

Toplum ve Kùltür Araştırmaları Dergisi

Journal of Social & Cultural Studies

Hakemli Bilimsel Dergi

Peer-Reviewed Academic Journal



Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi

Journal of Social and Cultural Studies (J-SCS)

e-ISSN: 2667-5854

6 Aylık Akademik Hakemli Bilimsel Dergi - Biannually Peer-Reviewed Academic Journal

Yıl/Year: 2022, Sayı/Issue:10, Aralık/December

Akademik Yayıncılıkta 5. Yıl / 5th Year in Academic Publishing

Erişim - URL: <http://www.toplumvekultur.com/> & <https://dergipark.org.tr/tr/pub/jscs>

Sayı Editörü / Editor of the Issue: Dr. Öğr. Üyesi Fikriye Gözde MOCAN

Editör Kurulu / Editorial Board

Doç. Dr. Çağatay Sarp (Baş Editör / Editor in Chief) – Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale

Prof. Dr. Dolunay Şenol (Alan Editörü: Aile, Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları, Kriminoloji / Scope Editor: Famil, Social Gender and Women's Studies, Criminology) – Kırıkkale Üniversitesi – Kırıkkale-TR

Prof. Dr. Aysun Sungurhan (Alan Editörü: Türk Dili ve Edebiyatı / Scope Editor: Turkish Language and Literature) – Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale

Doç. Dr. Senem Ceylan (Alan Editörü: Arap Dili ve Edebiyatı / Scope Editor: Arabic Language and Literature) – Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir

Doç. Dr. Kayhan Atik (Alan Editörü: Tarih / Scope Editor: History) – Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale

Doç. Dr. Alper Mumyalmaz (Alan Editörü: Sosyoloji, Metodoloji / Scope Editor: Sociology&Methodology) – Yozgat Bozok Üniversitesi, Yozgat

Doç. Dr. Gamze Ebru Çiftçi (Alan Editörü: Yönetim Bilimi / Scope Editor: Administrative Science) – Hitit Üniversitesi, Çorum-TR

Dr. Öğretim Üyesi Onur Işık (Alan Editörü: Batı Dilleri ve Edebiyatları / Scope Editor: Western Languages and

Dr. Öğr. Üyesi Fikriye Gözde Mocan (Alan Editörü: Felsefe / Scope Editor: Philosophy) – İstanbul Gelişim Üniversitesi, İstanbul-TR

Literatures) -Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat

Dr. Buğra Kaş (Alan Editörü: Çeviribilim / Scope Editor: Translation Studies) -Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat-TR

İngilizce Dil Editörü / Editor of the English Language: Dr. Öğretim Üyesi Onur Işık -Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat

Türkçe Dil Editörleri / Editors of the Turkish Language: Can Seçer & Sibel Ankıçtı - Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale

Yayıncı-Editör: Doç. Dr. Çağatay Sarp

editor@toplumvekultur.com

Sekreteryä:

Aygül Ulusoy, Dilara Uludoğın, Yağmur Işıldak: toplumvekultur@toplumvekultur.com

Adres: Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi / Doç. Dr. Çağatay Sarp

Kırıkkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü Yenişehir – Yahşihan, Kırıkkale / Türkiye

Hakem & Yayın Kurulu/Reviewers & Publishing Board

- Prof. Dr. Sıtkı Yıldız / Polis Akademisi, Ankara **(TR)**
- Prof. Dr. Abdürreşit Celil Karluk / Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara **(TR)**
- Prof. Dr. Erdal Aksoy / Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara **(TR)**
- Prof. Dr. Abulfaz Süleymanov / Üsküdar Üniversitesi, İstanbul **(TR)**
- Prof. Dr. Hayati Beşirli / Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara **(TR)**
- Prof. Dr. Selahaddin Halilov / Azerbaycan Milli İlimler Akademisi **(AZERBAYCAN)**
- Prof. Dr. Remzi Kılıç / Erciyes Üniversitesi, Kayseri **(TR)**
- Prof. Dr. Kenan Has / Erciyes Üniversitesi, Kayseri **(TR)**
- Prof. Dr. Seyfullah Korkmaz / Ahi Evran Üniversitesi, Kırşehir **(TR)**
- Prof. Dr. Mehmet Ali Çelikel / Pamukkale Üniversitesi, Denizli **(TR)**
- Doç. Dr. Mehmet Zeki Duman / Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van **(TR)**
- Doç. Dr. Halil İbrahim Gök / Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale **(TR)**
- Doç. Dr. Stephen Kalberg / Boston Üniversitesi **(AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİ)**
- Doç. Dr. Elena Krainiuchenko / Pyatigorsk Devlet Üniversitesi **(RUSYA FEDERASYONU)**
- Doç. Dr. Ömer İshakoğlu / İstanbul Üniversitesi, İstanbul **(TR)**
- Doç. Dr. Aytül Tamer Torun / Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara **(TR)**
- Doç. Dr. Nevzat Topal / Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Niğde **(TR)**
- Doç. Dr. Birgül Koçak Oksev / Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van **(TR)**
- Doç. Dr. Hande Şahin / Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale **(TR)**
- Doç. Dr. Aliaksei Zhurauliou / Ulusal İstatistik, Muhasebe ve Kont. Akademisi **(UKRAYNA)**
- Doç. Dr. Kayhan Atık / Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale **(TR)**
- Doç. Dr. Cahit Bağcı / Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van **(TR)**
- Doç. Dr. Ejder Çelik / Yozgat Bozok Üniversitesi, Yozgat **(TR)**
- Doç. Dr. Oğuzhan Bilgin / Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara **(TR)**
- Doç. Dr. Esra Gedik / Yozgat Bozok Üniversitesi, Yozgat **(TR)**
- Doç. Dr. Kâmil Şahin / Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale **(TR)**
- Doç. Dr. Oleksandr V. Khyzhniak / Vrije Üniversitesi Amsterdam **(HOLLANDA)**
- Doç. Dr. Ayla Oğuz / Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat **(TR)**
- Doç. Dr. Ferma Lekesizalın / İstanbul Aydın Üniversitesi, İstanbul **(TR)**
- Doç. Dr. Sıddık Çalık / Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara **(TR)**
- Doç. Dr. Alev Duran / İstanbul Aydın Üniversitesi, İstanbul **(TR)**
- Doç. Dr. Fahri Atasoy / Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale **(TR)**
- Dr. Öğr. Üyesi Hakan Hemşinli / Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van **(TR)**
- Dr. Öğr. Üyesi Özgür Çetintaş / Bitlis Eren Üniversitesi, Bitlis **(TR)**
- Dr. Öğr. Üyesi Hülya Çakır / Yozgat Bozok Üniversitesi, Yozgat **(TR)**
- Dr. Öğr. Üyesi Hasan Tahsin Selçuk / Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun **(TR)**
- Dr. Öğr. Üyesi Yaşar Yeşilyurt / Samsun Üniversitesi, Samsun **(TR)**
- Dr. Öğr. Üyesi Fatih Yıldız / Düzce Üniversitesi, Düzce **(TR)**
- Dr. Öğr. Üyesi Melis Mülazımoğlu Erkal / Ege Üniversitesi, İzmir **(TR)**
- Dr. Öğr. Üyesi Murat Göç / Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Manisa **(TR)**
- Dr. Öğr. Üyesi Nesrin Yavaş / Ege Üniversitesi, İzmir **(TR)**
- Dr. Öğr. Üyesi Nihal Demirkol Azak / Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat **(TR)**
- Dr. Öğr. Üyesi Reyhan Özer Taniyan / Pamukkale Üniversitesi, Denizli **(TR)**
- Dr. Öğr. Üyesi Züleyha Ünlü / Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat **(TR)**
- Dr. Öğr. Üyesi Baysar Taniyan / Pamukkale Üniversitesi, Denizli **(TR)**
- Dr. Öğr. Üyesi Gamze Sabancı Uzun / İstanbul Aydın Üniversitesi, İstanbul **(TR)**
- Dr. Öğr. Üyesi Alir Ersan / Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi, Antalya **(TR)**
- Dr. Öğr. Üyesi Özlem Gümüşçubuk / Ege Üniversitesi, İzmir **(TR)**
- Dr. Öğr. Üyesi Uğur Ada / Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat **(TR)**
- Dr. Öğr. Üyesi Günce Demir / Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale **(TR)**
- Dr. Rafal Rebilas / Dağbrowa Górnicza Üniversitesi **(POLONYA)**
- Dr. Mustafa Büyükgebiz / Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi, Antalya **(TR)**
- Dr. Patrizia Rinaldi / Granada Üniversitesi **(İSPANYA)**

Etik Kurallar ve Yayın İlkeleri

[Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi \(Journal of Social & Cultural Studies\) Creative Commons Atıf 4.0](#)

[Uluslararası Lisansı](#) ile lisanslanmıştır.



<http://www.toplumvekultur.com/wp-content/uploads/2022/02/CIKAR-CATISMASI-BEYANI.docx>
<http://www.toplumvekultur.com/wp-content/uploads/2022/04/son-telif-hakki-sozlesmesi-2022.docx>

- Dergiye gönderilen bütün bilimsel yazılarda, **COPE** (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için Uluslararası Standartları dikkate alınmalıdır.
- Yazarların değerlendirilmek üzere bir makale gönderirken ORCID ID'lerini kullanmaları gerekir.
- Makalelerin tüm versiyonlarının kısıtlama olmaksızın yazarın seçeceği kurumsal veya kurumsal olmayan herhangi bir arşivde saklanmasına izin verilir.
- Dergiye yüklene bütün makaleler için Turnitin veya Itenticate benzerlik programından rapor alınması şartı geçerlidir.
- Gönderilecek olan makalelere Turnitin veya Itenticate intihal raporu da eklenmelidir.
- "Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi"nin (J-SCS) yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
- Dergi Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez çıkar. Yayın periyotları "yıl – sayı" şeklinde belirtilir.

Değerlendirme Süreci:

- "Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi" birinci yazarı "doktor" veya "doktora öğrencisi" unvanına sahip bütün araştırmacıların çalışmalarına açıktır. Birinci yazarı "doktor" veya "doktora öğrencisi" olan makalelerin ikinci, üçüncü ve dördüncü yazarlarının "doktor" veya "doktora öğrencisi" unvanına sahip olması zorunlu değildir. Bir makalede en fazla dört yazar ismi bulunabilir. Yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmış olan makaleler editör incelemesinden geçtikten sonra hakem incelemesine sunulur. Dergide çift kör hakem uygulaması mevcuttur.
- Hakemler makalede düzeltme isteyebilir, doğrudan ret veya kabul edebilir. Hakem değerlendirmesi sonu ret edilen makaleler için yazarı tarafından üçüncü bir hakem değerlendirmesi istenebilir, editör bu talebi uygun görürse makale üçüncü bir hakeme gönderilir. İki hakemden birinin kabul, diğerinin ret verdiği durumlarda ise editör makaleyi kabul ya da ret edebilir yahut üçüncü bir hakemden değerlendirme isteyebilir.
- 2018 ve 2019 Yıllarında sadece sayı editörü gözetiminde yayımlanan dergi, 2020 yılı itibarıyla alan editörleri tarafından da incelenmeye başlamıştır.
- Makalelerin tahmini değerlendirme süresi 90-120 gündür.

Telif Hakkı:

- "Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi"nde yayımlanan makalelerin yazarları, aşağıdaki haklara hanel gelmeksizsin makalelerinin telif haklarından feragat ederler.
 - 1) Patent hakları;
 - 2) Yazar(lar)'ın CC-BY lisansı altındaki makaleleri aynen üçüncü şahısların kullanım hakkında olduğu gibi sınırlandırma olmaksızın kullanım hakları. (Yazar(lar)'ın bundan sonraki kitaplarında veya diğer eserlerinde makalenin tamamını ücretsiz kullanma hakkı)

Ücret Politikası:

- Yayınlar için eser sahiplerinden herhangi bir ücret alınmaz, editörlere, yayın kuruluna ve hakemlere ve eser sahiplerine herhangi bir ücret ödenmez. Dergide yayımlanması için iletişim adresine makale gönderen yazarların telif hakkı ile ilgili bu açıklamayı okuyup onayladığı kabul edilir.

Açık Erişim Politikası:

- "Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi" (J-SCS) sadece elektronik ortamda www.toplumvekultur.com ve dergipark.org.tr üzerinden yayımlanır, açık erişim politikasını benimser.
- Dergiye gönderilen bütün yazılar, derginin lisanslandığı [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.tr#) şartlarını onayladığı kabul edilir. [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.tr#) gereğince eser, <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.tr#> de belirtilen şartlar kapsamında ticari amaç da dâhil olmak üzere her türlü amaç için her ortam veya formatta kopyalanabilir, yeniden dağıtılabilir ve eser üzerinde uyarılama yapılabilir.
- "Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi" (J-SCS), *Budapeşte Açık Erişim Bildirgesi*'nde yer alan, hakemli dergi literatürünün açık erişimli olması girişimini destekler ve yayımlanan tüm yazıları herkesin ulaşabileceği bir ortamda ücretsiz olarak sunar. Bu bildirmede açık erişim, "bilimsel literatürün internet aracılığıyla finansal, yasal

ve teknik bariyerler olmaksızın, erişilebilir, okunabilir, kaydedilebilir, kopyalanabilir, yazdırılabilir, taranabilir, tam metne bağlantı verilebilir, dizinlenebilir, yazılıma veri olarak aktarılabilir ve her türlü yasal amaç için kullanılabilir olması" anlamında kullanılmıştır. Bu sebeple bu dergide yer alan çalışmalar, yazarına ve özgün kaynağa atıfta bulunulduğu sürece, kullanılabilir. Bunlar için yazarlardan veya dergiden izin alınması gerekmez. Bu dergideki çalışmalara arama motorları, web siteleri, bloglar ve diğer dijital platformlar arasında ulaşılabilir. Dergimizin benimsediği bu açık erişim politikalarına <http://www.budapestopenaccessinitiative.org/boai-10-translations/turkish-translation> adresinden ulaşılabilir.

İntihal Politikası

- *Turnitin* ve *iThenticate* – İntihali Engelleme Programları, akademik çalışmalardaki intihalleri tespit etmek amacıyla pek çok akademik dergide ve "Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi"nde kullanılmaktadır. Program doğrudan akademik yayınların değerlendirilmesi ile ilgili kapsamlı bir akademik içeriğe sahiptir. *Turnitin* ve *iThenticate*'e yüklenen her belge büyük bir veri tabanındaki belgelerle karşılaştırılmaktadır.
- Çalışmalarını gönderen yazarlar etik ihlal yapmadıklarını beyan etmiş sayılırlar.
- Dergi editörleri raporları nitel ve nicel olarak inceler. *Turnitin* ve *iThenticate* programı aracılığıyla intihal yaptığı tespit edilen yazarların eserlerine dergimizde yer verilmez. Bu konuyla ilgili rapor yazara ve (gerekli görülmesi halinde) ilgili kurum ve kuruluşlara gönderilir.

Katkı Oranı, Çıkar Çatışması Ve Alınan Destek Beyanı:

- Katkı oranı, çıkar çatışması ve alınan destek beyanı yukarıdaki form ile sunulmalıdır. Bu form makale ve diğer evraklarla beraber başvuru esnasında sisteme yüklenmeli veya e-posta ile editöre gönderilmelidir.

Yazarların Dikkat Etmesi Gereken Etik Kurallar:

- Tüm yazarlar araştırmaya önemli ölçüde katkıda bulunmuş olmalıdır.
- Yazarlar sayfa başında bulunan telif hakkı sözleşmesini okuyup, imzalayıp iletişim adresine göndermelidirler.
- Tüm yazarlar, hatalı bilgileri geri çekmek veya düzeltmekle yükümlüdür.
- Daha önce başka bir yazılı kaynakta yayımlanmış veya değerlendirme aşamasında olan eserler "Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi" yayın sürecine kabul edilmezler. Yayımlanan yazılar ile ilgili bütün etik ve yasal sorumluluk yazarlarına aittir.
- Makalelerde metin, şekil, çizim, bulgu ve sonuçların akademik yayın kurallarına uygun olarak yapıldığından ve hiçbir şekilde intihal içermediğine emin olunmalıdır.
- Makalede adı ilk sırada yer alan yazar, sorumlu yazar olarak atanır ve tüm ortak yazarlar adına hareket eder, çalışmanın herhangi bir bölümünün doğruluğu veya bütünlüğü ile ilgili konuların uygun şekilde değerlendirilmesini sağlar.
- Sorumlu Yazar aşağıdakilerden sorumludur:
 - Listelenen tüm yazarların, yazarların adları ve sıraları da dahil olmak üzere, makaleyi göndermeden önce onayladığından emin olmak;
 - Yayınlanmadan önce ve sonra dergi ile tüm ortak yazarlar arasındaki tüm iletişimi yönetmek;
 - Eserin yeniden kullanımı konusunda şeffaflık sağlamak ve yazıda yer alan yayınlanmamış herhangi bir materyalden editöre bahsetmek;
 - Tüm yazarların veri beyanlarına ilişkin açıklamaların, beyanların ve şeffaflığın uygun şekilde yazıya dahil edildiğinden emin olmak.

Editörlerin Dikkat Etmesi Gereken Etik Kurallar:

- Alan editörleri ve sayı editörleri makalelerin özgün, bilimsel bir çalışma olup olmadığını yukarıda belirtilen kriterlere göre inceleyecektir.
- *Turnitin* veya *iThenticate* intihal programından alınmış intihal raporu sayı editörü tarafından değerlendirilecektir. Sorunlu görünen makaleler editör kurulu tarafından incelenecektir. Editör – Editör Kurulu tarafından uygun görülmeyen hiçbir makale için hakem değerlendirme süreci başlatılmayacaktır.

Hakemlerin Dikkat Etmesi Gereken Etik Kurallar:

- Hakemler çalışmalarını akademik kalite yönünden olduğu kadar <https://publicationethics.org/guidance> standartlarına ve genel uluslararası yayın etiğine uygun olup olmaması bakımından da değerlendireceklerdir.
- Etik konularda hakemler ve editörler çapraz kontrol ilkesiyle çalışırlar.
- Bir hakemin etik sorun sebebiyle ret verdiği bir çalışma editör veya editörler kurulu tarafından kabul edilemez.
- Çift kör hakemlik uygulaması geçerli olan dergide hakemler ve yazarlar birbirlerinin ismini bilmezler.
- Hakemler değerlendirdikleri makalelerle ilgili olarak raporları haricinde herhangi bir platformda sözlü ya da yazılı beyanda bulunamazlar.

Yazım Kuralları

Kuralların Son Güncellenme Tarihi: 01.01.2021

Makale Başvurusu: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/jscs>

- Başvuru yaparken Turnitin veya iThenticate benzerlik raporu da Dergipark sistemine yüklenmelidir.
- Yayın başvurusu yapılırken çıkar çatışması beyanı da imzalı şekilde yüklenmelidir.
- Yayımlanmak üzere gönderilecek bütün metinler Türkçe veya İngilizce olmalıdır.
- Bütün metinler yukardaki linkte görülen "Makale Şablonu" üzerine yazıldıktan sonra .doc veya .docx formatında yüklenmelidir.
- Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilen makaleler daha önce herhangi bir şekilde yayımlanmamış veya herhangi bir yere yayımlanmak üzere gönderilmemiş özgün çalışma niteliği taşımalıdır.
- Kenar boşlukları A4 kağıda 4 yandan 2,5 cm. olacak şekilde ayarlanmalıdır. Ana metin paragraf ayarlarından verilecek boşluklar aşağıda belirtilen şekilde yapılmalıdır.
Ana metin satır aralığı: 1,5, Önce: 6 nk, Sonra: 6 nk; Öz satır aralığı: 1, Önce: 6 nk, Sonra: 6 nk
- Makalenin fontu "Garamond" olmalıdır. Ana metin ve Öz 12 punto, 3 satırdan uzun olan veya 40 kelimeyi geçen doğrudan alıntılar ise sağdan ve soldan 1 cm boşluk bırakılarak yeni bir paragrafta 11 punto ile tek satır aralığında yazılmalıdır. Alıntılar ve öz için italik karakter **kullanılmamalıdır.**
- Sadece çalışmanın başlığı ve alt başlıkları kalın yazılmalıdır. Her bir alt başlıktan önce bir satır boşluk bırakılmalıdır.
- Notlar ve açıklamalar (varsa eğer) dipnot olarak verilmelidir.
- Yazarın adı, soyadı, e-posta adresi ve ORCID numarası ilk sayfada dipnot olarak belirtilmelidir.
- Metin iki yana yaslanmalı, makale başlığı için sayfa ortalanmalı, alt başlıklar sola yanaşık olmalıdır.
- Alt başlıklar aşağıdaki şekilde olmalıdır:

Giriş

1. Küreselleşme ve Göç

1.1. Göçmen Ağları

1.1.1. Sosyal Sermaye ve Göç

2. Türkiye'ye Zorunlu Göçler

2.1. Önder Mahallesi – Ankara Saha Çalışması

Sonuç

- Makaleler 4.000 kelimedenden az olmamalı, 10.000 kelimeyi geçmemelidir. Çalışma özeti 200 kelimedenden az olmamalı, 300 kelimeyi geçmemelidir.
- Makale Türkçe dilinde yazılmışsa İngilizce öz de içermelidir.
- Gönderilen makalelerin alıntılama ve referans şekli ve yazım tarzı Publication Manual of the American Psychological Association (6th ed.) formatında olmalıdır. APA formatı ile ilgili bilgi American Psychological Association stil sayfasından edinilebilir. Bkz: <https://apastyle.apa.org/style-grammar-guidelines/references>
- Makalede geçen atıflar şu örneklerdeki gibi olmalıdır:
Bourdieu'nun (2014) bir makalesinde belirttiği üzere...
Wagner'e (2001, ss.81-82) göre...[sayfa numarası gerekli olduğu durumlarda]...
— — — (Berger, 2011: s.38).

• Kaynakça için örnek:

Timasheff, N.S. (1967). *Sociological Theory: Its Nature and Growth*. 3. Ed. New York: Random House

Stevens, J. (2001). *Devletin Yeniden Üretimi*. (Çev. Abdullah Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Not: Kaynakçada ikinci satıra geçilirse 1 cm içerden başlanmalıdır.

Makaleler kaynak gösterilirken kaynakçada cilt, sayı ve sayfa aralığı gösterimi için şunlardan biri tercih edilebilir: C.3. S. 19. ss.103-132 veya 3(19), 103-132

<https://apastyle.apa.org/style-grammar-guidelines/references> sayfasından örnekler:

Taradığımız İndeksler / Indexes



EBSCO

Central & Eastern European
Academic Source (CEEAS)



EBSCO

EBSCO Sociology Source Ultimate



INDEX COPERNICUS
INTERNATIONAL

ICI WORLD
of JOURNALS



ASOS
indeks

Toplum ve Kùltür Araştırmaları Dergisi

Journal of Social and Cultural Studies

www.toplumvekultur.com

e-ISSN: 2667-5854

Hakemli Bilimsel Dergi

Peer-Reviewed Academic Journal

Yıl/Year : 2022

Sayı/Issue : 10

İletişim / Contact: editor@toplumvekultur.com

Sayı Editörü / Editor of the Issue: Dr. Öğr. Üyesi Fikriye Güzde MOCAN

İÇİNDEKİLER / INDEX

Araştırma/Research:

Göçmenlerin Uyum ve Bütünleşme Sürecinde Kültürel Mesafe (Cultural Distance in The Integration And Integration Process Of Immigrants), Abdürreşit Celil KARLUK, ss/pp.1-24

The Doors Opening From Human to Universe In Old Uyghur Texts (Eski Uygur Metinlerinde İnsandan Evrene Açılan Kapılar), Hacer TOKYÜREK, ss/pp.25-47

The Intersections Of Body And Space In Lillian Hellman's "The Children's Hour" (Lillian Hellman'ın Çocuklar ve Büyükler Adlı Oyununda Beden-Mekan Çatışmaları), Özlem Karagöz GÜMÜŞÇUBUK, ss/pp. 48-60

In-Between Culture In Ngugi Wa Thiong'o's "A Grain of Wheat" (Ngugi Wa Thiong'o'nun "Bir Buğday Tanesi" Eserinde Arada Kültür), İlkay AĞIR, ss/pp. 61-74

Edebiyatın Bireysel Ve Toplumsal Psikolojiye Olumlu Katkısı: Nezihe Meriç'in "Küçük Bir Kız Tanıyorum..." Serisi Örneği (The Positive Contribution Of The Literature To The Individual And Social Psychology: The Example Of "Küçük Bir Kız Tanıyorum..." Series Written By Nezihe Meriç), Özden TURGUT, ss/pp.75-86

Âkifnâme'de Karakter Analizi (Character Analysis in Âkifnâme), M. Halil SAĞLAM, ss/pp. 87-107

Wattpad Hakkında Yapılan Tezler Üzerine Bir İnceleme (An Analysis of Theses about Wattpad), Berivan KAVAS, ss/pp. 108-128

İslam Sanatlarının İşlevselliğinin İmkanları Üzerine: Hat Sanatı Örneği (On the Possibilities Of The Functionality of Islamic Arts: The Calligraphy Art Example), Murat AKSOY, ss/pp.129-159

Stratejik Planlama Sürecinde Paydaş Analizi ve Katılımcılık Boyutu: Çorum Belediyesi Örneği (Stakeholder Analysis And Dimension of Participation in The Strategic Planning Process: A Case of Çorum Municipality), Songül DEMİREL DEĞİRMENCİ & Nazlı TEKİN, ss/pp.160-184



GÖÇMENLERİN UYUM VE BÜTÜNLEŞME SÜRECİNDE KÜLTÜREL MESAFE

Abdürreşit Celil KARLUK¹

Öz

Modern çağda en fazla göçmen nüfusu kabul eden Batılı ülkeler sosyo-kültürel bütünleşmeyi sağlamak için sırasıyla asimilasyon, adaptasyon ve entegrasyon gibi bir birinden farklı uygulamalara başvurmuştur. Geline aşamada, göçmenlerin egemen toplum ile uyumlu ve entegre olmuş olması hususu üzerinde en çok durulan konu olmuştur. Batı dünyasında çoğulculuk ve çokkültürlülük yükselen bir değer olarak vurgulanmasına rağmen ilgili politikaların farklılıkların sonsuza dek paralel bir arada yaşamasına sonsuz ve sorunsuz imkân sunmayacağı, sadece göçmenlerin hâkim gruba entegre olması ekseninde gerçekleşecek bütünleşme sürecini zamana yaydığı veya yayacağı gözlemlenmektedir. İnsanlar çeşitli nedenlerden ötürü yaşadığı mekânları değiştirirken çoğu zaman aradığı huzuru bulabileceği psiko-kültürel yakınlığı bulunan ülke ve toplumların içlerine doğru göç etme temayülünü taşırlar. Göçmenleri kabul eden ülke veya toplumlar açısından da yeni gelen göçmen grupların egemen topluma uyumu ve sosyo-kültürel açıdan bütünleşmesi önemli olduğundan kendilerine psiko-kültürel mesafesi daha düşük olanları öncelikli tercih edebilmektedirler. Bu çalışmada göçmenleri kabul eden ülkelerin kurumları sağlıklı bir şekilde işliyorsa, genellikle göçmenlerin hâkim gruba uyum sağlaması doğrultusunda çeşitli uygulamalara başvurabileceği gerçeğinden hareketle göçmenlerin göç ettikleri toplumlardaki sosyal-kültürel katılımını etkileyen önemli faktörler arasında bulunan kültürel mesafe konusu, Türkiye'ye göç eden veya sığınan göçmenler örneğinde sosyolojik açıdan genel olarak değerlendirilmiştir. Özellikle göçmenlerin göç ettikleri toplumlara bütünleşmesinde kültürel mesafenin nasıl bir rol oynayacağı; kültürel mesafenin göçmenleri kabul eden ülkeye nasıl bir maliyet yükleyeceği sorusuna cevap aramaya da çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Göç, Uyum, Bütünleşme, Kültürel Mesafe, Türkiye

CULTURAL DISTANCE IN THE INTEGRATION AND INTEGRATION PROCESS OF IMMIGRANTS.

Abstract

In the modern era, Western countries, which accept the largest immigrant population, have applied different applications such as assimilation, adaptation and integration, respectively, to ensure socio-cultural integration. At the current stage, the issue of the compatibility and integration of immigrants with the dominant society has been the most discussed issue or topic. Although pluralism and multiculturalism emerge as rising value in today's Western world, it shows that the relevant policies will not provide endless opportunities for the differences to live in parallel forever and that the integration process of immigrants will spread over time and eventually integrate them into the dominant group. When people relocate places, they not only change a place in a geographical sense, but also migrate into countries and societies with psycho-cultural closeness where they can find the peace they seek. In terms of countries that accept

¹ Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İİBF, Uluslararası İlişkiler Bölümü Öğretim Üyesi. abdurreshit.karluk@hbu.edu.tr, kamucam13@gmail.com ORCID: 0000-0002-2268-033X;



immigrants, the integration of newly arrived immigrant groups into the dominant society and their socio-cultural integration is important. This study acknowledges that if the institutions of the countries that accept immigrants are functioning properly, immigrants can generally apply to various practices in order to adapt to the dominant group. this reality, the focus will be on cultural distance, which is one of the important factors affecting the socio-cultural participation of immigrants in the societies they migrated to. This issue will have tried to be evaluated sociologically in the example of immigrants who immigrated or took refuge in Türkiye. In particular, an answer will be sought to the question of what role the cultural distance will play in the integration of immigrants into the societies they migrated to and what kind of cost the cultural distance will impose on the country that accepts the immigrants.

Keywords: Migration, Integration, Integration, Cultural Distance, Türkiye

Giriş

Göç insanlık tarihinin başlangıcından beri var olan asla tükenmeyen bir insan hareketliliğidir. Geleneksel olarak insanlar doğdukları yerlerden doğal afetler, hastalık, savaş veya baskı-zulümden dolayı genellikle daha güvenli bölgelere daha iyi yaşam beklentisi içinde göç ederler. İnsanların mekân değiştirmedeki bu tarzı binlerce yıldır hiç değişmeden günümüze dek devam etmektedir.

Müslüman dünyası, 20. Yüzyılı yenilmişlik, ezilmişlik ile tamamlarken 21. Yüzyıla yine kan ve gözyaşı ile girmiştir. Son iki asırda en çok soykırım, ölüm dolayısıyla acılı göçler özellikle Türk ve İslam coğrafyasında cereyan etmiş, etmektedir. Son yıllarda Türkiye'ye sığınan Suriyeliler, Iraklılar, Afganistanlılar, Türkistanlılar, Kafkasyalılar ülkelerinde yaşanan işgaller, suni savaşlar, devlet terörleri ve insanlık dramlarından dolayı doğdukları ana yurtlarından ayrılmak zorunda kalan insanlardır. Onlar, Türkiye'yi kendilerine yakın ve öz gördükleri, daha güvende hissedeceklerini düşündükleri için seçmişlerdir. İnsanların yukarıda belirtilen durumlardan ötürü zorunlu olarak mekân değiştirirken aradığı huzuru bulabileceği psiko-kültürel yakınlığı bulunan ülke ve toplumların içlerine göç etmek isterler.

Nitel bir çalışma olan bu makalede sosyo-kültürel bütünleşme olgusu üzerinden uyum ve aitlik hissi, bütünleşme maliyetleri gibi olgular üzerinde kavramsal açıklamalar yapmak suretiyle göçmenlerin göç ettikleri toplumlara getireceği bütünleşme maliyetleri konusuna özellikle kültürel bütünleşme konusuna odaklanılacaktır. Göçmenlerin göç ettikleri toplumlardaki sosyal-kültürel katılımını etkileyen önemli faktörler arasında bulunan kültürel mesafe konusu, Türkiye'ye göç eden veya sığınan göçmenler örneğinde sosyolojik açıdan genel olarak değerlendirilecektir. Özellikle göçmenlerin göç ettikleri toplumlara bütünleşmesinde kültürel mesafenin nasıl bir rol



oyunacağı; kültürel mesafenin göçmenleri kabul eden ülkeye nasıl bir maliyet yükleyeceği sorularına cevap aramaya da çalışılacaktır.

1. Sosyal ve Kültürel Bütünleşme Olgusu

Dünya tarihine genel olarak baktığımızda, özellikle sabit mekânda yazılı kültürü ile devlet kurmuş, özgün medeniyet yaratmış milletlerin içinde ve çevresinde yaşayan farklılıkları yönetmek için geliştirdikleri çeşitli siyaset ve uygulamalarla kendi değerlerini, dilini, örf ve adetlerini, inançlarını öteki toplumlar içinde çeşitli düzeylerde yaydıkları gözlemlenmiştir. Bahsi geçen (medeniyet kurmuş) halk veya milletlerden bazılarının kendi değerlerini, dilini, kültürünü ötekilere dayatan, egemen oldukları sınırlar içinde tek dil ve tek kültürü hâkim kılmayı inşa ettiği uygarlığının temel ögesi, karakteristiği kıldığı görülmüştür. Bu tarz geleneği olan, hatta bu tarz uygulamaları günümüze kadar sürekli kılabilen yegâne örneğin Çin veya Çinliler olduğunu söyleyebiliriz². Konfüçyüs öncülüğünde geliştirilen eğitim ve kültürel kodlar ile farklılıkları Çinlilik ekseninde ortadan kaldırma uygulaması, Çin'de 2000 yıllık birleşik devlet anlayışını, tek bir yazı dili ile eğitim yapma ve bürokraside sınav sistemini³ ortaya çıkartmıştır. Bunun neticesinde Çin toplumunda sosyal ve kültürel bütünlüğün sağlanması temin edilmiş, geniş coğrafyada kalabalık fakat birleşik bir toplum olarak günümüze ulaşması sağlanmıştır. Küreselleşmenin hızlandığı, gelişen teknolojik imkânların, özellikle iletişim ve ulaşımın insanlığa büyük kolaylıklar sağladığı günümüz dünyasında, çoğulculuk ve çok kültürcülük üstün insani ve medeni değerler olarak kabul edilirken, Çin'in kendi sınırları içinde yaşayan Çinli olmayan milletlerin bölgelerinde özellikle kültürel Çin⁴ sınırları dışında kalan Doğu Türkistan, İç Moğolistan ve Tibet özerk bölgelerinde mevcut Çin Halk Cumhuriyeti (ÇHC) anayasası başta olmak üzere ilgili yerel yasalara aykırı olarak ısrarla icra ettiği etno-dinsel ve kültürel farklılıkları silme, yok etme politikaları esasında Çin

² Çinlilerin millet düşüncesi veya farklılara yönelik tutumları için bakınız: Karluk, Abdürreşit Celil. "Çin'in Millet Anlayışının Kökenleri ve Ötekilere Bakışı", Doğu Asya Araştırmaları, 2018/1, Sayfa: 31-54; Dikötter, Frank (1999). Yakın Çağ Çin'in Irk Anlayışı 近代中国之种族观念, Jiangsu Halk Yayınevi/江苏人民出版社; Friend, John. M., and Thayer, Bradley. A. (2017), The Rise of Han-Centrism and What It Means for International Politics. Studies in Ethnicity and Nationalism, Sayı: 1, Cilt 17, Sayfa: 91- 114. doi: 10.1111/sena.12223.

³ Adına "Keju Sınav Sistemi" denilen devlete yönetici ve memur seçme sınavının Çin devlet ve bürokrasi geleneğinde özel ve ayrıcalıklı bir konumu vardır. Çince yazılışı 科举/Keju olan bu sistem, Sui ve Tang Dönemlerinden itibaren Mançu-Qing sülalesinin sonlarına kadar, 1300 yıldan fazla zaman zarfında memur ve yönetici bürokratları seçmek için uygulanan bir çeşit memurluk sınav sistemidir. Çin uygarlığı ve kültürünün pratik, hem de geleneksel bilgilerini ölçmek amacıyla yapılan bu sınav sistemi ile ilgili yönetimlerin bürokrat, asker, kâtiplik ve kalem işlerini yapacak olan, nispeten liyakatli insanlar seçiyordu. Modernleşme ekseninde yapılan reformlarla Qing sülalesinin son dönemlerinde, yeni eğitim sistemine geçilmesiyle 1.300 yıllık geleneksel Keju Sınav Sistemi, son bulmuştur. Daha geniş bilgiler için bakınız: Karluk, 2021: 47-48.

⁴ Çin'in sosyo-kültürel ve sosyo-politik yapısını anlamak için mutlaka Politik Çin ile Kültürel Çin ayrımını anlamak önem arz eder. Kültürel Çin ve Politik Çin ayrımı için bakınız: Karluk, 2021: 1-6.



uygarlığında var olan “*Feiwo Zulei Qixin Biyi*-非我族类其心必异”⁵ felsefi anlayışına dayanmaktaydı. Nihai amaç, tehdit olarak görülen farklılıkların ortadan kaldırılması, tek dilli, tek kültürlü aynı kaygı ve değerleri paylaşan Çinli toplumunu yaratmaktır. Diğer bir deyişle Politik Çin’e Kültürel Çin’i hâkim kılma sürecinin tamamlanmaya çalışılması, aynı zamanda yeni bir Politik Çin yaratma uğraşısıdır.

Coğrafi keşifler ile birlikte dünyaya açılan, çeşitli reform ve ıslahatları gerçekleştiren daha sonra sömürgecilik ile sanayileşmesini tamamlayan Batılı ülkeler önce kendi sınırları içindeki, daha sonra işgal ettikleri ülkelerdeki farklılıkları yönetmek için birbirinden farklı uygulama veya stratejileri geliştirmiştir. Bu bağlamda, Batı’daki sosyal bilimlerde yapılan çalışmalara baktığımızda, ülkelerinin sınırları içinde ve dışında yönettikleri toplumlarda bulunan etnik, dini ve sosyo-kültürel farklılıkların egemen toplum ekseninde bütünleşmeleri sürecini yönetmek için asimilasyon, adaptasyon, entegrasyon gibi uygulamalara başvurduğu görülmüştür. Esasında işbu uygulamalar farklılıkların egemen topluma tam uyumunu sağlayarak sosyo-kültürel ve sosyo-politik aitlik hissini arttırmayı hedeflemiştir. Günümüzde en çok göçmen alan Avustralya ve Kanada örneğindeki bazı Batılı ülkeler, sınırları içindeki farklılıkların belirli bir süre bir arada yaşamasına imkân tanıyan Çokkültürcülük uygulamalarını icra ettikleri de bilinmektedir.

Özetlemek gerekirse, sosyo-kültürel bütünleşme olgusu nispeten heterojen yapıya sahip toplumların toplumsal kurumlarında, kültürel değerlerinde genel olarak bir bütünleşme durumu ortaya çıkartma çabasına işaret eder. Bu bütünleşmenin nasıl gerçekleşeceği toplumlardan toplumlara göre değişiklik arz edeceği, ilgili toplumlardaki hâkim etnisite, mezhep, ideolojiye bağlı olabileceği söylenebilir. Batı’da gelişen devlet modelleri ve yönetim modellerinin artık dünyamızda daha yaygın olduğu bilinen bir gerçektir. Bundan dolayı modernleşme sürecine girmiş ülkelerde sosyal ve kültürel bütünlüğü gerçekleştirmek, korumak öncelikli konular olmuştur. Batı’da gayet doğal olan veya az maliyetli olan işbu bütünleşme sürecinin Batı dışı toplumlarda çok maliyetli olduğu, hatta çözülemez sorunlara gebe oldukları ise ayrı bir inceleme konusudur. Yazımızın ana tartışmalarına geçmeden önce, Batı literatüründe yaygın olan asimilasyon, adaptasyon ve entegrasyon kavramlarının nasıl açıklandığı veya anlaşıldığına göz atmakta yarar vardır.

⁵ İlgili deyimın doğrudan tercümesi: *Benim türümden/milletimden olmayanın, niyeti kesinlikle başkadır/kötüdür*. Açıklamalar için bakınız: Karluk, 2018.



1.1. Asimilasyon

Yukarıda bahsedildiği üzere farklılıkların egemen toplum veya kültür ekseninde hızla eritilmesi durumu geleneksel olarak birçok toplumlarda görüldüğü gibi en çok Çinlilerde sistematik bir şekilde görülmüştür. Modern çağda Batı'nın işgal ettiği topraklarda yerel halkların veya ülkesine göç eden göçmen grupların egemen toplum içinde hızla eritilmesi için daha sistematik ve kurumsallaşmış uygulamalar geliştirdiği bilinmektedir. Özellikle, göçmen nüfusun en yoğun olduğu Amerika'da bu tarz uygulama veya kuramsal çalışmalar yoğun olarak yürütülmüştür. ABD'de göçmen ve etnik gruplarla ilgili çalışmalara temel teşkil eden yaklaşımların önemli bir bölümü Chicago Okulu tarafından önerilen asimilasyon teorisi'dir. Bu Okulun temsilcilerinden Park ve Burgess asimilasyonu şu şekilde tanımlamıştır (1921: s.736): "Kişilerin ve grupların, değerlerinin hatıralarını, duygu ve düşüncelerini, tutumlarını edindikleri, onlarla yaygın bir kültürel hayatta birleşerek tecrübelerini ve tarihlerini paylaştıkları bir nüfuz etme, yayılma ve nihayetle benzeşme sürecidir". İlgili tanımlamadan da anlaşılacağı üzere asimilasyon bir benzeşme, hatta benzemeye niyetlenen veya zorlanan birey veya grubun kendine ait olan değerler, kültürler ve hafızalarından vaz geçme veya vazgeçtirme sürecidir. Yani bu süreç ister istemli veya istem dışı (mecburi) olsun hedef toplumun hâkim toplumun (benzeyeceği toplumun) değerlerini, hafızasını ve dolayısıyla kültürünü tümü ile benimseme sürecidir. Asimilasyon süreci üzerine çalışan Milton M. Gordon (1964: s.71) ilgili süreci aşağıdaki tablo ile açıklamıştır:

Süreç ya da Şart	Asimilasyon tipi veya Aşaması	Özel Kavram
Yerli toplumun kültürel öğelerine doğru dönüşüm	Kültürel veya davranışsal asimilasyon	Kültürleşme (Acculturation)
Birinci grup bazında, geniş çaplı yerli toplumun kulüplerine ve kurumlarına giriş	Yapısal asimilasyon	
Yaygın karışık evlenmeler	Evlilikle asimilasyon	Karışım (Amalgamation)
Yerli topluma dayalı birliktelik anlayışının geliştirilmesi	Tanımlamaya dayalı asimilasyon	
Önyargıların yok olması	Kabullenilmiş durum asimilasyonu	
Ayrımcılığın yok olması	Kabullenilmiş davranış asimilasyonu	
Güç ve değer çatışmalarının yok olması	Yurttaşlık asimilasyonu	



Tablo dikkatle incelendiğinde, en önemli aşamanın kültürel ve yapısal asimilasyon olduğu anlaşılacaktır. Bu iki asimilasyon gerçekleştiğinde diğer aşamalar sırasıyla veya farklı süreçlerde kendiliğinden gerçekleşecektir. Özetle ifade etmek gerekirse, asimilasyon, genellikle baskın grup tarafından hedef kitleye yönelik uygulanan çeşitli politika, dayatma veya stratejiler ile nispeten kısa zamanda egemen toplumun kültürünü ve değerlerini kabul ettirme, hedef kitleyi kendine ait olan, egemenden farklı kılan her şeyden caydırma, vazgeçtirme sürecidir ki, çok sancılı ve acılı bir süreçtir. Asimilasyon örnekler sömürgecilik döneminde yaygın olduğu kadar günümüz dünyasında bazı ülkelerce yaygın ve etkin kullanılmaktadır⁶.

1.2. Adaptasyon

Asimilasyon politikaları zaman zaman insanlık dışı uygulamalara sebebiyet vermesinden ötürü ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Bundan dolayı gelişmiş Batılı ülkelerin çoğu bu tarz politikarlardan zamanla vazgeçerek daha çok *Adaptasyon* adı verilen nispeten yumuşak uygulamalara ağırlık vermeye başlamıştır. Kavram itibari ile uyum sağlamak, alışmak manasına gelen adaptasyon, değişim düşüncesine ve değişimle sonuçlanan durumlara gönderme yapmaktadır. Bununla birlikte adaptasyon, bu değişim sürecini ya da değişim sürecinin sonuçlarına işaret edip etmemesine bağlı olarak hem dinamik hem de statik bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Adaptasyon kavramı, genellikle bir durumdan diğerine geçmeyi belirtmekle birlikte bireyin ev sahibi ülke veya toplumun gelenek ve adetlerine uyum sağlamak için davranışlarını değiştirmesi şeklinde de tanımlanmaktadır⁷(Karaeminoğulları vd., 2009: s.332). Bu açıklamadan anlaşılacağı üzere, toplumlarda azınlık konumunda bulunan bireyin veya göç hareketleri sonucunda topluma yeni katılmış farklı kültürel geçmişi olan grupların bir arada bulunması durumunda, genellikle azınlık konumunda bulunan veya göç eden grupların bulunduğu

⁶ Bu tarz ülkelerin başında kuşkusuz Çin gelmektedir. Çin'in Doğu Türkistan, Tibet ve diğer Çinli olmayan milletler bölgesinde uygulamakta olduğu icraatları için bakınız: M. Turgut Demirtepe, İzzet Ahmet Bozbey, (2012) "Accommodation or Assimilation? Chinese Government Policies Toward Uyghur Minority", *US.AK Yearbook of Politics and International Relations*, Sayı: 5, Sayfa: 151-174; Dwyer, Arianne M. (2005). *The Xinjiang Conflict: Uyghur Identity, Language Policy, and Political Discourse*, East-West Center Washington; Karluk, Abdürreşit C. (2016). "ÇKP İktidarı Sonrası Doğu Türkistan'da Uygulanan Dil Politikaları", *2016 Hoca Ahmet Yesevi Yılı Anısına Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri 2. Cilt Eğitim Bilimleri*. Türk Eğitim Sen Yayınları; Tuna, Amine (2012). *Doğu Türkistan'da Asimilasyon ve Ayrımcılık*, İHH Yayın; Heberer, Thomas (1989). *China and Its National Minorities: Autonomy or Assimilation*, First published 1989 by M.E. Sharpe. Reissued 2018 by Routledge. Bovingdon, G. (2010). *The Uyghurs, strangers in their own land*. New York: Columbia University Press; İnyet, Alimcan, İpek, İpek Yolu, İşgal, Asimilasyon ve Soykırım, *Türk Yurdu*, 400 (Aralık 2020): 36-38; Karluk, Abdürreşit C. (2021) *Çinlilik ve Çin'de Ötekiler*, Nobel yayınları, ss. 19 – 20.

⁷ Adaptasyon kavramının bilimsel açıdan değişik tanımlama ve geniş açıklama için bakınız: Elizabeth Murphy-Lejeune, (2003). *Student Mobility & Narrative in Europe: The New Strangers*. Routledge, Sayfa: 206-222.; Berry, J. W. (1997), "Immigration, Acculturation, and Adaptation". *Applied Psychology*, 46, ss. 5-34.



toplumdaki egemen kültüre adapte olması yani kendini ona göre uyarlaması, alıştırması beklenmektedir.

Adaptasyon süreci dikkatle incelendiğinde en önemli olanın ise bireyin kültürel açıdan ilgili topluma veya gruba dâhil olup olamadığı hususudur. Bundan dolayı kültürlerarası adaptasyon kavramının açıklanması önemlidir. Bu kavram, başka bir kültürdeki yaşama uyum sağlama veya başka bir kültürün üyeleriyle ilişki kurma yeteneği olarak ifade edilebilmektedir. Bu açıdan bakıldığında, kültürlerarası adaptasyonda başarılı bir bireyin profili şöyledir (Aktaran, Karaeminoğulları vd., 2009: s.333): saygılı, esnek, sabırlı, ilgili, meraklı, açık, empatik, mizah duygusuna sahip olma, belirsizliğe karşı tolerans gösterebilme, motive olabilme ve bireyleri hemen değil de belli bir zaman sonra değerlendirebilme en önemli belirleyiciler olmaktadır.

1.3. Entegrasyon

Günümüzde, Batı sosyoloji literatüründe farklılıkların yönetilmesi için daha çok entegrasyon kavramının tercih edilmeye başlandığı görülmektedir. Asimilasyon-adaptasyon uygulamalarından sonra entegrasyon ve çokkültürcülük uygulamalarına geçiş sürecine baktığımızda, özellikle II. Dünya savaşından sonra Batı ve Kuzey Avrupa ülkelerinde ortaya çıkan işgücü ihtiyacının diğer ülkelerden göçmen kabul edilerek karşılandığı görülmüştür. Bu süreçte, fabrikalar, tarlalar ve madenlerde çalışan milyonlarca emek göçmeninin yardımıyla İsviçre, Fransa, İngiltere, Almanya, Amerika Birleşik Devletleri, Kanada, Avusturalya, Brezilya ve Arjantin gibi ülkelerde sanayileşmiş ekonomiler ortaya çıkmıştır. Bu ülkelerde, kalıcı ve geçici göç hareketlerini daha planlı hale getirmek amacıyla asimilasyon politikaları yerine entegrasyon ve çok kültürlü toplumsal yapıların planlanması ve oluşturulması zaruri bir durum olarak ilgili ülkelerin yöneticilerinin gündemine girmiştir (Ateş-Yavuz, 2017: s.1289).

Göçmenlerin yeni kültüre uyum sağlamalarının yanı sıra etnik kültürlerini de belirli süreliğine devam ettirebilmelerini içeren “entegrasyon” kavramının tercih edilmeye başlanmasının temel nedenleri arasında aynı ülkenin sınırları içinde yaşayan kültür grupları ile kurulan iletişimin kültürlerarası özellik taşıması ve farklı kültürlerin hem kendilerini koruma hem de yeni toplumla bir arada yaşama isteğinde olması durumu vardır. Batılı ülkelerin bunu sağlaması için entegrasyondan başka bir yolunun olmaması (Şahin, 2010: s.105) da en önemli gerekçelerden biridir. Diğer taraftan, bu politikalara önem veren ülkelerin artık modern ötesi diye adlandırılan



Postmodern çağda olması dolayısıyla artık modernitenin dayatıcı, tektipleştirici zihniyetlerini aşmış olmaları da belirleyici olmuştur.

Sosyolojik açıdan entegrasyon olgusuna yaklaştığımızda, genel olarak iki çeşit entegrasyon karşımıza çıkmaktadır. Bunlar, sistem entegrasyonu ve sosyal entegrasyonudur. Entegrasyon çalışmaları ile öne çıkan Hartmut Esser (2000: s.56-61) entegrasyonu Sistem entegrasyonu ve Sosyal entegrasyon olarak iki kategoriye ayırmıştır. Sistem entegrasyonu, kavramın adından da anlaşılacağı üzere, göç alan toplumun kendi sistemi ile sorunsuz yaşayabilecek göçmenleri kabul etmesine gönderme yapmaktadır. Yani ev sahibi toplumun üyeleriyle gerilimden uzak, dengeli bir ilişki içerisinde olan göçmen grupları içine kabul etmesi durumudur. Buna göre, kabul edilen göçmenlerin genellikle üretim ve işçi sektörü gibi çeşitli sektörlerde çalıştırılan kimseler olması dikkat çekicidir. Örneğin, iş bulma ve çalışma, vergi ödeme, oturma hakkı elde etme gibi ev sahibi toplumu sosyal ve kültürel olarak benimsemeyi gerektirmeyen özellikler içermektedir. Bu nedenle bir göçmen yaşadığı toplumun dilini bilmeden de sisteme entegre olmuş olabilir (Şahin, 2008: s.230).

İşsizliğin hüküm sürdüğü ve yurtdışına işçi göçü veren Türkiye’de çok sayıda yabancı işçilerin bulunduğu haberlere sık sık konu olmuştur. Örneğin Dünya Bülteni (2010) haber portalınının 21 Ekim 2010 tarihli “Türkiye’de 20 bin Çinli işçi var!” başlıklı haberine göre, dönemin Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanı Ömer Dinçer, “Çinli işçi çalıştıran firmalar işçilere niye izin vermiyorsunuz diyorlar. Çinli işçi benim işçimden daha mı vasıflı? Bu ülkede 20 bin Çinli işçi var, haberiniz var mı?” diye isyan etmiştir. Aradan geçen 12 sene zarfında Çinli firmaların Türkiye’de çok sayıda altyapı ve üstyapı ihalelerine talip olduğu, doğrudan yatırım yaptığı da göz önünde bulundurulduğunda Türkiye’deki Çinli göçmen işçi sayısındaki artışı tahmin etmek zordur. Türk toplumunda pek görünür olmayan Çinli işçiler genellikle çalıştığı işletmelerin yatakhanelerinde konakladığı, nadiren meskûn olduğu mahallelerin dışına çıktığı veya Türk toplumuyla neredeyse sıfır temasta olduğu biliniyor. Ayrıca, onların kazançlarını Türkiye’de değil kendi ülkelerine transfer etmeleri gibi durumlar onların sisteme entegre olarak kalmalarını sağlamış, fakat sosyal ve kültürel entegrasyonunu engellemiştir.

Esser’e (2000,ss. 56-66) göre Sistem Entegrasyonunda göç alan ülkede, göçmenler ile yerleşik üyeler ve gruplar arasında çok büyük bir gerilim olmaz, göçmenler çok farklı bir şekilde toplumsal sisteme dâhil edilir. Bu durumda göçmenler özellikle çalışma yaşamındaki katkıdan ve vergi ödemelerinden dolayı ekonomik yapıda yer almaktadırlar. Onlar yasalara uygun davrandıkları sürece sisteme entegre olmuş sayılırlar. Çok iyi dil bilmeleri ya da içinde buldukları toplumun



kültür ve geleneklerine uyum sağlamaları ya da bu toplumun üyeleri ile bağlantı kurlmaları, etkileşim içinde olmaları da gerekmebilir. Bundan ötürü bu tarz göçmen grupları bulunduğu ülkenin dilini bilmeden, çevresiyle toplumsa iletişimde bulunmadan da toplum içinde sistemle uyumlu olarak yaşamlarına devam edebilmektedirler.

Sosyolojik açıdan önemli olan ise, sosyal entegrasyon olgusudur. Çünkü sosyal entegrasyonda göçmenlerin yeni topluma entegre olması, sadece sistemin talep ettiği yasal sorumluluklar açısından değil, daha da önemlisi göçmenin bulunduğu toplumun sosyal ve kültürel yapısına entegre olması veya yaşamlarını daha renkli kılacak bir şekilde toplumsal etkileşimde bulunmasıdır. Esser, sosyal entegrasyonun gerçekleşeceği alanının dört boyutta olacağını belirtmiştir (Şahin, 2008: s. 230): Kültürleşme, Sosyo-ekonomik-politik konum, Etkileşim ve Kimlik. Ona göre, sosyal entegrasyon bunlar arasındaki etkileşime bağlıdır. Göçmenler arasında birinci kuşaktan yeni kuşaklara doğru gittikçe, kültürleşme, etkileşim ve kimlik alanında sosyal entegrasyonun gerçekleşme şekli daha çok asimilasyon biçiminde olacaktır. Çünkü birinci nesil göçmenler daha çok geldikleri toplumda sosyalleştiklerinden dolayı, sosyal ve kültürel açıdan egemen toplumdaki nispi olarak bağımsız kalabiliyorlar. Fakat göç ettikleri toplumda doğmuş nesiller veya burada sosyalleşmesine devam etmiş bireyler ise sosyal ve kültürel açıdan birinci nesilden farklılaşırlar. Üçüncü ve dördüncü nesillere gelindiğinde birinci nesillere ait hafızalar neredeyse unutulur ve egemen topluma sosyal ve kültürel açıdan tamamen entegre olmuş olurlar. Diğer açıdan bakıldığında, yapısal asimilasyon dediğimiz olgu gerçekleşmiş olur.

Sosyal entegrasyon sürecini inceleyen Esser, sosyal entegrasyon sürecinin dört farklı biçimde gerçekleştiğini ortaya koymuştur. Ona (2000, ss.58-61) göre bunlar, göçmen kültüründe uyumun baskın olduğu açılma (segregasyon) durumu; göç ettiği toplumun kültürüne uyumun baskın olduğu asimilasyon durumu; Her iki kültüre de uyumun olduğu çoklu entegrasyon durumu; Her iki kültürün de reddedildiği marjinalleşme durumudur. Göçmen grup açısından beklenen ideal sonuç genellikle çoklu entegrasyondur. Fakat bunu gerçekleştirebilen nesiller genellikle çok azınlıkta olurlar. Yaygın olan sonuç ise egemen toplumun kültürüne tam uyumun sağlandığı asimilasyon durumudur.

1.4. İlgili Kavramlar Üzerine Kısa Bir Değerlendirme

Batılı ülkeler veya Batı tarzı yönetimi benimseyen Batı dışı ülkeler sınırları içinde bulunan farklılıkların yönetilmesi ve ilgili sorunların çözülmesi sürecinde yukarıda tanımlanan kavramlar



ekseninde geliştirilen kuramlara uygun olarak asimilasyon, adaptasyon ve entegrasyon uygulamalarını sırasıyla veya karışık bir şekilde uygulamışlardır. Buna paralel olarak ilgili sosyal bilimlerde de bu tarz uygulamalara yönelik bilimsel üretimlerin olduğu anlaşılmaktadır. ABD örneğinde olduğu gibi 1960'lı yıllara kadar ülkelerin etnik ve dinsel yapısına ilişkin geliştirilen teorilerde başat olan Anglo- Uyum (*Anglo-Conformity*) ve Eritme Potası (*Melting Pot*) gibi farklı tezahürlere sahip olan ve bu ekseninde şekillenen asimilasyon teorileri olmuştur (Gordon, 1964: 85). Günümüzde ise bu tartışmaların giderek kenarda kaldığı, daha çok etnik çeşitliliği onaylayan çoğulcu-çokkültürlü ve çok dilli Amerikan imajının ağırlığını hissettirdiği gözlemlenmiştir. Kanada ve Avusturalya'da ise daha ileri seviyede çokkültürcü devlet politikası resmen uygulanmıştır. Bu ve benzeri uygulamaların eskiye göre daha insani ve medeni olduğu değerlendirilmektedir. Ancak bu durumun tüm Batılı ülkeler ve toplumlar için geçerli olmadığı, Doğu'da ise zıddı gelişmelerin başta Çin olmak üzere Asya ve Afrika ülkelerinde hala yaygın devam ettiği göz ardı edilmemesi gereken önemli husustur.

Gelişmelere çokkültürlülüğü ve çok inançlılığı yadırgamayan, dışlamayan Türk kültürü ve medeniyeti açısından baktığımızda, ilgili uygulamaların Türklerin normlarına ve yönetim tarzına garip geleceği muhakkaktır. Fakat sömürgecilik dönemi ile başlayan çöküşler; Batı'dan öğrenme veya etkilenme sürecinin taklide dönüşmesi; Batı'dan iktibas edilen kurumlar, yasalar ve değerlerin toplumun yapısına uygun hale getirmek yerine, Türk toplumunun sosyal ve kültürel yapısının iktibas edilen yabancı unsurlara uydurulmaya çalışılması sosyal-kültürel bünyede "sorunlar"ı ortaya çıkartmıştır. Özellikle, redd-i mirasçı self oryantalist zihniyetin hâkim olduğu eğitim-kültür sistemi asli kültürüne büyük oranda yabancılaşmış, aşağılık kompleksi güçlü olan diploma ve sertifika sahibi yeni bir "aydın" zümresini yaratmıştır. Batı hayranlığı üst seviyede olan bu Doğulu zümre Türk-İslam kültüründen beslenen halk kitlesinin gururunun incinmesi, yıpranması sürecini görmezden gelmiş veya mevzu bahis süreci bizzat hızlandırmıştır. Bunun çıktılarında biri olarak, Batılı kurumlara uygun tasarlanmaya çalışılan cumhuriyet ve onun icracı bürokratları kendi sınırları içindeki farklılıkların yönetiminde ne tam Batı tarzı asimilasyon, adaptasyonda ısrarcı olabilmiş, ne de entegrasyoncu uygulamaları başarıyla icra edebilmiştir. Deyim yerindeyse, sürekli zik zak çizme veyahut gel-gitler ile günümüze ulaşılmış, sorunlar çözülmeden çözümsüzleşerek sorunlar yığınına dönüşmüştür. Mevcut eğitim ve kültür politikaları ile siyaset kurumunda baskın olan zihniyet ve oluşan gelenekler devam ettiği sürece toplumsal barışı ve sosyo-kültürel bütünleşmeyi temin edecek veya farklılıkların bir arada yaşamasını imkân sağlayacak kalıcı çözümün gerçekleşmesi de pek mümkün gözükmemektedir.



Batı'da kavramsallaştırılan ve Türkiye sosyal bilimlerinde, gündelik dilde hala uygun yerli kavramlar ile karşılık bulamamış olan “adaptasyon” ve “entegrasyon” kavramlarından adaptasyon için “Alışma”, entegrasyon için “Bütünleşme” denmesinin hem kavramın üretildiği sosyolojik mekânda cereyan eden sürece, hem de Türkçede ve yerel sosyolojik kontekstimize uygun olacağı kanaatindeyiz. Elbette kendi sosyolojik gerçeklerimize uygun yerel kavramların üretilmesi, sorunların çözümüne katkı sağlayacağı gibi sosyoloji disiplinine de zenginlik katacaktır.

2. Uyum ve Ait Hissetme

Türkçede son yıllarda yaygın olarak kullanılan “Uyum” kavramı, esasında daha çok sosyal ve kültürel yaşama aktif katılmayı, değişik bir deyişle sosyal ve kültürel olarak egemen toplumla bütünleşme durumuna gönderme yapan bir kavramdır. Kentleşme ve küreselleşmeye paralel olarak farklılıkların bir arada yaşaması, kurulu düzenin bozulmaması, toplumsal ve politik istikrarın korunması için sonradan gelen farklı birey ya da grupların egemen grup ya da toplum içinde varlığını sürdürürken “uyumlu” olması genel olarak beklenmektedir. Bunun için topluma sonradan katılan birey kendinde var olan davranış kalıplarında, kültüründe, değer ve normlarında belirli seviyede “ayarlı” yapması ya da göç ettiği toplumun yaygın davranış örüntülerini, kültürünü, değer-normlarını öğrenmesi gerekmektedir.

Türk Dil Kurumunun ağ sayfasında bulunan Güncel Türkçe Sözlükte “Uyum” sözcüğü şu şekilde açıklanmıştır (Güncel Türkçe Sözlük, t.y.):

1. Bir bütünü parçaları arasında bulunan uygunluk, ahenk. "Gerçekten de sonsuz bir sessizlik, bir uyum, bir şiir sarmıştı ortalığı." - N. Araz
2. Toplumsal çevreye veya bir duruma uyma, uyum sağlama, intibak, entegrasyon.
3. Biyoloji bir cismin görüntüsünü tam ağ tabaka üzerine düşürebilmek için göz merceğinin dışbükeydik derecesini çoğaltıp azaltması olayı, mutabakat.
4. Dil bilimi Ortak özellikleri açısından sesler arasındaki uygunluk, harmoni.

Aynı ağ sayfada bulunan Büyük Türkçe Sözlük bünyesinde bulunan *Eğitim Terimleri Sözlüğü*nde ise “Uyum” şu şekilde açıklanmıştır (Büyük Türkçe Sözlük, t.y.):

1. Bireyin, çevresel koşullara ya da değerlere ruhsal bakımdan kendini uydurması süreci.
2. Organizmanın, varlığını sürdürebilmesi için gerekli değişmelerle kendini çevre koşullarına göre ayarlaması.



Yine aynı sayfa da bulunan Biyoloji Terimleri Sözlüğünde ise “Uyum” şöyle açıklanmıştır:

Uyum İng. adaptation, accomodation; Kademe kademe farklılaşan çevre şartlarına uyabilmek için canlıların gösterdikleri kapasite; organizmanın çevresine uyumu ile oluşan bir evrim olayı. Adaptasyon.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere “Uyum” bütün içinde var olan parçalar arasında beklenen ahenk, uygunluk; bireyin yaşadığı çevrenin koşullarına, değerlerine kendini uydurma sürecidir. Hatta bu süreci tamamlamak için kendinde belirli bir kapasiteyi geliştirmesidir. Özetle, “Uyum” genellikle farklı parçaların bir mekanizmada buluşması esnasında; farklı insan gruplarının bir arada yaşama zorunluluğu ortaya çıktığında söz konusu olmaktadır. Özellikle, nüfus hareketliliğinin yaşandığı bölgelerde daha belirgin olarak ortaya çıkacaktır. Çünkü göçmen grubun göç ettiği toplumda yaşam alanı bulabilmek için egemen toplumun sistemine, egemen halkın diline, dinine, kültürüne ve örf-âdetine uyum sağlama, alışma veya kabullenme sürecini tamamlaması beklenir.

İster iç göç ile ortaya çıkan, ister dış göç ile ortaya çıkan göçmen gruplar daha önce yaşadığı toplum ve sosyalleştiği ortamlardan dolayı belirli seviyede olgunlaşmış “aidiyet”i yani mensubiyetleri muhakkak ki vardır. İşbu aidiyetten dolayı şekillenmiş “ait olma” hissi ve durumu, göçmen grupların göç ettikleri yerlerdeki topluma yönelik uyum sürecini doğrudan etkileyecektir. Zaten göçmen gruplar göçe karar verirken, gideceği muhtemel hedef bölgeleri seçme şansları olduğunda, yukarıda bahsi geçen “aitlik hissi” yani mensubiyetine en yakın, en uygun bölgeleri, akraba grupların bulunduğu mahalleleri seçecektir. Başlangıçta seçme şansı bulunmayanlar ise canlarını ve mallarını kurtardıktan sonra kendine daha yakın gördükleri bölgeye veya grupların yanlarına göç etmeye çabalarlar. İşte burada üzerinde durulan “aitlik hissi” veya “mensubiyet”te bireyin anadili, inancı, kültürel yaşantısı, hafızası ve bunların temelinde şekillendirmiş olduğu değerler sistemi, normlar vs belirleyici olacaktır.

3. Bütünleşme Maliyetleri

Göçmenler göç ettikleri toplumların içinde yaşamaya başladıkları andan itibaren ilk olarak karşılaşacağı önemli sorunlardan birisi geldiği toplumun kültürüne, kurumlarına uyum sağlamak olacaktır. Aynı zamanda göçmenleri kabul eden toplum için göçmenlerin toplumsal ve kültürel uyumu üzerinde durulması gereken uzun soluklu bir süreç olacaktır. Bununla birlikte göçmenlerin egemen toplumla tam bütünleşme süreci başta ekonomik olmak üzere çeşitli maliyeti olan bir



süreçtir. Bundan dolayı çoğu ülkeler göçmen veya sığınmacı kabul ederken rastgele kabul etmemektedir. Ülkeleri kimi gruplara açık kapı politikası uygularken, kimi gruplara ise kapıyı tamamen kapatmakta veya onlar içinden belirli sayıda insanları seçerek kabul etmektedir. Avustralya, Yeni Zelanda ülkeleri kendi aralarında vatandaşlarının ülke değiştirmesine pek fazla engel çıkartmazken, İngiliz, Anglo-Amerikan vatandaşlarının ülkelerine yerleşmesine neredeyse açık kapı politikası izlemektedir. Aynı ülkeler denizden komşuları olan Müslüman ülkelerden gelen göçmenlere ise olabildiğince sıkı kontroller uygulamakta, denizlerde aç ve susuz kalmasına, hatta boğulmalarına seyirci kalabilmektedir⁸. Bir diğer örnek ise, son yıllarda Arakan, Doğu Türkistan, Afganistan, Yemen, Suriye, Irak gibi bölgelerden canlarını kurtarmak için sığınmacı konumuna düşen kitlelerin çoğu ülkelerin sınırlarında gayri insani muamelelere maruz kaldıkları bilinmektedir.

Göçmenlerin göç ettikleri topluma uyum ve bütünleşme süreçlerinin daha iyi anlaşılması ve buna uygun sosyal, kültürel politikalar geliştirmek için göçmenlerin ilgili topluma getireceği bütünleşme maliyetleri çok iyi hesaplanması gerekecektir. Bize göre, Bütünleşme maliyetlerinin hesaplanmasında mutlaka göz önünde bulundurulması gereken maliyetlerin başında iktisadi maliyet olmak üzere sosyolojik, psikolojik ve ekolojik maliyet gelmektedir. Bu maliyetler kümesi göz önünde bulundurulduğunda üç çeşit göçmen grubu karşımıza çıkacaktır. Bunlar, yüksek maliyetli göçmenler, az maliyetli göçmenler ve sıfır maliyetli göçmenlerdir. Bunları sırası ile şu şekilde tanımlamak veya açıklamak mümkündür:

Yüksek maliyetli göçmenler, göç ettikleri toplum ile sosyal ve kültürel açıdan tamamen farklı olan ya da kendi sosyal ve kültürel dokusunu koruma refleksi güçlü olan gruplardır. Böyle gruplar egemen toplumun kültürel yapısına uyum sağlamayarak sadece sistemle bütünleşerek kendi gettosunu veya mahallelerini kurmak suretiyle varlıklarını sürdürürler. Bu tarz gruplar için belki en bariz örnek Çinli göçmenlerdir. Çinli göçmenler göç ettikleri toplumlarda genellikle sistem entegrasyonu sağlayarak buldukları ülkelerde kurdukları Çin mahallelerinde sosyal, kültürel ve ekonomik olarak varlıklarını sürdürürler. Bir diğer uç örnek Hintliler ve Çingene topluluklarıdır. Çingenelerin marjinalleşme uğruna kendi yaşam tarzını devam ettirme de ısrarcı olduğu ise bilinen bir gerçektir.

⁸ Mike Stekete, We can't afford to rescue refugees, but we can afford to send them away, <https://www.abc.net.au/news/2015-06-04/stekete-languishing-at-sea/6522340>, Erişim: 20.05.2019. Ayrıca bakınız: [Caroline Overington](https://www.theaustralian.com.au/news/inquirer/muslim-migration-to-australia-the-big-slowdown/news-story/6be73d718d50476f940e30281d885b99), Muslim migration to Australia: the big slowdown, <https://www.theaustralian.com.au/news/inquirer/muslim-migration-to-australia-the-big-slowdown/news-story/6be73d718d50476f940e30281d885b99>, Erişim: 20.05.2019.



Az maliyetli göçmenler, genellikle aynı medeniyet ve inanç sistemlerine tabi veya geçmişte aynı çatı altında yönetilmiş ortak geçmişi olan göçmenlerdir. Örneğin, ABD'ye göç eden Avrupalı beyaz göçmenler; Türkiye'ye göç eden Balkan göçmenleri, Rusya'ya göç eden Hristiyan kökenli eski SSCB uyruklular vd.

Sıfır maliyetli göçmenler, farklı coğrafyalara yayılmış aynı köken ve inançtan olan akraba halklardan gelen göçmenlerdir. Bu tip göçmenlerde ortak köken, ortak dil ve kültür bağı olmakla birlikte göç ettiği topluma yönelik çok fazla sosyal, kültürel ve her şeyden önemlisi psikolojik bariyerinin genellikle bulunmaması, onların egemen topluma hızla uyum sağlaması, birinci nesilden başlayarak geniş bütünleşme sürecine girmesini sağlamıştır. Dahası geldiği kardeş toplumun bütün kurumlarına uyum sağlamada çok eğilimli ve meyilli olma durumu vardır.

4. Türkiye'de Göçmen Gruplar ve Bütünleşme Maliyetleri

Bütünleşme maliyetlerine Türkiye örneğinden bakacak olursak, Türkiye güney sınırlarında cereyan eden insanlık dramları karşısında kayıtsız kalmayarak Suriyelilere yönelik açık kapı politikası uygulamıştır. Aynı zamanda Türkiye'nin ata yurtlarında, özellikle Doğu Türkistan'da 1994 yılında başlayan ve 2017 yılında zirve yapan tarihinin hiçbir döneminde yaşanmamış fiziki, biyolojik ve kültürel soykırımlara daha çok seyirci kalmayı tercih etmiş, hatta sınırlarına çeşitli yollardan ulaşan sığınmacı Uygur Türklerini günlerce bekletmiştir⁹. Türkiye, 6458 Sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu çerçevesinde Suriyelileri geçici korumaya alarak çeşitli haklardan yararlanmasını sağlamıştır. Fakat işbu uygulamaya ülkede bulunan Türkistan, Kafkasya, Afganistan ve Iraklılar dâhil edilmemiştir. Aralık 2017 tarihinde resmi makamlarca açıklanan verilere göre Suriyeli sığınmacılar için harcanan paranın miktarı 30 milyar doları geçmiştir¹⁰. Bazı iddialar daha farklı rakamları dile getirmiştir. Örneğin Mehmet Alagöz, 2017'de Recep Akdağ'ın AA'na yaptığı bir açıklamada söylediği Suriyelilere 30.2 milyar dolar harcandı ifadesinden yola çıkarak bir analiz yapmış. 2017'de yaptığı hesaplamada bir Suriyelinin Türkiye'ye aylık maliyeti 300 Dolar, yıllık 3600 Dolar. Bu rakamdan yola çıkarak yapılan tahmini hesapla 2011- 2020 31 Aralık'a

⁹ Uygur Türkleri 18 gündür havalimanında bekliyor, <https://www.sabah.com.tr/yasam/2014/04/12/uygur-turkleri-18-gundur-havalimaninda-bekliyor>, Erişim: 20.5.2021; Bu tarz haberlere sık sık rastlanmaktadır. Hatta Çin baskısı ve Türkiye'deki etkin Çin lobisinin girişimleriyle İstanbul'da tutuklanan bazı Uygur Türklerinin Çin'e iade edileceği haberleri çeşitli kanallardan yayılmaktadır. Bakınız: <http://www.turksam.org/tr/haberin-yorumu-detay/1382-turkiye-21-uygur-turkunu-cin-e-iade-edecek-mi-son-durumun-analizi>, Erişim: 20.5.2021; 21 Doğu Türkistan Türk'ü sınır dışı ediyor, <http://www.yenicaggazetesi.com.tr/21-dogu-turkistan-turku-sinir-disi-ediliyor-163075h.htm>, Erişim: 20.5.2021.

¹⁰ Başbakan Yardımcısı Akdağ: Suriyeliler için harcanan toplam maliyet 84 milyar 880 milyon lira, <https://www.aa.com.tr/tr/ekonomi/basbakan-yardimcisi-akdag-suriyeliler-icin-harcanan-toplam-maliyet-84-milyar-880-milyon-lira/990509>, Erişim: 30.10.2021.



kadar Türkiye, Suriyeliler için toplam 71 milyar Dolar harcama yapmış¹¹. Oysa Suriyelilerin Türkiye'nin sosyal, kültürel, psikolojik yapısı ile çevresel durumuna getirdiği maliyeti ile ekonomik maliyeti bir arada toplandığında tahmini zor bir hesap çıkacağı kesindir. Siyasetçi-yöneticilerin sadece ekonomik rakamları dile getirerek diğer önemli alanlardaki yükü dillendirmemesi ayrı bir tartışma konusu olmakla birlikte çok düşündürücüdür. Son zamanlarda muhalefet parti liderlerinin bir birinden farklı maliyet rakamlarını telaffuz ettiği görülmüştür. Örneğin, Zafer Partisi Genel Başkanı Ümit Özdağ, “Türkiye’de kayıtlı 7 milyon 730 bin yabancı var. Sığınmacılar için harcanan para Nisan 2022 itibarıyla 100 milyar doları aşmıştır” iddiasında bulunurken (Aykırı: 2022), CHP’li Erdoğan Toprak, “Sadece Suriyelilere harcanan 50 milyar dolar hesap ediliyor. Oysa Suriye ile bozulan ilişkiler bize bugüne kadar 250 milyar dolara mal oldu”¹², şeklinde bir görüş beyan etmiştir.

Birleşmiş Milletler Mülteci Örgütü UNHCR Türkiye Ofisi’nin resmi verilerine göre¹³ Türkiye, 2016 yılı sonunda art arda üçüncü yıl, dünyada en fazla sayıda mülteciye ev sahipliği yapan ülke olma unvanını elinde bulundurmuştur. Buna göre, Türkiye 3,5 milyondan fazla kayıtlı Suriyeli sığınmacının yanı sıra UNHCR’ye kayıtlı 365.000’den fazla diğer uyruklardan UNHCR’nin ilgi alanına giren kişiye de ev sahipliği yapmaktadır. Türkiye’de bulunan sığınmacı, mülteci veya göçmen sayısının resmi ve kayıtlı verilerin çok daha üstünde olduğu bilinen bir gerçektir. Çünkü Doğu Türkistan ve Afganistan örneklerinde olduğu gibi hala geçerli ikamet belgesi alamamış çok sayıda insanların Türkiye’de yaşadığı biliniyor. Burada her şeyden önemli olan ve sorulması gereken soru ise Türkiye’nin neden bu kadar kalabalık nüfus tarafından tercih edildiğidir? Sosyolojik açıdan hadiseye yaklaştığımızda, Türkiye’nin tarihsel geçmişi ve ülkesinde Müslüman coğrafyanın her köşesinden, farklı kökenlere tabi insan gruplarının yaşıyor olması, dolayısıyla bu ülkeye yönelen göçmen grupların farklı açılardan ve farklı mesafelerde kendilerine bir “bağ”ı bulması veya kurmasıdır. Diğer taraftan, Türk siyasetinde ve dış politikasında bulunan muğlak ve tutarsız söylemlerin de önemli olduğu ilave edilebilir.

¹¹ Gülcan Havva Eraslan Suriyelilerin Türkiye’ye maliyeti 71 milyar dolar! [Suriyelilerin Türkiye’ye maliyeti 71 milyar dolar! - Gülcan Havva Eraslan - AYKIRI haber sitesi](#), Erişim: 30.10.2022.

¹² Aykırı (2022). Ümit Özdağ’dan Yeni İddialar.” Sığınmacılara Harcanan Para 100 Milyar Doları Aştı, Kayıtlı 7.7 Milyon Yabancı Var. Gündem Aykırı Haber Sitesi. Erişim: <https://www.aykiri.com.tr/umit-ozdag-dan-yeni-iddialar-siginmacilara-harcanan-para-100-milyar-dolari-asti-kayitli-7-7-milyon-yabanci-var/22770/>, Erişim: 30.10.2021.

¹³ UNCHR, Türkiye’deki Mülteci ve Sığınmacılar, <http://www.unhcr.org/tr/turkiyedeki-multeciler-ve-siginmacilar>, Erişim: 20.5.2021.



Türkiye’de bulunan mevcut sığınmacı, göçmenleri etno-sosyal özellikleri ve coğrafi mekânları itibari ile (genel olarak kategorileştirilirse) üç ana gruba ayrıldığı söylenebilir. Bunlar sırası ile Türkistan¹⁴ ve Kafkasyalı göçmenler, Orta Doğulu göçmenler; Balkan göçmenleridir.

Anadolu ve Rumeli’nin İslamlaşmasında, bilhassa Anadolu’nun günümüze kadar Türk-İslam yurdu olarak tescillenmesi ve Türk hâkimiyetinin devam etmesinde Türkistan ve Kafkasya’dan akın akın gelen Türk ve Türki¹⁵ nüfus ile birlikte Türkistan Türk kültürü ve medeniyeti belirleyici olmuştur. Bundan dolayı Türkistan ve Kafkasyalılar Türkiye’yi her açıdan öz görme eğilimindedirler. Ayrıca ister Osmanlı döneminde olsun, ister Cumhuriyet döneminde olsun Anadolu’da Türkistan ve Kafkasya’nın bütün bölgeleri ile çeşitli düzeylerde ilişkileri sıcak tutan veya tutmaya çalışan gruplar, şahıslar daima olmuştur. Günümüzde, ister bağımsız ister bağımlı konumda olan Türkistan ve Kafkasya halkları Türkiye ile çeşitli ilişkilerini eşgüdüksüz olarak sürdürmektedirler. Sıkışan, darda kalan, zulüm ve soykırıma maruz kalan Türkistan ve Kafkasyalıların ilk sığındıkları ülke hep Türkiye olmuştur. Rus ve Çin işgalleri sürecinde Türkiye’ye sığınan çok sayıda Türkistan ve Kafkasyalılar olduğu gibi günümüzde de Rus ve Çin mezalimlerinden kaçtıklarında sığındıkları ilk ülke yine Türkiye olmaktadır.

Günümüzde, sayıları tam olarak bilinmeyen Türkistan ve Kafkasyalı göçmenler Türkiye’nin çeşitli illerinde yaşamlarını sürdürmektedirler. Onların önemli bir bölümü Türkiye’de yasal ikamet edebilmesi için gerekli olan ikamet izinlerinin olmaması veya bu gibi belgeleri almakta karşılaştığı zorluklar dikkat çekicidir. Fakat bu grupların Türkiye Türk toplumuna uyumu diğer göçmen veya sığınmacı gruplara nazaran daha kolay olup bütünleşme maliyetleri de diğer göçmen gruplara nazaran neredeyse sıfırdır. Çünkü var olan ortak dil ve kültürel gelenekler Türkistan ve Kafkasyalıların çok hızlı bir şekilde Türkiye Türkçesini öğrenebilmesine, sosyal ve kültürel yapıya hızlı bir şekilde intibak sağlamasına imkân verirken, devlete yük olmadan kendi ihtiyaçlarını zorda olsa da kendileri görme eğilimindedirler. Bugün Türkiye’deki hayvancılığın ağır yüklerini Türkistanlıların üstlendiği ise bilinen bir gerçektir.

Ortadoğulu göçmenler, ülkemizdeki mevcut göçmen veya sığınmacı statüsünde bulunanlar içinde en kalabalık kitledir. Bu kitle özellikle Irak ve Suriye savaşı sonucunda

¹⁴ Türkistan coğrafyası, günümüz Türkiye Türkçesi ve diğer dillerde sıklıkla kullanılan Orta Asya coğrafyasını kapsamakla birlikte günümüzde Afganistan sınırları içinde bulunan Güney Türkistan bölgesini de kapsar. Bu konudaki fikri tartışmalarımız için bakınız: Abdürreşit C. Karluk, (2018) Türklüğü İlgilendiren Bazı Kavramların Sosyolojik Analizi ve Öneriler, *Türk Yurdu Dergisi*, Temmuz sayısı, Yıl 107, Sayı 371.

¹⁵ Türk ve Türki kavramlarının sosyolojik açıklaması üzerinde duran sosyolog Mehmet Cihat Özönder şu şekilde açıklama yapmıştır: “*Türk*” kavramı, etnik köken olarak Türk olmakla birlikte sadece Türkçe konuşan ve Türk kültürü ile yaşayan bütün insanları, “*Türki*” ile ise etnik olarak Türk olmayan fakat Türk kültürü ile iç-içe geçmiş, Türkler ile kültürel geçişliliği olan yakın komşu ve akraba toplulukları tanımlamak için kullanılır”. Bakınız: Aksoy&Karluk, 2017: 414.



Türkiye'ye sığınmışlardır. Selçuklu ve Osmanlı geçmişi Anadolu Türkleri ile Ortadoğulu halklar arasında kopması zor bir bağı oluşturmuştur. Neredeyse 1000 yıllık Türk hâkimiyeti içinde ortak dini inanç temelinde inşa edilmiş olan tarihsel hafıza ve kardeşlik hukuku sömürgecilik ve ulus devlet sürecinde ekilmeye çalışılan suni düşmanlıkların üstesinden gelmiştir. Bölücü terör ve ayrılıkçı propagandalara rağmen karışık evlilik aynı oranda devam ederken, iç-içe yaşama her alanda yaygınlaşmaktadır. Türkiye Ortadoğu kökenli sığınmacı ve göçmenler için daima sığınak olmuş ve olmaya devam etmiştir. PKK propagandası temelinde inşa edilmiş Türk düşmanlığı Kürt kökenli aşiretlerin Türkiye'ye sığınmasını, BAAS zihniyeti ve İngiliz tasarımlı Arap milliyetçi ideolojisi Arap aşiretlerinin Türkiye'ye olan sempatisini, sığınışını engelleyememiştir.

Türkiye'de bulunan Ortadoğulu göçmenler veya sığınmacıların Türk toplumuna uyum ve bütünleşme maliyetlerinin Türkistan ve Kafkasyalılara nazaran çok daha yüksek olduğu söylenebilir. Çünkü Ortadoğu kökenli göçmenlerin dil-kültür bağlamında Türk toplumundan farklıdır. Ayrıca Ortadoğulu göçmenlerdeki psikolojik bariyerler diğer göçmen gruplara nazaran daha fazladır. Toplumun dini inanç bağlamında geliştirdikleri bazı anlayışlar, Arap kökenli göçmen-sığınmacı grupların toplumla bütünleşme gayretlerinin düşük kalmasına, hatta Türk toplumunda kendi sosyal ve kültürel dokusuna uygun adacıklar oluşturmasına da imkân vermiştir. Diğer bir husus ise hala çözülmemiş aşiret yapılarının bahsi geçen "adacıklaşma" sürecini desteklediği ve desteklemeye devam edeceği gerçeğidir.

Balkan Göçmenleri, kimilerine göre Evlad-i Fatihan, kimilerine göre ise muhacirlerdir. Devlet-i Aliye'nin çöküş sürecine bağlı olarak Balkanlarda yükselen yerel milliyetçilik ve Panslavizm, Türk düşmanlığı üzerine kendi söylemlerini geliştirmiş, asırlardır Balkan topraklarında iç-içe yaşayan ve bu bölgeye Osmanlı Barışını getiren Türkleri yok etmek için sayısız kıyımlar gerçekleştirmiştir. Sonuç olarak, canlarını kurtarmak isteyen yüzbinler Anadolu ve Trakya yollarını tutmuşlardır. Balkanlar'dan Anadolu'ya yönelen göçlerin nicelik olarak değişiklik arz etmekle birlikte günümüze kadar devam ettiği söylenebilir.

Türkiye'de yaşayan Balkan göçmenlerinin Türk toplumuna uyum ve bütünleşme maliyetleri Türkistan ve Kafkasyalı göçmenler ile Ortadoğulu göçmenlerin arasında olduğu tahmin edilebilir. Yani daha az maliyetli göçmenlerdir. Çünkü Balkan göçmenlerinin mutlak çoğunluğu Türk kökenli olmakla birlikte Müslüman kimliğindedirler. Ayrıca, ortak Osmanlı kimliğinin bulunması onların topluma uyumunu kolaylaştırmıştır.



5. Ortak Kimlik Oluşturma Sürecinde Eğitim Faktörü

Sosyal ve kültürel bütünlüğün sağlanmasında farklı kökenlerden veya kültürel gruplardan olan bireylerin kimlik algılamaları ve mensubiyet şuurları önemlidir. Etnik ve mahalli kimlikleri geri plana itecek, ortak payda ve kaygıyı öne çıkartacak ortak kimliğin oluşturulmasında en önemli kurum ise resmî eğitim kurumlarıdır. Buna ek olarak ülkenin ilgili kültür – sanat ve medya-iletişim kurumları da önemli işlevlere sahiptir.

Tezcan(1985: s.4) eğitim kavramını şu şekilde tanımlar; “bireyin yaşadığı toplumda yeteneğini, tutumlarını ve olumlu değerlerdeki diğer davranış biçimlerini geliştirdiği süreçler toplamıdır.” Eğitim bireyin doğduğu ailede başlar ve toplumda, resmî kurumlarda devam eder. Esasında insan ömrü bir öğrenme ve sürekli eğitime/sosyalleşme sürecidir. Ailede başlayan ve ailede devam eden eğitim genellikle enformel eğitim olarak kabul edilirken, resmî eğitim kurumlarında devam eden ise, formal eğitim olarak isimlendirilmektedir. Her iki eğitimin temel amaçları bireylerin kişisel yeteneklerini, karakterini, insan ilişkileri konusundaki becerilerini geliştirmek, onları erdemli insan yapmak; ekonomik yönden yeterliliklerini geliştirmek ve yurttaşlık görevlerini tam olarak yerine getirmesini sağlamaktır (Şenel vd., 2008:s.4). Bununla birlikte birey, normal bir insanda olması gereken sorumluluk, özgüven, dürüstlük ve diğer doğru davranışların çoğunu eğitim sürecinde kazanır. Bundan dolayı her birey için eğitim son derece önemlidir. Çünkü bireyler aldıkları eğitimler sayesinde hayatlarını iyi bir şekilde devam ettirebilir ve hayalini kurdukları yaşama ulaşmayı yine aldıkları veya alacakları eğitimleri sayesinde başarabilirler.

Eğitim bireyin kendisi için faydalı olduğu kadar o bireylerin ait olduğu toplum için de faydalıdır. Bu nedenle eğitim sadece birey odaklı değil, aynı zamanda toplumun gelişimi, refahı, uyumu ve bütünleşmesi için de önemlidir. İyi bir eğitim alan ve kendisini sürekli geliştiren birey hem sosyal çevresinde hem de meslek hayatında başarılı, saygın bir kişi haline gelir. Bununla birlikte eğitilmiş bireyler üretir, üreten bireyler de ülkelerinin kalkınmasına ve gelişmesine katkı sağlar.

Eğitim, azınlıkların, marjinal grupların ve topluma yeni katılmış göçmen grupların buldukları toplumlarda meşru statüleri elde etmesini, egemen toplumun liyakatli bireyelerine dönüşmesine imkân sağlayacaktır. Eğitim, topluma yeni katılan göçmen çocuklarının devletin resmî ve standart dilini, yazısını ve değerler sistemini edinmesini sağlarken, onların mensubu olduğu etnik kültürü ailesinde kısıtlı çerçevede olsa dahi yaşatmakla birlikte ulusal kültürü benimseyerek yaşadığı toplumun fertlerine benzer ortak kimlik ve mensubiyet şuru



oluşturmasına yardımcı olacaktır. Sistematik ve kurumsallaşmış eğitim müfredatları, göçmen grupların ikinci ve üçüncü nesillerinde ortak kimlik ve mensubiyet duygusunun yaygın şekilde yerleşmesini rahatlıkla sağlayabilecektir.

Bu bağlamda, Türkiye’de bulunan başta Suriyeliler olmak üzere sosyal ve kültürel olarak egemen Türk toplumuna mesafeli olan göçmenlerin, bilhassa onların nesillerinin Türkiye’ye uyum ve bütünleşme/entegrasyon süreci de ancak iyi ve kurumsallaşmış bir eğitim ile mümkün olabilecektir. Türk dili ve kültürünü temel almış kaliteli ve kurumsallaşmış bir eğitim sistemi ilgili göçmen grupların çocuklarının Türk ulusal kültürünü ve norm-değerler sistemini daha iyi bir şekilde özümsemesini sağlar. Örneğin, günümüz Türkçesindeki “vatan” sözcüğü bilindiği gibi Arapça kökenli bir kelimedir. Fakat işbu kelimeye yüklenmiş Türkçe anlam ile Arapça anlam arasında büyük bir farklılık vardır. Eğer evinde Arapça konuşan ve Arap diline hâkim birine Türkçe öğretilirken, Türkçedeki “vatan”ın anlamı Arapçadaki ile aynıdır derse, öğretici çok eksik iş yapmış olur. Türk kültürü ve dilinin zenginliğine hâkim biri Arap dilli birine Türkçe öğrettiğinde, “vatan”ı ortalama bir Türk gibi öğrenen ve özümseyen öğrenci, vatanın şehit kanı ile sulanmış kutsal toprak olduğunu idrak edecek ve ona uygun davranış sergileyecektir.

Başta Suriyeli gençler olmak üzere savaş ve acımasız zulümden kaçan göçmen gençlerinde yoğun olarak savaş ve zulüm ortamının verdiği öfke mevcuttur. Bu tarz psikoloji ve ruh haleti onlarda geleceğe karşı güvensizlik ve çaresizlik hissini daimi kılabilir. Eğer bu gençler Türkiye’de formal eğitimine devam ederlerse ilgili olumsuz hislerin azalacağı yapılan araştırmalardan malumdur. Eğitim, bu gruptaki gençlerin geleceklerini inşa etmesinde bir umut kaynağı olabilir.

Özetlemek gerekirse, göçmen gruplar bulunduğu ülkenin eğitimini alarak eğitim düzeyini yükselttiğinde etnik kültürü benimseme düzeyi azalacaktır. Bu durum onların birlikte yaşadığı topluma daha aktif katılmasına imkân verirken, egemen toplum tarafından da kabul edilmesini kolaylaştıracaktır. Eğitim göçmen nesillerin yeni kültüre uyum sağlamasını kolaylaştırırken, yeni sosyal çevreye katılımını artıracaktır. Dolayısıyla bu süreç hem alanı dar, hem nitelik ve nicelik sorunu olan etnik kültüre alternatif yaşam alanlarını sunacaktır. Yeni toplum, eğitim düzeyi yüksek ve uzmanlık gerektiren alanlarda çalışan göçmenleri daha kolay benimsemekte, hatta onlara kendilerinden biriymiş gibi davranmaktadırlar. Etnik kültürünü devam ettiren ve yeni kültüre de uyum sağlayan gençler hem aileleri hem de toplum ile sorun yaşamamakta, toplumsal düzen açısından olumlu örnekler oluşturmaktadırlar. Bu tarz gençler iki kültür arasındaki önyargıların kırılmasına öncülük edebilecek ve göçmen grubun marjinalleşmesi veya dışlanmasının önüne geçecektir.



Sonuç ve Değerlendirme

Toplumlar veya ülkelerin günümüzde homojen olarak kalması artık imkânsız hale gelmiştir. Küreselleşme ile birlikte çeşitlilik ve farklılıklarla bir arada yaşama kaçınılmaz hatta zorunluluk halini almıştır. İlgili toplum ve devletlerin yöneticileri, siyasetçi ve sosyal politikacılarının daha insani ve medeni değerlere uygun strateji ve politikalar geliştirmesi önem arz etmeye başlamıştır. Sosyal bilimciler ile fikir adamlarının geçmişten ders çıkartarak daha kapsayıcı, insan doğasına uygun modeller, kavramlar ve kuramlar geliştirerek ilgili toplum mühendislerine, siyasetçi-yöneticilere yardımcı olmaları gerekmektedir.

Makalemizde göçmenlerin göç ettikleri toplumlarca beklenen sosyo-kültürel uyum ve bütünleşme süreçleri ile ilgili sürecin çok boyutlu maliyetini doğrudan etkileyen kültürel mesafe olgusu üzerinde durulmuştur. Ayrıca, Batı'nın göçmenler dâhil sınırları içindeki farklılıkların yönetiminde ve ilgili sorunların çözümünde uyguladıkları çeşitli modelleri ilgilendiren kavramsal ve kuramsal açıklamalara da yer verilmiştir. Farklılıkların yönetimi konusunda, Batı'dan hatta Doğu'daki Çin'den çok farklı geleneği olan Türklerin, Modernleşme-Batılılaşma sürecinde özellikle ulus-devlet inşa sürecinde kendi sınırları içindeki farklılıkları Batı tarzı modellere göre yönetmeyi, sorunları yine bu modellere ait tekniklerle çözmeyi denediysede geleneğine aykırı olan bu modellerin icrasında ısrarcı olamadığına da işaret edilmiştir. Bu gerçeklerden hareketle Türklerin farklılıkları yönetme geleneğinden beslenen alternatif yerel-Türk tarzı-modellerin geliştirilme ihtiyacına da gönderme yapılmıştır.

Mevcut düzen içinde, Türkiye'de bulunan farklı uyruk ve kökenlerden gelen göçmenlerin Türk toplumuna uyum sağlaması dolayısıyla sağlıklı bir şekilde bütünleşme sürecine girmesi ve bu sürecin başarıyla sonuçlanması için günlük veya mevsimlik siyasetlerden etkilenmeyen, sürdürülebilir bir devlet politikasının geliştirilmesi Türkiye'nin bekası açısından önemlidir. Geliştirilecek ilgili politika, Türkiye'de ikametine devam edecek göçmenlerin hem nicelik hem nitelik olarak yönetilebilir olmasına özen göstermekle birlikte göçmenlerin etno-sosyal, kültürel ve coğrafi özelliklerine göre tabi oldukları kategorilere uygun modellerin geliştirilmesine de imkân tanımalıdır. Bu durumda göçmenlerin Türk toplumuna uyumu, dolayısıyla bütünleşme süreçlerine daha sağlıklı bir şekilde yardımcı olunması mümkün olacaktır. Bu bağlamda, tarafımızca ortaya atılan bütünleşme maliyetleri konusu ile kültürel mesafe olgusu ciddiyetle ele alınmalı, üzerinde disiplinler arası bakış açısıyla çalışılmalıdır. Zira ev sahibi topluma kültürel mesafesi daha yakın olan göçmen grupların bütünleşme maliyetleri daha düşük olmakla birlikte onların sosyal ve



kültürel bütünleşme süreçleri de nispeten hızlı bir şekilde tamamlanacak, hatta ev sahibi toplumun omurgasını güçlendirici, eksikleri giderici işlev görecektir. Diğer taraftan, Türk toplumuna kültürel mesafesi uzak grupların uyum ve bütünleşme sürecinin uzayabileceği, dolayısıyla yüksek maliyetli bir bütünleşme süreci olacağı, hatta başka beklenmedik sorunları da beraberinde getireceği muhtemeldir. Eğer ilgili süreç iyi yönetilmez ise, yani kabul edilen göçmenler nicelik olarak “sindirilebilir” veya “yönetilebilir” olmadığında toplumda yeni ve farklı “adacık”ların oluşması kesinleşecektir. Bilindiği üzere ev sahibi topluma sosyal ve kültürel mesafesi belirgin, farklı hafızaları bulunan toplumlardan gelecek yoğun göçün yönetilmesi her zaman kolay olmayacaktır. Türkiye coğrafyasının jeopolitik ve jeostratejik konumunun özgünlüğü ve bu coğrafyada çeşitli emelleri olan harici ve dâhili güçlerin daima mevcudiyeti Türk devletinin demografik yapısının (nispeten) homojen kalmasını zaruri kılmıştır. Bu durum ulus-devlet çağında daha belirgin olmuş, önemi gün geçtikçe anlaşılmıştır. Bu sebeple ülkeye kabul edilecek göçmen, sığınmacıların niteliği ve niceliği Türk sosyo-kültür yapısının emniyeti açısından değerlendirilmek zorundadır. Türk sosyo-kültür yapısına kültürel mesafesi uzak, farklı hafızalara sahip olan göçmen-sığınmacılar kontrolsüz, plansız kabul edilirse, ilgili gruplar belirtilen özelliklerinden ötürü Türk toplumu içinde çeşitli “kültürel adacıkları” oluşturarak etnikleşme başta olmak üzere daha farklı yapılaşmalara gidebilir. Bu tarz sorunların çözüm maliyetlerini öngörmek zordur. Türkiye’de var olan ve yaklaşık yarım asırdır kökü kazınamayan, dışarıdan da yönlendirilen ayrılıkçı PKK terör sorunu ve onun iç siyasetteki uzantıları var olan sorunların çözümünü daha da zorlaştırmıştır. Hal böyle iken, Türkiye’nin göçmen ve sığınmacı politikalarında daha dikkatli olması, yeni etnik sorunların oluşmasının önüne geçmesi devletin bekası açısından önemlidir.

Kaynakça

- Aksoy, E, Karluk, A.C. (2017). Mehmet Cihat Özönder, *Türk Sosyologları*, Lisans Yayıncılık, ss.397-416.
- Aksoy, Z. (2012). Uluslararası Göç ve Kültürler Arası İletişim, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C.5, S.20,ss.292-303.
- Ateş, H. ve Yavuz, Ö. (2017). (G)Öçmen (Ö)Tekileştirme ve (Ç)Ok Kültürlülük, Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, C.22, Göç Özel Sayısı, ss.1287-1301.



Aykırı (2022). Ümit Özdağ'dan Yeni İddialar.” Sığınmacılara Harcanan Para 100 Milyar Doları Aştı, Kayıtlı 7.7 Milyon Yabancı Var. Gündem Aykırı Haber Sitesi. Erişim: <https://www.aykiri.com.tr/umit-ozdag-dan-yeni-iddialar-siginmacilara-harcanan-para-100-milyar-dolari-asti-kayitli-7-7-milyon-yabanci-var/22770/>

Berry, J. W. (1997), Immigration, Acculturation, and Adaptation, *Applied Psychology*, S.46, ss.5-34. doi:10.1111/j.1464-0597.1997.tb01087.x .

Bovingdon, G. (2010). *The Uyghurs, Strangers in Their Own Land*. New York: Columbia University Press.

Burgess, E. W. & PARK, R. E. (1921). *Introduction to the Science of Sociology, The Baker & Taylor Company, NEW YORK.*

Büyük Türkçe Sözlük (t.y.) Uyum. Erişim: http://tdk.org.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5b3b173d855333.75381066

Caroline Overington, Muslim Migration To Australia: The Big Slowdown, <https://www.theaustralian.com.au/news/inquirer/muslim-migration-to-australia-the-big-slowdown/news-story/6be73d718d50476f940e30281d885b99>

Demirtepe, M. T. ve Bozbey, İ. A. (2012). Accommodation or Assimilation? Chinese Government Policies Toward Uyghur Minority, *USAK Yearbook of Politics and International Relations*, S.5, ss.151-174.

Dikötter, F. (1999). Yakın Çağ Çin'in Irk Anlayışı /近代中国之种族观念, Jiangsu Halk Yayınevi/江苏人民出版社.

Dünya Bülteni (2010). Türkiye'de 20 Bin Çinli Çalışıyor. 21.10.2010. Erişim: <https://www.dunyabulteni.net/genel/turkiyede-20-bin-cinli-calisiyor-h133418.html>

Dwyer, A. M. (2005). *The Xinjiang Conflict: Uyghur Identity, Language Policy, and Political Discourse*, East-West Center Washington.

Elizabeth M. L. (2003). *Student Mobility & Narrative in Europe: The New Strangers*. Routledge Press.

Eraslan, G. H. (2021). Suriyelilerin Türkiye'ye maliyeti 71 milyar dolar!, [Suriyelilerin Türkiye'ye maliyeti 71 milyar dolar! - Gülcan Havva Eraslan - AYKIRI haber sitesi](https://www.aykiri.com.tr/suriyelilerin-turkiye-ye-maliyeti-71-milyar-dolar!-gulcan-havva-eraslan-aykiri-haber-sitesi)



- Ergül, C.(2018).Başbakan Yardımcısı Akdağ: Suriyeliler İçin Harcanan Toplam Maliyet 84 Milyar 880 Milyon Lira. AA. <https://www.aa.com.tr/tr/ekonomi/basbakan-yardimcisi-akdag-suriyeliler-icin-harcanan-toplam-maliyet-84-milyar-880-milyon-lira/990509>
- Esser, H. (2000) “Integration and Ethnic Stratification”, *Towards Emerging Ethnic Classes in Europe?* Weinheim, Freudenberg-Stiftung. ss.49-84.
- Friend, J. M., &Thayer, B. A. (2017). *The Rise of Han-Centrism and What It Means for International Politics*, *Studies in Ethnicity and Nationalism*, C.17. S.1. ss. 91– 114. <https://doi.org/10.1111/sena.12223>.
- Gordon, M. (1964). *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins*, Oxford University Press, New York.
- Güncel Türkçe Sözlük (t.y.) Uyum. Erişim: http://tdk.org.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b3b163113fd19.81061890
- Heberer, T. (1989). *China and Its National Minorities: Autonomy or Assimilation*, First published 1989 by M.E. Sharpe. Reissued 2018 by Routledge.
- Karluk, A. C. (2016). ÇKP İktidarı Sonrası Doğu Türkistan’da Uygulanan Dil Politikaları, 2016 Hoca Ahmet Yesevi Yılı Anısına Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi Bildirileri, C.2. Eğitim Bilimleri. Türk Eğitim Sen Yayınları.
- Karluk, A. C. (2018) Türklüğü İlgilendiren Bazı Kavramların Sosyolojik Analizi ve Öneriler, *Türk Yurdu* Dergisi, Temmuz sayısı, S.371.
- Karluk, A. C. (2018). “Çin’in Millet Anlayışının Kökenleri ve Ötekilere Bakışı”, *Doğu Asya Araştırmaları*, S.1. ss.31-54.
- Kaya, B.(2022). Suriyelilerin Türkiye’ye Faturası 50 değil 250 milyar-Son Dakika Haberleri. <https://www.sozcu.com.tr/2022/gundem/suriyelilerin-turkiyeye-faturasi-50-degil-250-milyar-7087192/>
- Mike Stekete, We Can't Afford To Rescue Refugees, But We Can Afford To Send Them Away, <https://www.abc.net.au/news/2015-06-04/stekete-languishing-at-sea/6522340>



Sabah Gazetesi.(2018). Uygur Türkleri 18 Gündür Havalimanında Bekliyor. 01.07.2018. Erişim:

<https://www.sabah.com.tr/yasam/2014/04/12/uygur-turkleri-18-gundur-havalimaninda-bekliyor>

Şahin, B.(2008). Almanya'daki Türk Göçmenlerin Sosyal Entegrasyonunun Kuşaklararası Karşılaştırması: Kimlik ve Ait Hissetme, *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)*, S.8. ss. 227 – 252.

Şahin, B.(2010). *Almanya'daki Türk Göçmenlerin Sosyal Entegrasyonunun Kuşaklar arası Karşılaştırması: Kültürleşme*, Bilig, Güz 2010, S.55. ss.103- 134

Şenel, A. ve diğerleri. (2008). *Eğitim Bilimine Giriş*, Editör: Mehmet Gültekin, Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Tezcan, M. (1985). *Eğitim Sosyolojisi*, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayını No: 150.

Tuna, A.(2012). *Doğu Türkistan'da Asimilasyon ve Ayrımcılık*, İHH Yayın.

Türksam. (2018). 21 Uygur Türkünü Çin'e İade Edecek Mi? <http://www.turksam.org/tr/haberin-yorumu-detay/1382-turkiye-21-uygur-turkunu-cin-e-iade-edecek-mi-son-durumun-analizi>

UNCHR. (t.y.). Türkiye'deki Mülteci ve Sığınmacılar, Erişim: <http://www.unhcr.org/tr/turkiyedeki-multeciler-ve-siginmacilar>

Yeni Çağ.(2018). 21 Doğu Türkistan Türk'ü Sınır Dışı Ediliyor. Erişim: <http://www.yenicaggazetesi.com.tr/21-dogu-turkistan-turku-sinir-disi-ediliyor-163075h.htm>



THE DOORS OPENING FROM HUMAN TO UNIVERSE IN OLD UYGHUR

TEXTS¹

Hacer TOKYÜREK²

Abstract

Tantric Buddhism, which is one of the important fields of study of the Old Uyghur texts, has an esoteric structure such as magic, sexuality, and yoga and includes various rituals. While these rituals prevent the person's rebirth, the rituals' main goal is to purify the person and allow him/her to reach the divine body. For this, it is necessary to clean the nine doors/orifices called orifices that exist in the body. This tradition of nine orifices is founded in the Bhagavadgītā, and the nine cavities are listed as two eyes, two ears, two nostrils, the mouth, and the two excretory organs in the male (urinary system and anus). Besides, in Kaṭha Upaniṣad texts, in addition to these nine orifices, the opening at the navel and top of the skull and the city with eleven gates are referred to. If a person is to be reborn, s/he has to be born in one of the life forms such as one of the life forms of hell, animal, preta, asura, human, or god, according to the orifices s/he has chosen. This indicates the transition from one realm to another, which brings to mind black holes, wormholes, and parallel universes discussed today in the field of astrophysics. In addition to all these, due to the acceptance of humans as micro cosmologists, his/her orifices are associated with macro cosmology.

In this study, the orifices in the human body and the connection of these orifices with the planets will be examined, depending on the Old Uyghur term tokuz kapıqların telüki "the orifices of the nine doors". Also, these orifices will be analyzed about the idea of black holes, wormholes, and parallel universes.

Keywords: Old Uyghur texts, tokuz kapıqların telüki 'the orifice of the nine doors', body orifices, planets, black holes, wormholes, parallel universes.

ESKİ UYGUR METİNLERİNDE İNSANDAN EVRENE AÇILAN KAPILAR

Öz

Eski Uygur metinlerinde önemli bir yere sahip olan Tantrik Budizm büyü, cinsellik, yoga gibi ezoterik/batını bir yapıya sahiptir ve çeşitli ritüelleri içerir. Bu ritüeller kişinin yeniden doğuşunu engellerken ritüellerin asıl amacı kişiyi arındırmak ve onun ilahi bedene ulaşmasını sağlamaktır. Bunun için bedendeki delik olarak görülen dokuz kapıyı/deliği temizlemek gerekir. Bu dokuz delik düşüncesi Bhagavadgītā'da bulunur ve dokuz delik iki göz, iki kulak, iki burun deliği, ağız ve erkekteki iki boşaltım organı (idrar sistemi ve anüs) olarak sıralanır. Ayrıca Kaṭha Upaniṣad metinlerinde bu dokuz deliğe ek olarak göbük ve kafatasının üst kısmındaki açıklıktan ve böylece on bir kapılı şehirden bahsedilir. Bir insanın yeniden hayat bulabilmesi için cehennem varlıkları, hayvan, preta, asura, insan, tanrı hayat şekillerinden birinde, seçtiği deliklere göre doğması gerekir. Bu, bir âlemden diğerine geçişi gösterir ki bu da günümüzde astrofizik alanında tartışılan kara

¹ This study was prepared within the scope of TUBA-GEBIP.

² Prof. Dr., Erciyes University, Faculty of Letters, Department of Turkish Language and Literature, Kayseri/TURKEY. E-mail. htokyurek@hotmail.com, hacertokyurek@erciyes.edu.tr. ORCID: 0000-0002-0008-1213.



delikler, solucan delikleri ve paralel evrenleri akla getirir. Bütün bunlara ek olarak, insanın mikro kozmoloji olarak kabul edilmesinden dolayı, bedendeki delikler makro kozmoloji ile ilişkilidir.

Bu çalışmada, Eski Uygurca'daki tokuz kapıların telüki 'dokuz kapının delikleri' terimine bağlı olarak insan vücudundaki delikler ile bu deliklerin gezegenlerle olan bağlantıları incelenecektir. Ayrıca bu delikler kara delikler, solucan delikleri ve paralel evrenler fikriyle ilişkilendirilerek analiz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Eski Uygur metinleri, tokuz kapıların telüki 'dokuz kapının delikleri', vücut delikleri, gezegenler, kara delikler, solucan delikleri, paralel evrenler.

Introduction

Human and the world or universe are considered structurally the same in some religions, mythologies, and cultures, and based on this, human is called the small universe. In general, there is no harm in accepting this as correct. Because the elements that create the universe and then the world also create the human body. Again, the atomic or subatomic parts of the universe are similar to the atomic parts of the human body. In short, the human body is the whole universe in miniature. There is a strict analogy between its physical components, parts, configurations, and proportions (Snodgrass, 1985: p.317). When evaluated within this structure, Kāla Puruṣa, the cosmic human being in Indian philosophy, is also a philosophical principle associated with the universe. The idea of Kāla Puruṣa is connected to human beings expected to come, and it is accepted as covering the whole universe, which externalizes all forms of creation according to its rhythm of the universal life principle, objectively as well as subjectively. The cosmic human is envisioned as an incredibly large being, but this symbol of an infinitely large human is only a prediction of the concept underlying the extension of the human organism in all possible psychic and temporal dimensions. Kāla Puruṣa is an all-encompassing universal reality, it is an omniscient stream of consciousness that is always busy with externalizing inner potential into objective reality. The certainty of this process is still in the womb of universal possibility. The glory and power of making this happen exceed the imagination of all people, the only certainty is that an immutable law operates behind all forms of creation. Kāla Puruṣa is the personification of Eternal Time, which causes the universe to revolve around itself. The vibration of this universal principle, the breath of Kala Puruṣa, is felt in the rise and fall of humanity, the changes in the vast continents of the earth, and the birth and death of the universe (Behari, 1991: pp.163-164). Since the body of the cosmic human expresses the whole universe, his body parts or senses are also related to the universe or the planets in it. Accordingly, Kala Puruṣa's spirit is represented by the Sun, his mind by the Moon, his speech by Mercury, his power by Mars, his wisdom and



happiness by Jupiter, his sexual life by Venus, and his unhappiness by Saturn. Again, the ritual of sacrificing Prajāpati, the lord of all creatures, is also important in terms of showing the connection between human and the universe. Accordingly, the altar on which Prajāpati was sacrificed is an image of the universe in both spatial and temporal aspects. Likewise, Prajāpati's body forms the spatial and temporal cosmos. The altar is filled with the essence of the world and is the divine principle of the cosmos. The structure of the altar brings together all aspects, breaths, times, seasons, months, days, and nights into a reconstructed whole. It is the merging of all space and time into a unified unity. However, the sacrificial ritual of Prajāpati has a dual function, macrocosmic and microcosmic. It is a ritual of a renewal of this world, which is macro cosmically a repetition of the original act of creation and functions as such. The universe is recreated in the analogy of the year, which exhausts itself by completing its cycle and begins again each year. Microcosmic sacrifice is the externalization of an internal act. Being, which is a part of Prajāpati's body, is likewise scattered, discontinuous, and lacking in unity. Both existence and creation are dependent on time, and time is destructive, the year is death. Day and night are the gripping arms of death (Snodgrass, 1985: pp.46-48). In particular, the concept of the maṇḍala, which in Indian and Buddhist philosophy is the formation of the cosmos, is tied to the cosmic human body and the divine-human body associated with it. Here, the creation of the cosmic and divine human is used as a base (Gray, 2007: p.61). Especially in Buddhist maṇḍala rituals, the maṇḍala diagram is made and then immediately disrupted. This symbolizes universal creation and destruction. In Buddhist iconographies, however, Heruka and her consort Vajravārāhī are depicted in a sexual embrace that causes rebirth, at the center of the maṇḍala system of thought. This idea of the center is associated with the navel, which is the center of the body as well as the center of the maṇḍala, the universe (Gyatso, 1997: p.4). The navel is one of the body chakras and means sexuality and rebirth. Thus, the idea of rebirth is connected with the universal center and the navel, which is the center of the human body.

The Indian and Buddhist understanding, which provides cosmic and divine-human creation by associating man with the universe and the world, and attributing sanctity to man, also sees the human body as miserable and unclean because it causes rebirth and connects man to the body. Although this thought seems to contradict man's being divine, it is closely related to man's humanity. Because man is human due to his ignorance, and therefore he has to take place in the continuous cycle of birth and death/Saṃsāra. However, even if a person who is freed from ignorance and humanity is born, s/he will give birth consciously, and then s/he is completely



freed from this Saṃsāra cycle. In the Buddhist understanding, there may be various methods for man to get rid of ignorance and humanity, in the same way, it is essential to clean these orifices in the understanding that sees the orifices in the human body, especially in the human body, as pus or boil. Because, as will be stated below, there is a belief that these orifices are the gateway to other realms. The transition of people to other realms is also due to their turning to the gates of rebirth and this is again directly related to human ignorance. When considered within this framework, the orifices in the human body are seen as a gateway to other realms, and this can be associated with black holes or wormholes, which are thought to provide transitions to parallel universes in modern astronomy and astrophysics today. Black holes are related to Einstein's general theory of relativity and are seen as holes that can provide a transition to other parallel universes as well as provide a faster transition from one place to another in space. Whether this is possible, of course, is unknown. The only known possibility is that black holes are the transportation channels of advanced technological civilizations. The importance of stars in the formation of black holes is known. Especially many stars that have completed their evolution and died have a mass more than 2.5 times that of the Sun, and during their relatively rapid evolution, they all had to become black holes. Also, Sagan later uses the phrase: Black holes may be entrances to Wonderlands. But are there Alices or white rabbits? (Sagan, 1975: pp.190-191). The door through Alice's rabbit hole is her journey to parallel worlds, and this journey also causes her to mature or regenerate, causing Alice to change. It is not known whether there are Alices and white rabbits in the orifices that provide passage to the realms in Buddhist thought. However, it is known that man has passed on to other lifestyles, and there is a journey that causes rebirth, and it is also a mystery what surprises are awaiting people in those holes.

1. The Nine Orifices in the Human Body and the Misery of the Body

It is possible to encounter many examples of the wretchedness of the body in Old Uyghur, one of which is the text in the story of Aç Pars/Hungry Leopard in Altun Yaruk Sudur/Sūtra of Golden Light.

ätöz ärsär bäksiz mänüsüz tetir özkä yanturu asıgsızı üzä yavlak yağı täg korkınçig ärür
yarsınçig kirligi üzä tutsar arıgsızlıg kig yügmäk tetir anı üçün män bökünki күntä bo ätözimin
yoñlap muñadınçig ulug iş küdök kılayın sansarlıg taloy ügüz içindä tar kämi bolayın tugmak
ölmäklig tägzinçdin taşgaru tartıp üntüräyin tep sakındı yana ok inçä tep sakındı apam birök
bo ätözümün titsär män ötrü ülgüsüz sansız mün kadaglarıg kartıg bāzig yiriñig kanıg igig



agrıgıg korkınçig ayıçig barçanı titmiş idalamış bolur män (Kaya, 2021: lines 15960-15976; Gulcah, 2013, lines 200-216) On the other hand, the body is perishable and temporary. It is terrible like the bad enemy because of its uselessness towards itself. It is like a dung heap in terms of being disgusting and dirty. That's why I'm going to do an extraordinary job using this body today. Let me be a ship in the sea of Saṃsāra. He thought I'd pull (herself/himself) out of the whirlpool of birth and death. (Then) he immediately thought again: If I (now) sacrifice this body, then I will have abandoned all countless sins, boils, pus, blood, disease, fear.

As can be seen in the example here, the body is considered a bad enemy, and as soon as a person gets rid of this body, he is freed from sins, boils, pus, blood, in short, from everything that makes the body miserable. Various stories are told in Buddhism about the misery and disgust of the body. According to the story of Saṃyutta Nikāya, Buddha in the early years of Buddhism taught the monks in the congregation to think about the putrefaction and corruption of corpses at the cremation site, and he retreats to meditation alone for two weeks. When Buddha returns, he realizes that in his absence the congregation has decreased considerably, and He asks Ananda what happened. Ananda explains that the monks have mastered meditation on corruption and rottenness, however, their insights have had disastrous results, and he states that the monks felt sorry for the body, were ashamed of it, were disgusted with it, and therefore killed themselves. Ananda mentions that as many as ten monks killed themselves in a single day, even twenty or thirty of them committed suicide in one day, and he wants Buddha to teach another method to the monks. He also teaches monks mindful breathing meditation (Wilson, 1996: p. 41). A more detailed version of the same story is mentioned in the Pāli Vinaya texts. This story is suggested to stem from the practice of contemplation on unsupervised corpses. Similar to the previous narration, Buddha walks away after teaching the meditation technique, and he leaves the monks to practice on their own. As the monks meditate on the decay and corruption of the body, their bodies become repulsive to them, and while some of these monks commit suicide, others ask a monk named Migalaṇḍika for help to kill themselves. Migalaṇḍika becomes a murderer who helps other monks cross to the other shore/Nirvāṇa by cutting their throats. When a slave of Māra approaches Migalaṇḍika while he is washing his bloody knife in the river, the slave tells Migalaṇḍika that killing other monks and transporting them over the Saṃsāra Ocean is a commendable and repeating act. Migalaṇḍika also returns and kills all the monks he encounters. When Buddha returns from meditation, he sees that the congregation is broken. Buddha then gives up this meditation, and Buddha calls monks to Ananda, and he teaches mindful breathing,



which is a meditation that focuses on the inhalation and exhalation of the breath as examples of the tides that are characteristic of conditioned existence. The purpose of these stories is to prohibit attachment to the body with passion and to show disgust, which is the antidote to passion, as a prerequisite for liberation (Wilson, 1996: pp. 42-44). The person hates his/her body, which s/he is disgusted with, and as a result, s/he gives up on his/her body more easily. Thus, it will be easier for him/her to achieve freedom. In the Old Uyghur text, as a continuation of the above story, the prince prefers to get rid of his disgusting and miserable body.

män amtı tolp sansartakı tınıglar üçün üzäliksiz üstünki yeg burhan kutı küsüşin täpräncsiz yayılmaksız ulug yarlıkančuçı köñül turgurup bo mäniñ sävär amrak ätözümün titär män ıdalayur män buzulmaksız çölmaksız burhan kutın tilär män (Kaya, 2021: lines 16014-16020; Gulcalı, 2013, lines 253-259) I now leave this body that I love with great compassion, without hesitation, with the highest desire for Buddhahood for all beings in the world. I wish for incorruptible Buddhahood.

In the Old Uyghur example, the prince sacrifices himself for the hungry leopard and seven babies, killing himself by cutting his own throat with a reed. Thus, while the prince is freed from his disgusting and miserable body, the hungry leopard and seven cubs are saved from death by eating this body. As a result, the prince finds the opportunity to cross from this coast, that is, from the Saṃsāra coast to the other coast, that is, the Nirvāṇa coast. Although the thought and action here are shown as an act that is praised and appreciated for self-sacrifice in Buddhist texts and Old Uyghur texts, it is not much different from the meditation practice above. In this story, too, the person's disgust with his disgusting, miserable, rotten, and deteriorating body and then committing suicide is in question. There is only one difference in the story from the meditation above, which is sacrifice, that is, suicide to get rid of the disgusting body is a kind of self-sacrifice, and as a result, when the prince is reborn, he is reborn as a Bodhisattva.

Seeing the body as disgusting and the idea of getting rid of the disgusting body is present not only in Buddhism but also in many religions, as well as Shamanistic practices. There are sacrificial rites for the purification of the shaman's body. In this ceremony, all the parts that make up the body of the shaman candidate are separated from each other with an iron hook, all the meat is scraped off, the bones are cleaned, all body fluids are drained and the eyes are removed from their sockets. The bones are then put back together. This dismemberment ceremony lasts for 3 to 7 days, during which time the candidate lies dead in a desolate place. The dismemberment of the body of the shaman candidate and the renewal of his organs are



representations of his death and resurrection ritually, and his reaching mystical maturity (Eliade, 2018: pp.65-67). The complete separation of the shaman from the corrupt and transient flesh and blood symbolizes his liberation from the ordinary human condition (Eliade, 2018: pp.97-98). This practice or ritual of the shaman candidate expresses his spiritual journey, where the shaman candidate gets rid of all the abominations in his body, gets healing, and attains a holy body. Thus, the shaman candidate attains a mystical and divine maturity. The thought of getting rid of the flesh and blood of the shaman candidate and leaving only his skeleton symbolically may bring to mind the fact that Gautama Buddha, the historical Buddha, would starve to death in the forest before he attained enlightenment. Gautama Buddha fed a single grain of rice a day in the forest and kept bodily abstinence, but as a result, he became starved. Later, he was saved from starvation when the peasant girl offered him a bowl of rice porridge, and then he gave up the practice of extreme fasting with the idea of a middle way (Soothill-Hodous, 1937: p.482b).

Concerning the abjection of the body, it is necessary to explain its structure. According to Buddhist belief, the human body is structurally hollow. Its interior is elongated and curved, extending in the form of a hollow cylinder, with a head protrusion above the upper aperture and limbs between the upper and lower holes. The world enters the body in small pieces and comes out with pressure. In Buddhism, there is a focus on the openings in the body and the substances they emit. According to the Buddhist understanding, there is no point in performing rituals to neutralize the toxic secretions and excretions of the body. The body which is considered as the wound itself never heals and never merges with the ritual (Wilson, 1996: p.52). To get rid of these abominations, the gaps in the body must be closed. But this is out of the question since Buddhism instrumentalizes the body. While Buddhism instrumentalizes the body, in Brahmanism and Hinduism, it is possible to sanctify the body by closing it. Although Hinduism blesses bodies that are sealed through ritual and yogic control, not all bodies are suitable for closure. Only twice-born male bodies are eligible for closure and sanctification of bodily closure. Women and marginalized groups' bodies are unsuitable for closure and sanctification (Wilson, 1996: p.52). So, what are the cavities in the body, and which parts of the body are they located? The following sentence in Old Uyghur is a somewhat illustrative example.

ol ymä ölgäyşügdä näčök ärsär ymä bilgä biliglig oot tözlüg čandali iki kaş kavışig arasığa
tägip anta basa tokuz kapıqlarınj tälükincä ünüp barır (Zieme-Kara, 1978: lines 830-834)
When he dies, however, the candalis of the essence of the fire of wisdom reaches the
junction of the two eyebrows and then rises through the opening of the nine doors.



tokuz kapıqlarınñ tälüki ‘the gap/opening/orifices of the nine doors’ in this sentence is important in that it indicates the gaps in the body. Accordingly, in Chinese 九孔 *jiu kong*, 九入 *jiu ru*, 九竅 *jiu qiao*, 九漏 *jiu lou*, 九流 *jiu liu*, 九瘡 *jiu chuang*³ are defined as nine holes, voids, entrances, leaks, or pus, which are two eyes, two ears, two nostrils, a mouth, and two sub-organs (Soothill-Hodous, 1937: p.17a). Also, the Chinese 瘡門 *chuang men* is defined as an ulcerated hole/door, while the nine excretory organs are shown in this way (Soothill-Hodous, 1937: p.439b). Again, this tradition of nine cavities is continued in Bhagavadgītā. Besides, in Kaṭha Upaniṣad texts, in addition to these nine holes, the opening at the top of the navel and skull and the city with eleven gates are referred to. The Kaṭha Upaniṣad texts list these eleven orifices as 1) forehead, 2) navel, 3) head crown, 4) eyes, 5) ears, 6) nostrils, 7) mouth, 8) urethra, 9) anus, and the list is reduced by counting eyes, ears and nostrils as one (Wayman, 2009: p.140; Tokyürek, 2021: p.55). However, Wise states that the body has nine holes, like a house with nine doors, and these are the urethra, anus, mouth, nostrils, eyes, ears, and vagina, also refers to as the tenth hole (Wise, 1845: p.38; Tokyürek, 2021: pp.55-56). Later, in the following pages of the same work, “There are nine holes in the male body; mouth, two nostrils, two ears, two eyes, anus, and urethra. On the other hand, women have more than one vagina and two nipples.” makes the statement (Wise, 1845: p.67; Tokyürek, 2021: p.56). These nine orifices are the places of defecation in the human body, and all the wastes in the body are thrown out through these nine orifices. Ancient Indian scholars on the subject say:

Delicious food and drink, hard and soft food, they go in through one opening, they come out with nine holes. The person eats delicious food and drinks with others but hides when throwing it out. The person eats delicious food and drinks with joy but is disgusted when defecating. Delicious food and drink will rot overnight. (Wilson, 1996: p.45).

The human body is a place constantly dripping like a pan of oil, inhabited by a community of worms, the home of diseases, the basis of painful conditions, constantly oozing out like a chronic open boil from nine orifices. Eye dirt comes out of both eyes, earwax from the ears, mucus from the nostrils, food, bile, phlegm, blood from the mouth, feces, and urine from the lower organs, and sweat from the ninety-nine thousand pores. In the Aṅguttara Nikāya, a series of parables focus attention on the body’s orifices and the matter they discharge. In one passage, Sāriputta describes his body as a perforated vessel dripping imperfect, sticky liquids. No matter what leaks from these holes, which are nine natural openings and considered a boil, dirt and

³ Nine holes, nine entrances, nine holes, nine leaks, nine wounds.



stench will seep out, impurity will come out. The swollen body with nine open wounds oozing stink is like an infected wound that never heals. For this reason, just like cleaning open wounds and healing them with ointments, the holes of the body should be washed constantly, and oil and perfumes should be applied to them (Wilson, 1996: pp.50-51). Thus, by cleaning or healing these cavities, which are seen as infected wounds or boil, the spirit or substance will also be considered cleansed. Such a thought can occur while the person is alive, as well as at the time of death in connection with the ways of rebirth after death. Accordingly, with the practice of mindful breathing, one attains the highest ascent yoga at the moment of death, and these gaps are filled by breathing through the veins in the nine gates or orifices in the body. The orifices of these doors are cleaned and doors are controlled by “stopping breath”. All efforts are made to soothe the veins by totally emptying them during exhalation. Then, when the consciousness goes away, the wise man does yoga equipped with āli and kāli for people going to the other shore. The syllable Hūm̐ is connected to the heart, one and a half syllables are placed above and below, and the seed syllable of the wind is placed in the lower part, facing down. The seed syllable of the wind is divided into two. Joining these two in the form of saṃpuṭa, the yoga practitioner recites the one-half syllable mantra twenty-one times in succession (Tsuda, 1970: p.282; Tokyürek, 2021: p.54). Thus, the person closes the nine orifices. The first stages of the mindful breathing exercise that Buddha taught require awareness of the body, the later stages involve awareness of the impermanence of all conditional things. The constant attention to inhalation and exhalation leads to the emergence, cessation, and apparent attainment of all the phenomena of the meditator. Thus, paying attention to the breath, such as sitting in a cremation field, requires an awareness of decay, the natural state of all combined beings (Wilson, 1996: p.43). A person who is aware of decay wants to preserve the body and thus develops various practices. Particularly in the Han period in China, Taoist practices tried to protect the body, preserve the invigorating spirit and strength, and ensure a kind of permanent life after death can be pointed out. Also, the constant preservation of the corpse is necessary to preserve the integrity and peace of the various souls after death. According to a technique mentioned in the Pao P’u Tzu, jade or bone is placed in the nine holes of the body. Accordingly, when gold and jade are inserted into the nine holes, the corpses do not rot. When salt and brine are absorbed by the meat and marrow, dried meats do not spoil (Sharf, 1992: pp.343-344). Again, in funeral ceremonies, pearls are also mentioned besides jade so that the corpse does not deteriorate. Jade and seashells are important in creating a perfect destiny in the afterlife. While the jade stone protects the body from disintegration, pearls and seashells prepare a new form of birth/life for the dead. That’s why during the Han dynasty in



China, pearls are placed in the mouth of the dead. This practice is also seen in Indian funeral rites (Eliade, 2017: pp.154-155). Although practices in China seem to prevent the body from deteriorating, it may be linked to the person's transition to a new life after death. Because it is known that especially in the second bardo/intermediate world, a person will pass through various doors and take the path of rebirth as a result of his/her past karma, which is possible with the nine orifices in the body. Accordingly, the following examples in Old Uyghur gain importance.

ölmıştä ken kañıñ yürüñ tıgı burun yütıntın taşgaru ünär kılınçlıg ärsär biligi kidin yolça ünüp üç yavlak yolka barrı (Zieme-Kara, 1978: lines 293-296) After he dies, the white drop of your father comes out of his nostril. (If) he is a sinner, his consciousness goes out of the back way (anus) and enters the three evil ways.

ölgäyşügdäki nomlug yañ yok ärsär biligi antırabav bolur anta basa atkaklıg köñül birü yığılmak üzä isig özüg tutguluk yeel birlä bir tözlüg bolup barrı inçkä köñül birü yığılmak üzä oot tözlüg yeel birlä bir tözlüg bolup barrı tugmaksız köñül birü yığılmak üzä bütün ätöztäki yeel birlä bir tözlüg bolup barrı yaruk yaşuk birü yığılmak üzä ... biligsiz bilig bolup üç ... törlüg yeellärniñ tüpin yıltızın biligsiz bilig üzä bağlap anta basa bilig kölünüp baştınkı ortonkı tokuz kapıglarça kayusınta ärsär bilig ünüp antırabavlıg tugumka barrı bo közünür ajunta tın yeel tutmakıg bışurunsar täñri yerintä üç yavlak yolda kayuta barayın tesär bilig ärklig bolur tının tuta bışurunmasar tın yeel ärklig bolup inçä kaltı toosın ... atnı turulturmadın yavalturmadın münmiş täg bolur (Zieme-Kara, 1978: lines 296-314) Without the teaching method of death, consciousness becomes existence. After that, with the coming together of consciousness, it becomes an essential being and walks with the wind of sustaining life. With the gathering of the subtle mind, the fire-based wind becomes a single entity and walks with the wind. With the gathering of the unborn mind, it becomes a being with the wind in the whole body. With the gathering of light, ignorance rises. The root of the three winds is connected with ignorance, and then consciousness is chained, whichever of the nine doors in the head and middle, knowledge emerges and reaches the birth of existence. If one realizes that the breath wind is held in this present existence, the consciousness is strengthened there instead of the gods or whichever of the three evil paths one chooses to go. If the person does not realize that he is holding his breath, then the breath wind will become stronger and it will be like riding a horse without taming the horse.

As it can be understood from the examples above, if a person cannot grasp the truth in the inter-world, that is bardo, and cannot reach the way of salvation, the doors of birth are opened due to his/her ignorance. According to his/her past karma, s/he heads towards one of these birth gates. It is clear from the explanation above that these birth gates are connected to the



body's nine orifices. In the exemplary expression, after consciousness is chained and information is gone, ignorance emerges. As a result, nine orifices in the body are opened and the birth of existence occurs. Also, as seen in the Old Uyghur example above, after the consciousness leaves the body, the winds in the body appear. The body is made up of five winds like a five-layered wall, and these winds are not related to the elements. Rather, they are the foundation of the concept, the full instrument of the mind, and the precondition of incarnation (Dachille, 2015: p.60). One should understand the emptiness on the forehead as the prophecy of the form realm and birth there. The navel is the sign of the gods of the world of desire. The crown at the beginning is the harbinger of the world of formlessness and the birth therein. If there is a flow of information in the two nostrils, one is born in the world of the yakṣas. Two ears are a sign of birth in the realm of vidyadhara. Two eyes herald the birth of a male life form. The oral transmission of information allows the person to pass between the pretas. The urethra indicates the animal way of life, and the anus is the infernal beings. After understanding the individual aspects of knowledge transfer in this way, placement in the seven upper holes should be made through the five syllables. The syllables sūṃ in the urethra and kṣuṃ in the anus should be placed. After stopping the seven orifices, the person goes with his/her mind to where s/he seeks the life forms associated with the above-mentioned orifices. The first six of these orifices are considered 'good', while the mouth, urethra, and anus indicate a 'bad' lifestyle. The two good destinies of humans and gods are associated with the six orifices, which are 'good holes', while the three bad destinies of pretas, animals, and hell beings are associated with the mouth, urethra, and anus. Therefore, one must understand the foresight for birth there, with the coming and going of one's knowledge through the orifices, good or bad. In subsequent interpretations, 'knowledge' means 'knowledge of the yogin'. Therefore, the yogin can relate to a particular realm by focusing his knowledge or technical knowledge on particular orifices. The five holes are hūṃ and these are considered the voice of Buddha. After these orifices are closed, the person returns to his mind and these doors are known as the doors of the intermediate world. However, it should be noted that the mouth is between the seven upper openings in terms of the methods of plugging the mouths of these orifices. It seems that the yogin's practice of stopping or blocking the passage through the holes should be by imagining a mantra syllable in each of the orifices (Wayman, 2009: pp.141-142; Tokyürek, 2021: pp.56-57). Various mantras should be placed to purify the voids in the body. These mantras can be placed not only in the orifices, but also in other organs in the body such as hands, shoulders, heart, and knees. Thus, the person who



practices these mantras begins to envision the gods on himself/herself (Dachille, 2015: p.52). The following Old Uyghur sample sentences are appropriate to this description.

munı tąg sakıncıg köñültä bälgülüg kılıp um<u>asar yüräktäki huñ ujiktin yaruk ündürüp alku yertinçüni öz ätözkä yığıp öz ätözkä huñ ujik yığıp huñ ujik yaruk tözlükün tągşilip burçakča ülgülüg bir yürüñ öñlüg tigli bolmışın udıgu ol (Zieme-Kara, 1978: lines 1232-1238) If the person cannot produce such thoughts in his mind, he should remove the light from the hūm syllable in the heart and concentrate the whole world on his own body. He should gather his body into the syllable hūm, and fall asleep when the syllable hūm transforms into a light essence and a pea-sized white drop appears.

tanup umasar öñdün uturu yürüñ huñ ujik sakınıp antın yaruk ünüp alku yertinçüni aña yığıp ol huñ ujik birlä öz ätözüg kurug sakınıp bir kär olurgu ol (Zieme-Kara, 1978: lines 1242-1247) If he cannot recognize him, he must first think about the white hūm syllable, imagine that the light comes out from there, that he gathers the whole earth in it, that his own body is empty (with the hūm syllable) and sits for a moment.

As seen in the Old Uyghur examples, the person who thinks the hūm syllable imagines that his/her body is empty. The expression ‘empty’ here is certainly not in the sense of ‘unnecessary’ but is about the body being made up of voids. This example expression may not be about just nine orifices, either. It is more likely to be related to the above-mentioned Buddhist understanding that the body is like an empty cylinder, like a ring. The orifice known as the crown at the top is marked with the highest value among the nine spaces or doors, which are also significant in terms of representing the spaces in the body (Dachille, 2015: p.52). The Old Uyghur example below shows what is known as the Brahma hole, which is this orifice.

anta basa bo ok yañlıg iyin kızıgča agtına agtına ’azrua tälüktin inip darmasanbawata turmışın sakınıp kodgu ol (Zieme-Kara,1978: lines 1099-1102) After that, he will imagine that he is descending the Brahma hole and standing in Dharmasambhava, ascending and descending just like that.

The Brahma hole is located on the top of the head and is medically known as the fontanel of a newborn baby. It is also called the hole of Brahma in Brahmarandhra. When a young yogin dies, he separates them from the physical body. It opens and prāṇa comes out of this chakra⁴.

⁴ Dang, Swami Thich Hue. *Buddha Yoga: Practical Results by Most Venerable*. New Delhi: Diamond Pocket Books, 2020. Unfortunately, the page of the book is not available on the internet, as the sourcebook is accessed from the internet. The web address of the study is given below.



The Brahma hole is also referred to as a bright point of light, cognate with the sun, the uncreated, unborn, and eternal origin of all things (Snodgrass, 1985: p.317). Again, to reach the realm of formlessness, it is necessary to pass through this orifice or door.

If one cannot understand the truth in the second intermediate world/bardo, the birth path is opened especially to be born in the human life form or the male kingdom, and a new human body begins to form from a mother and father. Hut Bilic's anatomical map aims to show that "man's five organs and six organs, his whole body, nine cavities, meridians, and collaterals penetrate the body and are intermittently connected to every crevice and nook" (Shin, 2009: p.199). It is important to count the nine spaces among the organs in the body that cannot be considered separately from each other. Nine orifices in the body show development in the embryo from the third month. According to the sutra, in the ninth week, the wind causes the nine openings of the fetus to show signs. In the tenth week, one wind hardens the fetus and the other expands the uterus. In the eleventh week, a wind forces the fetus into nine holes, possibly the same nine holes mentioned earlier, which then enlarge as the mother moves. In the twelfth week, the intestines and joints are produced by another wind. Thus begins the process of filling out the trunk outline (Kritzer 2009: p.84). The baby's nine orifices are expressed as follows in Old Uyghur texts.

anta basa yeti küntä ken ol ok yalkokkiya ... barr yänä ök yeti küntä ken ol kan ät tanču bolur anta basa ol ät tančuta kol but bälgüläri sögülkiyälär arırsız akguluk tälökkiyälär bälgülüg bolur (Wilkens, 2016: lines 619-626; Elmalı, 2016: lines 144-151) After that, seven days later, that fetus arrives, and again seven days later it becomes a piece of blood and flesh. After that, arm and leg marks, buds (form) on the piece of meat. Orifices form where dirt will flow.

In Buddhism, death and rebirth go hand in hand, so death and rebirth should not be considered separately. Thus, the cycle, the Saṃsāra cycle, is repeated. In the world of appearances, everything begins again.

However, in the intermediate world, one can pass from one realm to another by using the voids in the body, and in the same way, the yogin can wander between realms alive without dying. According to one of the stories of Buddhist literature, Maudgalyayana, one of Buddha's disciples, can come and go between heaven and hells, and can easily switch between them. In the stories, Mahāvastu narrates this cultivator's visits to the eight great hells and other realms. While these stories explain how he attained mastery, they also explain how a yogin can communicate with or



transition to the realms of desire, form, and formlessness. In the realm of desire, besides the six god families, there are also men, animals, pretas, and hell beings. The form realm is called four dhyāna for meditation and has more divisions. The realm of formlessness has the division of infinite space into the foundations of infinite perception. The way a yogin like Maudgalyāyana mentioned above enters these realms in Tantric texts is similar to how a person enters other life forms after death through karma. Therefore, while the yogin concentrates especially on the bodily orifices that are thought to be associated with the beings of the various realms, the deceased goes with the stream of consciousness to the appropriate area of the intermediate world (Wayman, 2009: pp.139-140; Tokyürek, 2021: pp.54-55). Another example of the subject in Old Uyghur is as follows.

ol ätözlär kovukum içintä kamag beş ajun tınlıglarig sıgurayın (Tekin, 2019: lines 33.1-3) Let me fit all five life-shaped creatures into my body orifice.

Thus, the orifices in the human body contain other living forms of life, and the body is equated with a macro cosmological structure. As a result, the human body moves away from the micro cosmological structure and takes on a macro cosmological structure after this point. Especially in traditional Tibetan astrology, the spaces in the body are shown in connection with the planets. But here, there is a sequence in the form of two eyes, two ears, two nostrils, a navel, urethra, and anus. Therefore, the oral cavity was omitted and the navel was included instead. Accordingly, it is possible to list the spaces in the body and the planets that they represent as follows (Wayman, 2009: p.140):

Two eyes	→ Sun (right eye), Moon (left eye)
Two ears	→ Mars and Mercury
Two nostrils	→ Jupiter and Venus
Navel	→ Saturn
Urethra and anus	→ Rāhu and Ketu (dragon's head and tail).

The transition from one realm to another is also a matter of shamanistic practices, which is a very common practice among shamans. The shaman is considered to be a specialist in a special ecstasy whose spirit can leave his body and ascend to the sky or go underworld. The shaman is the one who heals the sick through trans, accompanies the dead to the 'realm of shadows', and mediates with the gods in the sky and the underworld. The shaman knows very well the god at the top of the sky and the sovereign god of the underworld (Eliade, 2018: pp.26-



31). The Shaman's experiences of ecstasy include ascension and talking to spirits or gods, descent to the underworld, and talking to spirits there, as well as to the spirits of dead shamans (Eliade, 2018: p.62). As the shaman descends into the sky and underworld, he uses his drum and horse and travels through them (Eliade, 2018: pp.225-227). As it is seen, just as the yogin's transitions from one realm to another, the shaman also crosses between the realms in the same way.

A person can do this after death, or if he has magical powers like a yogin, then he can travel between realms using these orifices. Two significant explanations are important here, the first of which is the connection of the orifices in the human body with various forms of life, and the second is the relationship of these orifices with the planets. It would be conceivable to state the following about the topic if we must start with the first of these. There is a connection here with a purely Buddhist cosmological structure. Accordingly, there is an earth-centered structure in Buddhist cosmology and this structure is defined as three realms where all living things dwell in. Accordingly, the beings of Buddhism are divided into five or six: gods 'deva', humans 'manuṣya', animals 'tiryāṅc', souls of the dead or hungry souls 'preta', and beings of hell 'naraka'. Among these, the sixth form of existence, the demonic gods 'asura', is also included. These are the forms of existence in which living things are reborn depending on their karma, and these are also called the five or six ways. All living beings exist within the desired field 'kāmadhātu'. Humans and animals live together on the surface of the Sumeru Mountain kingdom. Pretas and asuras live under the ground at a depth of 500 yojanas, while the people of hell live even deeper. Gods of various kinds live in the upper reaches 'rūpa-dhātu' in the form realm, and beyond that 'arūpa-dhātu' in the formless realm. The three realms of desire, form, and formlessness are considered 'tri-dhātu' and are defined as the three worlds in which living beings live. Tri-dhātu is synonymous with the universe as a whole or all existence (Sadakata, 1997: p.41). This situation in Buddhism can be illustrated as follows (Sadakata, 1997: p.42):

Gods	→ superior	} good ways
People	→ ordinary	
Asuras	→ down	
Animals	→ superior	} bad ways
Hungry soul	→ ordinary	
People of Hell	→ down	



The second is considered completely separate from the world and the holes/cavities in the body are associated with Indian/Vedic astrology. Accordingly, in Vedic astrology, there are nine celestial bodies and gods that affect human life on earth. These are the Sun, the Moon, Mars, Mercury, Jupiter, Venus, Saturn, and the two lunar nodes Rāhu 'Dragon Head' and Ketu 'Dragon Tail' (Bleckt, 2011: p.189). As mentioned above, Earth, Uranus, and Neptune are not included in these planets, but the Sun and the Moon are counted among the planets. Besides, among these nine planets, there are shadow planets such as Rāhu and Ketu. Ancient Indian scholars speak of the seven major planets as well as two shadow planets that have no physical mass, cannot be seen in any telescope, and are not complete planets⁵. The association of planets with the human body is quite old. Sun Zhenren says on the subject: The human head is round because it emulates the roundness of the sky, and the human foot is square because of the square shape of the earth. Just as the sky has four seasons, man also has four limbs. Just as the sky has six directions, the human also has six internal organs. Humans have nine holes just as there are nine stars/planets in the sky (Heo, 1994: p.279; Shin, 2009: p.193). However, the effects of these planets on the human body and spirit are also very important. In addition, these nine planets have human duties, which can be listed as follows: the Sun and the Moon are the kings, Mars is the commander, Mercury is the prince, Jupiter and Venus are the ministers, Saturn is the servant, and Rahu and Ketu form the army. There is also an important relationship between the elements that make up the human body and the planets. Accordingly, Mars and the Sun rule the fire element, Mercury rules the earth element, Saturn rules the air element, Jupiter rules the ether element, and Venus and the Moon rules the water element (Rao, 2004: pp.25-26). Along with all this, the reason why the three planets represent the lower realm should be examined separately. As explained above, Rahu and Ketu, which are shadow planets, refer to the lower realm as they are two parts of the body of a demon or dragon. Since Saturn also lives in the nasty region, it may also be associated with the lower realm. In addition, the god of Saturn, representing the navel, is Brahma, the creator God (Rao, 2004: p.25). Thus, Saturn can be considered a planet that causes rebirth. In addition, as mentioned earlier, the number of orifices in the body is sometimes increased to eleven. This situation is quite interesting. Because in the same way, in Indian astrology, eleven mathematical

⁵ Astronomically, these shadow planets represent the points where the Moon's orbit intersects the ecliptic. Solar and lunar eclipses can occur at these points. These shadow planets, called lunar nodes, correspond to times when solar and lunar energies interact, clash, or neutralize each other. Their effects can influence the entire outcome of planetary forces. Rāhu is the ascendant north node and is the point at which the Moon crosses the ecliptic in its south-to-north movement. Ketu is the waning south node and is the point at which the Moon crosses the ecliptic, moving from north to south. According to the legend, Rāhu and Ketu are the two halves of the devil's body that drank the elixir of immortality and were then punished by being split into two. Solar and Lunar eclipses always occur near one of the lunar nodes (Bleckt, 2011: pp.147-148).



points are mentioned apart from nine planets. Accordingly, apart from the nine planets listed above, there are eleven moving mathematical points known as Upagraha, which represent the lower planets and moons. There is also Lagna, the rising point on the eastern horizon as the earth revolves around itself. In addition, there are some mathematical points known as ‘special ascendants’ (Rao, 2004: p.5). Although it is not certain whether there is a connection between these eleven mathematical points and the eleven holes in the body, the fact that they are numerically similar seems to be a coincidence that deserves attention. It should be noted here that eleven points are outside the planets. It seems that the relationship between the eleven points on the body is quite similar to the relation among planets. This issue should perhaps be considered separately.

Various questions about astronomy come to mind due to the connection of the holes in the human body with the three realms and nine planets. The most important of these questions is, do the three realms have a relationship with parallel universes? Could the holes in the body provided for the transition to these parallel universes be related to the black holes or the wormholes in space? Also, could the orifices in the body expressing the nine planets be related to their being parallel worlds? Could the orifices in the human body represent wormholes again to reach these nine planets? Many further questions could be asked regarding the subject.

2. The idea of Nine Orifices in the Human Body: Black Holes or Wormholes

In the cosmological structure of Buddhism and Hinduism, the universe has no beginning and no end, it is timeless. Existence has many levels, and the highest of these is Nirvāṇa, which is infinite and can be attained through the purest meditation (Kaku, 2019: p.5). This is a contradiction, or so it seems. Because, on the one hand, it is stated that the universe has no beginning and no end, on the other hand, it is stated that Nirvāṇa, which is a form of existence, is infinite. If the universe is infinite, we are faced with the question of how Nirvāṇa, the mode of existence, can be infinite. This perhaps makes predictions that creation took place incessantly within a timeless ocean of Nirvāṇa. Accordingly, the universe can be compared to a bubble floating in a much larger ocean that constantly creates new bubbles. While scientists claim that the universe originated from the Big Bang, they also claim that it is in an endless ocean formed by other universes and coexist with them. If this is true, big explosions continue to happen somewhere at any moment (Kaku, 2019: pp.5-6). This gave rise to the Big Bang Inflation theory,



which later evolved into the Multiverse theory. According to multiverse theory, a small part of the universe can suddenly swell, and while the 'bud' blooms a 'the girl child' or 'baby', this, in turn, can bud another baby universe in exchange for an indefinite budding process. Accordingly, the Big Bang continues. This theory means that our universe can also bud a baby universe of its own. Our universe probably also started by budding from another, the older universe (Kaku, 2019: pp.14-17). Theoretical evidence is accumulating to support the existence of a multiverse, in which entire universes are constantly opening up or 'budding' other universes. If true, this could bring together the two great religious mythologies, Creation and Nirvāṇa. Creation can occur continuously within the fabric of timeless Nirvāṇa (Kaku, 2019: p.16). However, the universe we live in is constantly expanding due to the antigravity force, and as a result of this expansion, it will probably freeze to death (Kaku, 2019: pp.21-22). After this point, black holes will be needed to pass to other universes, or wormholes will be needed to go to other planets with the destruction of the world. Here, information about black holes and wormholes, which are related to physics and astronomy, will not be entered, but a brief explanation will be made about what they do. Although Einstein initially thought black holes were too incredible to exist in nature, he later suggested the possibility of wormholes located in the very center of the black hole. Mathematicians call these holes multi-connected spaces, which physicists call wormholes, while others call them dimensional gates or gates. According to the theory called the Einstein-Rosen bridge, there is a 'strait' at the center of the black hole that connects space-time to another universe or another point in our universe. While traveling through a stationary black hole is deadly, spinning black holes have a ring-like singularity. In this way, it may be possible to pass through the ring and the Einstein-Rosen bridge. However, Einstein thinks that even if wormholes exist, it is not possible for any living thing to pass through these holes and that any living thing that falls there will die. That view began to change, however, when mathematician Roy Kerr found a definitive solution to Einstein's equation by describing the most realistic dying star, the spinning black hole. A rotating star can collapse into a ring of neutrons that will remain stable due to the intense centrifugal force that pushes outward and neutralizes the inward gravitational force. Kerr says, "If you fall into a black hole, you will not be disintegrated to death, on the contrary, you will be swallowed by the Einstein-Rosen bridge and drawn into a parallel universe". Kerr likens a black hole to an elevator in a skyscraper, but this elevator only has an up button, and each floor is a universe. In the case of leaving a solid or universe, there is no turning back because an event horizon has been crossed. A black hole cloaked by dust clouds has recently been definitively identified at the center of the Milky Way galaxy. If it weren't for these



dust clouds, a huge ball of fire would be visible from the earth every night (Kaku, 2019: pp.127-132). Although the existence of black holes has been definitively proven today, discussions about the existence and absence of wormholes continue. To travel in wormholes, a speed greater than the speed of light is needed, which does not seem to be possible for now as the current experiments indicate. However, negative energy is needed for a journey through wormholes, and obtaining this energy is also possible with the quantum law (Hawking, 2019: pp.201-206).

Of course, it is not possible to say with certainty whether black holes and wormholes, which are thought to create a jump in space-time, have a connection with the orifices in the human body that exist in Buddhist thought. The fact that the one is reincarnated in one of the six life forms, particularly during the bardo following his death, and this is made possible by these orifices, however, makes these orifices appear to be doors leading to other worlds or universes. Although these realms are reflections of a person's past karma, who knows when the deceased person comes back to life, they may never take place again in this realm of phenomena, and they come into being in other realms or universes much farther from us. According to the above statement, a person can come and go between the lower and the upper world. However, the yogin can also travel to the realms of hell and gods/life forms while alive without dying. Here, it should be explained that the universe is equated with the world in the Indian and Buddhist understanding, and the tri-dhātu, which is expressed as the three realms, is related to the world as stated above. Only arūpa-dhātu, which already alludes to Nirvāṇa, is considered to be the super-terrestrial world of formlessness in this context. Consequently, it is helpful to clarify two points here: 1. Nirvāṇa could simply refer to our universe, as opposed to the vast ocean containing thousands or even millions of worlds, as explained by Kaku, or it could refer to an ocean of infinite universes. 2. Buddhist theory holds that orifices in the body allow for both upward and downward motion, as opposed to merely upward motion, as in Kerr's elevator, during the travel between realms. But while Kerr's elevator only goes to the future or upward, the elevator in Buddhism meets the journey to the lower and upper realms. But both elevators cannot travel to the past on their way to the future. Black holes or wormholes are holes that allow not only the journey to parallel universes but also the transition from one point to another in space faster. Thus, it is believed that thanks to these holes, travel from one place to another in space can take place faster. This is of course not proven, but it has not been falsified either. Therefore, just like the thought that these holes provide a transition from one place to another in space, the fact that



the holes in the body are associated with nine planets, in the same way, indicates the transition or journey between the planets.

Conclusions

Man is the small universe, and whatever exists in the universe or the world is also present in the human body and soul. Therefore, the human body is considered to be the whole universe in miniature. In the cosmic human understanding in Indian and Buddhist thought, Kāla Puruṣa is seen as an all-pervasive universal reality, and he is thought of as an incredibly great being. Likewise, the altar where Prajāpati, the lord of all creatures, is sacrificed is also an image of the universe in both spatial and temporal aspects, and the body of Prajāpati constitutes the spatial and temporal cosmos. Although the human body is regarded as the all-pervading divine substance, it is also seen as an unclean, rotten, and corruptible structure, and thus this rotten body is expressed as miserable and disgusting. Although the structure of the body is what drives people to this rottenness and corruption, orifices in the body also cause deterioration. According to Indian and Buddhist thought, whatever comes out of the human body would be a kind of dirt anyway. Of course, these filths come out of the orifices in the body. According to this, sometimes nine and sometimes eleven holes are mentioned in the human body. Accordingly, there are nine holes in the human body: 1. forehead, 2. navel, 3. crown on the head, 4. eyes, 5. ears, 6. nostrils, 7. mouth, 8. urethra, 9. anus. These are the orifices in the male body. The female body, on the other hand, has more than one vagina and two nipples. Of course, there are mathematical inaccuracies about the orifice in the body, because after all, the man also has two nipples and they are just not that functional. But here, the nine orifices and their expressions are more important than the number of orifices in the body. These orifices, known in Old Uyghur as *tokuz kapıglarnıñ tülükı* “the orifices of the nine doors” and simply *tokuz kapıglar* “the nine doors”, are supposed to represent one of the entrances to the divine body, where one can either escape the Saṃsāra cycle or continue in the Saṃsāra ocean. But the way to achieve liberation is to close these holes with the mindful breathing exercise Buddha taught instead of body meditation earlier. This breathing exercise is a meditation that focuses on the inhalation and exhalation of the breath as examples of the tides that are characteristic of conditioned existence. Thus, the person fills these holes in his body and closes the door of rebirth by preventing passage to other realms. To prevent the body of a deceased person from decaying, jade or pearls are placed in these holes in the body. If a person cannot close these holes after his/her death, s/he passes through one of



these holes by his/her past karma, and also the birth door suitable for his/her karma is opened. These holes are considered gateways from one realm to another, and they are the dead's gateways to other life forms in the second bardo/intermediate world. It is possible to list these gates and realms in the body as follows. According to this; forehead → realm of shape, navel → world of desire, gods, the crown of stone → realm of formlessness, nostrils → place of yakşas, ears → place of vidyadharas, eyes → place of humans, mouth → pretas, urethra → animals, anus → beings of hell. In Tibetan astrology, the holes in the body, such as the two eyes, the Sun (right eye), the Moon (left eye), the two ears, Mars and Mercury, the two nostrils, Jupiter and Venus, the navel, Saturn, the urethra and anus, Rāhu and Ketu, are also related with the nine planets. This idea is similar to the idea of wormholes and black holes in the universe. Because black holes, which are believed to be the Einstein Rosen bridge, are thought to be the holes that can be utilized to speed up the transfer from one location in space to another, they are also believed to be wormholes that can lead to parallel universes. Although it has not yet been proven whether these holes provide this transition, many scientists support that this is possible with scientific evidence.

As a result, wormholes and black holes in the universe are comparable to holes in the human body and both serve as passageways from one world to another. This could support the hypothesis that Old Uyghurs, Tibetans, and Indians had knowledge of parallel universes and black holes in space based on their body holes.

References

- Behari, B. (1991). *Fundamentals of Vedic Astrology: Vedic Astrologer's Handbook I*. Twin Lakes, WI: Lotus Press.
- Bleckt, R. (2011). *How to Make a Deal with the Universe or the planets' influence on our fate and health*. M.: Publishing house LLC "Blagodarenie".
- Dachille, R.E. (2015). *The Body Maṇḍala Debate: Knowing the Body through a Network of Fifteenth-Century Tibetan Buddhist Texts*. California: Doctor of Philosophy in Buddhist Studies in the Graduate Division of the University of California.



Dang, S.T.H. (2020). *Buddha Yoga: Practical Results by Most Venerable*. New Delhi: Diamonda Books.

https://books.google.com.tr/books?id=UwPIDwAAQBAJ&pg=PT125&lpg=PT125&dq=Brahma%27s+hole+in+buddhism&source=bl&ots=-sTRKxaNLk&sig=ACfU3U0U2W_EFQq9Py3d9fVi_fLw0rYxog&hl=tr&sa=X&ved=2ahUKFwjgxdO97Ib3AhV3Q_EDHTqIB5EQ6AF6BAg0EAM#v=onepage&q=Brahma's%20hole%20in%20buddhism&f=false

Eliade, M. (2017). *İmgeler ve Simgeler*. (Trans. Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: Doğu Batı Publications.

Eliade, M. (2018). *Şamanizm: İkel Esrime Teknikleri*. (Trans. İsmet Birkan). Ankara: İmge Kitabevi.

Elmalı, M. (2016). *Daśakarmapathāvadānamālā: Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizgin-Tıpkıbasma*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Gray, D.B. (2007). *The Cakrasamvara Tantra (The Discourse of Sri Heruka) (Sriberukabhidhana), A Study and Annotated Translation*. New York: Columbia University's Center for Buddhist Studies and Tibet House US.

Gulcalı, Z. (2013). *Eski Uygurca Altun Yaruk Sudur'dan "Aç Bars" Hikâyesi, (Metin-Çeviri-Açıklamalar-Dizgin)*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Gyatso, G.K. (1997). *Essence of Vajrayana: The Highest Yoga Tantra practice of Heruka body Maṇḍala*. London: Tharpa Publications.

Hawking, S. (2019). *Zamanın Kısa Tarih*. (Trans. Mehmet Ata Arslan). İstanbul: Alfa Bilim.

Heo, J. 許浚 (1994). *Dong'ui'bo'gam 東醫寶鑑* vol. 1. Seoul: Yeokang Chu'lpansa.

Kaku, M. (2019). *Paralel Dünyalar: Yaratılış, Yüksek Boyutlar ve Kozmosun Geleceğine Yolculuk/ Parallel Worlds: A Journey Through Creation, Higher Dimensions, and the Future of the Cosmos*. Ankara: ODTÜ Yayıncılık.

Kaya, C. (2021). *Uygurca Altun Yaruk, Giriş, Metin ve Dizgin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Kritzer, R. (2009). 'Life in the Womb: Conception and Gestation in Buddhist Scripture and Classical Indian Medical Literature.' *Imagining the Fetus: The Unborn in Myth, Religion, and Culture*. (Edited by Jane Marie Law and Vanessa R. Sasson), Oxford, New York: Oxford University Press.

Rao, P.V.R.N. (2004). *Vedic Astrology, An Integrated Approach*. New Delhi: Sag Ar Publications.



- Sadakata, A. (1997). *Buddhist Cosmology: Philosophy and Origins*. Tokyo: Kosei Publishing Co.
- Sagan, C. (1975). *The Cosmic Connection: An Extraterrestrial Perspective*. New York: Dell Publishing Co.
- Sharf, R.H. (1992). "The Idolization of Enlightenment: On the Mummification of Ch'an Masters in Medieval China." *History of Religions, Vol. 32, 1*, 1-31.
- Shin, D. (2009). "Korean Anatomical Charts in the Context of the East Asian Medical Tradition." translated by Yuseok Kim, *Asian Medicine 5*, 186–207.
- Soothill, W.E. and L. Hodous (1937). *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms with Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit-Pali Index*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Snodgrass, A. (1985). *The Symbolism of the Stupa*. New York: Southeast Asia Program 120 Uris Hail Cornell University, Ithaca.
- Tekin, Ş. (2019). *Uygurca Metinler II, Maytrasimit, Burkancıların Mehdisi ile buluşma Uygurca İbtidai bir dram*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Tokyürek, H. (2021). *Eski Uygur Türkçesinde Tanrısal İnsan Anatomisi ve Fizyolojisi*. Kayseri: Kimlik Yayınları.
- Tsuda, S. (1970). *The Saṃvarodaya-tantra*. The degree of Doctor of Philosophy in the Australian National University.
- Wayman, A. (2009). *The Buddhist Tantras: Light on Indo-Tibetan Esotericism*. London and Newyork: Routledge Taylor & Francis Group.
- Wilkens, J. (2016). *Buddhistische Erzählungen aus dem alten Zentralasien Edition der altuigurischen Daśakarmapathāvadānamālā (3 volume)*. Turnhout (Belgium): Brepols Publishers.
- Wilson, L. (1996). *Charming Cadaves: Horrific Figurations of the Feminine in Indian Buddhist Hagiographic Literature*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Wise, T.A. (1845). *Commentary on the Hindu System of Medicine*. Calcutta, London: Thacker.
- Zieme, P. and G. Kara (1978). *Ein uigurisches Totenbuch, Nāropas lehre in uigrischer übersetzung*, Budapest: Akademiai Kiado.



THE INTERSECTIONS OF BODY AND SPACE IN LILLIAN HELLMAN'S "THE CHILDREN'S HOUR"

Özlem Karagöz GÜMÜŞÇUBUK¹

Abstract

The intention of this article is to analyze Lillian Hellman's play *The Children's Hour* (1934) in terms of the intersections of body and space. For this reason, this play has previously been analyzed in terms of feminism and sexual identities, but this article proposes to bring a new perspective concentrating on theories of both the body and space and to display that the main conflict of the play revolves around the dichotomy between public and private space. Bodies have been depicted as concrete in the past, however, contemporary depictions of the body are more fluid and socially constructed. Hence, there is a great difference between how the male body and the female body are represented in literature. The binary opposition between public and private space, concerning the interpretation of this play is fundamental in understanding how bodies and spaces are socially constructed. Regarding Judith Butler's depiction of gender as a performance, this play aptly positions bodies and sexual identities as "performances" because it also connotes a power relationship in the setting of the play. For this purpose, this article attempts to reveal how public space and private space coincide with each other and reveal that sexual identities can also be socially constructed.

Keywords: Body, Space, Private space, Public space, Sexual identity

LILLIAN HELLMAN'IN *ÇOCUKLAR VE BÜYÜKLER* ADLI OYUNUNDA BEDEN-MEKAN ÇATIŞMALAR

Öz

Bu makalenin amacı Lillian Hellman'ın *Büyükler ve Küçükler* (1934) isimli tiyatro oyununu beden ve mekân çatışmaları bağlamında incelemektir. Bu amaç doğrultusunda, bu oyunu şimdiye kadar pek çok makale bu tiyatro oyununu feminist ve cinsel kimlikler bağlamında incelemiş olsa da bu makale hem beden hem de mekân teorileri eşliğinde yeni bir bakış açısı getirebileceğini ve oyunun ana çatışmasının kamusal alan ile özel alan arasındaki ikilikten kaynaklandığını önermektedir. Geçmişte bedenler somut olarak tanımlanmış ya da tasvir edilmiş olsa da ancak günümüzde beden betimlemeleri daha akışkan ve sosyal olarak inşa edilmiştir. Buna ek olarak, edebiyatta erkek bedeni ile kadın bedeninin temsil edilmiş biçimi arasında büyük bir fark vardır. Bu tiyatro oyununun yorumlanması bağlamında, kamusal ve özel alan arasındaki ikili karşıtlık, bedenlerin ve mekânların sosyal olarak nasıl inşa edildiğini anlamada önem taşır. Judith Butler'ın toplumsal

¹ Dr. Öğr. Üyesi Özlem Karagöz Gümüşçubuk, Ege Üniversitesi Amerikan Kültürü ve Edebiyatı Bölümü, ozlem.gumuscubuk@ege.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3214-9446



cinsiyeti bir performans olarak tasvir etmesiyle ilgili olarak bu oyun bedenleri ve cinsel kimlikleri uygun bir biçimde “performanslar” olarak konumlandırıyor çünkü aynı zamanda oyunun mekân tanımları bir güç ilişkisini de çağrıştırmaktadır. Bu amaç doğrultusunda, beden, mekân teorileri eşliğinde kamusal ve özel alanın bu oyunda nasıl iç içe geçtiği ve cinsel kimliklerinde sosyal olarak oluşturulabileceğini göstermeyi amaçlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Beden, Mekan, Özel alan, Kamusal alan, Cinsel kimlik

Introduction

The relationship between the concepts of “body” and “space” has always been a part of academic discussions. From time to time, the concept of “body” has been a center of attention, and at other times many academic interpretations have been made of “space”. While both concepts are valuable to discuss in social sciences and in literature, the purpose of this article is to focus on Lillian Hellman’s play titled, *The Children’s Hour*. The intention of this article is to focus on the intersections of body and space to display that the main conflict of the play revolves around the dichotomy between public and private space and interpretations of how bodies are defined according to definitions of space.

Bodies typically have been defined as concrete, that has a certain border in the past. However, more contemporary interpretations of the body have also been assumed to be socially constructed and that is why is now also defined in a more abstract manner. In depicting the definition of the body, Moria Gatens suggests that even Western culture has historically been prejudiced towards the female body as it has been suggested to “lack, deformity and deficiency” (Gatens, 1996: vii). The woman’s body has not only been suggested to lack what the male counterpart holds hence but the mind has also been associated with the male, leaving aside the female body as some concrete but a functionless entity. In the Western mind of thinking, the borders between what it means to be male, and female were strictly separated from each other because the male was and still is associated with reason, rationality, subjectivity, and consciousness. On the other hand, the female body is associated with passion, objectivity, and passivity which can all be depicted as negative connotations in a general sense.



1. Theoretical Framework

In connection with the concerns depicted in *The Children's Hour*, it is important to state that there is a difference between how a woman's body and a man's body are represented in literature. For example, the most significant difference between these two bodies is that the male body is open or has access to knowledge, it is active and can be in search of "truth" whereas the female body is limited and is not permitted to such a search. Also, in Western culture, the white male body permits itself a sense of "freedom" where it can be mobile, question truth, and find answers. However, heterosexual women or non-heterosexual women do not have such opportunities. When we think of the reasons why women are left so limited, it is observed that most of the time women are left with dichotomies concerning public and private space, forcing them most of the time to obey the rules or the standards that are set by a male discourse.

One of the critics that rightly discusses contemporary interpretations of body and space is Linda McDowell in her book titled *Gender, Identity and Place: Understanding Feminist Geographies* in which she discusses the social construction both of bodies and spaces. According to McDowell, "Places are made through power relations which construct the rules which define boundaries. These boundaries are both social and spatial – they define who belongs to a place and who may be excluded" (McDowell, 1999: 4). In McDowell's interpretation of body and space, the contemporary body is depicted as "fluid" because "the gendered attributes that define us as feminine or masculine" have lost their importance in time. Although McDowell's arguments hold a significant place in the discussion of body and space in *The Children's Hour*, our contemporary world still manages to dictate to individuals how we are culturally shaped and positioned in a certain society. For instance, the binary opposition between public and private space, concerning the interpretation of this play is fundamental in understanding how bodies and spaces are socially constructed. Such social constructions both body and the space led to discussions of who should occupy certain spaces and who should be excluded. French feminist Simone de Beauvoir was one notable and most remembered with her quote that referred to womanhood as something learned implicating that it is socially constructed with her famous book *The Second Sex*: "One is not born but rather becomes a woman" (de Beauvoir, 1972: 295). De Beauvoir, in addition to stating that womanhood is something learned, enhances her argument by stating that men have been historically conditioned to believe that they are superior to women in terms of power, and rationality while women have been conditioned to believe that they are weak, emotional, and continuously in need of a "protector". While Beauvoir depicts men as the norm, the feminine is



defined in relation to that norm. So, in other words, women are depicted as the “other”, who can only be the caretakers of men and children. On the other hand, men are not defined according to their relationship with women, this is a secondary concern for men, it is primary for them to define their limits of sovereignty with the amount of power they hold or practice.

Another important figure that we must mention in interpreting the body and gender as a “performance” is Judith Butler. She explains that norms of heterosexuality are all constructed, and individuals are expected to act according to those regulations. From Butler’s point of view, such regulations, or expectations from the individual, increase this dichotomy of the female versus male discourse, limiting the understanding of sex and gender to only two categories. She states in her book titled, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, “we might suggest that bodies only appear, only endure, only live within the productive constraints of certain highly gendered regulatory schemas” (Butler, 1993: xi). Aside from this socially constructionist perspective, in a philosophical manner, we can also provide a variety of examples in which philosophers have mentioned the distinction between the body and the mind so that if we want to attain true knowledge, we must strict ourselves out of our bodies so that our emotions do not govern us.

As long as this dichotomy between the male and female continues the prejudice that the female sex is not rational enough carries also another meaning. That is to say that rationality has always been depicted as the opposite of the female as if it was something impossible to attain for the female gender. Femininity has historically been associated with the body and that is the reason why throughout history, we can refer to many famous quotes that have degraded women to a secondary position. For instance, Martin Luther stated that “The words and works of God is quite clear, that women were made either to be wives or prostitutes” or Napoleon stated that “Nature intended women to be our slaves. They are our property” or even Confucius saying, “It is the law of nature that women should be held under the dominance of man” (Sareen). Similarly, the private space that was only limited to the domestic borders of a house for a woman was associated with emotions rather than rationality. Since public space and mobility were associated with masculinity, knowledge was something that only males could have access to.

Considering this information, we must also consider that Lillian Hellman wrote *The Children’s Hour* in 1934. This play is a very early example of a subject matter that brings into the spotlight issues such as sexual preferences and the conflicts caused by the conflict of public and



private space. In accordance with what Beauvoir has stated previously, the interpretation of heterosexuality as the “natural” and homosexuality as the “unnatural” as it has been referred to in Hellman’s play also opens the discussion of what a natural sexual preference is. In the briefest manner, the play centers around the accusation of a lesbian relationship between two teachers. These teachers work at a boarding school, and this is one of the reasons why this article intends to emphasize the conflict between public and private space. In reference to McDowell’s quote:

For most of the time, many of us live spatially restricted, geographically bounded lives, in a home, in a neighborhood, in a city, in a workplace, all of which are within a nation-state. Of course, all these sites or places are constructed through sets of complex, intersecting social relationships that operate at a variety of levels and which are affected by beliefs and attitudes... (McDowell, 1999: pp. 29-30)

In reference to the quotation above, we may consider that while heterosexuality is normalized in the contemporary worlds that we live in and both in the play, it is the gendered norms of a society that determines heterosexuality as the “natural and homosexuality as the “unnatural”. If we think of what kind of acts is heterosexuality normalized, we may think of advertisements that we see every day, posting pictures of nuclear heterosexual families through various repeating images, and in time we assume such images are normal and proper. So public spaces are used as tools to enforce heterosexuality as natural and proper. This is one of the reasons why homosexuality has been regarded as a deviant of what is accepted as the norm.

When the two teachers (Martha and Karen) are accused of being in a lesbian relationship, the truth of this information is not questioned, they are rather “stigmatized” as being queer and no serious investigation is made to uncover the reality. It is only after it’s too late that we learn the truth about this incident. As McDowell states, “Like ideas about gender, ideas about place, boundaries and membership are social constructs” (McDowell, 1999: 31.). Another point that is pointed out by McDowell is that:

the body itself is constructed through public discourse and practices that occur at a variety of spatial scales. Work on the body has also altered understandings of space, as it has become clear that spatial divisions – whether in the home or in the workplace, at the level of the city or the nation-state – are also affected by and reflected in embodied practices and lived social relations. (McDowell, 1999: 35)

The quotation above indicates that bodies and spaces are all socially constructed through public discourse, and they all contribute to a greater interpretation of social relations. Aside from the depiction of socially constructed bodies and spaces, Hellman’s play also pays a tribute to the



discussion of creating a unique woman's sphere: "The concept of a separate women's sphere became potentially threatening and divisive, for it directed women's sexual and economic power away from the heterosexual establishment". (Titus, 1991: 215)

2. Interpretations of Body and Space in Lillian Hellman's *The Children's Hour*

Lillian Hellman was inspired by a real case that took place in Scotland known as the Drumsheugh case. The first mention of this case takes place in William Roughead's *Bad Companions* (1930). Later, when Dashiell Hammet lends this book to Lillian Hellman, and after that Hellman decides to write a play concerning this real event. She starts writing this play in 1932 and when she concludes in 1934, the play was staged 691 times in Maxine Eliot Theater. This play was produced also as a film two times, the first version which took place in 1936 with the title *These Three* but there was no mention of a lesbian theme in this version. Next, in the year 1953, the play was restaged in Coronet Theater in which Hellman revised the play and made a few changes in the staging of the play. This time the play was staged 189 times. The second version of the film was produced in 1962 and directed by William Wyler. The leading female roles were acted by Audrey Hepburn and Shirley Maclaine.

The series of events that take place in the play center around the accusation of two female teachers of being in a lesbian relationship by a disobedient student named Mary. From that moment on, the development of events takes a faster pace and, it is revealed that even though the teachers have spent months trying to clarify their situation or get rid of these accusations, the damage is done in an unrepairable way. In the introduction to the First Act, the stage directions make clear that there is a clash between what is known as the public and private space. When depicting the room where most events take place, "It is a comfortable, unpretentious room used as an afternoon study room and at all other times as the living room" (Hellman, 1934: 5). This quotation is very essential for the argument of this essay because one of the intentions of this article was to focus on the clash between public and private space because the main conflict of the play stems from this problematic issue. The boarding school, as a setting has not set clear boundaries where significant spaces are designated for public and private life.

The first presentation of Mary as a disobedient student is revealed when she is late for class because she has gone walking. However, at this point, we, as the audience are not sure whether to trust the statement of Mary, just like her teacher Mrs. Mortar. At this point, Karen Wright who is



one of the accused teachers comes in and her first appearance on stage is depicted as follows: “...causally pleasant in manner, without sacrifice of warmth or dignity. She smiles at the girls, goes to the desk. With her entrance there is an immediate change in the manner of the girls: they are fond of her and they respect her” (Hellman, 1934: 9). Karen is depicted as probably the only teacher that is loved in a sincere way. But at the same time, aside from caring for her students, she also has principles, and she is a smart woman to know the possibilities of her students’ actions. For example, when Mary wants to disguise the fact that she is late for class because she has gone walking and has collected flowers from Conway’s cornfield, Karen is smart enough to know that she probably picked them up from the garbage can in front of the school. Mary says, “(without looking up). I’m not lying. I went out walking and I saw the flowers and they looked pretty and I didn’t know it was too late” (Hellman, 1934: 10). Although Mary insists that she is telling the truth, Karen doesn’t believe her and wonders why she lies so often to everybody.

Mary’s next move, after she learns that she will be punished for lying, is to threaten her teacher Karen, saying that she will talk to her grandmother and state that she is mistreated at school and punished for every little thing she does. Right at the time when such a comment doesn’t help her, she says she feels very ill, that she has pain in her heart and she faints. The other teacher who is accused of a lesbian relationship is Martha Dobbie. When she finds out about Mary’s situation, Karen and Martha discuss whether they should speak to Mary’s grandmother, Mrs. Tilford. However, they decide that such a conversation will be useless because Mrs. Tilford “is too crazy about Mary to see her faults very clearly” (Hellman, 1934: 12). Hence, in their discussion about Mary, Karen says “We always talk about her as if she were a grown woman” (Hellman, 1934: 12). Unfortunately, this conversation does not reach a certain conclusion aside from postponing a talk with Mrs. Tilford. Karen and Martha just agree that she has been causing trouble for some time.

The first signal in which we may get suspicious about a potentially lesbian relationship occurs when Karen and Martha talk about Karen’s future marriage to Joe, who is the school doctor at the same time. During their conversation, Martha is very reluctant when Karen says that she is going to marry Joe, but Martha reacts in a way in which she seems to be disappointed to hear that their marriage can take place at the end of the semester:

KAREN. Perhaps when the term is over. By that time we ought to be out of debt, and the school should be paying for itself.



MARTHA. (nervously playing with a book on the table). 'Then we won't be taking our vacation together?

KAREN. Of course we will. The three of us. (Hellman, 1934: pp.13-14)

After this conversation, Martha is concerned that once Karen gets married to Joe, she may have to leave the school, but Karen assures Martha that they have agreed that Karen will go on working at the school and she cannot understand why Martha seems to be so concerned about Karen's future after she gets married. Although Karen assures Martha that she is going to keep on working at the school, Martha in an interesting manner seems to be overly concerned. Another factor that increases the amount of tension in the school stems from the conversation between Martha and Mrs. Mortar. Mrs. Mortar is the aunt of Martha, and she is one of the people at the school that knows Martha the best in connection with this striking conversation between Martha and Mrs. Mortar:

MRS. MORTAR. You're fonder of Karen, and I know that. And it's unnatural, just as unnatural as it can be. You don't like their being together. You were always like that even as a child. If you had a little girl friend, you always got mad when she liked anybody else. Well, you'd better get a beau of your own now – a woman of your age.

MARTHA. The sooner you get out of here the better. You are making me sick and I won't stand for it any longer. I want you to leave – (Hellman, 1934: 18)

The conversation mentioned above is very crucial in terms of increasing the audience's suspicion about Martha and Karen's choices of sexual preferences. We can also consider the result of this conversation very important because after this striking conversation Mrs. Mortar leaves the school and does not come back until the end of the play. It can also be assumed that she does this on purpose, both because she does not want to be a person who testifies to Martha's interest in Karen and leaves the school after Martha scolds her for openly stating her opinion about Martha's interest in Karen. It is also noteworthy that, Joe also assures Martha in one of their conversations that after he marries Karen, their marriage is not going "to make a great deal of difference" (Hellman, 1934: 20). Meanwhile, when Karen discovers that Martha's friends have been listening to their conversation behind the closed door, this is again an issue regarding the separation of spaces in the play. There are no clear-cut borders or personal spaces in the setting of the play which turns out to be the leading problematic issue. While Karen thinks of separating the students' roommates, the actual precaution that she must be thinking of regards the borders between teachers and students. After this discussion of considering the separation of



rooms, it is revealed to the audience that Mary has been trying to deceive the teachers as if she fainted, as we once again understand from the stage directions. “(She and Cardin exist center. A second after the door is closed, Mary springs up and throws a cushion at the door.)” (Hellman, 1934: 21). As the play continues, our opinions about these two teachers and Mary as the student who is responsible for this accusation fluctuate. Is the audience supposed to trust Mary while she is being dishonest about fainting and being ill? As it can be clearly seen, our conceptions of space and our constructions of gender or sexual preferences in the play become so blurry because the setting also contributes to this situation.

The students who have heard the conversation between Mrs. Mortar and Martha are Peggy and Rosalie. Mary threatens them to tell her what they have heard in the conversation, and this is how the ground for Mary to rewrite a story of her own about Karen and Martha is established. They tell her that Martha doesn't want them to get married and that it was unnatural for her to think like this. The word “unnatural” is very important because this word in the play is continuously associated with the lesbian relationship that is assumed to exist between Karen and Martha. As Mc Dowell suggests “the body and sexual practices are socially constructed and variable, involving changing assumptions about what is or is not ‘natural’ or ‘normal’” (McDowell, 1999: 36). One of the reasons why heterosexuality is defined as natural or normal is because heterosexuality connotes the idea that female sexuality is controlled by men. Regarding the play, Hellman wanted to set clear boundaries in the depiction of her characters. There are two important differences in the real-life incident and the play of Hellman. The first is that the character of Karen in real life didn't have a fiancé and Martha didn't commit suicide. It can be assumed that maybe, Hellman wanted the play to be striking, and also, she wanted to make a statement about sexual preferences: “Both of these changes suggest that she wanted to clarify the sexual orientation of her characters” (Titus, 1991: 217). It is also worth noting that as Titus states in her article, Hellman created a connection between her characters Martha, Mrs. Tilford, and Mrs. Mortar. This connection is depicted as “abnormality”. The first mentioned is Martha, it is obvious that we can consider her the outcast of the play because she is the only character in the play that confesses to Karen that she was interested in Karen not just as a close friend, but that she was literally in love with her, which later leads her to commit suicide. Mrs. Tilford is also a unique character, while she is respected by Karen and Martha, it is interesting that she accepts her granddaughter's accusations of Karen and Martha without any further investigation. Although she finds out the truth after court cases, it is too late for her to repent because severe damage has



already been done with the death of Martha. At the beginning of Act Two, when Mary ran away to her grandmother's house, Mrs. Tilford sounded like a woman of rationality, both trying to calm her granddaughter down and telling her mistakes in a calm manner. However, Mary was very self-confident in the lies that she told Mrs. Tilford. The last woman character who is depicted as abnormal in this characterization is Mrs. Mortar. She is also an interesting character because, she is the only person in the play, at the beginning of the play to courageously tell Martha that she is aware of her interest in Karen. From our point of view, her leaving the school and coming back after the court cases were over seems to be intentional, as if she wanted to neither support her niece nor damage her. As Titus states properly in her article, "in the case of all three women the word is connected to qualities of incompleteness, ambiguity, and marginality" (Titus, 1991: 219).

When Mary is back home, she acts in a hysterical way, saying that they will kill her if she goes back to school and that she will be punished for everything she does. As Mrs. Tilford seems to be a woman of rationality, she says she should be punished for running away from school. While Mary tries to make a stronger argument for not turning back to the school, she structures her argument on the blurry depictions of what Peggy and Rosalie have heard. Mary decides at that moment that her argument will be more striking, and her grandmother will believe her:

MARY. But they've got funny ones. Peggy and Evelyn heard Mrs. Mortar telling Miss Dobie that she was jealous of Miss Wright marrying Cousin Joe.

MRS. TILFORD. You shouldn't repeat things like that.

MARY. But that's what she said, Grandma. She said it was unnatural for a girl to feel that way.

MARY. I'm just telling you what she said. She said there was something funny about it, and that Miss Dobie had always been like that, even when she was a little girl, and that it was unnatural – (Hellman, 1934: 33)

In the following parts of this conversation, Mary implies to her grandmother that they have a sexual relationship saying that Martha comes to Karen's room and stays there for a long time after the students go to bed. Mary increases the number of lies she tells her grandmother, acting as if she is ashamed to tell the details. There is a clear implication of a lesbian relationship between Karen and Martha, after the fictional story that Mary makes up. After all these accusations, Mrs. Tilford immediately decides to call Joe Cardin, the male counterpart of the only heterosexual relationship in the play. Unfortunately, the only heterosexual relationship in the play does not survive after all these accusations and suspicions. Although Joe supports Karen after all



this, still there are little signs that reveal Joe's suspicions of Karen. After all of these accusations are heard, Karen and Martha are the ones to hear the news last.

MARTHA. It was a madhouse. People rushing in and out, the children being pushed into cars –

KAREN. Mrs. Rogers finally told us.

CARDIN. What? What?

KAREN. That – that Martha and I are – in love with each other. In love with each other. Mrs. Tilford told them. (Hellman, 1934: 42)

Although Martha keeps defending Karen and herself until the end of the play, she states that they are not “baby dolls” that they are playing with and that they are making a mess out of their lives, which is going to leave irreparable destruction on their lives. As Titus states, “Martha's unacknowledged desire is her fatal flaw; it brings on the tragedy and provides the "cause" and "possible justice" of her death” (Titus, 1991: 223). By intersecting borders of space and sexual identities, although the audience prefers to see Mary as the evil character of the play and Karen together with Martha as the victims, this does not necessarily mean that Hellman wanted to create a dichotomy of goodness and evilness. Since the structure of the play overlaps in many senses, such as the clash of private and public space and the depiction of sexual identities as heterosexual or lesbian reveals that Hellman wants the audience to question what goodness or evilness is. Maybe she also wants to suggest that a person can neither be called good or evil, especially because of their sexual identities. As Armato states in his article that Lilian Hellman responds to this issue as, ““Goodness and badness is different from good and bad people isn't it?” Her assertions suggest that Hellman did not intend to portray a melodramatic conflict between two "good" teachers and an "evil" child when she wrote her play” (Armato, 1973: 443).

At the end of the play, in parallel to Lilian Hellman's statement, “[t]his is not really a play about lesbianism but about a lie.” (Kahan, 2013: 186) is worth noting because the only character to admits being in love with Karen, Martha kills herself at the end of the play. So we may assume that with the death of Martha, the only lesbian character in the play loses her impact at the end of the play and she is left helpless in a heterosexual world where she will be condemned for her sexual identity for the rest of her life. Also, Karen, who is engaged to Joe and had the possibility of a “good” future also is left alone, we should rather say, she decides that Joe should leave her



because of the suspicions he has had after the incident. The most important reason why Karen decides to separate from Joe is related to a slip of the tongue:

CARDIN. ...Now, Karen. What you have done, you've done – and that's that.

KAREN. What I've done?

CARDIN. (impatiently). What's been done to you.

KAREN. What did you mean? (When there is no answer) What did you mean when you said: What you've done"? (Hellman, 1934: 58)

Conclusion

The intention of this article was to analyze Lillian Hellman's play *The Children's Hour* (1934) in terms of the intersections of body and space. For this reason, this play has previously been analyzed in terms of feminism and sexual identities, but this article proposed to bring a new perspective concentrating on theories of both the body and space. For this purpose, this article attempted to reveal how public space and private space coincided with each other and revealed that sexual identities can also be socially constructed.

In conclusion, to present a brief overview of how bodies have been depicted, we have touched upon the fact that the concept of body has been defined as something stable, something that has a certain border and is not necessarily open to change. However, later discussions of the body, present this concept as something fluid, open to change, and can be socially constructed. In terms of theoretical background, a survey of how a woman's body has been depicted in the Western mind of thinking has been presented together with certain stereotypes that were associated with the woman's body. Next, the article provided support from the theories of Linda Mc Dowell to reveal that gender identities can also be constructed through power relations and just like gender space can also be socially constructed. These two theoretical frameworks were very crucial in understanding the clash between private and public space. Since the setting of the play was a boarding school, the private lives of teachers and students were intersecting with each other. In this sense, it became easier for the character of Mary to accuse her teachers of a lesbian relationship. Hence, the setting literally by being both a living room and a place of education contributed to this blurry setting where all of these factors contributed to the intersection of body and space in Lillian Hellman's *The Children's Hour*.



References

- Armato, P. M. (1973). Good and Evil in Lillian Hellman's 'The Children's Hour'. *Educational Theatre Journal* Vol. 25, No. 4 pp. 443-447. <http://www.jstor.com/stable/3205597>
- Butler, J. (1993) *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge.
- De Beauvoir, S. (1972) *The Second Sex*. Harmondsworth: Penguin.
- Gatens, M. (1996) *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*. London: Routledge.
- Kahan, B. (2013) The Walk-in Closet: Situational Homosexuality and Homosexual Panic in Hellman's 'The Children's Hour'. *Criticism* Vol. 55, No. 2 (Spring 2013), pp. 177-201: <https://www.jstor.org/stable/10.13110/criticism.55.2.0177>
- McDowell, L. (1999). *Gender, Identity and Place: Understanding Feminist Geographies*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sareen, A. (2022, Oct. 29). *19 Horribly Sexist Things Said by Some of the 'Greatest' Men Who Ever Lived*. <https://www.scoopwhoop.com/women/>
- Titus, M. (1991). Murdering the Lesbian: Lillian Hellman's 'The Children's Hour'. *Tulsa Studies in Women's Literature*, Autumn, 1991, Vol. 10, No. 2, pp. 215-232. <https://www.jstor.org/stable/464015>

IN-BETWEEN CULTURE IN NGUGI WA THIONG'O'S "A GRAIN OF WHEAT"

İlkay AĞIR¹

Abstract

Kenyan writer Ngũgĩ wa Thiong'o is one of the leading names among East Africa's first generation of writers, that is, those Africans who began to write and publish in English at the end of the colonial era. His historical novel *A Grain of Wheat*, which is concerned with the achievement of Kenyan independence, explores several issues such as national consciousness and symbols, decolonisation, independence, and neocolonialism. In the novel, Ngũgĩ portrays lots of realistic themes (violence, betrayal, etc.) and describes people's deep feelings about the colonial world. In this context, this study attempts to read the novel in light of postcolonialism, through a close analysis of the text in terms of its different representations of people's activities, characters, and the Mau Mau revolt. The study shows how a national culture develops and how a national ideology is presented, and reveals the hybrid relationship between the colonizer and the colonized in terms of Homi K. Bhabha's concept of "in-between". In his discussion of the mentioned term, Bhabha uses concepts such as hybridity, mimicry, negotiation, interstice, and liminality to show that cultural production is always most productive where it is most ambivalent. This contact zone, in the context of postcolonial culture, then, becomes a place of colonial invasion and resistance; also a place of cooperation and reception, communication and mimicry and it is used to explain how people choose and create culture from colonial culture. Relying on the theoretical support of Homi K. Bhabha's concept of the "in-between", this study analyses the possibility of the development of in-between culture in the novel which demonstrates that the mixture of cultures is an effective way for newly independent countries to get rid of the shadow of colonialism.

Keywords: colonizer, colonized, hybridity, in-betweenness.

NGUGI WA THIONG'O'NUN "BİR BUĞDAY TANESİ" ESERİNDE ARADA KÜLTÜR

Özet

Kenyalı yazar Ngũgĩ wa Thiong'o, Doğu Afrika'nın ilk nesil yazarları arasındadır ve ömürge döneminin sonunda İngilizce yazıp yayınlamaya başlayan Afrikalılar arasında önde gelen isimlerden biridir. Thiong'o'nun Kenya'nın bağımsızlığının kazanılmasıyla ilgili olan tarihsel romanı *Bir Buğday Tanesi*, ulusal bilinç ve semboller, dekolonizasyon, bağımsızlık ve yeni sömürgecilik gibi çeşitli konuları araştırmaktadır. Romanda Ngũgĩ birçok gerçekçi temayı (şiddet, ihanet vb.) betimler ve insanların sömürge dünyası hakkındaki derin duygularını anlatır. Bu bağlamda, bu çalışma, romanı, insanların eylemlerine, karakterlerine ve Mau Mau isyanına ilişkin farklı temsiller açısından metnin yakın bir analizi yoluyla, postkolonyalizm ışığında okumaya çalışır. Çalışma, ulusal bir kültürün nasıl geliştiğini ve ulusal bir ideolojinin nasıl sunulduğunu

¹ Lecturer, Osmaniye Korkut Ata University, Rectorate; PhD Student, Erciyes University, Institute for Social Sciences, Department of English Language and Literature, ORCID: 0000-0003-1142-1727, ilkayagir@osmaniye.edu.tr

göstermekte ve Homi K. Bhabha'nın "arada" kavramı üzerinden sömürgeci ile sömürgeleştirilen arasındaki melez ilişkiyi ortaya koymaktadır. Bhabha, sözü edilen terimle ilgili tartışmasında, kültürel üretimin her zaman en ikircikli olduğu yerde en üretken olduğunu göstermek için melezlik, taklit, müzakere, boşluk ve eşik gibi kavramları kullanır. Bu temas bölgesi, sömürge sonrası kültür bağlamında, bir sömürge istilası ve direniş yeri haline gelir; aynı zamanda bir işbirliği ve kabul, iletişim ve taklit yeridir ve insanların kolonyal kültürden kültürü nasıl seçip yarattığını açıklamak için kullanılır. Homi K. Bhabha'nın "aradaki" kavramının teorik desteğine dayanan bu çalışma, kültürlerin karışımının yeni bağımsız ülkeler için sömürgeciliğin gölgesinden çıkmanın etkili bir yol olduğunu gösteren romanda ara kültürün gelişme olasılığını analiz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: sömürgeci, sömürülen, melezlik, arada kalmışlık.

Introduction

Ngũgĩ wa Thiong'o is one of the leading names among East Africa's first generation of writers, that is, those Africans who began to write and publish in English at the end of the colonial era. Thanks to his writing and his activism, Ngũgĩ has been a seminal influence on the literature of his Kenyan homeland and in the foreign world of postcolonial literary studies. His critical and political writings have focused sharply on issues of culture and language. His historical novel *A Grain of Wheat* is concerned with the achievement of Kenyan independence and "invents and delimits colonial and decolonised Kenyan national identities" (Nicholls, 2010: p. 85). The novel relates "the four days leading up to Kenya's independence from British colonial rule in December 1963, although the unconfessed events which are the drama of the narrative mostly took place during the Emergency in the 1950s" (Singh, 2015: p. 24). The novel explores several issues such as national consciousness and symbols, decolonisation, independence, and neocolonialism. Ngũgĩ portrays lots of realistic themes (violence, betrayal, etc.) "to give colonialism and nationalism concrete form and content" (Gikandi, 2000: p. 107) and describes people's deep feelings about the colonial world. In this context, this study attempts to read the novel in light of postcolonialism, through a close analysis of the text in terms of its different representations of people's activities, characters, and the Mau Mau revolt. The study shows how a national culture develops and how a national ideology is presented and reveals the hybrid relationship between the colonizer and the colonized. Relying on the theoretical support of Homi K. Bhabha's concept of the "in-between", the study analyses the possibility of the development of in-between culture in the novel.

In *The Location of Culture*, Bhabha uses concepts such as hybridity, mimicry, negotiation, interstice and liminality to show that cultural production is always most productive where it is



most ambivalent. According to him, “cultural interaction emerges only at the signifiatory boundaries of cultures, where meanings and values are (mis)read or signs are misappropriated” (1994: p. 34). He also attacks “cultural diversity as giving the false impression that cultures are holistic, separated and static” (Khurajam and Acharjee, 2013: p. 3). In this sense, the “in-between”, which is a position such as that of a migrant who lives in an impartial perception of the world, is “used as the starting point for creating new, dynamic ways of thinking about identity which go beyond older static models, such as national identity and the notion of rootedness” (McLeod, 2010, p. 146). According to Bhabha, the ‘beyond’ is a site “of transit where space and time cross to produce complex figures of difference and identity, past and present, inside and outside, inclusion and exclusion” (1994: p. 1). According to Bill Ashcroft, this “‘in-betweenness’ is perhaps best exemplified in that most essentialized of subject positions—the indigenous” (2010: p. 78). For Ashcroft, it “is not a state of suspended subjectivity [...] but a state of fluidity, porous boundaries and travel between subject positions” (p. 78) which becomes “a place of immense creativity and possibility” (McLeod, 2010: p. 145). These ‘in-between’ spaces provide personalized singular or communal terrain elaboration and collaboration, as well as controversy, “in the act of defining the idea of society itself” (Bhabha, 1994: p. 2). It is a narration of “ambivalent, hybrid, cultural knowledges - neither ‘one’ nor ‘other’ is ethnocentrically elided in the search for cultural commensurability” (p. 127). This contact zone, in the context of post-colonial culture, then, becomes a place of colonial invasion and resistance; also a place of cooperation and reception, communication and mimicry, and it is used to explain how people choose and create culture from colonial culture. According to Ashcroft et al, “it is the in-between space that carries the burden and meaning of culture, and this is what makes the notion of hybrid so important” (2000: p. 109). Partly due to colonialism, all cultures are connected. As Edward Said says in *Culture and Imperialism*, “the history of all cultures is the history of cultural borrowings [...] Culture is never just a matter of ownership, of borrowing and lending with absolute debtors and creditors, but rather of appropriations, common experiences, and interdependencies of all kinds among different cultures” (1993: p. 217). Thus, in-between cultures emerge in the colonial and postcolonial contexts. Following the arrival of the colonizer, local people have to get along with these new people and accept a new model of education controlled by the colonizer which “makes it possible to begin envisaging national, antinationalist histories of the people” (Bhabha, 1995: p. 209). In their minds, two ideologies mix, which leads to the formation of a crossing culture, fusing the colonized’s and the colonizer’s cultures. This new in-between culture belongs to the original culture of both the colonized and the colonizer.



1. The Possibility of an In-between Culture

In a colonial relationship between native people and colonizers, it is possible for natives to be affected by the culture of the colonizer. According to Bhabha, “what comes to be textualized as the truth of the native culture is a part that becomes ambivalently incorporated in the archives of colonial knowledge” (1994: p. 138). Initially, the colonizer’s invasion creates a precondition for the development of an in-between culture. In the novel, after the invasion, the whole country is enveloped in a shadow that makes people fall into a state “of fear and anxiety, projection and panic in a form of circulation *in-between* the colonizer and the colonized” (p. 206). The story goes as follows:

One day, people in Thabai and Rung’ei woke up to find themselves ringed round with black and white soldiers carrying guns, and tanks last seen on the road during Churchill’s war with Hitler. Gunfire smoked in the sky, people held their stomachs. Some men locked themselves in latrines; others did among the sacks of sugar and beans in the shops. Yet others tried to sneak out of the town towards the forest, only to find that all roads to freedom were blocked. People were being collected into the town-square, the marketplace, for screening. (Thiong’o, 2012: p. 5)

Readers might see the character Gitogo running through the wood to his aged mother and the white men shouting at the natives. When the old woman hears the news that her son is shot dead, she does not cry. The terrible events she undergoes are brought on by these white men. They make people feel lost and frightened. As Bhabha says, “the great spreading of fear more dangerous than anger, is equivocal, circulating wildly on both sides. It spreads beyond the knowledge of ethnic or cultural binarisms and becomes a new, hybrid space of cultural difference in the negotiation of colonial power-relations” (1994: p. 204). In the novel, the protagonist Mugo is a victim of colonialism. His fear, anxiety and panic are shown clearly: “Mugo felt nervous [...] Now he lay under the blanket and remained unsettled fearing, as in the dream, that a drop of cold water would suddenly pierce his eyes” (Thiong’o, 2012: p. 1). These words describe the fearful heart of Mugo and the evil of the white men. It is a truth that colonial rule was a nightmare for the people of that age. For Mugo, what frightens him is not only his betrayal but also the white men who invade his homeland. It is cold like the water that goes through the body of the people and the nation. This is a kind of spiritual and physical hurt for the native. It is a shadow surrounding people, which is difficult for the colonized to eliminate.



The panic induced by colonialism is not only physical and spiritual but also material. The colonizers occupy the natives' land, take away their food and arrest them. Their lives are disturbed; peace and comfort are no longer present. As no crops grow on the land, the country appears sick and dull. All the things that once belonged to the natives are no longer theirs now. They must share with the white men even when they do not belong to them any longer. They had to ask for it from the white men. As the novel relates, "day and night, they made us dig. We were stricken ill, we often slept with empty stomachs, and our clothes were just rags and tatters so that the rain and the wind and the sun knew our nakedness" (p. 79). The native men who do not participate in the revolt are forced to slave for the colonizer, while those who take part become the colonizers' enemies, and the colonizers try to arrest them or even kill them. After the native men are arrested by the white men, those who are left at home suffer. The elderly, women, and children, who stay at home, lose not only their sons, husbands, and fathers, respectively, but also their land and food, which leads to food shortages. In the novel, Mumbi, a brave woman, always hopes that her husband, Gikonyo, might return to her one day. Therefore, she tolerates the hard life and takes care of her mother-in-law. One day, when Karanja tells her that Gikonyo will never come back to her because he is dead, her whole world is destroyed by the newcomers, and she no longer resists Karanja's advances. At that moment, she feels emotionless and is indifferent to the world around her. Moreover, the man who stands before her and makes love to her is no longer her friend. As we can see, harm is done, indirectly or directly, no matter what white men do. Bhabha says, "the threatened "loss" of meaningfulness in cross-cultural interpretation, which is as much a problem of the structure of the signifier as it is a question of cultural codes (the *experience* of other cultures), then becomes a hermeneutic project for the restoration of cultural "essence" or authenticity" (1994: p. 126). What Karanja does to Mumbi is just like what white men have done to the native people.

Colonizers also use "educational institutions to augment the perceived legitimacy and propriety of itself" (McLeod, 2010: p. 99) to maintain their colonial power. John McLeod points out that "colonial power was buttressed by the production of knowledge about colonised cultures which endlessly produced a degenerate image of the Orient for those in the West, or Occident" (2010: p. 26). Colonizers try to change the native people's ideologies through education. As Ania Loomba states, "turning away from colonial culture is often a necessary precondition for paying serious attention to the literatures and cultures devalued under colonialism" (2015: p. 101). In school, they teach native students to dislike and neglect their own culture. Once, when Kihika

was in school, he argues with Teacher Muniu who talks of the circumcision of women and calls it a heathen custom (Thiong'o, 2012: p. 104). When Kihika says that the Bible contains no such a saying, the teacher becomes angry, and one Tuesday morning, Muniu assembles the whole school in the church building and decides "to give the boy a chance to save his soul" (p. 105). During this, all pupils keep their silence while Kihika leaves Mahiga school, disgraced. They attempt to teach children about the host country's knowledge and culture, and at the same time, they attack those who resist them and enslave those who are obedient. No matter what, the colonizer presents a new challenge for the colonized not only in their lives but in their mind, which makes the native culture change and provides a precondition for the development of an in-between culture.

If the invasion of the colonizer provides a precondition to the development of an in-between culture, then the resistance of the colonized is a force of its development. In any way, resistance is more likely when the invasion happens; conversely, the resistance creates a chance for communication between the colonizer and the colonized. Therefore, communication allows for the merging of white culture and native culture, which leads to a new culture, namely, an in-between culture. As the primary means of resisting the colonial invasion, the Mau Mau rebellion in Kenya records a piece of the culture of this country. It is a symbol of culture during resistance. Ngũgĩ describes the resistance of the colonized in the main plot of this novel from the beginning of the invasion to the achievement of independence. The colonizers such as Colonel Robson think that the Mau Mau rebellion is evil. It is a movement that, if left unchecked, will mean the destruction of all the values on which civilization has thrived (p. 66). However, for the colonizer, it is the only way by which the independence of their country could be accomplished. As more and more fighters and patriots make a sacrifice for the movement and strive to resist the invasion, they create a history for the country—Mau Mau—with those heroes existing throughout the novel.

In the novel, Warui's life is, in a way, one story of the movement. He has taken part in the meeting of Young Harry, has helped build people's own schools, and listens to Jomo's speeches in the twenties (p. 22). Warui is one of the few who saw in the recent employee of the Nairobi Municipal Council a man destined for power. He knew the story of the underground movement. Many patriots like Warui take the history of their country about the invasion of the white men. They are like ghost who haunted the colonized, making them frightened and anxious. With their blood, they try to change their fate as the colonized, which creates a new page in their history.

They try to keep it even not too much so that the in-between culture appears in the process of resistance.

The invasion and resistance make the development of an in-between culture possible. The colonized people struggle in the ocean of their own culture and the colonized culture. Some succeed, while others fail. Frantz Fanon declares, ‘in the underdeveloped countries preceding generations have simultaneously resisted the insidious agenda of colonialism and paved the way for the emergence of the current struggles’ (2004: p. 206). Colonized Kenyans also had to hold on to their culture while resisting the invasion of white culture. However, it is a difficult process during their move toward the future when there will be no invader. After all, every developing thing is changeable. Ngũgĩ contends that before the advent of colonialism, at the end of the last century, Kenya’s material base and level of productivity faced only natural barriers, such as insufficient rainfall. However, colonialism erected another barrier to development, which is the capitalist mode of production that would lead to Kenyan resources being robbed and its land and labor commandeered. This colonial past, he makes clear, is still embedded in the Kenyan present, with the masses still creating wealth for others to seize and the leaders denying the people the right to debate or challenge the government’s ‘nation-building’ policies.

In the novel, Kenyans would have their own life to live before the arrival of the white people. Ngũgĩ shows the various ways in which colonialism affects people. It is a complex and traumatic experience for each individual. Mumbi, the most beautiful woman in the town, has a good family and would have had a better future if her land had not been colonized. Additionally, the arrival of colonialism breaks up her family comprising her brother and husband and leads to the unexpected birth of a son. Moreover, to her surprise, the man who is a hero in her mind turns out to be the man who has killed her brother. However, the changes in her life mature her. On the other hand, the three best friends, Kihika, Karanja, and Gikonyo, go different ways when faced with the challenge of colonialism. Once, they used to sing songs about love, their country, family and so on together, but these happy times have faded away. After Kihika dies, Gikonyo loses his belief in his wife and his family, and Karanja betrays his friend and serves the white men. Once, they had hoped for the independence of their country, but later, each start to have differing opinions about the resistance, life, their beliefs, and so on. In effect, they are all victims of colonialism. Colonialism disturbs their original ideology about their own culture. It leads to the collision of their culture with the colonizing culture. The conflicts are produced by jealousy of and hatred for white people’s better lives. The difference between native and white



people leads to conflicts and the collision of white and native cultures. The terrible movement and conflicts allow for the emergence of an in-between culture from cultural confusion. Nations cannot restore their homeland and return to independent lives, as they cannot disregard the colonizer's ways and the ideas, which they have unconsciously adopted. In this collision culture, many natives feel confused about their original culture and begin to struggle between the two cultures. They begin to vacillate between the two sides and feel that they are in a state of in-betweenness.

As the in-between culture becomes more obvious, some people begin to consider it as a part of themselves. They mimic white people consciously and unconsciously. This mimicry, made possible by colonialism, may catalyze the development of an in-between culture. When white people live with native people, the challenge of developing native culture increases. A distinct contrast exists between them. The first wish of the colonized is to keep pace with the colonizer, trying to mimic the colonizer till they finally do not know themselves. Indeed, after seeing the better lives of the white men, many natives start to long for such a life: "The whiteman went in cars. He lived in a big house. His children went to school. But who tilled the soil on which grew coffee, tea, pyrethrum, and sisal? Who dug the roads and paid the taxes? The whiteman lived on our land. He ate what we grew and cooked. And even the crumbs from the table, he threw to his dogs" (Thiong'o, 2012: p. 266). This kind of hope on the part of the natives makes the development of an in-between culture possible. Everybody wants to live a better life no matter their present circumstances. Before the white people arrived, they were satisfied with their own life, but after that, people in the country see the new lifestyle of the white people. Moreover, they, just like Karanja, want to have that kind of life. Readers may remember this man who befriends the national hero Kihika. After the emergence, he chooses to stay at home instead of joining the Mau Mau revolt. He does not regret choosing this road, as he thinks that nobody will be left to protect the women and the children if all the men go to fight. During the revolt, people are arrested, imprisoned, or killed, just like Kihika, and those who remained at home mourn their fallen kin. To avoid this fate, Karanja chooses to stay at home, to protect his country in the way he thinks is right. Unfortunately, his staying does nothing to protect his countrymen who stayed at home. To be frank, he does this for himself. He intends to serve white people, such as delivering a letter for the white lady or keeping eyes on the laboring man for the white. Even more, he takes care of his lover, his friend's wife, by paying her. When he talks to his countrymen, he acts like a white man, shouting at his people. However, when he talks to white



people, he acts like a native black man. Finally, he loses himself and starts living in the in-between. For the native people, he is the tool of the white people, and for the white people, he is a marginal person. Thus, Karanja lives in between the native and the white people.

The detention center becomes a good place for mimicry. The author describes it as a satire of colonialism and takes it for granted. The prison for the arrested people provides a practical place for their mimicry. Ngũgĩ “invokes the multiple connections between language and culture, and argues that colonialism made inroads into the latter through control of the former” (Loomba, 2015: p. 100). He describes a man named Gatu in the detention center who often makes fun of or mimics the voice of the white men. He is a detainee from Nyeri, who always instills them with strength and hope. He has a gift for telling jokes and stories and puts up performances on the communication between him and the white women. Ngũgĩ has a supportive attitude regarding Gatu’s behavior. Ngũgĩ describes him as follows:

The corners of his mouth were set in a satiric smile which tickled many detainees from sadness to laughter and warmth. Even the way he ordinarily walked could be irrepressibly comical, as he nearly always mimed the gait and mannerisms of the white officers and camp warders. His jokes and stories carried a moral. His laughing face and eyes had certain lines of unmistakable wisdom. (Thiong’o, 2012: p. 129)

Gatu’s conscious mimicry is unconscious learning. To some extent, it amounts to the unconscious, hybrid development of knowledge of the culture of the white men and the culture of natives who imitate others. Then, a place between them, called the ‘Third Space’, appears naturally. Through such a place, people can create a special cultural phenomenon for themselves to prevent themselves from feeling bored in the prison. Here, the mimicry in the prison may be the only code for the development of the in-between cultures. As Bhabha states, “it is a form of persecutory paranoia that emerges from cultures’ own structured demand for imitation and identification. It is the archaic survival of the ‘text’ of culture, that is the demand and desire of its translations, never the mere authority of its originality” (1994: p. 138). Ngũgĩ distinguishes “writers who were part of these people and wrote in indigenous languages and those who clung to foreign languages, thus suggesting an organic overlap between political and cultural identities and the medium of literary expression” (Loomba, 2015: p. 101). In the novel, he tries to use people’s mimicry to explain the nuances of native people’s own identities and cultural identities.



2. Development of an In-between Culture

The colonial culture is composed of a kind of mutual communication. Not only is a foreign culture imposed on the colonized culture but it is also a reaction to the culture of the colonizer and shifts from control and hegemony to their innovation. According to Bhabha, “cultures come to be represented by virtue of the processes of iteration and translation through which their meanings are very vicariously addressed to *-through-* an Other” (1994: p. 58). In the journey of its development, culture enriches itself increasingly. According to Edward Said, “*voyages* in represent [...] a still unresolved contradiction or discrepancy within metropolitan culture, which through co-optation, dilution, and avoidance partly acknowledges and partly refuses the effort. *The voyage in*, then, constitutes an especially interesting variety of hybrid cultural work. And that it exists at all is a sign of adversarial internationalization in an age of continued imperial structures” (1993: p. 244). This kind of hybrid culture not only indicates the colonized but also to colonizer.

Literature is always a representation of a culture. As part of postcolonial discourse, studying Western values is meaningful, as they construct “European culture as superior and as a measure of human values” (Loomba, 2015: p. 95-96) which helped maintained the colonial rule. However, any culture has its merit, even an uncivilized culture. Megan Vaughan thinks that “custom and tradition are ‘constructed’ and ‘invented’ by both colonialists and their opponents” (qtd in Loomba, 2015: p. 70). In the novel, Thompson, for the native, is the representation of white people’s power. Standing in his shoes, he may be evil to the colonized, and he refuses to accept everything about their ‘Otherness’. However, he is quite interested in African literature. Thompson first comes to East Africa during the Second World War as an officer seconded to the King’s African Rifles. He has ever taken an active part in the 1942 Madagascar campaigns. After the war, he returns to his studies in Oxford, which had been interrupted. It is there, while reading history, that he finds himself interested in the development of the British Empire. Initially, this is merely a historian’s academic interest without personal involvement. However, having gotten engrossed in the poems of Rudyard Kipling, he experiences a swift flicker, as if a flame has awakened. He sees himself as having a doomed fate, a man poised for great things and becoming convicted. They talk about literature, history, and war; they are all enthusiastic about the British Mission in the World. The two Africans come from a family of chiefs and demonstrate a real grasp of history and literature. This fills Thompson with wonder, and he starts glorifying it. His mind starts working, and he begins writing his book *Prospero in Africa*.



In it he argued that to be English was basically an attitude of mind: it was a way of looking at life, at human relationship, at the just ordering of human society. Was it not possible to reorientate people into this way of life by altering their social and cultural environment? *Prospero in Africa* was a result of an assiduous dive into English history, and the General History of Colonization from the Roman times to the present day. He was influenced by the French policy of Assimilation, but was critical of the French as he was of what he called “Lugard’s retrograde concept of Indirect Rule. (Thiong’o, 2012: p. 63-64)

Obviously, the strength of experience beyond those enslaved, suppressed memories, Africa, is, in fact, everywhere. The slave quarters of the daily life and customs, languages and dialects in the plantations, in the name and the word, often disconnected from their taxonomy. As colonizers, they do not take the native as a true man. During the invasion, they tread on the natives, and look down upon them, feeling happy to touch the red earth of Kenya. They think the Africans are born actors, that’s why “he finds it so easy to lie” (p. 66) when Mugo reveals Kihika’s secret to Thompson. Ironically, a colonizer such as Thompson does not believe in what the colonizer says but does what the colonized says. To some extent, these colonizers start to recognize some parts of the native. Thompson’s faith in British imperialism once makes him declare that to administer a people is to administer a soul (p. 65). The colonizers want to change the colonized because they think the colonized are uncivilized. However, as time goes by, both the colonizer and the colonized change. During Thompson’s time in Kenya, Thompson changes his original belief about the local people: “Did Thompson know he was being double-crossed? He must have known. That’s why he was always so sad. Did he himself taste other women, like Dr Lynd? Ha! Ha! Ha! They changed to the dog incident. They became angry. They sympathized with Karanja” (p. 189). Ngũgĩ asks these questions in his novel when Thompson wants to protect Karanja from the dog, which shows that Thompson and many other white people, as the colonizers, also live in the ‘Third Space’. They struggle like the colonized people who live in the in-between culture. Two situations may occur when someone begins to understand something: One is to get away from it; the other is to get along with it. During this formation of culture, some natives or the colonizer choose the latter. They put the two cultures together to become an in-between culture. Thus, when two cultures melt together, though some people on each side try to keep their position, an in-between culture is produced, which belongs to each side. In the process of communication, even the colonizer may get absorbed in this hybrid in-between culture.



In the novel, Ngũgĩ presents a largely unfinished story of under-development in Kenya, both in parallel and in contrast to the official version of Kenyan independence history. He presents various specific cases of oppression, discusses how colonial patterns have continued into the flag-independence era, and highlights the contradictions inherent in the present situation. Towards the end of the novel, he details the meeting on independence. However, has true liberation been achieved, or do the natives still live in the in-between? According to Bhabha, “the liberatory people who initiate the productive instability of revolutionary cultural change are themselves the bearers of a hybrid identity (1994: p. 38). Edward Said also believes that “the immense cultural shift from the terrain of nationalist independence to the theoretical domain of liberation.” (1993: p. 268). According to Loomba, “liberation, for them, hinged upon the discovery or rehabilitation of their cultural identity which European colonialism had disparaged and wrecked” (2015: p. 178). Even if these people gain independence, they cannot return to the time before the arrival of the white people. In line with the theory of in-between cultures, people change and adapt to a new in-between area. Differentiating “between the semblance and similitude of symbols across diverse cultural experiences—literature, art, music, ritual, life, death—and the social specificity of each of these productions of meaning” becomes crucial, “as they circulate as signs within specific contextual locations and social systems of value” (Bhabha, 1994: p. 172). Ngũgĩ, following his reexamination of Kenyan history, discovers that no such thing as Kenyan independence ever existed. When General R. talks excitedly about the little drama to be enacted on Independence Day, when the rain wets people’s bodies, and the history of colonialism reappears, the memory haunts the natives. The colonial war is not only ‘the war’ of the local people and the invader but also ‘the war’ of culture between the colonizer and the colonized, which culminates in the appearance of the ‘Third space’ between them. Moreover, a new culture is produced and developed in the space. Consequently, independence brings partial, not complete, liberation to the colonized people. They completely cannot eliminate the shadow of being colonized. However, bloodshed may exist for long in the natives’ lives, this time for the hope of a better life and a stronger country in between the cultures.

Conclusion

In *A Grain of Wheat*, Ngũgĩ describes the invasion-induced confusion and discusses the native people’s struggle. People struggle in the ‘Third Space’ between themselves and the colonizer and try to utilize their culture throughout. Most try to escape from white people’s control to battle for

their nation. They make sacrifices to realize their dream of getting their life back again. They expect to create a world like before, but they end up creating a new world, as history cannot be changed; all that can be done is to grasp the present and create the future. Although they finally become independent, they are not what they were before. For Ngũgĩ, any country that has suffered at the hands of colonialism can be reborn. With the new, hybrid culture, its people will be well. Surviving and flourishing in this in-between culture is possible and inevitable. Using Bhabha's theories on culture, hybridity, and ambivalence, this study demonstrates that the development of the in-between culture is a trend. Although the development of in-between cultures is a short-term development for a colonial country's culture, it is an inevitable trend for the colonized. What must be mapped as a continuous historical reality of the new international space is, in fact, marked by the cultural differences, which are inscribed in the interstitial channels, and by issues processed 'in-between', weaving in the temporal break of 'global' text. In-between culture creates new insurgent acts of cultural translation of sense. After all, in today's world, a country must develop a kind of diversified culture based on its national circumstances. The development of an in-between culture in *A Grain of Wheat* demonstrates that the mixture of cultures is an effective way for newly independent countries to get rid of the shadow of colonialism.

References

- Ashcroft, B. (2010). Transnation. In Wilson, J., Şandru, C., & Welsh, S. L. (Eds.), *Rerouting the postcolonial: New directions for the new millennium* (pp. 72-85). London: Routledge.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (Eds.) (2000). *Postcolonial studies: the key concepts*. London: Routledge.
- Bhabha, H. K. (1995). Cultural diversity and cultural differences. In Ashcroft, B., Gareth Griffiths, G., & Tiffin, H. (Eds.), *The postcolonial studies reader* (pp. 206-209). London: Routledge.
- Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. London: Routledge.
- Fanon, F. (2005). *The wretched of the earth*. New York: Grove Press.
- Gikandi, S. (2000). *Ngugi wa Thiong'o*. Cambridge: Cambridge University Press.



Khurajam, G., Acharjee, S. (2013). Nation in question in Amitav Ghosh's *The Glass Palace*. *The Criterion: An International Journal in English*, Vol. III, Issue III, 1-6.

Loomba, A. (2015). *Colonialism / postcolonialism*. London: Routledge.

McLeod, J. (2010). *Beginning postcolonialism*. Manchester: Manchester University Press.

Nicholls, B. (2010). *Ngugi wa Thiong'o, gender, and the ethics of postcolonial reading*. Farnham: Ashgate Publishing.

Said, E. W. (1993). *Culture and imperialism*. New York: Vintage Books.

Singh, D. K. (2015). Debating socio-cultural identity: Spaces of negotiation in Ngugi's *A Grain of Wheat*. *Dialogue: A Journal Devoted to Literary Appreciation*, Volume XI, No I, 23-30.

Wa Thiong'o, N. (2012). *A Grain of wheat*. London: Penguin Books.

EDEBİYATIN BİREYSEL VE TOPLUMSAL PSİKOLOJİYE OLUMLU KATKISI: NEZİHE MERİÇ'İN “KÜÇÜK BİR KIZ TANIYORUM...” SERİSİ ÖRNEĞİ

Özden TURGUT¹

Öz

Nezihe Meriç, sanatın, çocuğun öğrendiklerini algılamasını kolaylaştıran, onu yaşama hazırlayan en sağlıklı, en kestirme yol olduğunu belirtir. Ayrıca toplumumuzda ne okuyacağını bilememe durumunun olduğunu ve okuma gereksinimi duyacak bir yaşamın da kurulmadığını düşünür. Bununla birlikte, okurunu hayal eder, okurunun da onu merak ettiğini düşünür. Bu makalede, yazar Nezihe Meriç'i geç de olsa tanıyan bir okuru tarafından, yazarın “Küçük Bir Kız Tanıyorum...” serisi özelinde, bireysel ve toplumsal psikolojiye nasıl olumlu katkı sağlayabilme potansiyeli taşıdığı tartışılmaktadır. Bu tartışmada, yurt içinde Nezihe Meriç konusunda yapılan bilimsel çalışmalara, dünyada çocuk edebiyatı konusunda ileri sürülen görüşlere ve yazarın çocuk edebiyatı konusundaki görüşlerine başvurulmakta, “Küçük Bir Kız Tanıyorum...” serisinin neden bireysel ve toplumsal psikoloji açısından olumlu etkileri olabileceği öncelikle ele alınmaktadır. Bu çalışma, bir derleme çalışmasıdır. Çalışmada ele alınan “Küçük Bir Kız Tanıyorum...” serisinde, çalışan anne ve babası ile yaşayan, anne-babasının da çeşitli duyguları yaşadığını ve bu duyguları nasıl yönetmeye çalıştığını gözlemleyen, bu konuda kafa yoran bir kız olan Ayşe ve yaşantıları ile duyguları/düşünceleri anlatılmaktadır. Çalışmanın sonucu olarak, “Küçük Bir Kız Tanıyorum...” serisi incelendiğinde, şiddetin olmadığı bir anlatı olduğu, aile üyelerinin duygu ve düşüncelerini ifade edebildiği bir ortamın mevcut olduğu, ebeveynlerin Türkçe'ye önem verdikleri ve çocuğa bu konuda rehberlik ettikleri, toplumun çeşitli özellikleri ile gözlemlenmiş olması ve olduğu gibi yansıtılabilmesi ile yaşama sevinci-neşe bileşenlerinin, öykü serisinde öne çıkan olumlu özellikler olduğu belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Çocuk edebiyatı, Bireysel psikoloji, Toplumsal psikoloji, “Küçük Bir Kız Tanıyorum...” serisi

THE POSITIVE CONTRIBUTION OF THE LITERATURE TO THE INDIVIDUAL AND SOCIAL PSYCHOLOGY: THE EXAMPLE OF “KÜÇÜK BİR KIZ TANIYORUM...” SERIES WRITTEN BY NEZİHE MERİÇ

Abstract

Nezihe Meriç states that art is the healthiest and the shortest path for the child to make him/her ready for life and to facilitate the perception of the things learned. She also remarks that our community cannot decide what to read. She states that there is a community life which is

¹ Dr. Öğr. Ü., Afyon Kocatepe Üniversitesi, ozden5@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-3620-8869

construed as not having a need for reading. This article is written by a reader of Nezihe Meriç who has met her lately and the article aims to discuss the potential positive contributions of “Küçük Bir Kız Tanıyorum..” series to the individual psychology and social psychology. For this purpose, the scientific studies about Nezihe Meriç, the opinions suggested about child literature and also the opinions suggested by Nezihe Meriç are reviewed. This study is a review. Consequently it can be stated that, in “Küçük Bir Kız Tanıyorum..” series, there is a pattern excluding violence, there is a family milieu where the members can express their feelings and opinions, the fictious parents care about the right usage of Turkish language and guide the little girl about the language, the community is described via the real conditions because the author observed outrightly and there is a huge atmosphere indicating the joy of living and cheer.

Keywords: Child literature, Individual psychology, Social psychology, “*Küçük Bir Kız Tanıyorum..*” series

Giriş

Çocuk edebiyatının, çocukların da içinde yer aldığı okurları hedefleyen metinlerden oluştuğu, bu konuda eser veren yazarların gençleri farklı bir hedef kitle olarak kavramsallaştırdığı ve bu hedef kitlenin de yetişkinlerden farklı bir edebiyat türüne gereksinim duyduğu ifade edilmiştir (Gubar, 2011). Bu görüş, çocuk edebiyatı hakkında devam eden tartışmalardaki fikirlerden yalnızca biridir. Çocuklara yönelik yazılan metinlerin tarihsel bir arka plan dikkate alınarak değerlendirilmesi ve “yazarlık”, “okuma”, “çocuk” ve “edebi” gibi kavramların bir arada ele alınmasının gerektiği belirtilmektedir (Thacker ve Webb, 2002: s.1).

Bu çerçevede ele alındığında, çocuk edebiyatı, okuyucunun takvim yaşı ve gelişimsel özellikleri ile birlikte incelenmelidir. Okul öncesi çocukların tercih ettikleri eserler ile birinci sınıf öğrencisi çocukların tercih ettikleri eserler hem benzer hem de birbirinden farklı niteliktedir. İlkokul ve ortaokul öğrencisi çocukların beğendikleri ya da onlar için “uygun” olan eserler, genç yetişkinler için uygun olanlardan farklıdır. Çocuklar farklı hızlarda olgunlaşmakta ve bireysel özellikleri yönünden de farklılaşmaktadırlar (Galda, Liang ve Cullinan, 2017: s.7). Ayrıca her bir çocuğun gelişim aşamalarında onu özellikle etkileyen çevresel koşulları da çeşitlilik göstermektedir. Bu çevresel koşullardan yalnızca biri olarak, ebeveynlerin standart olmayan çalışma saatlerinin özellikle dezavantajlı ailelerde çocuğun iyi oluşunu olumsuz etkilediği belirtilmektedir (Li, Johnson, Han, Andrews, Kendall ve diğ., 2014: s.53). Dolayısıyla, okuyucuların gelişimsel özelliklerine duyarlı olmayı önemseyen yazarlar da dahil olmak üzere çocuklara yönelik eser ortaya koyan herkesin, okuyucuların ailevi ve çevresel koşullarının çeşitliliğinin bilincinde olması gerekmektedir.

Bu tartışmada, hem “çocuk”, hem “edebiyat” sözcüklerinin sağlam bir zemin oluşturmadığını ifade eden görüşlere de rastlanılmaktadır. Buna göre “edebi” nitelik ve değer olduğu söylenemez; “edebiyat” çocukları belli bir kültüre göre eğitmek istediğimizde kullanışlı olan bir araçtır ve “çocukluk” da mekândan mekâna, zamandan zamana göre değişebilen bir kavramdır (Hunt, 2005: s.3). Çocuk edebiyatına bu biçimde bakmayan görüş ise, gelişimsel süreçte doğru edebiyat eserleri ile karşılaşmanın bireyin ve toplumun geleceğinde önemli sonuçları

olduğunu varsaymakta; bunun da tesadüfen değil toplumda okuma kültürünün mevcut olması ile sağlanabileceğini ileri sürmektedir.

1. Okuma Kültürünün Egemen Olduğu Bir Yaşam Alanının Mevcut Olması

Çocuk edebiyatı kavramının tartışmalı olduğunu düşünmeyen bakış açısı, hızlı bir gelişme dönemi içindeki bireyin, gelişimsel özelliklerine uygun yazılmış ve edebi niteliği olan eserlerle buluşturulması gerektiğini ifade eder. Buna göre, yazılan edebi metinler, çocuk bakışını dikkate almalı, çocuğa göre olmalı ve çocuk gerçekliğinin farkında olmalıdır (Şirin, 2016). Nitelikli bir çocuk edebiyatı yapıtı, insan yaşamında, kişilik gelişiminde belirleyicilerden biridir. Çocuk bu sayede, özdeşim kuracağı kahramandan örnek davranışları, farklı yaşam biçimlerini, değişik düşünce modellerini öğrenebilir (Yumru, 2012). Son yıllardaki teknolojik ilerlemelerle birlikte, okumanın farklı araçlarla gerçekleşebilmesi, gelişim uzmanlarının bu konuyu ele almaları sonucunu getirmiştir. Çocuklar için hazırlanan kitapların, çocuğun okurken zevk almasına, eğlenirken öğrenmesine, hayal dünyasının gelişmesine, dil becerilerine katkı sağlamasına ve kitabın hayatındaki yerini kavramasına yardımcı olması gerektiği ve resimli e-kitapların, çocuğun gelişimi üzerinde nasıl bir etkiye sahip olacağı konusunun tam olarak açıklığa kavuşmadığı belirtilmektedir (Bozkurt-Yükçü, İzoglu-Tok ve Bencik-Kangal, 2019: s.139). Dolayısıyla, çocuğu doğru zamanda doğru kitapla bir araya getirme konusunda doğru adımları atmak isteyen bireyler ve onlara yardımcı olmak isteyen uzmanlar bu konuda çalışmaktadır. Örneğin, çocuklara yönelik yazılan eserlerin, gelişimsel açıdan uygunluğunu inceleyen araştırmalar yapılmakta (ör. Mutlu ve Çağlayan, 2018), öğretmen adaylarının çocuk edebiyatında “şiddet dili farkındalığı” ile ilgili ölçme ve değerlendirme çalışmaları gerçekleştirilmektedir (Turan ve Gerez-Taşgın, 2018). Belirtilen bilimsel çalışmaların yanı sıra, toplumun kendi yaşamında egemen olan bir okuma kültürünün mevcut olmasının büyük önemi vardır. Bu, okuma kültürünün ekolojik bir bakış açısıyla güçlendirilmesi gerektiğini gösteriyor olabilir. Nezihe Meriç de çocuklara yönelik eser veren bir yazar olarak, edebiyat ve çocuk edebiyatı konusunda düşünülmesi gerektiğini belirtmekte ve bu konuda anne-babanın önemine dikkat çekmektedir. Yazara göre genç anneler babalar da çocukları için kitap seçerken zorlanmakta; yazınsal değer hakkında yeterince bilgi sahibi olamamaktadır. Bu nedenle “okumayan annelerin babaların, okumayan çocukları yetişmektedir” (Meriç, 2020: s.203). Aşağıda yazarın bu konuya yönelik bakış açısı ele alınmaktadır.

2. Nezihe Meriç’in Edebiyat ve Çocuklara Yönelik Edebi Eserlere İlişkin Bakış Açısı

Nezihe Meriç, edebi eser meydana getiren sanatçıların çalışmalarının önemli olduğunu, çünkü sanatın, çocuğun öğrenme sürecindeki algısını kolaylaştıran, onu yaşama hazırlayan en sağlıklı, en kestirme yol olduğunu ifade eder (Meriç, 2020: s.189). Ayrıca, bu sanat eseri oluşturulurken kullanılan araç olarak dilin toplumla birlikte yaşayan bir varlık olduğunu ve yazarın, kendi gözlemlerine dayanarak, dilin bu değişen, bozulan, gelişen hareketliliği içinde öykü kişilerini biçimlendirmeye çalıştığını belirtir (Meriç, 2020: s.193). Dilin bozulmasının kimliğini kaybetmek anlamına geleceği ve toplumun tamamının bu konuya önem vermesi gerektiğini vurgular (Meriç,

2020: s.202). Dolayısıyla Nezihe Meriç'in ifade ettiği konuların başında, edebi değeri olan eserlerin meydana getirilmesinde kullanılan ve ilk bakışta görünenden daha kıymetli olan dilin önemi gelmektedir.

Yazar ikinci olarak, bir önceki kısımda sözü edilen ekolojiyi vurgulamaktadır. Bu açıdan, yalnızca okuma kültürü olan bir toplumdan söz etmemekte, aynı zamanda sanatçının/yazarın da toplumun içinde olmasının önemini dile getirmektedir. Yazar “bir toplumun içinde, o toplumun insanlarıyla yaşıyorum” demektedir (Meriç, 2020: s.35), (insanı/toplumu) anlamının da sevgiyi hazırladığını belirtmektedir (Meriç, 2020: s.71).

Üçüncü olarak, yazar, kendi yazma sürecinin uzmanlar tarafından hem edebiyat temelinde hem de insan psikolojisi temelinde incelenebileceğini ve incelenmesi gerektiğini düşünmektedir (Meriç, 2020: s.250). Nezihe Meriç, bu noktada, sanatçının toplumu gözleme ve öyküsünü kurmada dili nitelikli kullanma, kısacası sanatını iyi bir düzeyde icra etme görevinin olduğunu; bu sürecin bazı bileşenlerinin sezgisel, bireysel yeteneğe bağlı adımlarla meydana geldiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla, yazma kararı verme ve yazma sürecinin konu uzmanları tarafından ayrıca bilimsel olarak incelenmesinin doğru olacağını düşünmektedir. Bu makalenin ortaya çıkmasına yol açan unsurlardan biri de Nezihe Meriç'in bu görüşü ve yüreklendirici tutumu ile karşılaşmak olmuştur. Yazarın, eserleri ile ilgilenen okurun görüş ve incelemelerini beklediği düşünülmüş; kendisi bu incelemeyi okumayacak olsa da onun bir okuru olarak, bir eser serisini ele alma motivasyonu meydana gelmiştir. Buradan hareketle, yazarın “*Küçük Bir Kız Tanıyorum...*” serisi, bireysel ve toplumsal psikolojiye olumlu katkıları temelinde incelenmiştir.

3.Nezihe Meriç'in Eserlerine Yönelik Daha Önce Yapılan Bilimsel Çalışmalar

Yazar ve eserleri ile ilgili yapılan bilimsel çalışmalarda, Nezihe Meriç'in öykülerinde kronotop (zaman-uzam) (Gezeroğlu, 2015); ayrıca yazarın eserlerinde hangi değerlerin öne çıktığı incelenmiştir. Örneğin bir çalışmada yazarın sekiz öyküsü ve iki romanı incelenmiş; bu eserlerde toplam 38 bireysel değer ve 9 toplumsal değer saptanmıştır. Yazarın bireysel değerlerden aile sevgisi ve ailenin önemi, doğaya duyulan saygı ve sevgi, kitap ve okuma sevgisi, sağlıklı, dayanıklı, güçlü olmanın önemi, umut dolu olmak, yardımseverlik ve yaşama sevgisi, yaşama bağlılık; toplumsal değerlerden ise arkadaşlık ve dostluk, görgü kurallarına uyma ve vatan sevgisi üzerinde durduğu belirtilmiştir (Toker-Badem, 2019). Başka bir çalışmada ise, Nezihe Meriç'in çocuk kitaplarının değerler eğitimi açısından incelenmesi sonucu, Nezihe Meriç'in çocuk kitaplarında en çok bilimsellik değerine, sonrasında sırasıyla sağlıklı olmaya önem verme, sevgi, yardımseverlik, saygı, sorumluluk, dostluk, dürüstlük, vatanseverlik, öz denetim, kanaatkarlık, barış, adaletli olma, tutumlu olma değerlerine yer verildiği ortaya konulmuştur (Çelikten, 2019). Ayrıca Nezihe Meriç'in öykülerinde kadının varoluşu (Demirci, 2020) ve ev imgesi (Bostan, 2021) de ele alınmıştır.

Yazarın öykülerinde mutluluk kaynaklarının nasıl olduğunu inceleyen bir çalışmada, Nezihe Meriç'in ilk öykü kitabı olan *Bozbulanık*'ta yer alan öyküler incelenmiş, yazarın öykülerinde öne çıkan mutluluk kaynakları ifade edilmiştir: Yakın ilişkiler (aile ve arkadaşlar) ve

tanımadığımız insanlar; birliktelik (paylaşma ve dayanışma), en karanlık anda gelen umut; gündelik uğraşlar (sokaklar, evler, yıkanmış kapı önleri, çiçekli perdeler, börekler), güven ve aidiyet ile bedensel sağlık (Aksoy, 2019), bu öyküde, öykü kişileri için birer mutluluk kaynağı olarak nitelendirilmiştir. Görüldüğü gibi, yazarın öykülerinde, öykü kişileri, yaşamın çok olağan bileşenleri ile mutlu olmaktadır. Bu “olumlu” olma hali, başka bir çalışmada eserlerdeki sözdizimleri temelinde incelenmiştir. Yazarın “Yandırma” adlı kitabındaki öyküler söz dizimi açısından incelenmiş, sözcükler anlam özelliklerine göre ele alındığında, cümlelerin çoğunluğunun olumlu olduğu (2156 cümle olumlu, 272 cümle olumsuz, 192 cümle soru cümlesi) görülmüştür. Yüklem türüne göre ise cümlelerin çoğunluğunun fiil cümlesi olduğu (1626 fiil cümlesi, 963 isim cümlesi), bunun öykülerde hareketin fazla olduğunu gösterdiği ifade edilmiştir (Cintosun, 2018). Özetle, yazarın, kendi ile ilgili ifadelerinde belirttiği yaşama olumlu bakış, neşe, yaşama sevinci ile yaşamın içinde değişime açık olma (Meriç, 2020: s.250) niteliklerinin öykülerine de yansımış olduğu ifade edilebilir.

4. “Küçük Bir Kız Tanıyorum...” Serisi Özelinde Çocuğa Yönelik Bir Edebi Eserin Bireysel ve Toplumsal Psikoloji Açısından Öne Çıkan Güçlü Yanları

Nezihe Meriç, “Küçük Bir Kız Tanıyorum...” serisini,

Okul öncesi evde yalnız kalan küçük bir kız var. Anne baba çalışıyor, anaokulu parası ağır geliyor, çocuk evde yalnız kalıyor. İşte onun yaşamı, dünyaya, insanlara, çevresine, eşyaya bakışı, bunları gözlemleyip büyümesi anlatılıyor. (Meriç, 2020: s.83)

biçiminde ifade etmiştir. Dolayısıyla yazar, bir kız çocuğunu çevreleyen sosyal dünyayı hem insan ilişkileri hem ekonomik koşullar, hem de çağın özellikleri temelinde anlatmaktadır. Bu durum, yazarın bu nitelikte aileleri gözlemlediğini ve serinin baş kişisi Ayşe’yi oluştururken bu gözlemlerinden faydalandığını göstermektedir.

Nezihe Meriç, çocukları çok seven ve hemen iletişime geçen bir kişidir. Çocuklara yönelik eserlerini oluşturmadan önce ve her zaman gerçek hayattaki çocukları gözlemlemiştir. Çocuklara yönelik eserlerin çocuk bakışını dikkate alması, çocuğa göre olması ve çocuk gerçekliğinin farkında olması gerektiği belirtilmişti (Şirin, 2016). Dolayısıyla yazar, bu koşullara uygun bir hazırlığa sahiptir. Kendi anlatımıyla,

Bir gün gene bir yokuşun başına geldim ama çok yorulmuşum. Yanlış yöne gideceğim diye de korkuyorum. Küçük oğlanlar oynuyor yokuşun dibinde. “Gel bakayım, senin adın ne?” dedim. Ahmet’miş. “Ahmet’çim bu yokuş nereye gidiyor?” dedim. “Fuatlara gidiyor” dedi. Onun için yokuş Fuatlara giden yol! (Meriç, 2020: s.259)

biçiminde ifade ettiği konuşma, gerçek yaşamda karşılaştığı çocukların gelişimsel özelliklerini hem gözlemlediğini hem de bu gözlemleri büyük bir özenle belleğinde muhafaza ettiğini göstermektedir.

4.1. Çocuğu Gelişimsel Açından Gözlemlemek ve Gelişimsel Özelliklerini Dikkate Alarak Yazmak

Nezihe Meriç'in 6-12 yaşları kapsayan "*Küçük Bir Kız Tanıyorum..*" serisindeki başkışı Ayşe karakterinin gelişim psikolojisi verilerine ne ölçüde uygun olduğu başka bir çalışmada incelenmiş ve bu karakterin gelişimsel özelliklerinin yaşına uygun olduğu ortaya konulmuştur. Hatta Ayşe'nin her yaşı için gerçek bir çocukmuş gibi kaleme alındığı ifade edilmiştir. Bu incelemeye göre yazar, adeta önünde bir gelişim psikolojisi kaynağı varmışçasına Ayşe'ye bir dünya çizmiştir. Yazar, çocuklara kendilerini tanıma fırsatı vermiş, aynı zamanda ebeveynlere çocuklarını ve yetişkinlere kendi çocukluklarını tanıma fırsatı tanımıştır. Bu sonuçlardan yola çıkan araştırmacı, benzeri çalışmaların, gelişim psikolojisi verilerine uygun olmayan kitaplarla da yinelenmesinin doğru olacağını belirtmiştir. Böylece çocuk gerçekliğine uygun olmayan kitapların ortaya konulabileceği vurgulanmış; Ayşe'nin anne ve babasının, ebeveyn tutumu bağlamında da araştırma konusu yapılabileceği ifade edilmiştir (Karanisoğlu-Güder, 2019).

"*Küçük Bir Kız Tanıyorum..*" serisinde, Ayşe'nin okumayı sökmesi ile okuduğu masalı heyecan ve sevinçle annesini anlatması karşısında, Ayşe'nin annesinin bu sevinci "işte şimdi senin de bir kitap arkadaşın oldu" (Meriç, 2016: s.22) biçiminde yansıtması dikkat çekicidir. Bu davranış, çocuğun kitaplarına yönelik olumlu duygularını adlandırmanın çok nitelikli bir örneği olarak değerlendirilebilir. Bunun yanında, Ayşe'nin annesi de çocuğun gelişimsel özelliklerinin farkında bir kişidir. Gökyüzünde çakan şimşekleri Ayşe'ye, bulut kümeleri arasında yaşanan kavga ve birbirlerine vurmaları biçiminde açıklaması, annenin bu özelliğini göstermektedir (Meriç, 2016: s.54). Dolayısıyla, bu öykü serisinde Ayşe'nin ebeveynleri de çocuğun gelişimsel özelliklerini gözlemleyen ve kavrayan bireylerdir. Bu anlamda okurlara olumlu bir örnek oldukları belirtilebilir.

4.2. Şiddetin Olmadığı Bir Anlatı

"*Küçük Bir Kız Tanıyorum..*" serisinde, şiddetin bir sorun çözme yöntemi olarak ortaya çıkmadığı vurgulanmalıdır. Özellikle şiddete tanık olmanın dahi gelişim çağındaki bireylerin sosyal problem çözme becerileri üzerinde olumsuz etkileri olabilmesi (Rosenberg, 1987), atmosferine dahil olunan edebi eserde şiddetin öne çıkmasının riskli olduğunu göstermektedir.

Şiddet, modern dünyada mantığın ön planda olmasıyla azalması umulan bir gerçektir ve tanımlaması zor olan bir kavramdır (Wieviorka, 2009). Özellikle gözle görünen şiddetin, şiddetin yalnızca küçük bir bölümü olması, sistemik şiddetin yaygın ve kolay görünmez olması (Zizek, 2008); şiddetin "güç"ten farklı olarak her zaman kendisini görünür kılan araçlara ihtiyaç duyması nedeniyle (Arendt, 1970), şiddetin öngörülme biçimlerinde de ortaya çıkabileceği ifade edilebilir. Aile içi şiddet özelinde bakıldığında da bireysel özelliklerin, ilişki faktörlerinin ve bağlamsal faktörlerin önemli rolü olduğu belirtilmektedir (Tolan, Gorman-Smith ve Henry, 2006).

Okulda ya da mahallede şiddete maruz kalan ergen bireylerde hem aile içi iletişim hem de problem çözme becerisinin koruyucu rolü olabildiği belirtilmektedir (LeBlanc, Self-Brown, Shepard ve Kelley, 2011). Yetişkin yaşamına gelindiğinde ise, çocuklukta duygusal istismara maruz

kalan kadınların, istemedikleri içsel deneyimlerden kaçınmaya çalışırken sosyal durumlarda etkili problem çözebilme becerisi gösteremedikleri ve yakın ilişki şiddeti yaşama risklerinin artabildiği gösterilmiştir (Bell ve Higgins, 2015). Dolayısıyla, erken dönemde yaşananların yaşam boyu etkilerinin olabildiği belirtilebilir.

Çocuklara yönelik bir edebi eser, gerçek yaşamdaki gerçek riskler ve bilinçli yazılmayan edebi eserlerin meydana getirdiği riskleri nasıl azaltabilir? Çocuklara yönelik bir edebi eserde, öykü kişilerinin aralarındaki iletişim, aralarında gerilim artsa dahi medeni standartlar dahilinde devam ettiğinde, okuyan çocuk, belki de bilmediği yeni kötü sözler öğrenmeyecektir. Benzer gerilimler kendi evinde olsa da aile üyelerinin durumla nasıl başa çıktıklarını kavrayabilecektir. Bu sayede, çocuk iken her yönüyle kontrol etmekte zorlansa da büyüyüp kendisi bir aile kurduğunda, aile içi iletişimi olumlu yönetme becerisi gelişebilecektir. “*Küçük Bir Kız Tanıyorum...*” serisinde de öykü kişilerinin, özellikle Ayşe ve ebeveynlerinin iletişimlerinin şiddet içermeme niteliği öne çıkmaktadır.

4.3. Her Aile Üyesinin Duygularını ve Düşüncelerini Birbirine İfade Edebildiği Bir Aile Ortamı

“*Küçük Bir Kız Tanıyorum...*” serisinde, Ayşe, annesinin, kapı çaldığında torbaları boşalttığını görmüş ve annesine yardım etmek için, annesi komşu abla ile konuşurken bu işi yapmaya kendi başına karar verip başarıyla uygulamıştır (Meriç, 2016: s.23). Öyküdeki bu olay, çocuk ile ebeveyn arasında sıcak devam eden bir iletişimin; bu iletişimin beslediği bir dayanışma tutumunun ortaya çıkabildiği bir aile ortamına aittir. Bu ortamda, Ayşe, ebeveynleri tarafından “çocuk/bebek” olarak algılanmaktan şikâyet edebilmektedir, çünkü sorumluluklarını yerine getiren bir kişi olduğunun farkındadır (Meriç, 2016: s.24). Ayrıca Ayşe, örneğin, sabahları soğuk süt içmeyi değil, az da olsa kakao, kahve ya da salep eklenen sıcak sütü, akşam ebeveynleri kahve içerken onlara eşlik ederek içmek istediğini de bir fikir olarak sunmaktadır (Meriç, 2016: s.30).

Bir süre daha geçtikten sonra, Ayşe daha da büyüdükçe, ebeveynleri evlerini Ayşe’ye, üç ortağın, yani Ayşe Hanım, Selmin Hanım (anne) ve Hasan Bey’in (baba) bir arada yaşadığı ev olarak nitelmişlerdir (Meriç, 2016: s.98). Ama çocuk ve ebeveyn statüsünün bir olmayışı, Ayşe bir yere gitmeyi çok istediğinde ve ebeveynlerinden olumlu cevabı beklerken oldukça hissedilir. Ayşe cevap beklerken “reçelli ekmeği elinde, bir anneye bakıyor bir babaya” biçiminde görselleştirilmiştir (Meriç, 2017: s.122). Olumlu cevap geldikten sonra, “Şunu hemen söyleseniz olmaz mı? Şuna bak, reçeller eridi, beş parmağının arasından akıyor Ayşeciğin” (Meriç, 2017: s.123) ifadesi, belki şimdi yetişkin olan her bireyin çocukluk günlerinde, ailesinden yanıt bekleyen halini gerçekçi bir biçimde yansıtmaktadır. Özetle yazar, belirli bir düzeyde olumlu iletişim kurabilen bireylerin meydana getirdiği bir aileyi okurun gözünde gerçekçi bir biçimde canlandırabilmektedir.

4.4. Ebeveynlerin Davranışları ve Dili Kullanışları, Dile Önem Vermeleri ve Bunu Çocuğa Ayrıca Vurgulamaları

“*Küçük Bir Kız Tanıyorum..*” serisinde, ebeveynler ve özellikle annenin, Ayşe’nin dil kurallarına uygun olmadığını düşündüğü kullanımlarına dikkat çektiği ve Ayşe’den bu kullanımlarını düzeltmesini istediği görülmektedir. Ebeveynlerin bu konuyu önemsemeleri ve kendi konuşmalarında da bu konuda özenli davrandıkları dikkat çekmektedir. Ebeveynlerin ve evin çevresinde yaşayanların kullandığı “hangi dağda kurt ölmüş”, “başı göğe erecek” gibi ifadeleri Ayşe birer soru işareti ile fark etmektedir (Meriç, 2016: s.95). Dolayısıyla hem yanlış olan ifadeler düzeltilmekte hem de dilin farklı kullanımları Ayşe tarafından sürekli not edilmektedir.

Ayşe’nin ebeveynleri, günlük konuşma dilindeki deyimleri de kullanmakta, Ayşe bu kullanımları ilk kez duyduğunda merak içinde bu deyimlerin anlamı üzerinde düşünmektedir. Örneğin Ayşelerin evinde elektrikler kesildiğinde ve Ayşe’nin annesi eve geldiğinde Ayşe karanlıkta evin içinde kaybolmuş gibidir. Annesi eve geldiğinde Ayşe ile konuşurlarken Ayşe’ye “senin tersin dönmüş” dediğinde, Ayşe olayın sıcağında bu deyimden hemen sormayı unutmuştur (Meriç, 2016: s.51). Bununla birlikte, bu konu, Ayşe’nin “sorulacaklar” listesinde hemen yerini almıştır.

Böyle bir bilinç ile büyütüldüğü için Ayşe’nin çevrede konuşulanlardan öğrendiği ve cümle içinde babası ile konuşurken kullandığı “boş versene lan” ifadesine ebeveynleri çok şaşırmıştır (Meriç, 2016: s.83). Ebeveynlerin kendi aralarında ve başkaları ile konuşurken hiç kullanmadıkları bu ifade, onları öylesine şaşırtmıştır ki, önce donup kalmışlar, sonra gülmüşler ve en sonunda anne, Ayşe’ye bu ifadeyi nereden duyduğunu sorup bir daha kullanmaması gerektiğini belirtmiştir.

4.5. Toplumun İçinde Yaşamak, Gözlem Yapmak; Toplumun Halihazırda Ne Gibi Özellikleri Olduğunu Bilmek

Nezihe Meriç, yaşam koşulları, çevre, gözlem, izlenimler, duygular ve bilginin sanatçıyı biçimlendirdiğini (Meriç, 2020: s.21) ve çocuk edebiyatının, çocuğu edebiyat dünyasına hazırlaması gerektiğini düşünmektedir (Meriç, 2020: s.271). Dolayısıyla edebiyatçıların, toplumun özelliklerini gözleme ve anlama ile çocuğu edebi anlamda geliştiren eserlerle karşılaştırma sorumlulukları olduğunu düşünmektedir. Bu bakış açısı, toplumu olduğu gibi esere yansıtmayı ve bunun ötesinde olumlu bir gelecek vizyonu (tasavvur) meydana getirmeyi önemsemektedir. Yazara göre, toplumun çeşitli zor yaşantılarına karşın umut etmek yeterli değildir; yazar ülkemizin çocuk edebiyatını yapılandırmak isteyenlerin umut yaratmak zorunluluğu olduğunu düşünmektedir (Meriç, 2020: s.299).

“*Küçük Bir Kız Tanıyorum..*” serisinde, Ayşe’nin annesi ile sohbet eden komşu ablanın, kapıya gelip Ayşe’nin annesi ile görüşmek istediğinde, kapıyı açan Ayşe’ye “anneni çağırır mısın?” deyip ona hiç selam vermemiş ve gülümsememiş olması karşısında Ayşe’nin olumsuz hissettiği görülmektedir. Öyküdeki bu an, toplumda yetişkinlerin tutum ve davranışlarının çocuğu üzerinde

nasil etkileri olduğunun bir örneğini yansıtmakta; yalnızca bu küçük an dahi, yetişkinler ve çocuk arasındaki iletişimin ne denli önem taşıdığını göstermektedir.

Nezihe Meriç, bu öykü serisinin başkışisi Ayşe'nin önde gelen özelliklerinden birinin, anne ve babasının çalışması olduğunu belirtmiştir (Meriç, 2020: s.83). Ebeveynlerin çalışma koşulları üzerinde okur olarak fazla bilgi sahibi olamayız ama Ayşe'nin bakış açısından bakıldığında, anne-babanın eve gelme saatlerinin belirli olduğu ve çocuğun kendini bu duruma göre düzenlediği hissedilmektedir. Yetişkinler çalışma yaşamının çeşitli etkilerini üzerlerinde eve taşımakta ve Ayşe bunları algılamakta, kendi içinde durumları hakkında yorum yapmaktadır. Yazarın, içinde yaşadığı toplumu gözlemindeki ayrıntılar, Ayşe'nin yaptığı değerlendirmelerde kendisini göstermektedir.

4.6. Yaşama Sevinci, Neşe

“*Küçük Bir Kız Tanıyorum..*” serisinde, Ayşe, oyun oynamayı seven bir çocuktur. Neşe içinde, yeni meydana getirdiği oyunlarını ebeveynlerine heyecan içinde anlatmaktadır. Okumayı yeni söktüğü zaman kitabını gördüğünde büyük heyecan duyan (Meriç, 2016: s.30); annesi kitabını gittiği yere götürebilmesi için bir çanta almaktan söz ettiğinde yüreği sevinçten çatlayacak gibi olan bir çocuktur (Meriç, 2016: s.33). Annesi işten eve döndüğünde çayı demlemiş ve Ayşe'yi balkona çağırırken, Ayşe, hayali dolmuşunu sürüp “balkona dolmuş balkona” dediğinde, annesi (hayali şoföre) “kapıyı açar mısınız?” deyip oyuna dahil olmaktadır (Meriç, 2016: s.24). Bu küçük örnekler, öyküde bireylerin, özellikle Ayşe'nin bir oyun oluşturmak ve var olan oyuna dahil olma konusunda olumlu örnekler sergilediğini göstermektedir.

Ayşe dokuz yaşına geldiğinde ise, küçük tartışmaların ve günlük yaşamın sıkıntılarının arasında, evde ilk çayını demleme adımını atmanın sevincini yaşamaktadır (Meriç, 2017: s.43). Bazen öyle bir zaman gelmektedir ki, dışarıdan bakıldığında bir neden olmaksızın neşe içinde zıplamaya başlayan Ayşe'ye merakla bakan yetişkinler, “neye sevindi şimdi, çocuk işte” yorumunu yapmaktadır (Meriç, 2017: s.111). Kısacası “*Küçük Bir Kız Tanıyorum..*” serisinde, baş kişi Ayşe'nin karşılaştığı durumlara doğal bir çocuk olarak, heyecan, yaşama sevinci ve neşe ile yaklaşması ve duygularını sağlıklı bir biçimde ortaya koyabilmesi, serinin olumlu nitelikleri arasında sayılabilir.

Sonuç

Giriş kısmında da belirtildiği gibi, çocuk edebiyatının, sadece çocukları eğitme amacı ile sınırlı bir alan olmadığı vurgulanmalıdır. Çocuk edebiyatı, Nezihe Meriç'in de özenle ve tekrarlar ifade ettiği gibi, çocukları önemsemek, sevmek, gözlemek ve bu gözlemlerden de beslenerek sanatçının/yazarın kurgu çocuk oluşturması süreci ile yakından bağlantılıdır. Dolayısıyla bu süreçte, çocukların dünyaya geldiklerinde yanlarında getirdikleri yaşama sevinci ve neşe gibi duygularının önemli bir yeri olduğu söylenebilir.

Belirtilen bu olumlu duyguların okuru olumlu etkileyebilmesinin çeşitli etkenlere bağlı olduğu görülmektedir. İlk olarak, toplumda yaygın halde bir okuma kültürünün olması gereklidir. Bir okuma kültürünün olmaması, belirli düzeyde bilinçle ve emek vererek yazılan eserlerin

topluma ulaşmaması anlamına gelecektir. İkinci olarak, yazarın, çocuklara yazılan eserin, yetişkin okuyuculara yazılan eserden daha az gayreti gerektireceği, “kolay” olduğu inancını taşımaması gerekmektedir. Çocukların fiziksel olarak daha küçük olmasının, zihinsel ve duygusal olarak da küçük oldukları inancına yol açmaması gerekmektedir. Yetişkin olmadan önce geçilen bir durak olan çocukluk, yetişkin yaşamında egemen olan duygularda, düşüncelerde, kişilikte, tutumlarda çok önemli izler bırakmaktadır. Bu nedenle, çocuklarla gerçek yaşamda ve edebi bir eser üretmek karşılaşıldığında, yalnızca bir sözcüğün dahi onlara etkide bulunabileceğinin bilinci tüm yetişkinlerde yer almalıdır. Nezihe Meriç, belki de bu durumu tüm yetişkinlere hissettirmek için, Ayşe'nin sokakta yer alan tanımadığı kişilerden duyduğu “boş versene lan” ifadesini evde ebeveynlerine yönelik kullanmasını sağlamıştır.

Sayın yazar kendi yazma süreci ile ilgili yorum yaparken “buna edebiyat psikiyatristleri ne der bilmem?” (Meriç, 2020: s.185) demekte, edebiyat bilimcilerini ve edebiyat sosyologlarını da adeta göreve çağırılmaktadır. Bu çağırımı üzerine alınan daha fazla bilim insanı olması, toplumun kültürel olarak daha zengin olması ile ilişkili olacaktır. Bu toplumun özelliklerini, kendi de toplumun sürekli içinde olduğu için gözlemleyen, duygusal atmosferini hisseden, bu toplumda doğan çocukların daha sağlıklı iletişim kurabilen ve çocuğun örnek almasında sakınca olmayan yetişkinlerle büyümelerine katkıda bulunmak isteyen yazarlara gereksinim duyulduğu ifade edilmelidir. Bu yazarlar, çocuğa yönelik eser üretmenin ne denli kritik önem taşıdığına bilincinde olmalıdır. Bu sorumluluk bilinci hem topluma ait olma duygusu hem toplumu ileri taşıma hevesi, hem toplumun daha sağlıklı olması için katkı sunma isteğinin mevcut olmasını gerektirmektedir.

Kaynakça

- Aksoy, S.E. (2019). Nezihe Meriç'in Öykülerinde Mutluluğa ve Umuda Açılan Yollar: İlişkiler, Gündelik İşler, Bedensel Sağlık, *Monograf Edebiyat Eleştirisi Dergisi*, 12, 70-109. <https://eds.s.ebscohost.com/eds/pdfviewer?vid=0&sid=4c4c33d7-2225-431a-b6f0-30d0f02ca3f6%40redis>
- Arendt, H. (1970). *On Violence*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company.
- Bell, K.M. & Higgins, L. (2015). The Impact of Childhood Emotional Abuse and Experiential Avoidance on Maladaptive Problem Solving and Intimate Partner Violence, *Behavioral Sciences*, 5(2), 154-175. <https://doi.org/10.3390/bs5020154>
- Bostan, M. (2021). *Nezihe Meriç'in Öykülerinde Ev İmgesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bozkurt-Yükçü, Ş., İzoglu-Tok, A. & Bencik-Kangal, S. (2019). Çocuk Edebiyatının Geldiği Son Nokta Okul Öncesi Dönem Resimli E-kitaplara Gelişimsel Bir Bakış, *Erken Çocukluk Çalışmaları Dergisi*, 3(1), 139-164. <https://doi.org/10.24130/ecccd-jecs.1967201931122>

- Cintosun, S. (2018). *Nezîhe Meriç'in "Yandırma" Adlı Kitabındaki Öykülerin Söz Dizimi Açısından İncelenmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Çelikten, F. (2019). *Nezîhe Meriç'in Çocuk Kitaplarının Değerler Eğitimi Açısından İncelenmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Demirci, Ş.N. (2020). *Nezîhe Meriç'in Öykülerinde Kadının Varoluşu*. Lisans Bitirme Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Galda, L., Liang, L.A. & Cullinan, B.E. (2017). *Literature and the Child*. Massachusetts: Cengage Learning.
- Gezeroğlu, S. (2015). *Nezîhe Meriç'in Öykülerinde Kronotop (Zaman-uzam)*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gubar, M. (2011). On Not Defining Children's Literature, *PMLA/Publications of the Modern Language Association of America*, 126(1), 209-216. Doi: 10.1632/pmla.2011.126.1.209
- Hunt, P. (2005). *Introduction: The Expanding World of Children's Literature Studies*. In P. Hunt (ed.) *Understanding Children's Literature* (pp. 1-14). London: Routledge.
- Karanisoğlu-Güder, M. (2019). *Nezîhe Meriç'in Çocuk Kitaplarından "Küçük Bir Kız Tanıyorum" Serisinde Gelişim Alanlarının İncelenmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- LeBlanc, M., Self-Brown, S., Shepard, D. & Kelley, M.L. (2011). Buffering the Effects of Violence: Communication and Problem-Solving Skills as Protective Factors for Adolescents Exposed to Violence, *J. Community Psychol.*, 39, 353-367. <https://doi.org/10.1002/jcop.20438>
- Li, J., Johnson, S.E., Han, W.J., Andrews, S., Kendall, G., Strazdins, L. & Dockery, A. (2014). Parents' Nonstandard Work Schedules and Child Well-Being: A Critical Review of the Literature, *The Journal of Primary Prevention*, 35, 53-73. <https://doi.org/10.1007/s10935-013-0318-z>
- Meriç, N. (2016). *Küçük Bir Kız Tanıyorum Yedi Yaşında*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Meriç, N. (2017). *Küçük Bir Kız Tanıyorum Dokuz Yaşında*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Meriç, N. (2020). *"Kimse Hikayeyle Aramda Geçenleri Anlamıyordu"* (Söyleşi). Hazırlayan: S. Şahin. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Mutlu, B. & Çağlayan, Ö. (2018). Gelişim Alanlarına Uygunluğu Açısından Bilgin Adalı'nın Çocuk Romanları, *Folklor/Edebiyat*, 24(96), 77-96. DOI: 10.22559/folklor.312
- Rosenberg, M.S. (1987). Children of Battered Women: The Effects of Witnessing Violence on Their Social Problem-Solving Abilities, *The Behavior Therapist*, 10(4), 85-89.



Şirin, M.R. (2016). Edebiyat ve Çocuk Edebiyatı Edebiyatın Amacı ve İşlevi, *Türk Dili Dergisi*, CX(780), 12-31. https://www.tdk.gov.tr/wp-content/uploads/2016/11/3_Mustafa_Ruhi_SIRIN_Edebiyat_ve_Cocuk_Edebiyatı_Edebiyatın_Amacı_ve_Işlevi.pdf

Thacker, D.C. & Webb, J. (2002). *Introducing Children's Literature*. London: Routledge.

Toker-Badem, S. (2019). *Nezîhe Meriç'in Hikâye ve Romanlarında Eğitim Değerleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.

Tolan, P., Gorman-Smith, D. & Henry, D. (2006). Family Violence, *Annual Review of Psychology*, 57, 557-583.

Turan, L. & Gerez-Taşgın, F. (2018). Çocuk Edebiyatında “Şiddet Dili” Farkındalık Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 12, 232-248. <https://doi.org/10.29000/rumelide.472767>

Wieviorka, M. (2009). *Violence (A New Approach)*. New York: SAGE Publications Ltd.

Yumru, D. (2012). Özerk Benlik Duygusu ve Çocuk Edebiyatı, *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 8(3), 37-46. <https://dergipark.org.tr/en/pub/mersinefd/issue/17381/181481>

Zizek, S. (2008). *Violence*. New York: Picador.

ÂKİFNÂME'DE KARAKTER ANALİZİ

M. Halil SAĞLAM¹

Öz

Mehmet Akif Ersoy, Türk millî kültürünün en önemli değerleri arasında yer almaktadır. Türk milletinin sosyal hafızasında yer edinen Mehmet Akif'in yozlaştırılmadan nesilden nesile aktarılması büyük önem arz etmektedir. Bunun için de dikkat edilmesi gereken en önemli husus Mehmet Akif Ersoy gibi kültürel değerlerin doğru kaynaklardan yararlanarak anlatılmasıdır. Türk kültür tarihinde Mehmet Akif Ersoy'la ilgi çok sayıda kaynak bulunmaktadır. Bu kaynakların büyük bir kısmı temelde Mehmet Akif Ersoy'un örnek şahsiyetine tanıklık eden Süleyman Nazif, Eşref Edip, Hasan Basri Çantay ve Mithat Cemal Kuntay gibi yazarların biyografî türü eserlerinden yararlanılarak kaleme alınmıştır. Mehmet Akif Ersoy'u doğru okumak ve anlamak için bu temel kaynaklardan mümkün olduğu ölçüde yararlanmak gerekmektedir. Bu çalışmada Mehmet Akif Ersoy'un örnek şahsiyeti Hasan Basri Çantay'ın *Âkifnâme* adlı eseri kaynak gösterilerek analiz edilmektedir. *Âkifnâme* Hasan Basri Çantay'ın 1937 yılında *Türk Dili* gazetesinde çıkan hatıra yazılarından derlenmiş önemli bir kaynaktır. Çantay, eserde samimi dostu Mehmet Akif Ersoy'un örnek şahsiyeti hakkında hatıralara dayalı bilgiler vermektedir. Eser aynı zamanda Akif'in vefatından sonra dönemin seçkin yazarlarının onunla ilgili görüş ve tespitlerini de içermektedir. Bu çalışmanın temel amacı *Âkifnâme*'den yararlanarak Milli Şair'le ilgili araştırmacılara kaynağa dayalı doğru bilgiler sunmaktır. Çalışmada elde edilen bulgular Akif'in bilgili, mütevazı, onurlu, idealist, cesur ve diğerkâm şahsiyetine göre sınıflandırılmıştır. Çalışma sonucunda elde edilen bulgular *Âkifnâme* adlı eserin Mehmet Akif Ersoy'un örnek vasıflarına kaynaklık edecek hatıralar ve bilgiler içerdiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Âkifnâme, Mehmet Akif Ersoy, karakter.

CHARACTER ANALYSIS IN ÂKİFNÂME

Abstract

Mehmet Akif Ersoy is among the most important values of Turkish national culture. It is of great importance that Mehmet Akif, who has a place in the social memory of the Turkish nation, is transferred from generation to generation without being corrupted. For this, the most important point to be considered is that cultural values such as Mehmet Akif Ersoy should be explained by using the trustworthy sources. There are many sources related to Mehmet Akif Ersoy in the history of Turkish culture. A large part of these sources have been written by making use of the biographical works of authors such as Süleyman Nazif, Eşref Edip, Hasan Basri Çantay, Mithat Cemal Kuntay, who witnessed the exemplary personality of Mehmet Akif Ersoy. In order to understand Mehmet Akif Ersoy correctly, it is necessary to use from these basic sources as much as possible. In this study, Mehmet Akif Ersoy's exemplary personality, Hasan Basri Çantay's *Âkifnâme* is analyzed with reference to it. *Âkifnâme* is an important source compiled from Hasan

¹ Doç Dr., Sİ.Ü. Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi. mhalil.saglam@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7557-7021

Basri Cantay's memoirs published in Türk Dili newspaper in 1937. In the work, Bagay gives memoir-based information about the exemplary personality of his sincere friend Mehmet Akif Ersoy. The work also includes the opinions and determinations of the distinguished writers of the period after Akif's death. The main purpose of this study is to present accurate source-based information to researchers about the National Poet by making use of *Âkifnâme*. The findings obtained in the study were classified according to Akif's knowledgeable, modest, honorable, idealistic, brave, altruistic personality. The findings obtained as a result of the study reveal that the work named *Âkifnâme* contains memories and information that will serve as a source for Mehmet Akif Ersoy's exemplary qualities.

Keywords: Âkifnâme, Mehmet Akif Ersoy, Character

Giriş

Türk kültür ve eğitim politikasında Mehmet Akif Ersoy, İstiklal Marşı'nın kabulü, Çanakkale Şehitlerini anma veya vefat yıl dönemi dolayısıyla adından sıklıkla söz ettiren önemli bir şahsiyettir. Anma etkinliklerinde Millî Şair'in onurlu şahsiyeti üzerinde durulmakta, erdemli vasıflarına dair hatıralar anlatılmakta, şiirleri tahlil edilmektedir. Fakat anma etkinliklerinin bir kısmında Mehmet Akif'e olağanüstü vasıflar yüklenmekte ve de Millî Şair, kaynağı belirsiz ve birbirleriyle çelişen bilgilerle anılmaktadır. Örneğin, Mehmet Akif'in İstiklal Marşı'nı Tacettin Dergâhının duvarlarına tırnaklarıyla kazıdığı, şapka kanununa muhalefet ettiği için Mısır'a gönderildiği, Mısır'da açlık ve sefalet içinde yaşadığı, İslamcı olup Türk milliyetçiliğine karşı olduğu, Türk halkının Akif'e hak ettiği değeri vermediği, cenazesinin dört belediye görevlisi tarafından belediye aracılığıyla kaldırıldığı gibi bilgiler gerçeği yansıtmamakla birlikte Mehmet Akif'le ilgili yanlış bir algı oluşturmaktadır. Dolayısıyla burada dikkat edilmesi gereken en önemli husus Akif'i gerçek hayattan koparmadan kaynaklara dayalı olarak anlatmaktır. Mehmet Akif'le ilgili doğru kaynaklardan yararlanılarak öğrenilen bilgiler bu gerçeği açıkça ortaya koymaktadır. Bugün Mehmet Akif'le ilgili çok sayıda kaynak bulunmaktadır. Bu kaynaklarda anlatılan bilgilerin önemli bir kısmı dört temel esere dayandırılmaktadır. Bunlardan ilki Süleyman Nazif'in 1924 yılında kaleme alınan Mehmet Akif adlı biyografisidir. Bir diğeri Eşref Edip Fergan'ın 1938-1939 yılları arasında kaleme aldığı *Mehmet Akif-Hayati, Eserleri, Yetmiş Muharririn Yazıları* adlı eseridir. Üçüncü temel kaynak *Âkifnâme* adıyla 1966 yılında Hasan Basri Çantay'ın oğlu Mürşit Çantay tarafından yayınlanmıştır. Eserde Hasan Basri Çantay'ın *Türk Dili* gazetesinde Mehmet Akif'le ilgili çıkan yazıları ve Mehmet Akif'in vefatı dolayısıyla dönemin aydınları tarafından Hasan Basri Bey'e gönderilen mektupları yer almaktadır. Mehmet Akif'le ilgili dördüncü temel kaynak Mithat Cemal Kuntay'ın *Mehmet Akif Hayati, Seciyesi Sanatı* adlı eseridir. Her dört kaynağın ortak özelliği Mehmet Akif'in hayat mücadelesine ve üstün vasıflarına tanıklık eden yakın dostları tarafından kaleme

alınmış olmalarıdır. Bu dört temel kaynağa son dönem Meclis-i Mebûsanda Niğde milletvekili olarak görev yapan M. Emin Erişilgil'in 1956 yılında yayınladığı *Bir İslamcı Şairin Romanı* adlı eserini de ilave etmek mümkündür. Bugün Mehmet Akif Ersoy'la ilgili bu temel kaynaklardan yararlanarak kaleme alınan çok sayıda eser bulunmaktadır. Bu eserlerden bazıları şunlardır: Fevziye Abdullah Tansel: *Mehmed Âkif* (1945), Nurettin Topçu: *Mehmet Akif* (1970), Sezai Karakoç: *Mehmet Âkif* (1974), Ertuğrul Düzdağ, *Mehmet Âkif'in Ersoy* (1988), Orhan Okay: *Mehmed Âkif, Bir Karakter Heykelinin Anatomisi* (1989), Zeki Sarıhan: *Mehmet Âkif* (1996), İ. Hakkı Şengüler: *Mehmet Âkif Külliyyatı* (2000). Fazlı Gökçek: *Âkif'in Şiir Dünyası* (2005), Kazım Yetiş: *Bir Mustarîp Mehmet Âkif Ersoy* (2006), Metin Önal Mengüşoğlu: *Müstesna Şair: Mehmet Âkif* (2007), Tahsin Yıldırım: *Millî Mücadelede Âkif* (2007), Mustafa Özçelik: *Mehmet Âkif'in Kronolojik Hayat Hikâyesi* (2009), Mehmet Doğan: *Camideki Şair* (2013). Mehmet Akif'le ilgili bu türde müstakil kitapların dışında birçok makale, bildiri ve konferans metni de bulunmaktadır. Bugün Mehmet Akif'le ilgili bilgilere bu türde yayınlanmış eserlerden yararlanarak ulaşmak mümkündür. Ancak Mehmet Akif'i doğru anlamının ve anlatmanın en etkili yolu Akif'in hayatına tanıklık eden yazarların kaleme aldıkları biyografi türünde kitapları okumaktır. Bu anlamda Hasan Basri Çantay'ın *Âkifnâme* adlı eseri değerlendirilebilecek zengin bir içeriğe sahiptir. Hasan Basri Bey'in Mehmet Akif'le ilk karşılaşması 1908 yılında *Srât-ı Müstakîm* mecmuasının idarehanesinde olmuştur (Kapukaya, 2016. 38). Mehmet Akif'in edebî, ilmî ve insanî yönüne hayran olan Hasan Basri Bey, Akif'i farklı yönleriyle tanıma fırsatı bulmuş; Mehmet Akif'in vefatından sonra da Balıkesir'de yayınlanan Türk Dili gazetesinde Mehmet Akif Ersoy'u takdir ettiği yönleriyle biyografi türünde bir yazı dizisi kaleme almıştır. "İstiklâl Marşı Şairi Mehmet Akif Ersoy" başlığı altında kaleme aldığı bu yazı dizisi derginin 10131-10148 sayıları arasında 1937 yılında yayınlanmıştır. Çantay, bu yazı dizisinde Akif'in o güne kadar çok az bilinen bazı yönleri ve hayat hikâyesi hakkında bilgi vermektedir. Akif'in örnek şahsiyetini ilk kaynaktan anlatan bu yazılar 1966 yılında Hasan Basri Bey'in oğlu Mürşit Çantay tarafından *Âkifnâme* adıyla basılarak kitap haline getirilmiştir. Kitap, Millî Mücadele'ye katılmak üzere Ankara'ya gelip Mehmet Âkif'le birlikte ilmî ve fikrî çalışmalarda bulunan Mahir İz'in takdim yazısıyla başlar. Bu yazının devamında Nurettin Topçu'ya ait *Âkifnâme'ye Dair*", başlıklı bir yazı bulunmaktadır. Kitabın devam eden bölümünde Mehmet Akif Ersoy'un doğumu, ailesi, eğitim hayatı, vatanseverliği, ahlaki yönü, ilmî ve fikrî cephesi, şairlik yönü ve eserleri hakkında bilgi verilmektedir. Kitapta ayrıca Millî Şair'in vefatından dolayı Hasan Basri Çantay'a yazılan taziye mektupları ve mersiyeler, Âkif'in sanatı ve kişiliği hakkında değerlendirmeler belki de hepsinden önemlisi Mehmet Akif'in erdemli vasıflarını anlatan hatıralar yer almaktadır. Kitabın en özgün yanı hayatı bir şekilde

Mehmet Akif'in hayatıyla kesişen dönemin seçkin yazarlarının Akif'e ilgili görüşlerini içermesidir. Kitap bu yönüyle Türk kültür tarihi açısından önemli bir kaynaktır. *Âkifnâme*'de anlatılan hatıralara ve kullanılan üsluba göre Hasan Basri Çantay'ın Mehmet Akif'e büyük bir saygı duyduğu; Mehmet Akif'i bir aile büyüğü ve üzerinde büyük bir emeği olan hocası olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Mehmet Akif'in de bu ilgi ve hürmete karşı Hasan Basri Bey'e karşı özel bir saygı ve sevgisi vardır. Hatıralardan anlaşıldığına göre Mehmet Akif Bey, Hasan Basri Bey'in aracılığıyla gelen misafirlerine özel ilgi göstermekte ve onun taleplerini mümkün olduğu ölçüde yerine getirmektedir. Nitekim İstiklal Marşı'nın yazımı için Akif'i ikna eden kişi Hasan Basri Çantay olmuştur. Balıkesirli şair Ruhi Naci Bey, hatıralarında Mehmet Akif Ersoy'un Hasan Basri Bey'e olan ilgisine yakından şahit olmuştur. Ruhi Naci Bey Akif'i Mısır'a girmeden yirmi üç gün önce Üsküdar'daki evinde ziyaret etmiş; Ona, Hasan Basri Çantay'ın da İstanbul'da olduğu müjdesini iletmiştir. Akif, bu müjdeli haberi duyunca oldukça keyiflenir ve yanında bulunan Talat Bey'e dönerek Hasan Basri'nin elmas değerinde bir kişiliğinin olduğunu söyler (Çantay, 1966: s. 260). Hasan Basri Bey'in şairlik ve âlimlik yönünü de oldukça beğenen Mehmet Akif, o günkü sohbette ona karşı olan ilgisini açıkça dile getirmiştir. Eski Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki de Hasan Basri Bey'e yazdığı mektupta Mehmet Akif Ersoy'un kendisine özel değer verdiğine ve isminin geçtiği anlarda "ne temiz, ne temiz eşi yoktur" dediğine defalarca şahit olduğunu söyler (Çantay, 1966). Mehmet Akif Ersoy'un Bursa ve Balıkesir'in işgalinden dolayı yazdığı "Bülbül" şiirini Hasan Basri Bey'e ithaf etmesi de Akif'in Basri Bey'e verdiği özel değeri açıkça göstermektedir. Akif'in Hasan Basri Bey'e karşı olan güveni ve sevgisi şüphesiz aralarındaki ortak değerlerden ve ülküdaşıktan gelir. Hasan Basri Bey Balıkesir'deki evinde misafir ettiği; kendisinden özel Arapça ve Farsça dersler aldığı; Meclis-i Mebûsanda aynı sıraları paylaştığı Akif'i yakından tanıma fırsatı bulmuştur. Onun *Âkifnâme*'de anlattığı hatıralar ilk kaynaktan olması itibarıyla anlamlı ve önemlidir. Akif'in doğru anlaşılması açısından bu hatıraların bilinmesi ve aslı bozulmadan nesilden nesile aktarılması gerekmektedir. Çalışmanın bu bölümünde *Âkifnâme*'de Mehmet Akif Ersoy'un örnek şahsiyetini yansıtan hatıralara yer verilmektedir. Mehmet Akif'in vatanseverliğini, diğerkâmlığını ve samimiyetini ortaya koyan bu hatıraların bir kısmı doğrudan bir kısmı ise dolaylı anlatımla aktarılmıştır. Makalede Akif'in örnek şahsiyetini yansıtan sınırlı sayıda hatıra bulunmaktadır. Konuyla ilgili ayrıntı, araştırma kapsamındaki *Âkifnâme* adlı eserde yer almaktadır. Akademisyen yazar Necmettin Turinay, 2020 yılında *Âkifnâme*'yi yeniden düzenleyerek yayınlamıştır. Yazar, *Âkifnâme*'yi dönemin kültür ve siyaset ilişkisini göz önünde bulundurarak yorumlamış; kronolojik olarak yeniden düzenlemiştir. Turinay'ın yaptığı çalışmada eser-şahsiyet ve dönem hakkında bilgi verilmekte; Hasan Basri Çantay'ın vefatından sonra eserin başına gelen

talihsizlikler anlatılmaktadır. Bu çalışmada M. Çantay'ın yayına hazırladığı *Akifnâme*'den yararlanılmıştır.

1. Mütevazı Bir Halk Kahramanı

Tevazunun ölçüsü kişinin sonradan kazandığı unvanların ve başarıların cazibesine kapılmadan olduğu gibi görünmesi, sosyal çevresini ve karakterini değiştirmemesidir. Yani kişi başlangıçta mütevazı görünüp de birtakım zaferler elde ettikten sonra şöhretin cazibesine kapılıyor ve sosyal çevresine karşı tavırlarını değiştiriyorsa bu kişinin erdemli bir karakter olduğunu söylemek mümkün değildir. Mehmet Akif'in hayat hikâyesine bakıldığında bulunduğu makamların, kazandığı zaferlerin ve gördüğü itibarın karakterini hiçbir zaman değiştirmedığı görülür. Müderris Tahir Efendi ve Buharalı göçmen bir ailenin kızı olan Emine Şerif Hanım'ın evliliğinden doğan Mehmet Akif mütevazı bir aile ortamında yetişmiş; hayatının ilerleyen döneminde üstün zekâsı ve çalışkanlığıyla toplumun en seçkin insanları arasına girmiştir. Mehmet Akif'in ismi anıldığında genelde herkesin aklına 'İstiklâl Marşı' gelir.

Ancak Akif şair ve edip kimliğinin yanında öncelikle mesleğinde çok çalışkan ve başarılı bir veteriner hekim, toplumun sorunlarıyla ilgilenip dile getirmekten çekinmeyen cesur bir kalem ve sadece Anadolu'yla sınırlı kalmayan ünü Rumeli, Asya ve Orta Asya coğrafyasına taşan saygın bir âlimdir. Arapça, Farsça ve Fransızcaya anadili kadar hâkimdir. (Şentop, 2021: s. 2-3)

Mehmet Akif, yaşadığı dönemde şairliği, sosyal ve fen bilimlerine olan vukufiyeti hepsinden önemlisi de samimi yaşantısı ve vatanseverliğiyle tanınan bir şahsiyettir. Millî mücadele yıllarında halkı direnişe davet eden vaazlarıyla ve siyasî nutuklarıyla; farklı mecmularda çıkan manzum ve nesir yazılarıyla; bürokrat ve siyasî kimliğiyle geniş halk kitleleri tarafından tanınmıştır. Tahsil hayatında en başarılı öğrenciler arasında olan Mehmet Akif, 1908 yılında Darülfunun Müderrisliği; 1916 yılında Teşkilat-ı Mahsusa üyeliği ve 1920 yılında da milletvekilliği yapmıştır. Örnek bir karaktere sahip olan Mehmet Akif, hayatının hiçbir döneminde şöhretin ve gördüğü itibarın cazibesine kapılmamış, ait olduğu toplumun değerlerinden kopmamıştır. Hasan Basri Çantay, *Akifnâme*'de özellikle Mehmet Akif'in tevazu yönüne sıklıkla dikkat çeker. Onun tevazusunu kendi şiiriyle şöyle yansıtır: "Toprak gezen gölgeme toprak çekilince/günler bu heyulayı da er geç silecektir/rahmetle anılmak, ebediyet budur amma/sesiz yaşadım, kim beni nerden bilecektir?" (1966: s. 47). Mehmet Akif'in Burdur milletvekilliği yaptığı dönemde en dikkati çeken özelliklerinden biri yine alçakgönüllü olmasıdır. Kendisiyle aynı mecliste görev



yapan Balıkesir milletvekili Hasan Basri Çantay'ın ifadesine göre meclisteki arkadaşları onu maarif nâzırı olarak görmek isterler. Fakat o, “ben kendimi ve evimi idare edemiyorum üstüme düşerseniz mebusluğu da atarım” diyerek bu teklifi reddeder (Çantay, 1966: s. 34). Mehmet Akif, meclisin dışında da saygıyla karşılanan ve kendisiyle görüşülmesi büyük bir onur olarak kabul edilen bir şahsiyettir. Hasan Basri Bey (1966: s. 263), Mehmet Akif'in halk içinde gördüğü itibarı ve buna karşı mahcubiyetini hatıralarında şöyle nakleder:

Akif'le o günlerde her akşam Üsküdar'a beraber dönüyorduk. Yolda vapurda salıncılar ve ihtiramcılar önünde Akif sıkıla büzüle geçiyordu. Selam alış verişi pek yakın dostlar arasında âdet olan o kalabalık sokaklarda rast gelen en biganelerin bile –ekseriyete uyararak- derlenip toplanıp Âkif'ten iltifat istemesi onun herkes tarafından tanındığına ve sevildiğine âlemet idi. Bununla beraber öyle candan ve temiz muhabbetlere, hürmetlere gark olan Âkif, yine melâl ve meraret içinde kahroluyor gibiydi. (1966: s. 263)

Mehmet Akif, milletvekili olma yönüyle ve *Sırat-ı Mustakim* ve *Sebülürreşâd* gibi dönemin en önemli mecmularında çıkan yazılarından dolayı tanınan bir şahsiyettir. Fakat o asıl şöhretini İstiklal Marşı'nı yazıp “Millî Şair” unvanını aldığı dönemde kazanmıştır. Mehmet Akif'in şiiri Türkiye Büyük Millet Meclisinde Hamdullah Suphi Tanrıöver tarafından okunurken aralarında Atatürk'ün de bulunduğu milletvekilleri tarafından uzun süre ayakta alkışlanmıştır. Şiir *Hâkimiyet-i Millîye* ve *Sırat-ı Müstakim* mecmularında yayımlandıktan sonra kısa sürede dilden dile yayılmıştır. İlginçtir ki Akif, İstiklal Marşı'nın Meclis'te okunması sırasında gördüğü teveccühten utanarak salonu terk etmek zorunda kalmıştır. Mehmet Akif'in İstiklal Marşı'nı Türk milletine armağan ederek *Safabat*'a almaması da onurlu şahsiyetinden ve mutlak tevazusundan kaynaklanır.

Mehmet Akif, günlük hayatında kendisine hürmet gösterenlere karşı son derece nazik davranır ve onları yüceltir. Yine bir gün eşraftan Hafız Sami Bey, Mehmet Akif'i görünce hemen yanına giderek iki elini birden öpmek ister. Mehmet Akif, mütevazı ve nükteli bir üslupla: “Estağfurullah, estağfurullah efendim ben paspas değilim öpüp takdis edecek şey senin şu ağzındır” der (Çantay, 1966: s. 263). Hasan Basri'nin tasvirine göre (Çantay, 1966: s. 37), Mehmet Akif günlük hayatında lüks ve şatafata önem vermeyen kalender bir şahsiyettir. O günün ekonomik ve sosyal şartlarında halk gibi giyinir. Üstünde ütüsüz bir pantolon, yazlık bir ceket vardır, kararmış lastik bir ayakkabı ve kalıpsız bir külah vardır.

Büyük sanatkârların değerini yine onlar gibi büyük sanatkârlar bilir. Akif yaşadığı dönemde devrin büyük sanatçıları arasında saygı ve hürmetle anılır. *Âkifnâme*'de anlatılan bir olaya göre Şair-i Azam unvanını taşıyan Abdülhak Hamit Tarhan, yaşlı haliyle Mehmet Akif'i hastanede ziyaret

etmek ister. Fakat *Makeber* şairinin merdivenleri çıkacak dermanı yoktur. Şair, hastanenin ara katlarının birinde oturarak bir görevli aracılığıyla Akif'e geçmiş olsun dileklerini iletir. Mehmet Akif, sanatına ve şahsiyetine saygı duyduğu 'Tarhan'ın yaşlı haliyle ziyaretine geldiğini duyunca oldukça mahcup olur. Tarhan'ın selamını ileten kişiye en yakın zamanda kalkıp kendilerini ziyaret edeceğini Abdülhak Hamit Tarhan'ın hem ellerinden hem de ayaklarından öpmek istediğini söyler (Çantay, 1966: s. 288). Şair-i Azam, Akif'in bu sözü karşısında duygulanarak hıçkırıklara boğulur.

Şair-i Azam unvanını taşıyan Abdülhak Hamit Tarhan'ın dışında Rezaizâde Mahmut Ekrem, Süleyman Nazif, Cenap Şehabettin, Orhan Seyfi Orhon ve Yusuf Ziya Ortaç gibi dönemin diğer birçok şair ve yazarı da Akif'i saygı ve hürmetle yâd eder. Fakat Akif, kendisine gösterilen teveccühlerin cazibesine hiçbir zaman kapılmaz. Kendisini sürekli yenilemeye ve geliştirmeye muhtaç görür.

Mehmet Akif, faziletli ve olgun bir kişiliğe sahiptir. Bağımsızlık mücadelesinin verildiği dönemde yaşadığı onca sıkıntıyı, gösterdiği fedakârlığı ve vatan için ödediği bedelleri hiçbir zaman anlatmaz. Onun Türk milletine sürekli ümit telkin eden bir hali vardır. Mehmet Akif, her zaman için millet adına yapılması gereken çok daha fazla sorumluluklarının olduğuna inanır. Dönemin seçkin âlimleri, yazar ve şairleri onun derin ilmine ve edebî yönüne hürmet ettikleri halde "Ben zaten uzun boylu düşünmekten uzaktım" dizelerinde ifadesini bulduğu gibi sürekli kendisini yüksek ilim ve irfan yönüyle eksik görür.

Edirne milletvekili Şeref Aykut Bey, Mehmet Akif'in Edirne'de çalıştığı dönemi şöyle anlatır: "Benim bir horde beygirim vardı. Mehmet Akif bunun üzerine meşhur kıl heybesini atarak üstüne biner, köy köy gezerdi ve Türk köylerinde topladığı bin bir destanı içli ve duygulu gönlünden taşarak anlatırdı" (Çantay, 1966: s. 21). Mehmet Akif, fikirlerini gelişigüzel savunan bir karakter değildir. O, "öncelikle memleketin muhtelif tabakalarını iyiden iyiye tetkik etmiş, bilhassa aşağı tabakaya çok inmiş ve bu tabakanın iniltisini çok dinlemiş ve ruhi hastalıklarıyla çok meşgul olmuştur (Çantay, 1966: s. 245). Akif'in şiirlerinde ilham kaynağı halktır. "Seyfi Baba" şiirinde olduğu gibi fakir ve çaresiz insanların yaşadığı sorunlar onu derinden etkiler ve sanatının ilham kaynağı olur. Hasan Basri Çantay'ın tespitlerine göre "Mehmet Akif bu şiirini meşrutiyetin ilanından bir sene evvel yazmıştır. O zamanki İstanbul'un hârâbisi, sâkinlerinin sefaletini tasvir eden parçalarıyla hastanın yattığı odayı, o zavallının perişan halini anlatan kısımları çok güzeldir. Şiir tam manasıyla halkçıdır, insanidir" (1966: s. 113). Mehmet Akif'in halka inen ve halkı söyleten bir başka şiiri de "Mahalle Kahvesi"dir. Yine Hasan Basri'nin ifadesiyle "Mehmet Akif'in bu eseri halkçı ve hakikatçı bir eserdir" (1966: s. 123). Liyakati ve ilmî cephesinden dolayı çevresinde

büyük itibar gören Mehmet Akif, genelde halkın içinde yaşamayı tercih eder. O, baytarlık mesleğini yaptığı dönemde Anadolu köylerinde yaşanan trajediyi yerinde görür. “Yorulmadan, usanmadan 45 yıl baytar hekim olarak Rumeli, Anadolu ve Arabistan’da bulaşıcı hastalıklar konusunda halkı aydınlatmak üzere dolaşmıştır” (Şentop, 2021: s. 3). Mesleği icabı Anadolu ve Rumeli topraklarında yaşayan Türk halkının ekonomik ve sosyal sorunlarını yerinde gören Mehmet Akif, her zaman için onlardan biri gibi yaşamış; sahip olduğu unvanları ve imkânları şahsi çıkarları amacıyla kullanmamıştır.

Mehmet Akif, kıyafetiyle de mütevazı bir halk insanıydı. Müderris, milletvekili ve gerçek bir sanatkâr olmasına rağmen dönemin ekonomik şartlarına uygun olarak mütevazı giyinirdi. Hasan Basri Çantay (1966: s. 35), onun tevazusunu yansıtan kılık ve kıyafetini şöyle tasvir eder:

Bir gün onunla birlikte Ankara’nın koyun pazarına gidiyorduk. Arkamızdan da Meclis Kavanin müdürü Niyazi ve Dursunbeyli Ahmed Hulusi Beyler de geliyorlardı. Aralarında kopan bir kahkaha ile başımızı onlara çevirdik. Akif Bey bundan bir şey sezmişti. Sebebini sordu, gülmeği arttırdılar. Üstad: “Allah aşkına, Allah aşkına söyleyiniz” dedi. O, bu kahkahanın kendine matuf olduğunu anlamıştı. Ahmed Hulusi, “darılmazsanız söyleyeceğim” dedikten, Üstad’dan “Bilakis memnun olurum” cevabını aldıktan sonra şöyle dedi: “Niyazi’ye dedim ki bu adam bizim taraflara gelse keçi çelebi (tüccarı) diye yüzüne bakan olmaz!” Bu söz Akif’in o kadar hoşuna gitti ki Ahmed Hulusi’ye birkaç defa tekrarlattı.

Öğrenciler, gazeteciler ve genç şairler tevazusundan dolayı Mehmet Akif’e rahatlıkla ulaşabiliyor; öğrenmek istedikleri konuları rahatlıkla ona sorabiliyorlardı. Kendisi de şiire meraklı olan Hasan Basri Bey, bir gün hece vezniyle yazdığı bir şiirini Mehmet Akif Bey’e okutup onun hece vezniyle ilgili düşüncelerini öğrenmek ister. (Çağatay, 1966: s.79) Hasan Basri Bey, bu arada bir aruz üstadına hece vezniyle yazdığı bir şiiri sunmanın mahcubiyetini yaşamaktadır. Büyük şair, Hasan Basri Bey’in tahminin aksine hece vezninin bir Türk vezni olduğunu son zamanlarda bazı gençlerin hece veznini kullanarak çok güzel şiirler yazdığını söyler. Hasan Basri Bey’in ifadesiyle Akif, tevazu icabı şiirini beğenmiş kendisini hece vezniyle şiir yazması konusunda teşvik etmiştir.

Hasan Basri Çantay’ın Mehmet Akif’in tevazusu ile ilgili tespitleri Mithat Cemal Kuntay’ın hatıralarındaki tespitleriyle örtüşmektedir (Kuntay, 2001). Mithat Cemal Kuntay, Mehmet Akif’i on sekiz yaşında tanımış, Mehmet Akif’in tevazu yönüne şahit olduğu birçok olay yaşamıştır. Kuntay, Akif’in dost meclislerinde sürekli Türk edebiyatının Abdülhak Hamit Tarhan ve Namık Kemal gibi seçkin şairlerinin şiirlerinden okuduğunu kendi şiirlerini okuyarak gururlanmak istemediğini söyler. Kuntay’ın bu konuda anlattığı bir hatıraya göre kendisi *Safabat*’ın yayınından

sonra bir kutlama programı düzenlemek ister. Programa dönemin meşhur yazarları arasında bulunan Abdülhak Hamit Tarhan, Cenap Şehabettin, Süleyman Nazif, Sami Paşazade Sezai ve Faruk Nafiz'i davet eder. İlginçtir ki Mehmet Akif Ersoy, kutlama programında dikkatleri kendi üzerinden çok genç şair Faruk Nafiz üzerinde toplamak ister. Bu sebeple *Safabat*'taki kendi şiirlerinde ziyade Faruk Nafiz'in şiirlerini okumayı tercih eder. Mithat Cemal Kuntay, farklı zamanlarda da Akif'in kendi şiirlerine de değer verdiğini söyler. Akif'in usta bir şair olmasına rağmen genç şairleri teşvik etmesini tevazusundan kaynaklandığını söyler.

2. Onurlu Cesur Bir Şahsiyet

Onur, şeref ve haysiyet Mehmet Akif'in karakteristik özelliğidir. O, hayatı boyunca Milli Şair olma vasfına uygun hareket etmiş; onurlu şahsiyetinden hiçbir şekilde taviz vermemiştir. *Akifnâme*'de anlatılan hatıralar onun ne derece şeref, haysiyet ve onuruna düşkün olduğunu göstermektedir. *Akifnâme*'de geçen hatıraya göre Baytar Şefik Bey, yağmur ve soğuktan korunmak için kendisine gamsele almıştır. Mehmet Akif aradaki samimiyete güvenerek yakın dostundan gamseleyi kullanmadığı günler için ister. Bu arada Akif, İstiklal Marşı'nı yazmış ödül olarak kendisine verilen para ödülünü Hilal-ı Ahmer'e bağışlamıştır. Şefik Bey, bir gün Akif'e şaka yoluyla "Akif Bey, hiç olmazsa kendine bir gamsele alsaydın da biz de serbestçe bunu giyseydik" der (Çantay, 1966: s. 259). Bu söz şaka da olsa Akif'in onuruna dokunur. İzzet ve haysiyetine oldukça düşkün olan Akif, bu söz üzerine gamseleyi Şefik Bey'e iade eder; iki ay onunla konuşmaz.

Birinci Büyük Millet Meclisinde Burdur milletvekili olan Akif, doğal olarak halkın tayin, terfi veya maddi yardım gibi talepleriyle karşılaşır. Fakat o izzet ve haysiyetine düşkün olduğu için halkın bu tür taleplerini yetkili makamlara iletmekten çekinir. Adam kayırma ve iltimasa karşı olan Akif siyasî yaşamında mümkün olduğu ölçüde bu tür konulardan uzak durur. Akif siyasette ilkelidir. Bir gün Burdur'un kaza olması hakkında Meclise teklif verilir. Akif vekil olduğu ilin uğrayabileceği bu haksızlık karşısında hemen milletvekilliğinden istifa karar alır. Balıkesir milletvekili Hasan Basri Çantay, hatıralarında meclis arkadaşlarının onu güçlükle sakinleştirdiklerini ve istifa niyetinden vazgeçirdiklerini anlatmaktadır (Çantay, 1966: s. 35).

Edremitli şair Ruhi Naci Bey'in ifadesiyle Mehmet Akif, Mısır'da bir nafaka mültecisi olarak yaşamıştır (Çantay, 1966: s. 265). Akif'in Mısır'da yaşadığı sıkıntıları yakından bilen Ruhi Naci Bey, Meclis Başkanı Kazım Paşa'ya özel bir mektup yazarak ondan yardım talebinde

bulunur. Mektupta “O mübarek Rumelimiz için Akif’ten başka hangi şairimizin dilinde bir elim-i matem, gözünde bir damlacık görebildik” gibi övgü dolu ifadeler geçmektedir (Çantay, 1966: s. 266). Ruhi Bey, başkana yazdığı Temmuz 1926 tarihli mektupta Akif’in sosyal konulara karşı duyarlılığını anlattığı birçok şiir örneği vererek onun vatanseverliğini, ilmî cephesini ve ileri görüşlülüğünü de dile getirir (Çantay, 1966: s. 265-269). Kazım Paşa, 2 Ağustos 1926 tarihli mektubunda Ruhi Bey’e uyarılarından dolayı teşekkür eder. Fakat ne yazık ki Paşa, konuyla ilgileceğini beyan etmesine rağmen Mehmet Akif’e meclis bütçesinden hiçbir yardım yapılmaz.

Mehmet Akif, döneminde anlaşılmayan ve kıymet görmeyen birçok mutasavvıf, bilim insanı ve sanatçı gibi yoksulluk içinde garip bir hayat yaşamıştır. Fakat o, üzerindeki baskılara ve fakirliğine rağmen kişiliğinden taviz vermemiş başkasının minnetini almaktan özenle kaçınmıştır. İttihat ve Terakki Partisi’nin kurucuları arasında bulunan ve 7. - 8. dönemlerde Konya milletvekili yapan Mehmet Fatin Gökmen, yakın dostu Mehmet Akif’in şöyle dediğine şahit olmuştur: “Hayatta tahammül kabil olmayan yük, hamule-i minnettir (minnet yüküdür). Yüklenmek mecburiyetinde olunca hiç olmazsa minnete kıymet vermeyen adam intihap edilmeli (seçilmeli)” (Çantay, 1966: s. 247). Mehmet Akif, maddi zorluk çektiği günlerde bazı yakın dostlarının desteğini kabul etmiştir. Fakat bunu yaparken ifade ettiği gibi yardım teklifinde bulunan kişileri gönül zenginliğine ve samimiyetine önem göstermiştir. Akif’in yardım teklifini kabul ettiği kişilerden biri Şura-yı Devlet üyesi ve bir dönem Bursa valiliği ve Nafiâ nazırlığı (bayındırlık bakanı) yapan Abbas Halim Paşa’dır. Sanatçılara özel değer veren Abbas Halim Paşa, onurlu ve dürüst şahsiyetinden dolayı şair Mehmet Akif’e özel bir değer vermiş; imkânları ölçüsünde ona maddi imkân sağlamıştır. Akif’in sosyal çevresinde Abbas Halim Paşa dışında makam ve mevki sahibi farklı zengin insanlar da bulunuyordu. Nitekim Akif’in yakın dostu Fatin Gökmen, makam ve mevki sahibi insanların Akif’e nasıl hürmet ettiklerini hatıralarında anlatır (Çantay, 1966: s. 248). Ancak o, *Akifnâme*’de geçen ifadeyle “dostlarının tesellisine karşı onları acındırmak istemiyordu” (Çantay, 1966: s. 251). Tek arzusu sağlığında olduğu gibi hastalığında da hiç kimsenin minnetini almadan şerefi ve haysiyetiyle vatanında ölmektir.

Mehmet Akif, izzetinefis sahibi bir mücadele insanıdır. *Akifnâme*’deki hatıralarından anlaşıldığına göre bağımsızlık mücadelesinin verildiği yıllarda maddi şartlardan ziyade dostlarının minnetli tavırları ona daha fazla ıstırap vermiştir. Hayatının en ıstıraplı anını Fatin Gökmen’e şöyle anlatır.

Muharebenin umumi belva halinde bizim sebili (Sebilürreşat mecmuası) de müşkül vaziyete koydu (...)’den biraz yardım istemeği kararlaştırdım. Ara sıra tesadüf ettikçe bana iltifat eder

ve mecmuaya hürmet gösterirdi. Yazıhanesine gittim. Beni kabul edişi istediğim gibi olmadı. Rum tüccardan olduğunu anladığım iki adamla konuşmasına devam etti. Bu konuşmalar uzun sürdü. Sıkıldıkça sıkıldım. Nihayet onları uğurladı. Ve bana dönerek “hayrola bir emriniz” dedi. Tasarladığım kısa mukaddime yarı olmadan “lafın kisası para mı isteyeceksin” demez mi! bu dört kelime bana dört tarafımdan saplanmış bir süngü gibi geldi, sendeledim. (Çantay, 1966: s. 248)

Sebilürreşat'ın yayın faaliyetini halkı irşat ve ikaz için sürdürmeye çalışan Akif, tüccar dostunun ‘lafın kisası para mı isteyeceksin’ sözü karşısında âdete erimiş büyük bir mahcubiyet hissetmiştir. Şerefli ve haysiyetli yaşamayı ilke edinen Millî Şair, o anki yaşadığı ruh halini “bütün ömrümde hissettiğim ve hatta hissedeceğim acılar toplansa bu bir lahza hissettiğim acıyı unutturamaz” cümleleriyle dile getirir (Çantay, 1966: s. 248). Bu söz onun izzet ve haysiyetine ne derece düşkün olduğunu açıkça göstermektedir.

İstiklâl Şairi'nin vefatından sonra *Yeni Adam* dergisinde yapılan ankette Akif'in vatansever ve samimi şahsiyetinin dışında sanatçı kimliği de sorgulanır. Ankette “Akif, milliyetçi bir şair midir yoksa İslamcı bir şair midir?”, “Akif, bir sınıf şairi midir yoksa bir halk şairi midir?”, “Akif, Türk inkılaplarına hizmet etmiş midir?”, “Akif'in edebiyata teknik bakımından hizmeti olmuş mudur?”, “Akif'in memleketten uzaklaşmasını nasıl izah edersiniz”, “Akif'in eserlerinde sosyal tez var mıdır?” şeklinde yedi soru sorulmuştur (Öztürkçü, 2015). Akif'in şahsiyetini sorgulayan ve zan altında bırakan bu tür bir ankette dönemin kültür politikasının etkisi açıkça görülmektedir. *Yeni Adam* dergisinde düzenlenen ankete Abdülhak Hamit Tarhan, Peyami Safa, Şukufe Nihal, Sabiha Zekeriya Sertel, Ahmet Hamdi Tanpınar, Orhan Seyfi Orhon, Nurullah Ataç, Nihal Atsız ve Faruk Nafiz Çamlıbel gibi dönemin tanınan yazarları katılmıştır.

Anket kapsamında yapılan değerlendirmelerde bazı yazarlar Akif'in yurt dışına gitme sebebini bir kaçış olarak değerlendirip Millî Şair'i sert bir dille eleştirmiştir. Bu eleştirileri yapan yazarlardan biri Türkiye Sosyalist Fırkası Genel Sekreteri ve Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Fırkası üyesi Suphi Nuri İleri'dir. Suphi İleri “Mehmet Akif Münakaşası” başlıklı yazısında Akif'i millî bir şair olarak kabul etmez ve onun herkes kadar millî mücadeleye destek verdiğini iddia eder. İleri, yazısında Akif'i vatanını terk edip Mısır'a gitmekle suçlar. Dergide Akif'le ilgili en açık övücü ifadeler Nihal Atsız'a aittir: “Akif'in memleketten uzaklaşmış olmasını onun pek yüksek seciyeli olmasıyla izah ederim. Hissen, fikren ve vicdanen taraftar olmadığı şeyleri kabul eder gibi görünmek küçüklüğüne düşmemiştir. Akif'in Mısır'a kaçışı ‘beğenmediğim şeyleri alkışlamayacağım’ diyen namuslu ve merdane bir harekettir” (Çantay, 1937: s.11).

12 Nisan 1937 tarihinde Abdülhak Hâmit'in ölümü üzerine, dergide çıkan Mehmet Akif konulu anket hemen sonlandırılmış, onun yerine "Abdülhak Hamit anketi" başlatılmıştır.

Hasan Basri Çantay kadim dostu Mehmet Akif'le ilgili *Yeni Adam* dergisinde çıkan olumsuz yazılardan dolayı oldukça rahatsız olur. Özellikle Akif'in milliyetperver yönünün sorgulanmasını ve ağır bir dille eleştirilmesini içine sindiremez. Derginin sahibi İsmail Hakkı Baltacıoğlu'na hitaben "Akif'le İlgili Yeni Adam'ın Anketi Münasebetiyle" bir yazı kaleme alır. Fakat bu arada anket sonlandırıldığı için bu yazıyı dergide yayınlanma fırsatı bulamaz. Hasan Basri Çantay, *Âkifnâme* kitabında yer verdiği bu yazıda Akif'in milliyetçilik yönünü eleştirenlere şöyle cevap verir: "Eğer 'milliyetçi' demek 'Türk'ü ve Türk olanı sevmek" ise Âkif, şüphe yok, olanca temiz ve şumüllü manasıyla bir 'milliyetçi'dir" (Çantay, 1966: s. 224). Çantay (1966: s. 225), Akif'in samimi bir Türk milliyetçisi olduğunu göstermek için onunla ilgili yaşadığı bir olayı da anlatır:

İlk milli kaynaşma ve savaşlarda üstat Balıkesir'e gelmişti. Onun samimi arkadaşlarından biri Gönen'e teşkilat yapmaya gitmişti. Avdetinde o arkadaş dedi ki (...) Türklere cefa ediyorlar, milli teşkilatı boğmaya çalışıyorlar". Akif'in o zaman kükreyerek verdiği cevap şudur: "orada bir Türk ocağı açınız, mücadele ediniz". Akif'in beraberinde İstanbul'dan gelen bir zat "Üstâd sizi Türkçü görüyorum" demek istedi. Akif'in ağzından alev gibi şu kelimeler çıktı: "ya ne zannediyorsun? Türk'e hiçbir kavmin horoz olmasına tahammül edemem.

Hasan Basri Bey, *Yeni Adam* dergisinde çıkan Akif'in Türk inkılabına katkısı olmuş mudur? sorusunu olumsuz cevaplandırılanlara karşı da eleştirilerde bulunur:

Akif Türk inkılâbının temel taşlarından. O, yalnız eserleriyle değil, bütün varlığı ile inkılabın hizmetkârı oldu. Balıkesir'de başlayan milli hareketlerde bile Akif'in bir rolü vardır. O, Darülhikmet azasındandı. Balıkesir'e koşup geldi. Halka müessir bir hitabe verdi, milli hareketleri teşci etti. O tunç hitabenin tanini hâlâ Balıkesirlilerin kulaklarında çınlar. (Çantay, 1966: s. 225)

Mehmet Akif Ersoy, bozgunculuğun, dalkavukluğun, riyakârlığın, cehaletin ve taassubun düşmanıdır. Bir dönem üyesi olduğu İttihat ve Terakki Partisi'nin iktidara geldikten sonra yaptığı yanlış icraatları açık ve sert bir dille eleştirmekten çekinmemiştir. Örneğin Balkan Harbi'nden sonra parti üyeleri arasında ağırlık kazanan milliyetçilik fikrine itiraz ederek toplumun asıl din birliğine ihtiyaç duyduğunu savunmuştur. Mehmet Akif eleştirilerinin bedeli olarak Darülfünun'daki hocalığından uzaklaştırılmış; *Sebilürreşad* dergisindeki yazılarına ara vermek zorunda kalmıştır. (Düzdağ, 2012). Akif, mizacı gereği muhalif bir karakterdir. Haksızlığa tahammülü yoktur. Cumhuriyet Dönemi'nde de hayat felsefesine aykırı bulduğu bütün icraatları



açıkça reddetmiş bu uğurda bedel ödemekten çekinmemiştir. Akif için mukaddes değerler şahsi değerlerinin çok öncesinde gelir. Şahsına hakaret edenleri veya şahsını hor görenleri affeder. Öte yandan vatanına, bayrağına ve inanç değerlerine saygısızlık edenleri hiçbir şekilde affedemez. Onun bu karakterini gösteren bir olayı yine Hasan Basri Bey nakleder. Samih Rıfat, bir gün Akif'in dargın olduğu bir dostunu onunla barıştırmak için yanına getirir. Akif, o kişiyi görür görmez bulunduğu mekânı terk eder ve bir daha da o mekâna geri dönmez. Hasan Basri Bey, Akif'in bu konuda çok sert davrandığını düşününce Mehmet Âkif'ten şu yanıtı alır:

Evet, ayıp ettim. Samih buna meydan vermeyecekti. Benim o adamla zorum yok. Fakat mukaddesatıma sövdü o. Basri, Basri! O benim evladımı öldürseydi, belki affederdim. Hânümânımı söndürseydi, yine affedebilirdim. Daha ileri gideyim. Alâ-melein nâs, benim yüzüme tükürseydi yine geçebilirdim. Mademki bana gelmiştir ve onu aziz bir dostum getirmiştir. Fakat o benim mukaddesatıma sövdü, mukaddesatıma sövdü! (Çantay, 1966: s. 79)

Kişinin cesaret ve korkusuzluğu özgürlüklerinin kısıtlandığı can güvenliğinin ortadan kalktığı zor şartlarda belli olur. Akif'in işgal yıllarındaki vaazları ve yazıları onun cesaretli yönünü açıkça göstermektedir. Hasan Basri Çantay, kadim dostunun cesaretli yönünü arslan ve dağ metaforuyla anlatır.

İstiklâl muharebelerinin devam ettiği sırada Akif'i görmeli idiniz. O, kafesleri yırtan aslanlar gibi kükrüyordu. Düşman Ankara'ya yaklaştığı sırada Akif hiç istifini bozmadı, onun kuvve-i ma'neviyesi zerre kadar sarsılmadı; Etrafındakilere hep ümit, hep iman, hep cesaret telkin etti. Sanki o kocaman bir dağ idi (1966: s. 25).

Mehmet Akif, arkadaş ilişkilerinde ilkelidir. Uzun süren dostluklarında vefaya ve samimiyete büyük önem verir. "Görüşüklerinden birinin faziletsiz bir yol tuttuğunu, insanlığa arkadaşlığa muhalif bir harekette bulunduğunu işitince hemen selamı keser, onunla konuşmaz, onun bütün sevgisini, hatırasını kalbinden koparıp atardı. Artık onun nazarında o adam bir taş parçasından başka bir şey değildi" (Çağatay, 1966: s. 306). Hasan Basri Bey, Akif'in onurlu şahsiyetine ilk tanıştığı 1908 yılından vefat ettiği 1936 yılına kadar geçen sürede yakından tanıklık etmiştir. Hatıralarında Akif'le ilgili sadece kendi tespitlerini değil; yakın dost çevresinin de tespitlerine yer vermiştir.

3. Cömert ve Diğerkâm Bir Şahsiyet

Diğerkâmlık kişisel fayda gözetmeksizin başkasına yararlı olmaya çalışan kimseler için kullanılan bir sıfatıdır. Sözcüğün Türkiye Türkçesindeki bir diğer karşılığı özgeciliktir (Akalin vd., 2011: s. 657). Diğerkâm kişilerin en belirgin özelliği başkalarını kendilerine tercih etmeleridir. Savaş, göç ve doğal afetlerden dolayı zorlu dönemler geçiren Türk toplumunun tarihinde çok sayıda diğerkâmlık örneği vardır. Milli Mücadele yıllarında veya son dönemde Türkiye’de yaşanan doğal felaketlerde birçok diğerkâmlık örneğini görmek mümkündür

Türk tarihinde diğerkâm sıfatına layık en önemli şahsiyetlerden biri şüphesiz Mehmet Akif Ersoydur. Mehmet Akif Ersoy, Osmanlı İmparatorluğu’nun dağılma sürecini yaşadığı bir dönemde İstanbul’da doğmuş; yerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti’nin büyük ekonomik zorluklar çektiği bir dönemde yine İstanbul’da vefat etmiştir. Küçük yaşta babasını kaybeden Akif, kısa bir süre sonra Fatih’teki evlerinin de yanmasından dolayı ailesiyle birlikte büyük maddi kayıplara uğramıştır. Hasan Basri Çantay da *Türk Dili* gazetesinde çıkan yazılarında Akif’in yaşadığı ekonomik zorlukları anlatır. Çantay, Mehmet Akif’in özellikle milletvekilliği görevinin bittiği dönemde daha zor şartlarda yaşadığını belirtir. Akif bu dönemde İstanbul’a dönmüştür. Yakın dostlarından aldığı borçlarla geçimini sağlamaktadır. Abbas Halim Paşa’nın maddi desteği olmazsa çok daha zor şartlarda yaşaması muhtemeldir. Halim Paşa, çok sevdiği Akif’i her senenin kışında Mısır’a yazında ise İstanbul’da bulunan yalısına beraberinde götürmektedir. Nihayet Mısır hükümeti Akif’i Türk edebiyatı hocalığına tayin ederek bir ölçüde rahatlamasına katkı sağlamıştır (Çantay, 1966: s. 226). Millî Şair, Mısır’da hastalığına kadar bu görevine devam etmiştir.

Mehmet Akif, yakın dostlarının şahitliklerine göre en muhtaç anlarında bile hiç kimsenin minnetini almamış; halinden hiçbir şekilde şikâyetçi olmamıştır. Yakın dostu Hasan Basri Çağatay, Akif’in hep kiralık evlerde oturduğunu ve kesesinde kaç kuruşu varsa isteyene ve istemeyene dağıttığını söyler (1966: s. 33). Çantay’ın anlattığı bir hatıraya göre bir akşam Mehmet Akif, dostlarını evine çay içmeye davet eder. Davet vakti yaklaşırken Akif, koşa koşa Hasan Basri Bey’in evine giderek çayı onlarda içmeye geleceklerini söyler. Hasan Basri Bey, bu değişiklikten tabii memnun olur. Ancak bunun sebebini de öğrenmek ister. Akif gülerek evlerindeki odanın kilimini bir fakire verdiklerini söyler (Çantay, 1966: s. 33). O günün ekonomik şartlarında Akif’in evinde yalnızca bir kilim bulunmaktadır. Onu da kapıya gelen fakir bir insana vermiştir.

Hasan Basri Bey yine bir kış günü Akif’i bir kır ceketle görür. Akif çok üşüdüğü halde bunu hissettirmemeye çalışır. Basri Bey, Akif’i bu halde görünce konuyu araştırır. Akif yine

diğerkâmlığın en güzel bir örneği olarak paltosunu evin kapısına gelen bir fakire giydirmiştir (Çantay, 1966: s. 33).

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin kurucuları arasında bulunan Mehmet Fatih Gökmen de yakın dostu Akif'in cömertliğine ve diğerkâmlığına dair hatıralar anlatır. Akif, hayatının hiçbir döneminde ikbal peşinde koşmamış; ihtiyaçlarını temin etmek için zillete düşmemiştir. Akif'e göre ihtiyaç insanın kendi eliyle etrafına örtüğü bir ağdır. Kişi hiç olmazsa bu ağın gözlerini büyük tutmalı ki bedenini bu ağdan kurtaramasa da bari ellerini, ayaklarını başını dışarda bıraksın. Akif, hayatın ıstıraplarına gülerdi. Verirken bolca verir; verdiğini de duyurmazdı. Mehmet Fatih Gökmen'in şahitliğine göre Mehmet Akif hayatının hiçbir döneminde nisaba ulaşmamıştır (Çantay, 1966: s. 247). Nisab, İslam fıkında kişinin zekât verme sorumluluğunu ifade eden sahip olduğu mal miktarıdır. Nisab miktarı İslam dininde bir kimsenin zekât verebilecek maddi imkâna sahip olduğunu gösterir (Acar, 2017: s. 136). Akif, yakın dostu Fatih Gökmen'in de ifade ettiği gibi hayatının hiçbir döneminde zekât verecek bir maddi imkâna sahip olmamıştır. Diğerkâmlık örneği sürekli elindekileri dağıtmış; mal biriktirme sevdasına kapılmamıştır. Mehmet Akif'in aynı dönemde ciddi maddi sıkıntı içerisinde olmasına rağmen kazandığı 500 liralık ödülü Darülmesaiye bağışlaması diğerkâmlığın en güzel örneğidir.

4. Dürüst ve İdealist Bir Karakter

Mehmet Akif Ersoy'un sosyal çevresinde itibar görmesinin en önemli bir sebebi dürüst ve idealist bir karaktere sahip olmasıdır. Bugün ideolojik düşünceleri birbirinden çok farklı aydınlar, Akif'in şahsiyetine saygı duyuyorlarsa bunun en önemli sebebi Akif'in dürüstlüğü ve inancını samimi duygularla yaşamasıdır. Nitekim Akif'in vefatından sonra *Yeni Adam* dergisinde yapılan ankette dönemin dost ve muhalif yazarlar onun bu hakkını teslim ederler. Hasan Basri Çantay, Akif'in vefatından sonra memleketi Balıkesir'de çıkan *Türk Dili* gazetesinde yayınladığı yazılarında farklı Türk aydınlarının da Akif'le ilgili değerlendirmelerine yer verir. Bu aydınlardan biri de Akif'i ısrarla kurdukları İttihat ve Terakki Partisi'ne üye yapmak isteyen Fatih Gökmen Bey'dir. Fatih Bey'in anlattığı hatıraya göre Akif'in üyeliğe kabulü için partiye kayıtsız şartsız bağlı olacağına dair bir yemin metnini imzalaması gerekmektedir. Mehmet Akif ülke menfaatlerine faydalı olacağını düşündüğü İttihat ve Terakki Partisi'ne üyeliği kabul eder; fakat yemin metni imzalaması için metinde geçen "bilâ şart-u kayd cemiyettin emirlerine itaat" ifadesinin kaldırılmasını ister. Akif'in bu tavrı o günün şartlarına göre oldukça cesaret gerektiren bir tepkiydi. Mehmet Akif, Fatih Bey'le olan diyaloglarında "ben cemiyetin yalnız emri marufuna biat ederim. Mutlak surette söz

veremem ve yemin edemem” der (Çantay, 1966: s. 245). Akif’in bu ilkeli duruşu ve partiye hiçbir menfaat gözetmeden girmesi Fatim Bey olmak üzere diğer parti üyeleri arasında hayranlıkla karşılanır. Bu olaya bizzat şahit olan Fatim Bey, yaklaşık çeyrek asırdır tanıdığı Akif’in prensiplerinden ve ideallerinden kesinlikle taviz vermediğini anlatır.

Mehmet Akif hayatın gerçeklerine göre yaşamayı ilke edinen ve sanatını bu ilke doğrultusunda icra eden bir kişiliğe sahiptir. Osmanlı Devleti’nin yıkıldığı, Anadolu topraklarının işgal ve sonrasında bağımsız Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulduğu dönemlerde kalemini sürekli ülke gerçeklerine uygun olarak kullanmıştır. Gençlik döneminde yazdığı eski şiirlerini neşretmesini isteyen Fatim Bey’e “ben onların hepsini yaktım” der (Çantay, 1966: s. 246). Çünkü onun için devir sanatı bireysel konular için değil cemiyetin sosyal, siyasal ve ekonomik sorunları için kullanma devridir.

Fatim Bey’in ifadesiyle doğruluk Akif’in en önemli vasfıydı. “Merhum, İnsanın mahiyeti söylemek değil, sözü tutmaktır” derdi (Çantay, 1966: s. 246). Hayatının en önemli prensibi doğruluk olan Akif Bey, verdiği söze kıymet vermeyenleri insan olarak görmezdi. Fatim Gökmen, Akif Bey’in verdiği söze ne derece riayet ettiğini ve kendisine verilen sözü ne derece önemseydiğine dair aralarında geçen bir olayı şöyle anlatır:

Ben Vani Köy’ünde oturuyordum. Kendisi de Beylerbey’inde bir gün öğlen yemeğini bende yemeğe kararlaştırmıştık. Öğleden bir saat evvel bana gelecekti. O gün öyle yağmurlu, boralı bir hava oldu ki her taraf sel kesildi. Merhum yürümeyi severdi. Havanın bu haliyle karadan gelemeyeceğini tabii gördüm. Miâddan biraz evvelki vapurdan çıkmadı, diğer vapur bir buçuk saat sonra gelecekti. Yakın komşulardan birine gittim. Vapur dönmeden de geleceğimi hizmetçiye söyledim. Yağmur devam ediyordu. Vaktinde evime döndüm. Bir de ne işiteyim, bu arada sırlıklam halde gelmiş, beni evde bulamayınca hizmetçi ne kadar ısrar ettiyse de duramamış, “selam söyle” demiş, o yağmurda dönmüş, gitmiş! Ertesi gün kendini gördüm. Vaziyeti anlatarak özür dilemek istedim. Dinlemedi, “bir söz ya veya yakın bir felakete yerine getirilmezse mazur görülebilir” dedi. Benimle tam altı ay dargın kaldı. (Çantay, 1966: s. 246)

Akif sosyal ilişkilerinde sevecen ve duyarlıdır. Dostlarının sorunlarıyla yakından ilgilidir. Sevmediklerine karşı dürüst davranmaktan ve keskin sözden kaçınmayan bir karaktere sahiptir. Hasan Basri Çantay, Akif’in hiçbir meziyeti olmasa bile fikirlerini gizlemeden dosdoğru söyleyen biri olarak yeterince saygın bir şahsiyete sahip olduğunu söyler. *Yeni Adam* dergisinde Akif aleyhinde çıkan beyanları eleştiren Basri Bey, objektif bir üslupla Akif’in de kendisine göre hatalarının olduğunu dile getirir. Çünkü Akif de bir beşerdir. Duygularına yenik düştüğü anlar



olmuştur. Ancak Mehmet Akif'in genel yaşantısına bakıldığında ömrünü dürüst ve idealist bir çizgide tamamladığı görülür.

5. İleri Görüşlü Modern Bir Bilim İnsanı

Mehmet Akif'in çocukluğu babası Mehmet Tahir Efendi'den dolayı ilim erbabı insanlar arasında geçmiştir. Fatih Medresesi müderrislerinden olan Tahir Efendi aynı zamanda Akif'in ilk hocasıdır. İlk eğitimini babasından alan Akif, üstün zekâsı ve gayretiyle sürekli kendini yenilemiş; asrın fen bilimleri ile mümkün olduğunca meşgul olamaya çalışmıştır. Akif'in tahsil yıllarına şahit olan Bayezid Mutasarrıfı Sabri Sözen, Akif'in derslerinde oldukça başarılı olduğunu ve her sene okulunu birincilikle bitirdiğini dile getirir (Çantay, 1966: s. 20).

Mehmet Akif, Garp ve Şark ilimlerini bir arada öğrenmeye gayret etmiş gerek nesirlerinde gerekse şiirlerinde gençlerin kök değerlerinden kopmadan Batılı ilimlerle meşgul olmalarını istemiştir. "Alınız ilmini Garb'ın, alınız sanatını/Veriniz mesainize hem de son süratini/Sade Garb'ın, yalnız ilmine dönsün yüzünüz/Çünkü kabil değil artık yaşamak bunlarsız/Çünkü milliyeti yok sanatın, ilmin yalnız" dizeleri onun bu konudaki hassasiyetini açıkça göstermektedir. Din bilimlerinin yanında fen bilimlerine de önem veren Akif Bey, bu konuda mutaassıp hocaları şiddetle eleştirir. İstanbul Rasathanesi kurucusu Astronom ve Meteorolog Fatih Gökmen, Akif'e bu konudaki eleştirilerini haksız bulduğunu söyleyince kendisi hemen *İhyâü Ulûmu'd* din eserinin birinci cildini isteyerek ona İmam-ı Gazali'nin bu konuda kendisini destekleyen ifadelerini gösterir. Kitapta tıp ve matematik gibi cemiyet hayatına ait bütün ilimlerin en azından bazı Müslüman âlimleri tarafından bilinmesi gerektiği ifade edilmektedir. Özel sohbetlerinde Akif Bey'in ilmi derinliğe tanıklık eden Fatih Gökmen hatıralarında şu ifadeler yer verir: "Akif müspet ilimlere çok kıymet verirdi. Ve bu ilimlerdeki terakkiyi takip etmek isterdi. Bana her gelişinde âmmevî yazılmış olan bir iki mecmuayı ister ve gözden geçirirdi. Kâinat hakkındaki yenilikleri benden istizah ederdi. Fizik ve kimyaya ait olanları çok iyi anlardı" (Çantay, 1966: s. 251).

Mehmet Akif'in en önemli bir özelliğe de farklı dillere olan vukufiyetidir. Bir sohbetinde koskoca Osmanlı sahasında Arapçayı en iyi bilen dört kişiden biri olduğunu söyler. Akif'in ifadelerine göre kendisinin dışında maarif nezareti memurlarından Şevket Bey, Babanzâde Naim Bey ve İstanbul'da ikamet eden Hersek Müftüsü Arapçayı ileri düzeyde bilmekteydiler. Akif, Osmanlı Türkçesi ve öz Türkçeyi de etkili kullanmakta Farsça ve Fransızca'yı ana dili kadar bilmekteydi. *Âkifnâme*'de geçen bir hatıra göre Berlin'de aynı sofrada oturduğu biri Arap, diğeri

Acem, bir diğeri de Fransız olan üç sanatkâr dostuyla aralarında tercüman olamadan saatlerce sohbet etmiş; her üç dostuna da tercümanlık yapmıştır (Çantay, 1966: s. 40). Hasan Basri Çantay, Akif'in ilim ve lisan cephesini anlatırken Doktor Adnan Adıvar'dan da bir hatıra nakleder. Dönemin seçkin Türk aydınları arasında bulunan Adıvar'ın Akif'le ilgili Hasan Basri Bey'e söyledikleri manidardır:

Ben Âkif'i yalnız şair diye değil, daha çok büyük bir insan ve büyük bir fen adamı diye severim. Onun Fatih Kürsüsü eşsiz bir âbide-i fendir. O eserin her kelimesi ilm-ü fen deryasına saçılmış inciler, cevherler, mevcelerdir. Ya onun temiz ahlakı... Bir gün rahmetli (Yusuf Akçura, Doktor Adnan) ellerinde bir ecnebi gazetesi olduğu halde Âkif'e geldiler. Onda, galiba Piyer Loti'nin bize ait güzel bir yazısı vardı. Dediler ki “Üstad, bunun tercümesini siz lütfedeceksiniz.” “Hayhay”, dedi, fakat yazacak bir adam? Derhâl çantamdan kâğıt çıkardım. “Buyurunuz yazacağım” dedim. O, gazeteyi mecliste sıranın üstüne koydu, bil'âhere hiçbir kelimesini yerinden oynatılmamak şartıyla âdeta Türkçe bir eseri yazıyormuş gibi tercümesini çarçabuk yaptı. (Çantay, 1966: s. 39)

Mehmet Akif'in Arapçaya olan hâkimiyetini bilen başta Ahmet Hamdi Akseki olmak üzere dönemin diğer din âlimleri ondan bir Kur'an tefsiri yazmalarını isterler. Fakat Akif'in arzusu daha çok çocuklar ve mektepliler için şiirler yazmaktır. Çünkü o, kendisinin tefsir alanında yetkin olduğuna inanmaktadır. N ısrarlar üzerine Mısır'da bulunduğu yıllarda kendisinden beklenen Kuran tefsirini yazmaya başlar. Yazacağı tefsirin Kuran'ı perdeleyeceğini düşündüğü için bu çalışmasından vazgeçer. Kendisine bu konu sorulduğunda “beni tatmin etmeyen bir tercüme başkasını nasıl tatmin eder” (Çantay, 1966: s. 40).

Mehmet Akif'in ilmî cephesine yakın dostu Mithat Cemal Kuntay da tanıklık etmiştir. Kuntay, Akif'in yedi yılda Fransızca'yı çeviri yapacak kadar kendi imkânlarıyla öğrendiğini duyunca ona karşı hayranlığı artmıştır. Mithat Cemal Kuntay, bir araya geldiklerinde sürekli Akif'i konuşarak onun derin ilminden yararlanmak istediğini söyler. Bir gün Servet-i Fünun şairlerini sert bir dille eleştirdiğinde Akif'in tepkisiyle karşılaşır. Akif, Tevfik Fikret ve Cenap Şehabettin'in şiirlerinden örnekler okuyarak Servet-i Fünun şairlerini savunur. “Hatta Cenap'ın nesrinin birçok Batılı nasirden daha üstün olduğunu örneklerle açıklar” (Timur, 2014: s. 58). Mithat Cemal Kuntay tıpkı Hasan Basri Çantay gibi Akif'in edebî ve ilmi sohbetlerine katılmış bu şekilde onun derin bilgisine ve hakkaniyetli oluşuna tanıklık etmiştir.

Millî Şairimiz ileri görüşlü ve yeniliklere açık bir sanatkâr ve âlimdir. Ahmet Akseki'nin ifadelerine göre Balkan harbinin son zamanlarında ülkede “ecnebi mekteplerine karşı bir nefret

uyanmıştı” (Çantay, 1966: s. 253). Türk aydınları çocukları buralardan nasıl kurtaracaklarını düşünmektedirler. Her kafadan ayrı bir ses çıkmaktadır. İleri görüşlü bir eğitimci olan Akif’e göre bu eleştirilerin hepsi anlamsızdır. Çünkü ülkede Avrupa’da olduğu gibi modern okullar açılmadıkça anne ve babalar haklı olarak çocuklarını bu tür okullara gönderecektir. Bu sorunun çözülmesi için tek çare ülkede Avrupa ayarında okulların açılmasıdır.

Mehmet Akif, çağını aşan çok yönlü bir sanatkârdır. Sanatçı dostlarının tanıklığına göre “Musikiyi çok severdi. Hususi sohbet âlemlerinde arkadaşlarıyla birlikte ilahiler, şarkılar okur, güzel seslere nâ’ter okuturdu” (Çantay, 1966: s. 83). Şark Musiki Cemiyeti Reisi Ali Rıfat Bey Akif’in “Bülbül” şirini bestelemişti. Samih Rıfat Bey, bir gün Akif’i dost meclisine davet ederek ona “Bülbül” şürinin bestesini sazlar eşliğinde dinletir. Dinlediği besteden çok memnun kalan Akif, damadı Hayrettin Bey’den hemen besteyi öğrenmesini ister. Entelektüel bir kişiliği olan Akif, hususi dost meclislerinde gazellerden ve şarkılardan sonra bu besteyi dinlemekten büyük keyif alırdı. Hasan Basri Bey (1966: s. 83), Mehmet Akif’in musikişinaslığıyla ilgili İstanbul Karasi otelinde yaşadığı bir hatırayı şöyle anlatır:

Üstad ve rahmetli Ruhi Naci ile birlikte otelin odasında oturuyorduk, Neyzen Tefvik çıkageldi. O samimi can arkadaşının, o koca Üstad’ın ellerini tuttu, ellerine yüzüne sürdü öptü, öptü... Beş on dakika geçmedi Hafız Sami Efendi geliverdi. O da karşısından üstadı görmüştü. Senelerden beri kendisine mütehasırdı. Gariptir ki aynı merasimi ihtiramı o da ifâ etti. Fakat oturuşu Neyzen gibi mübâlâtsiz değildi. Daha çok hürmetkârene idi. Bu iki üstada koca üstad söylüyordu, onlar dinliyorlardı.

Hasan Basri Bey’in anlattığına göre Mehmet Akif’in sesi çok tatlı ve davudî idi. Onda Türk musikisinin birçok güzide besteleri vardı. Hasan Basri’nin ifadelerinden anlaşıldığına göre kendisinde Akif’ten hatıra olarak kalan bir kısım besteler bulunmaktadır ki bu da farklı bir araştırma konusu olarak değerlendirilebilir. Mehmet Akif’in Türk musikisine olan ilgisi onun çok yönlü şahsiyetini ortaya koymasından önemlidir.

Sonuç

Akifnâme, Mehmet Akif Ersoy’un örnek şahsiyeti ve hayatının bazı bilinmeyen yönleri hakkında önemli bilgiler içermektedir. Eser, Mehmet Akif Ersoy’un doğruluk, cesaret, şeref, haysiyet ve diğerkâmlık gibi örnek vasıflarını yansıtan hatıraları içermesi bakımından oldukça kıymetlidir. Eserde Akif’in özellikle samimiyeti ve onurlu şahsiyeti hakkında çok sayıda hatıra bulunmaktadır. Eserin en önemli yanı Akif’in yakın dostları tarafından kaleme alınan hatıraları

içermesidir. Eserde Abdülhak Hamit Tarhan, Recaizâde Mahmut Ekrem, Mahir iz, Nurettin Topçu, Süleyman Nazif, Hasan Basri Çantay, Mehmet Fatih Gökmen, Ahmet Hamdi Akseki, M. Sabri Sözen gibi dönemin seçkin aydınlarının Akif'le ilgili görüş ve hatıraları yer almaktadır. Türk kültür tarihinin en önemli değerleri arasında bulunan Mehmet Akif Ersoy'un bu tür bir eserden yararlanılarak anlatılması büyük önem arz etmektedir. Çünkü Mehmet Akif Ersoy'un kaynağı belirsiz ve birbiriyle örtüşmeyen hatıralarla anlatılması ciddi şahsiyetine zarar verebilmektedir. Anma etkinliklerinde Akif'in söze verdiği önemi, üstün cesaretini, ilim, irfan ve yardımseverliğini anlatmak için kullanılan yanlış üslup sonuçta insanların zihninde Akif'le ilgili olağanüstü bir halk kahramanı imajı oluşmaktadır. Dolayısıyla Mehmet Akif Ersoy'u anarken gerçek hayattan kopmamak ve doğru kaynakları referans göstermek asıl olmalıdır. Araştırma sonucunda *Âkifnâme*'nin bu niteliğe sahip bir kaynak olduğunu ortaya çıkarmıştır. Türk edebiyatında *Âkifnâme* dışında Süleyman Nazif'in *Mehmet Akif*, Eşref Edip Fergan'ın *Mehmet Âkif-Hayati*, *Eserleri*, *Yetmiş Muharririn Yazıları* ve Mithat Cemal Kuntay'ın *Mehmed Âkif-Hayati*, *Seçiyesi*, *Sanatı* gibi Akif'in yakın dostları tarafından kaleme alınmış sınırlı sayıda eser vardır. Gerek İstiklal Marşı'nın kabulü ve gerekse Mehmet Akif Ersoy'u anma programlarında bu tür kaynaklardan yararlanılması Millî Şair'i doğru algılama açısından önemlidir. Konu hakkında bir başka husus Mehmet Akif Ersoy'un idealist düşünceleri, örnek şahsiyeti ve hatıraları sosyal hafızada sürekli canlı tutulmalıdır. Çünkü bu gibi değerlerin sosyal hafızada canlı tutulması diğerkâm, idealist ve vatansever nesillerin yetişmesine katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Acar, İ. (2017). Zekâtın Önemi, Temel İhtiyaçlar ve Nisab Miktarıyla İlgili Değerlendirmeler. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, S.18. ss. 129-141.
- Akalın, Ş.H. vd., (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Atsız, N. (1937). Atsız Diyor ki. *Yeni Adam*. S. 172. ss. 167-172.
- Çantay, H. B. (1966). *Âkifnâme, Mehmet Akif*. Haz. M. Çantay, İstanbul: Ahmed Said Matbaası.
- Çantay, H. B. (2020). *Âkifnâme, Mehmet Akif*. Haz. N. Torinay, İstanbul: Ergavun Yayınları
- Düzdağ, Ertuğrul (2012). *Mehmet Akif Ersoy Tefsir Yazıları ve Vaazlar*, Ankara: DİB Yayınları.
- Kapukaya, Z. (2016). Hasan Basri Çantay-Mehmet Akif Ersoy Dostluğu ve Akifnâme. *Kırıkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, C.1. S. 1. ss. 35-46.



Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 24.09.2022

www.toplumvekultur.com

Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 13.12.2022

Araştırma / Research

Yıl/Year: 2022, Sayı/Issue: 10, Sayfa/Page: 87-107

<https://doi.org/10.48131/jscs.1179644>

Kuntay, M. C. (2001). *Mehmet Akif*, İstanbul: Timař Yayınları.

Timur, K. (2014). Mithat Cemal Kuntay'ın Gözüyle Mehmet Akif, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S.11. ss. 53-78.

şentop, M (2021). *Mehmet Akif'in Mektupları*, Haz. S. Karakılınç, Ankara: TBMM Yayını

ztrk, İ. (2015). Mehmet Akif'i Nasıl Bilirdiniz? Akif'in Vefatından Sonra Yeni Adam Dergisi'nde Yapılan Anket. *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, S.12. ss. 7-50.



WATTPAD HAKKINDA YAPILAN TEZLER ÜZERİNE BİR İNCELEME

Berivan KAVAS¹

Öz

Önceki kuşaklardan farklı olarak günümüz gençliği çok erken yaşlardan itibaren internet, teknoloji ve dijitalleşme temelli gelişmelere maruz kalarak büyümüş, bunların etkisiyle şekillenmiştir. Günlük hayatlarının hemen her alanında internet temelli teknolojileri kullanan bu gençlik, kitap okumak gibi klasik sayılabilecek aktivitelerde bile buradan yararlanabilmektedir. Bu bağlamda Wattpad, çoğunlukla Z kuşağı olarak adlandırılan 2000 sonrası gençliğin popüler olarak kullandığı bir kitap okuma-yazma ve sosyalleşme platformu olarak karşımıza çıkmaktadır. Wattpad, gençler tarafından farklı kategorilerde yazılan, okunma oranı milyonları aşmış çok fazla sayıda kitap barındırma, benzer yaş grubunda genç okuyucu kitlesine sahiplik, okuyucu ve yazar gençler arasında sosyalleşme imkanı gibi birçok özelliğiyle gençlik konusu başta olmak üzere birçok konuda veri sunarak sosyal bilim alanındaki araştırmalara ve tezlere konu olmaktadır. Bu bağlamda bu araştırma, Wattpad’i konu alan lisansüstü tezlere odaklanmaktadır. Araştırma kapsamında YÖK’ün Ulusal Tez Merkezi sitesinde “Wattpad” kelimesi taratıldığında bulunan lisansüstü tezler nitel araştırma doküman analizi yöntemiyle incelenmiştir. Araştırmada amaç, Wattpad konusundaki literatürü derlemek, tezlerin ortak/farklı yönlerini ortaya koymak, bu konudaki tezlerin analizini yaparak genel bir değerlendirme çıkarmak ve bu yolla bundan sonraki Wattpad konulu araştırmalara yön göstermektir. Daha önce Türkiye’de Wattpad konulu lisansüstü tezleri derleyen, çalışmalarının genel profilini ortaya koyan benzer bir araştırma bulunmaması bu araştırmayı önemli hale getirmektedir. Bu amaçlar doğrultusunda literatürdeki tezlerin yıllara göre dağılımının, lisansüstü türlerinin, yazıldıkları ana bilim dallarının, örneklemelerinin, örneklemelerin seçiliş nedenlerinin, araştırmaların amaçlarının, kullanılan araştırma desenleri ile yöntemlerinin, analiz tekniklerinin ve önemli sonuçlarının neler olduğuna dair araştırma soruları oluşturulmuş, tezler bu özelliklerine göre analiz edilmiştir. Araştırma kapsamında analiz için Maxqda programı kullanılmıştır. Yapılan araştırma sonucunda Wattpad’in birden fazla anabilim dalı tarafından ele alınmasına rağmen oldukça az araştırılmış bir alan olduğu görülmüştür. Bu alanda yapılan sınırlı sayıda tezin yine oldukça sınırlı sayıda Wattpad kitabını incelemiş olduğu ve farklı tezlerde aynı kitapların birden fazla kez incelendiği belirlenmiştir. Wattpad kullanıcıları ve özelliklerine dair sadece bir araştırma olması alanın önemli eksikliklerdendir.

Anahtar Kelimeler: Wattpad, Gençlik, Z kuşağı, Yüksek lisans ve doktora tezleri, Tez inceleme

¹ Doktora Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Sosyoloji Anabilim Dalı, berivan.kavas@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8470-5133



AN ANALYSIS OF THESES ABOUT WATTPAD

Abstract

Unlike previous generations, today's youth have grown up by being exposed to internet, technology and digitalization-based developments from a very early age and have been shaped by their influence. This youth, who uses internet-based technologies in almost every aspect of their daily lives, can benefit from this even in activities that can be considered classic such as reading books. In this context, Wattpad emerges as book reading-writing and socializing platform popularly used by the post- 2000 youth, which is mostly called Z generation. Wattpad has many features such as hosting a large number of books written by young people in various categories, with a reading rate exceeding millions, having a young readership in the same age group, and providing the opportunity to socialize among young readers and writers. With these features, it is the subject of research and theses in the field of social science by presenting data on many subjects, especially the youth. In this context, this research focuses on postgraduate theses about to Wattpad. In the research, the graduate theses found when the word "Wattpad" was scanned at the National Thesis Center of YÖK were examined by qualitative research document analysis method. The aim of the research is to compile the literature on Wattpad, to reveal the common and different aspects of the theses, to make a general assessment by analyzing the theses on this subject and to guide the future research on Wattpad in this way. The fact that there is no similar study in Turkey that compiles Wattpad graduate theses and reveals the general profile of their studies makes this research important. In line with these purposes, research questions were formed about the distribution of the theses in the literature by years, the types of postgraduates, the departments they were written in, their samples, the reasons for the selection of the samples, the aims of the researches, the research designs and methods used, the analysis methods and important results, and the theses were analyzed according to these characteristics. Maxqda program was used for analysis within the scope of the research. As a result of the research, although Wattpad is handled by more than one department, it has been seen that it is a very little researched area. It has been determined that a limited number of theses in this field have examined a very limited number of Wattpad books, and the same books have been examined more than once in different theses. The fact that there is only one research on Wattpad users and their features is one of the important shortcomings of the field.

Keywords: Wattpad, Youth, Generation Z, Postgraduate and doctorate theses, Thesis analysis

Giriş

Wattpad, 2006 yılında kurulmuş Türkiye’de ise 2012 yılı ile popüler olmaya başladığı düşünülen internet temelli okuma, yazma ve sosyal medya sitesi/uygulamasıdır. Wattpad kitap okuyabilme ve yazabilme imkanlarının yanı sıra mesajlaşma ve kitaplara yorum yapabilme özelliği ile okuyucu ve yazar arasında bir sosyalleşme imkanı da sunduğundan diğer online, e-kitap okuma platformlarından ayrılmaktadır. Hemen hemen her işlerinde internet temelli uygulamaları kullanan günümüz gençliğinin popüler olarak kullandığı site/uygulamalardan biri olarak Wattpad’in dünyadaki kullanıcılarının yüzde doksanının “Z kuşağı” olduğu bilinmekte, Türkiye’de de 2000 sonrası bu gençlik arasında yaygın olduğu düşünülmektedir. Wattpad’de yazılan kitapların

milyonları aşan okuma sayılarına ulaşması, basılı kitap haline getirilmesi, çok satanlarda yer alması, dizilere ve filmlere uyarlanması gibi örnekler Wattpad'ın popülerliğini gösteren örneklerdir. Bu bağlamda Wattpad, gençlik başta olmak üzere birçok farklı konuda bilgi edinmek için birçok farklı sosyal bilim dalı tarafından araştırılabilecek konular arasına girmektedir. Wattpad ile ilgili literatüre bakıldığında lisansüstü tezler önemli bir kaynak oluşturmaktadır. Bu çalışmada Wattpad konusunda yapılmış, Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK)'nun Ulusal Tez Merkezi sitesinden erişilen lisansüstü tezler derlenerek bu çalışmaların profili ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1. Wattpad ve Gençlik

Günümüz dünyasında insan hayatı yaşa bağlı belli kategorilere bölünmüş şekilde ele alınmaktadır. İnsan hayatının kaçınılmaz dönemlerinden biri olarak ele alınan gençlik, genellikle “insan hayatının ergenlikle orta yaş arasındaki dönemi” olarak adlandırılmaktadır. (TDK, 2022). En basit haliyle gençlik hakkında bu şekilde tanımlama yapmak mümkün olsa da gençlik kavramının birden çok sosyal bilim dalının önemli konulardan olması, gençliğin evrensel tek bir tanımla ele alınmasını güçleştirmektedir. Gençlik, içinde bulunulan döneme, beraberinde ele alınan konulara ve gençlik üzerinden varılmak istenen sonuçlara göre farklı zamanlarda farklı tanımlanabilen bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden gençliğin kavramsallaştırılması dönemlerin değişken gençlik algılarına göre şekillenebilmektedir (Lüküslü, 2020: ss.336-337). Kronolojik, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik farklı farklı tanımlamalarla açıklanabilen gençlik, içinde bulunduğu dönemin kültürel, siyasi, ekonomik ve benzeri tüm koşullarından etkilenerek şekillenmekte ve genellikle bir önceki kuşak gençlikten farklı özelliklere sahip olmaktadır.

Günümüz gençliğinin içine doğduğu toplumsal hayat önceki toplumsal hayatlardan oldukça farklı gelişmelere sahne olmuştur. Marc Prensky'e (2001) göre günümüz gençliği önceki kuşaklardan çok daha farklı şekilde bir kopuş yaşamıştır. Bu gençliğe kadar kuşaklar birbirinden sadece giyim, dil ve benzeri küçük şeylerle ayrılmakta bu durum aslında bir devamlılıkta getirmektedirken, günümüz gençliği “her şeyi temelinden değiştiren ve geri dönüşü olmayan anlamda bir tekillik”le şekillenmiştir. Prensky'e göre bu tekillik, “20. Yüzyılın son on yıllarında dijital teknolojilerin hızla gelişimi ve yaygınlaşması fenomenidir”. Çok erken yaşlardan itibaren internete ve dijital teknolojilere maruz kalan gençler, hayatlarının hemen her alanında çoğunlukla bununla bütünleşmiştir. Bu bağlamda günümüz gençliği önceki kuşaklardan çok daha farklı düşünebilmekte, farklı davranabilmektedir. Tamamen internet temelli teknolojilerle büyüyen ilk nesil olarak bu gençlik, her alanda bilgisayar, kamera, cep telefonu, mobil oyun, müzik çalar ve

benzeri tüm dijital aletlerle iç içe yaşamakta, zamanların çoğunu dijital temelli olarak harcamakta, klasik sayılan okuma gibi alışkanlıkları bile burası üzerinden devam ettirebilmektedir. “Z kuşağı, Dijital Yerliler, Dijital Jenerasyon, Net Jenerasyonu, Milenyum Kuşağı, İnternet Nesli, Anında Mesaj Kuşağı, Oyuncu Kuşak, Zaplayan İnsan, Yeni Bin Yılın Öğrencileri” gibi kavramlar başta olmak üzere birçok farklı isimle kavramlaştırılan 2000 sonrası günümüz gençliğinin hayatlarında yapabilecekleri her şeyi internet temelli yaptıkları bilinmektedir (Prensky, 2001; Pedro, 2006: ss.2-10). Bu bağlamda Wattpad, günümüz gençliğinin internet üzerinden kitap okuma ve yazma amacıyla popüler olarak kullandığı bir platform olarak karşımıza çıkmaktadır.

Wattpad, 2006 yılında Allen Lau ile Ivan Yuen ortaklığıyla kurulmuş olan Kanada Toronto menşeli kitap okuma ve yazma sitesi/ uygulamasıdır. Wattpad içerisinde yeni kitaplar yazılabilen, okunan kitaplara yorum yapılabilen, hem okuyucunun hem yazarın bağlantı kurabildiği “en sevilen sosyal hikaye anlatımı platformu” olarak tanımlanmaktadır. İlk kurulduğu yıl sadece mobil cihazlarda okumayı erişilebilir hale getirme hayaliyle ortaya çıkmış, okuyucu kitlesini çekebilmek için ünlü açık kaynaklı kitapları içeriğine almıştır. 2008 yılında telefon temelli “store”larda indirilebilir hale gelen Wattpad, 2011 yılında 1 milyon kullanıcıya ulaşmıştır. Hızlı büyüyen, birçok ödül alan Wattpad’ın kullanıcı sayısında zamanla patlama olmuş, Wattpad’den yazılan kitaplardan “*After*” önce basılı hale getirilip New York Times’in en çok satanları arasına girmiş, daha sonra da filmi çekilmiştir. 2017 yılında 400 milyon mobil cihaza indirilmiş olan Wattpad zamanla Toronto hariç, New York, Hong Kong, Hindistan ve Filipinler’de uydu ofislerine, Halifax ve Nova Scotia’da da yeni genel merkezlere sahip olmuştur. Günümüzde ise “Latin Amerika’dan Güneydoğu Asya’ya, Avrupa’ya ve Kuzey Amerika’ya kadar birçok yerde kullanılan, 50’den fazla dilde yayın yapılan, 94 milyondan fazla kullanıcıya sahip, toplamda aylık 23 milyar dakika harcanan, ortalama vakit geçirme süresinin 60 dakika olduğu ve kullanıcılarının %90’ının “Z kuşağı/ Milenyum kitlesi” olduğunu açıklayan bir platformdur (Wattpad, 2022). Wattpad’in Türkiye’de faaliyet göstermeye başladığı tarih ve popüler olduğu yıllar konusunda farklı bilgiler bulunmaktadır. Kesin bir tarih söylemek mümkün olmasa da Türkiye’de 2012 yılından itibaren popüler olmaya başladığı düşünülmektedir. 2017 yılında Türkiye’nin Wattpad’de üyelik sayısı olarak Amerika ve Filipinler’den sonra üçüncü sırada yer aldığı bilinmektedir. Yine bu tarihlerde Türkiye’de aktif 4 milyon Wattpad kullanıcısı olduğu ve Türkiye’nin 100 binin üzerinde içerik üreticisine sahip olduğu belirtilmektedir (Neşeli, 2019: s.204).

Türkiye genelinde bu uygulamadan en az 7 milyon hikayenin yazılıp okunduğu bilinmektedir (Neşeli, 2019: s.221). Özellikle uygulamanın Türkiye’de de Z kuşağı olarak



adlandırabileceğimiz gençler arasında yaygın olduğu düşünülmektedir. Wattpad giriş kurallarına göre 13 yaş altının siteye girme yasak olsa da internet üzerinden bu durumun aşılması mümkün olduğundan Wattpad'i kullanan kişilerin yaş oranlarıyla ilgili farklı çalışmalar karşımıza çıkmaktadır. Dünya çapında Wattpad'i genellikle 18 yaş altı gençlerin daha çok kullandığına yönelik çalışmalar varken, Türkiye'de 10-18 arasında değişen yaşlarda gençler tarafından kullanıldığını ve 13-17 yaş arası liseli gençlerde daha aktif kullanıldığını gösteren çalışmalar mevcuttur (Ağır, 2017: s.24; Aytekin ve Yavuz, 2018: s.176). Bu anlamda yaş grubunu bize en iyi gösterecek örneklerinden birini de Wattpad'in kullanıcı profillerinde ve buradan çıkan başarı hikayelerinde görmek mümkündür. Burada yazılarak sonradan yayınevleri tarafından basılan kitaplar olması, yazılanların dizi hatta filmlere çevrilmesi bu hikayeleri yazan kişilerin yaşlarının teyit edilmesine imkan sağlamıştır. Bu kriterde 18 ve 21 yaş üstü gençlere de denk gelmektedir. Çoban'ın (2015, ss.592-597) lise öğrencileriyle yaptığı bir çalışmaya göre Wattpad takipçilerinin çoğunun gençler olduğu görülmektedir. Gençlerin Wattpad'i popüler olarak tercih etmesinde yazan kişilerin kendi yaşlarına yazılarını okutma şansının olması, okudukları kitaplar hakkında yorum yapma seçeneğinin bulunması, yazarla tanışma ihtimali, esnek, resmi olmayan bir ortam oluşmasının etkili olduğu belirtilmektedir. Wattpad üzerinden yazılan ve okunan hikayelerin katılımcıların üzerinde önemli etkiler bıraktığı da vurgulanmaktadır. Konuk'un (2018, ss.17-26) çalışması da benzer şekilde veriler sunmaktadır. Ortak ilgi alanları olan kişileri bir araya toplaması, düşüncelerini başkalarına ifade etme şansı sunması, keşfedilme fikri, özgür bir ortam, kolay ve sürekli erişim sunması gibi etkenler Wattpad tercih nedenleri olarak sıralanmıştır. Gençlerin uygulamayı ya da siteyi daha çok arkadaşlarından duyduklarını, aktif kullananların ise günde en az bir saatini buraya ayırdıklarını belirten çalışmalar mevcuttur.

Wattpad'in tüm bu özellikleri göz önüne alındığında içerisindeki kitapların gençlik tarafından oluşturulması ya da gençliğin popüler olarak okuduğu metinler olmaları, gençlik konusunda bilgi edinilmesinde Wattpad ile ilgili yapılan çalışmaları önemli hale getirmektedir. Wattpad çoğunlukla kurgu hikayeler üzerinden var oluyor gibi düşünülse de "aksiyon, bilim kurgu, fantastik, genel kurgu, genç kurgu, genç kız edebiyatı, gerilim, gizem, hayran kurgu, klasikler, korku, kurgu olmayan, kurt adam, kısa hikaye, macera, mizah, paranormal, rastgele, romantizm, spiritüel, tarihi kurgu, vampir ve şüir" olmak üzere 23 farklı kategoriyle yazılan her kitap, bir anlamda gençlerin aile, arkadaşlık, aşk, din, kadın ve erkek ilişkileri, içki, sigara, madde bağımlılıkları, suç, günlük hayat gibi birçok konuda düşüncelerini ve isteklerini yansıtabilmektedir. Wattpad gençlere bu anlamda özgür, yetişkinlerden uzak, yaşlılarıyla olup sosyalleştikleri bir



ortam sunmaktadır. Milyonları geçen, çok okunan kitapların ortak bir beğeniye ve ortak fikirlere hizmet ettiğini söylemek mümkündür. Bu anlamda Wattpad'i çözümleyen çalışmalar, hem kullanıcı gençliğin fikirlerini anlamak açısından hem Wattpad'in gençler üzerindeki etkisini anlamak açısından hem de teknolojik bir ürün olarak günlük hayatlarındaki yerini anlamak açısından veri sunabilmektedir.

2. Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırmada derinlemesine ve bütüncül bir bilgi üretmek amacıyla nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Araştırma kapsamında elde edilen tezler, araştırmanın amaçları ve cevap aranan soruları çerçevesinde doküman incelemesiyle analiz edilmiştir. Araştırma, Wattpad'i tezinin merkezine almış olan, YÖK'ün Ulusal Tez Merkezi sitesinden erişilip “Wattpad” kelimesi taratıldığında bulunan, 02.09.2022 tarihine kadar siteye yüklenmiş olan lisansüstü tezlere odaklanmaktadır. Çalışmada Wattpad konusunu merkezine almış tüm lisansüstü tezlere, evrenin tamamına ulaşılmaya çalışılmıştır. Tarama sonucunda bu tarih itibarıyla hepsi açık erişime sahip olan 7 tane lisansüstü tez bulunmuştur.

Araştırmada amaç Wattpad yazınıyla ilgili literatürü derlemek, yazılan tezlerin ortak ve farklı noktalarını belirlemek, Wattpad'le ilgili var olan tezlerin durumunu, profilini ortaya koymaktır. Bu bağlamda bu araştırma oldukça yeni ve az çalışmaya sahip bu alandaki durumu göstermek, Wattpad hakkında edinilmiş olan bilgileri derlemek, ileride yapılacak Wattpad konulu çalışmalara yön göstermek ve sürekli tekrar çalışmalara gidilmesini önlemek açısından önemlidir. Daha önce Wattpad konulu lisansüstü tezlerle ilgili benzer bir çalışma yapılmadığından literatürdeki bu alandaki boşluğu dolduracak olması araştırmayı önemli hale getirmektedir. Bu amaçlar doğrultusunda çalışmada Wattpad konulu lisansüstü tezlerle ilgili şu ana sorulara yanıt aranmıştır:

- 1) Wattpad konulu lisansüstü tezlerin sayısı nedir ve yıllara göre dağılımı nasıldır?
- 2) Tezlerin yüksek lisans ve doktora göre dağılımı nasıldır? Tezler hangi dillerde yazılmıştır?
- 3) Tezler hangi anabilim dalında ve hangi okulda yazılmıştır? Konu olarak hangi bilim dallarıyla ilişkilendirilmiştir?
- 4) Tezlerin ele aldıkları örneklemi nedir? Örneklem hangi kriterlere göre seçilmiştir?



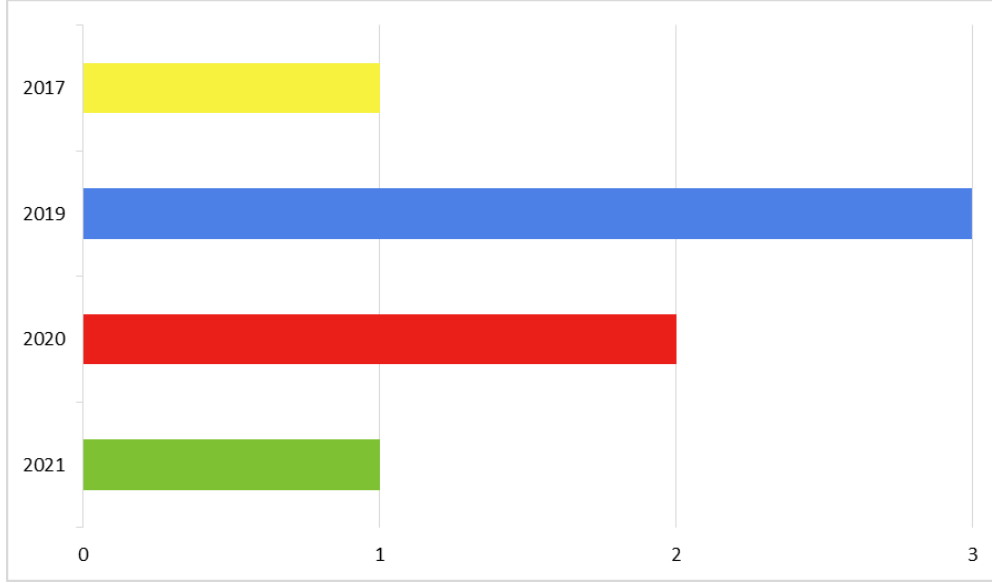
- 5) Wattpad üzerinden yapılan tezlerde hangi kitaplar analiz edilmiştir? Kitaplar birden fazla tezde yer almakta mıdır?
- 6) Tezlerin amaçları nelerdir?
- 7) Tezlerde hangi araştırma deseni ve araştırma yöntemi kullanılmıştır? Analiz yöntemleri nelerdir?
- 8) Araştırmaların önemli sonuçları nelerdir? Tezlerin vardığı ortak sonuçlar var mıdır?

Tüm bu bilgiler doğrultusunda araştırma kapsamında ele alınan tezler Maxqda programı üzerinden analiz edilmiş, veriler bu program üzerinden incelenip, sorulara ve amaçlara uygun şekilde kategorileştirilip, tablolaştırılmıştır.

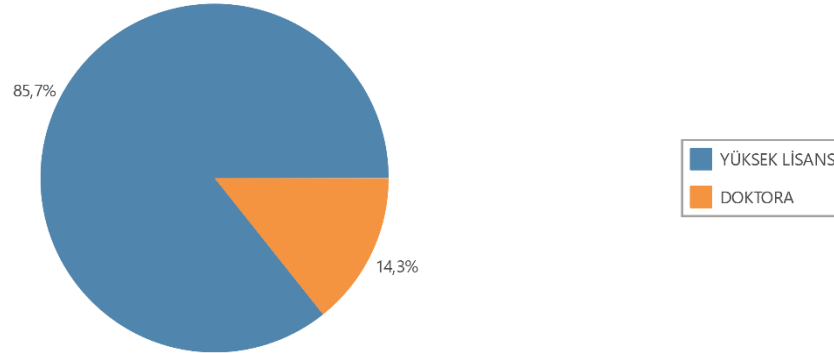
3. Araştırmanın Verileri

YÖK'ün Ulusal Tez Merkezi sitesinde "Wattpad" başlığı ile arama yapıldığında bu konuda sadece 7 tane lisansüstü tez bulunduğu görülmüştür. Wattpad konulu tezlerin sayısının çok az olması gençlerin oldukça popüler olarak kullandığı bu mecra hakkında çok az bilgiye sahip olduğunu göstermektedir. Wattpad'in yeni sayılabilecek kadar yakın tarihlerde bilinir olması tez sayısının düşüklüğü ile bağdaştırılabilirse de Wattpad ile ilgili ilk tezin yazıldığı tarih bile popüler olmasından oldukça geç bir zamana denk gelmektedir. Yazılan tezlerin en eskisinin yani ilkinin 2017 yılında Cihan Cayhan tarafından yazılan "*Ortaokul Öğrencilerinin Wattpad Uygulaması Kullanımı İle Okuma ve Yazma Öz Yeterlikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*" adlı tez olduğu görülmektedir. Bu konudaki en son tez olan ilk doktora tezinin ise 2021 yılında Tuğba Sivri tarafından yazılan "*Yeni Mubafazakâr Popüler Türk Edebiyatında Toplumsal Cinsiyet Kurguları: Wattpad Roman(s)larına Feminist Eleştirel Bir Bakış*" adlı tez olduğu görülmektedir. Pınar Karaosmanoğlu tarafından yazılan "*Wattpad Kitapları Üzerine Bir İçerik Çözümlemesi*", Duygu Neşeli tarafından yazılan "*Türkiye'de Kitap Yayıncılığı ve Wattpad Yayınları*" ve Gülçin Akar tarafından yazılan "*Gender Discourse in Wattpad As A Youth Subculture*" adlı tezler Wattpad hakkında 2019 yılında yazılmış olan üç tezdır. Diğer iki tez ise 2020 yılında yazılmış olan Ahmet Özkan'ın "*Geleneksel Anlatı Tiplerinin Popüler Romanlardaki Dönüşümü: Wattpad Örneği*" ile Sevdener Güleç Sağlam'ın "*Kitap Olarak Basılan Wattpad Hikâyelerindeki Dinî ve Ahlâkî Unsurlara Yönelik İçerik Analizi*" tezleridir. Wattpad konulu tezlerin altı tanesi yüksek lisans, bir tanesi doktora tezidir. Yapılan çalışmalarından birinin İngilizce olarak diğerlerinin ise Türkçe olarak yazıldığı görülmektedir.

Tablo 1: Yapılan Tezlerin Yıllara Göre Sayısı



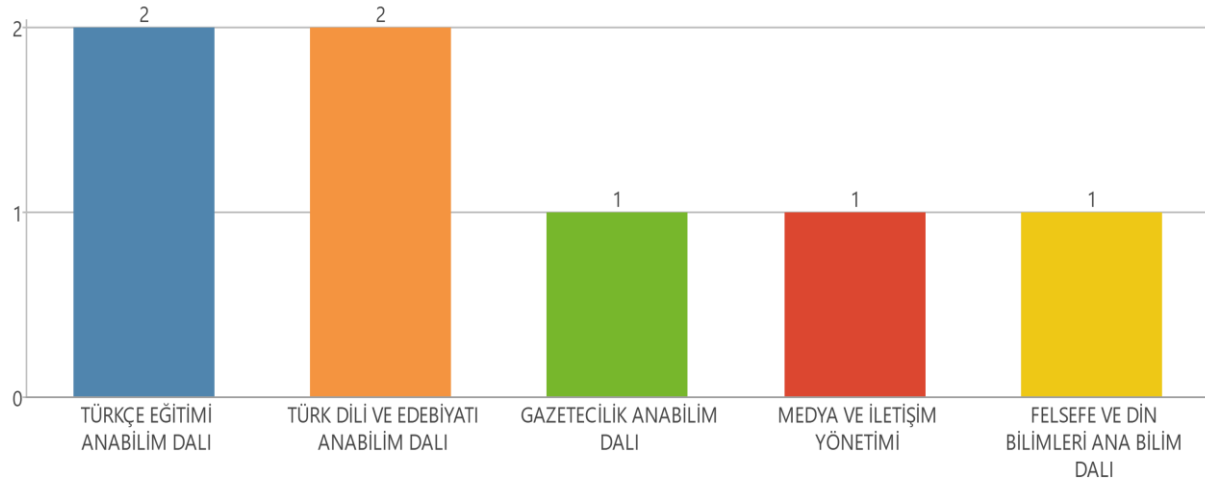
Tablo 2: Lisansüstü Tezlerin Türü



Wattpad platformu yapısı ve içeriği itibarıyla birçok sosyal bilim dalının araştırma alanına girmektedir. Wattpad edebi anlamda yayın üretilen, medya ve iletişim yönünden içerik sunan, çoğunlukla Z kuşağı olarak da nitelendirilen genç kuşak arasında popüler olan, bu kuşağın farklı konulardaki düşüncelerini ortaya koyabilen ve aynı zamanda onları etkileyebilen bir alan olduğundan birden fazla sosyal bilim alanına dahil olmakta, farklı anabilim dallarında ele alınabilmektedir. Bu bağlamda Wattpad konusunda yapılan lisansüstü çalışmalarda birden fazla anabilim dalından tezlere rastlamak mümkündür. Wattpad ile ilgili yapılmış olan tezlerin ikisi Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, ikisi Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, biri Medya ve İletişim Yönetimi, biri Gazetecilik Anabilim Dalı, diğeri ise Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı altında yazılmıştır. Yazılan tezlerin konusal olarak Sosyoloji, Türk Dili ve Edebiyatı, Din, İletişim Bilimleri, Bilgi ve Belge Yönetimi, Dokümantasyon ve Enformasyon, Gazetecilik, Eğitim ve Öğretim

başlıkları ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Bu bağlamda Wattpad üzerine yapılmış olan lisansüstü tezlerin dördü İstanbul'da bulunan Marmara Üniversitesi, Yeditepe Üniversitesi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi ve Yıldız Teknik Üniversitesi kapsamında yazılmıştır. Diğer tezler ise Siirt Üniversitesi, Trabzon Üniversitesi ve Bursa Uludağ Üniversitesi kapsamında yapılmıştır.

Tablo 3: Lisansüstü Tezlerin Anabilim Dalları



Wattpad üzerine yapılmış lisansüstü tezlerin çoğu Wattpad içerisinde yazılmış kitapların incelenmesine odaklanmaktadır. Tezlerden sadece bir tanesi örneklem olarak toplamda 120 ortaokul öğrencisini seçmiştir. Diğer tezler ise Wattpad'de yazılmış olan, bazıları sonradan basılı hale de getirilen bir ve on bir arasında değişik sayıdaki kitabı incelemektedir. Bu bağlamda Cayhan'ın (2017, s.11) tezi 2016-2017 yılında Bitlis ili içerisinde eğitim gören 60 Wattpad kullanan, 60 Wattpad kullanmayan ortaokul öğrencisiyle gerçekleştirmiştir. Neşeli (2019, s.3) tezinde "kitapyurdu.com üzerinden en çok satılanların arasından amaçlı örneklem yöntemiyle seçilen 5 basılı" kitabı, Karaosmanoğlu (2019, s.3) "Wattpad'de bulunan 21 bölüm içerisinde kurmaca olan 20 bölümden en çok okunan 10" kitabı incelemiştir. Akar'ın (2019, s.4) araştırmasının amacına uygunluğuna göre bir kitap, Özkan'ın (2020) üç kitap incelediği görülmektedir. Sağlam (2020, s.4) "en yüksek baskı sayısına sahip" beş kitabı, Sivri ise (2021, ss.9-14) "muhafazakar" olarak adlandırdığı genç kadın Wattpad yazarları tarafından yazılmış "11 aşk romanı" nı incelemiştir.

Wattpad konulu lisansüstü tezlerde beş tane kitabın ortak olarak birden fazla tez tarafından incelendiği görülmektedir. Bu bağlamda "Kötü Çocuk" adlı kitap üç farklı tezde, "4N1K", "Gözlük", "Psikopat" ve "Deli" adlı kitaplar iki farklı tezde incelenmiştir. Wattpad'i içerik olarak alan tezlerde incelenmiş olan tüm kitaplar şu şekildedir:

4N1K, Kötü Çocuk, After, Karanlık Lise, Gözlük, Psikopat, Deli, Sessiz, Yaz Öküzü, Canım Komşum, Vampir Okulu, Ormantik Mafya, Kod Adı: Bay Sapık, Mafya, Sırlar Okulu, AIDAN, ESVED, Sert ve Güzel, Yabancı, Giz (Askerin Yarı), Hercai ve Meftun: Hercai II, Ateş ve Barut, Solucan I: Umut, Veda Caddesi Cevf, Deli, Mükemmel Hata, Psikopat Mafya ve Psikopat Mafya II, Asena, Toprak ve Yağmur, Polis Şakaya Gelmez.

Tablo 4: Tezlerde İncelenen Kitaplar

	Frekans	Yüzde	Yüzde (geçerli)
Kötü Çocuk	3	42,86	50,00
4N1K	2	28,57	33,33
Gözlük	2	28,57	33,33
Psikopat	2	28,57	33,33
Deli	2	28,57	33,33
Sessiz	1	14,29	16,67
Yaz Öküzü	1	14,29	16,67
Canım Komşum	1	14,29	16,67
Vampir Okulu	1	14,29	16,67
Ormantik Mafya	1	14,29	16,67
Kod Adı: Bay Sapık	1	14,29	16,67
Mafya	1	14,29	16,67
Sırlar Okulu	1	14,29	16,67



Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 13.11.2022

www.toplumvekultur.com

Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 13.12.2022

Araştırma / Research

Yıl/Year: 2022, Sayı/Issue: 10, Sayfa/Page: 108-128

<https://doi.org/10.48131/jscs.1188871>

AIDAN	1	14,29	16,67
ESVED	1	14,29	16,67
Sert ve Gznel	1	14,29	16,67
Karanlık Lise	1	14,29	16,67
Yabancı	1	14,29	16,67
After	1	14,29	16,67
Giz (Askerin Yarı)	1	14,29	16,67
Hercai ve Meftun: Hercai II	1	14,29	16,67
Ateş ve Barut	1	14,29	16,67
Solucan I: Umut	1	14,29	16,67
Veda Caddesi Cevf	1	14,29	16,67
Mükemmel Hata	1	14,29	16,67
Psikopat Mafya ve Psikopat Mafya II	1	14,29	16,67
Asena	1	14,29	16,67
Toprak ve Yağmur	1	14,29	16,67
Polis şakaya Gelmez	1	14,29	16,67
ANALİZ EDİLEN BELGELER	6	100,00	-



Tezlerde örneklem oluşturulurken araştırılacak olan kitapların belirlenmesinde birçok farklı etkene göre seçim yapıldığı belirtilmektedir. Sadece Wattpad üzerinden yayınlanmış kitapları ele alan tezlerde milyonları geçen, yüksek okuma oranlarına göre seçim yapıldığı söylenmektedir. İlk olarak Wattpad’de yayınlanmış daha sonra basılı kitap haline de getirilmiş olanların seçiminde ise dönemin en çok satılanlarına ve yüksek baskı oranlarına bakıldığı belirtilmektedir. Bazı tezlerde belirlenen amaçlara göre araştırılmak istenenleri en iyi ortaya koyan kitapların seçildiği ifade edilmektedir. Lisansüstü tezlerin araştırma amaçları birbirinden farklılık göstermektedir. 120 ortaokul öğrencisi ile yapılan Cayhan’ın (2017) tezinde amaç “ortaokul öğrencilerinin dijital okuma ve yazma sitesi Wattpad’i kullanma alışkanlıkları ile Wattpad’in ortaokul öğrencilerinin yazma ve okuma öz yeterliklerine etkisinin belirlenmesi” olarak belirtilmiştir (Cayhan, 2017: s.9). Neşeli’nin (2019, s.224) tezinde “yayınevleri tarafından kitaba dönüştürülmüş” olanlarda “olumlu-olumsuz davranış ve temaların yer alıp yer almadığının ortaya konulması” ana amaç olarak belirlenmiştir. Karaosmanoğlu’nun (2019, s.2) tezinde amaç “bir ekran okuma örneği olan Wattpad’de bulunan kitapları metinde bulunması gereken özellikler açısından değerlendirmek”tir. Akar’ın (2019, s.4) çalışmasında “çoğunlukla gençlerle özdeşleştirilen yeni bir kültürel tarz olarak Wattpad’in “altkültür” sayılmak için gerekli ölçütleri karşılayıp karşılamadığı, platformdaki hikâyelerde kullanılan dilin cinsiyetçi bir söylem taşıyıp taşımadığı”ni öğrenmek amaç olarak belirtilmiştir. Özkan’ın (2020, s.6) tezinde “Wattpad’te yazılan romanlar ve bu romanlarda sıklıkla kullanılan kötü erkek ve masum kız tipleri”ni ele almak ve “geleneksel anlatı tiplerindeki kahramanların popüler romanlardaki dönüşümünü bağlamında incelemek” amaçtır. Sağlam’da (2020, s.4) “yüksek baskı sayılarına ulaşan Wattpad kitaplarının içeriklerini, dinî ve ahlâkî unsurlar açısından incelemek” amaç olarak belirtilmiştir. Sivri’nin (2021, s.3) amacı ise “Wattpad mecrasında muhafazakâr genç kız/kadınlar tarafından üretilen romanlarda toplumsal cinsiyet rollerinin nasıl kurgulandığına bakarak yeni muhafazakârlığın baskın olduğu küresel kitle kültürünün kodlarını anlamaya çalışmak”tır.” Benzer toplumsal cinsiyet kalıpları ve “kötü çocuk-masum kız” algısı gibi benzer temalar incelenen Wattpad kitaplarında olduğu düşünülen ve birden fazla tezde yer alan ortak konulardandır. Yazılmış olan tezlere atanan anahtar kelimelerde tezlerin konularıyla ve kapsamı ilgili bilgi vermektedir. Lisansüstü tezlerin yedisinin altısında anahtar kelimelere rastlanmış, “Wattpad” altı tezde, “sosyal medya” üç ayrı tezde, “toplumsal cinsiyet” iki ayrı tezde ortak anahtar kelimeler olarak karşımıza çıkmıştır. Ayrıca “dijital okuma, dijital yazma, dijital yayıncılık, ekran okuma, kişisel yayıncılık, kitap okuma, metin inceleme, yayınevleri, Türkiye’de kitap yayıncılığı, kültür, altkültür, öz yeterlik, popüler edebiyat, romans, dini unsurlar,



ahlaki unsurlar, hegemonik erkeklik, vurgulanan kadınlık, yeni muhafazakarlık” kelimeleri Wattpad konulu tezlerde kullanılmış olan diğer anahtar kelimelerdir.

Tablo 5: Tezlerle İlişkili Anahtar Kelimeler

	Frekans	Yüzde	Yüzde (geçerli)
Wattpad	6	85,71	100,00
Sosyal Medya	3	42,86	50,00
Toplumsal Cinsiyet	2	28,57	33,33
Öz Yeterlik	1	14,29	16,67
Türkiye’de Kitap Yayıncılığı	1	14,29	16,67
Dijital Yayıncılık	1	14,29	16,67
Kişisel Yayıncılık	1	14,29	16,67
Yayınevleri	1	14,29	16,67
Dijital Okuma	1	14,29	16,67
Kitap Okuma	1	14,29	16,67
Ekran Okuma	1	14,29	16,67
Metin İnceleme	1	14,29	16,67
Kültür	1	14,29	16,67
Altkültür	1	14,29	16,67
Dijital Yazma	1	14,29	16,67



Dini Unsurlar	1	14,29	16,67
Ahlaki Unsurlar	1	14,29	16,67
Romans	1	14,29	16,67
Popüler Edebiyat	1	14,29	16,67
Yeni Muhafazakârlık	1	14,29	16,67
Hegemonik Erkeklik	1	14,29	16,67
Vurgulanan Kadınlık	1	14,29	16,67
ANALİZ EDİLEN BELGELER	6	100,00	-

Wattpad konulu lisansüstü tezlere bakıldığında yöntem konusunda her çalışmada detaylı bir bilgiye ulaşmak mümkün görünmemektedir. Yapılmış olan yedi araştırmanın beşinde çalışmaların nitel ya da nicel olduğuna dair bilgi bulunmaktadır. Diğer tezlerde ise çıkarımlarda bulunmak mümkün olsa da açıkça net bir bilgi verilmemektedir. Bu bağlamda tezlerden dördünün nitel araştırma ile birinin nicel araştırma ile yapıldığı belirtilmiştir. Nitel araştırma altında iki tezde içerik analizi yöntemi kullanıldığı belirtilirken, bir tezde doküman analizi yöntemine gidildiği, birinde ise “Norman Fairclough’un Eleştirel Söylem Çözümlemesi Yöntemi” uygulandığı söylenmektedir. Nicel araştırma altında yapılan tezde ise “İlişkisel Tarama Modeli”nin yanı sıra “Okur Öz Yeterlik Ölçeği”, “Yazma Öz Yeterlik Ölçeği” ve “Kişisel Bilgi Formu” kullanıldığı belirtilmektedir (Cayhan, 2017: ss.11-60). Tezlerden birinde feminist eleştirel yöntemin, diğerinde ise araştırmacının kendi ifadesiyle “derinlikli olarak incelenmesi yöntemi”n kullanıldığı belirtilmektedir.

Tablo 6: Lisansüstü Tezlerde Kullanılan Araştırma Deseni

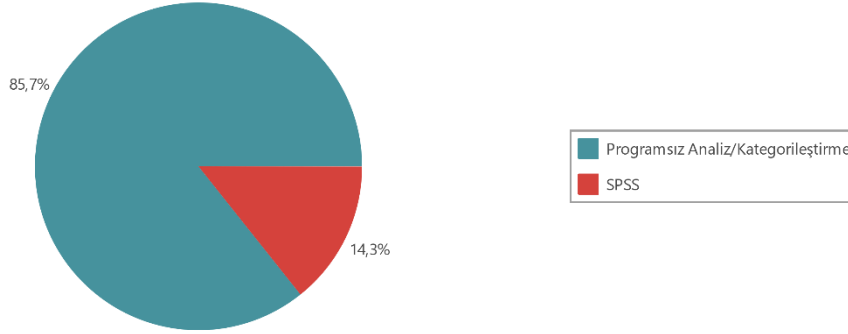
	Frekans	Yüzde	Yüzde (geçerli)
NİTEL ARAŞTIRMA	4	57,15	60,00
NİCEL ARAŞTIRMA	1	14,29	20,00
ANALİZ EDİLEN BELGELER	5	100,00	-

Tablo 7: Tezlerde Kullanılan Yöntemler

	Frekans	Yüzde	Yüzde (geçerli)
İçerik Analizi Yöntemi	2	28,57	28,57
Doküman Analizi	1	14,29	14,29
Eleştirel Söylem Çözümlemesi	1	14,29	14,29
İlişkisel Tarama Yöntemi	1	14,29	14,29
Derinlikli olarak incelenmesi yöntemi	1	14,29	14,29
Feminist Eleştirel Yöntem	1	14,29	14,29
ANALİZ EDİLEN BELGELER	7	100,00	-

Yazılmış olan lisansüstü tezlerin hepsinde verilerin analiz kısmıyla ilgili bir kesin bir açıklamaya ulaşmak mümkün olmamıştır. Ortaokul öğrencileriyle yapılan tezde SPSS kullanıldığı belirtilirken, diğer tezlerde herhangi bir araştırma programı kullanıldığına dair ibare bulunmamaktadır. Genel anlamda diğer tezlerin araştırmaların amaçlarına, odaklanmak istedikleri konulara ve ön kabullerine göre programsız olarak kategorileştirme yoluna gittiği görülmektedir.

Tablo 8: Tezlerin Analiz Yöntemleri



Lisansüstü tezlerin araştırma sonuçlarına bakıldığında hepsinin ortak sonuçlara vardığını söylemek mümkün değildir. Yine de birden fazla tezde Wattpad’de olumlu içeriklerden çok olumsuz içeriklerin olduğu belirtilmiştir. Kitaplarda şiddet, cinsellik, alkol, sigara, madde kullanımı gibi konuların bulunduğu ve bunların meşrulaştırıldığı ifade edilmektedir. Argo ve küfür konuşmanın yaygın olduğu ortak varılan sonuçlardandır. Yine toplumsal cinsiyet üzerinden bakıldığında birden fazla tezde benzer kadın-erkek tiplerine rastlandığı belirtilmiştir. Genellikle kötü çocuk-masum kız ikiliği üzerinden cinsiyetçi kalıpların yeniden üretildiği ve kadına şiddetin meşrulaştırıldığı birden fazla tezin sonuçları arasında yazılmıştır. Karaosmanoğlu (2019, s.10) araştırması sonucunda incelediği Wattpad kitaplarında kahramanların içki içip, madde kullandığını, kumarhane ve barlarda bulunduğunu belirtmekte, kitaplarda argo ve küfür kullanımı olduğunu söylemektedir. Araştırılan on eserin dokuzunda edebi bir üslupla yazım olmadığı, günlük dil kullanıldığı söylenmiştir. İncelenen kitaplarda ayrı ayrı olumlu mesajlar olmasına rağmen olumsuz mesajlara daha çok rastlandığı ifade edilmektedir. Çok okunan Wattpad kitaplarının bu yönleriyle çocukluktan çıkıp ergenliğe giren gençler için uygun olmadığı varılan sonuçlardandır. Akar (2019, s.4) incelediği eser sonucunda Wattpad platformunun “sosyo-politik meseleleri bireysel sorunlara indirgeyen bir anlatım tarzına” sahip olduğunu söylemiştir. Platformdaki kitapların egemen olan ataerkil değerlere hizmet ettiği, kadına şiddeti meşrulaştırmaya yardımcı olduğu, cinsiyetçi söylemler için kültürel bir yeniden üretim alanı oluşturduğu, kadınları değersiz ve küçük düşürücü olarak ele aldığı belirtilen sonuçlardandır. Neşeli’nin (2019, ss.252-253) sonuçlarına göre internet, sosyal medya ve beraberinde elektronik yayıncılık kitap okuma şekillerini değiştirmiştir. Yine de Wattpad gibi platformların popüler olsa bile yazılı basını bitiremeyeceği, sadece ona bir basamak sağlayabileceği belirtilmektedir. Wattpad’in okuyucu ve yazar kitlesinin çoğunluğunun ergenlik çağında olduğu bilinmektedir. Bu yüzden okuyucular kitaplarda kendi yaşamlarına benzer şeyler



bulabilmekte, Wattpad yayınlarına yoğun ilgi göstermektedir. Bu yoğun ilgi ise yayınevlerini Wattpad kitapları basmaya yöneltmektedir. Uzun vadede Wattpad’de sürekli birbirine benzeyen içerikler oluşturulmasının ve olumlu içeriklerin yanında şiddet, cinsellik, madde kullanımı ve benzeri olumsuz içerikler üretilmesinin yayın niteliklerini düşüreceği, yayıncılıkta bir “kısır döngü”ye neden olacağı düşünülmektedir. Özkan’ın (2020, ss.100-103) araştırma sonuçlarına göre Wattpad kitaplarındaki “kötü erkek ve masum kız” tipleri incelendiğinde kahramanların geleneksel roman kahramanların aksine daha tek tiplleşmiş olduğu görülmüştür. İncelenen üç kitapta da kötü erkek/masum kız tiplerinde hem ataerkilliğin hem popüler kültürün belirleyici olduğu sonucuna varılmıştır. İncelenen kitaplarda erkekler zengin, güçlü, kaba, kötü olarak gösterilmekte, bu kötülüklerinin arkasında bir travma olduğu vurgulanmaktadır. Erkek kadının üstünde kontrol sahibi, şiddet gösteren, mutlak hakim olarak anlatılmaktadır. Masum kız tiplemesinin ise saf, güçsüz, korunmaya muhtaç, yalnız, başta dirense de kabullenen, aşık kız olarak yer aldığı görülmüştür. Sağlam’ın (2020, ss.294-295) araştırma sonuçlarına göre incelenen Wattpad kitaplarında inancın, ibadetlere yönelik dini unsurların ve olumlu ahlaki içeriklerin çok az yer aldığı görülmüştür. Hikayelerin çoğunda olumsuz ahlaki unsurlar olduğu belirtilmektedir. Kitaplarda olumsuz olarak argo ve küfür benzeri konuşmalara yer verildiği, cinsellik ve şiddetin anlatıldığı, sigara, uyuşturucu ya da alkol kullanımı olduğu belirtilmektedir. Ayrıca kitaplarda dini unsurların sadece günlük konuşma dili içinde kaldığı, bazen şaka konusu yapıldığı, bedduanın ise sıklıkla kullanıldığı belirtilen sonuçlardır. Sivri’nin (2021, s.3) araştırma sonuçlarına göre Wattpad kitaplarında din ve kapitalist tüketimin, neoliberalizm ve yeni muhafazakarlığın bir aradalığını görmek mümkündür. İncelenen romanslardaki erkek tiplmelerinin daha çok beden gücüyle öne çıkarıldığı, cinsel anlamda çekici, şiddet kullanımından çekinmeyen, hegemonik erkeklik inşasına uygun mesleklere sahip kişiler olduğu belirtilmektedir. Asker, polis ya da mafya tarzı erkek tiplerinin idealleştirildiği, zenginlik için sadece eğitim ya da çalışmanın yetmeyeceği, miras ya da suç şebekeleri gerekeceği algısı olduğu anlatılmaktadır. Kitaplardaki genç kadın karakterlerin böyle biriyle evlenmeyi kurtuluş olarak gördüğünden bahsedilmektedir. Şiddet meşrulaştırılmasının yanı sıra “milliyetçi muhafazakar” söylemlerinde kitaplar içinde yer aldığı, korku, nefret ve öfkenin de hikayelerde bulunduğu belirtilmektedir. Diğerlerinden farklı olarak Wattpad üzerinden yayınlanan kitaplarla değil ortaokul öğrencileriyle yapılan Cayhan’ın (2017, s.5) tezi ise Wattpad’i kullanan ortaokul öğrencilerinde kızların erkeklerden daha fazla olduğunu, öğrencilerin günlük bir saatini bu platformda geçirdiğini, sitenin daha çok arkadaşlar arasında yayılarak tanındığını, cep telefonu üzerinden ve evden kullanımının fazla olduğunu, öğrencilerin siteyi hem kitap okuma hem yazma amaçlı kullanabildiklerini ortaya koymaktadır. Öğrencilerin

Wattpad'de geçirdikleri süre ile okuma- yazma öz yeterlikleri arasında bir ilişkiye rastlanmadığı, Wattpad okuyan ya da okumayan öğrencilerin benzer düzeyde oranlara sahip olduğu belirtilen sonuçlardır. Wattpad'den kitap okuyan öğrencilerin ailelerinin ise okumayanlara göre eğitim düzeyinin yüksek olduğu belirtilmiştir.

Tablo 9: Tezlerin Wattpad Kitaplarıyla İlgili Vardığı Ortak Sonuçlar

	Frekans	Yüzde	Yüzde (geçerli)
Cinsiyetçilik/ Olumsuz Toplumsal Cinsiyet Kalıpları	3	42,86	50,00
Olumsuz Mesajlar	3	42,86	50,00
Argo- Küfürlü Konuşma	3	42,86	50,00
Sigara, alkol, madde kullanımı	3	42,86	50,00
Şiddet	2	28,57	33,33
Cinsel İçerikler	2	28,57	33,33
ANALİZ EDİLEN BELGELER	6	100,00	-

Sonuç

Wattpad, günümüz gençliğinin arasında yüksek okunma oranlarıyla ve popülerliği ile öne çıkan platformlardan biridir. Tüm gençliği homojen bir yapı olarak ele almak mümkün olmasa da Wattpad kullanan genç kesimi anlamak için burada yazılan kitaplar oldukça önemli bir kaynak sunmaktadır. Türkiye'de 2012 yılı itibariyle daha çok duyulmaya başlayan Wattpad'in kullanıcı sayıları ve okunma oranları yıldan yıla değişiyor olsa da 2022 yılında bu uygulamanın hala popüler olduğu görülmektedir. Burada yazılan kitapların dünyada olduğu gibi Türkiye'de de basılı kitap haline getirilerek yüksek satış oranlarına ulaşmaları, yazılan kitapların dizilere ve filmlere uyarlanması, platformun diğer sosyal medya uygulamalarında da kendine yer bulması Wattpad'in etki alanının büyüklüğünü gösteren önemli örneklerdendir. Bu bağlamda Wattpad internet,



teknoloji, dijitalleşme, sosyal medya ve özellikle gençlik gibi birçok farklı konuda farklı veriler sunabilecek zengin bir alandır. Wattpad üzerine yazılmış lisansüstü tezlerin azlığı ise bu alanın yeterince araştırılmadığını ortaya koymaktadır. Yazılan tezlerin sayısal olarak çok az olduğu ve aynı zamanda çok büyük bir veri içerisinde çok az bir kısma odaklandığı görülmektedir. Değişik sayılarda Wattpad kitabı üzerinden yapılan çalışmalarda en fazla on bir kitaba kadar inceleme yapılmış olması, bazı tezlerin bir-üç kitap arası oldukça kısıtlı bir alanı araştırması ve zaten az sayıda olan tezlerde aynı kitapların iki ya da üç tezde ortak olarak incelenmiş olması verileri daha da kısıtlı hale getirmektedir. Bu nedenle veriler milyonlarca içerik üretilen bir platformun içeriğini ortaya koymak açısından yetersiz kalmaktadır. Ayrıca kitapların incelenmesinde benzer kategorileştirmelere gidildiği görülmektedir. Her ne kadar Wattpad içerisinde yazılan kitapların tümünün incelenmesi mümkün olmasa da ilerleyen dönemde literatürde daha fazla sayıda kitabın incelendiği lisansüstü çalışmaların yapılması, Wattpad'in çözümlenmesi konusunda önemli adımlardan olacaktır. Ayrıca ortak ele alınan kategorilerin yanı sıra gençlerin başka konulardaki düşünce ve tutumlarını ortaya koyabilecek farklı kategorilerinde incelenmesi literatüre zenginlik katacaktır. Wattpad'de milyonları geçen okuma oranlarına sahip kitapların yanı sıra daha az okunmuş ama belli hayat tarzlarına sahip gençleri bir araya getiren kitaplar olduğu da bilinmektedir. Wattpad bu anlamda farklı sayılarda daha küçük gençlik gruplarını da içinde barındırmaktadır. Bu kitapların, kitapları yazarların ve okuyucu kitlesinin incelenmesi de ayrıca araştırılması gereken konulardandır. Wattpad konulu tezlerin çoğunun Wattpad'de yazılan kitaplara odaklanması, sadece birinin Wattpad'i kullananların özelliklerine ve bu platformun günlük kullanımına odaklanması da önemli eksikliklerdendir. İnternet temelli bir oluşum olduğundan kullanıcı kimlikleri hakkında doğru ve tam veriye ulaşmak mümkün görünmese de Wattpad kullandığını beyan eden kişilerle yapılacak olan çalışmalar, hem bu uygulamayı kullanan gençlerin özelliklerini ortaya koymak açısından hem de Wattpad'in bu gençlerin günlük hayatlarındaki yerini ve etkisini anlamak açısından önemlidir. Bu bağlamda kitaplarda yer aldığı belirtilen olumsuz içeriklerin ve mesajların gençlerin günlük hayatındaki yeri ve etkisi de ortaya konmuş olacaktır. Tüm bu durumlarla birlikte bakıldığında Wattpad, hem günümüzde hem de ilerleyen yıllarda birçok sosyal bilim dalı tarafından farklı farklı konularda ele alınabilecek daha birçok araştırmaya alan sunmaya devam edecek görünmektedir.

Kaynakça

- Ağır, M. (2017). Wattpad ve Görünmeyen Tehlikeleri. *Yeşilay Dergisi*, 996, 24-27.
- Akar, G. (2019). *Gender Discourse in Wattpad As A Youth Subculture*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Aytekin, M. & Yavuz, B. B. (2018). Wattpad'in Lisede Eğitim Gören Kız Öğrenciler Üzerindeki Etkisi. *SADAB II. Uluslararası Sosyal Araştırmalar ve Davranış Bilimleri Sempozyumu*. ss. 173-179. Antalya.
- Cayhan, C. (2017). *Ortaokul Öğrencilerinin Wattpad Uygulaması Kullanımı İle Okuma ve Yazma Özyeterlilikleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siirt.
- Çoban, O. (2015). Yoksa Sen Daha Okumadın Mı?: Bir Online Okuma Platformu Olarak Wattpad ve Sanal Dünyanın Gençlerinde Sanal Okuma Kültürü. T. Şimşek, B. V. Yıldız (Ed.), *II. Uluslararası Çocuk ve Gençlik Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri*. ss. 593-598. İstanbul.
- Karaosmanoğlu, P. (2019). *Wattpad Kitapları Üzerine Bir İçerik Çözümlemesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Trabzon Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Trabzon.
- Konuk, S. (2018). Gençlerin Okuma ve Yazma Alışkanlıklarındaki Değişimlerin İncelenmesi. *SDU International Journal of Educational Studies*, 5(2), 13-32.
- Lüküslü, D. (2020). İmtiyazlı Bir Kitleden İşsizlik Ordusuna Değişen Gençlik Algısı. *Alternatif Politika*, 12 (2), 336-352.
- Neşeli, D. (2019). *Türkiye'de Kitap Yayıncılığı ve Wattpad Yayınları*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Özkan, A. (2020). *Geleneksel Anlatı Türlerinin Popüler Romanlardaki Dönüşümü: Wattpad Örneği*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul.
- Pedro, F. (2006). The New Millenium Learners: Challenging Our Views on ICT and Learning.



Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 13.11.2022

www.toplumvekultur.com

Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 13.12.2022

Araştırma / Research

Yıl/Year: 2022, Sayı/Issue: 10, Sayfa/Page: 108-128

<https://doi.org/10.48131/jscs.1188871>

OECD-CERI, 2-17. <https://doi.org/10.18261/ISSN1891-943X-2007-04-04>.

Prensky, M. (2001). Digital Natives, Digital Immigrants. *On the Horizon*, NCB University

Press, 9, 5. <https://doi.org/10.1108/10748120110424816>.

Sağlam, S. G. (2020). *Kitap Olarak Basılan Wattpad Hikayelerindeki Dini ve Ahlaki Unsurlara*

Yönelik İçerik Analizi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.

Sivri, T. (2021). *Yeni Muhafazakâr Popüler Türk Edebiyatında Toplumsal Cinsiyet Kurguları:*

Wattpad Roman (s)larına Feminist Eleştirel Bir Bakış. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Türk Dil Kurumu (2022). Gençlik. <https://sozluk.gov.tr/>

Wattpad (2022). Wattpad About. <https://company.wattpad.com>



İSLAM SANATLARININ İŞLEVSELLİĞİNİN İMKANLARI ÜZERİNE: HAT SANATI ÖRNEĞİ

Murat AKSOY¹

Öz

İslam sanatları üzerine yazan modern düşünür ve araştırmacıların neredeyse hemen hepsi İslam sanatlarının işlevsel olduğu konusunda hemfikirdirler. Konu üzerine yazanlara göre İslam sanatının en önemli işlevi yani Müslüman sanatçının sanat yapmaktaki amacının yegâne nedeni, metafizik âlemi, Allah'ın birliğini, izleyiciye bildirmektir. Bu iddialara göre İslam sanatları, izleyicisine felsefi/ontolojik/metafiziksel derinlikleri olan konularda ya bilgi aktarımı yapmaktadır ya da izleyicileri bu konular üzerine düşünmeye sevk etmektedir. Bu metin bu iddiaların imkânlarını hat sanatı üzerinden değerlendirmeye çalışacaktır. İslam sanatları içerisinde hat sanatının seçilme nedeni onun diğer İslam sanatlarına göre halkın günlük yaşantısı içerisinde kolayca karşılaşılabilen bir sanat olmasıdır. Hat sanatının işlevselliğini yerine getirebilmesi için en önemli şart hat kompozisyonlarının okunabilmesi ve anlaşılabilmesidir. Metin, okunabilirlik ve anlaşılabilirlik konusunu hat kompozisyonlarını teknik, fiziksel ve kültürel zorluklar açısından ele alarak değerlendirecektir. Teknik zorluklar başlığı altında hat kompozisyonlarının zamanla estetik kaygıların da eşlik etmesiyle birlikte okunabilirliklerinin oldukça zorlaştığı fikri üzerinde durulacaktır. Hat kompozisyonlarının genelde anıtsal olarak nitelendirilebilecek olan mimari yapılarda kullanılmasının onların fiziksel olarak da okunabilirliğini zorlaştırması fiziksel zorluklar başlığı altında incelenecektir. Kültürel zorluklar başlığı altında ise ana dili Arapça olmayan Müslüman toplumların hat kompozisyonlarını okuyabilme durumları çeşitli araştırmalar üzerinden karşılaştırma yapılarak değerlendirilecektir. Hat sanatının modern yorumlarda iddia edilen işlevselliği yerine getirmesinin geleneksel toplumların ve sıradan insanın tabiatı gereği mümkün olmadığı görüşü sonuç kısmında belirtilecektir.

Anahtar Kelimeler: İslam Sanatı, İşlevsellik, Hat Sanatı, Okunabilirlik, Anlaşılabilirlik.

ON THE POSSIBILITIES OF THE FUNCTIONALITY OF ISLAMIC ARTS: THE CALLIGRAPHY ART EXAMPLE

Abstract

Almost all modern thinkers and researchers writing on Islamic arts agree that Islamic ones are functional. According to those who wrote on the subject, the most significant function of Islamic art, that is, the sole reason for the Muslim artist's purpose in making art, is to inform the viewer about the metaphysical realm, the unity of God. According to these claims, Islamic arts either convey information to their viewer on subjects with philosophical/ontological/metaphysical

¹ Dr Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sanat, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi, Resim Bölümü hekirliya@hotmail.com, ORCID: 0000-0003-0290-7637



depths, or they prompt the viewer to think about these issues. This text will try to evaluate the possibilities of these claims through calligraphy. The reason why the art of calligraphy was chosen among the Islamic arts is that it is an art that can be easily encountered in the daily life of people compared to other Islamic arts. The most important condition for the functionality of calligraphy is to be able to read and understand calligraphy compositions. The text will evaluate the legibility and intelligibility issues by considering the calligraphy compositions in terms of technical, physical and cultural difficulties. As it is known, the first examples of calligraphy are compositions that are not very difficult technically. As aesthetic concerns came to the fore and compositions became complex, these compositions were almost impossible to read by non-experts. The readability of these compositions will be discussed in the technical difficulties section. Calligraphy compositions are generally located in monumental architectures as areas that can be seen by the public. However, these compositions are very difficult to read as they are on the portal, on the dome and even on the minarets. Moreover, it is quite normal in the flow of daily life that ordinary people do not have to worry about reading these stacks and thinking about their meanings. This situation of line stacks will be examined under the title of physical difficulties. Under the heading of cultural difficulties, the ability to read calligraphy compositions of Muslim societies whose mother tongue is not Arabic will be evaluated by comparing them through various studies. In this context, the result of research on reading and understanding of the Qur'an between the Faculties of Theology will be evaluated regarding the possibility of the ordinary viewer to read complex calligraphy compositions. The view that the art of calligraphy can't fulfill the functionality claimed in modern interpretations due to the nature of traditional societies and ordinary people will be stated in the conclusion part.

Keywords: Islamic Art, Functionality, Calligraphy, Legibility, Intelligibility.

Giriş

Bir sanat eseri ne işe yarar? Toplumunu yüce değerler istikametinde geliştirmeye mi? Sanatçının duygularını ifade etmeye mi? İzleyene estetik bir haz vermeye mi? İnsanları tanrıya daha hızlı ulaştırmak konusunda sanat bir araç olabilir mi? Yoksa sanat tefekkür vasıtası mıdır? Belki de hepsini birden başarabilmeyi amaç edinir sanat. Benzer soruların sayısını artırmak mümkündür. Bu soruları sorduğunuz tarih aralığı çok önemlidir çünkü verilen cevaplar, belli ölçülerde, sorunun cevaplandığı tarihe doğrudan bağlantılıdır. Eğer soru M.Ö. 500'ler civarında ya da Ortaçağda soruluyorsa başka, Rönesans sonrası veya 20 ve 21. yy.' da soruluyorsa başka olacaktır. Aynı şekilde Platon'un yaşadığı Atina'da ve İbn Rüşd'ün Kurtuba'sında verilen cevapla Kant'ın Prusya'sında hatta Arthur Danto'nun New York'unda verilen cevaplar da farklı olacaktır. Sanatın işlevi konusunda verilen cevapları kabaca tarihlendirecek olursak Platon'dan 18. yüzyıla gelinceye kadar verilen cevapları bir kategoride 18. yüzyıldan sonra verilen cevapları ise diğer kategoride ele almak mümkündür. Batı sanatı için geçerli olmak kaydıyla 18. yüzyıla kadar sanat ve sanat eseri hakkındaki görüşler aşağı yukarı aynı çizgide olmuştur. Bu çizgi, biçimde yansıtmacı



İçerikte işlevselci bir seyir izlemiştir. Daha açık bir ifadeyle bir sanat eseri dünyayı ne kadar iyi taklit ediyorsa ve bu taklidi ile insanlara ne kadar faydalı oluyorsa o ölçüde kıymetlidir.

Geleneksel dünyanın bütün filozofları sanatın işlevsel olması gerektiği ortak noktasında buluşurlar: Platon halkı daha erdemli yapmayan sanatı ve sanatçıyı ideal devletinden kovarken (Platon, 2019: 349) Augustinus sanat vasıtasıyla henüz zayıf bir halde olan dindarlık duygularının sanat yoluyla güçlendirilmesi gerektiğini düşünür (Augustinus, 2016: s. 227). İbn Rüşd müziği kastederek kendisine ezginin eşlik ettiği sözler ile kent halkının eğitildiğini söyler (İbn Rüşd, 2020: s. 25). Platon'dan Augustinus'a, İbn Rüşd'den Leonardo'ya sanat bir amaca hizmet etmelidir. Bu geleneksel görüşe göre erdemli bir amaca hizmet etmeyen sanat doğrunun ve yanlışın birbirine karıştırılmasına neden olur ki bu da yine İbn Rüşd'e göre doğru ve yanlış birbirinden ayırt etme gücü olmayanları ve küçükleri ifsat eder (Taşkent, 2018: s. 60). Geleneksel dünyada sanat faydası oranında değerlidir. Sanatın hizmet ettiği veya etmesi gerektiği şeye ne ölçüde hizmet ettiği onun kıymetini arttırır. Güzel olması elbette önemlidir; zaten geleneksel dünyanın sanat anlayışında güzeli, iyi ve faydalı olandan ayırmak da mümkün değildir. Bir ibriğin sanat eseri olabilmesi için hem güzel hem de kullanışlı olması yani ne için yapıldıysa ona en üst seviyede hizmet edebilmesi gerekir. Sağlam bir şekilde kavranamayan, suyu doğru akıtmayan, gereğinden fazla ağır bir ibrik, yeterince süslenmiş/güzelleştirilmiş olsa bile geleneksel sanat anlayışına göre tam anlamıyla bir sanat eseri olarak kabul edilemez. Thomas Aquinas bu durumu güzel bir örnekle şöyle ifade eder: Bir insan kristal bir testere yaptığında bu testere çok güzel görünebilir fakat kesme işlevini yerine getirmediği için gerçekte çirkin bir testeredir (Thomas Aquinas, L. 91, C. 4). Bu durumda geleneksel anlayışa göre bir sanat eserinin değeri sanatsal ve teknik yetkinliğinin yanı sıra hedeflediği işlevi ne kadar yerine getirebildiğiyle de doğrudan ilişkilidir denebilir.

Geleneksel dünya için sanatın işlevsellikten uzak olması veya sadece "haz" için ortaya konması gibi bir durum söz konusu değildir. Yalnızca haz vermek gayesiyle yapılan her şey bu düşünceye göre bir lükstür ve bu anlamda sanat sevgisi ölümcül bir günah olarak düşünülür (Coomaraswamy, 2019: s. 140). Haz'ın kendi başına bir değer olarak sanat dünyasına girişi bilindiği üzere 18. yüzyıl sonrasına denk gelir. Bu tarihten sonra sanat eserinin işlevselliği geleneksel dünyanın düşünceleri, estetik haz nesnesi olarak konumlandırılması ise modern dünyaya ait düşünceler olarak yerleşecektir. Geleneksel dünyada sanat eserinin işlevselliğinin ön planda olmasının ekonomik, dini birçok bileşeni bulunmaktadır.

19. yüzyıla kadar taklit/muhâkât ve işlevsellik geleneksel Hıristiyan batı sanatının yetkinliği için bir kıstasken İslami sanat için ölçüt daha çok işlevsellik üzerinde yoğunlaşmış görünüyor.



İslami sanatın işlevsellik üzerine yoğunlaştığı görüşünün doğruluğunu hem geleneğin ortaya koyduğu sanatsal nesnelere hem de İslam sanatının modern yorumlarında açık bir şekilde görmek mümkün. Fakat burada iki şeyi birbirinden ayırmak gerekir ki işlevsellik konusunu İslami sanatlar ve modern yorumları bağlamında doğru bir zemine oturtabilelim. Bu iki şey geleneğin lisani hal ile işlevsellikten kastettiği ile modern yorumların işlevsellikle kastettiği şeydir. İslam sanatları söz konusu olduğunda özellikle gelenekselci ekol, şarkiyatçılar ve onlardan oldukça etkilenmiş görünen diğer araştırmacı ve yazarların birçoğu İslami sanatların işlevselliği konusunda izaha muhtaç birçok görüş öne sürmektedirler. İlk sorulması gereken soru şu olmalıdır: İslam sanatlarının yerine getirmesi gereken işlevsellik toplum ölçüğünde bir işlevsellik midir yoksa entelektüel seviyede bir işlevsellik midir? Modern yorumlardan ilk anda anlaşılan bu işlevselliğin avam- havas ayrımı yapmayan bir işlevsellik olduğudur fakat bu yorumların peş peşe okunması, durumun aslında çok farklı olduğunu göstermektedir. İfadeler, toplumun tamamı için geçerli olan bir işlevsellikten bahsederken işlevselliğe konu kavramların felsefi veya ontolojik kavramlar olduğu görünmektedir. Bu modern İslam sanatı yorumlarından anlaşılan o ki İslami sanat nesnesinin işlevselliğini yerine getirebilmesinin neredeyse en önemli ön şartı izleyicisinin ciddi bir entelektüel birikime sahip olması gerektiğidir. Bu anlayış söylemde halkçı/işlevsel, gerçekte seçkinci/ hazcı bir sanat algısı oluşturmaktadır.

Metinde işlevsellik açısından değerlendirilecek olan İslami sanat hat kompozisyonları olacaktır. İslam sanatları içinden hat sanatının seçilmesinin iki sebebi var: Birincisi hat sanatının İslam sanatları içerisindeki merkezi konumu², ikincisi ise hat kompozisyonlarının toplumun erişebileceği bir konumda olmasıdır. Diğer sanat nesnelere/alanları ise toplumun, hem geçmişte hem de görece günümüzde büyük bir bölümünün istese bile ulaşamayacağı bir konumdadır. Bu gün gelinen noktada İslam sanatları açısından yorum yapılırken sanki İslam sanatlarının bütün şubeleri tarihin her döneminde halkın kolaylıkla ulaşabileceği bir yerdeymiş gibi, ya da böyle bir varsayım üzerinden spekülasyon yapma eğilimi vardır. Oysa bazı İslam sanatı örnekleri, sadece sıradan halk için değil saray çevresinin dışında olan nüfuzlu kişilerin bile ulaşamayacağı bir konumdadır denebilir. Minyatür bu iddiaya iyi bir örnek gibi görünüyor. Minyatürün geleneksel Müslüman dünyada -aslında aynı durum Hristiyan dünya içinde geçerlidir- hangi amaçlarla, kimler için, ne sıklıkta ve hangi sayıda yapıldığı bilinmektedir. Minyatürler en işlevsel sanat eserleri

² Bu konuda birçok yazar ve düşünür hemen hemen aynı görüştedir: "...hüsn-i hat, ikonun Hristiyanlık'ta oynadığına az-çok benzer bir rol oynar..." (Burckhardt, 2017: 160); "İslam'ın merkezi kutsal sanatı olarak geleneksel hat sanatı..." (Nasr, 2017: 52); "Yazının İslam medeniyetinde oynadığı rol, resmin Batı medeniyetinde oynadığı rolden çok daha önemlidir." (Ayvazoğlu, 2017: 134).



olmasına rağmen geleneksel kullanım alanları göz önüne alınca toplumun ulaşılabilirlik sınırlarının çok ötesinde olması konumuz açısından inceleme dışında kalmasının en büyük sebebidir. Başka bir ifadeyle sıradan izleyicinin ulaşılabilirliği anlamında minyatür eserler elit bir konumdadır. Geriye cami ve bir ölçüde medrese, kervansaray, hamam gibi toplumun günlük hayatı içerisindeki yerlerde yani kamusal mimaride sıkça kullanılan hat sanatı gibi İslam sanatlarının en önemli şubesi kalıyor.

1. İşlevsellik ve Sanat

Modern anlayışın tersine eski Yunan'dan Rönesans'a sanatla ilgili kuram ve görüşler sanat eserlerinin yararı, işlevi üzerinde durmuş (Huntürk, 2011: s. 24), sanat faaliyeti, faydası ölçüsünde değerli görülmüştür. Platon şiir ve resmi kastederek bu gereksiz sanatların "...pratik faydasının oldukça az olması sebebiyle..." (Danto, 2017: s. 13) siteden çıkarılmasını son derece mantıklı görür. Çünkü benzetme yapan, taklit eden sanatçı akıldan ve gerçeklikten uzaklaşır. Gerçeklikten uzaklaşan insan neyin iyi neyin kötü olduğunu ayırt edemez ve akla göre değil zevke ve acıya göre karar verir (Platon, 2019: ss. 605-606). "Sanatın herhangi bir güvenilir gerçekliği yansıtamayacağını ve dolayısıyla, insanlığın ahlakî eylemleri için bir rehber olarak kullanılamayacağını düşünür." (Read, 2018: s. 132). Anlaşılacağı üzere Platon'un sanata olan tepkisi toplum için yararlı olmayışındandır. Platon, taklitçi sanatın düzenli bir devlet içerisinde kendisine yer olduğunu ispat etmesi durumunda devletin kapılarının ona seve seve açılacağını söyler (Platon, 2019: s. 607). Platon, trajedinin izleyicilerde uyandırdığı duyguların onları zihinsel olarak engelli yaptığını ve onları ahlaki açıdan yanlış yönlendirdiğini öne sürmesiyle bilinir. Platon'un bu düşünceleri, trajediye kendimiz ve dünya hakkında bilişsel bir anlayışla birlikte çalışan duyguları ortaya çıkardığı için değer veren en ünlü öğrencisi tarafından paylaşılmaz (Curran, 200: s. 167). Aristoteles 'de sanatı taklit olarak görmüş fakat O, taklit olan sanatın faydası üzerinde durmuştur. Hem tragedya hem de komedyaya birer taklittirler ama "komedyaya, ortalamadan daha kötü karakterleri, tragedya ise ortalamadan daha iyi olan karakterleri taklit etmek isterler" (Bölüm II-V) ve tragedya yol açtığı acıma ve korku duygularıyla ruhu bütün kötü tutkularından temizlemek gibi bir işleve sahiptir (Aristoteles, 1987: s. 14-22). Burada tragedyanın komedyadan değerli oluşu yine toplumsal işleviyle ilgili bir durumdur. Öte yandan bu, tragedyanın "*Katharsis*" vasıtasıyla ruh üzerindeki faydasıdır, fakat sanat sadece ruhen değil bedenen de faydalı olması gereken bir faaliyettir. İnsanı daha erdemli hale getirmeyen yanı sıra bedene de faydası olmayan sanat faydasız bir sanattır ve Platon'un ısrarla belirttiği üzere, eğer ideal şehirde kabul edilecekse, beden ve ruha hizmet etmesi



gereken yani pratik ve felsefi sanatın bileşkesi olan sanat kabul edilecektir (Coomaraswamy, 2016: s. 74).

Antik Yunanda “güzellik, güzel şey” anlamlarına gelen “*kallos*” kelimesi ile ondan türetilen “*tokallon*” kelimesi aynı zamanda güzel, iyi temiz ve soylu anlamlarına da gelmektedir (Peters, 2004: s. 176). Sadece antik çağda değil ortaçağ filozofları tarafından da bu kavramlar aynı anlamda yanı sıra metafiziksel bir yapıya bağlanarak ve metafiziksel bir estetik ve etik inşa edecek şekilde kullanılmıştır (Işık, 2011: s. 197). Yani “Bütün dinlerin Tanrı’sının yerine geçen ve teolojinin konusunu teşkil eden *iyi*,” (Taşkent, 2018: s. 28) aynı zamanda güzel ve hakikat olmalıdır. Dolayısıyla güzel ve iyi arasındaki dengenin değeri Hak veya hakikatle olan bağından geldiği için güzel olanın iyi olandan farklı düşünülmesi (Koç, 2015: s. 88-89) veya iyi, güzel ve hakikatin birbirinden ayrılmaya çalışılması geleneksel/idealist felsefe açısından ontolojik olarak mümkün görünmemektedir. Çünkü iyilik, güzellik ve hakikat varlığa ait olduğu için bunları birbirlerinden ayrı düşünmek varlığı parçalamak anlamına gelmektedir (Işık, 2011: s. 199). Geleneksel düşünme biçimi içerisinde iyi ile güzel arasında kurulan bu ilişki ve bütünleştirme sanat/zanaat kavramı içinde geçerlidir. İyi ve güzel kavramı insanlık için ulaşılabilecek bir ideal olarak görülüyor, insanın da bu ideal yönünde yetiştirilmesi gerektiği düşünülüyordu (Tunalı, 1983: s. 237). Sanatın işlevselliği ve bir anlamda görevi de burada açığa çıkıyordu. Sanatın işlevi iyi olanı yani faydalı olanı güzel bir şekilde ortaya koymaktı. Güzel olmak sanatın gayesi iken onun faydalı olması da neticesiydi (Safa, 1990: s. 30).

Eski Yunanlılardan itibaren bir tutulan iyi, güzel ve hakikati birbirinden ayırmak doğal olarak bir anda gerçekleşmedi. Az veya çok geleneksel düşünme biçiminin varlığını koruduğu, iyi, güzel ve hakikat olarak Tanrının yeryüzünde söz sahibi olduğu tarih aralığında bu kavramlar metafiziksel içerik ve bağlarından arındırılmamıştı. Öyle ki 18. yüzyılın ortasına gelindiğinde bile “*Aesthetica*” yazarı Alexander Baumgarten, güzeli hakikat ile hala bir tutuyordu (Tunalı, 1983: s. 78). Bu tarihten sonradır ki bu kavramlar birbirlerinden ayrılmış, ahlakın konusu olan “iyi” ve estetiğin konusu olan “güzel” farklı sayılmıştır (Turgut, 1993: s. 5). İki bin yıldır, antik Yunan ve Ortaçağ felsefesinin himayesindeki işlevsellik ve onun metafiziksel bağları modern felsefeyle birlikte kötülenmeye başlanmıştır.

Kantın “*Yargı Gücünün Eleştirisi*” adlı çalışması, Rönesans’tan beri dillendirilen ama felsefede kendisine sağlam bir payanda bulamayan görüşün felsefedeki ilk destekçisi olmuştur. Kant “...estetik ilkesini teorik bilgide, bilişsellikte ya da ahlakilikte arayan zamanının estetik anlayışlarına kesin bir dille karşı çıkmıştır. ...estetik yargı bilişsel veya ahlaki yargılardan tamamen



bağımsız kendine özgü bir yargı türüdür” (Güngör, 2018: s. 72) derken modern sanat anlayışının temellerini oluşturacak en önemli görüş olan sanat/ zanaat ayrımıyla birlikte, “hoş”, “iyi” ve “güzel”i de birbirinden ayırmıştır. Sonuç ise estetiğin temel kavramı olarak güzelin, bağımsız bir değer olarak ortaya çıkmasıdır (Bozkurt, 2013: s. 145). “Hoş”, “iyi” ve “güzel” arasındaki bu ayrım ilköğretim ve ortaçağ felsefesinin sanat ve metafizik arasında kurduğu bağı kopardığı gibi sanatın işlevsel yönünü de “*l’art pour l’art*” (sanat sanat içindir) diyerek yok saymıştır. Bu düşünce Walter Benjamin’e göre “saf” sanat olarak adlandırılan bir düşünce şekline bürünmüş negatif bir teolojiye neden olmuştur ki bu yeni sanatsal teoloji düşüncesi sanatın sadece toplumsal işlevini değil, aynı zamanda temsili içerikle yapılan bütün tanımlamaları da reddetmiştir (Benjamin, 2015: s. 20).

Geleneksel anlayışın tersine Kant ile başlayan modern estetik anlayışa göre “Bir nesnenin tasarımının çıkara ve işlevselliğe dayalı her türlü özelliği estetik yargı açısından dışlanır.” (Güngör, 2018: s. 75). Bu anlamda sanattan herhangi bir fayda beklemek modern sanat felsefesi açısından doğru değildir. Sanatın insana vaat ettiği şey salt haz olmalıdır çünkü bir nesnenin faydalılığından bahsediliyorsa orada sanattan bahsedilmiyor demektir. Kant (2016) buna “amaçsız amaçlılık” der ve sanat eserinden estetik haz dışında bir şey beklemenin doğru olmadığını dile getirir. Kant, güzeli yalnızca estetik bir kavram olarak belirleyerek onu, iyiden ve hoştan ayırma yoluna gitmiştir. Bu üç değerın birbirinden ayrılması estetiğin ana kavramlarının belirlenmesi bakımından çok önemli bir adım olmuştur (Tunalı, 1983: s. 81). Birbirinden ayrılmadığı sürece güzelin metafizik ilişkisi yok edilemeyeceği ve bağımsız bir kavram olamayacağı için “güzel” diğer iki değerden ayrılmış ve müstakil bir değer olarak ortaya çıkmıştır. Başka bir deyişle, Kant’la birlikte “Güzel”, dogmatik bir formül olmaktan uzaklaşmış (Bozkurt, 2013: s. 141) kendi kendini tanımlayan ve kendi kurallarını, metafiziği/ tanrıyı merkeze almayacak bir biçimde ortaya koyan bir yapıya dönüşmüştür.

18. yüzyıldan itibaren çeşitli işlevlerinden arındırılmaya başlanan sanat, haliyle bu işlevleri vasıtasıyla toplumla kurduğu ilişkilerden de koparılmıştır. Çünkü sanat, seçkinlerle olan bağı estetik ve ekonomi gibi çeşitli nedenler üzerinden kurarken toplumun geneliyle olan bağı ise daha çok işlevselliği üzerinden kurar ve bu işlevselliğin gücü oranında toplumla olan ilişkisini tanımlar. Yüksek sanat kavramının doğal anlamı halkın anlayışının, zevkinin, görgüsünün, bilgi ve birikiminin üzerinde olması ve halk için sanatı veya sanatın işlevselliğini önemsememesi ya da öncelik sırasında çok gerilerde görmesidir. Yüksek sanat halkın genelinin istekleriyle ilgilenmez (Cündioğlu, 2012) ve işlevselliği de bu anlamda göz önünde bulundurma ihtiyacı hissetmez.



Sanatın toplum için yapılacağı konusu modern sanat düşüncesi için oldukça sorunlu bir anlayış olsa da İslam sanatının modern yorumlarına bakıldığında sanatın toplum için yapıldığına/yapılması gerektiğine dair güçlü bir kanı oluşur. Elbette geleneksel görüşe göre de estetik önemlidir fakat estetik niteliğe gereğinden fazla kafa yormak geleneksel sanatçı için fuzulilik anlamına gelecektir (Schuon, 2016: s. 143). Bu anlamda modern iddialara göre bir hat istifinin ya da geometrik bir kompozisyonun ilk gayesi estetik bir haz vermek değil Allah'ın varlığı ve birliği üzerine Müslüman'ı düşünmeye sevk etmektir.

2. İslam Sanatları ve İşlevsellik

İslami sanatların işlevsel olduğu konusunda konu üzerine yazan hemen herkes hemfikirdir. İslam sanat felsefesinde sanat, insan ve toplum içindir (Mutluel, 2017: s. 110) ve bir sanat eseri belli bir mesajı bir sanat formu içerisinde izleyicisine ne oranda iletebildiğine bakarak iyi ya da kötü olarak sınıflandırılabilir (Koç, 2015: s. 25). Çeşitli örnekler ve belli dönemleri göstererek aksini iddia edenler de olmakla birlikte burada bunun ayrıntılarına girmeden, yukarıda da bahsedildiği gibi İslami sanatların modern yorumlarda dile getirilen işlevselliğinin imkânları üzerinde durulacaktır. İslami sanatlar üzerine yazmanın tarihinin oldukça yeni olduğu ve alana olan yoğun ilginin menşeinin de Batı olduğu bilinen bir gerçektir. Bu gerçeğin yanına alanla ilgili yazılı verilerin azlığı gerçeği de eklenince bu gün İslami sanatlar hakkında yapılan modern yorumların ve özellikle bu yorumlar arasındaki işlevsellik konusunun ne kadar güvenilir olduğu, üzerinde düşünülmesi gereken bir konu olarak önem kazanmaktadır. Bu noktada işlevsellik konusunu iki şekilde ele almak metnin iddiasını sağlam bir zemine oturtmak adına önemli görünmektedir. Birincisi mekânın/nesnenin güzelleştirilmesi anlamında işlevsellik, ikincisi ise modern yorumlarda dile getirilen sanat nesnesi ve izleyici arasında ortaya çıkması beklenen/ortaya çıkan bilgi aktarımına neden olan işlevselliğidir. Daha net bir ifade ile sanat eserinin “tebliğci” yönüdür. Birincisi mutlak manada doğrudur. Zannediyoruz bu gün hiç kimse çıkıp hat istiflerinin mekânı veya üzerine uygulandığı nesneyi çirkinleştirdiğini veya güzelleştirmediğini iddia etmez. Bu metin ikinci kısmı tartışma konusu yapmaktadır. İslami sanatlar modern yorumlarda dile getirilen işlevselliği yerine getirebilmekte midir?



2.1. Teoride Sanatın İşlevselliği

Müslüman filozofların sanatın işlevselliği üzerine düşüncelerine geçmeden önce önemli bir hatırlatma yapmak gerekmektedir. Hiçbir Müslüman filozof estetik/güzellik/sanat kavramlarını doğrudan değerlendiren müstakil eserler telif etmemişlerdir. Onlar daha çok siyaset, ahlak vb konuları tartışırken sanat ve güzel/güzellik konularına değinmişlerdir. Taşkent’inde belirttiği gibi (2018) tartıştıkları konuların birçoğu da antik düşünceden intikal eden sorunlardır:

İslam filozofları, estetik sorunların birçoğunu klasik antik düşünceden miras almış, ancak bunlara İslam düşüncesinin karakteristik âlem ve Tanrı anlayışının rengini vermiştir. Bu nazarla... güzel ya da estetik düşünce araştırılırken akılda tutulması gereken onların güzel kavramına yaklaşımları, antik Yunan ve ortaçağ düşüncesinin temel öğelerini içeren bir forma sahip olmasıdır. Ortaçağdaki estetik düşüncenin genel yapısı ise ontolojik, dini ve ahlaki/etik özellikler taşımaktadır. (Taşkent, 2018: s. 12).

Müslüman filozofların sanatın işlevselliği üzerine düşüncelerine kısaca değinecek olursak konuya Meşşâî felsefi anlayışın kurucusu ve ilk İslâm filozofu unvanına sahip Kindî (Toksöz, 2018: s. 86) ile başlamak yerinde olacaktır. Kindî’nin sanat ve işlevsellik arasında nasıl bir bağ kurduğuna dair düşüncelerini Müzik üzerine yazdığı risalelerinden öğreniyoruz. Kindî’nin düşünce sisteminde, müzik ile ahlâkî açıdan bir arınma ve olgunluğa ulaşma fikri arasında doğrudan bir ilişki kurulmuştur. Kindî’ye göre müzik insanın hem fiziksel hem de metafizik olgunluğu açısından etkili olmaktadır. Müzik dinleyen insan aşkın varlıkları ve metafizik âlemleri hatırlayacak ve oraya güçlü bir arzu duyacaktır. Bu haliyle insan maddî âlemin etkisinden uzaklaşıp metafizik âlemlere yönelecektir. Bu yönelme ahlâkî olgunluğa ulaşmanın en temel yoludur (Aykıt, 2020: ss. 64-65). Platon’un eğitimde müzik ve sporu birbirinden ayırmayıp (çünkü biri ruh diğeri beden içindir) birlikte kullanılması gerektiğini (Platon, 2019: s. 65) düşünmesi gibi Kindî de müzik ile insanın hem beden hem de ruh yapısı arasındaki ilişkiyi değerlendirmekte ve müziğin insan ruhu ve bedeni üzerindeki etkisi üzerinde durmaktadır (Toksöz, 2018: s. 101). Farabi’nin de müzik konusunda antik Yunandan etkilendiği hatta Yunan filozofları kaynak aldığı bilinmektedir. Elbette Fârâbî, Yunan filozofların eserlerinden etkilendiği kadar İslam dünyasında kendisinden önce yazılmış eserlerden de haberdardı ve bu anlamda Kindî’nin müzik risaleleri, özellikle teorik anlamda Fârâbî’nin görüşlerini derinden etkilemiştir (Turabi, 2015: s. 756). Platon nasıl ki sanatçıyı gerçekliği bozmakla itham ediyorsa Fârâbî’de aynı şekilde düşünür ve şairlerin yalancılar olduğuna inanır. Ona göre sanat kategorik önermelerden yapılan bir kıyas ve taklide dayanmaktadır. Sanat, şeylerin burhan gibi gerçek bilgisini değil de, taklidi bilgisini verir. Onun için Fârâbî sanatın verdiği bilgiyi yalan bilgi olarak değerlendirir. Zira sanat gerek kullandığı kıyas gerekse doğası bakımından şeylerin kendisini değil onun zihni tasvirini ve taklidini insana



nakşetmeye kalkışır. Sanatın yalancı bir ispat türü olması onun nesnelere hakiki değil yalancı bilgisini vermesindedir (Bayrakdar, 1997: s. 63). Aslında Fârâbî sanatın/şiiirin iyi bir eğitim aracı olduğunu düşünür:

Poetik ifadeler sadece cumhurun tâliminde değil aynı zamanda çocukların tâliminde de kullanılır. Aksine çocukların tâlimi için bu en uygun yoldur. Burhanî kavilleri kullananlar filozoflardır (hükema) onların tabiatlarında bulunan şeyler sebebi ile tâlimde bu tarz araçları kullanmaya ihtiyaçları yoktur. Bu araçlar halk için daha uygundur. Bu nedenle onların eğitiminde hitabet ve şiiiri kullanır. Böylelikle şiiir cumhurun ve halkın (amme) talimi için bir araç haline dönüşür ve nazari bilgilere, fikri hakikatlere ve burhâna ulaşmaya güç yetiremeyenlere onlara bu araçlar ile yakınlaştırılır. Şiiir, bu nazari şeyleri onların ruhlarında yerleştirmek noktasında en güçlü araçtır. (Farabi, 1982: 46'dan aktaran Taşkent, 2018: s. 54).

Fakat yukarıda da belirtildiği gibi sanat insanlara hakikatin bilgisini vermiyorsa yani bilgi aktarımı ve bu bilginin ahlaki yansımaları konusunda işlevsel değilse o yalancılıktan başka bir şey değildir. Çünkü onlar gerçekte yapmadıkları şeyleri söyleyen yalancılar. Bu yalancıların peşlerine de yalnızca yoldan sapmışlar düşerler³. İdeal devlette olması gereken sanatçı tipi, sanatlarıyla insanları saptıran değil halkı iyi ahlak yönünde geliştirendir. Fârâbî'nin bu düşüncesinin yansımaları müzikte besteleri sınıflandırırken de görmek mümkündür. Fârâbî'ye göre müzik, yapılan besteler bakımından üç kısma ayrılır. İlki "mulezze"dir ve insanda sevinç ve neşe gibi duygular açığa çıkarır; ikincisi "infialî" türünden bestelerdir ve insanları karamsar düşüncelere sürüklerler; üçüncüsü ise "muhayyel" türündeki bestelerdir ki onlar da insanın hayal gücünü harekete geçirirler (Dugan ve Turgut, 2020: s. 304). Hem şiiirde hem de müzikte aslanan sanatın halkı eğitmek konusunda ne kadar işlevsel olduğudur. Sadece eğlence ve haz vermek için icra edilmiş sanat eserleri halkı gerçek mutluluktan uzaklaştırır, onları cehalete sevk eder ve hakikati aramaktan alkoyarak onları yanıltır (Taşkent, 2018: s. 60). Böyle bir sanat eseri için güzel demek imkânsızdır çünkü Fârâbî'ye göre güzeli faydalı olandan ve hakikatten ayırmak da mümkün değildir. "Zira İslami anlayışta güzel, iyi, bilgi ve hakikat arasında çok sıkı bir bağ vardır (Koç, 2015: s. 89).

Eserlerinde bir nevi Fârâbî'nin müzik sistemini devam ettirmiş olan İbn Sina O'nun özet olarak açıkladığı düşüncelerini daha da genişleterek kendi sistematığı içerisinde inceler ve geliştirir (Turabi, 2015: s. 986). Bu anlamda hem şiiir hem de musavvir İbn Sina için taklit yapan sanatçılardır. Hem Fârâbî hem de İbn Sina Aristoteles'in "taklit teorisi" bağlamında meseleyi değerlendirmişlerdir (Taşkent, 2018: s. 196). Bir taklit olarak tregedy, uyandırdığı acıma ve korku duygularıyla ruhu tutkularından temizler ve bu konuda tragedyanın iki önemli öğesi tragedyaya bu

³ Şiiirlere gelince, onlara da yoldan sapanlar uyar. Onların her vadide şaşkın şaşkın dolaştıklarını ve gerçekte yapmadıkları şeyleri söylediklerini görmez misin? Şuara 224/226.
<https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/%C5%9Euar%C3%A2-suresi/3156/224-227-ayet-tefsiri> [Erişim: 03.06.2021]



işlevselliği konusunda yardımcı olur: dekor ve müzik (Poetika, 1987: s. 22). İbn Sina Aristoteles'in tragedya tanımında öne çıkarttığı gibi taklitlerin fillerin taklitleri olması gerektiğini ifade eder: mükemmel ve faziletli fillerin (Taşkent, 2018: 202). İbn Sina da Fârâbî gibi güzellik kavramına ontolojik yaklaşmış iyilik, güzellik ve hakikati metafizik düzlemde aynileştirmiştir. O'na göre güzel, başka bir şeyden dolayı değil sırf iyiliği nedeniyle övülendir (Işık, 2011: s. 203). Güzellik, mükemmellik ve iyiliğin mutlak varlığın niteleyicileri olarak hemen hemen aynı kavramsal alanı paylaştığı söylenebilir (Taşkent, 2018: s. 81). Güzel onu kavrayana özel bir fayda sağlar ya da onun iyiliğe ulaşmasına vesile olur. Güzel bir biçimi kavrayan ona benzediği, onunla özellik kazandığı durumda artı bir meziyet ve erdem de kazanmış olur (Cihan, 2009: s. 86).

Basra'da 10. Yüzyılda ortaya çıkan ve İhvan-ı Safa olarak bilinen felsefe topluluğunun sanata bakışı da diğer Müslüman filozoflar gibidir. İhvân-ı Safâ, sanata dair düşüncelerini beşinci risalede müzik, yedinci ve sekizinci risalelerde de bilimsel ve pratik sanatların amacı şeklinde açtığı başlıklar altında dile getirmiştir. Yedi ve sekizinci risalelerin başlığı bile İhvân-ı Safâ'nın sanata bakışının bir özeti gibidir zira bu başlıkta sanat için bir "amaç" belirlenmiştir. İhvan-ı Safa'ya göre sanat varlığın hakikatlerini anlamaya yönelik faaliyettir ve bütün sanatsal faaliyetler hakikate giden bir yol veya hakikatin bir tecellisidir (Eren, 2017: s. 9-10). İhvân-ı Safâ düşüncesinde sadece müzik değil onun dışındaki bütün sanatlarında biricik amacı bilgi ve güzel ahlak elde etmektir (Kılıç, 2018: s. 65). İhvan-ı Safa için genel anlamda sanat nefsin hakiki bilgilerle olduğu kadar güzel ahlâkla, doğru görüşler ve temiz amellerle yetkinleşmesidir. Nefsin yetkinleşmesinden amaç ise onun semanın melekûtuna yükselmesini mümkün kılmaktır (İhvan-ı Safa, 2012: s. 194). İhvan-ı Safa Musiki sanatının üstünlüğünden bahsederken onun iki yönünü ortaya koyar. Birincisi bu sanatın bizzat kendinden kaynaklanan üstünlüktür. İkincisi ise nefislerdeki etkisidir. Musiki sanatının icra edilışinden kaynaklanan bir üstünlüğü olduğundan bahseden İhvan-ı Safa, kimi sanatçıların şarkı söylerken, bütün dinleyenleri coşturduğunu belirtir (İhvan-ı Safa, 2012: s. 196). Müslüman filozofların genel anlamda sanata bakışını göz önünde bulundurarak buradaki coşturmanın Aristo'nun *Poetika*'da bahsettiği, tragedyanın kahramanlık öyküleri anlatarak halkı etkilemesine benzetebiliriz. Bu coşkunluk halini sırf haz temelli bir kendinden geçme olarak görmek, teoride genel anlayışa ters düşmek olacaktır.

İbn Rüşd'de halkın duygularına hitap ederek onları yanıltan sanatçının devletten kovulmasını söylerken (Taşkent, 2018: s. 59) sanatın hangi yönde işlev görmesi gerektiğini ortaya koymuştur aslında. Sanatın taklit ettiği şeyde neyin doğru neyin yanlış olduğunun ayırt edilemeyişi ifsada yol açan bir durum olduğu içindir ki İbn Rüşd' de Platon gibi sanatı mahkûm etmektedir.



Bu anlamda İbn Rüşd'ün sanata bakışı da büyük ölçüde işlevsellik üzerine oturmaktadır. İbn Rüşd'e göre sanatın amacı, toplumu faydalı olan şeylere yöneltmek ve zararlı olan şeylerden uzaklaştırmaktır. (Çetin, 2011: s. 149). Müzik aracılığı ile eğitim zaman bakımından (beden eğitiminden) daha öncedir. Çünkü anlama yetisi cisim (bedenin) eğitiminden önce gelir. Müzikten kastım der İbn Rüşd, (eskilerden) aktarılan ve kendisine ezginin/ bestenin eşlik ettiği sözlerdir ki, bu sözler aracılığı ile kent halkı eğitilir. Ezginin/bestenin eşlik etmesindeki amaç, bu sözlerin etkisini arttırmak ve ruhları daha etkin bir biçimde harekete geçirmektir (İbn Rüşd, 2020: s. 25.). Platon gibi İbn Rüşd de müzikte hüznün ve korku veren makamları uygun görmez. Askerler için yığılması teşvik eden ve savaşma isteğini arttıran makamlarla ağırbaşlılık gibi erdemlere yönlendiren makamlar daha uygundur (İbn Rüşd, 2020: s. 37). Anlaşıldığı üzere bütün Müslüman filozoflar sanatın işlevselliği üzerinde yoğunlaşmakta herhangi bir amaca hizmet etmeyen veya çocukları, gençleri ya da askerleri olumlu yönde etkilemeyen sanatı kötülemektedirler. Hatta İbn Rüşd'ün "*Siyasete Dair Temel Bilgiler*" adlı çalışmasında devlette belirli sayıda sanatkarın bulundurulması zorunluluğundan bahsedilirken çeşitli sanat dalları sayıldıktan sonra dekorasyon, nakış ve benzer sanatların başka bir deyişle lüks sanatların yalnızca eğlence amaçlı olduğundan, bu sanat dallarıyla uğraşan sanatkarların kentte bulundurulmasının zorunlu olmayışından bahsedilir (İbn Rüşd, 2020: s. 53). Geleneksel dünyanın sanat anlayışını, kötünün, sanatın konusu olması düşüncesine yaklaşımından da anlayabiliriz. Kötünün sanat eserine konu olması halinde bu durum insanlara kötülüğü özendirmeden aktarılmak durumundadır (Çetin, 2018: s. 102). Çünkü geleneksel anlayışa göre sanatın ve sanatçının toplumu olgunlaştırmak, onu daha hoşgörülü, daha adaletli kısacası daha erdemli hale getirmek gibi bir işlevi vardır (Mutluel, 2017: s. 16).

İslami sanat anlayışında sanat eserinin estetik yönü ile işlevsel yönünü birbirinden ayırmak mümkün değildir. İkisi birbirini tamamlayan, bir sanat eserini daha mükemmel hale getiren iki özelliştir. Fakat geleneksel anlayışa göre işlevsel yönü estetik yönünden daha önemlidir. Çağdaş Müslüman düşünürlerden İsmâil Râci el-Fârûkî de İslam ve Tevhid öğretisinin sanat için sanat anlayışını teşvik edemeyeceğini ve desteklemeyeceğini savunur. el-Fârûkî'ye göre İslam böyle bir sanatın olamayacağını da söyler zira bir doğruyu ifade etmeyen veya desteklemeyen sanat bir başka doğruyu destekliyor demektir (el-Faruki ve el-Faruki, 1999: s. 404).

Buraya kadar Müslüman filozofların sanatın hangi amaçlarla yapılması gerektiği konusundaki görüşlerini aktardık. Yani meselenin teori kısmını. Elbette, işin, bu teoriden çoğu



zaman bağımsız ilerleyen bir de pratik boyutu vardır. Bu durum sadece İslami sanatlar için değil hemen her toplumun teoride ve pratikte sanata yaklaşımıyla ilgili bir durumdur. ⁴

2.2. Pratikte İslam Sanatının İşlevselliği

Sanat tabii ki yaşadığımız dünyada vücut bulur ve işlevi de yaşadığımız gerçek dünyadadır (Dellaloğlu, 2018: s. 62). Bu dünyada vücut bulan İslami sanatlar modern yorumlarda iddia edildiği gibi birtakım işlevlere sahip bir sanat mıdır? Başka bir deyişle gerçekten de işin pratik kısmında da durum teoride olduğu gibimidir? Yani Müslüman sanatçı sanat eserini meydana getirirken teorinin dert ettiği konuları dert edinir mi? Sanatsal yaratım sürecindeki kaygılar, teorisyenlerin kaygılarına paralel midir?⁵ Yoksa İslami sanatların modern yorumcuları teorik kaygılardan yola çıkarak pratikte de aynı düşüncelerin olduğu ön kabulünden hareketle mi yorum yapmaktadırlar?

İslami sanatlar hakkında yazarların çoğu bu sanatların yerine getirdiğine inandıkları birçok işlevselliğinden bahsederler. Nedir Müslüman sanatçının işlevsellik anlamında sanat eserinden beklentisi diye soracak olursak konu üzerine yazarlara göre en önemli işlevi “tevhit” ilkesini izleyiciye benimsetmek/anlatmak/hatırlatmaktır. Yani Müslüman sanatçının sanat yapmaktaki amacının yegâne nedeni, Allah’ın birliğini sanat eserinin izleyicisine bildirmektir. Çaycı’ya göre İslam tevhit dini olduğu için sanatına da tevhidî esaslar egemen olmuştur. Burada tevhit akidesinin tecellisi geometrik formlara yönelerek kendini dışa vurur ve işte bu sebepten İslam sanatlarını kuran süsleme unsurları geometrik formlardan meydana gelmektedir (Çaycı, 2017: s. 77-79). Koç ise tevhit ve tenzih ilkesine dayanan İslam sanatının gayesini, öncelikli olarak duyulur dünyanın ötesindeki gerçek varlığı, nakışların nakkaşını, yani gerçek musavviri mümkün olduğu ölçüde hissettirmek (Koç, 2015: 50) olarak açıklar. Koç’a göre “İslam sanatının en belirgin özelliği, maddi veya ruhî bir ihtiyacın karşılanması konusunda işlevsel olmaktan asla uzaklaşmamış olmasıdır. ...Bu sanat insanlarla etkili bir iletişim içinde olmaya önem ve öncelik verdiği için, bilgi ve marifetten de hiçbir zaman uzaklaşmamıştır.” (Koç, 2015: s. 153). Nasr’a göre de İslam sanatının kökeninin göz kamaştırıcı etkisi inkâr edilemez olan tevhit edici ilkedir ve hakikate giden

⁴ Batı felsefesinin en büyük filozofları taklidi kötülemelerine rağmen batı sanatı neredeyse 19. yüzyıla kadar ya da fotoğrafın icadına kadar, taklit üzerine inşa edilmiştir. Bu durum yalnızca Müslüman toplumlarda değil başka toplumlarda da sanatın teori ve pratikte aynı yolu izlemediğini açıkça ortaya koymaktadır.

⁵ Sanatçının niyeti ve eleştirmenin/izleyicinin yorumu konusu oldukça tartışmalı bir konudur. Bir sanat eserinin ne anlama geldiğini nasıl bilebiliriz. Burada sanatçının niyeti mi önemlidir? İzleyicinin yorumu mu? Detaylı bilgi için bk. Niyet ve Yorum: Sanat Eserinin Yorumlanması ve İslam Sanatları Örneği, 21. Yüzyılda İletişim ve Sanat, içinde. ss. 89/106. Ed. Salih Gürbüz. Konya: NEÜ Yayınları.



yolu izleyenler için özellikle hat sanatı tevhit üzerine düşünmenin ana desteğidir. Hat sanatındaki her nokta, her elif bize Allah'ı hatırlatmaya vesile olmaktadır. Hat sanatında veya diğer alanlarda olduğu gibi mimaride de tevhit ilkesi merkezi bir konumdadır (Nasr, 2017: s. 11-52-93). Bu anlamda mimarideki tevhit ilkesine genellikle kubbe misal getirilmiş, dairesel şekli ona estetik ve sonsuzluk manaları katan bir form iken bâtinî boyutuyla bu durum kubbenin tevhit yönüne işaret eden bir unsur olarak (Çaycı, 2017: s. 200) anlamlandırılmıştır.

İslam sanatının işlevselliği üzerine yazan düşünür ve akademisyenlere göre bir mescidin duvarlarının tepesinde ya da mihrabının çevresinde yer alan kitabelerin frizleri, sadece anlamları ile değil ritimleri ve dini formlarıyla da Müslüman'a Kur'an dilinin güçlü akışını hatırlatır (Burckhardt, 2017: s. 162). Özellikle yazma Mushaflarda mükemmel örnekleriyle karşılaştığımız göz alıcı güzellikteki yazılar müminlere hem anlamları hem de estetik görünüşleriyle ayetlerin görsel düzeydeki bir ifadesidir. Bu anlamda İslam "kutsal" sanatının genel işlevi Müslüman'ı Allah'a ileten bir araç olmaktan başka bir şey değildir (Koç, 2015: s. 161-163) denir. İslam sanatı adlı çalışmasında Mutluel de hat sanatı üzerinden örnek verir ve mesela der duvarda asılı ya da camide yazılı bir hat sadece form olarak güzel olan bir sanat nesnesi değil yanı sıra içerdiği anlam açısından da (Allahın bir emri, Hz Peygamberin bir sözü olması bakımından) güzeldir. Hem şekil hem de ifade güzelliği yönüyle hat sanatı, bir sanat eserinin insan üzerinde oluşturduğu en yüksek etkiyi (Mutluel, 2017: s. 95) oluşturur. Anlaşılan o ki İslam sanat eserlerini temaşa eden izleyicinin bu eserlerden anlayacağı şey aslında İslam'dan anlayacağı şeydir. Çünkü Çam'a göre İslam felsefesinin hep fizikötesi âlemlerle meşgul olmasının bir sonucu olarak Müslüman sanatçının da ufku açılmış bu durum onun yepyeni ve orijinal konular edinmesine vesile olmuştur. Bundan dolayı sanatçının motif ve konu dağarcığı, madde ile sınırlı kalmamıştır. Yunan ve Batı sanatının kullandığı motif, teknik ve konuları nasıl ki Yunan felsefesi, mitolojisi ve Hristiyanlık belirlemişse, İslâm sanatının konularını, motif dağarcığını ve tekniklerini de İslâm düşüncesi belirlemiştir." (Çam, 2016: s. 94). Demek ki İslam tarafından belirlenen bu sanatsal ilkeler Müslüman izleyici tarafından kolayca anlaşılacaktır. Din apaçık olduğuna göre⁶, "Kur'an'ı vahiyden neşet etmiş" (Nasr, 2017: s. 64) ve "İslâmî vahyin tamamlayıcı bir vechesi olarak" (Nasr, 2019: s. 229) İslam sanatı da izleyicinin anlaması bakımından apaçık olmak durumundadır.

Ayvazoğlu Müslüman sanatçının sanat eserini nasıl meydana getirdiğini -bu bilgiyi nereden edindiğini belirtmese de- şöyle izah eder. Bir yüzeyi arabeskle donatan, bir taçkapının yahut

⁶Yusuf, 12/2. Anlayabilesiniz diye biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik.

<https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/Y%C3%BBsuf-suresi/1598/2-ayet-tefsiri> [Erişim: 05.04.2021]



mihrabın mukarnaslarını oyan, gerçekliği parçalayarak kendi bütününden bağımsız parçalar elde eden ve sonra da bu parçaları gerçekte olduğundan çok daha farklı kompozisyonlar halinde bir araya getiren Müslüman sanatçı, şekilleri mücerrede irca ede ede asıl gerçeğe, cân'a ulaşmaya çalışmaktadır (Ayvazoğlu, 2017: s. 99). Ökten ise bu süreç sonunda ortaya çıkan sanat eserinde İslam sanatını izleyen bireyin, Müslüman sanatçının ortaya koyduğu bu sanat eseri vasıtasıyla sanatçının duygu ve ruh dünyasına bir kapı araladığını belirtir. İslam sanatını temaşa eden birey kendi estetik ikliminde arayıp bulamadığı, sürekli eksikliğini hissedip bir türlü adını koyamadığı duygusal boyutlar ve derûnî inceliklerle sanatçının ruh ve duygu dünyasında tanışacak ve yine yetenek ve özellikleri nispetinde onlarla zenginleşip derinleşecektir (Ökten, 2017: s. 104). Yine Ökten'den, sanatkârın evren, hayat, varlık gibi konular hakkında sorduğu soruların cevaplarını başlangıçta tasavvufi beyanlardan aldığını, bunun ötesine geçerek, bu beyanları bizzat yaşayanlarla ülfet ettiğini, onların iç âlemlerindeki seyranlarını müşahede imkânına kavuşup bu seyranların ona bizzat yaşatıldığını öğreniyoruz. Bu ruhi paylaşım sonunda sanatçı, “*ilme'l-yakîn*” den “*ayne'l-yakîn*”e oradan da “*hake'l-yakîn*”e ulaşır ve Müslüman sanatçı bu aşamadan sonra eser verir, daha öncekileri ise bir öğrencinin karalamaları/alıştırmaları olarak görür (Ökten, 2017: s. 70). Böyle meşakkatli süreçlerden geçen Müslüman sanatçı dünya ağırlıklarından arındığı için eseri de o boyutta soyut ve deruni olur. Bu arınmanın tadı sanatçının eserine siner ve o eseri yüzyıllar sonra temaşa edenler bile ondan o tadı alır. Bu eserlerin temaşasından alınan rahatlatıcı haz, sanatkârın yaşadığı ve eserine aksettirdiği muhabbetten başka bir şey değildir (Ökten, 2017: s. 71). Yüzlerce yıl önce zihinsel olarak oldukça zorlu aşamalardan geçip yaşadığı tecrübeleri sanat eserine aktaran sanatçının eserini izleyen belki de birçoğu okuma yazma bilmeyen sıradan izleyicinin benzer duygular yaşadığını kesin cümlelerle ifade etmek oldukça zordur. Üstelik “Müslüman sanatçı” diyerek bir genelleştirme söz konusudur. Bütün Müslüman sanatçılar aynı aşamalardan mı geçmiştir; bütün sanat eserleri aynı aşamalardan geçen sanatçılar tarafından mı yapılmıştır? Bilinen İslam sanatı tarihi bunun böyle olmadığını onlarca kanıtıyla doludur. Kaldı ki yüzlerce yıl önce yaşamış sanatçıların/zanaatkârların zihinsel süreçlerinin ne olduğunu bu sanatçıların beyanlarından mı öğreniyoruz yoksa 21. yüzyıldan geriye giderek bir niyet okuması mı yapıyoruz anlamak oldukça güçtür.

Doğanın taklidinden çok uzaklaşmadığı halde, “...ışık, renk, hava ve an kavramlarının ön plana çıkmasıyla birlikte gözün duyarlılığına dayanan... (Ayaydın, 2015: s. 90), izlenimcilik gibi bir akımı veya kısmen mimetik olarak nitelendirebileceğimiz minyatürdeki bazı kuralları bilmeden bir minyatürü bile tam anlayamayacak olan genel izleyici, bir dizi mistik aşama sonucu oluşmuş ve



anlamı da oldukça mistik olduğu iddia edilen bu sanat eserlerini nasıl anlayacak. Bu sanat eserlerini anlayabilmek için en az sanatçı kadar ve belki de ondan daha fazla bu mistik dünyanın bilgisine sahip olmak, onun geçtiği aşamaların bir benzerini geçmek gerekmez mi? Çünkü bahsi geçen deneyimler teknik veya maddi/duyusal deneyimler değil mistik deneyimlerdir. İslam sanatlarının hem oluşum sürecinde hem de izleyicide ki etkisi anlamında, üzerinde oluşturulan bu mistik sis İslam sanatlarını sınırlı bir kitleye mahkûm etmektedir. Aslında bu durum gizli saklı, kabul edilmeyen bir durumda değildir. Kılıç'a göre tasavvufta hermetik bir grubun oluştuğu doğrudur. Hermetik grup Kılıç'a göre tasavvuf dilini, sembolizmini bilmeyenlere kapalı bir gruptur. Belirli bir eğitimden geçmiş insanlar bu sembolizmi, bu simgeleri anlayabilir. Yalnızca bilenlerin birbiriyle anlaşabileceği bir simgeler dili (Kılıç, 2017: s. 60-75). "İslâm sanatını tamamıyla kavramak; onun, İslam vahyinin bir yönü, özgürleştirici güzelliğin kanatlarının üzerinde insanı İlâhî Kurbiyet/Yakınlık'ın aslî makamına taşımak için maddî tezâhürleri aşan İlâhî hakikatlerin bir dökümü olduğunu fark etmektir." (Nasr, 2017: s. 24). Bunu fark edebilmek için sıradan bir eğitim almak yeterli olmasa gerektir; dini, tasavvufi veya felsefi anlamda entelektüel bireyler olmak gerekir. Zaten Nasr "İslâm sanatının inkâr edilemez entelektüel karakteri bir çeşit rasyonalizmin meyvesi değil, semavi alemin arketiplerinin entelektüel müşâhedesinin bir meyvesidir;... (Nasr, 2017: s. 18) diyerek durumu gayet güzel izah etmektedir. Sanatkar böyle bir entelektüel müşahade yaşıyorsa ve Ökten'in "sânatkârın yaşadığı hayat ile ortaya koyduğu sanat eseri arasında birebir benzerlik ve ilişki vardır" (Ökten, 2017: s. 69) yargısını doğru kabul edeceksek, entelektüel müşahedeler sonucu ortaya çıkmış bir sanat eserini sıradan izleyiciler nasıl idrak edecek, ondan hasıl olması beklenen işlevsellik nasıl ortaya çıkacaktır.

Konunun hat sanatı üzerinden ele alınacağı yukarıda ifade edilmişti. Bilindiği üzere hat sanatı İslam sanatları içerisinde merkezi bir konuma sahiptir.⁷ Bunun nedenleri arasında bu sanatın Allah kelamına giydirilmiş bir elbise olduğu iddiası olduğu gibi İslam medeniyetinin özgünlük⁸ anlamında yegâne sanatı olması da gösterilmektedir.

⁷ "Kur'an'ın etkisi hat sanatını İslâmî kültürün en önemli sanat formu haline getirmiştir." s. 387. Detaylı bilgi için bk. El-Faruki, İ. R. ve El-Faruki, L. L. (1999). *İslam Kültür Atlası*. (M. O. Kibaroglu, Z. Kibaroglu, Çev.) İstanbul: İnkılap Yayınları.

⁸ "Yazı sanatı (Hüsn-i hat) İslam medeniyetinin en gözde ve kendine özgü sanatıdır." s. 155-156. Detaylı bilgi için bk. Koç, T. (2015). *İslam Estetiği*. Ankara: İsam Yayınları.



3. Zarafet ve Sarahat arasında Hat Sanatı ve İşlevsellik

“Bir hat sanatı, herkesçe görülebilen soyut değeri ne olursa olsun, metnin tümüyle bilinmesi varsayımı, üzerine kuruludur... ..onu anlamak ancak anlamı daha önceden biliniyorsa mümkün değildir. Öyleyse erken İslam’da hat sanatını yalnızca yazı olarak ele almak gerekir, çünkü hat beraberindeki yardımcı tekniklerle birlikte, kitap sanatı diye bilinen o önemli sanat dalının oluşumundaki en önemli dürtüdür.” (Grabar, 2018: s. 167). Grabar’ın bu yargısı bir yönüyle elbette doğru bir yargıdır ve bir İslami sanat olarak hat sanatının iddia edilen işlevselliğini yerine getirebilmek için temel bir meseleye odaklanmaktadır: Okunabilirlik ve anlaşılabilirlik. Estetik gelişimi belli bir aşamaya geldikten sonra- ki hayret verici bir hızda bu safhayı tamamladığı otoritelerce kabul edilen bir gerçektir- hat sanatının form olarak yetkinliğinden yani estetik değerinden kimsenin şüphesi yoktur. Fakat hem geleneksel İslam sanat felsefesine hem de modern yorumlara göre estetik ve teknik yetkinlik için sadece bir yönüdür. Daha önemli olan diğer kısmı ise yani modern yorumlarda iddia edilen işlevselliği ise kanaatimizce oldukça tartışmalı bir durumdur. Bu anlamda hat sanatını temaşa eden bir izleyici bu sanatın iddia edilen işlevselliğini yerine getirebilmesi için ilk olarak bu eserin estetik yetkinliğine ikna olmalı, ikinci olarak onu okuyabilmeli ve üçüncü olarak da okuduğunu anlayabilmelidir. Yukarıda da ifade edildiği gibi estetik olgunluğundan kimsenin şüphesi yoktur. Hat sanatında okunabilirlik ise çoğu zaman tartışma konusu olmuştur. Hat sanatına modern sanat anlayışı –19 yy sonrası sanat anlayışı- açısından yaklaşanlar haklı olarak okunabilirliğin ve anlamın hat sanatının estetik değerine bir katkısı olmadığı görüşünü öne çıkarmaktadırlar.⁹ İşlevsellik açısından ise okunabilirlik hayati bir öneme sahiptir çünkü modern yorumlara göre bir hat istifine baktığımızda bize sadece estetik haz değil yanı sıra ve özellikle bir fikir vermelidir. Bu da bize bahse konu yazıların hem teknik hem fiziksel hem de kültürel bakımdan okunabilirlik durumunu sorgulamamız gerektiğini gösteriyor.

3.1. Teknik Zorluklar

Hat sanatının gelişimine baktığımız zaman ilk dönem eserlerin okunabilirlik seviyelerinin oldukça yüksek olduğu görülmektedir. Hillenbrand’ın deyimiyle İslam mimarisindeki ilk “epikrafik program” (Hillenbrand, 2005: s. 26) yani mimaride hattın kullanımı Kubbetü’s-Sahra’da

⁹ “Hüsnühattın, ihtiva ettiği anlamın güzellik ve zarafetinden bağımsız olarak da kendi zarafet ve güzelliği vardır.”; “Kelimelerden azade, bizatihi şekil ve üslubun güzelliğidir.” s. 45-60. Oliver, L. (2010). *İslam Estetiğine Giriş*. (N. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Küre Yayınları.



görülmektedir ve “okuma yazma bilen” herkesin rahatça okuyabileceği bir formdadır. Bu yazıların bir kısmı Emeviler döneminden kalmadır; yani yapıyla yaşittir. Tarihi bilgiler dışında her biri besmeleyle başlayan bu yazılar Kur’an ayetleridir ve önemli bir mesaj için farklı surelerden özenle seçilmişlerdir (Özkeçeci, 2006: s. 83). Mimarideki ilk hat olmasının yanı sıra Özkeçeci’ye göre yapının süslemeleri simgesellikten tamamen sıyrılarak yalnızca dekoratif bir unsur haline dönüşürken yazı, herkesin anlayabileceği, sade ve anlaşılır bir mesaj verir (Özkeçeci, 2006: s. 83). Başka bir deyişle Kubbetü’s-Sahra’daki ilk hat örneklerinin estetik kaygılardan çok işlevsel kaygılar gözetilerek yazılmış olduğu düşüncesi oldukça gerçekçi görünmektedir. Grabar, “İslam Sanatının Oluşumu” adlı çalışmasının Kubbetü’s-Sahra’yı değerlendirdiği bölümünde 240 metre uzunluğundaki yazının hangi ayetlerden oluştuğunu ayrıntılı bir biçimde anlatır. Grabar hem bu yazıları oluşturan ayetleri hem de zamanın siyasal ve kültürel olaylarını anlattıktan sonra şöyle bir sonuç çıkarır:

Burada, daha ileri tarihli pek çok yazıda da görüleceği gibi, İslamın ilkeleri vurgulanarak betimlenmektedir; her üç yazıda da Hazreti Muhammed’in özel konumu, görevinin önemi ve evrenselliği anlatılır; Kuran’dan alınma bu cümlelerde yeni inancın teolojisi içinde İsa’nın ve diğer peygamberlerin yerleri saptanmakta, bu arada İsa ve Meryem’e özel bir yer verilmektedir... Yazıların en önemlisi, İslamın son din olduğunu bildirir ve Hıristiyanlara ve Musevilere (“Siz ey Kitap Ehli Halklar”) seslenen tanrısal bir gözdağıyla pekiştirilmiş bir yakarıyla son bulur... Öyleyse Müslümanlar açısından Kubbetü’s-Sahra, Hıristiyanlığın çekiciliğini önlemek amacıyla yapılmıştır ve buradaki yazılarda, inananlara Hıristiyan savlarına karşı kullanabilecekleri belli karşı savlar sağlamaktadır. (Grabar, 2018: s. 89-91)¹⁰.

Kubbetü’s-Sahra’da kullanılan ayetlerin içeriğinin tam olarak anlaşılabilmesi yani işlevini hakkıyla yerine getirebilmesi için açık/okunabilir bir formda yazılmış olması gerekirdi ki zamanın en azından okuma bilen Müslümanları için her an bir hatırlatıcı görev görebilsin. Eğer bu yazılar Ehli Kitap için bir uyarıcı/hatırlatıcı amacıyla yazılmış ise yine aynı şekilde okunabilir olması gerekmektedir. Her iki durumda da estetik kaygılardan çok işlevsel kaygılar öne çıkmış görünmektedir zira buradaki yazılar oldukça okunaklı bir biçimde yazılmışlardır.

Kubbetü’s-Sahra’nın oldukça uzun ve okunaklı yazı şeritlerine sahip olduğu bilinen bir gerçektir. Ancak bunların binanın yüksek kısımlarında yer aldığı ve çıplak gözle okunmasının her

¹⁰ “Bir gün amcama dedim ki; “Velid müslümanların kaynaklarını Dimeşk câmisi için harcamak ile iyi yapmadı. Bu parayı yol ve tesislerin yapımı, kaleler yapımında kullansaydı elbette bu daha isabetli olurdu. Amcam bana dedi ki, Yapma ey oğlum, Velid, en doğrusunu yaptı. Çünkü o Şam beldesinin bir Hristiyan ülkesi olduğunu, onların burada görkemli kiliseler ve binalar yaptıklarını, Kumâme, Bîa, Lüd ve Rûha’nın şöhretini görünce müslümanların ilgisini çekecek bir câmî yapmayı düşündü. Ve onu dünya harikası bir bina haline getirdi. Görmez misin ki Abdümelik Kumâme kilisesinin heybet ve azametini görünce, müslümanların ondan etkilenmesinden korktu. Ve şu an görmüş olduğun Kubbetü’s-Sahra’yı inşa etti Adududdevle’nin kütüphanesinde bulduğum bir kitapta Dimeşk ve Rey şehirlerinin dünyanın iki gelini olduklarını okumuştum.” Osman C.(2018). *El-Makdis’inin Absenü’t-Tekâsım Fî Ma’rifeti’l-Ekââlîm İsimli Eserinin Değerlendirilmesi ve Türkçe Tercemesi*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.



zaman zor, hatta çoğu zaman imkânsız olduğu da bir o kadar doğrudur (Hillenbrand, 2015: s. 63) ve bu sorunu da işlevselliğin önünde büyük bir engel olarak düşünmek gerekecektir.

Kısa bir zaman zarfında hem siyasal hem de psikolojik olarak tam bir hâkimiyet sağlayan Müslümanlar doğal olarak her gelişen uygarlık gibi estetik kaygıları ön plana almasıyla birlikte hat kompozisyonlarının okunabilirliği de azalmaya başladı denebilir. Bu anlamda zamanla ortaya çıkan Siyâkat ve Şikeste gibi yazılar okunması oldukça güç yazılardır. Özellikle 11/17. yüzyılın ortalarında Herat'ta geliştirilen Talik'in karmaşık bir çeşidi olan Şikeste aşırı derecede sıkışık istifile okunması zor bir hat'tı. Yüksek olmayan ve eğimli dikeylere sahip harflerle yazılan bu türde sesli harf işaretleri yoktu ve satırlar sayfa üzerine çeşitli açılarla yerleştiriliyordu (el-Farukî, ve el-Farukî, 1999: s. 396). Kimi yazarlara göre de şikeste ve kufî gibi bazı hat türlerinin kasten okunulmasını diye yazılması bunların ikili bir gizemli güzelliğinden bahsetmeye de imkân veriyordu (Leaman, 2010: s. 62). O halde Hillenbrand'ın da ifade ettiği gibi ama her zaman olmasa bile kimi durumlarda "... metinlerin okunmasını gerektirmeyen simgesel ve büyüsel işlevlerini" (Hillenbrand, 2012: s. 14) de akılda tutmak gerekir. Bazı hat türlerindeki bu ve benzer teknik zorlukların yanı sıra çeşitli tarihlerden kalma hat sanatı örneklerinde gerek bireysel, gerek kültürel gerekse de estetik kaygılardan kaynaklandığı anlaşılan çok daha ilginç örneklere de rastlamak mümkündür. Hillenbrand'a göre yüzyıllar geçtikçe, estetik arzusunun bilgi verme arzusuyla bir savaşa tutuştuğu açıkça hissediliyordu ve ne kadar fazla süsleme eklenirse, bir yazıt o kadar az okunaklı hale geliyordu (Hillenbrand, 2012: s. 24). Bu anlamda Bismillah kelimesi gibi çok iyi bilinen bir kelimenin bile yazılabileceği birçok farklı yol ortaya çıkmıştı. Sanatçıların bu en tanıdık kutsal metinleri yazmanın yeni yollarını geliştirmekle övündüğü görülüyordu (Hillenbrand, 2012: s. 24). Hillenbrand'a göre bu yazıtların birçoğunu, özellikle de büyük bir özenle yazılmış olanlarını okumanın zorluğu, uzun zamandır genel olarak kabul edilen bir durumdur. Bunun nedeni ise bazı hattatların hünerlerini sergilemekten zevk alması ve bunu yapmanın bir yolu olarak da kasıtlı bir karmaşıklığa başvurmalarıydı (Hillenbrand, 2015: s. 70). Leaman da benzer şekilde bazı sanatçıların büyük ustalar olarak görülmelerinin sebebini yazdıkları metinlerin etkileyciliğinden değil bu sanatçıların eserlerinin mükemmelliğinden kaynaklandığını ileri sürer (Leaman, 2010: s. 62). Anlaşılan o ki belli bir noktadan sonra hat sanatçısı için yazdığı metnin/cümlenin okunabilir/anlaşılabilir olmasından çok estetik olma kaygısı ağır basmaya başlıyordu. Bu kaygının gerçekliğini çeşitli nesnelere üzerindeki hat örneklerinin anlamları üzerinden anlamakta mümkün.

Hat sanatı hakkındaki modern yorumları okuyan biri bu sanatın istisnasız bir biçimde ayet ve hadislerden oluşan metinlerden yola çıkılarak kompozisyonlar oluşturulduğu inancına



kapılabilir. Oysa hat sanatı örnekleri arasında azımsanamayacak ölçüde ayet ve hadis cümleleri ihtiva etmeyen nesnelere de vardır. Atasözleri ve ahlaki önermelerden oluşan ve dini cümleler veya Kur'an'dan bölümler içermeyen örnekler, ait oldukları düşünceyi kendilerine özel tarihi bağlam içerisinde destekleyen ve dinle herhangi bir bağı olmayan bir düzene sahiptirler (Gonzalez, 2020: s. 145). Kusayru Amre örneğinde olduğu gibi nadiren de olsa daha ilginç örneklerle de rastlamak mümkündür.¹¹

İçeriğinin basitliğine karşın estetik değeri oldukça yüksek olan Samani seramikleri İslam seramik sanatının en nadide örnekleri olmasına karşın modern yorumlarda iddia edilen İslami sanatların işlevselliğine nasıl bir katkı sunacağı ilginç bir meseledir. Bu seramikler üzerindeki bazı yazıların anlamları, izleyene/okuyana derin felsefi veya ontolojik deneyimler yaşatacak cinsten yazılar değildir. "Salih tarafından yapılmıştır" (Leaman, 2010: s. 65); "Bereket"; "Lütuf" (Tuggle, 2018: s. 58); "Sonu olmayan cehaletten daha kötü bir trajedi yoktur."; "Ali'den başka yiğit Zülfikar dan başka kılıç yoktur"; "Sadakat saygıdeğerdir"; "Nimet ve mutluluk, Ahmed" (Reza, 2016: s. 82-83); "İşten önce plan yapmak sizi pişmanlıktan korur! K... (...) ...;Sabır rahatlığın anahtarıdır" (Volov, 1966: s. 117) gibi ifadelerin yer aldığı bir sanat eserinden modern yorumlarda iddia edilen derin felsefi çıkarımlarda bulunmak ne kadar mümkündür. Her şeye rağmen bu tür sanat eserlerinin üzerindeki yazıların içeriği ne olursa olsun "... sahip oldukları hüsn-i hat şekillerinin görsel etkisine dayalı yüksek düzeydeki estetik nitelikleri sayesinde, gözlemcileri etkilemekten ve onları hayrete düşürmekten geri durmaz." (Gonzalez, 2020: s. 145).

Bazı durumlar ise hem teknik hem de zamanın sanat eseri üretme pratikleriyle ilgili bir durum olarak görünmektedir denebilir. Bugün sanatsal üretim dediğimiz eylemin geleneksel toplumlarda zanaat kültürü açısından usta çırak veya kopyalama/taklit geleneği üzerinden yürütüldüğünü biliyoruz. Geleneksel üretim koşulları, Leaman'ın bazı sanat eserlerinin yazılarının içeriğinin bilinmeden taklit edilmiş olabileceği iddiasını ve bazı kelimelerin metinsellik bakımından oldukça problemleri bir biçimde ayrılmış olduğu (Leaman, 2010: s. 79) düşüncesini destekler niteliktedir.

İlginç bir biçimde, zanaatkarlardan bazıları da Arapça bilmiyorlardı. Eğer bu zanaatkarların, kâse ve resimlerin üzerine yazdıklarına bakılacak olursa, yazıların her zaman doğru olmadığı, aksine yazının önlerine konulan başka bir şeyden istinsah edildiğini görürsünüz. Metnin anlamı birçok sanatçıya çok uzaktı ve önlerindeki metin istinsah edilecek dalgalı bir takım çizgilerden başka bir şey değildi. (Leaman, 2010: s. 63.)

¹¹ 10. yüzyıl ortalarına tarihlenen ve Kurtuba yakınlarında yapılmış olduğu tahmin edilen bir fildişi kutunun üzerinde "Sunduğum manzara, tatlı bir kızın diri göğsü gibi en güzeldir. Güzellik mücevherleri sergileyen harika bir kıyafet bahsetti bana. Ben, misk, kafur ve amber mahfazasıym" şeklinde bir ibare yer almaktadır. Detaylı bilgi için bk. Fleming J. ve Honour, H. (2015). *Dünya Sanat Tarihi*. (H. Abacı, Çev.) İstanbul: Alfa Yayınları.



Leaman gibi İslam sanatları ve estetiği uzmanı Valerie Gonzalez de benzer düşüncelere sahiptir. Gonzalez kimi hat sanatı örneklerinde sahte Arapça olarak adlandırdığı anlamsız yazı örneklerine rastlandığını bu yazıların, harflerinin aşırı süslenmeleri sonucu okunamayacak halde olduklarından bahseder. Gonzalez'e göre bu yazılar kendilerinden beklenen dilbilimsel manada nesnel delâlet işlevlerini süsleme istekleri ve yetenekleri lehine bütünüyle yitirebilirler (Gonzalez, 2020: s. 144-147).

Baysal'ın konuya farklı açıdan yaklaştığı çalışması Gonzalez ve Leman'ın geçmiş için iddia ettiği şeyi günümüz için de destekler niteliktedir. Baysalın dikkat çektiği durum gelenek içerisinde çeşitli sebeplerle ortaya çıkan okunabilirlik sorununa kültürel yozlaşmanın da yol açtığı savı üzerinden yaklaşmaktadır:

Tasarım mîmârî, desen ve yazıyla bir bütündür. ...Ayrıca küçülme nedeniyle yazıların istif ve ahengi bozulmakta, fazlalıklar çıkmaktadır. Bunun zıddı olduğunda yani küçük ölçekli bir yapı için tasarlanmış desenlerin büyük ölçekte yapılmış bir camiye uyarlandığında kompozisyon, motifler ve yazılar yapının mîmârî kütesine nazaran çok küçük kalmaktadır. Bu küçülme neticesinde motiflerin, izleyiciler tarafından net şekilde seyredilebilirliği veya hat sanatına ait istifli yazıların okunabilirliği ortadan kalkmaktadır. Daha da ilginç olanı, özellikle kuşak yazılarında boşluklar meydana gelmekte, bu boşluklar bazen istifleri seyreltilerek uzatılmakta, bazen de bir başka yerden alıntılanan benzer istifli yazılarla doldurulmaktadır. Her iki durumda da yazıların teşrifati ve tenasübü bozulmaktadır. Tezyinattaki bu kes-yapıştır mantığı maalesef yozlaşma ve çirkinliğin ötesinde yapıyı gülünç duruma düşüren bir görüntü ortaya çıkartmaktadır. Son yıllarda yapılan camilerimizin gerek kuşak yazılarında, gerekse diğer yazılarında benzer örnekler maalesef çok fazladır. Meselâ; bir camiin kubbe eteğindeki kuşak yazısında, “Âlimü'l-gaybi ve'-ş-şehadeti'l-azizi'l-hakim” diye biten “esmaü'l-hüsna” yazısı, birbiri ile kavuşmadığı için araya “beyne'l-hakim sadakallahü'l-azim” yazısı ilave edilmiştir. Bir başka camiin kubbe eteğinde de yine, küçük çaptaki bir kubbe için yazılmış “Nebe Süresi”nin bulunduğu kuşak yazısı, bu camiin büyük çaptaki kubbesine uygulanmış, ancak yazı eksik kalmıştır. Eksik kalan kısım “Nas Süresi” ile doldurulmuştur. Burada dikkat çeken husus, kuşakta yer alan âyetlerin nereye yazıldığı değil, yazıların kalem kalınlıkları ve istifler farklı olmasıdır. Bu örnekte Nebe Süresi yoğun ve ince kalemle yazılmışken, Nas Süresi'nin kalemi kalındır. (Baysal, 201: s. 459)

Benzer başka bir örneğe ise Nihat Kağnıcı'nın “*Konya Alâeddin Camii Mibrap Yüzeyindeki Selçuklu Sülüsü Yazıların Hat Sanatı Açısından Değerlendirilmesi*” başlıklı çalışmasında rastlıyoruz.

Mihrabın her iki yönünden zeminden başlayarak yaklaşık 5,5 metresi günümüze ulaşmamıştır. Tahrip olan çinili bölümlerde bulunan yazı ve desenler yenileme çalışmaları sırasında üst kısımda bulunan yazı karakterine ve desenlere uygun olarak alçı malzeme üzerine yağlı boya ile tatbik edilerek mihrabın yazı ve desen bütünlüğü sağlanmaya çalışılmıştır.” (...) “Dikkat çeken bir diğer husus bazı işaretler ve hareketlerin orijinal çini kısımda olmayıp alçı üzerine yağlı boya ile yapılmış alt kısımda yapılmalarıdır.” (...) “Ayeti kerimenin başladığı kısımda bulunan “Lafzatulahın” “he” harfi yine düzeltmeler sırasında eksik yazılmıştır. Bunu yazan kişinin ehil olmadığını göstermektedir.” (...) “Sadekallahulazim” kelimesinin yazımında “zi” harfinin noktası unutulmuştur. Ayrıca yazının genelinde ve orijinal çini bölümde hiç kullanılmamış hareke buradaki boşluğu doldurmak için kullanıldığı görünmektedir.” (...) “Burada dikkatimizi çeken bir başka husus



istifin durumudur. Harflerin kalan boşlukları tamamlamak adına seyrek olarak yazıldığı açıkça görünmektedir. (Kağnıcı, 2020: s. 85-91)

Etnik ve kültürel olarak çok homojen olmayan Müslüman toplumlarda ve özellikle zamanın sanatsal üretiminin güçlü bir şekilde zanaat mantığına dayanması nedeniyle bahsi geçen durumların sıklıkla ortaya çıktığı kabul edilebilir bir durum gibi görünmektedir. Bu İslam sanatlarının üretim sürecinin tamamen böyle olduğu anlamına kesinlikle gelmeyeceği gibi yukarıda iddia edilen zihni süreçlerden geçilerek üretilmediğine de güçlü bir kanıt olarak okunabilir.

3.2. Fiziksel Zorluklar

Ökten' e göre anıtsal yapıların iç ve dış cephesinde kullanılan celi yazılar, insanoğlunun sorduğu sorulara İslam medeniyetinin verdiği bir cevaptır. Bu yazılardan gaye toplumun geneline hitap ederek onlara anlaşılabilir bir haber iletme. Celî yazının boyutları, istifi ve süslemeleri ile toplumda ilgi uyandırdığını ifade eden Ökten bu tür sanatlar toplumun her gün karşı karşıya olduğu sanat eserleri oldukları için eğitici bir işleve sahip olduklarını iddia eder. Devamında celî yazının nakışı, çinisi, ihtişamı ile sabırlı ve sessiz bir eğitici gibi İslam medeniyetinin temel ilkelerini anlattığını iddia eder (Ökten, 2017: s. 73). Fiziksel/optik olarak yazıların okunabilirliği, izleyen ile arasındaki mesafeyle doğrudan bağlantılıdır ve Ökten'in bahsettiği dış cephe yazılarının birçoğu anıtsal yapılardaki yazılardır ve mimari yapıların çeşitli bölümlerinde yer alan yazılar da izleyiciden oldukça yüksektedir. Kapı girişlerindeki kitabeler veya minber ve mihraptaki yazılar bir noktaya kadar hariç tutulursa (ki bunlar bile günlük hayat içerisinde mekânı kullananların görüş ve ilgi alanı dışında kalmaktadır) yapı içerisindeki yazılar genellikle kubbe kasnağı veya göbeği gibi veya minareler üzerinde olduğu gibi zeminden oldukça yüksekte konumlandırılmış haldedirler. Bu yazıların okunabilirlik sorunu bu gibi durumlarda neredeyse kaçınılmaz olarak ortaya çıkmaktadır ve metnin büyük bir kısmı kartal gözlüler için bile görüş alanının dışında kalmaktadır (Hillenbrand, 2012: s. 21). Eğer Müslüman sanatçıların modern yorumlarda dile getirildiği gibi güçlü iddiaları olsaydı özellikle dini mimaride kullanılan Kur'an ve Hadis metinlerinin Müslüman izleyicinin zorlanmadan okuyabileceği bir yükseklikte olması gerektiğini düşünmeleri gerekirdi.

Kitap ve levha gibi yerlerde bile okunması çoğu zaman güç olan yazıların minare ya da kubbe gibi görülmesi bile neredeyse imkânsız olan yerlerde nasıl okunabileceği, iddia edilen işlevsellikler açısından cevaplanması gereken sorulardır. Kutub Minar (72,5 m) ve Kutluğ Timur (60 m) gibi yapıların üzerindeki yazılar muhtemeldir ki onu yapan ustalardan sonra yüzyıllarca okunmamıştır. Ortalama 65 metre yüksekliğinde olan bu yapıların veya 43 metre yüksekliğindeki

Sultanahmet Camii kubbesinin merkezinde bulunan hat sanatı örneklerinin hangi şartlarda kimler tarafından okunacağı düşünülmüş olabilir.



Görsel 1. Hindistan Kutub Minar ve Türkmenistan Kutluğ Timur Minaresi.



Görsel 2. Sultanahmet Camii Kubbe Yazıları.

Minare, friz veya kubbe içerisine yazılan bu yazılar okunması için yazılmıyorsa başka ne amaçla yazılmışlardı? İslam sanatları uzmanı Robert Hillenbrand bu durumu şöyle açıklamaktadır:

Bu tür yazıtların tasarımcıları bunu fark etmemiş olamazlar. Bu konudaki tutumlarının pek çok modern gözlemcininkinden farklı olduğu açıktır. Görünüşe göre onlar için metnin orada olması, gözle erişilebilir olsun ya da olmasın yeterliydi. Allahu alem: Allah onu okurdu ve önemli olan da buydu. Aynı etkenlerden bazıları, çok ayrıntılı bir yazıyla yazılmış yazıtlar için de geçerlidir: sözcüklerin bir varlığı ve okunmalarından bağımsız bir değeri vardır. Aynı şekilde, Kur'an'ın Arapça metninin kutsallığı, Arapça bilmeyen bir mümin tarafından işitildiğinde azalmaz; o inanan için, Tanrı'nın sözü olarak hala kutsal bir öneme sahiptir. (Hillenbrand, 2012: s. 21).

İslami sanatlar içerisinde anıtsal mimari üzerinde kullanılan yazıtların okunma amacıyla yapılmadığını düşünmek ilk aşamada tuhaf gelebilir fakat benzer durumlara farklı medeniyetlerin benzer uygulamalarında da rastlamak mümkün. Mısır piramitlerinin mezar odalarında bulunan yazıtların okunmak için yazıldığını iddia etmek çok mantıklı görünmüyor. *Lascaux* ve *Chauvet* gibi



mağaralara yapılan resimler de aynı çerçeve de değerlendirilebilir. Çoğu zaman sürünerek ve oldukça dar geçitlerden geçerek ulaşılan bu resimler veya yerin onlarca metre altında, taş duvarlar ardında kalan yazılar ne için yapılmıştı? İngiliz filozof ve tarihçi R.G. Collingwood bu duruma şöyle bir açıklama getirmiştir: Benzer bir büyü veya dini işlev başka yerlerde de bulunabilir. Antik Mısır heykelleri, sergilenmek ya da üzerlerine düşünmek üzere tasarlanmamıştı; bundan ziyade lahitlerin karanlıklarına, onları hiçbir ziyaretçinin göremeyeceği fakat büyü işlevlerini, artık bu işlev her neyse, yerine getirebilecekleri yerlerde rahatsız edilmeden saklanmışlardı (Collingwood, 2020: s. 21).

Collingwood'un piramitler için büyü açıklaması tutarlı olmakla birlikte İslam sanatlarının herhangi bir alanının herhangi bir işlevi için büyü açıklaması başta İslam inancıyla çelişmesi anlamında zaten yapılamaz. O halde iki olasılık üzerinde durmak gerekir. Birincisi Hillenbrand'ın da belirttiği gibi Allah nasıl olsa biliyor ve görüyor düşüncesi olabilir ki İslam inancı açısından hiç de yabana atılmayacak bir sav olabilir. İyiliklerin gizli yapılması önerileri¹², kalplerde olanın Allah tarafından bilinmesi¹³, yapılan işin güzel ve Allah rızası için yapılması gerektiği¹⁴ gibi emir ve tavsiyeler Müslüman sanatçıyı böyle bir yola sevk etmiş olabilir. İkinci bir ihtimal de anlamlarından/içeriklerinden ziyade görsel/sembolik etkileri için yapılmış olmalarıdır. Özellikle Arapça konuşulmayan bölgelerde Arapça Kur'an dili din dili olduğu için Arapçaya gösterilen hürmet bu yazıların okunmadan ve anlamlarının bilinmeden de kimi dini duyguları harekete geçiriyor olması güçlü ve doğal bir durumdur. Buna verilebilecek en iyi örnek herhalde Anadolu insanının üzerindeki Arapça harflerden dolayı dini herhangi bir anlamı olmayan metinleri de saygı gereği ve elbette anlamını bilmediği için yüksekçe bir yere kaldırmasıdır. Sıradan bir Müslüman'ın/sanat izleyicisinin belli formlardan sembolik anlamlar çıkarması mümkün olmakla birlikte bir minare üzerindeki görmekte bile zorlandığı Arapça yazı formundan yola çıkarak derin mistik düşüncelere dalması da çok mümkün görünmemektedir.

3.3. Kültürel Zorluklar

Yukarıda da belirtildiği gibi İslam medeniyeti her zaman farklı dinlerden, farklı dil ve kültürlerden müteşekkil bir medeniyet olmuştur. Arapça ibadet dili olmakla birlikte çoğu Müslüman coğrafyada okuma-yazma/konuşma (kimisi durumlarda saray ve çevresi hariç) dili

¹² Bakara, 1/271.

¹³ Fatır, 35/38.

¹⁴ Bakara, 1/195.



değildir. Müslüman coğrafyadaki inananların büyük bir çoğunluğu Kur'an'ı/Arapça yazıyı "yüzünden okumak" olarak ifade edilen ve "doğru ve düzgün okuyabilmeyi ve serî okuyuşu kavratma" (Yılmaz, 2021: s. 9) olarak tanımlanabilecek bir eğitim aldıktan sonra okurlar. Bu okuma tarzı sıradan Müslüman'ın Kur'an'ı anlayarak değil en basit şekilde okuma biçimidir. Koç'a göre "Hat sanatının meydana getirdiği estetik duyum sezgisi başka sanatların meydana getirdiği estetik tecrübeden daha ileridedir, zira burada ilave olarak yazının muhtevası da işe dâhil olmaktadır." (Koç, 2015: s. 160). Arap olanların bile abartılı harf karakterleri ve harf düzeni sebebiyle bazı metin ve kelimeleri anlayamadıkları (Leaman, 2010: s. 77) bir vasatta çoğunluğu Arapçayı yüzünden okuyan Müslümanların teknik anlamda okuması oldukça zor olan hat istiflerini okuduğunu ve buradan felsefi anlamlar çıkardığını iddia etmek gerçekçi görünmemektedir. Durumu daha anlaşılır kılmak için günümüzde ilahiyat fakültesi öğrencileri arasında yapılan bir araştırmaya bakmak açıklayıcı olacaktır.

Şenat İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Anlayarak Kur'an Okuma Durumları Üzerine Bir Çalışma adlı makalesi için beş ayrı İlahiyat Fakültesinden toplam 267 öğrenciyle, anlayarak Kur'an okuma durumları üzerine bir anket çalışması yapmıştır. Şenat, makalesinin giriş kısmında makalenin hedefinin doğru anlaşılabilmesi için İlahiyat öğrencilerinin Kur'an okumasından kastın yüzünden okumak değil, metni okumayla eş zamanlı olarak metnin mesajının da kavranmasını kastettiği notunu düşer (Şenat, 2011: s. 145). Şenat, yaptığı anketin verilerine dayanarak şu değerlendirmeyi yapmıştır:

Buna göre ilahiyat fakültelerinde %60 oranında öğrenci Kur'an metnini anlamını da göz önünde bulundurarak en azından bir kez okumuştur. Sekiz ilahiyat fakültesinde gerçekleştirilen ve Kur'an öğretiminin zorluklarının belirlenmeye çalışıldığı söz konusu ankette, bu%60'lık dilimin metni, mealiyle birlikte okuma işlemini kaç kez yaptığı anlaşılamamaktadır. Ancak bizim bu çalışmamızın verileriyle yan yana getirildiğinde, çok sayıda okumanın söz konusu olmadığı kuvvetle tahmin edilmektedir. Geriye kalan %40'lık grubun ise Kur'an'la meşguliyeti, düzensiz, yeri geldikçe yapılan okumalardan ibaret görünmektedir. ...bu çalışmaya esas teşkil eden anket verilerinin de gösterdiği üzere mezun durumdaki ilahiyat öğrencilerinin %40'ı metni baştan sona kadar bir kez bile ne dediğine dikkat ederek okumamakta, kalan kısmın da neredeyse tamamı sadece 1-2 kez metni hatmetmektedir. (Şenat, 2011: ss. 154-160.)

Anlamını bilmediği için gördüğü Arapça metne dinini hatırlattığı gerekçesiyle hürmet eden Anadolu insanı İlahiyat eğitimi alan öğrencilere göre çok sonraları denkleme kabul edilmesi gereken bir konumdadır. Şenat'ın 2011 dünyasında Müslüman bir ülkenin ilahiyat fakültesi öğrencileri arasında yaptığı bu anket 10. 13. veya 16. yüzyılda anadili Arapça olmayan ve büyük bir bölümü kuvvetle muhtemel okuma yazma bilmeyen, okuma yazma biliyor olsa bile yüzünden okuyan sıradan insanların çeşitli mekân ve yüzeylerde kullanılan hat yazılarının ne kadarını okuyup



anlayabildikleri hakkında bir bilgi verebilir. Üstelik şu da bilinen bir gerçektir ki, "...okuyucunun kendi anadilindeki herhangi bir metni bile derinlemesine, manadaki inceliklere, edebi sanatlara nüfuz ederek anlaması uzun ve meşakkatli uğraşlar ister." (Şenat, 2011: s. 146).

Aynı durumu hat sanatı örneklerinin okunması eylemine uyarlayacak olursak –elbette fiziksel ve teknik sorunların halledilmiş olduğu ön kabulüyle- burada da okumaktan kasıt yüzünden okumak değildir. Çünkü hat sanatının işlevselliğini yerine getirebilmesi için yüzünden okumak yeterli değildir. Bir kompozisyondan metafiziksel çıkarımlarda bulunmak, yaratıcı, evren veya dünya hakkında ontolojik düşünceler edinebilmek için metni/kompozisyonu anlayarak ve sözün inceliklerine vakıf olarak okumak şartıyla mümkündür. Ancak böyle bir sürecin sonunda İslam sanatının iddia edilen işlevsellik görevini yerine getirmiş olduğu varsayılmalıdır.

Sonuç

İslam sanatlarının işlevselliğinden bahsedilmeden önce bu işlevselliğin özel bir grup için mi yoksa toplumun geneli için geçerli bir işlevsellik mi olup olmadığı netleştirilmelidir. Yani bütün bu felsefi, psikolojik veya ontolojik süreci işletecek olan sıradan izleyici midir yoksa bu alanda uzman kişiler midir? Eğer sıradan kişiler denecek olursa tarihin hiçbir döneminde hiçbir toplumda o toplumun ortalama bireylerinin sanat eseri karşısında yukarıda iddia edilen süreçleri deneyimlediği iddia edilemez. Bırakın geleneksel toplumların ve geleneksel bireyin bir sanat eserinden iddia edilen anlamları çıkarmasını eğitimin toplumun hemen her kesimine ulaştırıldığı modern toplumlarda bile bireyin sanat eserinden derin anlamlar çıkarması çok mümkün görünmemektedir.

Eğer İslam sanatına yüklenen felsefi/mistik anlamların doğru olduğunu kabul edecek olursak, bu haliyle İslam sanatı (batılı anlamda sanata yüklenen değerler gibi) oldukça özel bir alan olarak karşımızda durmaktadır. Uzmanlık gerektiren, birçok disipline hâkim olmayı zorunlu kılan bir alan. Bu alan tıp gibi, mühendislik gibi ya da kimya gibi özel bir alandır ve ortalama bir bireyin ciddi bir eğitim almadan fikir sahibi olamayacağı açıktır. Üstelik bahse konu olan hat sanatı yukarıda açıklanan teknik, fiziki ve kültürel engelleri aştıktan sonra işlevsellik anlamında etkileşime uygun hale gelen bir sanat dalıdır.

Hat sanatı iddia edilen bazı durumları basit düzeyde gerçekleştirebilir fakat burada hat sanatında Allah'ı veya dini hatırlatan şey hat istifinin okunması ve içeriğinin anlaşılmasından kaynaklanan bir durum değil daha ziyade formundan kaynaklanan bir durumdur. Formdan kasıt

ise Arap alfabesinin formudur. Arapçanın Kur'an dili/din dili olması onu sanatsal formundan önce alfabetik formu ile toplum için Allah'ı hatırlatıcı bir araca kendiliğinden dönüştürmektedir. Oysa hat sanatının işlevselliği söz konusu olduğunda iddia edilenler basit bir hatırlatmanın ötesinde oldukça sistematik bir bilgi aktarımının gerçekleşmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Günümüz İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin azımsanamayacak bir kısmının bile okuyup anlama konusunda ciddi sıkıntılar çekeceği aşikâr olan hat istiflerinin sıradan izleyiciler tarafından okunup anlaşılacağını ve buradan muazzam anlamlar çıkaracağını düşünmek Müslüman toplumların 1400 yıllık tarihini iyi tahlil edememek anlamı taşımaktadır denebilir.

Kaynakça

- Aristoteles, (1987). *Poetika*. (Çev. İsmail Tunalı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Augustinus, S. (2016). *İtirafnar*. (Çev. Dominik Pamir). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Ayaydın, A. (2015). Empresyonizm (İzlenimcilik) Akımının Güncel Bakış Açısıyla Bazı Yönlerden İncelenmesi, *Sanat Eğitimi Dergisi*, 3(2), 83-97.
- Aykıt A. (2020). Ahlâkî Tekâmülde Mûsikînin Rolü: Kindî'nin Mûsikî Risâleleri, *Darulfunun İlahiyat*, 31(1), 55-75.
- Ayvazoğlu, B. (2017). *Aşk Estetiği*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Bayraktar, M. (1997). Farabî'nin "Şiir Sanatının Kanunları" Adlı Risalesi, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (1), 45-65.
- Baysal, A. F. (2015),. Günümüz Cami Tezyînâtında Estetik Problemler. İçinde Ş.Göküş, R.Atay, Y. Pişgin (Ed.) *İslam ve Sanat: Tartışmalı İlmî Toplantı*. (ss.455-470). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Benjamin, W. (2015). *Teknik Olarak Yeniden-Üretilbilirlik Çağında Sanat Yapıtı*. (Çev. Gökhan Sarı). İstanbul: Zeplin Düşünce Yayınları.
- Bozkurt, N. (2013). *Sanat ve Estetik Kuramları*. İstanbul: Sentez Yayınları.
- Burckhardt, T. (2017). *Doğu'da ve Batı'da Kutsal Sanatın İlkeleri ve Yöntemleri*. (Çev. Tahir Uluç). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Collingwood, R. G. (2020). *Sanatın İlkeleri*. (Çev. Erdem Külüğ). Ankara: Dorlion Yayınları.



Coomaraswamy. A. C. (2016). Hristiyan, Doğulu Veya Gerçek Sanat Felsefesi. İçinde B. Keeble (Ed.) *Her İnsan Bir Sanatçıdır Geleneksel Sanat Felsefesi Okumaları* (ss.107-140). İstanbul: İnsan Yayınları.

Coomaraswamy A. C. (2016). Konuşma Temisli Mi Düşünce Temsili Mi? İçinde B. Keeble (Ed.) *Her İnsan Bir Sanatçıdır Geleneksel Sanat Felsefesi Okumaları*. (ss. 69-105). İstanbul: İnsan Yayınları.

Cündioğlu, D. (2012). *Muhafazakâr Sanatın Yapısökümü*.
<https://www.youtube.com/watch?v=G1kYmqFHJcc>

Çam, N. (2016). *İslamda Sanat Sanatta İslam*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Çaycı, A. (2017). *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol*. Konya: Palet Yayınları.

Çetin, A. (2011). Beş Sanat ve Öncülleri. *Toplum Bilimleri*, 5 (10), 145-156.

Çetin, M. (2018). *İslam Sanatının Özellikleri*. Ankara: Biyografi Net Yayınları.

Danto, A. C. (2013). *Sanat Nedir*. (Çev. Zeynep Baransel) İstanbul: Sel Yayınları.

Dugan, M. & Turgut, A. K. (2020). Kindî ve Fârâbî'nin İlimler Tasnifinde Müziğin Yeri ve Önemi. *Turkish Academic Research Review*, 5 (2), 289-308.

Dellaloğlu, F. B. (2018). *Frankfurt Okulu'nda Sanat ve Toplum*. İstanbul: Say Yayınları.

el-Faruki, İ. R. & el-Faruki, L. L. (1999). *İslam Kültür Atlası*. (Çev. Mustafa Okan Kibaroglu, Zerrin Kibaroglu). İstanbul: İnkılap Yayınları.

Farabi, (1982). Telhîsu Nevâmîsi Eflâtûn İçinde. A. Bedevi, (Nşr.), *Eflâtûn fi'l-İslam*. Beyrut: Dârü'l Endelüs.

Gonzalez, V. (2020). *Güzellik ve İslam İslam Sanatı ve Mimarisinde Estetik*. (Çev. Muhammet Fatih Kılıç) İstanbul: Küre Yayınları.

Güngör, F. Ş. (2018). Kant'ın Estetik Eleştirisini “Yaşam Duygusu” Bağlamında Yeniden Değerlendirmek. *Çakü Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9 (1), 70-87.

Grabar, O. (2018). *İslam Sanatının Oluşumu*. (Çev. Nuran Yavuz). İstanbul: Alfa Yayınları.

Hillenbrand, R. (2005). *İslam Sanatı ve Mimarlığı*. (Çev. Çiğdem Kafescioğlu). İstanbul: Homer Kitabevi.



Hillenbrand, R. (2012). Islamic Monumental Inscriptions Contextualised: Location, Content, Legibility And Aesthetics. In L. Korn, & A. Heidenreich (Eds.), *Beiträge Zur Islamischen Kunst Und Archäologie* (Vol. 3, pp. 13-38). Reichert Verlag. https://www.academia.edu/17551296/Islamic_Monumental_Inscriptions_Location_Content_Legibility_And_Aesthetics_In_Beitr%C3%A4ge_Zur_Islamischen_Kunst_Und_Arch%C3%A4ologie_Eds_L_Korn_Et_Al_Wiesbaden_2012

Hillenbrand, R. (2015). Content Versus Context In Samanid Epigraphic Pottery. In A. C. S. Peacock, & D. G. Tor (Eds.), *Medieval Central Asia And The Persianate World: Iranian Tradition And Islamic Civilisation* (pp. 56-107). (British Institute of Persian Studies). Ibtauris. https://www.academia.edu/32938359/_Content_Versus_Context_%C4%B0n_Samanid_Epigraphic_Pottery_%C4%B0n_A_C_S_Peacock_And_D_G_Tor_Eds_Medieval_Central_Asia_And_The_Persianate_World_Iranian_Tradition_And_Islamic_Civilisation_London_And_New_York_2015_56_107

Huntürk, Ö. (2011). *Heykel ve Sanat Kuramları*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Işık, A. (2011). *Din ve Estetik Felsefi Bir İnceleme*. İstanbul: Ötüken Yayınları.

İbn Rüşd, (2020). *Siyasete Dair Temel Bilgiler*. (Çev. Muharrem Hilmi Özev). İstanbul: Karbon Kitaplar .

İhvan-ı Safa, (2012). *Risaleler I. Abdullab Kabraman* (Ed.) (Çev. Ali Durusoy, Bayram Ali Çetinkaya, İsmail Çalışkan, vd.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kağnıcı, N. K. (2020). Konya Alâeddin Camii Mihrap Yüzeyindeki Selçuklu Sülüsü Yazıların Hat Sanatı Açısından Değerlendirilmesi, *Konya Sanat Dergisi*, 3, 79-94.

Koç, T. (2015). *İslam Estetiği*. Ankara: İsam Yayınları.

Kant, İ. (2016). *Yargı Yetisinin Eleştirisi*. (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.

Kamil C. (2009). *İbn Sina ve Estetik*. Ankara: Beyaz Kule Yayınları.

Kılıç, M. F. (2018). İhvân-ı Safâ'da Sanatın Ahlaki Boyutları: Müzik Üzerine Bir İnceleme, *Bilimname*, 2018 (36), 63-90.

Kılıç, M. E. (2017). *Sûfî ve Sanat*. İstanbul: Sufi Kitap.

Leaman, O. (2010). *İslam Estetiğine Giriş*. (Çev. Nuh Yılmaz) İstanbul: Küre Yayınları.

Mutluel, O. (2017). *Güzelin Dile Geldiği Alan İslam Sanatı*. İstanbul: Otto Yayınları.



- Mustafa, E. (2017). İhvân-I Safâ'nın Sanat Ontolojisi, *Bilig*, 2017(81), 1-26.
- Nasr, S. H.(2017). *İslam Sanatı ve Maneviyatı*. (Çev. Ahmet Demirhan). İstanbul: İnsan Yay.
- Nasr, S. H. (2019). *Modern Dünyada Geleneksel İslam*. (Çev. Sara Büyükduru,). İstanbul: İnsan Yay.
- Ökten, S. (2017). *Gelenek, Sanat ve Medeniyet*. İstanbul: Sufi Kitap.
- Özkeçeci, İ. (2006). *Doğru İşçi Vn-Xıı Yüzyıllarda İslâm Sanatı*. İstanbul: Sanat Dizisi II.
- Panahi R. & Salahshour, A. A.(2016). Content Analysis of Nishapur Pottery Inscriptions of The Samanid Era İn Terms of Professional Ethics. *International Journal Of Archaeology*, 4(5), 78-86.
https://www.academia.edu/29443294/Content_Analysis_Of_Nishapur_Pottery_Inscriptions_Of_The_Samanid_Era_%C4%B0n_Terms_Of_Professional_Ethics
- Platon, (2019). *Devlet*. (Çev. Sabahattin Eyübođlu, M. Ali Cingöz). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Peters, E.. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. (Çev. Hakkı Hüner). İstanbul: Paradigma Yayınlar.
- Read H. (2018). *Sanat ve Toplum*. (Çev. Elif Kök). İstanbul: Hayalperest Yayınları.
- Safa, P. (1990). *Objektif: 2 Sanat Edebiyat Tenkit*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Schuon, F. (2016). *Sanatın İlke ve Kriterler*. İçinde B. Keeble (Ed.), *Her İnsan Bir Sanatçıdır Geleneksel Sanat Felsefesi Okumaları*. (Çev. Tahir Uluç). (ss. 141-170). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Şenat, F. A. (2011). İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Anlayarak Kur'an Okuma Durumları Üzerine Bir Çalışma. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52 (1), 143-164.
- Tuggle, E. A. (2018). Out Of Place: The Historiography Of The Epigraphic Ceramics Found At Nishapur, Thesis Presented To The Faculty Of The Graduate School Of The University Of Texas At Austin İn Partial Fulfillment Of The Requirements For The Degree Of Master Of Arts The University Of Texas At Austin.
<https://repositories.lib.utexas.edu/Handle/2152/67996?Show=Full> [Erişim: 01.0.9.2022]
- Tunalı, İ. (1983). *Estetik Beğeni*. İstanbul: Say Yayınları.
- Turgut, İ. (1993). *Sanat Felsefesi*. İzmir: Üniversite Kitabevi.
- Taşkent, A.. (2018). *Güzelin Peşinde Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'de Estetik*. İstanbul: Klasik Yayınları.

Toksöz, H. (2018). Kindî'ninDüşünce Sisteminde Müzikal Seslerle Âlemdeki Düzen Arasındaki İlişki, *Diyanet İlmî Dergi* , 54(2), 85-108.

Turabi, A. H. (2015). Farabi'nin Musiki Alanındaki Görüşleri ve Eserleri. İçinde B. A. Çetinkaya (Ed.), *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni İslam Düşüncesinin Altın Çağı.* (ss.753-766). İstanbul: İnsan Yayınları.

Turabi, A. H.(2015). İbn Sina ve Müzik. İçinde B. A. Çetinkaya (Ed.), *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni İslam Düşüncesinin Altın Çağı.* (ss. 981-1009). İstanbul: İnsan Yayınları.

Volov, L. (1966). Plaited Kufic On Samanid Epigraphic Pottery, *Ars Orientalis*, 6, 107-133. Erişim: 01 Eylül 2022, <https://www.jstor.org/stable/4629224>.

Yılmaz, N. (2021). İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.

Görsel Kaynakça

Görsel 1. Kutlug Timur Minaresi, Konya Urgenç-Türkmenistan.

<http://world.lisagermany.com/wp-content/uploads/2017/08/konye-3.jpg>

Kutub Minar Hindistan

https://3.bp.blogspot.com/OOgbtgd3PVw/WSRQSERCP_I/AAAAAAAAAfN4/40a_QhN7vmYJEoyoCeatjKaBjg0bv_oIQCLcB/s1600/tumblr_mkhhk6sCrn1s1ey34o5_1280.jpg

Görsel 2.

1:<https://www.gezilesiyer.com/wp-content/uploads/2019/11/sultanahmet-camii-kubbe-gezilesi.jpg>

2: http://aysegultatilde.com/wp-content/uploads/2012/06/IMG_1114-1024x764.jpg

3:<https://media-cdn.tripadvisor.com/media/photo-s/06/94/0c/ca/sultan-ahmet-camii.jpg>



STRATEJİK PLANLAMA SÜRECİNDE PAYDAŞ ANALİZİ VE KATILIMCILIK BOYUTU: ÇORUM BELEDİYESİ ÖRNEĞİ

*Songül DEMİREL DEĞİRMENCI¹
Nazlı TEKİN²*

Öz

Her insanın yaşadığı ülkenin ve yerel yönetim biriminin kararlarında söz sahibi olabilmesi gerektiği uzun yıllardır kabul gören bir anlayış olmuştur. Bireylerin alınacak kararlara katılımı siyasal ve yönetsel olmak üzere iki biçimdedir. Bugün itibarıyla tüm eksiklerine rağmen en iyi siyasal yönetim biçiminin temsili demokrasi olduğu bilinmektedir. Temsili demokrasinin uygulandığı ülkelerde hükümetler siyasal seçimler sonucunda göreve gelmektedirler. Belirli aralıklarla yapılan seçimlerin iletişim, haberleşme ve ulaşımın kolaylaşması nedeniyle değişimin hızına yetişemediği tartışılmaktadır. Kaldı ki bir siyasal partiye oy vererek karar kılmak, seçilen siyasi partinin her türlü kararını onaylamak anlamına da gelmemektedir. Bu nedenle demokrasiyi geliştirebilmek için, çeşitli yöntemlerle, yönetime katılım artırılmaya çalışılmaktadır. Tüm paydaşlar, yönetimin aldığı kararlara katılabildikleri takdirde demokrasi ileriye gidebilecektir. Belediyelerin 2019 yılından bu yana aldıkları kararlarda paydaş katılımı sağlamları yasal bir zorunluluktur. Araştırmanın sorusu mevcut durum itibarıyla Çorum Belediyesi' nin paydaş katılım düzeyini ne derece ölçtüğüdür. Merkezi idare temsili demokrasiyi güçlendirmek adına yönetim kavramına karşılık gelen uygulama yöntemlerini genişletme çabasıdadır. Yerel yönetim birimlerinin bu uygulamanın özünde sağlayacağı katkıya inanması, içselleştirmesi ve tatbik etmesi önem arz etmektedir. Amaca ulaşılması halinde paydaşların bulunduğu yere en yakın ve gündelik yaşamlarını en çok etkileyen konularda fikirleri alınmış olacaktır. Bu çalışma için, basit tesadüfi örneklem yöntemine göre gönüllülük esas alınarak toplam 392 deneğe ulaşılmıştır. Belediye çalışanı sayısı olan 2015 kişi için; %9 örneklem hatası ve %5 yanılma payı baz alınmıştır. Bu nedenle iç paydaş olarak belediye personeli (118 kişi), dış paydaş (274 kişi) olarak il merkezinde yaşayan halk, özel sektör ve sivil toplum kuruluşu temsilcilerine ulaşılmıştır. Önceden hazırlanmış soru formları sorularak yönetime katılım ve yönetimden memnuniyet düzeyleri belirlenmeye çalışılmıştır. Belediye hizmetleri ve yönetime katılıma dair sorulara iç ve dış paydaşlarca, her bir soruya konu başlıkları çerçevesinde olumlu veya olumsuz olmak üzere çeşitli cevaplar vermişlerdir. İç paydaşların belediyede çalışmaktan daha memnun olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Stratejik plan, Katılım, Paydaş, Çorum Belediyesi

STAKEHOLDER ANALYSIS AND DIMENSION OF PARTICIPATION IN THE STRATEGIC PLANNING PROCESS: A CASE OF ÇORUM MUNICIPALITY

Abstract

It is an accepted understanding for many years that every person should have a say in the decisions of the country and local government unit where they live in. The involvement of

¹ Öğr. Gör. Dr., Hitit Üniversitesi Sungurlu MYO/ Yönetim ve Organizasyon Bölümü, songuldemirel66@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0982-0796.

² Dr., Akdeniz Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Ofisi, nazlitekin78@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8243-1140.



individuals in the decisions to be taken is in two forms as political and administrative. As of today, it is understood that the best form of political administration is representative democracy despite all its shortcomings. In representative democracy, governments accede as a result of political elections. The facilitation of contact, communication and transportation has accelerated the change, on the other hand, the inadequacy of elections made at certain intervals to reflect opinions and thoughts is discussed. Moreover, voting for a political party does not mean approving all kinds of decisions of the elected political party. For this reason, efforts are being made to increase participation in the administration by various methods so that democracy could be improved. If all stakeholders can participate in the decisions taken by the administration, democracy will be able to move forward as well. It is a legal obligation for the municipalities to ensure stakeholder participation in the decisions they have taken since 2019. The question of the research is to what extent Çorum Municipality measures the level of stakeholder participation as of the current situation. In order to strengthen representative democracy, the central government strives to expand the application methods corresponding to the concept of governance. It is important that local government units believe, internalize and implement the contribution of this application. If the goal is achieved, the opinions of the stakeholders will be sought on the issues that are closest to their location and that affect their daily lives the most. For this study, 392 subjects were reached through volunteering and simple random sampling. Based on volunteerism for 2015 people, which is the number of municipal employees, 9% sample error and 5% margin of error were obtained. For this reason, municipal staff (118 subjects) as internal stakeholders and public, private sector and non-governmental organization representatives living in the city center as external stakeholders (274 subjects) were contacted. It was aimed to determine the participation in administration and management satisfaction levels by asking prefabricated questionnaires. Questions regarding municipal services and participation in the administration were answered positively or negatively by both stakeholders within the framework of subject titles. It was concluded that internal stakeholders were more satisfied with working in municipality.

Keywords: Strategic plan, Participation, Stakeholder, Çorum Municipality

Giriş

Bireylerin yönetime katılarak yaşadığı toplumda söz sahibi olabilmesi demokrasi adına önemli bir meseledir. Hızla değişen günümüz toplumlarında seçimler aracılığıyla siyasal sisteme tesir edebilmek zorlaşmıştır. Artan nüfus ve yönetimin her geçen gün daha da karmaşıklaşan bir hal alması bu ideale ulaşmanın önündeki diğer engellerdendir. Siyasal seçimlerle yönetme hakkını elde etmek, yönetimin demokratik olduğu anlamına gelmemektedir. Aynı zamanda iktidar olduğu dönemde de halkın görüş ve düşüncelerini alabilmek için iletişim kurabileceği mekanizmaları oluşturması gerekmektedir. Artan nüfus ile bunun mümkün olmasının zorlaşması halkı temsil ettiği varsayılan kişi ve gruplar üzerinden ulaşmayı zorunlu kılmaktadır. Geleneksel yönetim anlayışında kararlar, hiyerarşinin üst bölgelerine yakın yerlerinde alınırken; modern yönetim anlayışında kararların örgütün tüm personeli ve paydaşların katılımıyla alınması önemi çıkmaktadır. Paydaşların birlikte yönetimi herkesin alınan kararlara ortak katılımı, yönetilenlerin



en iyi şekilde hizmetlerden yararlanmasını ve bu hizmetlerden memnun olma oranının artmasını sağlamaktadır.

Belediyeler birer yerel yönetim birimi olarak, mahallin müşterek ihtiyaçlarını karşılamakla görevlidirler. Bu nedenle yaptıkları faaliyetler nedeniyle merkezi hükümete nazaran halka daha yakındırlar. Bu çalışma, Çorum il ölçeği kullanılarak Çorum Belediyesi'nde iç paydaş olan belediye personeline 2022 Mayıs ayı içerisinde farklı günlerde yapılmıştır. İl merkezinde bulunan ve Çorum Belediye'sinden hizmet alan dış paydaşlar olan halk, özel sektör ve sivil toplum kuruluşu temsilcilerine (dernek, vakıf, sendika vb.) ise 2022 yılı Mayıs ve Haziran aylarında ulaşılmıştır. Çalışma mayıs ve haziran ayları dahil olmak üzere toplam iki ay sürmüştür. Araştırmaya katılan kişiler önceden yapılandırılmış sorularla (Demirhan, 2019) olasılıklı örnekleme yöntemlerinden basit tesadüfi örneklem metoduna göre seçilmiş; birer paydaş olarak belediyenin yönetsel kararlarına katılım düzeyleri belirlenmeye çalışılmıştır. Ardından bu toplanan verilerin, araştırmaya katılan kişinin özelliklerine göre değişip değişmediği üzerinde evrene yönelik çıkarımlar yapılmıştır.

1. Demokrasi ve Paydaş İlişkisinin Önemi

Katılım siyasal ve yönetsel katılım olmak üzere iki başlık altında incelenebilir. Siyasal katılım, bireylerin siyasal sistem karşısında gösterdikleri tutum ve faaliyetlerdir (Turan vd., 2013: s.244). Katılımın seçimler yoluyla olması asgari bir katılım olmak yanında tek yönlü de bir eylem sürecidir. Bireylerin oy kullanması, devletle karşılıklı bir iletişim sürecinde bulunduğu anlamına gelmemektedir (Aydın, 2019: s. 396). Demokrasiye ulaşma ideali uzun zamandır, insanlığın varmak istediği ortak hedeflerdendir. Geçmişten günümüze gelinceye dek, insanlık farklı yönetim biçimlerini denemiştir. 21. yüzyıla gelindiğinde; demokrasi ile yönetim biçimi herkesçe kabul edilmiş bir yönetim biçimi olarak öne çıkmıştır. Demokrasi kabul gören bir yönetim biçimi olmanın yanında uygulamada her ülke veya kurumda farklı uygulamalarla çeşitlenmiştir. Demokrasinin tam olarak gerçekleştirilebilmesinin koşulu, yönetenlerin ve yönetilenlerin beraberce karar alma süreçlerine katılarak ortak hareket etmeleridir. Ülke yönetimlerinin ve yerel yönetimlerin çoğunda geline nokta; belirli zaman aralıklarıyla seçmenlerin isteği ile değişen bir siyasal sistemin hâkimiyeti bulunmaktadır. Bu zaman aralıkları her ülkede farklılaşmaktadır. İçerisinde yaşadığımız zamandan geleceği görmek mümkün olmadığından, bugün itibarıyla demokrasi ile yönetim anlayışı insanlığın geldiği en üst ve en son düzey olarak kabul edilmektedir. Tüm bunların ötesinde toplumsal değişim; teknoloji, iletişim ve haberleşmenin hızlanması gibi



etkilerle hızlı bir biçimde gerçekleşmektedir. Değişimi zorlayan bu faktörler yanında liberalleşme de geleneksel yönetimin; katılıma önem veren, meşruiyeti sağlamış ve toplumda yaşayan tüm kesimlerin temsil edildiği bir anlayışa yönelmesini zorunlu kılmıştır (Önder ve Güler, 2016: s. 883). Klasik liberal demokrasiler artık toplumun ihtiyacını karşılamakta yetersiz kalmaktadır. Demokrasinin demokratikleştirilmesi ya da derinleştirilmesi için sivil toplum kuruluşlarının, sivil ağ ve inisiyatifler önemli arz etmektedir (Tekeli, 2004: 1). Seçimlerin düzenli aralıklarla sürdürülmesinin demokrasiye ettiği hizmet kadar yadsınamayacak bir konu da sivil toplumun talep ve beklentilerinin yönetime aktarılabilmesidir. Bu gerçekleştiği takdirde çoğulcu demokrasi gerçekleşmiş ve yönetimde olmayan azınlıklar taleplerini yönetime iletebileceklerdir (Keser ve Hışım, 2016: s. 220). İdeal demokrasiye ulaşılabilmesinin yolu bireyler ile yönetim arasındaki mesafenin azaltılabilmesinden geçmektedir. Bu bireysel başvuru halk toplantıları, halk girişimi, halk vetosu, halk denetimi, referandum ve seçimler olmak üzere çeşitli siyasal katılım biçimleri bulunmaktadır (Aydın, 2019: s. 396). Bireyler bu yollarla yönetimin kararlarına ve uygulama süreçlerine tesir edebilmektedirler (Higgs vd., 2008, s. 594-597).

Değişimin hızlı olması, bireyselliğin yükselmesi ve özgürlüklere verilen değer artması insanların demokrasiden beklentisini arttırmıştır. Demokrasiyle yönetilen çoğu ülkede siyasal seçim aralıklarının her iki gelişmeyle uyumlu olmaması farklı oluşumlarla yönetime katılımı gerekli hale getirmiştir (Akıncı, 2014: s. 34). Katılımın sağlanabilmesi için merkezi idarede ve yerel yönetimlerde yukarıdan aşağıya doğru tüm personelin eşitliğe, özgürlüğe, çoğulculuğa ve katılıma önem vermeleri gerekmektedir (Yaman, 2017: s. 156). Temsili demokrasilerde, yönetimde bulunma ihtiyacını karşılayan katılım adını yönetişim kavramında bulmaktadır (Özer, 2006: s. 66).

Yönetişim ilk defa 17. Yüzyıl Fransa'sında hükümetle sivil toplum arasında uzlaştırma çabası olarak kullanılmıştır. Kavramın günümüzde tekrar kullanılmaya başlaması 1990'lı yıllara tekabül etmektedir (Tepeli, 2018: ss. 118-119). Kamu yönetimi yazınında yönetişim, dünya genelindeki neoliberal dönüşümle beraber adından sıkça söz ettiren bir kavram olmuştur. Birleşmiş Milletler (BM), Dünya Bankası (WB), Uluslararası Para Fonu (IMF) ve Ekonomik Kalkınma ve İşbirliği Örgütü (OECD) uluslararası örgütlerinde politikalarında yer vermesiyle yaygınlaştığı farkedilmektedir (Sobacı, 2007: ss. 220-223). Kavramın tanımı üzerinde bir uzlaşmaya varılamadığı görülmektedir (Tepeli, 2018: ss. 118-119). Yönetişimin aktörü devlet, halk, özel sektör ve sivil toplum kuruluşlarıdır. Nitekim Hollanda, İskandinavya, Kuzey İtalya ve Almanya'da vatandaşlarla kurulan işbirlikleri kurumsallaşma yönünde ilerlemektedir (Kaplan, 1991: s. 277).



Katılımın diğer bir biçimi yönetsel katılımdır. Yönetsel katılım kamu hizmetlerinin verilme sürecine dâhil olunabilmesi ile ilgili bir süreçtir. Ülkemizde planlama uygulamaları yaklaşık yarım asra yakın bir uygulamadır. 1980 sonrası refah devleti döneminin kalkınma planlaması uygulamasının yerini sektör bazında bölgesel planlar ve kurumsal düzeyde stratejik planlar almıştır. Yerel yönetim birimleri olan il özel idareleri ve belediyelerin yaptıkları faaliyetler, mahalde yaşayanların katılmaları ile etkin olabilecektir (Turan vd., 2013, s. 242-244). Kamu kurumlarında paydaş katılımı için çeşitli yasal düzenlemeler yapılmıştır. 5018 sayılı Kanun, 5216 sayılı Kanun, 5302 sayılı Kanun ve 5393 sayılı Kanun'da bu yönde değişiklikler yapılmıştır. Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı paydaş katılımının sağlanması yönünde çalışmalar yapmaktadır. Stratejik plan sürecinde bir yerel yönetim birimi olan belediyelerin 2019 yılından itibaren paydaş katılımı sağlamaları yasal zorunluluk olmuştur. Kamu kurumlarında ve yerel yönetim birimi olan belediyelerde uygulanması zorunluluğu getirilen stratejik planın yapım sürecinde, iç ve dış paydaşların yönetime katılımlarının sağlanması gerekmektedir.

Yönetişim iki anlamıyla karşımıza çıkmaktadır. İlki 21. yüzyılın sonlarında çıkmış olan kavram devletin dış çevresiyle uyumunun çeşitli biçimlerine atıfta bulunmaktadır. İkincisi sosyal sistemlerin koordinasyonunun kavramsal ve teorik bir temsilini ve çoğunlukla devletin bu süreçteki rolünü ifade etmektedir. İkinci tanımdan anlaşılması gereken devletin siyasi aracılık yaparak, hedefler belirleyerek, toplumu ve ekonomiyi yönlendirmesidir. Politik ağların resmi ve gayri resmi koordinasyonuna ve biçimlerine bakmasıdır (Pierre, 2002: s. 3). Yönetişimin muhatabı olan dört aktör bulunmaktadır. Bunlar devlet, özel sektör, halk ve sivil toplum kuruluşlarıdır (Tepeli, 2018: ss. 128-131). Aktörler arasında devletin yönetme iktidarı ve sürekliliğini düşündüğümüzde masada doğal üye durumundadırlar. Sivil toplum örgütleri (Özer, 2008: s. 87) ve özel sektör (Emini, 2013: s. 43) temsilcileri ise alınacak kararlara karşı duyarlılıkları nedeniyle katılmak konusunda istekli olabilecekleri düşünülmektedir. Halkın katılımında ise iletişim kanallarının halka yakınlaştırılması önem arz etmektedir (Tepeli, 2018: s. 130).

Devletin halkı yönetmesi yerine halkla etkileşim halinde oluşturulan çeşitli mekanizmalarla halkın yönetime katılması gerekmektedir. Kamu idarelerinin devletin ilgili kurumlarına verdiği hesap dışında bir de halka hesap vermesi anlayışıyla yönetim kavramı doğmuştur (Ergen, 2012: 321). Yönetişim kavramını içerisinde hesap verebilirlik, hukukun üstünlüğü, kalite ve etik, kurallar ve kısıtlamaların, rekabet ve piyasa ekonomisiyle ahenk içerisinde, farklı hizmet sunum tarzlarının olduğu politik ve ekonomik düzen ifade edilmektedir (Doğan, 2016: s. 79).



Yönetişim kavramı katılımcı demokrasiye dayanan çoğulcu bir mekanizma olarak görülmektedir (Kocaoğlu ve Fural, 2018: s. 152). Yönetişim kavramının içerisinde olan paydaşların katılımı toplumun katılımı sayılmakta, yönetme işi toplumun tümü tarafından üstlenilmektedir. Geleneksel anlayışın yerine devletin eylemleri değil tüm aktörlerin eylemleri kullanılmaktadır (Öksüz, 2014: ss. 183-184). Paydaşların yönetime katılabilmeleri için alınan kararları uygulamaya dönüştüren kurumlar olan kamu idareleriyle aralarında iyi bir iletişim süreci olması gerekmektedir. Süreç ne kadar iyi işlerse sonuç o kadar istenilen ölçüde gerçekleşmiş olacaktır (Öksüz, 2014: s. 183).

5018 sayılı Kanun, kamu idarelerine katılımcı bir yöntemle stratejik plan hazırlaması görevi yüklemiştir (Kamu Mali Yönetimi ve Kontrol Kanunu, 2003). Kanunda öngörülen kamu kurumları yanında 5393 sayılı Kanun'la (Belediyeler Kanunu, 2005) belediyelere, 5216 sayılı Kanun'la (Büyükşehir Belediyesi Kanunu, 2004) büyükşehir belediyelerine ve 5302 sayılı Kanun'la (İl Özel İdaresi Kanunu, 2005) il özel idarelerine stratejik plan yapılması sonrasında bu plan doğrultusunda iş ve işlemlerin yapılması yükümlülüğü getirilmiştir. Kamu kurumları iç ve dış paydaşlara stratejik plan hazırlanmasında danışılması gerekmektedir. İç paydaşlar kurum personeli iken dış paydaşlar: kentte yaşayan kişi ve kuruluşlardan oluşmaktadır. Belediyeler için paydaşlara yapılacak inceleme; katılımcılığı sağlayabilmenin en önde gelen aracıdır. Belediyelerin herhangi bir nedenle iletişimde olduğu tarafların stratejik plan üzerine görüş ve düşüncelerine ulaşılmasının iki faydası bulunmaktadır. Birincisi belediye hizmetlerinden yararlananların ihtiyaçları doğrultusunda şekillendirilmesini sağlamakta; diğer yandan stratejik planın paydaşlarca sahiplenilmesini ve planın başarıya ulaşma ihtimalini güçlendirecektir (Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı, 2019).

2.Araştırmanın Metodolojisi

2.1. Araştırmanın Amacı ve Kapsamı

Günümüzde yönetimde katılımcılığın artırılabilmesi için yapılan çalışmalar önem kazanmaktadır. Yerel yönetim birimlerinden olan belediyeler, iç paydaş ve dış paydaşların yönetime katılmalarını daha iyi bir yönetim düzeyine erişebilmek adına önemsemektedirler. Çorum Belediyesi personeli (iç paydaş), Çorum Belediyesi'nden hizmet alan halk, özel sektör ve sivil toplum kuruluşları adına temsilcileri (dış paydaş) bu çalışmada alan araştırmasında ulaşılarak görüşülen kişiler olmuşlardır. Araştırmaya katılan kişilerin belediye hizmetlerinden ve Çorum



Belediye'sinin kararlarında yönetime katılma düzeylerini belirlemek ve verilen hizmetlere dair görüşlerini ölçmek bu çalışmanın ana amaçlarıdır.

2.2. Araştırmanın Yöntemi ve Örneklemi

Günümüz kamu yönetiminin geneli ve yerel yönetimlerde dahil olmak üzere katılımcı yönetim anlayışı ön plana çıkmaktadır. Çorum ilindeki yerel yönetim birimi olan belediyenin hizmetini ifa ederken ilişkide bulunduğu; iç paydaşı olan belediye personeli, dış paydaşı olan belediyeden hizmet alan halk, özel sektör ve sivil toplum kuruluşları olan dış paydaşları bulunmaktadır. Katılımcı yönetim anlayışı ile kentin daha iyi yönetilmesi için yönetime katılmaları beklenen paydaşların kenti beraber yönetmesi önem kazanmıştır. Bu çalışma ile Çorum Belediye'sinin aldığı kararlarda, kendi personelinin ve dış paydaşlarının görüş ve önerilerine ne düzeyde başvurduğunun ölçülmesi amaçlanmıştır.

Çalışmada kullanılan veriler anket yolu ile elde edilmiştir. Anketin uygulanabilirliği için, Hitit Üniversitesi Girişimsel Olmayan Etik Kurulu'ndan 10.01.2022 tarih ve 2021/339 sayılı ile onay alınmıştır. Etik kurul onayı alınmasının ardından iç paydaşlara anket formu uygulanabilmesi için Çorum Belediyesi'ne başvurulmuş, 12.05.2022 tarih ve E-85904732-000-48305 sayılı yazı ile izin alınmıştır. Bu çalışmada Çorum Belediye personeli için iç paydaşlara ait sorular; halk, özel sektör ve sivil toplum kuruluşu temsilcileri dış paydaşlara ait sorular, ayrı ayrı hazırlanarak anket uygulaması yapılmıştır. İç paydaşlarla yüz yüze görüşülerek 118 kişiye anket uygulanmıştır. Dış paydaşlarla 197 kişi yüz yüze ve 77 kişi google form üzerinden kent merkezindeki 274 kişi ve kurum temsilcisiyle anket formu doldurulmuştur. Toplamda 392 kişiye ulaşılmıştır. Anket uygulanan kişilerin belirlenmesinde Olasılıklı Örneklem yöntemlerinden basit tesadüfî örneklem yöntemi kullanılarak, ankete katılacak kişiler gönüllülük esasıyla belirlenmiştir.

Veriler, nitel araştırma yöntemine göre hazırlanan soru formu kullanılarak elde edilmiştir. Örneklem büyüklüğü hesaplanırken %95 güven düzeyi, %5 hata payı (yanılma payı), 0,05 örneklem hatası oranları kabul edilmiş ve 384 kişi bulunmuştur (Balci, 2005: s. 95). Ancak bu çalışmada iç ve dış paydaş toplam 392 deneye ulaşılmıştır. Belediyenin toplam 2015 personeli arasından gönüllülük esasına göre; %9 örneklem hatası ve %5 yanılma payı alınarak en az 112 kişi bulunmuş; ancak 118 personele çalışmanın anket formu uygulanmıştır. Çalışma halk, sivil toplum ve özel sektör temsilcilerinin olduğu 274 kişiye uygulanarak toplam sayıya ulaşılmıştır. IBM SPSS



Version 23 (Statistical Package For Social Sciences) Programı kullanılarak sorulara verilen yanıtların analizi iç paydaş ve dış paydaş için ayrı ayrı yapılmıştır.

Bu çalışmanın amacına yönelik örnekleme çerçevesinde Türkiye'deki il belediyelerinden biri olan Çorum Belediyesi personeli ve halkı uygun bir araştırma alanı olarak seçilmiştir. Çorum ili coğrafi konumu itibarıyla Karadeniz bölgesinin Orta Karadeniz bölgesinde yer alan, İç Anadolu ve Karadeniz bölgelerini birbirine bağlayan bir konumdadır. Eski medeniyetlerin beşiği olan Çorum ili yerleşim yeri olarak köklü bir geçmişe sahip kenttir. Çorum ili Türkiye'nin 81 ili içerisinde 2021 yılındaki verilere göre 526.282 nüfus sayısı ile iller sıralamasında büyüklüğü 42. sıradadır (TUİK, data.tuik.gov.tr). Nüfus sayısının az olması nedeniyle Türkiye'deki 51 il belediyesi statüsünde yer almakta ve yönetilmektedir.

2.3. Araştırmanın Ölçeği

Bu çalışmada iç paydaş (Çorum Belediyesi personeli) ve dış paydaş (Çorum Halkı, özel sektör, sivil toplum kuruluşları) için ayrı ayrı anket soruları hazırlanmıştır. İç paydaşlara yöneltilen soruların bulunduğu anket soruları iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde katılımcıların demografik özellikleri için 4 soru yer almakta, ikinci bölümde ise kurumun iç işleyişine yönelik sorular bulunmaktadır. Araştırmaya katılan kişiler kendilerini en yakın hissettikleri 5'li likert tipinde "1) Katılmıyorum, 2) Kısmen katılmıyorum, 3) Kararsızım, 4) Kısmen katılıyorum, 5) Katılıyorum" şeklinde düzenlenmiş soruları yanıtlamaları istenmiştir. İç paydaşlar için olan anket formu, birinci bölümde 4 ikinci bölümde 20 olmak üzere toplam 24 sorudan oluşmaktadır. Dış paydaşlar için ise 5'li likert tipinde hazırlanmış 19 tane soru bulunmaktadır.

3. Araştırmanın Bulguları

Bu bölümde Çorum Belediyesi kurum personelinin oluşturduğu, 118 iç paydaşın demografik bulguları, belediye yönetiminden memnuniyeti ile ilgili elde edilen bulgular ve Çorum ilinde yaşayan 274 dış paydaşın belediyenin kent yönetimi ile ilgili bulguları ele alınmıştır.

3.1. İç Paydaş Demografik Bulgular

Bu çalışmada, 118 iç paydaşa sorulan 20 anket sorusunun güvenilirlik analizinde Cronbach's Alpha değeri =0,928 olarak bulunmuştur. Bu değer, iç paydaşlardan elde edilen bulguların güvenilirlik testi açısından istenilen düzeyde olduğu sonucunu göstermektedir.

Çalışmaya katılan Çorum belediye personelinin, cinsiyeti, yaşı, kadro türü ve hizmet yılı dağılımı aşağıdaki şekildedir.

Tablo 1. Görüşmeye Katılanların Cinsiyeti

Cinsiyet	Sayı	Yüzde (%)
Kadın	35	29,7
Erkek	83	70,3
Toplam	118	100,0

Tablo 1’de anket çalışmasına katılanlar arasında Çorum Belediyesi personelinin 83 (%70,3) erkek ve 35 (%29,7) kadın olduğu görülmektedir. Ülkemiz genelinde çalışma yaşamında erkek sayısı kadın sayısından fazladır. Belediye personeli arasında da benzer bir cinsiyet dağılımı sonuca yansımıştır.

Tablo 2. Görüşmeye Katılanların Yaş Grubuna Göre Dağılımı

Yaş Grubu	Sayı	Yüzde (%)
25 yaş ve altı	1	0,8
26-35 arası	37	31,4
36-45 arası	44	37,3
46-55 arası	28	23,7
56 ve üzeri	8	6,8
Toplam	118	100,0

Anket çalışmasına katılan kişilerin yaş grubuna göre dağıtıldığı, Tablo 2’de Çorum Belediyesi personelinin %37,3 oranı ile en fazla 36-45 yaş grubunda olduğu görülmektedir. Çorum Belediyesi personelinin anket çalışmasına katılanlar arasında orta yaş grubunun en fazla olduğu ardından 25 yaş altı genç personel oranının %0,8 ile en az olan personel grubu olduğu bulunmuştur.

Tablo 3. Görüşmeye Katılan Kişilerin Kadro Türüne Göre Dağılımı

Kadro Türü	Sayı	Yüzde (%)
657 Memur	61	51,7
Sözleşmeli 49 Md.	21	17,8
Sözleşmeli hizmet alımı	4	3,4
Sürekli işçi	31	26,3
Geçici işçi	1	0,8
Toplam	118	100,0

Tablo 3'te farklı yasal statülere sahip personelin belediyede çalıştığı görülmektedir. Bu tabloya göre anket çalışmasına katılan kişiler arasında kadrolu memur statüsünde olanların 61 kişi (%51,7) en kalabalık grup olduğu görülmektedir. Ardından sırayla sürekli işçi 31 kişi (%26,3), sözleşmeli 49. Madde 21 kişi (%17,8), sözleşmeli hizmet alımı 4 kişi (%3,4) ve geçici işçi 1 kişi (%0,8) gelmektedir. Ülkemizde yasal mevzuat gereği aynı kurumda çalışılmasına rağmen farklı yasalara tabi personel çalıştırılması Çorum Belediyesi bünyesinde de görülmektedir.

Tablo 4. Görüşmeye Katılan Kişilerin Belediyede Çalışmaktan Memnuniyet Durumu

Memnuniyet Durumu	Sayı	Yüzde (%)
Memnun	65	55,1
Kısmen Memnun	25	21,2
Memnun Değil	12	10,2
Kararsız	16	13,5
Toplam	118	100,0

Anket çalışmasına katılan kişilerin Çorum Belediyesi'nde çalışmaktan memnun olup olmadıkları sorulmuştur. Memnun olanların oranının çok olduğu görülmektedir. Belediyede çalışmaktan tamamen memnun olanların oranı %55,1 iken kısmen memnun olanların oranı

%21,2'dir. Çalışmaya katılanların %76,3'ünün Çorum Belediyesi'nde çalışmaktan memnun olması, kurumda çalışmaktan memnuniyet oluştuğu sonucunu göstermektedir. %10,2 oranında belediye personeli ise kurumda çalışmaktan memnun olmadığını dile getirmiştir.

Tablo 5. Görüşmeye Katılan Kişilerin Belediyede Çalıştığı Hizmet Yılı

Hizmet yılı	Sayı	Yüzde (%)
1 yıl ve daha az	5	4,2
2-5 yıl arası	18	15,3
6-10 yıl arası	41	34,7
11-15 yıl arası	25	21,2
16-20 yıl arası	6	5,1
21 yıl ve üzeri	23	19,5
Toplam	118	100,0

Anket çalışmasına katılan kişilerin en fazla, 41 kişi (%34,7) 6-10 yıl arası belediye bünyesinde çalışan personelden oluşmaktadır. Görüşmeye katılan kişilerin büyük bir kısmı %80,5 oranı belediyede 6 yıldan daha uzun süredir çalıştığı görülmüştür. Çalışma yılının fazla olması işinde deneyim edindiğini ve kurum kültürünü bildiğini göstermektedir. Personelin çalıştıkları kurumda uzun yıllar çalışıyor olmaları, kurum hakkındaki görüşlerinin doğruluğunu yansıtmaya katkı sağlayacağını söyleyebiliriz.

Tablo 6. 118 İç Paydaşın Belediyede Çalışmaktan ve Yapılan Hizmetlerden Memnuniyetinin Ortalama Bazındaki Dağılımları

Memnuniyet Ölçeği	Ortalama
Çalıştığım yerde, üst yöneticiler için birlikte çalışmak önemlidir.	3,30
Çalıştığım yerde, yapılan işlerde personelin iştirak etmesine özen gösterilmektedir.	3,26
Herhangi bir sıkıntılı durum olduğunda, üst amirimle rahatlıkla iletişime	3,51



geçebilmekte ve ortaya çıkmış sorunlar üst yöneticilerce kolaylıkla çözülebilmektedir.	
Üst yöneticilere tavsiyelerimi ilettiğimde değer vermekte ve yapılan tavsiyeleri değerlendirmektedirler.	3,48
Çalıştığım yerde ekip çalışması değerli bulunmakta ve özendirilmektedir.	3,14
Kurumsal etkinliklerin başarıya ulaşması adına mevcut kadrolar yeterlidir.	3,37
Çalıştığım yerde iş tanımları açık ve kesin bir biçimde belirlenmiştir.	2,81
Çalıştığım yerde iş/görev dağılımı nesnel ölçütler göz önünde bulundurularak yapılmaktadır.	2,66
Kurumun hedefleri ve politik kararları personel tarafından benimsenmektedir.	3,18
Kurumda tayin ve terfi liyakate dayalı olarak yapılmaktadır.	2,45
Kurumsal manada iyileştirme yapılacağına personele danışılmaktadır.	2,62
Çalıştığım yerde, çalışma performansının artmasını sağlayan imkanlar bulunmaktadır.	3,16
Çalıştığım yerdeki personel, işi öğrenme ve layıkıyla yapabilmek konusunda isteklidirler.	2,90
Çalıştığım yerde başarı ve başarısızlık hallerinde etkili bir ödül/ceza sistemi bulunmaktadır.	1,76
Çalıştığım yerde hizmetler önceliğine göre sıralanmakta ve mali kaynaklar bu doğrultuda kullanılmaktadır.	2,99
Çalıştığım yerde mali kaynaklar şeffaf ve hesap verebilir bir biçimde harcanmaktadır.	3,57
İşyerim, ilin mevcut değerlerini dikkate alarak, bu değerleri öne çıkarmaya uğraşmaktadır.	3,82
Çalıştığım yerde fiziki ortam (ışıklandırma, havalandırma, temizlik, aydınlatma vb.) iş verimliliğimi sağlamakta ve arttırmaktadır.	3,37

Çalıştığım yerde sağlık, kaza, gürültü vb. risklerin önlenmesi ve azaltılabilmesi için çalışılmaktadır.	3,56
Çalıştığım yerde, çalışıyor olmaktan memnunum.	4,14

Belediye bünyesinde bulunan personel kurum olarak belediyede çalışmaktan, belediyedeki yönetim şeklinden memnun olup ancak belediyede personelinin başarı ve başarısızlığının yaptırımının olmamasından büyük bir memnuniyetsizlik duyulmaktadır. Başka bir memnuniyetsizlik konusu, göreve atanma ve liyakat konusunda bulunmaktadır.

3.2. İç Paydaş Kurum Kültürü ve Katılıma Dair Bulgular

Çorum Belediye'sindeki personelin kurum kültürünü ölçmek amacıyla, T.C. Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı'nın yayınladığı "Belediyeler İçin Stratejik Plan Hazırlama Kılavuzunda" yayınlanan katılım, işbirliği, bilginin yayılımı, öğrenme, kurum içi iletişim, paydaşlarla ilişkiler, değişime açıklık, stratejik yönetim, ödül ve ceza yöntemi alt başlıklarından oluşan sorular sorulmuştur.

Üst yöneticilere tavsiyelerimi ilettiğimde değer vermekte ve yapılan tavsiyeleri değerlendirmektedirler.

Tablo 7. "Katılım" ile ilgili bulgular

Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Kararsızım	Kısmen Katılıyorum	Katılıyorum
%15,3	%13,5	%10,2	%29,6	%31,4
18	16	12	35	37

Belediye personelinin büyük bir çoğunluğu %61,0 oranı katılım konusunda kendilerinin görüşlerine önem verildiği yönünde kanaat kullanmıştır. %28,8 oranındaki personel ise kendi önerilerine yöneticilerin önem vermediği seçeneğini işaretlemiştir. Çoğunluk katılım konusunda birlikte hareket edildiği belirtilmiştir.

Çalıştığım yerde, üst yöneticiler için birlikte çalışmak önemlidir.

Tablo 8. “İşbirliği” hakkındaki bulgular

Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Kararsızım	Kısmen Katılıyorum	Katılıyorum
%18,6	%14,4	%9,3	%33,1	%24,6
22	17	11	39	29

Çalıştığım yerde ekip çalışması değerli bulunmakta ve özendirilmektedir.

Tablo 9. “Ekip çalışması” ile ilgili bulgular

Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Kararsızım	Kısmen Katılıyorum	Katılıyorum
%23,7	%9,3	%18,7	%25,4	%22,9
28	11	22	30	27

Çalıştığım yerde, yapılan işlerde personelin iştirak etmesine özen gösterilmektedir.

Tablo 10. “Personelin katılımı” ile ilgili bulgular

Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Kararsızım	Kısmen Katılıyorum	Katılıyorum
%19,5	%9,3	%16,1	%35,6	%19,5
23	11	19	42	23

İş birliği (%57,7) ve ekip çalışması (%48,3) sorularında, yöneticilerin personel ile birlikte ekip çalışmasına öncem verdiği ve birlikte çalıştıkları cevabı öne çıkmaktadır. Bu işbirliği hakkındaki bulgular bize Belediye personelinin yöneticileriyle iş birliği içerisinde görevlerini yerine getirdiklerini göstermektedir. Personel katılımı ile ilgili soruda %55,1 ile önem verildiği görülebilmektedir.

Çalıştığım yerde hizmetler önceliğine göre sıralanmakta ve mali kaynaklar bu doğrultuda kullanılmaktadır.

Tablo 11. “Bilginin yayılımı” hakkındaki bulgular

Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Kararsızım	Kısmen Katılıyorum	Katılıyorum
%11,9	%6,8	%26,2	%22,0	%33,1
14	8	31	26	39

Belediyede mali kaynakların şeffaf ve hesap verilebilir şekilde kullanıldığına personelin %55,1 oranı katılmakta iken; kararsız olan personel (%26,2) dörtte bir oranında çıkmıştır.

Çalıştığım yerde, çalışma performansımın artmasını sağlayan imkanlar bulunmaktadır.

Tablo 12. “Öğrenme” hakkındaki bulgular

Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Kararsızım	Kısmen Katılıyorum	Katılıyorum
%22,9	%11,0	%12,7	%33,9	%19,5
27	13	15	40	23

Çalıştığım yerdeki personel, işi öğrenme ve layıkıyla yapabilmek konusunda isteklidirler.

Tablo 13. “Personel Motivasyonu” ile ilgili bulgular

Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Kararsızım	Kısmen Katılıyorum	Katılıyorum
%27,1	%11,9	%16,9	%31,4	%12,7
32	14	20	37	15

Herhangi bir sıkıntılı durum olduğunda, üst amirimle rahatlıkla iletişime geçebilmekte ve ortaya çıkmış sorunlar üst yöneticilerce kolaylıkla çözülebilmektedir.

Tablo 14. “Kurum İçi İletişim” hakkındaki bulgular

Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Kararsızım	Kısmen Katılıyorum	Katılıyorum
%14,4	%12,7	%13,6	%25,4	%33,9
17	15	16	30	40

Kurumsal manada iyileştirme yapılıncında personele danışılmaktadır.

Tablo 15. “Paydaşlarla İlişkiler” hakkındaki bulgular:

Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Kararsızım	Kısmen Katılıyorum	Katılıyorum
%33,1	%12,7	%20,3	%26,3	%7,6
39	15	24	31	9

Çorum ilini tehdit eden alanlar belediye tarafından tespit edilmiş olup, yeteri kadar tedbir alınmıştır.

Tablo 16. “Tehdit edici alanlarla ilgili alınan tedbirler” hakkındaki bulgular

Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Kararsızım	Kısmen Katılıyorum	Katılıyorum
%6,8	%11,0	%16	%30,5	%38,1
8	13	16	36	45

Belediyenin paydaşlarla ilişkilerde iç paydaşlardan kurumsal anlamda yapılacak iyileştirmeler için personelin görüşüne 54 kişi (%45,8) başvurulmadığını, 24 kişi (%20,3) ise kararsız olduğunu işaretlemiştir. Belediyenin Çorum ilinin değerlerini ön plan çıkardığı görüşüne 81 kişi (%68,6) katılmaktadır. Belediyenin ilin tanıtım ve değerlerine önem verdiğini düşünenler büyük bir çoğunluktur.

Kurumun hedefleri ve politik kararları personel tarafından benimsenmektedir.

Tablo 17. “Değişime Açıklık” hakkındaki bulgular

Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Kararsızım	Kısmen Katılıyorum	Katılıyorum
%16,9	%11,0	%23,7	%33,1	%15,3
20	13	28	39	18

Bu soruya verilen kısmen katılıyorum ve katılıyorum için verilen yanıtlar 57 kişiyle %48,3 olmuştur. Kurumun değişime açık olduğuna dair kurum personelinin yarısından fazlası değişime kapalı olduğu cevabını vermişlerdir.

Kurumsal etkinliklerin başarıya ulaşması adına mevcut kadrolar yeterlidir.

Tablo 18. “Stratejik Yönetim” hakkındaki bulgular

Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Kararsızım	Kısmen Katılıyorum	Katılıyorum
%19,5	%10,2	%14,4	%25,4	%30,5
23	12	17	30	36

Görüşmeye katılan kişiler, kurumun mevcut kadrosuyla stratejik yönetim planının yapılması, yürürlüğe koyulması ve sonuçlandırılması konusunda verdikleri yanıtlarla herhangi bir sorun yaşamayacağını ifade etmişlerdir. 66 kişi ile %55,9 oranı bu yönde olumlu cevap vermiştir.

Çalıştığım yerde iş tanımları açık ve kesin bir biçimde belirlenmiştir.

Tablo 19. “İş Tanımları” hakkındaki bulgular

Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Kararsızım	Kısmen Katılıyorum	Katılıyorum
%32,2	%12,7	%13,6	%24,6	%16,9
38	15	16	29	20

Çalıştığım yerde iş/görev dağılımı nesnel ölçütler göz önünde bulundurularak yapılmaktadır.

Tablo 20. “İş ve Görev Dağılımındaki Nesnellik” hakkındaki bulgular

Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Kararsızım	Kısmen Katılıyorum	Katılıyorum
%36,4	%12,7	%14,4	%21,2	%15,3
43	15	17	25	18

Görüşmeye katılan kişiler kurumda iş tanımlarının belirsiz olduğunu, yine bu verilen yanıtla tutarlı bir biçimde iş/görev dağılımlarının da gerçekçi bir biçimde olmadığı yönünde düşüncelerini belirtmişlerdir. Verilen cevaplar Çorum Belediyesi’nde kurumsallaşma yolunda eksikleri olduğunu düşündürmektedir.

Çalıştığım yerde hizmetler önceliğine göre sıralanmakta ve mali kaynaklar bu doğrultuda kullanılmaktadır.

Tablo 21. “Hizmetlerin Önceliği” hakkındaki bulgular

Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Kararsızım	Kısmen Katılıyorum	Katılıyorum
%22	%10,2	%27,1	%28,0	%12,7
26	12	32	33	15

Belediye personelinin stratejik yönetim yönünden özellikle personelin görev, iş tanımlarının objektif olması ilkesini belediyenin yerine getirmediğini düşünenlerin oranı fazladır.

Çalıştığım yerde tayin ve terfi liyakate dayalı olarak yapılmaktadır.

Tablo 22. “Ödül ve Ceza Sistemi” hakkındaki bulgular

Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Kararsızım	Kısmen Katılıyorum	Katılıyorum
%41,5	%14,4	%10,2	%24,6	%9,3
49	17	12	29	11



Çalıştığım yerde başarı ve başarısızlık hallerinde etkili bir ödül/ceza sistemi bulunmaktadır.

Tablo 23. “Etkin Ödül ve Ceza Sistemi” hakkındaki bulgular

Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Kararsızım	Kısmen Katılıyorum	Katılıyorum
%65,3	%9,3	%14,4	%5,9	%5,1
77	11	17	7	6

Belediye personeli olarak iç paydaşların belediye içerisinde ödül ve ceza sistemi hakkında en fazla olumsuz düşünenlerin oranı tüm ilkeler arasında buradadır. Atama ve yükselme ölçütlerinin gerçekçi olduğunu düşünenler %33,9 oranında iken; gerçekçi olmadığını düşünenler %55,9 oranındadır. Ayrıca personelin başarı ve başarısızlığını değerlendirme noktasında belediyenin yeterli olmadığı yönünde bir sonuç ortaya çıkmıştır. Yeterli olmadığı yönde yanıt verenlerin oranı %74,6'dır. Bu oran çok fazla memnuniyetsizlik olduğunu göstermektedir.

3.3. Dış Paydaşın Hizmete ve Katılıma Dair Bulgular

Çorum Belediyesi'nde yaşayan dış paydaşlardan halk kitlesine daha çok ulaşılmıştır. 274 dış paydaşa sorulan 19 sorunun güvenilirlik analizinde Cronbach's Alpha değeri = 0,942 olarak bulunmuştur. Bu çalışmada ulaşılan halk, özel sektör ve sivil toplum kuruluşları adına görüşmeye katılan kişilerin, temsilci olmaları noktasında elde edilen bulguların güvenilirlik testi açısından istenilen düzeyde olduğu sonucunu görülmektedir. Çorum il merkezinde yaşayan halktan 226 kişiye (%82,5), özel sektör temsilcisi 42 kişiye (%15,3) ve sivil toplum kuruluşu temsilcisi 6 kişiye (%2,2) Çorum Belediyesi'nin etkileşimde bulunduğu dış paydaş olmaları nedeniyle ulaşılmıştır. Ulaşılan toplam 274 dış paydaşa 5'li likert tipinde önceden yapılandırılmış anket sorularını yanıtlamaları istenmiştir.

Tablo 24. Dış Paydaşların(274 adet) Belediye Hizmetlerinden Memnuniyetlerinin Ortalama Bazında Dağılımı

Memnuniyet Ölçeği	Ortalama
Çorum Belediyesi'nin hizmetleri ile vatandaşların öncelikleri örtüşmektedir.	2,62
Çorum Belediyesi'nin sağlıklı, ekolojik ve yaşanabilir kent oluşturabilme konusundaki faaliyetleri ihtiyacı karşılayacak seviyededir.	2,71
Ulaşım altyapısı için belediye tarafından yapılan yol, kaldırım vb. faaliyetleri ihtiyacı karşılayacak seviyededir.	2,82
Belediye yeşil alanı koruma ve ağaçlandırma çalışmaları ihtiyacı karşılayacak seviyededir.	3,47
Çorum ilini tehdit eden alanlar belediye tarafından tespit edilmiş olup, yeteri kadar tedbir alınmıştır.	2,67
Çorum Belediyesi kent için var olan fırsatları değerlendirebilmek konusunda başarılıdır.	2,71
Çorum Belediyesi vatandaşların yaşam kalitesini artırabilmek için yaptığı faaliyetler ihtiyacı karşılayabilmek seviyededir.	2,72
Vatandaşların görüş, öneri ve şikâyetleri etkin bir biçimde belediye içerisinde değerlendirilmekte ve önemsenmektedir.	2,51
Kentin doğal afetlere hazırlıklı olması yönünde belediye tarafından atılan adımlar ihtiyacı karşılayabilecek seviyededir.	2,49
Belediyenin internet sitesi üzerinden verdiği hizmetler yeterli seviyededir.	2,78
Belediyenin web sitesi belediyenin kurumsal kimliğini yeteri kadar yansıtabilmektedir.	2,81



Belediyenin yaptığı projeler, kentin sosyo-ekonomik yapısı ile uygunluk arz etmektedir.	2,84
Belediyenin dezavantajlı gruplara yönelik verdiği hizmetler ihtiyacı karşılamaktadır.	2,88
Çalıştığım kurum ile Çorum Belediyesi arasındaki iletişim etkin bir biçimde kurulabilmektedir.	2,74
Çorum Belediyesi'nin katılımı sağlama konusunda yürüttüğü anket, yoklama, araştırma vb. faaliyetler ihtiyacı karşılayabilecek seviyededir.	2,47
Çalıştığım yer tarafından yapılan talep, öneri ve şikâyetler Çorum Belediyesi tarafından dikkate alınıp çözüme kavuşturulmaktadır.	2,62
Çorum Belediyesi yönetsel açıdan şeffaf ve hesap verebilir bir anlayışa sahiptir.	2,47
Çorum Belediyesi kentin tanınmışlığının artması için yeterli seviyede katkı yapmaktadır.	2,93
Çorum Belediyesi'nin göç, çevre, işsizlik vb. kent sorunlarına yaptığı katkı yeterli seviyededir.	2,10

Dış paydaşlara yöneltilen sorularda belediye çalışmalarının en iyi olduğu konuların başında, yeşil alanı koruma ve ağaçlandırma gelmektedir. Daha sonra ilk üç sırada şehrin tanınırlığına katkısı, dezavantajlı gruplara verdiği hizmetler ve yapılan projelerin sosyo-ekonomik yapıyla uyum içerisinde olduğuna verilen olumlu cevaplar olmuşlardır. Belediye hizmetlerinin yetersiz olduğu düşünülen konuların başında göç, çevre, işsizlik ve kent sorunlarıdır. Ardından kentin doğal afetlere karşı yaptığı hazırlık, yönetsel olarak şeffaf ve hesap verebilir olduğu ve vatandaşların görüş, öneri ve şikâyetlerinin değerlendirilerek geri dönüş sağlandığı sorularına verilen cevapların diğer hizmetler yanında düşük çıktığı görülmektedir.



Sonuç

Stratejik planlama ülkemizde kurumlar için geçmişi çok eski olmayan bir uygulamadır. Bu nedenle belediyelerde stratejik planın hazırlanması ve uygulaması sürecinde çeşitli geri dönüş mekanizmalarıyla katılımı sağlamak noktasında deneyimlerini biriktirmemişlerdir. İlerleyen yıllarda hem bu deneyimin kazanılacağı hem de hızlı ve kolay katılım sağlanan mekanizmaların kurulacağı gözükmemektedir. Daha da önemlisi temsili demokrasinin ruhen de başarıya ulaşabilmesi için siyasal katılıma duyulan ihtiyacın yönetim kademeleri tarafından anlaşılması gerekliliği zaruridir.

İç paydaş olan Çorum Belediyesi personeline yönelttiğimiz sorulardan, ilin sahip olduğu değerlerin belediyece ön plana çıkarılmasını ölçen soruya 81 kişi (%68,6) olumlu yönde cevap vermişlerdir. En olumsuz yanıtlarını ise etkin bir ödül/yaptırım sistemi olup olmadığının ölçüldüğü soruya vermişlerdir. Ödül/yaptırım sistemini 88 kişi %74,6 oranıyla olumsuz şekilde yanıtlamışlardır. İç paydaş olan personelin iş birliği, ekip çalışması, katılım, bilginin yayılımı, öğrenme, kurum içi iletişim, değişime açıklık, stratejik plan için personel kadronun yeterliliği ve mali kaynakların öncelikle harcanması konularında görüşmeye katılan kişilerin çoğunluğu %50'nin üzerinde olumlu kanaatlerini “kısmen katılıyorum” ve “katılıyorum” biçiminde işaretleyerek ifade etmişlerdir. Çorum Belediyesi'nin dış paydaşları olan halk, özel sektör ve sivil toplum kuruluşlarına sorulan sorularda belediyenin en başarılı bulunan hizmeti, yeşil alanı koruma ve ağaçlandırma hizmetleridir. Göç, çevre, işsizlik ve kent sorunlarına karşı hizmetleri ise yetersiz bulunmuştur. İç paydaş ve dış paydaş memnuniyet ölçeğinde belediye personeli belediyede çalışmak ve hizmetlerinden yönetim anlayışından dış paydaşlara göre daha memnun olduğu bulgusu elde edilmiştir. Genellikle belediye personeline kurum kültürü olduğu ve bu kurumda çalışmaktan memnun oldukları sonucuna ulaşılmıştır. Yerel yönetim birimlerinin paydaşlarıyla beraber karar almaları, birbirlerinin isteklerine katılımcı iyi yönetim anlayışı çerçevesinde farkındalık oluşturmaları yolunda önemlidir. Katılımcılığın yoğunluğu çeşitli araçlar kullanarak, demokrasinin gelişebilmesi ve daha da ilerleyebilmesi için yaygınlaştırılmalıdır.

Kaynakça

- Akıncı, S. (2014). Siyasal Katılım Düzeyleri Üzerine Bir İnceleme. *Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi*. Sayı:7. 33-47.
- Aydın, A. (2019). Siyasal Katılım Araçları Üzerinden Merkezi ve Yerel Düzeydeki Katılımın İncelenmesi. *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi*. 10(2). 395-403.

Balcı, A. (2005). *Sosyal bilimlerde araştırma*. 5. Baskı. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.

Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı (2021, Ekim). *Belediyeler İçin Stratejik Planlama Rehberi*

2019.http://www.sp.gov.tr/upload/xSpKutuphane/files/2nABM+Belediyeler_Icin_Stratejik_Planlama_Rehberi.pdf.

Demirhan, H. (2019). Stratejik Planlama Sürecinde Paydaş Analizi ve Katılımcılık Boyutu: Mardin Büyükşehir Belediyesi Örneği. *III. Uluslararası Ekonomi, Siyaset ve Yönetim Sempozyumu (10-12 Ekim 2019, Diyarbakır)*.

https://www.researchgate.net/publication/337915172_STRATEJIK_PLANLAMA_SURUCINDE_PAYDAS_ANALIZI_VE_KATILIMCILIK_BOYUTU_MARDIN_BUYUKSEHIR_BELEDIYESI_ORNEGI.

Doğan, K. C. (2016). Postmodern Kamu Yönetimi, Yerel Yönetimler Ve Katılım: Yerel Yönetişim Odaklı Bir Yaklaşım. *İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 3(2). 73-99.

Ergen, Z. (2012). Yönetimden Yönetişime: Katılımcı Bütçeleme Modeli. *Maliye Dergisi*. Sayı: 163. 316-334.

Emini, F. T. (2013). Sivil Toplum Kuruluşlarının Politika Belirleme Sürecindeki Rolü: TÜSİAD örneği. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* Sayı: 36, 43-56.

Higgs, G., Berry, R., Kidner, D., Langford, M. (2008). Using It Approaches To Promote Public Participation İn Renewable Energy Planning: Prospects And Challenges. *Land Use Policy*. 25(4), 596-607.

Kaplan, A. (1991). Kent Planlamasına Katılım-Olanaklar Ve Sınırlar, (Çev. Brigit Wehri-Schindler). "Partizipation an der Stadtplanung-Möglichkeiten und Grenzen". Dokumente und Informationen zur Schweizerischen Orts-und Regional Landesplanung, Nr. 74 (January 1984), pp. 8-14), *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 46(3-4), 277-289.

Keser, H., Hışır, S. (2016), Demokrasilerde Sivil Toplumun Rolü. *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. 7(2). 201-224.

Kocaoğlu, M., Medine F. (2018). Yerel Yönetimlerde Yönetişim Uygulamaları: Serik Belediyesi Örneği. *International Journal of Social Sciences*, Sayı: 6 AGP Sempozyumu Özel Sayı. 150-166.

Öksüz, B. (2014). Yönetişim Sürecinde Kurumsal İletişimin Rolü ve Önemi. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*. 2(4). 181-210.



- Önder, Ö., Güler, E. (2016). Türkiye’de Yerel Demokrasi Açısından Kent Konseyleri Üzerine Bir Araştırma: Kütahya kent konseyi örneği. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 7(1). 881-902.
- Özer, M. H. (2008). Günümüz itibariyle sivil toplum kuruluşlarının iktisadi ve sosyal fonksiyonlar, *Electronic Journal of Social Sciences*. Vol.7. 86-97.
- Pierre, J. (2002). *Debating Governance; Authority, Steering And Democracy*, Newyork: Oxford University Press.
- Resmi Gazete (2005, 13 Temmuz). *Belediyeler Kanunu*. (Sayı: 25531). <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2005/07/20050713-6.htm>.
- Resmi Gazete. (2004, 23 Temmuz). *Büyükşehir Belediyesi Kanunu*. (Sayı: 25874). <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2004/07/20040723.htm#1>.
- Resmi Gazete. (2005, 04 Mart). *İl özel idaresi kanunu* (Sayı: 25745). <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2005/03/20050304-1.htm>.
- Resmi Gazete. (2003, 24 Aralık). *Kamu Mali Yönetimi ve Kontrol Kanunu* (Sayı: 25326). <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2003/12/20031224.htm#1>.
- Sobacı, M. Z. (2007). Yönetişim Kavramı Ve Türkiye’de Uygulanabilirliği Üzerine Değerlendirmeler. *Yönetim Bilimleri Dergisi*. 5 (7), 220-235.
- Tekeli, İ. (2004). Katılımcı Demokrasi, Sivil Ağlar Ve Sivil Toplum Kuruluşları. *İstanbul: Türkiye’de Sivil Toplum Kuruluşları Sempozyumu, 18-19 Haziran 2004*. (2021, 12 Aralık) tarihinde https://stk.bilgi.edu.tr/media/cd/01/doc/okuma_02-2.pdf.
- Tepeli, Ö. D. (2018). Yönetişim, STK’ lar ve ötesi, Mehmet Akif Özer ve Ufuk Ayhan (Edt.), *Kamu Yönetimi Tartışmaları İçerisinde* (ss. 117-154). Ankara: Gazi Kitabevi.
- Turan, M., Güler, S., Güler, M. (2013). Belediye Yönetimine Katılım Bakımından Stratejik Planların Değerlendirilmesi, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 18(2), 241-267.
- Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı (2021, 18 Kasım). *Belediyeler İçin Stratejik Planlama Rehberi 2019*. http://www.sp.gov.tr/upload/xSpKutuphane/files/2nABM+Belediyeler_Icin_Stratejik_Planlama_Rehberi.pdf.



Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 04.11.2022

www.toplumvekultur.com

Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 18.12.2022

Araştırma / Research

Yıl/Year: 2022, Sayı/Issue: 10, Sayfa/Page: 160-184

<https://doi.org/10.48131/jscs.1199544>

Tùrkiye İstatistik Kurumu (2021, 12 Ağustos). *Nùfus ve Demografi*.

<https://data.tuik.gov.tr/Search/Search?text=il%20n%C3%BCfuslar%C4%B1&dil=1>.

Yaman, F. T. (2017). Katılımcı Demokrasi: Kapsam Ve Unsurlar, *Trakya İktisadi ve İdari Bilimler Fakùltesi E-Dergisi*. 6(2). 136-160.



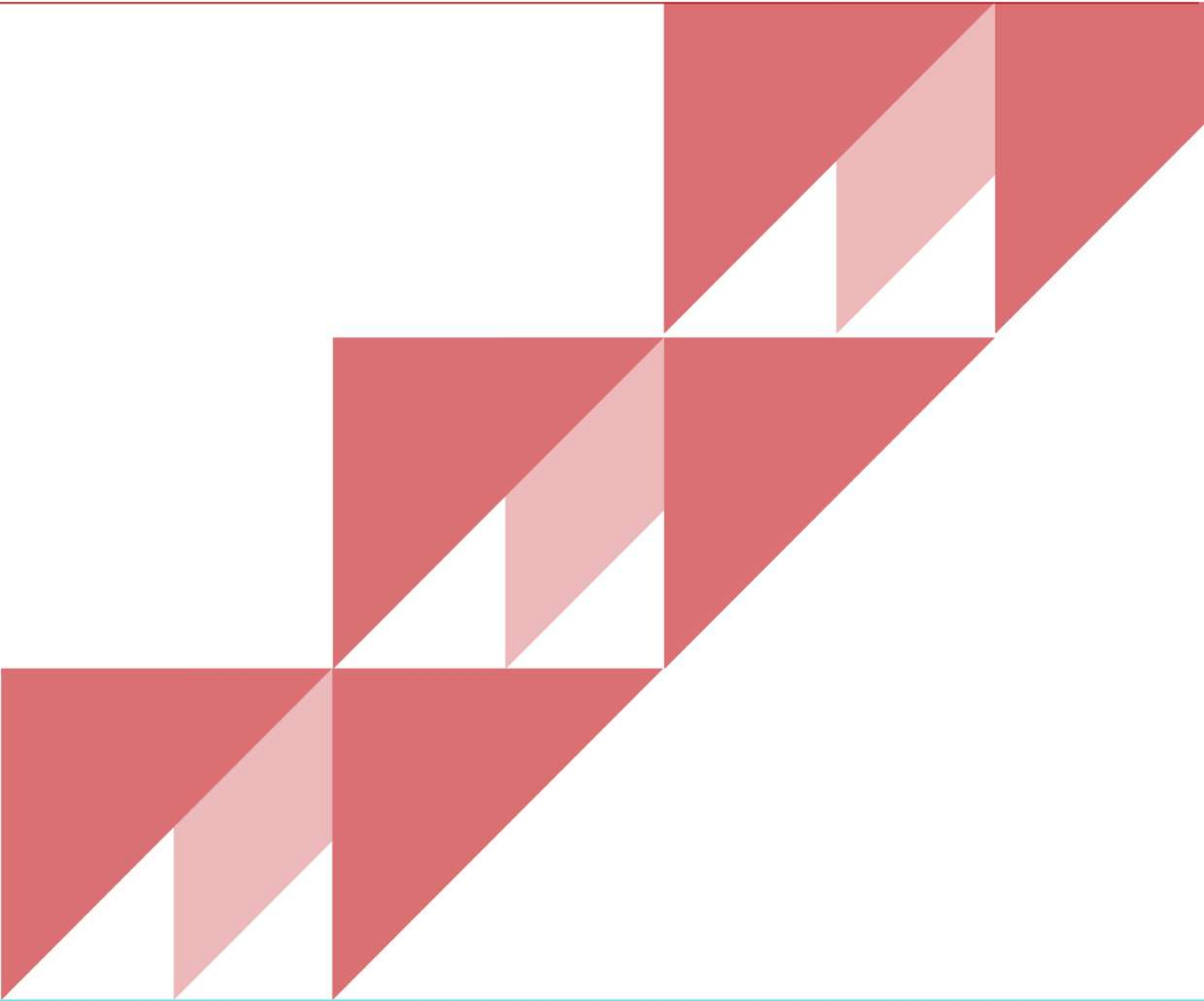
dergipark.org.tr/tr/pub/jscs



www.toplumvekultur.com/



editor@toplumvekultur.com



dergipark.org.tr/tr/pub/jscs



www.toplumvekultur.com/



editor@toplumvekultur.com



e-ISSN: 2667-5854

