



Kültür

Journal of Cultural Studies

Araştırmaları Dergisi

ISSN: 2651-3145

Yıl: 2023 Sayı: 17 | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kulturder>



Abdullah BADEM
Ahmet AKÇATAŞ
Ali KARAHAN
Ali Rıza ÖZDEMİR
Ana-maria PANCU
Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET
Barış AĞIR
Betül GÜNEY
Emel KOŞAR
Emrah EROL
Emrah TÜNCER
Ethem YILDIZ
Fahri DEMİR
Gülden YÜKSEL
Hatice KÖROĞLU TÜRKÖZÜ
Hava SELÇUK
İlayda BAYLAN
İlhan KAROĞLU
Kaya Ali LEKESİZGÖZ
Mahmut ÇELİKER
Muhammed Metin ÇAMELİ
Mustafa BÜYÜKGEBİZ
Mustafa SEVER
Semra DAŞÇI
Serkan KÖKSAL
Umut DİNÇ
Zülal SÖĞÜT





KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ
Journal of Cultural Studies

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

Yıl/Year: 6, Sayı/Issue: 17
(Haziran/June, 2023)

Yayıncı/Publisher
Mehmet Ali YOLCU

Baş Editör/Editor-in-chief
Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU
(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

Eş Editörler/Co-Editors
Doç. Dr. Mustafa AÇA (İzmir Demokrasi Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Mustafa DİNÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

Alan Editörleri/Section Editors
Felsefe, Din Bilimleri, Dinler Tarihi
Prof. Dr. Ali SELÇUK (Erciyes Üniversitesi, Türkiye)
Sosyoloji, Antropoloji, Kültürel Çalışmalar
Prof. Dr. Süheyla SARITAŞ (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)
Modern Türk Edebiyatı, Dünya Edebiyatları
Doç. Dr. Bilgin GÜNGÖR (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

Dilbilim, Türk Dili
Doç. Dr. Erkan HİRİK (Samsun Üniversitesi, Türkiye)
Tarih, Genel Türk Tarihi, Çin Kültürü ve Tarihi
Doç. Dr. H. İhsan ERKOÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

Klasik Türk Edebiyatı, Osmanlı Araştırmaları, Doğu Dilleri ve Edebiyatları
Doç. Dr. Taner GÖK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Batı Dilleri ve Kültürleri, İngiliz Edebiyatı
Doç. Dr. Sercan H. BAĞLAMA (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)

Yayın Kurulu/Editorial Board

- Prof. Dr. Alfina SIBGATULLINA (Rusya Bilimler Akademisi, Rusya)
Prof. Dr. Ali SELÇUK (Erciyes Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Bülent BAYRAM (Ahmet Yesevi Üniversitesi, Kazakistan)
Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Ozan YILMAZ (Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi, Kırgızistan)
Prof. Dr. Seyfeddin RZASOY (Milli İlimler Akademisi, Azerbaycan)
Prof. Dr. Suzan CANHASI (Priştine Üniversitesi, Kosova)
Prof. Dr. Süheyla SARITAŞ (Balıkesir Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Bilgin GÜNGÖR (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Erkan HİRİK (Samsun Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Galina MIŞKİNİENĒ (Vilnius Üniversitesi, Litvanya)
Doç. Dr. H. İhsan ERKOÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Mustafa AÇA (İzmir Demokrasi Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Mustafa DİNÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Rıza YILDIRIM (Bağımsız Araştırmacı, ABD)
Doç. Dr. Sercan H. BAĞLAMA (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Taner GÖK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye)
Doç. Dr. Adil ÇELİK (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Curtis RUNSTEDLER (Eberhard Karls Universität Tübingen, Almanya)
Dr. Hasan KIZILDAĞ (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Türkiye)

Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Aynur KOÇAK (Yıldız Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Çetin PEKACAR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet GÜNEŞ (Marmara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Mehmet OKUR (Karadeniz Teknik Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Meral OZAN (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Metin KARADAĞ (Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, KKTC)
Prof. Dr. Mustafa ÖNER (Ege Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Nebi ÖZDEMİR (Hacettepe Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Oktay YİVLİ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Rafael CARPINTERO ORTEGA (İstanbul Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Serpil AYGÜN CENGİZ (Ankara Üniversitesi, Türkiye)
Prof. Dr. Simon J. BRONNER (University of Wisconsin Milwaukee, ABD)
Prof. Dr. Violetta WRÓBLEWSKA (Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Polonya)

Doç. Dr. Nuran MALTA MUHAXHERİ (Priştine Üniversitesi, Kosova)
Doç. Dr. Serkan KÖSE (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türkiye)
Dr. Arya ARYAN (Eberhard Karls Universität Tübingen, Almanya)

Yabancı Dil Danışmanları/Foreign Language Advisors

Doç. Dr. Sercan Hamza BAĞLAMA

Redaksiyon ve Düzenleme/Editing and Proofreading

Doç. Dr. Serkan KÖSE, Cem MERİÇ

Sekreter/Secretary

Berkcan ÇAKIR

Baskı/Print

Meydan Baskı Fotokopi, Sertifika No: 70835

İletişim/Contact

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kulturder>

kulturarastirmalaridergisi@gmail.com

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Çanakkale

mehmetaliyolcu@gmail.com / 0505-5715444

İndeks Listesi/Index List

MLA (Modern Language Association), **EBSCO**-Information Services, **ICI** (Index Copernicus International), **MIAR** (Matriz de Información para el Análisis de Revistas), **ASOS** İndeks, **EuroPub**-Academic and Scholarly Research Publication Center, **OAJI** (Open Academic Journals Index), **ULRICHSWEB**-Global Serials Directory, **SCILIT**-Scientific Literature, **BASE** (Bielefeld Academic Search Engine Universität Bielefeld), **Research Bib**-Academic Resource Index, **SIS** (Scientific Indexing Services, **Cite Factor**-Academic Scientific Journals, **DRJI** (Directory of Research Journals Indexing), **ESJI** (European Scientific Journal Index), **Academindex**.

Amaç: Kültür Araştırmaları Dergisi, “kültür” kavramını merkeze almak suretiyle kültüre farklı açılardan yaklaşan disiplinlerin araştırma alanına giren konularla ilgili güncel bilgi ve bulguların tartışılmasına katkıda bulunmayı; bilimsel ve etik ilkelerle uyumlu nitelikli bir akademik yayın platformu olmayı amaçlar. Dergi; kültürel süreçleri, metinleri, geleneksel yapıları ulusal çerçevelerin ve bölgesel önyargıların ötesinde yeniden düşünmeyi, eleştirel perspektifleri desteklemeyi benimser. Dergi, iyi teorize edilmiş ampirik araştırmalar, içerik açısından yenilikçi bakış açıları ile dar görüşlülüğün ve spekülatif bilgi üretiminin tehlikelerine karşı teorik ve metodolojik yenilikler için kritik bir alan sağlamayı hedefler.

Kapsam: Kültür Araştırmaları Dergisi’nde, folklor, dil, tarih, edebiyat, antropoloji, dinler tarihi, sosyoloji gibi kültür bilimleri ile ilgili araştırma veya derleme makaleleri, çeviriler, kitap inceleme yazıları, editöre mektup türünden çalışmalara yer verilir. Yazıların kültürel araştırmalara katkıda bulunması beklenir. Salt betimleyici, hipotezi iyi oluşturulmamış, özgünlüğü az olan makaleler tercih edilmezken; teorik tartışmalar içeren ve/veya disiplinlerarası yaklaşımlara sahip makalelere öncelik tanınır.



Kültür Araştırmaları Dergisi, mart, haziran, eylül ve aralık aylarında olmak üzere üçer aylık periyotlarla yılda dört kez yayınlanan bilimsel hakemli bir dergidir. Kültür Araştırmaları Dergisi’nde yayınlanan tüm yazıların hukukî açıdan, dil, bilim açısından sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları ise Kültür Araştırmaları Dergisi’ne aittir. Dergide yayınlanan yazıların yayın dili, Türkçe ve İngilizcedir. Dergi Creative Commons lisanslıdır ve Budapeşte Açık Erişim Politikasını uygulamaktadır. Kültür Araştırmaları Dergisi, Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından belirlenmiş uluslararası etik kurallara uymaktadır.



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



İÇİNDEKİLER / CONTENTS



Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Muhammed Metin ÇAMELİ** 1
The Supranarratable and the Antinarratable in Wilkie Collins' *Man and Wife*
Wilkie Collins'in Erkek ve Karısı Adlı Eserinde Anlatılabilir Üstü ve Anlatılabilir Karşıtı Kavramları
- Mustafa BÜYÜKGEBİZ** 13
Invisible Travellers: Child Refugee Identities in Alan Gratz's *Refugee* Novel
Görünmez Yolcular: Alan Gratz'in Refugee Romanında Çocuk Mülteci Kimlikleri
- Barış AĞIR** 25
Class Treatment of Animals in the Novels of Anne Bronte
Anne Bronte'nin Romanlarında Hayvanlara Sınıfsal Davranışlar
- Güliden YÜKSEL** 49
Narrating Memory in Jeanette Winterson's *Lighthousekeeping*: Identity, Body and Space
Jeanette Winterson'in Fener Bekçisi Adlı Romanında Anlatan Bellek: Kimlik, Beden ve Mekân
- İlhan KAROĞLU** 72
İççe Dönük Bir Tipin Serencamı: *Fahim Bey ve Biz* Romanı
The Denouement of an Introverted Type: Fahim Bey and Us Novel
- Emel KOŞAR** 88
Tuğrul Tanyol'un "Oda Müziği"nde Ayna ve Zaman
Mirror and Time in Tuğrul Tanyol's "Chamber Music"
- Semra DAŞÇI** 96
Yazar ve Ressam George Wharton Edwards'ın (1859-1950) Gözünden İki Başkent: İstanbul ve Ankara
Two Capitals Through the Eyes of the Author and Painter George Wharton Edwards (1859-1950): Istanbul and Ankara

Serkan KÖKSAL	113
Kayseri İlinde Coğrafi Unsurlara Göre Verilen Yerleşme Adlarının Kültürel Coğrafyaya Bağlamında İncelenmesi <i>Analysis of the Settlement Names Given According to Geographical Elements in Kayseri Province in the Context of Cultural Geography</i>	
Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET, Zülal SÖĞÜT	129
Eskişehir Seyitgazi İlçesi Akin Mahallesi'nde "Doktorlar Caddesi" <i>"Doctors Street" in Akin Neighborhood of Seyitgazi District Eskişehir</i>	
Mahmut ÇELİKER	160
Taşra-Kent Dikotomisinde Dinin Kültürel İzdüşümü: <i>Bir Başkadır Dizisi Örneği</i> <i>The Cultural Projection of Religion in the Rural-Urban Dichotomy: An Example of the Series It's Another</i>	
Mustafa SEVER	188
Türk Kültüründe İki İlkeli Sistem: Kararık ve Yaruk <i>Two-Principle System in Turkish Culture: Dark and Bright</i>	
İlayda BAYLAN, Abdullah BADEM	197
Bazı Geleneksel Ürünlerin Mor Un ile Formüle Edilmesi ve Duyusal Analiz ile Değerlendirilmesi <i>Formulation of Some Traditional Products with Purple Flour and Evaluation with Sensory Analysis</i>	
Ana-Maria PANCU, Hava SELÇUK	208
Moldova Cumhuriyeti'nde Yaşayan Gagauzların Yöresel Yemekleri <i>Local Dishes of Gagauz People Living in the Republic of Moldova</i>	
Betül GÜNEY, Hatice KÖROĞLU TÜRKÖZÜ	223
Güney Kore'nin Homojen Bir Toplumdan Çokkültürlü Topluma Geçişindeki Temel Etkenler <i>Main Factors in South Korea's Transition from a Homogenous Society to a Multicultural Society</i>	
Ethem YILDIZ	247
Seküler Modernitenin Bilişsel Sosyolojik Portresi: Gecikmiş Modernitede Bir Algısal Deneyim Çalışması <i>Cognitive Sociological Portrait of Secular Modernity: The Study of Perceptual Experience in Delayed Modernity</i>	

Umut DİNÇ 272
Babatha'nın Arşivi: Roma İmparatorluğu'nda Bir Yahudi Kadının Hikâyesi ve
Ketuba Örnekleri
*Babatha's Archive: The Story of a Jewish Woman in the Roman Empire and Exam-
ples of Ketuba*

Ali Rıza ÖZDEMİR 292
“Der Beyân-ı Ezân ve İkâmet” Adlı Risaleye Göre Bektaşî Nasıl Namaz Kı-
lar?
*How Do Bektashi Pray According to the Risale Named “Der Beyân-ı Azan and İka-
met”?*

Derleme Makaleleri / Review Articles

Ahmet AKÇATAŞ, Emrah EROL 304
Fonosemantiğe Genel Bir Bakış
An Overview of Phonosemantics

Fahri DEMİR 327
Biranın Tarihi ve Kültürel Yönü Üzerine Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme
A Comparative Review on the History and Cultural Aspects of Beer

Kitap İncelemeleri / Book Reviews

Kaya Ali LEKESİZGÖZ 346
Yönetimin Esasları
Fundamentals of Management

Emrah TÜNCER 356
Sineantropos: Marjinal Antropoloji Yazıları
Sineantropos: Marginal Anthropological Writings

Ali KARAHAN 361
Sürekli Yenilenen Bir Hazine: Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü
A Treasury Continuously Renewed: Dictionary of Turkish Literature Works

Yazar Rehberi 368

Saygıdeğer okurlar,

17 araştırma makalesi, 2 derleme makalesi ve 3 kitap incelemesi içeren Kültür Araştırmaları Dergisi'nin 17. sayısı ile karşınızdayız. 2023'ün ikinci sayısı olan elinizdeki bu sayıda edebiyat, folklor, kültürel çalışmalar, din araştırmaları, antropoloji ve sosyoloji alanlarıyla ilgili olarak 4 İngilizce, 18 Türkçe makaleye yer verdik. Keyifle okuyacağınızı umuyoruz. Bu sayının hazırlanmasında gönüllü olarak değerli vakitlerini ayıran editörlerimize, sekreterimize, yabancı dil danışmanlarımıza, redaksiyon-düzenleme ekibimize, yayın ve danışma kurullarımızın değerli üyelerine minnettarız. Bu sayıda yazısı olan 27 yazarımıza; bu periyotta kabul edilen ve reddedilen makaleler için hakemlik yapan tüm hocalarımıza ayrı ayrı teşekkür ediyoruz. Dergimizin basım maliyetleri ve diğer giderlerini üstlenen Toplum ve Kültür Araştırmaları Derneği'ne; Paradigma Akademi Yayınlarına bilimsel bilginin yayılmasına katkıda buldukları için teşekkür ediyoruz. Eylül 2023'te yayımlanacak olan 18. sayıda buluşmak dileğiyle...

Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU

Baş Editör

Haziran 2023



THE SUPRANARRATABLE AND THE ANTINARRATABLE IN WILKIE COLLINS' *MAN AND WIFE*

Wilkie Collins'in *Erkek ve Karısı* Adlı Eserinde Anlatılabilir Üstü ve Anlatılabilir Karşıtı Kavramları

Muhammed Metin ÇAMELİ*

ABSTRACT

The integration of traumatic events such as sexual abuse, war attacks and other forms of violence into literary narratives has been quite remarkable from ancient times onwards. However, the unfathomable nature of trauma that resists representation becomes manifest as a difficulty to be surmounted in the field of literature at the same time. In other words, the unnarratability of a traumatic experience with the help of a literary genre has been at the heart of multifarious discussions pertaining to the relationship between literature and trauma. It must be stated that the literary period of a work with its peculiar characteristics has been associated with the hardship of articulating trauma as well. Based on this idea, many trauma narratives of Victorian Era can be said to incorporate what remains unnarrated because of stifling social conventions. This is particularly evident in Wilkie Collins' *Man and Wife* in which readers view the world through the lenses of a traumatized woman, Hester Dethridge. To clarify, the purpose of this paper is to study the ways in which the selected novel functions as an apt forum of relating the concepts of the supranarratable and the antinarratable to Hester's case to understand her psychic condition.

Keywords: Wilkie Collins, the supranarratable, the antinarratable, Victorian novel, trauma.

ÖZ

Cinsel istismar, savaş saldırıları ve şiddetin diğer türleri olarak isimlendirebileceğimiz travmatik olayların edebi anlatımlar ile bütünleşmesi eski zamanlardan günümüze dikkat çekmektedir. Fakat betimlemeye karşı direnen travmanın anlaşılması zor yapısı bir yandan edebiyat alanında aşılması gereken bir güçlük olarak kendini göstermektedir. Başka bir deyişle, travmatik bir deneyimin edebi bir tür vasıtasıyla aktarılamaz oluşu fikri travma ve edebiyat ilişkisi üzerine odaklanan çok çeşitli tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Edebi bir eserin yazıldığı dönemin kendine has

* Asst. Prof. Dr., İstanbul Aydın University, Faculty of Science & Letters, Department of English Language and Literature, İstanbul/Türkiye. E-mail: metincameli@aydin.edu.tr. ORCID: 0000-0002-9479-4416.

özelliklerinin de travmanın dile getirilmesi zorluğu ile ilişkilendirildiği durumunun vurgulanması gerekmektedir. Bu düşünceye bağlı olarak, birçok Viktoryen çağı travma anlatılarının o dönemin boşucu sosyal geleneklerinin etkisi altında anlatılmayanı içerisinde bulundurduğu söylenebilir. Wilkie Collins'in *Erkek ve Karısı* şeklinde Türkçeye çevrilen ve içerisinde sarsıntıya uğramış bir kadın karakter olarak karşımıza çıkan Hester Dethridge'in bakış açısından dünyaya baktığımız eseri bu doğrultuda örnek teşkil etmektedir. Bu makalenin amacı, seçilen bu romanın Hester karakterinin yaşadığı vakanın anlatılabilir üstü ve anlatılabilir karşıtı kavramları aracılığıyla incelenebilir olması açısından uygun bir zemin oluşturduğu fikrine dayanarak bu karakterin ruhsal durumunu çözümleyebilmektir.

Anahtar Sözcükler: Wilkie Collins, anlatılabilir üstü, anlatılabilir karşıtı, Viktoryen romanı, travma.

Introduction

It is widely acknowledged that literary productions of different periods in Western literature, particularly as of the Classical period, have exhibited a concern with depictions of traumatic individual or collective experiences. Considering the referred period of time between ancient and modern times, it must be stated that the Victorian period stands out in terms of its preoccupation with trauma as contentious political, cultural and societal developments of the time provide a fertile ground for all these to be integrated into thematic content of literary genres. Relevantly, Wilkie Collins' *Man and Wife* written in 1870 can be regarded as one great exemplification of trauma narratives of the Victorian period inasmuch as this novel serves as a means of foregrounding pervasive ills of the Victorian society such as gender inequality, domestic violence and coercive rape. What impresses readers from the outset in Collins' handling of these issues is the author's focus on marriage laws of the nineteenth century as the essential underlying reason behind the disruption of the relationships between men and women. His overall argument centers around his explicit criticism of legal procedures of Irish, Scottish and English societies pertaining to conjugal laws that disempower women and make them feel trapped by societal constraints. In other words, the institution of marriage founded upon these laws is portrayed as an insurmountable impediment to the likelihood of women's benefiting from their rights.

The design of the entire plot of the novel with its inclusion of a main plot and a subplot goes hand in hand with Collins' expostulation of the ways in which women are supposed to take on roles as dutiful wives in het-

eropatriarchal society to a serious extent. Lisa Surridge argues that “[t]he main plot, designed by Collins to expose inconsistencies and archaisms in English, Scottish, and Irish marriage law, depicts the matrimonial legal tangles endured by the middle-class characters Anne Silvester and Geoffrey Delamayn.” (Surridge, 1996: 103). At this point, a brief synopsis of the convoluted plot of the novel would help to see the extent to which it is built upon accounts of abuse on the part of central women characters. Anne Silvester, a close friend of and governess to Blanche Lundie, escapes to an inn in Scotland in the hope of getting married to Geoffrey Delamayn, a young athlete, who abandons Silvester irrespective of her extramarital impregnation by him. To Anne’s consternation, Delamayn decides not to go to the meeting point and sends his friend, Arnold Brinkworth, with the idea in mind that it would be improper for a young woman to be seen there alone. Nevertheless, his own intention, in the meantime, seems to get married to a richer woman whom he believes would elevate him to a higher position in the society. Brinkworth, who is indeed expected to marry to Blanche on his arrival to the inn, acts as if he and Anne were a married couple so as to fight against the notoriety of visiting a single woman for himself and of privately meeting a man in this way for Anne. This demonstrates both how much English people in the Victorian age are indoctrinated to feel obliged to conform to societal norms and the easiness with which people in Scotland pretend to be officially married on account of the laxity of the marriage laws in the country. Carolyn Dever emphasizes that “[t]he novel chafes at the prospect that the state has reduced the culture’s sacred ideal of marriage to a thin legal technicality.” (Dever, 2006: 121). It can also be maintained that this particular circumstance of the characters is gravely injurious to their identities since they ostensibly fall prey to the legal impositions of the society. Pertinent to this aspect of the events in the novel, Geoffrey Baker notes that “[t]he consequences for Arnold, who is engaged to marry another, and for Anne, who has now been jilted by Geoffrey, are potentially enormous, and the rest of the novel strives to untangle the mess that has been created.” (Baker, 2018: 246).

The main plot with its introductory account of artificial marriages merges with the subplot that embodies the story of Hester Dethridge who “is driven to despair by years of physical and emotional abuse, and her inability to keep her own earnings or obtain a divorce from her alcoholic husband.” (Ifill, 2013: 12). It must be stressed that the most striking feature of the character of Hester is her mutism accompanied by hallucinatory fits

and split personality which makes readers contemplate upon her case in relation to the question of marital abuse and its effects upon a woman. She overtly symbolizes female entrapment by Victorian marriage laws and her silence which turns out to be an elective silence later on can also be deemed as evocative of “the unspeakable in the novel.” (SurrIDGE, 1996: 105). She is challenged by the ineffectiveness of the verbal language so as to articulate the hardships she encounters in her marriage. In line with this perspective, it could be argued that Collins’ presentation of the figure of Hester as a traumatized woman which becomes fully manifest in the revelation of her self-imposed mutism as a result of domestic violence serves in the novel to make sense of the unnarratable key issues of abuse and domestic incarceration. Hence, this study, relying on the theory of the unnarratable postulated by Robyn R. Warhol, aims to detail the case of Hester Dethridge lying at the core of Collins’ work through the concepts of the supranarratable and the antinarratable as two categories of the unnarratable in Warhol’s account.

Traumatization of Hester Dethridge and The Supranarratable

Robyn R. Warhol divides the unnarratable into different categories in her work entitled “Neonarrative; or, how to Render the Unnarratable in Realist Fiction and Contemporary Film” and begins her discussion by highlighting the significance of the word “the disnarrated” coined by Gerald Prince in relation to her coinage of the word “the unnarrated”. Addressing Gerald’s concept of the disnarrated, Warhol contends that “[i]f the “disnarrated” describes those passages in a narrative that tell what did not happen, what I call the “unnarrated” refers to those passages that explicitly do not tell what is supposed to have happened, foregrounding the narrator’s refusal to narrate.” (Warhol, 2005: 221). More importantly, Warhol further emphasizes that “I examine the disnarrated, as well as its affiliated figure, the unnarrated, and the larger category to which they both belong, the unnarratable, for the ways they serve as distinctive markers of genre.” (Warhol, 2005: 221). What lies at the heart of Warhol’s argument for the rest of the work is seen as her classification of the unnarratable into four categories as the subnarratable, the supranarratable, the antinarratable and the paranarratable. What these varieties of the unnarratable signify is briefly explained by Warhol as follows: “I offer these categories as four among many possibilities: that which, according to a given narrative, (1) ‘needn’t be told (the subnarratable),’ (2) ‘can’t be told (the supranarratable),’ (3) ‘shouldn’t be told (the antinarratable),’ and (4) ‘wouldn’t be told (the pa-

ranarratable).” (2005: 222). With respect to the specific definition of the supranarratable, Warhol makes an explanation as follows: “The second variety of the unnarratable, ‘that which is not susceptible to narration,’ comprises those events that defy narrative, foregrounding the inadequacy of language or of visual image to achieve full representation, even of fictitious events.” (2005: 223).

It is seen that Warhol’s explanation entails considering the sort of events that disrupt one’s psyche and the events whose description by means of the verbal language used in daily life is not probable. Viewed in this light, it would make sense to contend that what Hester Dethridge in Collins’ work experiences after having been wedded to the drunk husband, namely, her having been subjected to maltreatment, harassment or abuse corresponds to the concept of supranarratable. The traumatized woman is seen grappling with the hardship of putting into words what she has been suffering from thereby inviting readers to view her as someone tormented by the unspeakable, unrepresentable and unfathomable to a large extent. When Hester tries to detail the complexities of her disrupted mind in the company of the others, she continually finds herself entrapped by the problem of accentuating a traumatic experience. Anne Goarzin in the paper titled as “Articulating Trauma” maintains that:

In the case of a traumatic event, the subject’s defenses are radically called into question. There is also an overwhelming side to traumatic experience, in that it questions the usual systems of care and control, or connection and meaning experienced by the individual. Trauma is thus ambivalent on the individual level, as an experience of excess that can only be manifested in the lack of a meaningful structure or form to express this extreme, unbearable moment the self goes through (2011: 12).

Hester in *Man and Wife* goes through that unbearable moment on several occasions. This being said, the inaccessibility of her trauma on a linguistic level comes to the fore in a number of different ways. It must be stated that the ways in which traumatic memory works puts the traumatized person in a challenging situation to find the right words to explain her plea effectively. Faced with this challenge, Hester resorts to violent acts to consolidate the ineffectiveness of verbal language to accentuate her trauma based on marital abuse. To illustrate, she kills her husband as a result of the grudge she holds against the capitalist patriarchal society. In other words, Hester views her husband as the epitome of conventional patriarch

solely accountable for the accumulation of all the traumatic experiences at the back of her mind. The act of murdering him comes to the fore as the eventual outcome of her suffering and it puts before readers' eyes the fact that the difficulty of representing her marital abuse or the supranarratable nature of what she seems to have gone through finds expression through the harsh reaction she gives to man-oriented world. Furthermore, she later assaults the novel's villain, Geoffrey Delamayn, whom she considers as the ultimate reason of Anne Silvester's suffering when she sees Anne's collapsed body on the ground. Witnessing such a scene, Hester assumes that Anne has had an emotional breakdown on account of Geoffrey's rejection of marriage and this evokes her own traumatization to Hester by her husband from different angles. Looking at Anne's collapsed body that speaks her trauma, Hester draws a sort of analogy between her own story and that of Anne which culminates in her attacking the perpetrator of this violence.

The very first depiction of the character of Hester Dethridge in the eighth chapter of the novel reveals important aspects of her plight in marriage. The mute cook is portrayed as a survivor of trauma of the kind of treatment meted out to her by the drunk husband and her muteness is apparently explained as resulting from the violent acts of her husband as well. It becomes manifest that Hester's marriage is marked by a series of indescribably horrid experiences culminating in speechlessness on her part. However, as SurrIDGE notes "this explanation of Hester's muteness is immediately undercut." (1996: 106). SurrIDGE's point is better understood by reading closely the lines that follow:

Medical men, consulted about her case discovered certain physiological anomalies in it which led them to suspect the woman of feigning dumbness, for some reason best known to herself. She obstinately declined to learn the deaf and dumb alphabet- on the ground that dumbness was not associated with deafness in her case. Stratagems were invented to entrap her into also using her speech, and failed. Efforts were made to induce her to answer questions relating to her past life in her husband's time. She flatly declined to reply to them, one and all (Collins, 1995: 113).

Hester's rejection of giving a response to the questions, in the light of the ensuing explanation made in the novel, can possibly be identified as an indicative of a self-imposed silence which means that words cannot codify the atrocities of her life. As has been stated, the traumatized woman whose speechlessness is the central question in her story ends up murdering her

husband to put a stop to her wrath. Philip O'Neill illuminates this point stating that "[e]ventually Hester murders her husband, by burrowing through a lath-and-plaster wall, smothering him and then making the wall perfect again." (O'Neill, 1988: 151). It is important to reemphasize that what makes Hester's case aligned with supranarratability in the novel is also the character's homicidal mania troubling her from time to time. Since the language we use does not have the full potential to put into words Hester's distress, her committing crime turns out to be a way of expression or representation of her revolt against the mores of patriarchal society. The character raises her silenced voice through her actions characterized by outrage and hatred towards abuse of women. There exists no other way of escaping from the mental and physical torture to which she has been subjected. Words do not seem to do enough justice to the soul-destroying experiences associated with the incongruities in her marriage. It would be right to contend that the unspeakable case of Hester only becomes speakable with the help of the violence she resorts. When she tries to talk about how much she suffers from her knowledge of consequences of marital disaccord or of the disrupted nature of her relationship with the drunk husband, her fear of not being able to fully represent or refer to it all by using daily language gets in the way as an insurmountable obstacle, or as what is named as supranarratable within this study.

Hester's silence in the storyline of the novel has its place in her written account of her marriage difficulties as a testimony to her lifelong suffering which comes to the fore in the fifty-fourth chapter of *Man and Wife* titled as The Manuscript. It can be stated that this part evokes ancient accounts of and mythical portrayal of trauma in the sense that cases akin to that of Hester abound in the Greek texts. As Arpine Mızıkyan persistently argues in her essay entitled "Timberlake Wertenbaker's The Love of the Nightingale: From Silence to Rebellion", "the mythical Philomela character, rendered unable to speak, finds resource in weaving to convey her story of rape to her sister, Procne, who reads her sister's sufferings that are woven into a tapestry (Mızıkyan, 2020: 12). The manuscript dismantles the unknown aspects of her life even before her marriage to the alcoholic man with its emphasis on her unhappy family atmosphere during her upbringing with inadequate parental compassion. This being said, it is significant to note that Hester has already encountered hardships posed by the existence of a rich but peripheral father figure and a mother figure indifferent to her needs. As Philip O'Neill highlights:

Hester is not actually a member of the working class; her father was often away “travelling for business”, and she had a “little fortune” left to her by her aunt. Her manuscript explains how she determines to marry for very pragmatic reasons. Marriage is not a grand romance for her, but, rather, provides the means by which she can escape her invalidated and tyrannical mother (1988: 150).

Wishing to get rid of any obstacles to a happier life, it is understood that she decides to get married to Joel Dethridge whose domestic violence and unjustifiable actions unfortunately justified by the marriage laws of the time renders Hester weaker and more vulnerable to male domination. Her failure to find solace in her own family compounded by constant subjection to physical violence by her vindictive husband, therefore, causes her to resolve to kill her husband as a means of getting revenge from the patriarchal system as projected in Collins’ work as J. Cox likewise stresses: “Though Collins cannot fully articulate the sexual trauma endured by Hester, the effects of her inability to process her past are clearly apparent in his narrative: unable to ‘bear witness’ to her own traumatic experience, she enacts a violent revenge on those she perceives as responsible for the systematic abuse of Victorian wife.” (2019: 150).

In addition to signifying the ways in which Hester commits acts of retribution as a response to oppression inflicted by both her husband and the society, the manuscript is shown to provide a final explanation made by Hester herself to her own silencing as she points out that it is her decision to “set [her] guilty self apart from [her] innocent fellow creatures from that day forth: to live among them a separate and silent life: to dedicate the use of [her] speech to the language of prayer only...” (Collins, 1995: 603-4). Viewed in this light, her confession can also be viewed as a touching account of all of her gloomy experiences and as a cautionary tale to those intending to liberate themselves from the chains of capitalist heteropatriarchal society by turning to physical violence.

Traumatization of Hester Dethridge and The Antinarratable

These novelistic descriptions of Hester Dethridge’s problems as an oppressed low-class housewife resolving to punish herself with a self-imposed silence as the manuscript brings to the fore in Collins’ narrative can be studied in accordance with the concept of the antinarratable as well. As regards the definition of the antinarratable, Warhol makes an explanation as follows:

The antinarratable transgresses social laws or taboos, and for that reason remains unspoken. This is the unnarratable as “that which does not call for narration,” in the specific sense that it might prompt a response of “that’s uncalled for.” Sex in realist Victorian novels, for instance, is always antinarratable, and can only be known by its results as they play themselves out in the plot (Warhol, 2005: 224).

Considering the emphasis Warhol puts upon sex’s being always antinarratable, especially in Victorian novels, it must be noted that traumatic experiences of Hester in Collins’ narrative can likewise be regarded as antinarratable. To demonstrate, the particulars of maltreatment or abuse by her husband are obliterated. In other words, the author can be regarded as having been faced with the difficulty of precisely describing the sexual trauma tolerated by Hester. The norms and conventions of the time as a whole come to the fore as a challenge to the total freedom of speech in narration. The entire novel is rife with hints or partial depictions of the mental and physical torture Hester endures. Since the placement of scenes detailing Hester’s abuse into different sections of the novel is frowned upon, readers are merely left with clues as regards what has exactly occurred. Moreover, not only Hester’s abuse but also other components associated with what is named as antinarratable are obscured in the novel. For instance, the physical impacts of the husband’s addiction to drinking alcohol are not articulated by the author, either. It is evident that sex, abuse or indulgence in drink are believed to have been taboos whose overt and detailed description are condemned in Victorian narratives. This being the case, as has been underlined, a decadent household of abuse and drink in which Hester is assumed to have spent her years as divested of her marital happiness falls under the category of what should not be told. When such cases are fully exemplified and thoroughly investigated in a literary work by the author, this can be deemed as violation of the boundaries of Victorian propriety. Therefore, this is what Collins seems to have cared about in the writing process of *Man and Wife*. By masking the abuse of Hester, leaving out the description of the drunk husband’s behavior in the household, the author is seen as acknowledging the validity of the notion in the above-given part belonging to Robyn Warhol’s narrative theory. Yet, readers who benefit from the hints given as regards Hester’s traumatized psyche may notice that the character merely finds a solution to this impediment of antinarratability of what has befallen to her through writing, which does not

even work well. She feels utterly impotent when it comes to dealing with her trauma particularly because she harbors a sense of fear of public shame to be imposed upon her. As J. Cox notes: “Hester cannot bear to commit the details of her husband’s abuses against her body to paper, even when there is no one to ‘bear witness’ to her narrative. Unlike later protagonists in the neo-Victorian novel, she is unable to work through her traumatic experiences, to find catharsis through writing.” (2019: 149-50).

It is understood that the attempt of verbalizing the torture caused by male domination from the side of a woman in this age is strictly prohibited thereby reducing the woman’s status to a lower position. It would be true to argue that this becomes fully manifest in Hester’s case for she is seriously challenged by the established norms of idealized femininity and masculinity. To illustrate, when she goes and asks for help from policemen to protect her from her husband’s abusive acts, the anguished woman is made to feel solely dependent upon the legislations implemented in accordance with patriarchal doctrines. Her husband’s right of taking all her money, furniture and other belongings in the event of a divorce is explained as what is seen as appropriate by the law of the time and invites readers of this novel to reflect upon the extent to which her traumatic experiences can be studied in the light of the concept of the antinarratable postulated by Warhol as well. Helen finds herself entrenched in a world where she seems to be overwhelmed by the social forces. The Victorian conventions impinge on individual freedom and it is clear that she is condemned to a life of restlessness. Akin to Warhol’s underlining the fact that sex in Victorian novel is that which does not call for narration, it can be surmised that the oppression which Hester is destined to endure is what is uncalled for as illuminated by Collins’ *Man and Wife*. The novelist, with his designing of the plot and structure of this work, closely examines and implicitly interrogates women’s plight emanating from the established man-made societal structures and resulting in proving that this plight cannot be told and should not be told at all.

Conclusion

All in all, in the process of reading *Man and Wife*, readers should not only focus their attention upon the narrated but also upon the unnarratable, which incorporates a huge number of problems Hester Dethridge seems to be coping with. As an imprisoned woman within the constraints of Victorian norms, she experiences unspeakable difficulties which can be better understood in the light of the concepts of supranarratable and antinarrata-

ble explicated by Robyn Warhol. With the help of Warhol's concept of supranarratable, readers are reminded of the fact that the traumatic experiences of the character of Hester signify the sort of trauma that defies representation, narration or precise depiction. Words cannot codify her suffering originating from sexual violence and oppression. What readers witness is Hester's incapacitation, subordination and victimization by the patriarchal system. As for the application of the concept of the antinarratable to the novel with Hester's case, it can be said that it shows the extent to which the stifling rules of Victorian society renders it improbable for authors to freely accentuate the particulars of subject matters like sex or violence as part of their literary narratives. To put it more specifically, the challenge posed by the Victorian notions seems to have caused Wilkie Collins not to directly tell the unpalatable truth about the unfairness of the system with its repercussions upon the life of a victimized woman. Considering these points, it can be assuredly claimed that Collins' *Man and Wife* is an appropriate text for relating the tribulations in Hester's life to Warhol's narrative theory, particularly to the concepts of supranarratable and antinarratable with the underlying purpose of making sense of her traumatization better.

References

- Baker, Geoffrey (2018). "Legal Others: The Knowledge of National Community in Nineteenth-Century British Legal Theory and Wilkie Collins's *Man and Wife*". *Nineteenth-Century Contexts*, 40(3): 239-254.
- Collins, Wilkie (1995). *Man and Wife*. Ed. Norman Page. Oxford: Oxford UP.
- Cox, Jessica (2019). *Neo-Victorianism and Sensation Fiction*. London: Palgrave Macmillan.
- Dever, Carolyn (2006). "The Marriage Plot and Its Alternatives". *The Cambridge Companion to Wilkie Collins*. Ed. Jenny Bourne Taylor. Cambridge: Cambridge University Press, 112-124.
- Goarzin, Anne (2011). "Articulating Trauma." *Open Edition Journals*, 36(1): 11-22.
- Ifill, Helena (2013). "Wilkie Collins's Monomaniacs in *Basil, No Name* and *Man and Wife*". *The Wilkie Collins Journal*, 12: 1-17.
- Mızıkyan, Arpine (2020). "Timberlake Wertenbaker's *The Love of the Nightingale*: From Silence to Rebellion". *Marginal Women in Theatre*. Ed. B. Ayça Ülker Erkan. İstanbul: Kriter Yayınevi, 3-21.

- O'Neill, Philip (1988). *Wilkie Collins: Women, Property and Propriety*. London: MacMillan.
- Surridge, Lisa (1996). "Unspeakable Histories: Hester Dethridge and the Narration of Domestic Violence in *Man and Wife*". *Victorian Review*, 22(2): 102-126.
- Warhol, Robyn, R. (2005) "Neonarrative; or How to Render the Unnarratable in Realist Fiction and Contemporary Film". *A Companion to Narrative Theory*. Eds. J. Phelan & P. J. Rabinowitz. Oxford: Blackwell Publishing, 220-232.

The following statements are made in the framework of "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":

Author's Note: This article is a revised version of the presentation at the 26th METU British Novelists International Conference: Wilkie Collins and His Work, 8-9 December 2022, Ankara.

Ethics Committee Approval: Ethics committee approval is not required for this study.

Declaration of Conflicting Interests: The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.



INVISIBLE TRAVELLERS: CHILD REFUGEE IDENTITIES IN ALAN GRATZ'S REFUGEE NOVEL

Görünmez Yolcular: Alan Gratz'in *Refugee* Romanında Çocuk Mülteci
Kimlikleri

Mustafa BÜYÜKGEBİZ*

ABSTRACT

The global policies and conflicts that developed with the beginning of the 20th century have triggered global refugee crises for more than a century and made the crisis of belonging and adaptation problems controversial. The First and Second World Wars and the subsequent Cold War period, the freedom struggles of the colonial states, the Gulf War and finally, the Syrian civil war have always kept the refugee crisis on the agenda. Refugee problems and migrant identities, which also find a vast place in literature, have been widely discussed from a postcolonial perspective. However, refugee children and their psychological struggles have generally remained invisible, both politically and socially, and these children, who have to face adult problems in their children's world, have always been left out of the agenda. In this context, Alan Gratz's novel *Refugee* makes the invisible visible and provides a good basis for discussing refugee children and identity crises. The novel, which consists of three different stories set at different times, has linked past refugee crises with today's problems and has attracted a lot of attention globally by conveying the 1938 Germany, 1994 Cuba and 2015 Syrian refugee crises from the perspective of young adolescents. In conclusion, this study aims to focus on the different child refugee characters in Alan Gratz's novel *Refugee*, discuss the identity crises of the invisible child refugees from postcolonial and neo-colonial perspectives, and put the subject on a scientific basis.

Keywords: refugee literature, refugee crisis, identity problems, postcolonialism, child refugees.

ÖZ

20. yüzyılın başlarıyla birlikte gelişen küresel politikalar ve çatışmalar, bir asırdan fazla bir süredir küresel mülteci krizlerini tetiklemiş, aidiyet krizi ve uyum sorunlarını tartışmalı hale getirmiştir. Birinci ve İkinci Dünya Savaşları ve ardından gelen Soğuk Savaş dönemi, sömürgeci devletlerin özgürlük mücadeleleri, Körfez Savaşı ve son

* Dr., Alanya Alaaddin Keykubat University, School of Foreign Languages, Antalya/Türkiye. E-mail: mustafa.buyukgebiz@alanya.edu.tr. ORCID: 0000-0003-1911-1766.

olarak Suriye iç savaşı, mülteci krizini hep gündemde tutmuştur. Edebiyatta da geniş bir yer bulan mülteci sorunları ve göçmen kimlikleri, postkolonyal bir perspektiften geniş çapta tartışılmıştır. Ancak mülteci çocuklar ve psikolojik mücadeleleri hem siyasi hem de sosyal anlamda genel olarak görünmez kalmış ve çocuk dünyasında yetişkin sorunlarıyla yüzleşmek zorunda kalan bu çocuklar her zaman gündemin dışında bırakılmıştır. Bu bağlamda, Alan Gratz'ın romanı *Refugee*, görünmezi görünür kılmakta ve mülteci çocukları ve kimlik krizlerini tartışmak için iyi bir temel oluşturmaktadır. Farklı zamanlarda geçen üç farklı hikâyeden oluşan roman, geçmiş mülteci krizlerini günümüz sorunlarıyla ilişkilendirmiş, 1938 Almanya, 1994 Küba ve 2015 Suriyeli mülteci krizlerini genç ergenlerin bakış açısıyla aktararak dünya çapında büyük ilgi görmüştür. Sonuç olarak, bu çalışma, Alan Gratz'ın *Refugee* romanındaki farklı çocuk mülteci karakterlere odaklanmayı, görünmez çocuk mültecilerin kimlik krizlerini postkolonyal ve neo-kolonyal perspektiflerden tartışmayı ve konuyu bilimsel bir temele oturtmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Sözcükler: mülteci edebiyatı, mülteci krizi, kimlik sorunları, postkolonyalizm, çocuk mülteciler.

Introduction

The global policies and conflicts that arose at the start of the 20th century have provoked global refugee crises for more than a century and made the belonging crisis and adaptation issues controversial. The First and Second World Wars, the Cold War that followed, the liberation struggles of the colonial states, the Gulf War, and the Syrian civil war have always kept the refugee crisis at the forefront of the agenda. Refugee issues and migrant identities, which are also prevalent in literature, have been extensively discussed from a postcolonial standpoint. As Sercan H. Bağlama points out in his essay; “A Postcolonial Approach to Contemporary Refugee Literature: Benjamin Zephaniah’s Refugee Boy”;

Literary works, which can be classified as part of refugee literature, mostly provide a realistic snapshot of the nature of the refugee “crisis” and thematise the process of victimisation and dehumanisation experienced by internally displaced persons, refugees and asylum seekers fleeing the civil war in Syria or elsewhere in the Middle East or the Global South (Bağlama, 2020: 632).

In postcolonial and neocolonial contexts, the refugee crisis illustrates the intersection of complex identities and power dynamics. These terms refer to historical relics where colonial powers governed territories outside their borders, resulting in socioeconomic structures that persist to this day.

In addition, these contexts involve enduring power relations in which dominant states continue to influence inferior states through political interventions and economic policies. Unfortunately, marginalized groups are frequently subjected to severe oppression by those with political or economic authority in such environments. This oppression exacerbates the displacement of vulnerable populations as they become more susceptible to conflict and violence. When analyzing the situation of exiles during crises in postcolonial/neocolonial contexts, we must therefore emphasize the correlation between identity and power dynamics.

Discussion and Evaluation

Regarding the relationship between power dynamics and identity, postcolonial literature is intricate and complicated. Individuals confronting displacement because of refugee crises are frequently confronted with obstacles that result in marginalization and oppression due to their social status, thereby limiting their agency. The insight of Dizayi (2015) enables us to comprehend how colonialism has pervasive effects on cultural identities. Post-colonial authors frequently explore themes revolving around the struggles of indigenous populations to establish distinct identities amidst the confusion caused by colonization. After nations are liberated from colonial rule and attempt reconstruction, these struggles become even more difficult (Dizayi, 2015). The author's narratives reveal a desire to dismantle established power structures bolstered up by nineteenth-century Western realistic novels by depicting them as insignificant claims. Baglama's (2020) analysis of Benjamin Zephaniah's *Refugee Boy* offers insight into abstract institutional forms that function through internalized assumptions that manufacture consent while indirectly dominating individuals. This process illustrates how individuals' identities can be controlled without their knowledge, perpetuating cycles of marginalization despite fleeing their native countries in search of asylum elsewhere. Moradi examines Wole Soyinka's novel *The Interpreters*, providing neocolonial research about Nigeria following its independence from England, where hybridity crises result from the imposition of European values while attempting to identify with African culture. Moradi observes that these calamitous results have paralyzed Nigeria; as a result, Soyinka issues warnings against future conflicts resulting from these circumstances. In conclusion, postcolonial literature enhances our understanding of the intricate relationship between identities and power dynamics in both neocolonial and postcolonial contexts, where marginalized groups suffer disproportionately. The refugee crisis serves as a

stark reminder of how colonialism affects cultural identities, resulting in unbalanced power dynamics that necessitate creating an inclusive society that respects cultural diversity.

As Homi Bhabha asserts, the colonized -or the immigrants and refugees in contemporary neo-colonial context- are produced as a social reality by colonial discourse, which makes them both “other” and completely definable and visible at the same time (Bhabha, 1996: 71-72). However, politically and socially, refugee children and their psychological struggles have been largely invisible. These children, who confront adult problems in a world designed for children, have not been prioritized sufficiently. M. Fazel and A. Stein assert in their essay published in 2002 that “in the past 10 years it is estimated that more than two million children have been killed in conflict, with a further six million wounded and one million orphaned” (Fazel & Stein, 2002: 366). With recent global political issues such as the civil war in Syria and the conflict between Ukraine and Russia, it is undeniable that the aforementioned statistics are significantly higher and the situation for refugee children has become even more perilous. The one of the primary causes of the problems is the rise of xenophobia throughout the Global North. These bigoted movements are typically populist nationalist parties with anti-immigrant, Islamophobic, xenophobic, and anti-EU policies (Lifland, 2013: 9). This blatant prejudice promotes ethnic homogeneity and opposes all cultural interactions within their countries. Lifland suggests that this perception is especially prevalent in Scandinavian nations because “right-wing politicians there have argued that much of these countries’ success is due to their cultural and ethnic homogeneity.” (Lifland, 2013: 10). In such a climate, it is quite difficult for immigrants and refugees to assimilate to the local culture and way of life, as forming a stable identity is virtually impossible in these right-wing strongholds. It appears that over the past ten years, there has been a rise in the number of aggressive or reactionary reactions to immigrants in Europe. Examples like the protests in France (October and November 2005) or the anti-Muslim caricatures in Denmark (2005) are frequently mentioned as proof of this phenomenon. Also, anti-immigrant sentiments appear to be on the rise among natives, which is demonstrated by the rise in support for anti-immigrant political parties like the FPÖ in Austria or the FN in France (Rustenbach, 2010).

As they investigate their new environment, refugee children frequently face formidable obstacles, such as trauma, grief, and discrimination. Bronstein and Montgomery state that “refugee children may experience what is

termed the cumulative stress of forced migration or the compounding stressors of childhood with the extraordinary and traumatic experiences of displacement. Consequently, these children are at greater risk for psychological distress than non-refugee children” (Bronstein & Montgomery, 2011: 44). They could face challenges gaining access to necessities such as food, shelter, and education, as well as integrating fully into their new communities. They may also have the opportunity to simultaneously learn new languages, cultures, and ways of being, which can help them develop and strengthen their identities. Understanding the experiences of children as refugees requires acknowledging the diversity, complexity, and nature of the social, cultural, and political context in which they live.

In terms of both material and nonmaterial aspects of existence, the human sense of home is valuable and essential. It includes a sense of belonging, trust, and tranquillity, reminds the family, and molds the family’s culture. Due to the formation of a spiritual void, every individual who is deprived of love, peace, and protection due to obligatory conditions will suffer psychological damage, particularly in the world of children who require them the most. Even in routine interactions, refugees are dependent on others for their basic needs. Due to isolation, language barriers, marginalization, loss of social standing, unemployment, socioeconomic distress, cultural-linguistic-religious disparities, and family loss, refugee children frequently experience severe psychological effects. “Refugee children suffer both from the effects of coming from a war zone and of adjusting to an unfamiliar culture” (2002: 367). The stress and challenges encountered by refugee children who are unprotected, in a new and unfamiliar social setting, and who have lost their previous social, psychological, and physical support are undeniably irreversible for adult refugees.

A separate tragedy is the plight of children who have lost or been forced to abandon their parents. It is highly probable that refugee children acclimate to the language, culture, society, and social system more quickly than adults. However, they may be exposed to distress due to parental loss, separation, difficult journey conditions, and inability to meet their basic needs. (James, 1997). During the migration period, individuals may experience depression, psychosomatic disorders, physical ailments, and severe health issues such as post-traumatic stress disorder. (McCarthy, 1998). Literature reveals that these children frequently suffer from post-traumatic stress disorder, melancholy, and psychological issues such as irritability,

restlessness, sleep problems, somatic symptoms, and behavioural disorders.

In this context, Alan Gratz's novel *Refugee* renders the invisible visible and offers a solid foundation for discussing refugee children and identity crises. The novel, which is comprised of three different stories set in various eras, has linked past refugee crises with current issues and attracted a great deal of global attention by depicting the 1938 German, 1994 Cuban, and 2015 Syrian refugee crises. The novel is historical fiction that recounts the interconnected tales of three young refugees seeking safety and independence. Josef, a Jewish child living in Nazi Germany in 1938, Isabel, a Cuban girl in 1994, and Mahmoud, a Syrian boy in 2015, are the subjects of the narrative. The novel explores themes of family, identity, and the human cost of war and displacement, with each character facing distinct obstacles as they flee persecution and conflict in their respective countries. *Refugee* is a moving and compelling story that vividly depicts the lives of young people caught up in some of the most significant events of the 20th and 21st centuries. The novel provides a remarkable ground for understanding the identity and psychological crises of refugee children since "despite their young age all three protagonists are forced to mature fast and to take up the responsibilities of adults" (Rubik, 2019: 14). Therefore, this article concentrates on the various child refugee characters in Alan Gratz's novel *Refugee*, discusses the identity crises of the invisible child refugees from postcolonial and neocolonial perspectives, and provides a scientific foundation for the subject.

Alan Gratz is a native Tennessean who attended the University of Tennessee for both his undergraduate and graduate degrees. He was born in 1972. After that, he finished his postgraduate studies in English instruction. *Grenade*, his debut novel, made it to third place on the list of best-selling books published by The New York Times, while *Allies*, his most recent book, came in at number two. His novel, *Refugee*, which was released in 2017 and was evaluated in this research, has held its spot on this list for more than a year. In addition to being a writer, he is also a professor at a university in the Czech Republic and produces a great deal of radio advertisements and articles for magazines.

Gratz is of the opinion that works of literature have the potential to assist us in comprehending and responding to problems that occur in the real world. Through his writings, he expresses the desire that younger generations will be able to see the problems that he perceives to be only on the

surface in various media channels from a variety of perspectives and through distinct windows that connect the fictitious world to the real world. In particular, he hopes to raise the social consciousness of young people by sharing the story of *Refugee* through the eyes of children. Young people are in a crucial position to play a part in shaping the future, so this is an important goal for him.

Based on actual events, Alan Gratz's novel *Refugee* describes the complex struggles of three child refugees in different places and times to cling to a new life, as well as the hardships they encountered on the road, the losses they suffered, and the circumstances that compelled them to undertake this journey. All of the events described here cast light on actual human tragedies that occurred during various historical eras. In 1938, at the age of 12, Josef was compelled to observe the racist and brutal treatment of Jews by the Nazi government. Since Josef's father continued to practice law despite being forbidden to do so as a Jew, and his parents were tortured, Nazi officers infiltrated Josef's neighbourhood and home. Thus, his father was removed against his will to a concentration camp. (Gratz, 2017: 9-10). Josef and his six-year-old sister Ruthie do not want to abandon their home, but they must do so in order to survive and remain safe.

Young Josef, who witnessed excessive violence and bullying as a result of rising antisemitism in Germany, is astonished by the kindness of others. This shock indicates that Josef is psychologically withdrawn, losing self-esteem and experiencing feelings of worthlessness, as he flees from his own experiences to those of refugee children. "Josef stood in wonder as another sailor – a German man without a Star of David armband, a man who wasn't a Jew – put a suitcase under each arm and done in each hand and led them up the gangway. He treated them like real passengers. Like real *people*" (2017: 15). When the "St. Louis" arrives in Cuba carrying 937 Jews whose lives were destroyed by the Nazis, Cuba does not welcome them. Josef, who has yet to comprehend what he has been through, believes that no one will comprehend their situation.

Josef also witnessed his father attempting suicide in front of his eyes, taken to a concentration camp, where he was tortured and watched the massacres: He was scaring Josef too. Josef stared at his father. This skeleton, this crazed ghost, this wasn't his father. The Nazis had taken his father away and replaced him with a madman. [...] Josef's father had jumped into the sea (2017: 83-85).

As with real-life refugee children, the fictional character Josef's experiences accelerated his maturation; he had to care for his family following the death of his father, and he was unable to enjoy boyhood as a child.

The story of Isabel's escape, the second refugee child character in the work, begins in 1994, when the Cuban population revolted in response to the country's economic collapse. The author, who based this story on historical events, explains at the conclusion of his work that in 1994, when then-Cuban president Fidel Castro lifted his prohibition on leaving the country, approximately 35,000 people fled to the United States in as little as five weeks. Isabel, who is only 11 years old and caught in the midst of the violence and unrest in her country, witnessed the police beating her father. "In all the turmoil, a policeman caught up with her father and grabbed him by the arm. 'No!' Isabel cried. She leaped down off the hood of the car and pushed her way through the pandemonium. When she got to her *papi*, he was balled up on the ground and the policeman was beating him with his nightstick." (2017: 20).

Isabel embarks on an arduous sea voyage with her pregnant mother, father, grandfather, and her friend Ivan and his family in order to flee the violence she witnessed in her country and live a more psychologically and economically comfortable life. Isabel and her family are forced, like refugee children in the real world, to abandon everything they own and know and relocate into obscurity. At this point, Gratz emphasizes that it is not preferable to be a refugee, revealing the commitment of humanity to live in its birthplace and the shocking impact of abandoning places where the human spirit feels at home in every way. In this way, fiction draws attention to the existence of adverse external conditions in the real world through the tragedies of child figures and parents, which, due to various ideological-political-economic conflicts of interest, displace and force people to become exiles in the real world.

None of the three refugee children depicted in the novel have an easy journey. During the journey, Isabel's best companion is killed by a shark, and his body must be returned to the ocean. Ivan's voyage, which began with great expectations, ends in his demise. His beloved companion Ivan's horrifying death in front of Isabel causes her great shock, and she struggles to accept death: "Iván was dead. Isabel couldn't grasp it. One minute he had been alive, talking to them, laughing with them, and the next he was dead. Lifeless. Like every other Cuban who had ever died trying to get to *el*

norte by sea. But Iván wasn't some nameless, faceless person. He was Iván. *Her Iván*. He was her friend." (2017: 110).

Mahmoud, age 12, is the third and concluding refugee child of the novel. The author also addresses the real-world Syrian Civil War and the human catastrophes caused by the conflict. Gratz, who combines the fictional and real worlds in many parts of the novel, asserts that the war began in 2011, which is accurate, but the year described in the text is 2015. Since he was eight years old, Mahmoud has witnessed the bloodiest and longest-lasting conflict in his country's history. Now, he and his family are attempting to survive in the face of imminent death. After a missile strike, Mahmoud, his two younger siblings, and his mother are buried beneath the rubble of their home.

Mahmoud, 12, and his 10-year-old brother Waleed are experiencing a severe psychological and spiritual collapse. In response to war violence and profound suffering, they develop distinct spiritual defence mechanisms. Mahmoud has attempted to avoid the dangers to which he has been exposed by remaining 'invisible' until he is buried beneath the rubble. "Mahmoud Bishara was invisible, and that's exactly how he wanted it. Being invisible was how he survived. [...] Mahmoud didn't have any friends. It was easier to stay invisible that way." (2017: 13).

When they are buried beneath the rubble, Mahmoud overcomes his terror and panic to reach his family members. In this way, he dispels the illusion that he is actually "invisible" and the internal effort to deny it by ignoring the reality of the conflict he is at heart involved in:

Rubble was strewn everywhere. Missiles and bombs thudded nearby, close enough to shake loose parts of walls. A building shuddered and collapsed, smoke and debris avalanching out into the street. Mahmoud jumped when it fell, but Waleed stood still, like this kind of thing happened every day. With a jolt of surprise, Mahmoud realized this kind of thing *did* happen every day. Just not to them. Until now (2017: 31).

All of the characters in the author's work are based on real-world refugees. Waleed occupies a unique position in this context because he represents Umran Daknesh, a five-year-old boy from Aleppo who has become a symbol of the Syrian civil conflict. Umran, who survived the wreckage caused by a regime airstrike in Aleppo, Syria, on August 18, 2016, and sat alone in an ambulance, can be seen wiping the blood and dust from his

head and eyes without crying, in complete astonishment. Born into a conflict zone, violence, blood, death, injuries, attacks, debris, and casualties have dominated his life, and he is now accustomed to them. He becomes a symbol of the Syrian conflict and the most heart-breaking image of the war's destruction on children. In fact, Gratz explains at the conclusion of the work which actual characters inspired his fictional characters.

The author addresses the conditions of refugee settlements in his novel. Refugees are compelled to reside in deplorable facilities. They are even apprehended and detained as criminals in Hungary, and Mahmoud's father is beaten in front of him. Isabel and Mahmoud, two refugee children in the novel, witness the violence and insults of family members, while another character, Josef, witnesses the remnants and pains of violence that led his father to commit suicide in front of him. However, he was not present during his father's violent behavior:

A soldier whacked him in the back with his nightstick, and Mahmoud's father collapsed to the ground. "We don't want your filth here, either!" the guard yelled in Arabic. "You're all parasites!" He kicked Mahmoud's father in the back, and another soldier hit Mahmoud's father again and again with his stick. "No!" Mahmoud cried. "No! Don't! Stop!" Mahmoud begged. He couldn't bear to see his father beaten. But what could he do? (2017: 131).

The refugee crisis is a pressing issue in the contemporary global political landscape, highlighting the complex relationship between identities and power dynamics in postcolonial and neocolonial settings. These conditions frequently result in the oppression of marginalized groups, which forces vulnerable populations to relocate. Examining identities in the aftermath of colonialism exposes how identity formation evolves as a result. Societies continue to struggle with colonial-era issues such as racism, classism, misogyny, and other forms of discrimination. In addition, current refugee crises draw attention to colonial bordering practices that created divisions within communities and disrupted social cohesion. These actions resulted in the expulsion of people from their homelands, thereby significantly contributing to the current catastrophic situation.

Conclusion

Gratz identifies in his body of writing that the life of a refugee can be broken down into three distinct phases. The first challenge is to flee the situations that put their lives in danger, such as war, civil unrest, and tor-

ture, which prompted them to leave their homes and their homelands and take to the road; the second challenge is that those who are able to flee these dangerous circumstances are forced to live on the roads they take in search of a safe place to seek refuge, and during their journey, which brings them back to death and is just as difficult as the first challenge; and the third challenge is to fight to survive the second Gratz's *Refugee* is a successful exploration of the psychological effects that war and the stormy conditions that erupted in various countries at different times have on three children who are completely different from one another, as well as the events that they were subjected to on the difficult roads and the hope of a new life. The story is inspired by actual events that took place, and it was written by Gratz.

Through his compelling storytelling, Gratz brings his cast of personalities to life. We have high hopes that this visibility will both contribute to a greater awareness of the issue as well as civil action being taken. It is reasonable to have any optimism that things could improve so long as books like *Refugee* and others that are focused on immigrants continue to bring attention to the troubling stories they tell.

References

- Bağlama, Sercan H. (2020). "A Postcolonial Approach to Contemporary Refugee Literature: Benjamin Zephaniah's *Refugee Boy*". *TRT Akademi*, 5(10): 630-643.
- Bhabha, Homi K. (1996). *Locations of Culture: Discussing Post-Colonial Culture*. London: Routledge.
- Bronstein, Israel & Montgomery, Paul (2011). "Psychological Distress in Refugee Children: A Systematic Review". *Clinical Child and Family Psychology Review*, 14(1), 44-56.
- Dizayi, Saman A. H. (2015). "The Crisis of Identity in Postcolonial Novels". *Proceedings of INTCESS 15 - 2nd International Conference on Education and Social Sciences*. Istanbul: Ocerint Publishing, 999-1007.
- Fazel, Mina & Stein, Alan (2002). "The Mental Health of Refugee Children". *Archives of Disease in Childhood*, 87(5), 366-370.
- Gratz, Alan (2017). *Refugee*. New York: Scholastic Press.

- James, Delores C. S. (1997). “Coping with a New Society: The Unique Psychosocial Problems of Immigrant Youth”. *Journal of School Health*, 67(3), 98-102.
- Lifland, Amy (2013). “Right Wing Rising: Eurozone Crisis and Nationalism”. *Harvard International Review*, 34(3): 9-10.
- McCarthy, Kristin (1998). “Adaptation of Immigrant Children to the United States: A Review of the Literature”. *Center for Research on Child Well-being*, 98(3): 1-61.
- Rubik, Margarete (2019). “Refugee Experience in Alan Gratz’s Refugee and Gillian Cross’ After Tomorrow Margarete Rubik Summary as a Response to Recent”. *Acta Neophilologica*, 52(1-2): 5-29.
- Rustenbach, Elisa (2010). “Sources of Negative Attitudes toward Immigrants in Europe: A Multi-Level Analysis”. *International Migration Review*, 44(1): 53-77.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Author’s Note: This article was presented orally at the “15th International IDEA Conference: Studies in English“ organization.

Ethics Committee Approval: Ethics committee approval is not required for this study.

Declaration of Conflicting Interests: The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.



CLASS TREATMENT OF ANIMALS IN THE NOVELS OF ANNE BRONTE

Anne Bronte'nin Romanlarında Hayvanlara Sınıfsal Davranışlar

Barış AĞIR*

ABSTRACT

The 19th century represents a crucial epoch in the nascent field of animal studies, garnering the interest of scholars and writers from a variety of disciplines. The Victorian era initiated a discussion regarding the status of animals, a topic that endures in modern times. Anne Bronte, a prominent English Victorian author, presents her perspective on the contentious issue of animal rights in her literary works. The extent to which Bronte's characters respect, sympathize with, and look out for the well-being of animals is most evident in her novels. Through her straightforward portrayal of animals and their connections to people's social status, she shows how middle-class culture emerges in her novels. Anne Bronte's two novels, *The Tenant of Widfell Hall* and *Agnes Grey*, both feature animal writing, highlighting the vital part that an animal-centric worldview plays in the formation and maintenance of middle-class identities and traditions. Bronte's protagonists come from the upper and middle classes, and these two socioeconomic groups clearly contrast in their treatment of animals. In this regard, the purpose of this study is to further our understanding of Anne Bronte's animal writing by analyzing its role in the formation of middle-class culture.

Keywords: class, animals, abusing, sympathy, compatibility.

ÖZ

19. yüzyıl, çeşitli disiplinlerden bilim insanlarının ve yazarların ilgisini çeken, dönem içerisinde gelişmekte olan hayvan çalışmaları alanında çok önemli bir dönemi temsil etmektedir. Viktorya dönemi, modern zamanlarda devam eden bir konu olan hayvanların statüsüne ilişkin bir tartışma alanı yaratmıştır. İngiliz Viktorya döneminin önde gelen yazarlarından Anne Bronte, eserlerinde hayvan haklarıyla ilgili tartışmaları ele almaktadır. Bronte'nin karakterlerinin hayvanlara ne kadar saygı duyduğu, onlara sempati duyduğu ve refahını gözettiği en çok romanlarında belirgindir. Hayvanları ve onların insanların sosyal statüsüyle olan bağlantılarını dolaysız tasvirleriyle, romanlarında orta sınıf kültürünün nasıl ortaya çıktığını gösterir. Anne Bronte'nin iki

* Asst. Prof. Dr., Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Science and Letters, Department of English Language and Literature, Osmaniye/Türkiye. E-mail: barisagir@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-7132-5844.

romanı, *Wildfell Konağı Kiracısı* ve *Agnes Grey*, hayvan yazınına yer vererek, orta sınıf kimliklerinin ve geleneklerinin oluşumunda ve sürdürülmesinde hayvan merkezli bir dünya görüşünün oynadığı hayati rolü vurgulamaktadır. Bronte'nin kahramanları üst ve orta sınıftan gelir ve bu iki sosyoekonomik grup, hayvanlara davranışlarında belirgin bir karşıtlık göstermektedir. Bu bağlamda, bu çalışmanın amacı, Anne Bronte'nin hayvan yazınının orta sınıf kültürünün oluşumundaki rolünü analiz ederek bu konudaki kavrayışımızın gelişmesine katkıda bulunmaktır.

Anahtar Sözcükler: sınıf, hayvanlar, suistimal, sempati, uyum.

Introduction

Anne Bronte (1820–1849) was a nineteenth-century British author who published only two novels during her brief writing career. She is a truthful writer who persistently presents life as it truly is. Despite the fact that her basic plots and straightforward language make her less well-known than her two sisters, her works continue to exude warmth and power and garner increasing attention from scholars and critics. Animal writing is an integral aspect of her works and merits additional analysis and investigation. Bronte's writings are the most explicit regarding her characters' admiration, sympathy, and care for the welfare of animals. In her novels, she "uses animal imagery to make larger arguments about class and gender relations" (Harner, 2020: 578) and depicts the formation of middle-class culture through her direct animal writing that is intimately tied to the socio-economic rank of the people. It is plausible to assume that Anne Brontes' affinity for writing about animals was strongly tied to this social condition. Animal images in Anne Bronte's writings are very diverse, influenced by social surroundings. As Elizabeth King states, "from working horses to lap dogs to hunted prey, her depictions of animals dominated by human characters reveal an underlying critique of how difference is used to justify practices of domination and exploitation" (King, 2017: 3). To better display her writing about animals, we may divide them into three categories based on the author's conception of animals: working animals, household pets, and wild animals.

Working animals, typically domesticated animals retained by humans to perform tasks such as riding, hunting, and transportation, played a crucial role in nineteenth-century British life. For instance, throughout the first fifty years of this century, when industry and trade flourished, horses became a vital element of the nation's wealth (Kean, 1998: 50). In Anne Bronte's novels, there are numerous pertinent references to working animals

“providing power for the performance of work” (Falvey, 1985: 28), primarily horses and hunting hounds, that cannot be disregarded. In *Agnes Grey* for instance, the protagonist Agnes finds her first position as a governess at Wellwood House. During her stay, horses and hunting dogs are frequently mentioned and are typically associated with violence and brutality. Tom Bloomfield, the eldest child in the Bloomfield family, makes his governess stand for ten minutes on the first day of her instruction to observe how frequently he uses his rocking horse with whips and spurs. Later, Tom is gifted with a “little rough colt” (Bronte, 1988: 79) rather than a nice carriage horse, which was intentionally produced and reared for his entertainment. Mr. Robson’s hunting dogs are also mentioned. Every time the man shoots over the Bloomfield grounds, he brings his favorite dogs whom he treats so viciously that the heroine cannot bear to see them. The gorgeous prey pony owned by Mr. Lawrence and Markham’s hunting dog in *The Tenant of Wildfell Hall* appears more fortunate than the previously stated sad creatures. The pony is kept in pristine condition and may appreciate her master “nicely reducing and entanglement in the pony’s redundant, hoary mane” (Bronte, 1992: 52). Markham’s beautiful and good-natured black-and-white setter prefers to develop close relationships with his owner and little Arthur.

In addition to the widespread use of working animals for affluence, pet ownership increased in Victorian England and “petkeeping became respectable among ordinary citizens” (Ritvo, 1987: 85). As depicted in Anne Bronte’s works, people of various social strata are likely to maintain a pet “as a companion” (Amato, 2015: 6), primarily cats and dogs, in their homes. House pets in her stories can be loosely separated into two categories: human companions and friends who receive excellent care, and property and social status symbols who are viewed as emotionless objects. Agnes affectionately refers to her pet cat as “my dear little friend, the kitten” (Bronte, 1988: 71). Before her leave, she strokes her smooth, bright fur and feels a profound sense of loss as she observes “she lay purring herself to sleep in my lap” (Bronte, 1988: 71). In *The Tenant of Wildfell Hall*, the daughter of the pastor also has a pet cat, which she would lavish with kisses while it rested on her sister’s knee. Nancy Brown, a cottager with whom Agnes becomes acquainted through her second employment, is also immensely fond of her cat. She would place a little sackcloth cushion at her feet while crocheting by her fireplace for “the accommodation of her gentle friend” (Bronte, 1988: 145). When the cat is discovered after a day’s absence, she would cry tears of joy. In the scene in which Markham visits Mr. Lawrence,

an indolent greyhound of good living and a smart springer are seated by the sofa. These animals provide their owner with companionship and receive care and affection in return, they are “in love with their domestic partners” (Haraway, 2003: 14). However, not all of their animal companions are so fortunate. The owner of Miss Matilda’s small rough terrier treats it as a possession and attacks it with harsh words and nasty kicks. After its owner becomes bored of caring for it, it is sold to a ruthless rat-catcher. Dash, Arthur Huntingdon’s favorite cocker, is likewise mistreated by his irritable owner. In a scene in which Dash rushes on Huntingdon and licks his face, Huntingdon “struck it off with a smart blow” (Bronte, 1992: 221), and subsequently the dog’s head is thrown by a hefty book. In *Agnes Grey*, when Agnes accepts Rosalie Murray’s invitation to visit Ashby park, the hostess shows her the fat French poodle “that lay curled up on a silk cushion” (Bronte, 1988: 230), just as she displays her fine Italian paintings and various other items, as well as the small jeweled watch she purchased in Geneva. For her, the pet is merely an emotionless item to demonstrate her rank and wealth, not a living being deserving of love and care.

The description of wild creatures is also an integral part of Anne Bronte’s writing about animals which shows that “most Victorians perceived themselves as teetering at the top of the chain of being [...] thereby had the right to make animals serve them” (Ayres, 2019: 11). In most of her novels, wild animals link to human amusements such as hunting and activity. Arthur Huntingdon and his unscrupulous buddies routinely invite one another on recreational hunts. For them, wild animals are inanimate objects for target practice. They take joy in the expressions “make war with the pheasants” (Bronte, 1992: 173) and “murder [...] birds by wholesale” (Bronte, 1992: 163). Devoted hunters such as Mr. Murray and Mr. Huntington frequently engage in excessive hunting and “in the masculinized violence of blood sports” (Stevens, 2021: 680), putting partridges and pheasants in constant danger of being pursued and killed during shooting seasons. In addition to the risk of being tortured, non-hunted wild animals are also at risk of being harmed. The moles, weasels, and sparrows that are trapped and beaten to death by Tom Bloomfield and his uncle, as well as the juvenile hare that is pursued by Matilda’s dog, all illustrate the weakness and sorrow of these natural animals.

There are further wild animals that serve as representatives of nature’s splendor and beauty, bringing their viewers joy and comfort. When Helen and other linden-car occupants go on an expedition to the peak of a steep

hill, the breathtaking image of little sea mews flying over the blue sea with “their white wings glittering in the sunshine” (Bronte, 1992: 63) is clearly depicted and has an invigorating effect on Helen and Markham. Helen is awakened by “the flutter and chirp of the sparrows, and the gleeful twitter of the swallows” (Bronte, 1992: 234) on a sunny morning at Grassdale Manor. These active wild creatures, along with other natural landscapes such as wooded hills and golden haze, not only fill the house with life and happiness, but also improve the viewer’s disposition.

As seen, Anne Bronte offers her take on the controversy surrounding animal rights in her works. The extent to which Bronte’s characters respect, sympathize with, and look out for the well-being of animals is most evident in her novels. Through her straightforward portrayal of animals and their connections to people’s social status, she shows how middle-class culture emerges in her novels. However, due to the preceding, we can conclude that there are definite limitations to Anne’s animal writing studies in which feminism is a hot topic. Given this, it is worthwhile for researchers to investigate the study of her animal writing from alternative angles. With a cursory reading of Anne Bronte’s works about animals, it is not difficult to discern their relationship to social class. Throughout her works, characters of various social classes, primarily the upper-class and middle-class, appear to have varied attitudes regarding animals. Why she decides to handle these animal writings in this manner merits investigation. Anne Bronte’s two novels, *The Tenant of Widfell Hall* and *Agnes Grey*, both feature animal writing, highlighting the vital part that an animal-centric worldview plays in the formation and maintenance of middle-class identities and traditions. Bronte’s protagonists come from the upper and middle classes, and these two socioeconomic groups clearly contrast in their treatment of animals. In this regard, the purpose of this study is to further our understanding of Anne Bronte’s animal writing by analyzing its role in the formation of middle-class culture.

Aristocratic Treatment of Animals

In the nineteenth century, Britain’s social class system saw substantial alterations. The emergence and expansion of the middle class in the eighteenth century could not be overlooked, despite the aristocracy’s continued dominance, unrivaled influence, and long effects on British society as a whole. They were instrumental in the transformation of British society. To acquire their own class identification, they must critique the aspects of other classes’ cultures with which they disagree. As Harriet Ritvo states, “nine-

teenth-century English law viewed animals as simply as the property of human owners [...] animals became significant primarily as the objects of human manipulation” (Ritvo, 1987: 2). In her two novels, *Agnes Grey* and *The Tenant of Wildfell Hall*, Anne Bronte reveals and criticizes undesirable characteristics of the upper class, such as savagery, corruption, and hypocrisy, through the use of animal writing.

The Tenant of Wildfell Hall is the second and final novel written by Anne Bronte. In the history of literature, it was dubbed as a declaration of female liberation for its portrayal of a bold and independent heroine who leaves her degenerate and womanizing husband with her son and servant to pursue her own pleasure and freedom. In this novel, Arthur Huntingdon, Helen’s husband, and his club pals are typical wasteful and unscrupulous upper-class men who pursue both women and animals, because “the activity of hunting is [...] only essential for the attainment of full manhood” (Kheel, 1999: 96). The aristocracy always brags about its unparalleled influence and long-lasting effects on British society as a whole. They are privileged and care nothing about the welfare of other beings. In the novel, “women’s oppression is interwoven with that of animals” (Adams, 1994: 70) and the aristocracy’s traditional pastime of hunting becomes an excellent opportunity to demonstrate their dominance. Arthur Huntingdon enjoys hunting and frequently participates in shooting sports with his pals. They engage in wholesale partridge hunting and a conflict with pheasants. They have no sense of moderation due to their hedonistic and slothful lifestyles. Without regard for the devastation they inflict on those unfortunate non-human beings, they engage in irresponsible hunting as they would drinking or gambling.

For this degenerate elite, women are but another form of prey with which they can toy and involves “the use of animals for humiliation and sexual exploitation” (Adams, 1994: 67). Arthur’s pursuit of Helen can be compared as a hunting expedition and “the consumption of women’s sexuality” (Adams, 2010: 19). According to Maggie Berg, “Helen’s marriage to Huntingdon is set in the context of a hunting ethos, and his pursuit of her takes place entirely during shooting parties” (2010: 27). When they first meet, Helen is attempting to reject an unpleasant suitor, Mr. Boarham. Huntingdon laughs at her and makes a favorable impression by assisting her in escaping the situation. When they reunite, he also woos Helen away from another suitor, the elderly and wasteful Mr. Wilmot. Huntingdon acknowledges that his benevolence is “partly from a feeling of spite to [...]

tormentors” (Bronte, 1992: 138) who would like to challenge him “for the affront” (Bronte, 1992: 138). It appears that in his behavior conscious power predominated over tenderness (Bronte, 1992: 138). Helen seems to him more like a prize for male competitiveness than a woman deserving of love and respect; this “male psychology is the underlying cause of the mistreatment of animals as well as the exploitation of women” (Donovan, 1993: 174). In a different scenario, Helen is sketching a painting of a pair of turtle-doves and a girl staring at them from beneath a tree in the library when Huntingdon passes by the window prior to their hunting trip. Huntingdon decides “to abandon the field in the pursuit of a brighter treasure” (Bronte, 1992: 185) and climbs through the window to speak with Helen. He proposes that Helen dye the child’s hair black (exactly like Helen) and claims that the girl will be wooed and won in the same manner as the lovely hen dove. When Helen refuses to hand over her portfolio, he deftly pulls out the contents and says, “let me have its bowels then” (Bronte, 1992: 151). This is a fascinating metaphor: disemboweling is a typical practice following the slaughter of an animal, “the threat or actual use of a pet to intimidate, coerce, control, or violate a woman is a form of sexual control or mastery over women by men” (Adams, 1994: 67).

In their marriage, Helen’s relationship with animals has grown. On the occasion of their wedding tour, Huntingdon does not allow Helen sufficient time to appreciate the European scenery. He is unwilling to expose Helen to society because he considers her as a “frail butterfly” (Bronte, 1992: 192) and desires to keep her to himself. Helen must dress against her preference in order to satisfy her spouse; she dons sparkly diamonds and clothing to resemble a “painted butterfly” (Bronte, 1992: 206). Helen is an emotionless and defenseless animal in his view, and she should be entirely at his disposal. As soon as he realizes that the pet is not the docile puppet he desires, he abandons his masquerade and cruelly torments Helen with his apathy and brutality. Although there is no explicit depiction of Huntingdon’s physical aggression against Helen, a scene in which he hits a pet suggests that he may have assaulted his wife. When the couple had their first argument, Huntingdon sleeps on the sofa after a lengthy stay in the dining room. Dash, his favorite cocker, “took the liberty of jumping upon him and beginning to lick his face” (Bronte, 1992: 201) at this time. In a fit of wrath, Huntingdon hurls a heavy book at Dash’s head. Helen inquires if his behavior is intended for her, and he responds, “No—but I see you’ve got a taste of it” (Bronte, 1992: 201). Clearly, through inflicting pain on animals, he wishes to demon-

strate his power and authority. As Lisa SurrIDGE remarks, “Huntingdon’s violence towards his dog points to a potential escalation from animal abuse to human cruelty” (1994: 6). In addition to riding hounds and killing pheasants and partridges for a living, he also enjoys cursing and torturing slaves. For them, they are insensible brutes unworthy of consideration and regard. To retain his status as a member of the upper class, he disregards the subjectivity of those he deems lesser and inflicts them with his aggression and brutality, resulting in his final fight with serious sickness and isolation.

Like Arthur Huntingdon, his carefree and promiscuous buddies enjoy hunting and womanizing, especially in the presence of other guys. According to Carol J. Adams, “harm to animals is a strategic expression of masculine power and can be found throughout male controls over women” (Adams, 1999: 78). In contrast to Huntingdon and Helen, whose aggression is latent, the Hattersleys’ violence is explicit. At the Grassdale Manor shooting party, he treats his wife so roughly in front of all the guests that she must bite her lip to prevent herself from crying out in pain. He forcibly shoves his wife to the ground, causing her to fall on her side and says: “how can I help teasing her when she’s so invitingly meek and mim—when she lies down like a spaniel at my feet and never so much as squeaks to tell me that’s enough?” (Bronte, 1992: 278). For him, his wife is merely a domesticated animal, and he finds it amusing to tease and physically abuse her because “woman-battering is one form of animal abuse in which animals are objectified, ontologized as usable, and viewed instrumentally” (Adams, 1999: 78). Hargrave, another friend and neighbor of Huntingdon, pursues Helen in the context of competing against his friend in a hunting competition. He expands his plunder into Arthur’s territory and attempts to steal his bride; “the conflict over a woman is deflected into the hunt” (Berg, 2010: 31). During a shooting party, he challenges Helen to a game of chess, but Helen is aware that the game is more of a competition. Helen feels offended and irritated by his cruelty and ruthlessness. He corners her and murmurs, “beaten-beaten! [...] with an expression of ardour and tenderness yet more insulting” (Bronte, 1992: 289). Helen is “inextricably entangled in the snare of [...] antagonist” (Bronte, 1992: 317). For these noble men, mercilessly hunting animals and women is a legitimate career and source of pride, thus “the categories woman and animal serve the same symbolic function in patriarchal society” (Gruen, 1993: 61).

In addition to this, noble ladies in *Agnes Grey* desert pet animals. Agnes obtains a position as a governess with Rosalie and Matilda Murray, who are

older and more manageable than Tom Bloomfield and his sisters, following her dismissal from the Bloomfield family due to the children's failure to improve their educational attainments or their behavior. However, the new position poses a distinct set of challenges. In contrast to Mr. Bloomfield, who is only a nouveau riche businessman imitating aristocratic behavior, Mr. Murray is "one of those genuine thorough-bred gentry" (Bronte, 1988: 44). Agnes believes that, compared to the arrogant and cruel Bloomfields, these gentlemen and women from a somewhat more affluent family are significantly more likely to treat her with respect, perceiving her as a respectable and educated lady rather than a common upper servant. She wishes for the aristocratic women to be more cultured, moral, and sympathetic. However, the scenario turns out to be inverted. In their handling of animals and the destitute, the Murray ladies reveal their shallowness and ruthlessness in a comprehensive manner.

Miss Matilda Murray is an irresponsible and violent hoyden who enjoys riding her pony and playing with the dogs due to the influence of her father, Mr. Murray, an avid fox-hunter and skilled horse-jockey. This tiny woman also enjoys discussing the breeding, pedigree, and gaits of her mares as well as her exceptional riding abilities. She always carries a hunting whip, and going hunting with her father brings her great joy. Agnes and her mother are repeatedly astounded by her profane language. Matilda enjoys playing with animals, but she is more likely to view these dogs and horses as toys than as sentient beings, let alone as respected companions. As soon as she grew weary of these creatures, she would viciously torture and abandon them, or sell them to a new owner who would do the same. Snap, the little rough terrier, serves as an illustration. Matilda acquires this puppy when it is very young. Initially, she is so attached to the terrier that she bans anyone from petting it. However, dwindling freshness and tedious nursing gradually diminish her interest. After some time, she relinquishes control of Snap to Agnes. Upon observing her governess receive the dog's affections, Matilda begins to consider transferring it to a harsh and stony-hearted master. In addition to failing in her relationship with the dog, Matilda demonstrates a lack of compassion and mercy by permitting her hunting dog Prince to pursue and ultimately kill a hare. When she brings the young hare's bloody body back with a joyful expression, Weston asks her if she intends to save or kill the hare. The lady says without remorse, "I pretended to want to save it [...] as it was so glaringly out of season; but I was better pleased to see it

killed” (Bronte, 1988: 208). The agony of her animals appears to be a form of profession and a spectacle to satisfy her bloodlust.

Miss Rosalie Murray, Matilda’s older sister, is likewise insensitive toward animals. For this exquisitely beautiful young lady, animals are merely symbols of riches and rank. Rosalie never pays any attention to Snap, the small terrier. For her, terriers are little more than low-quality hunting dogs, scarcely registering in compared to “her fat French poodle that lay curled up on a silk cushion” (Bronte, 1988: 230). Rosalie’s husband, Sir Thomas Ashby, will not leave any inheritance to their newborn daughter. Rosalie’s attitude toward her admirer, Mr. Hatfield, demonstrates her ruthlessness and moral weakness. Though she makes up her decision very early on to marry the ugly but wealthy lord of Ashby Park, she gives the rector the impression that he has the opportunity to marry her in order to satisfy her vanity. In the same way that Matilda abandons her puppy without hesitation when she becomes exhausted, Rosalie would ruthlessly reject the man’s pursuit once she becomes weary, leaving him in uncertainty and suffering. The author’s rejection and criticism of Rosalie Murray’s merciless behavior are indicated by her wretched and lonely circumstances following her marriage. The two Murray noblewomen also treat their father’s cottagers as if they were animals. They poke fun of their cuisine, eating style, and provincial idioms. Even to the elderly’s faces, they refer to them as “old fools and silly old blockheads” (Bronte, 1988: 144). The two ladies are unwilling to visit these humble cottagers, leaving Agnes to carry out the duty. When Rosalie attempts to win Weston’s affection by feigning compassion and altruism, she would accompany Weston on visits to the impoverished. Once the date of her wedding is fixed and she is no longer interested in courting the curate, she will cruelly abandon these helpless creatures. These ruthless and superficial upper-class women stand in stark contrast to the caring and cultured middle-class personalities Agnes and Weston who “have affectionate embodied encounters with animals” (Stevens, 2021: 684). In *Agnes Grey*, as Terry Eagleton states, “it is clear that there is a close bond between class and morality: the lower your rung on the social (and, to some extent, ecclesiastical) ladder, the more virtuous you are likely to be” (Eagleton, 2005: 128).

Abusing Animals

The Bloomfield family, Agnes’s first employer, is the subject of discussion in this section. Mr. Bloomfield is a wealthy merchant with a great desire to ascend the social hierarchy. He imitates the lifestyle and conduct of the

other class without discrimination, making him the most direct recipient of upper-class culture. As Cates Baldrige observes, “the household of the Bloomfields, the first in which Agnes finds employment, is vaguely middle-class, but has been corrupted by exaggerated pretensions gentility. Mrs. Bloomfield has raised her children in what might be termed aristocratic rather than a bourgeois” (Baldrige, 1993: 36). Little Tom Bloomfield, influenced by negative aristocratic characteristics such as moral sloppiness and egoism, develops into a spoiled, violent monster rather than the bourgeois ideal of a silent, angelic youngster. His viciousness and egotism are illustrated by multiple animal-related situations. When Agnes begins her teaching career for the first time, Tom shows her for ten minutes “how manfully he used his whip and spurs” (Bronte, 1988: 77) on his rocking horse. When Agnes expresses her hope that he will use his whip and spurs less when riding a genuine pony, he responds, “Oh, yes, I will [...] I’ll cut into him like smoke” (Bronte, 1988: 77). When asked what he will do with birds caught in his traps, he suggests many cruel methods, including giving them to his cat, slicing them up with his knife, and cooking them alive. For amusement, he also sets numerous mole- and weasel-traps in the stack-yard. The sight of animals in distress may only induce in him fever and sadomania, not compassion and gentleness. After learning how other family members feel about animal abuse, it is evident that his vicious behavior stems from his parents’ moral corruption.

Mr. Bloomfield never holds Tom accountable for his cruelty to animals. He even gives his son a nest full of newborn sparrows, and he observes him removing their legs, wings, and heads without uttering a word. Mrs. Bloomfield instructs Tom to do what he pleases with the misbehaving sparrows, mice, and rats. As Hilary Newman states, “another family member comes out no better in these scenes with Tom: Uncle Robson only encourages the evil propensities of his nephew” (2013: 238). Robson consumes large quantities of wine daily and frequently visits his brother-in-law’s to shoot. Agnes would be happy to pay a guinea any day to see one of his favorite dogs bite him, “provided the animal could have done it with impunity” (Bronte, 1988: 103). When Tom mistreats sparrows, Uncle Robson chuckles and compliments him for being such a good youngster. Agnes first hopes to prevent the boy from torturing these poor creatures and instill in the children a sense of justice and empathy. She discovers, however, that “ten minutes’ bird-nesting with uncle Robson, or even a laugh from him at some relation of their former barbarities, was sufficient, at once, to destroy

the effect of [...] whole elaborate course of reasoning and persuasion” (Bronte, 1988: 103). It appears that the entire family is incapable of comprehending the pain felt by other sentient beings. In truth, they are incapable of understanding the agony of weaker human beings. Agnes is too inferior to be considered a person; she is merely a convenience animal. The first day this family’s arrival, they were hungry and exhausted. Mrs. Bloomfield only offers Agnes some tough beefsteaks and half-cold potatoes, along with her apathy and slight. The male members of this family have an even lower opinion of her. As Berg notes, “upon taking her new post, Agnes finds herself being dragged by her pupils like a pony, which, she thinks, was “reversing the order of things” (2002: 180). Mr. Bloomfield and Uncle Robson hardly have the decency to look Agnes in the eye or speak to her kindly. All of these factors contribute to Agnes’s helplessness and loneliness in her family. The Bloomfield family’s treatment of their governess and animals is shockingly explicit and shocking. The upper class has a long-standing practice of abusing defenseless animals. For them, the power manifested through controlling and dominating other beings is a significant indicator of their superiority.

Compassion for Animals

Since the nineteenth century, Britain has experienced comprehensive and rapid development caused by the intensification of industrialization and the acceleration of urbanization, which, along with the expansion of public institutions and the continuous improvement of the educational system substantially promote the growth of the British Middle Class in terms of both its size and economic strength. This complex yet informal social group is comprised of persons with many professions, including businessmen, lawyers, Anglican priests, bankers, etc. Members of this newly-matured class are keen to rebuild their social identity. This group is more likely to be loosely bonded by cultural variables such as shared values and a similar lifestyle in order to attain class identity, distinguishing itself from the upper class and the lower working class. In the same manner, Anne Bronte achieves the class identification of the middle class in her novels, building a distinct middle-class culture through the use of animal writing.

In the nineteenth century, the British middle class ascribed increasing weight to the family unit, considering family culture as a significant aspect of their class identity. The notion of family, the division of family roles, the usual lifestyle and entertainment, and family education collectively comprise the unique family culture of the British middle class, which is an es-

sential element of its class culture. Along with the increase of productivity during this time period, the economic activities of the middle class steadily separated from the private family sector. Between the private and public spheres, a distinct boundary began to develop. In addition, as an indication of its growing class consciousness, the middle class began to separate itself from the lower classes. They respected and maintained seclusion and intimacy within the family by dismissing additional servants and limiting visitors, which led to a natural reduction in household size. As a result, they preferred closed and intimate family atmosphere more than those of the upper class, who lived in vast, open-lineage families. They believed that in such a family, members were more likely to build healthy and close relationships, and their children were more likely to grow up to be morally upright. Specifically, the middle-class championed its more loving and sheltered bourgeois family atmosphere over all class-rivals, which is seen in Anne Bronte's first work *Agnes Grey*, as the Grey family has a typical milieu.

Agnes is the youngest daughter of a pastor from the north country. There are only her parents, her older sisters, and several maids in their home. Agnes and her sister are raised in the strictest solitude because their mother, who is "being at once highly accomplished, well-informed, and fond of employment", (Bronte, 1988: 62) assumes all responsibility for their education. Agnes recalls that her entire family pampered and treated her as if she were a pet. But there is no reason to criticize in this narrative because they do not naively indulge her, but instead provide her with unending warmth and care, which tremendously assists the protagonist in becoming a compassionate and kind individual. Agnes's virtuousness is confirmed by the fact that she is eager to become a governess for financial help if her family experiences financial difficulties. A glimpse of Agnes's relationship with her family's pets can also demonstrate the value of a loving middle-class family atmosphere and "indicates the contributions animals made to the domestic environment" (Strange, 2021: 222). Agnes has a pleasant relationship with the family's animals, in contrast to the Bloomfield children who are cruel to animals. The kitten is her favorite animal. The cat had nothing to do but play with Agnes. Due to the affection and care of the family members, the kitten is able to grow up calmly and mature into a spry elderly cat. Agnes is so devoted to the cat that she kisses it as she leaves the house, much to Sally's shock which implies that "Bronte emphasizes the kiss and the uniqueness of Agne's physical bond with her companion animal by noting Sally's disapproval" (Stevens, 2021: 684). In addition,

Agnes frequently walks with her sister on the moors and feeds their pet pigeons in the backyard. They have domesticated these magnificent beasts to eat from their hands. Agnes feeds the pigeons for the final time prior to her first departure, giving “a farewell stroke to all their silky backs as they crowded in [her] lap”, tenderly kissing her “own peculiar favorites, the pair of snow-white fantails” (Bronte, 1988: 70). In stark contrast to Matilda’s apathetic attitude towards her pet, Snap, Agnes is more inclined to view these animals as companions that she cannot bear to part with than as heartless playthings. The family members’ response to the large pony demonstrates their compassion and gentility. After the ship carrying the family’s money sinks, the Greys are forced to lay off two maids and sell their handy pony in order to regain financial stability. They are exceedingly distressed since they have resolved to end the creature’s life in peace and never pass it on to anybody else. It is evident that for them, this pony is a family member worthy of care, not a disposable working animal which shows that “keeping pets [...] involve(s) familial negotiation” (Strange, 2021: 223). It is also evident that Agnes’ values are the direct product of her parental upbringing. In contrast to the Bloomfield family’s parental apathy, the personal education and practice of the heroine’s parents are clearly instructive and influential.

When Agnes leaves the moral protection of her family and exposes herself to a far more complex and dangerous world, her words and actions demonstrate that the qualities molded by her middle-class home are impermeable and enduring. By examining how she treats animals in the two households where she served as a governess, we can ascertain this with certainty. Agnes would courageously call attention to Tom and his uncle’s animal cruelty in the first scenario, despite the fact that they are her employers. In order to defend these unfortunate creatures, she is willing to risk dismissal. When she is unable to stop Tom from tormenting a nestling brood, she typically throws a stone at Tom’s intended victims, despite his rage. In the Murray household, she spares no effort in caring for Snap, the terrier Matilda abandoned. When it gets struck on the head by Mr. Hatfield, she caresses Snap to demonstrate her pompous compassion. Snap’s abduction by the village rat-catcher, infamous for his cruel treatment of his canine slaves, causes her to shed many tears.

To sum up, all of her acts of kindness toward animals during her employment demonstrate her morality and the strong influence of her loving middle-class family. On the other hand, Tom Bloomfield and Matilda Mur-

ray's cruel treatment of animals and their incorrigible character demonstrate the tragic failure of home arrangements that do not adhere to middle-class standards.

Animal Discourse in Middle-Class Ideology Construction

The key to the emergence and development of the middle class, which is a significant force in the change of modern society, is the formation of its own class consciousness. A social class gradually attains class identification as a result of inheriting and accepting these ideological influences such as similar modes of thought, worldviews, and values. In order to gain a firm grip on the social stage, the middle class must prioritize the development of its own ideology which also “ontologizes animals as consumable” (Adams, 1993: 202). Anne Bronte also addresses this topic in her works. By depicting her characters' handling of animals, the author demonstrates her conceptions regarding the formation of middle-class ideology, including her perspectives on humankind, marriage, and nature.

In the early years of the Victorian era, despite a burgeoning economy, Britain faced significant social issues. Since the adoption of the Great Reform act of 1832, state power has been moved from the deteriorating aristocracy to the new industrial capitalists from the middle class. Numerous technological advancements and innovations, like as railroads, steamships, textile machines, and printing machines, contributed fresh forces to the national economy as the great industrial revolution reached its zenith. By establishing abroad markets and exploiting colonies, the nation amassed a substantial amount of wealth. Underneath this prosperity and wealth, however, were the poverty and misery of the working class, the prevalence of money worship, and the decline of social decency. As Önder Kocatürk emphasizes, “this new trend came to demonstrate the prevalent sense of crisis in British society by focusing particularly on the social discontent and unhappiness caused by the hard and unbearable living and working conditions of industrial capitalism” (2022: 20). In this context, it is crucial to convey a renewed emphasis on humanity. During the same time as Anne Bronte and her sisters were involved in literary creation, concern for animals grew, and animal protection organizations and anti-cruelty laws expanded. Darwin's research on human animality, along with a newly awoken concern for pain, led to a shift in how humans and animals were perceived. Anne Bronte was among a group of writers who paid great attention to social concerns who were concerned with the plight of the poor and non-human animals, both as people with less power and as the objects of

apathy and brutality. Though she was neither a militant animal rights activist nor a critical realist, her descriptions of various human characters and their treatment of animals eloquently conveyed her views on how moral humans should behave.

The upper-class characters in Anne Brontë's novels are typically the greedy ones who support the mistreatment and exploitation of other humans and animals and devoid of compassion and goodwill. According to Valeri L. Stevens, in the Victorian age "violence was often considered a trait of upper-class masculinity" (2021: 686). For them, all nonhuman creatures are created for the convenience of humans as property, food, or entertainment tools deprived of being "subjects-of-a-life" (Regan, 2004: 53). The author's attitude toward them is equally illustrative; she disapproves of and condemns their conduct as well as their vision of humanity. Such cruel acts not only harm the victim, but also diminish the perpetrator's morality and soul. In stark contrast to those monstrous upper-class people, the middle-class characters in her novels consistently demonstrate compassion and kindness toward animals.

In *Agnes Grey*, she provides numerous examples of animal appreciation and sympathetic portrayal to demonstrate her middle-class perspective on humans. The Greys concern for the peace and well-being of the family pony, as if it were a family member. When Agnes witnesses the Bloomfields abusing and torturing animals in various ways, she becomes enraged and distressed. Her compassion and altruism also make her accountable and righteous. She asserts, "when Master Bloomfield's amusements consist in injuring sentient creatures, [...] I think it's my duty to interfere" (Brontë, 1988:105). Even at the danger of dismissal, she is courageous enough to defend the welfare of animals to her bosses. While waiting in the Ashby Park waiting room, she witnesses a group of loud rooks and develops sympathy for the rookery's bustling inhabitants. In her compassionate heart, all common creatures merit true attention and care, just as any poor person with a low standing, such as the cottager, merits respect and assistance. She draws parallels between the human protagonists' pain and the suffering of non-human animals implying that "animals are capable of feeling [...] pain" (Singer, 2002: 234). In a single chapter, she describes two causes of her father's deteriorating health and the abduction and delivery of Snap to the notoriously brutal town rat-catcher. For her, losing a dog companion may be as distressing as receiving bad news about a close relative. In the novel, "the Victorian ideal of proper feminine mercy" (Stevens, 2021: 688),

the awakening of compassion and benevolence for animals and other humans stands in stark contrast to the cruel and barbaric torture and exploitation of animals by upper-class individuals. She appears to represent a middle-class that is more moral than the upper class and has a greater sense of what it means to be compassionate.

The perspective on marriage is also a significant aspect of class society. The marriage system of the British aristocracy is typically organized by two families for economic or political reasons “by which families were consolidated, strong bonds of friendship, patronage and career advancement were forged, and the family’s reputation was made” (Perkin, 1989: 64). The noble family was therefore held together by law, custom, and practicality, not by affection and love. In contrast to the conventional other-directed marriage system of the upper class, marriage in the middle class is more free and independent. In addition to prioritizing material basis and family interests like their upper-class opponents, they recognize that love and affection are necessary for a successful marriage. Anne Brontë’s nineteenth-century works deal with the question of marriage from the perspective of different social classes. In her works, she depicts many types of marriage and expresses her stance on them in detail. By examining the marriage of Agnes Grey and Edward Weston, two representations of the middle class, we can gain a better understanding of Anne Brontë’s stance on marriage and the role of animal writing in her construction of the middle class.

In *Agnes Grey*, Agnes is a plain governess who is disliked and ignored by her upper-class employers and other ladies in the neighborhood. Weston is a reticent and unremarkable-looking minister. It is doubtful that they are aware of one another’s presence. However, they are not only able to recognize and respect the invaluable qualities of the other party, but also to forge marital bonds and establish a happy family. Through a careful investigation of the work, it is not difficult for readers to determine that numerous animals—Nancy’s cat, Matilda’s dog, and the rabbit being followed by a hound—play a significant role in the couple’s acquaintance, mutual affection, and eventual union. In the beginning, when Nancy Brown (the cottager) asks Agnes about her opinion of Weston, she can simply respond, “I think he preaches very well” (Brontë, 1988: 146), because she has not yet spoken to Weston. Actually, she never sees anyone to converse with other than the young women in the hall. Her understanding of this young curator is enhanced by Nancy’s portrayal and remarks. This serious and sensible widow raves about Weston to Agnes, explaining that he routinely visits all

the impoverished cottages, treating them with genuine kindness and decency, and resolving their doubts with a far more patient attitude. In addition, he would use her low pay to purchase essential but scarce items, such as a bag of coals, for the needy. On a bright day in the last week of February, when Agnes is reading the Bible to Nancy, who is suffering from an inflammation of the eyes, she mentions Weston's gentle treatment of her cat: "when th' cat, poor thing, jumped on to his knee, he only stroked her, and gave a bit of a smile" (Bronte, 1988: 150), which is likely reminiscent of Agnes's care and compassion for this small creature. It is abundantly clear that the young curate and kind governess share a common trait: biophilia, which Edward O. Wilson defines as "the innate tendency to focus on life and lifelike processes" (2003: 1) or a love of life and the living world as well as a human affinity for other life forms. Agnes and Weston are representative examples of this character, which, along with their genuine love, pulls them together naturally.

Numerous later episodes illustrate their affection and closeness with non-human creatures. When visiting Nancy Brown during the second week of March, Agnes discovers that she is anxious about her missing cat. Fortunately, Weston subsequently comes with the unfortunate creature in his arms, explaining that he rescued it from Mr. Murray's gamekeeper's gun. When confronted with the violent upper-class gentleman's quite unlady-like abuse, he courageously retorts, "he might better spare all his rabbits than she her cat" (Bronte, 1988: 159), which is very similar to Agnes's "attempts to keep the animals from needless suffering" (Stevens, 2021: 680) and her argument with the Bloomfields for the welfare of some birds. The aristocracy views animals not as playthings or prey, but as other living creatures demanding respect and affection. Thus, upon witnessing Matilda's dog chase a leveret, they would express the same disdain and sympathy. For the same reason, Mr. Weston has the patience and sensitivity to comment on Agnes's tiny rough friend, the terrier, when he encounters the two of them on the road, when other gentlemen and ladies would deliberately disregard the existence of Agnes Grey, a genuine human being. In addition, they share a passion for plants, especially flowers, and other creatures in nature, which facilitates their frequent gatherings and fascinating conversations. For instance, in a fine March afternoon, while loitering behind the women and observing various birds, insects, trees, and flowers, Agnes meets Weston by accident and receives a bouquet of beautiful primroses from the curate. They initially discuss their shared appreciation for

wildflowers and other forms of life in nature, before moving on to more profound topics such as life experience and other interests. After having these dialogues, they have a deeper understanding of each other and a stronger sense of identity, which plays a crucial part in their marriage.

Despite a time of separation during which Agnes leaves the Horton lodge to begin a school with her mother and Weston moves to another parish, the two are able to reunite and marry with Snap, the terrier, acting as a facilitator and witness. When Agnes takes a solo stroll on the beaches while the rest of the world is asleep, she recognizes Snap and meets his new owner, Edward Weston, with tremendous delight and amazement: “Presently, I heard a snuffling sound behind me, and then a dog came frisking and wriggling to my feet. It was my own Snap –the little dark, wire-haired terrier [...] I looked round, and beheld – Mr. Weston” (Bronte, 1988: 242). Weston rescues Snap from the rat-catcher and delivers him to his new place of employment. With Snap’s assistance, Weston can immediately recognize Agnes, and the two may build a happy family with Snap as a necessary member. In contrast to the marriage of Rosalie Murray and Ashby, the marriage of this happy pair appears to be founded on genuine love and shared biophilia. The latter is founded solely on wealth and reputation and results in misery and resentment, allowing us to deduce Anne Bronte’s marriage philosophy and how it contributes to the formation of a more stable and contented middle-class family.

Compatibility between Humans and Animals

Many more English families had pets during the Victorian era, and there was a corresponding rise in public concern for animal rights and the prevention of domestic violence. The bulk of middle-class social progressives have founded animal protection campaigns and animal protection associations. Writers of the time, like Anne Bronte and Emily Bronte, mirrored this heightened sensitivity in their works by responding to sentimentality, animal mistreatment, pet ownership, and the human-animal bond. During the nineteenth century, the relationship between humans and animals was a hotly contested topic in Victorian Britain. Influenced by contemporary literary trends and the environment in which she grew up, Anne Bronte also delves into this issue in her novels through the use of realistic animal depictions and moralizing prose.

In *The Tenant of Wildfell Hall*, Anne Bronte vividly depicts how social class influences people’s perspectives and treatment of animals. In the

eyes of the upper-class, animals are created for human convenience, whereas the middle-class respects their existence and advocates for a harmonious human-animal relationship. In this novel, the bond between a domestic animal and its owner is tightly tied to the owner's social status. Arthur Huntingdon, a member of the aristocratic class, swears and beats his dog, while Gilbert Markham and young Arthur, representing the rising middle-class gentleman, view their dogs as intimate and loyal companions. This contrast challenges the upper-class traditional perspectives on the human-animal relationship and demonstrates the progressiveness of the middle-class view of animals. While Sancho, Gilbert's "beautiful black and white setter" (Bronte, 1992: 21), helps him meet and get to know Arthur and Helen, he also represents the improvement of humankind's relationship with animals. The tiny kid's first meeting with Sancho is incredibly heart-warming. One Tuesday, Gilbert runs across little Arthur slipping from the wall. The boy is greatly delighted of the sight of Sancho and the dog shows great friendliness to this new face. Though having dropped from the wall, the boy can quickly be soothed by the dog and begins to smile through his tears. This kind of spiritual connection between human and animal immensely breaks down the rigid human-animal divide.

Animals play a role in everything from the development of human relationships to the formation of interspecies bonds in this story. Even though Arthur is initially timid around Gilbert, the dog's undeniable pull on the youngster eventually leads to the two being fast friends. Actually, Helen (at least initially) continues to put up with Gilbert's presence because young Arthur enjoys being with Sancho. Later, Anne Bronte gives more depth to Arthur and Sancho's friendship, even including Sancho among Arthur's human pals. Arthur "did not like being in the carriage with strangers, while all his four friends, Mamma, and Sancho, and Mr. Markham and Miss Millward, were on foot, journey in far behind, or passing through distant fields and lanes" (Bronte, 1992: 60). More importantly, their relationship is two-way friendship—not only the little boy cherishes his dog friend but the latter also gives back the same love. Every time Sancho sees Arthur, he would be genuinely delightful just like a human being would look like when he or she catches sight of dear friends: "Sancho, who, immediately upon perceiving his young friend, scoured at full gallop the intervening space, and pounced upon him with an impetuous mirth that precipitated the child almost into the middle of the beck [...]" (Bronte, 1992: 49). Such a harmonious picture is

one typical interpretation of what benign human-animal relationship should be.

The harmony between human being and wild animals are also reflected in Anne Bronte's novels. Compared with their upper-class rivals who only regard wild animals like pheasant and fox as prey, those middle-class characters evidently have a better understanding and appreciation ability of the other creatures in nature. For them, just like plants and other elements of nature, wild animals serve as agents of glorious and pleasant nature, the beauty and vigour of which can save people from anxiety and loneliness and lessen their misery. For his inability to enjoy picturesque natural scenery in the countryside, Huntingdon always stays in the bustling city for amusement, leaving Helen alone in their large-scale but hollow manor. This lonely mistress turns to nature for comfort and power. Helen cherishes genuine love for plants like flowers and trees and all kinds of wild animals, remaining a close contact with nature. She views nature as her friendly companion. The components of nature are the most valuable material of her artistic creation. At morning, she would be roused by "the flutter and chirp of the sparrows, and the gleeful twitter of the swallows" (Bronte, 1992: 212). When settling down in the *Wildfell Tenant*, she spends more time in nature to gain pure delight and peace. When going on an excursion, she stands on the summit of a steep acclivity, looking downward to see little sea mews that sported above the twinkling blue sea, with "their white wings glittering in the sunshine" (Bronte, 1992: 61). This glorious scenery can endow her a sense of contradictory exhilaration and tranquility. Markham Gilbert, the other middle-class in *The Tenant of Wildfell Hall*, also keep a close and harmonious relationship with wild animals. He is willing to spending time gazing "the lovely face of nature" (Bronte, 1992: 382) in a splendid morning, enjoying the scenery of "half-frozen dew lay thick on the grass, [...] the rooks cawing and cows lowing in the distance" (Bronte, 1992: 381). When it comes to the treatment of wild animals, what the members of the middle-class like Helen and Markham in Anne's writings would advocate is enjoying their existence without causing any disturbance or damage. For them, immersing oneself in nature is truly a great means of refining taste and elevating mind.

Conclusion

This study explores the connection between Anne Bronte's animal writing and the construction of middle-class culture. Animal writing in Anne Bronte's two novels presents the significant role an orientation towards

animals plays in the construction and consolidation of middle-class identities and culture. In her novels, characters of different classes, mainly the upper-class and the middle-class, have obviously different attitudes towards animals. In Anne Bronte's view, before constructing its own culture, the middle-class firstly need to expose and criticize the negative ingredients of mainstream upper-class culture. The Arthur Hungtingdon group hunt animals immoderately and fool with women; The Murray ladies optionally abandon their pets; The Bloomfields mercilessly abuse innocent animals. Traits like degeneration and brutality of the upper-class or aristocracy are vividly demonstrated in these upper-class members' attitudes towards animal and their corresponding actions. Then, the writer's approval of the middle-class kindness to animals and the class features behind the kindness is explored. The middle-class culture represented by the loving Greys, and the appearance of new middle-class career woman with Helen as an example are all the best interpretations of middle-class culture. Finally, Anne Bronte's animal discourse in constructing middle-class culture is touched. In this part, middle-class's view of humanity, marriage and nature are discussed. Agnes' kindness to animals displays that a true human being should be benevolent and sympathetic. Weston and his wife forge bond through animal and finally get married to construct a happy family. Their experience proves that marriage based on love and biophilia is more likely to bring happiness. Other middle-class characters like little Arthur and Helen make friends with animals and find peace and pleasure in nature, which reveals the view of nature Anne advocates, that is, loving nature rather than conquering it and keeping harmonious relationship with animals.

References

- Adams, Carol J. (1993). "The Feminist Traffic in Animals". *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Ed. Gaard, Greta. Philadelphia: Temple University Press, 195-218.
- Adams, Carol J. (1994). "Bringing Peace Home: A Feminist Philosophical Perspective on the Abuse of Women, Children, and Pet Animals." *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy (Special Issue on Feminism and Peace)*, 9(2): 63-84.

- Adams, Carol J. (1999) "Woman-Battering and Harms to Animals." *Animals and Women*. Eds. Adams, Carol J., Donovan, Josephine. Durham and London: Duke University Press, 65-92.
- Adams, Carol J. (2010). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. New York and London: Continuum.
- Amato, Sarah (2015). *Beastly Possessions: Animals in Victorian Consumer Culture*. Toronto: University of Toronto Press.
- Ayres, Brenda (2019). "Introduction: Beast on a Leash". *Victorians and Their Animals: Beast on a Leash*. Ed. Ayres, Brenda. New York: Routledge, 1-22.
- Baldrige, Cates (1993). "'Agnes Grey': Bronte's 'Bildungsroman' That Isn't." *The Journal of Narrative Technique*, 23(1): 31-45.
- Berg, Maggie (2002). "'Hapless Dependents': Women and Animals in Anne Bronte's 'Agnes Grey'." *Studies in the Novel*, 34(2): 177-197.
- Berg, Maggie (2010). "'Let Me have Its Bowels Then': Violence, Sacrificial Structure, and Anne Bronte's *The Tenant of Wildfell Hall*". *Literature Interpretation Theory*, 21(1): 20-40.
- Bronte, Anne (1988). *Agnes Grey*. London: Penguin Books.
- Bronte, Anne (1992). *The Tenant of Wildfell Hall*. New York: Oxford University Press.
- Donovan, Josephine (1993). "Animal Rights and Feminist Theory". *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Ed. Gaard, Greta. Philadelphia: Temple University Press, 167-194.
- Eagleton, Terry (2005). *Myths of Power: A Marxist Study of the Brontes*. New York: Palgrave Macmillan.
- Falvey, J. Lindsay (1985). *An Introduction to Working Animals*. Melbourne: MPW Australia.
- Gruen, Lori (1993). "Dismantling Oppression: An Analysis of the Connection Between Women and Animals". *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Ed. Gaard, Greta. Philadelphia: Temple University Press, 60-90.
- Haraway, Donna (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Harner, Christie (2020). "Animal and Social Ecologies in Anne Bronte's *Agnes Grey*". *Victorian Literature and Culture*, 48(3): 577-599.

- Kean, Hilda (1998). *Animal Rights: Political and Social Change in Britain since 1800*. London: Reaktion Books.
- Kheel, Marti (1999). "License to Kill: An Ecofeminist Critique of Hunter's Discourse". *Animals and Women*. Eds. Adams, Carol J., Donovan, Josephine. Durham and London: Duke University Press, 93-133.
- King, Elizabeth (2017). *Created for Our Convenience: Human Use of Animals in the Novels of Anne Bronte*. Master's Thesis. Sydney: Macquarie University.
- Kocatürk, Önder (2022). *Poverty and the Poor in Victorian Britain (1837-1901)*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Newman, Hilary (2013). "Animals in *Agnes Grey*". *Bronte Society Transactions*, 21(6): 237-242.
- Perkin, Joan (1989). *Women and Marriage in Nineteenth-Century England*. Chicago, Illinois: Lyceum Books, Inc.
- Regan, Tom (2004). *Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights*. Oxford: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.
- Ritvo, Harriet (1987). *The Animal Estate: The English and Other Creatures in the Victorian Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Singer, Peter (2002). *Animal Liberation*. New York: Ecco.
- Stevens, Valerie L. (2021). "Embodied Violence Towards Nonhuman Animals in Anne Bronte's *Agnes Grey*". *Society and Animals*, 29: 679-694.
- Strange, Julie-Marie (2021). "When John Met Benny: Class, Pets and Family Life in Late Victorian and Edwardian Britain". *The History of Family*, 26(2): 214-235.
- Surridge, Lisa (1994). "Dog's/Bodies, Women's Bodies: Wives as Pets in Mid-nineteenth-century Narratives of Domestic Violence." *Victorian Review*, 20(1): 1-34.
- Wilson, Edward O. (2003). *Biophilia*. Cambridge: Harvard University Press.

The following statements are made in the framework of "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":

Ethics Committee Approval: Ethics committee approval is not required for this study.

Declaration of Conflicting Interests: The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.



NARRATING MEMORY IN JEANETTE WINTERSON'S *LIGHTHOUSEKEEPING*: IDENTITY, BODY AND SPACE

Jeanette Winterson'ın *Fener Bekçisi* Adlı Romanında Anlatan Bellek: Kimlik,
Beden ve Mekân

Gülden YÜKSEL*

ABSTRACT

This article analyzes Jeanette Winterson's *Lighthousekeeping* (2004) within the concept of memory through a close textual analysis and explores how memory plays a role in shaping an individual's identity and how body and spaces form memory. An individual as a spatial temporal being perceives the world through sensory perceptions of her/his body and forms her/his body and spatial memories through this interaction. The recollections of these memories, pleasant or painful, affect the present. This study also highlights the effectiveness of recreations and reinterpretations of the past on an individual's existence, and investigates how spatial and body memories are important in recollections of the events that have psychological impacts on an individual's identity and existence, and how the past, namely memories, functions for the self-realization. This article dwells on the function of the past through storytelling in the construction of identity by referring to body and space in *Lighthousekeeping*. The lighthouse and stories function to form spatial and body memory that shape identity and shed light on psychology and existence by exploring the relationship between mother and daughter and the role of body in establishing this relationship.

Keywords: memory, identity, body, space, Jeanette Winterson.

ÖZ

Bu makale, Jeanette Winterson'ın *Fener Bekçisi* (2004) adlı romanında detaylı bir metin analizi sunarak bellek kavramını inceler ve belleğin bireyin kimliğini şekillendirmede nasıl bir rol oynadığını ve beden ve mekânların belleği nasıl oluşturduğunu keşfeder. Bir uzamsal-zamansal varlık olarak birey, dünyayı bedeninin duyuşsal algıları ile algılar ve bu etkileşimle beden ve mekânsal belleğini oluşturur. Bu hoş veya acı verici hatıraların hatırlanması bugünü etkiler. Bu çalışma aynı zamanda geçmişin hatırlanması ve yeniden yorumlanmasının bireyin varoluşu üzerindeki etki-

* Asst. Prof. Dr., Muğla Sıtkı Koçman University, Faculty of Letters, Department of Western Languages & Literatures, Muğla/Türkiye. E-mail: guldenyüksel@mu.edu.tr. ORCID: 0000-0003-0000-2930.

sini ve bir bireyin kimliği ve varoluşu üzerinde psikolojik olayların hatırlanmasında mekânsal ve beden belleğinin ne kadar önemli olduğunu ve geğmişin, yani anıların, bireyin kendini tanımasında nasıl işlev gördüğünü tartışır. Bu makale, *Fener Bekçi-si'*nde beden ve mekâna atıfta bulunarak hikâye anlatımı yoluyla kimliğin oluşmasında geğmişin işlevi üzerinde durmaktadır. Deniz feneri ve hikâyeler, kimliği şekilendiren mekânsal ve beden hafızasını oluşturma işlevi görür ve anne-kız ilişkisini ve bu ilişkinin kurulmasında beden rolünü keşfederek psikolojiye ve varoluşa ışık tutar.

Anahtar Sözcükler: bellek, kimlik, beden, mekân, Jeanette Winterson.

Introduction

Etymologically, identity is described as “sameness, oneness, state of being the same” (URL-1). An individual creates her/his self by preserving the sameness or oneness of her/his identity. Social values, belief systems and family structure are among the factors that are effective in shaping an individual’s identity. An individual as a member of a small family unit first learns the rules of the family and then the rules of the society by identifying herself/himself with these units or groups of society to be different from the other groups or societies. Besides the factors mentioned above, memory has an important place both in an individual’s psychological development and individualization process. Memory is effective in both cases, regardless of whether an individual rejects these values by forgetting or complies with these values by remembering. Remembering becomes an important cognitive and sensory function of an individual in order to achieve personal consistency which is important for the formation of identity. Michael Crawford expresses the relationship between memory and identity as in the following words:

As sensate beings afloat on the river of time, the only faculty that we possess that we can endow us with both a sense of permanence and identity is memory. Memory plants signposts along the banks of where we have been, fixes markers of our experience of the present, and helps us to chart our course into the future. Memory [...] helps us to form our very selves (2006: xvii).

As stated here, human beings are endowed with memory that enables permanency and identity. Memory records and stores the actions, emotions and feelings, and thus, it connects the past, present and future through recreations and reinterpretations of the past. Memory marks our actions in the past and determines our present.

Memory can be approached as both a cognitive and physical construction. An individual is in constant interaction with the world and tries to observe and comprehend it through her/his senses by attributing emotions to her/his experiences that are kept by memory. Our memories are the sum of our individuality and identity because “[b]y remembering, we form an idea of our self and shape a sense of our identity; thus we end up embodying the memory that inhabits us. [...]” (Plate and Smelik, 2009: 1). An individual has the ability to recollect memories. At the moment of recollection, an individual does not remember the stored knowledge in a simple manner since s/he recreates and reproduces it due to features of the moment of the recollection. The moments of these recollections elucidate an individual’s identity and give clues about her/his psychology. Kirsten Jacobson suggests that “memory is the home of our identity, that which provides the stable point from which our egress into the new is made possible *and to which we can return* with those new developments. Memory is our ever-developing and yet ever-continuous home; the home that lives and breathes through us” (2015: 39; emphasis in original). Memory enables the past to be remembered, reinterpreted and recreated, resulting in new possibilities and meanings. That is why it is our developing home of identity that determines subjective personal existence.

Memory is the essence of an individual and maintains its dynamism by forming spatial and body memory and recreating the past voluntarily or spontaneously. Body is representations of cultural, political and religious discourses. An individual, a spatial temporal being, understands her/his existence by interacting with the world through her/his senses. There is a close connection between body and memory in terms of forming body memory that contributes to the formation of an individual’s identity. Body not only constructs the past but also enables the past to be recreated in the present. Body memory provides the connection with the past through recreations of the past moment, and sensations attributed to that moment establish their presence on an individual’s psychology by preserving pleasant, painful and traumatic memories.

Places are effective not only in the process of individualization and formation of identity but also in construction of spatial memories. Places play important roles in people’s memories because people shape their memories through their emotions in those places. To feel belonging to somewhere constructs spatial memory. Describing the close relationship between memory and places, Dolores Herrero states that “[c]losely linked

to place, memory is also an ongoing process, a constant dialogue between past and present” (2017: 233). Memory is a phenomenon that occurs in the interrelatedness of body, space and time, and this interrelatedness enables its ongoing dialogue between the past, present and future. As a spatial being, an individual is in a dialogic relationship with the world, namely places, in order to feel her/his existence. Body’s act of positioning itself in a place is the onset of formation of memory. It bridges between the psychological outcomes of remembering and places that are experienced. Remembering triggers body that has previously positioned itself in a place to replace itself in that place due to spatial memories.

Knitting the Fabric of Identity

Published in 2004, *Lighthousekeeping*, dwells on both the stories about the history of the lighthouse of Cape Wrath told by Pew, lighthousekeeper, and life story of Silver who comes to the lighthouse as an apprentice after the death of her mother. The fact that storytelling prevails throughout the novel and functions as a way for Silver to comprehend her existence and life results in constructing her own identity. Furthermore, storytelling provides her to recapture past and memories. David Lowenthal in *The Past is a Foreign Country* argues “[...] [i]s there no way to recapture, re-experience, relieve it [the past]? Some agency, some mechanism, some faith must let us know, see, sense the past” (2015: 55). The agency between past and present is storytelling that paves the way for re-experience and recovery of finished experiences by recreating multiple points of views and possibilities.

The novel is a story of self-quest to realize the meaning of life and the self by the help of the stories and memories of the other characters and also by considering the fact that life is a text constructed with storytelling and story-writing from birth to death. Thus, storytelling becomes a means for Silver to express her desire to form identity by defining her existence. Furthermore, stories enable her to feel belonging to somewhere throughout the novel. Silver narrates the history of the lighthouse in never ending stories which create a new one as in the following words: “[...] It was a long story, and like most of the stories in the world, never finished. There was an ending- there always is- but the story went on past the ending-it always does. [...] I suppose the story starts in 1814 [...] The story begins now- or perhaps it begins in 1802 [...] or does it really begin in 1789 [...]” (Winterson, 2004: 11-3). The lighthouse as a space is the source of memory transmitted through storytelling. The history of the lighthouse is about Dark family, which Silver learns from Pew’s never ending stories that transmit the history

of both lighthouse and the family. Each beginning adds a new story which presents the past dynamically and in each story, Pew as a storyteller retells and recreates the past with his own versions, which creates a never ending process. Silver is aware of the importance and dynamism of the stories that take their energy from the transmission of memories, namely, the past.

Life consists of moments of darkness and light, which constructs identity. The broken relationship between Silver and her parents results in darkness that she feels in her life. She does not feel herself safe and says: “[t]here were two Atlantics; one outside the lighthouse, and one inside me. The one inside me had no string of guiding lights” (21). She tries to compensate her loss and bereavement with stories. Silver’s fondness for stories indicates that she was stuck in her childhood shaped by her loss of parents. The stories create a safe space for Silver who does not know much about her father and whose memories are mostly based on her mother’s fears and survival. The lack of parents in childhood period affects psychological development of children since they perceive their parents as their guide. Silver suffers from this lack, and she does not know how to start her life story.

Already I could choose the year of my birth-1959. Or I could choose the year of the lighthouse at Cape Wrath, and the birth of Babel Dark-1828. [...] And what about the year I went to live in the lighthouse -1969, also the year that Apollo landed on the moon? I have a lot of sympathy with that date because it felt like my own moon landing [...] So there’s my flag- 1959 [...] (23-4).

Body first exists and then defines itself. Silver has difficulty in determining her place in the world and deciding how to start her story to define her existence. Silver feels belonging to nowhere since she cannot establish a strong bond with her parents. The lighthouse becomes an important place in her quest to attain self-knowledge and create her identity through stories. Therefore, the lighthouse is the place that unites darkness and light as it happens in life. Silver’s coming to the lighthouse refers to settling down and feeling of belonging to somewhere. The act of coming to the lighthouse is likened to the moon landing, which stands for a new beginning and exploration. To identify your place in somewhere triggers formation of memories related to that place.

The way of telling and transmitting your story identifies your place in the world. Transmission of stories involves narrations and reconstructions of memories. Storytelling and stories enable Silver to comprehend the world

and make sense of her existence. While Pew reconstructs memories of Babel Dark and the lighthouse, Silver constructs her own identity through Pew's narration. Pew whose narrative is enriched with biblical stories, myths and legends besides his memories likens Babel Dark's life to the biblical story of Samson who is deceived by a woman. Samson's hair representing power is cut, and his eyes are gouged in the story. Becoming blind refers to blindness to truths, which is metaphorically seen in Babel's surname. Pew likens Dark to Samson since Dark's life changes when he thinks the woman he loves, Molly, is cheating on him. Pew continues to tell Silver about the love story between Babel and Molly. This love story from which Silver learns a lot will be a guide in her own love story. The following dialogue between Pew and Silver clearly shows that Silver tries to identify a role in the story by finding a similarity between the fate of Babel's daughter and hers:

“[...] Molly found herself having a child, and no legal wedded father.’

‘Like me?’

‘Yes, the same.’

[...]

‘Who knows? It was a child born of chance.’

‘Like me?’

‘Yes, like you’” (29-32).

Silver tries to cope with loneliness and establishes an emotional bond between herself and Babel's daughter, who was born by chance like her. The lack of the father and the mother makes Silver question her existence and seek the meaning of life in her individualization process. She constructs meaning, comprehends her existence and explores herself with stories through which the reconstruction of the past becomes an important part of Silver's psyche and identity.

Pew explains the power and dynamism of the past by telling the story of a vessel. Silver is curious and asks Pew what haunts the vessel:

‘The past,’ said Pew. ‘There was a brig called the *McCloud* built two hundred years ago [...] Nothing happened until they built the new *McCloud*, and on the day launched her, everyone on the dock saw the broken sails and ruined keel of the old *McCloud* rise up in the body of the ship. [...] How could she carry in her body trace-winds of the past? (46- 7; emphasis in original).

The vessel metaphorically stands for dynamism, memory and ongoing presence of the past. The past enlivens in the present through re-interpretations and recreations of the past and memories since “[m]emory is not like the surface of the water – either troubled or still. Memory is layered [...]” (149-50). The past and memories are alive and dynamic, and their connection with the present is productive. This productivity results in reinterpretations and recreations of the past. The past is not dead but exists in harmony with the present. The past constituted by both the lighthouse and Babel’s life permeates Silver’s life in the process of shaping her identity and self-realization. The harmony between the past and the present as in the vessel McCloud becomes a guide for Silver through stories.

The past, present and future are interconnected through storytelling or writing which stems from a desire to witness history. The act of writing is important since “writing functions as a textual replacement for memory itself [...]” (Campbell, 2000: 10). Keeping a diary or collecting things belonging to that moment is a will to transfer the past and memories to the future. Besides Pew’s storytelling which is a way of transmitting the past through reinterpretations, Babel Dark writes his memories and his two different journals shed light on his psychology. The first journal illustrating the life of a clergyman stands for the visible part, namely consciousness, and the second journal that is “scattered and disordered” (Winterson, 2004: 57) refers to unconsciousness. While his unconsciousness is related to his love for Molly and his cheating on his wife, the visible part portrays him as a well-respected representative of patriarchal society. The gap between the visible and the invisible alienates him from himself, and therefore, he cannot recognise himself.

The dualism in his nature resembles the fight /conflict between good and evil. The fact that Babel wishes to be free indicates the case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde since “[i]n 1886, when Robert Louis Stevenson came to Salts and Cape Wrath, he met Babel Dark [...] and the rumour that hung about him, that led Stevenson to brood on the story of Jekyll and Hyde” (26). Babel Dark’s meeting with Robert Louis Stevenson is a turning point for Babel. Pew remembers how Dark explains his situation to Pew: [...] when Stevenson came to visit me [Babel] [...] he asked me if I thought a man might have two natures; the one almost ape-like and bestial in its fury, the other committed to self-improvement. [...] ‘You understand me, Pew? I am Henry Jekyll.’ [...] ‘And I am Edward Hyde.’ [...] (186-7). The fight between good and evil is an allegorical journey human beings experience. The loss of

control over the self results in split self, and Babel is aware of the dualism in his nature. Although he loves Molly, he marries another woman since he is suspicious that Molly has deceived him. Hence, he does not accept his own child.

There is a huge gap between what Babel lives and what he wants to live. Pew points out that Babel “was like this lighthouse in some ways. He was lonely and aloof [...] He was dark. Babel Dark, the light in him never lit [...]” (102). His marriage imprisons him, and he wants to free himself from such a life since Babel cannot overcome his love for Molly. Furthermore, he projects his anger to his wife. When his dark side rises in its fury like Mr. Hyde, Dark hits his wife. The moment he realizes what he has done, he punishes himself by dipping his hands in boiling water until they get red, and he cuts the woods until his wounds bleed. The act of self-punishment is a sign of regret and desire to silence his dark side. Babel is disturbed and refuses his wife’s offer to give apples to the poor. When she tries to persuade him by saying “the tree would fruit again” (57), Babel tells her “[n]o, it never will” (57). His memories of Molly pervade into his life, and Babel remembers the day he took Molly to his father’s garden to pick up apples. With the fear of infertility of the tree, Babel insists on not giving apples which is remembrance of Molly. The garden in which Babel and Molly pick apples is a reference to Garden of Eden where Adam and Eve create their own world. In this sense, apples can be regarded as a metaphorical symbol that presents the connection between Molly and Babel as in Adam and Eve. Babel’s answer that the tree will not fruit again metaphorically refers to the fact that he cannot be with Molly again.

Babel remembers Molly and his memories with her. When Molly and Babel meet in the Great Exhibition, “he [Babel] remembered her [Molly] that night, that first night, with the moon shining white on her white skin” (82). Babel associates Molly with the moon, and his fondness for the moon derives from his memory of the first night with Molly. Pew says to Silver “[...] [h]e loved the moon [...] My barren rock, he called her [Molly], and said sometimes that he would be happy there, pale tenant of the sun” (65). The moon is associated with woman while the sun stands for man. The moon symbolizes fertility, change and energy. Carl G. Jung asserts “[...] certain early Christian sects gave a maternal significance to the Holy Ghost (world-soul or moon). [...] It is an ‘unending All of life’ and wholly energy; a living organism of ideas which only become effective and real in it” (1976: 216). The moon associated with fertility and energy embodies change, re-

newal and reproduction. Molly is the source of light, love and joy of life for Babel, and thus he stays with Molly twice a year, April and November. Those times are “[...] where life is, where love is, where his private planet tracked into the warmth of its sun” (Winterson, 2004: 88). Molly associated with the moon is the source of life, energy and love that renews Babel when he visits her. She is the one whom he feels belonging to. Babel’s visits to Molly are the hidden, dark and unknown side of Babel’s life as opposed to his life in which he lives as a married and respected man. His visible and invisible life and self are metaphorically a play of darkness and light. This darkness gives him light, and moreover, in this darkness he finds joy and energy. Babel’s memories of Molly connect him to the life and recreate the feelings and love he feels for her.

Babel Dark constructs a connection between the world’s history and his own memories through an ancient seahorse that he digs out from a small hole on the cliff. He “put it [seahorse] in his pocket [...] More than anything, he wanted to keep it [...] They were like the tablets of stone given to Moses in the desert. They were God’s history and the world’s [...] the creation of the world, saved in stone” (117-8). Fossils and sediments bear the history and memories of the world. David Morris denotes “‘geological time’ [...] which operates as a deep form of memory that summons up a past that we did not live through, that was never present to us, that is not our *own* memory but rather what Merleau-Ponty calls the “memory of the World”- and yet that shelters our sense of self” (2015: 16; emphasis in original). The world has its own memory witnessed by human beings through fossils and sediments that highlight the formation of the universe. When Charles Darwin visits Babel Dark, Darwin explains this memory system to Babel: “[...] Nothing can be forgotten. Nothing can be lost. The universe itself is one vast memory system. Look back and you will find the beginnings of the world” (Winterson, 2004: 167). Besides the memory of the world, what Dark is interested in is the ancient seahorse fossil. The past shows itself in different forms and images as in seahorse fossil.

Seahorse stands for memory because hippocampus effective on memory means “a kind of sea monster, part horse and part dolphin or fish, often pictured pulling Neptune’s chariot, from Late Latin *hippocampus*, from Greek *hippokampos*, from hippos “horse” + *kampos* “a sea monster” [...] Used from 1570s as a name of a type of fish (the seahorse); of a part of the brain from 1706, on supposed resemblance to fish” (URL-2, emphasis in original). Hippocampus is known for its effectiveness in memory, and Ba-

bel's insistence on keeping the seahorse indicates his efforts to live with memories. The seahorse fossil Dark insistently keeps refers to his memories of Molly and love for her since she calls him "my seahorse". He establishes a relationship between Molly and the seahorse that represents his memories of Molly.

Silver whose identity and memory are constructed by Pew's stories and Babel's life, tells what happens to her after she has to leave the lighthouse in the "New Planet" chapter. She spends her days in the library where she feels happy because reading new stories and exploring new worlds create a safe space where she feels secure just like the space created by the stories Pew tells in the lighthouse. Each story is a new journey and meaning for Silver, and thus she tries to create her own stories. Creating or narrating stories is a dynamic process that paves the way for establishing her identity and proving her existence. This constant pursuit of meanings out of stories shapes her behaviours. Unable to borrow books from library without giving a permanent address, Silver takes notebooks and copies the stories out. She even follows the librarian and enters her house to retrieve the book that Silver cannot finish reading. When she is arrested, she says: [...] *all I had wanted* was to borrow her book. [...] the police discovered that as I had no mother or father, I didn't officially exist. [...] Miss Pinch [...] claimed never to have heard of such a person as myself. [...] the psychiatrist [...] suggested I come in once a week for observation, like I was a new planet (Winterson, 145; emphasis added). Silver tries to comprehend her own self and the world throughout her life as she has no parents to prove her existence officially. Furthermore, Miss Pinch, who looks after Silver for a while before taking her to the lighthouse, ignores her. Silver tries to compensate her feeling of lack of parents and loneliness by the help of stories since life is a text that needs to be written and told; I tell, therefore I am. The meanings that she tries to construct with stories also continue after she has to leave the lighthouse. Like the lighthouse, the library becomes a meaningful place for her, and all she wants is to borrow the book to finish, which metaphorically symbolizes that all she wants is to exist.

Constructing identity is a process that includes desire to complete the self by filling the gaps in its nature. This desire shows itself in Silver's attempts to retrieve a book and steal a bird that calls her "Bongiorno, Silver" (155). In two different cases, the act of stealing expresses her desire to construct meaning since the book is a journey she will explore, and the bird that calls her name makes her feel well given the fact that she does not

have parents and even Miss Pinch ignores her. Psychologically, stealing stems from the desire to complete her self and fill the gaps in her nature. Creating anxiety in her, this desire forces her to steal and Silver says: “[...] [e]very day the bird reminded me of my name, which is to say, who I am. [...]” (158). What Silver does is perceived as a sign of a mental breakdown, and she is sent to the psychiatrist although Silver clearly states that the reason why she steals a bird is not related to a mental breakdown. The traumatic consequences of her mother’s death in her childhood period and lack of father affect Silver’s psychology and life. As Carl G. Jung states “[...] the mother always plays an active part in the origin of the disturbance, especially in the infantile neuroses or in neuroses whose aetiology undoubtedly dates back to early childhood [...]” (2003: 19). As Silver does not have many memories with her family, she tries to compensate her loss through stories of Pew, by reading books at the library and stealing a bird that reminds her who she is when it calls her name.

Reflections of Body Memory in Mother and Daughter Relationship

Jean-Paul Sartre’s main doctrine of existentialism, “[...] existence precedes essence” (1969: 568), explains an individual’s self-journey in the world by emphasizing that s/he must first exist, and then try to construct her/his essence. Sartre expresses an individual’s struggle to exist and create ontological security by stating: “[...] man first of all exists, encounters himself, surges up in the world- and defines himself afterwards” (1948: 28). An individual creates her/his autonomy by choosing her/his own possibilities, taking responsibility of her/his actions and defining herself/himself. Heidegger points out that an individual has “*existential spatiality*” (1996: 53), which expresses her/his existence in terms of determining her/ his being in the world. Existence occurs through body and its reactions, sensory abilities and perceptions. Body enables an individual to interact with the world and comprehend the meaning of the world that enlightens her/him in individualization process.

The novel begins with Silver’s narration of her birth and her mysterious father. She describes herself as a character of fantasy whose father mysteriously comes out of the sea and returns to it. Silver’s speech about her birth by describing her existence refers to the first phase of existing. Birth is the result of a successful attempt to survive and exist. She defines herself: “[m]y mother called me Silver. I was born part precious metal part pirate. [...] My own father came out of the sea and went back that way. [...] His splintered hull shored him for long enough to drop anchor inside my mother.

Shoals of babies vied for life. I won” (Winterson, 2004: 3). She attributes a supernatural feature to herself: being both a precious metal and a pirate. Silver compensates the feeling of lack of father through both portraying herself as a character of a fairytale and implying her father as a portrayal of Poseidon, god of sea. Silver’s narration strengthened with the elements of fantasy can be explicable by the fact that fairytales are representations of unconsciousness and “narrative patterns that give significance to our existence” (May, 1991: 15). Fairy tales provide us an insight to understand our psyche and the world. Because of the fact that the narrative patterns of fairy tales represent gender identities and stereotypes, they shed light on psychological development, individualization process and existential anxieties.

A child first struggles to define her existence formed by bodily reactions that are accompanied by spatial construction. Silver’s childhood memories of her home demonstrate the relationship between her mother and Silver, which depends on survival. Her home becomes a place that threatens her existence rather than a safe place that creates a sense of belonging. Her mother and Silver were ostracized from the society and sent up the hill since the society does not accept a child born out of wedlock. Hence, home becomes a symbol of struggle, fear and alienation, which also sheds light on the relationship between the mother and daughter. Silver narrates her home and the hard conditions of the place that affect her life as in the following words: “[...] my mother tucked me into a hammock slung cross-wise against the slope. [...] My mother and I had to rope us together like a pair of climbers [...] Why didn’t we move house? (Winterson, 2004: 4). Being alienated from the society causes Silver to compare her life with the lives of other children. She dreams of a different place where she will feel safe since she does not feel belonging to her home, which also highlights the mother and daughter relationship. Her wish to move her house also refers to her desire to establish a healthier relationship with her mother. Silver and her mother have to rope together to climb their home at the top of the hill. The rope refers to the bond between a child and mother. Mother who takes care of an infant and supplies her/his needs is the first image of the other that an infant faces. Hence, the connection between mother and daughter determines psychology, identity and individualization process of daughter.

The rope mentioned above indicates that Silver cannot complete a child’s psychological development stages successfully. She cannot sepa-

rate herself from the mother as in Lacan's mirror stage. Lacan explains mirror stage by assigning "a twofold value. In the first place [...] it marks a decisive turning-point in the mental development of the child. In the second place, it typifies an essential libidinal relationship with the body-image [...]" (1953: 14). The mirror stage expresses the cognitive development of a child, and it also creates an important moment of awareness that is achieved by the child's image in the mirror. This awareness is the result of bodily separation from the mother by realizing the fact that her/his image in the mirror is whole, which creates desire of attaining this wholeness throughout her/his life. Body has its first recognition of being a separate entity. When the child sees the 'ideal I' in the mirror, s/he realizes s/he is not like the image in the mirror, and therefore, s/he constantly tries to attain it, which sometimes creates tension and anxiety. The mother is important in this process, and the rope explains that Silver cannot achieve herself as a separate being from the mother.

Her childhood memories are based on the struggle to survive in harsh conditions and the absence of a strong mother and father figure who play important roles in a child's development. Silver expresses her mother's attitude towards her: "[t]he eccentricities she [her mother] described as mine were really her own. [...] She longed for me to be free, and did everything she could to make sure it never happened. We were strapped together like it or not. We were climbing partners. And then she fell" (Winterson, 2004: 5-6). The quote clearly indicates that the mother is not a free individual and has to live in the world given to her by the society. In order to overcome the feeling of guilt and disillusionment, the mother projects her fears and hatred as if they were her daughter's.

Nancy Chodorow denotes "mothers transmitted to their own anxieties and conflicts about femininity" (2004: 102). The close connection between mother and daughter stems from bearing the same consciousness: "[m]others tend to experience their daughters as more like, and continuous with, themselves. [...] (1978: 166). Mothers see their daughters as themselves and want to transmit the feminine issues/ legacy. Although girls sometimes want to reject this understanding and break the bond, they continue preserving this type of relationship with the mother. Silver is aware of the fact that her mother transfers her fears and anxieties to Silver instead of guiding her, and she thinks her mother deliberately decides to abandon her. Although the mother sometimes is regarded as an obstacle to attain freedom, daughters cannot completely break the bond with her. Silver does not

also want to break this bond although she perceives her mother as an embodiment of anxieties.

Chodorow explains this attachment with bodily connection, namely attachment behavior which is described as a: “behavior directed toward binding the mother to the child, especially through the maintenance of physical closeness to her” (1978: 71). The phase of this attachment behavior develops from six months to eighteen months, and it is an important phase in child development that “requires experienced separateness, and the ability to perceive and differentiate objects. [...]” (72). A child should differentiate herself/himself from the mother by noticing her/his own body image. The mother becomes the embodiment of attachment behaviour for Silver, who lacks a father figure. Silver cannot achieve her bodily autonomy, and this is manifested metaphorically in her attachment to her mother with a rope.

Parents have effective roles in the formation of childhood memories as Edward Casey states [m]emories are formed from the first in *the image of the other*, primarily the caretaking parent; also *in view of the other* [...] It is a matter of keeping the other in mind” (2000: 244; emphasis in original). The interaction between Silver and the image of the other, namely the mother who projects her own fears to her daughter, is not a healthy relationship. Besides the lack of the father, the loss of the mother makes Silver desperate. Silver explains how she feels: “[w]hen we buried my mother, some of the light went out of me [...] I was lost, so it didn’t matter to me” (Winter-son, 2004: 24). Despair accompanies renunciation, and Silver feels herself lost without her parents. Her losses and childhood memories create disorder and anxiety. The inability to establish a strong bond with her mother shapes her life, and this lack manifests itself in later periods of her life since “[...] loss of the mother, at a certain stage, threatens the individual with loss of his self” (Laing, 1969: 116). Silver tries to compensate the lack of her mother throughout her life. This unsatisfied desire affects Silver’s psychology, and it manifests in different ways like stealing a bird that calls her name and makes her remember who she is. Stealing is psychologically an effort to compensate for the losses she experienced in her childhood. As she cannot establish a healthy relationship with the mother, she is after stories that will complete her psychological development or identity.

Silver’s childhood memories of her mother consist of being climbing partners rather than mother-daughter relationship. She remembers her mother’s tragic fall by undoing the harness to save Silver. The act of undo-

ing the harness, according to Silver, is her mother's will not to save Silver but to abandon her. The mother's sacrifice creates a psychological breakdown, and as a ten-year-old child, Silver assumes it as an abandonment. She says "[...] She had undone the harness to save me. Ten years before I had pitched through space to find the channel of her body and come to earth. Now she had pitched through her own space, and I couldn't follow her. She was gone" (Winterson, 2004: 7). The feeling of abandonment stems from the fact that she believes her mother chooses her own path by breaking the bond between her and Silver. The fact that this separation creates psychological disorders and anxiety results from Silver's blaming herself for not being able to follow her mother this time.

The rope metaphorically refers to the umbilical cord, which literally meets a baby's needs, supplies nutrients and ensures development of the baby in the womb. Standing for the psychological cord that connects the mother and daughter, the rope affirms the security and represents the desire to return to the womb. In archetypal criticism, this desire is associated with rebirth and safety; however, Silver cannot follow her mother this time when she undoes the harness to save Silver.

Silver's desire to return to the womb does not diminish after she is given as an apprentice to the lighthouse. She says "[...] I curled up to keep warm, my knees under my chin, and hands holding my toes. I was back in the womb. Back in the safe space before the questions start [...]" (32). The lighthouse plays different roles for Silver. Her curling up to keep herself warm symbolizes her desire to return to the womb, which is an outcome of the unhealthy relationship with the mother. The position of body in curling narrates this desire. The lighthouse actually symbolizes Silver, fetus in the womb, which represents the beginning of everything. The lighthouse stands for Silver herself. As an adult, she returns to the lighthouse to visit, which metaphorically symbolizes her desire to return to the womb that represents the secure space. The act of returning to the lighthouse also represents Silver's returning to her self and inner nature.

The lighthouse, associated with the womb, is important for each character. As it is his secure place, Pew does not want to leave the lighthouse when it is said to be automated. There is also a connection between the lighthouse and Babel, who thinks the lighthouse as his beginning because the light was lit for the first time when he was born. In his childhood, Babel strengthens this connection by learning the lighthouse from Robert Stevenson's drawings. Babel comes to the lighthouse and even he drowns himself,

which symbolizes the fact that the world turns into a cruel place that disappoints him since he cannot be together with Molly. As water symbolizes womb, killing the body by drowning metaphorically symbolize the desire to return to the womb.

The Lighthouse: A Space Identity and Memory

Places that become meaningful when attached emotions and feelings both form memories and activate them at the moment of recollection. Spaces becomes embodied when an individual creates her/his spaces by experiencing and materializing it with her/his consciousness. Having an important place in the novel, the lighthouse affects the lives of the characters and is influential in creating memories and constructing identity.

Silver's narration about her new life in the lighthouse sheds light on how the lighthouse becomes the centre of her life. She remembers her first days and how darkness pervades into her life: “[o]ur business was light, but we lived in darkness. [...] That first night, Pew cooked the sausages in darkness. No, Pew cooked the sausages *with* darkness. It was the kind of dark you can taste. That's what we ate: sausages and darkness (Winterson, 2004: 20-1; emphasis in original). Silver tries to get accustomed to the darkness which contrasts to the nature of the lighthouse. The presence of darkness is metaphorically related to the fact that Silver does not know the history of the lighthouse, and it also refers to Silver's darkness in her quest to understand her self and identity. Metaphorically, darkness created by her family devours Silver. As in the quotation above, Silver is embodied with darkness. There is a pathetic fallacy between the lighthouse and Silver's psychology. The presence of darkness in the lighthouse is Silver's darkness in her nature. She says: “[d]arkness was a presence. I learned to see in it, I learned to see through it, and I learned to see the darkness of my own” (20). Her childhood is in darkness since she does not know much about her father. As her mother dies when she is a child, Silver lacks a strong mother figure that will guide her.

The history of the lighthouse is narrated by focusing upon the bond between the lighthouse and Babel Dark whose story and memories have effect upon Silver's psychological development and identity. Babel's fate is tied to the lighthouse since he was born at the moment when the first light was lit and died there years later. His name refers to Tower of Babel where God confounds a single language spoken by all people and the name, babel, means “the confusion of tongues” (URL-3). A misunderstanding and

confusion shape Babel Dark's life, and he is after giving meaning to his life out of confusion until he learns the truth about her lover, Molly. His surname, dark, symbolically refers to Silver's narration of the lighthouse owing to the fact that the lighthouse contains both darkness and light.

The history of the lighthouse offers many stories, and the past is recreated by retelling stories. Silver says to Pew: “[t]ell me a story and I won't be lonely.” (Winterson, 2004: 27). As listening to the stories or telling them becomes a way to lessen her loneliness, Silver is interested in Dark's story. She finds a similarity between Babel's birth and her coming to the lighthouse which is a new beginning for her. Pew narrates “[...] Babel thought of the rock as his beginning [...]” (30). The rock refers to the lighthouse Babel learns from the drawings of Stevenson as a child. Babel perceives the lighthouse as his beginning, and it becomes his end. Looking for traces of Molly at the places they walk, Dark relives his memories of her when he walks at the same places. The fact that he becomes hopeless about his union with Molly since he cannot leave his wife and his son results in his inability to cope with this disillusionment. He walks through the headland, and then into the water by the accompaniment of light beams that after a while witness his drowning: “[h]is [Dark] body was filled with salt water. He was drowned already. [...] She was there. She had come back. He had the seahorse in his pocket. [...] They waded out, they swam into the cone of light, that sank down like a dropped star. [...] He let the seahorse go” (222-3). Dark's drowning and his walks into water symbolize his desire to purify his sense of guilt and also symbolize a union with Molly in his unconscious. He no longer needs the seahorse that reminds him of his days without Molly because he imagines that he is with Molly now. Dark's life story beginning with the lighthouse ends at the lighthouse.

The lighthouse and the stories Pew tells function as a guide in Silver's individualization process. Each story and its retelling triggers a new perspective. Stories of lighthouses construct a clusters of stories that never end but transmitted from generation to generation, which represent multiple representations of past that enrich present and future. The dynamism of stories related to lighthouses that have their own space memories are explained as in the following words: “[...] Every lighthouse has a story to it more than one [...] These stories went from man to man, generation to generation, hooped the sea-bound world and sailed back again, different decked maybe, but the same story. And when the lightkeeper had told his story, the sailors would tell their own, from other lights [...]” (39). The act of

storytelling is a never ending process since each storyteller adds something to it, and each story is narrated from different perspectives. Drawing a similarity between a text and fabric, Roland Barthes asserts that “[...] [t]he text is a tissue of quotations drawn from the innumerable centres of culture [...]” (1977: 146). Just as the fabric is interwoven by knots so the text itself is created by multiple stories that connect each other. Lighthouses are sources and means of storytelling and have their own memories and histories enriched by the sailors’ storytelling. Pew emphasizes the importance of stories. When he tells Silver “[t]he stories. That’s what you must learn. The ones I know and the ones I don’t know.” (Winterson, 2004: 40), Silver asks Pew “[h]ow can I learn the ones you don’t know?” (40). Pew encourages Silver by replying “[t]ell them yourself” (40). Storytelling is a symbol of power for a narrator because it gives her/him an opportunity to create her/his own stories or to recreate what exists, namely the past.

The lighthouse obviously has an important place in the lives of Babel, Pew and Silver. Each character is lonely and takes shelter in the lighthouse that is a combination of darkness and light. When it is decided that the lighthouse will be automated, Pew explains why he will not leave by stating: “[t]here’s been a Pew here since 1828 [...] I need what I have. [...] I’m staying where I am” (103-4). The lighthouse is the place to which Pew belongs since all his memories are about the lighthouse. The fact that Silver becomes aware of her true nature through the stories Pew tells her at the lighthouse creates sense of belonging. She remembers how she feels after she has to leave the lighthouse: “[...] [w]ithout lighthouse, I would have to begin again-again” (105). Silver is worried that she has to leave the place where she feels like her home because she has to start all over again to find a place that she feels safe and secure. The world outside the lighthouse is the world of uncertainty that threatens her existence.

On the day when the authorities will come to automate the light, Silver thinks that it is “[...] [b]est to leave it now [...] fasten it in memory, where it couldn’t be destroyed” (124). Being forced to leave a place is what she knows best, which is a traumatic process for a child after she has to leave her home, and once again she has to leave a place: the lighthouse. The lighthouse functions as a spatial memory that Silver keeps in her memories, and this spatial memory will bring Silver to the lighthouse after a while, just as Babel came. When Silver begins to pack her own things, she sees a tin box in the kitchen and says: “[...] I knew that Pew had left it for me [...] Two first editions: Charles Darwin, *On the Origin of Species*, 1859, and *The*

Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde, 1886. The other books were the notebooks and letters that had belonged to Babel Dark. [...]” (124). The tin box stands for the past, history of the lighthouse, life of Babel enlightened by Darwin’s work and Stevenson’s book. Pew transmits his heritage to Silver by giving the box to her to guide her after she leaves the lighthouse.

Stories forming her identity and lighthouse that she feels as her home, are important parts of Silver. The lighthouse stands for heimat, a German word that means home, for Silver who feels belonging and enables the bond with the past that shapes her identity through stories. Home is the embodiment of an individual’s sense of ontological safety and a place of familiarity that meets her/his expectations. Boa and Palfreyman describe heimat as “[...] a physical place, or social space, or a bounded medium of some kind which provides a sense of security and belonging” (2000: 23). They also explain the relationship between heimat and an individual as in the following words: “[...] [a]s a surrounding medium, Heimat protects the self by stimulating identification whether with family, locality, nation, folk, or race, native dialect or tongue or whatever else may fill the empty signifier to fuel a process of definition or of buttressing which feeds and sustains a sense of identity [...]” (23). Heimat creates a secure place that familiarizes an individual with her/his world, family and nation which have roles in shaping and sustaining her/his identity. Silver explains how the lighthouse as a space in which stories construct her identity is important in her life: “When I look back across the span of water I call my life, I can see me there in the lighthouse with Pew [...] Babel Dark. All of us bound together, tidal, moon-drawn, past, present and future in the break of a wave [...] the stories I want to tell you will light up part of my life [...] The stories themselves make the meaning” (Winterson, 2004:134). Stories form and shape Silver’s memory, and she feels connected with the history of the lighthouse, stories of Pew and Babel’s life. As her memory is constructed with those stories, storytelling is the best way to manifest her identity. Stories function to be a light to guide her, and Silver believes stories make the meaning of her self. As Campbell points out “[m]emory and imagination must act together in order to produce identity [...]” (2000: 6). In the same vein, Pew suggests Silver to tell stories and create her own stories that will help her construct her identity.

Silver tries to feel a sense of belonging with Pew’s stories. As the lighthouse becomes her home, she returns there sooner or later. She says to her lover “[...] I invited you to stay in a hut on the edge of a forest. [...] it was the

nearest thing I could get to a lighthouse. Every new beginning prompts a return” (Winterson, 2004: 209). The lighthouse that shaped Silver and her memories was a new beginning for her in constructing identity, and this love story is also a new beginning for her. Silver feels returning to her childhood days since the hut she stays on the edge of a forest refers to her childhood house on the top of the hill that was far away from the people. Furthermore, the lighthouse is a solitary place that she internalizes as her home. Silver is so much connected with the lighthouse that the light becomes her guide and says “[...] I had often seen this light [...] the light had been what Pew had promised-marker, guide, comfort and warning” (229). Silver’s visit to the lighthouse refers to her desire to return to her childhood memories since it is the place to which Silver comes as a child, who observes the environment and records what Pew tells her and his stories, which creates narrative memory. This narrative memory constructs Silver’s identity. As Hilde Lindemann Nelson argues “[...] because identities are narratively constituted and narratively damaged, they can be narratively repaired” (2001: xii). After leaving the lighthouse and Pew, Silver composes her own stories through her experiences and understands her own self and who she is. She creates her own possibilities in the future by listening to the stories and imagining new ones.

The novel dwells on the interplay between dark and light, which metaphorically refers that life is a battlefield of darkness and light, of which moments determined by respectively existential anxieties and overcoming them. Silver comprehends what existence means: “[t]he continuous narrative of existence is a lie. [...] there are lit-up moments and the rest is dark” (Winterson, 2004: 134). Silver likens existence to the lighthouse because the moment when the light comes at intervals are lit-up moments and those times without light are darkness that pervades into the lighthouse. The lighthouse also stands for the embodiment of transition from unconsciousness to consciousness due to this interplay between dark and light through Silver’s narration, Pew’s stories and Babel Dark’s life story. Memory is the sense of identity as Charlotte Linde expresses “[a]ny analysis of identity is also an examination of memory [...]” (2009: 222). Having a Pew at the lighthouse since 1828 implies the fact that each Pew transmits stories to the next one and constructs a cumulative clusters of stories that enable the connection between memory and identity. Memories reflect many realities about an individual’s psychology, identity and existence, and all in all, memory is the core of identity.

Conclusion

This article has studied the roles of memory in constructing our identities by focusing on its relationship with body and space and has shown the fact that the past bears its existence on our identities through its reinterpretations and recreations. The analysis of *Lighthousekeeping* has demonstrated the function of storytelling in the formation of identity and how stories guide an individual in comprehending life in her/his individualization process. It has pointed out stories are a means of conveying the past and how stories enable the past to be recreated and reinterpreted. It has also argued how storytelling creates a sense of belonging and become guide in process of defining existence and psychology. The lighthouse as a space stands for a metaphorical discourse of continuity of the narrative because Pew says the lighthouse “would flash every four seconds [...] [when automated], but there would be no one to tend it, and no stories to tell [...]” (Winterson, 2004: 107). The fact that the light is lit metaphorically refers to the creation and continuation of stories, and each flash of light is a reference to stories, which creates a cycle connecting each story to the next one. The dialogue between Silver and Pew clearly demonstrates the power of stories connecting with each other. When Silver says to Pew: “[...] *Only connect*¹. How can you do that when the connections are broken?” (107; emphasis in original), he answers “[t]hat’s your job [...] These lights connect the whole world” (107). Stories connect the whole world and also bridge the past, present and future. Hence, to determine one’s existence, one needs to create and tell their own story to construct identity through formative functions of memory that plays a role in their spatial temporal being.

References

- Barthes, Roland (1977). “The Death of the Author”. *Image, Music, Text*. Trans. Stephen Heath. New York: Hill and Wang, 142-148.
- Boa, Elizabeth & Palfreyman, Rachel (2000). *Heimat- A German Dream: Regional Loyalties and National Identity in German Culture 1890-1990*. Oxford: Oxford University Press.

¹ The quote refers to E.M Forster’s novel *Howards End* and his well-known quote that emphasizes the need to connect opposites, conflicts, dilemmas and the past with the present: “[...] Only connect! [...] Live in fragments no longer [...]” (Forster, 2007: 202).

- Campbell, Matthew, et al. (2000). "Introduction". *Memory and Memorials: 1789-1914: Literary and Cultural Perspectives*. Eds. Matthew Campbell, Jacqueline M. Labbe and Sally Shuttleworth. London & New York: 1-11.
- Casey, Edward S. (2000). *Remembering: A Phenomenological Study*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Chodorow, Nancy (1978). *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press.
- Chodorow, Nancy (2004). "Psychoanalysis and Women. A Personal Thirty-Five-Year Retrospect". *The Annals of Psychoanalysis*, Vol. 32. Eds. J. A. Winer & J. A. Anderson. Hillsdale, NJ: Analytic Press, 101-129.
- Crawford, Michael, et al. (2006). "Foreword". *Time and Memory*, Vol. XII. Eds. Jo Alyson Parker, Michael Crawford and Paul Harris. Leiden & Boston: Brill.
- Forster, Edward M. (2007). *Howards End*. New York: Bantam Dell.
- Heidegger, Martin (1996). *Being and Time*. New York: University of New York Press.
- Herrero, Dolores (2017). "Remembering the Way Back Home: The Role of Place in Wendy Law-Yone's *The Road to Wanting*". *Memory Frictions in Contemporary Literature*. Eds. Maria Jesús Martínez & Silvia Pellicer Ortín. Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Jacobson, Kirsten (2015). "The Gift of Memory: Sheltering the I". *Time, Memory, Institution: Merleau-Ponty's New Ontology of Self*. Eds. David Morris & Kym Maclaren. Athens: Ohio University Press, 29-42.
- Jung, Carl Gustav (1976). *Symbols of Transformation*, Vol. 5. Trans. and eds. Gerhard Adler & R.F.C. Hull. Bollingen Series XX. New York: Princeton University Press.
- Jung, Carl Gustav (2003). *Four Archetypes*. Trans. R.F.C. Hull. London and New York: Routledge Classics.
- Lacan, Jacques (1953). "Some Reflections on the Ego". *International Journal of Psycho-Analysis*, 34: 11-17.
- Laing, Ronald D. (1969). *The Divided Self*. London: Penguin Books.
- Linde, Charlotte (2009). *Working the Past: Narrative and Institutional Memory*. Oxford: Oxford University Press.
- Lindemann Nelson, Hilde (2001). *Damaged Identities, Narrative Repair*. Ithaca and London: Cornell University Press.

- Lowenthal, David (2015). *The Past is a Foreign Country-Revisited*. New York: Cambridge University Press.
- May, Rollo (1991). *The Cry for Myth*. New York: Norton.
- Morris, David & Maclaren, Kym (2015). "Introduction", *Time, Memory, Institution: Merleau-Ponty's New Ontology of Self*. Eds. David Morris & Kym Maclaren. Athens: Ohio University Press, 1-25.
- Plate, Liedeke & Smelik, Anneke (eds.) (2009). "Technologies of Memory in the Arts: An Introduction". *Technologies of Memory in the Arts*. UK: Palgrave Macmillan.
- Sartre, Jean-Paul (1948). *Existentialism and Humanism*. Trans. Philip Mairet. London: Methuen & Co. Ltd.
- Sartre, Jean-Paul (1969). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. Oxford: Routledge.
- URL-1: Online Etymology Dictionary. <https://etymonline.com/search?q=identity> (Access: 07.02.2021).
- URL-2: Online Etymology Dictionary. <https://etymonline.com/search?q=seahorse> (Access: 15.09.2020).
- URL-3: Online Etymology Dictionary. <https://etymonline.com/search?q=babel> (Access: 20.10.2020).
- Winterson, Jeanette (2004). *Lighthousekeeping*. Orlando, Austin, New York: Harcourt Inc,

The following statements are made in the framework of "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":

Author's Note: This article is extracted from one of the chapters and the introduction of the author's doctoral dissertation, "Memory narrates the story: Identity, body and space in Jeanette Winterson's selected novels".

Acknowledgment: I would like to express my gratitude and thanks to my supervisor Assoc. Prof. Dr. Şeyda Sivrioğlu for her immense support during the writing of this dissertation.

Ethics Committee Approval: Ethics committee approval is not required for this study.

Declaration of Conflicting Interests: The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship or publication of this article.



İÇE DÖNÜK BİR TIPİN SERENCAMI: FAHİM BEY VE BİZ ROMANI

The Denouement of an Introverted Type: *Fahim Bey and Us* Novel

İlhan KAROĞLU*

ÖZ

Abdülhak Şinasi Hisar, ilk romanı *Fahim Bey ve Biz*'de 19. yüzyıl sonlarından II. Meşrutiyet'e uzanan dönemde sınırlı düzeyde de olsa Batı kültürüne aşina bir karakterin, muhitiyle ilişkisini resmeder. Bursalı bir eşrafın oğlu olarak küçük memuriyetlerle İstanbul'da tutunmaya çalışan Fahim Bey, Londra sefaret kâtipliği sonrası pamuk girişimi için sermayedar bulamayınca hayali şirket kuracak derecede bir hülya adamıdır. Henüz gençken kendine özgü tercih, ilgi ve hevesleriyle dikkat çeken Fahim Bey, günün koşullarına göre oluşmuş toplumsal ve kamusal düzene yabancısıdır. İçe dönük bir mizaç olarak dış dünyayı kendi tasar ve yargıları üzerinden değerlendirir, tercihleri konusunda hiçbir şüphe duymaz. Gençliğinden itibaren arkadaş ve çevresi tarafından tuhaf bulunduğu, eleştiri ve alaylara maruz kaldığı halde yaşam tercihlerinde herhangi bir değişikliğe yönelmez. Sınırlı dost çevresi dışında yalnız bir yaşam sürse de bu durumdan şikâyetçi değildir. Dış dünya ile hülyaları arasında uyum yakalayamayan bir içe dönük olarak kendini insanlardan gittikçe soyutlayan Fahim Bey, Carl Gustav Jung'un psikolojik analizlerine göre incelemeye uygun bir karakterdir. Jung'un kavramsallaştırdığı persona (maske) arketipi; kişinin sosyal ve kamusal alanda kendisinden beklenen davranış biçimine uyum göstermesi şeklinde ifade edilebilir. Jung psikolojisinde kişinin içe dönük ya da dışa dönük oluşu dış dünyanın koşullarına uyum göstermesinde de belirleyici bir etmendir. Bu çalışmada Jung psikolojisinden hareketle Fahim Bey karakterinin, personasıyla niçin denge kuramadığı; hangi etmenlerden ötürü toplumsal ve kamusal düzenle uyuma kabiliyeti göstermediği ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Abdülhak Şinasi Hisar, Carl Gustav Jung, persona, gölge, içe dönük tip.

ABSTRACT

Abdülhak Şinasi Hisar, in his first novel *Fahim Bey ve Biz*, from the end of the 19th century, II. It depicts the relationship of a character who is familiar with Western culture, albeit at a limited level, to his environment in the period leading up to the Second Constitutional Monarchy. As the son of a notable from Bursa, Fahim Bey,

* Öğretmen, Dr., Şehit Öğretmen Gürhan Yardım Ortaokulu, Trabzon/Türkiye. E-posta: ilhankaroglu@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-7853-4526.

who tries to hold on in Istanbul with minor civil service, is a dreamer enough to establish an imaginary company when he cannot find a capitalist for a cotton venture after his London embassy clerkship. Attracting attention with his unique preferences, interests, and enthusiasm when he was still young, Fahim Bey is unfamiliar with the social and public order formed according to the conditions of the day. As an introverted temperament, he evaluates the outside world through his own plans and judgments and has no doubts about his preferences. Although he was found strange, criticized, and ridiculed by his friends and environment since his youth, he did not make any changes in his life choices. Although he leads a lonely life outside of his limited circle of friends, he does not complain about this situation. Fahim Bey, who is increasingly isolating himself from people as an introvert who cannot find harmony between the outside world and his dreams, is a character suitable for analysis according to Carl Gustav Jung's psychological analysis. The persona (mask) archetype conceptualized by Jung; it can be expressed as the person's adaptation to the behavior expected from him in the social and public sphere. In Jungian psychology, whether a person is introverted or extroverted is a determining factor in adapting to the conditions of the outside world. In this study, based on Jungian psychology, why Fahim Bey's character could not balance with his persona; it has been tried to reveal that due to which factors it could not show the ability to comply with the social and public order.

Keywords: Abdülhak Şinasi Hisar, Carl Gustav Jung, persona, shadow, introverted type.

Giriş

İnsan ve davranışlarının altında yatan nedenleri irdeleyen psikoloji biliminin yolu, insan söz konusu olduğunda, edebiyatla kesişir. Edebi eserlerde psikolojik çözümlenmeler yoluyla oluşturulan karakterlerin ruhsal durumlarının irdelenmesinde psikoloji kuramlarına başvurulur (Uğurlu, 2022: 1314). Nitekim analitik psikolojinin kurucusu Carl Gustav Jung'a göre sanat eseri ve sanatçının psişik yönlerini saptamak için psikolojiden yararlanılabilir:

Bir psişik süreç incelemesi olan psikolojinin edebiyat araştırmasına da pekâlâ uygulanabileceği açıktır, çünkü insan psişesi bütün sanat ve bilimlerin rahmidir. Dolayısıyla psişenin incelenmesi, bir yandan sanat eserinin psikolojik yapısını açıklayabilmeli, öte yandan bir kişiyi sanatsal açıdan yaratıcı yapan faktörleri ortaya çıkarabilmelidir (2017: 115).

Abdülhak Şinasi Hisar; *Fahim Bey* ve *Biz* romanını kaleme aldığı yıllarda Türk romanı; iç dünyası göz ardı edilen, yenilgi tatmamış, kuşku ve kaygıdan uzak, yalınkat kahramanları işlemektedir. Böyle bir dönemde Hisar, Fahim

Bey karakteriyle edebiyatımızda insan meselesine yeniden dönüş yapmayı başarmış bir yazardır (Türinay, 1988: 212-215).

Abdülhak Şinasi Hisar; *Fahim Bey ve Biz* romanını “Bu hikâyede, ben diye konuşan romancı, gençliğinde babasının mektep arkadaşı olarak tanıştığı, senelerle görüştüğü, sonra, ihtiyarladığını gördüğü bir adamın hayatını, hâtıralarını, hülyalarını ve bu arada, İstanbul’un tatlı hayatını anlatır.” (2005: 229) sözleriyle özetler. Hisar’ın cümlesinde romanın atmosferini, kahramanın dünyasını ve yazarın odağında tuttuğu meselelerin yükünü taşıyan sözcük “hülya”dır. Roman kahramanı Fahim Bey’i ilgi çekici kılan, onu sıradan olmaktan çıkaran; dış dünya ile hülyaları arasında bir uzlaşım imkânından yoksun mizacının yol açtığı gülünç, trajik, hüznü, sıra dışı yaşamıdır. Kendisi Tanzimat romanında ekseriyetle olumsuz bir şekilde çizilen alafranga tipleri anımsatsa da Abdülhak Şinasi Hisar, genel eğilimin aksine, ona bir kişilik kazandırır (Kaplan, 1978). Kitaba adını veren “Fahim Bey” ve “Biz” sözcükleri ise toplumsal değer ve kabullerin bireyi nasıl dışladığını somutlar (Kurt, 2009: 461).

Romanda, Fahim Bey, Jung’un çerçevesini çizdiği içe dönük, düşünce ve sezgilerinin kurbanı bir tip örneği sergiler. Mizaç, ilgi ve eğilimlerinden ötürü toplumsal ve kamusal isterlerle uyum yakalayamayan Fahim Bey, kaçınılmaz olarak başarısızlıkların birbirini izlediği bir hayat sürer. Onun hangi nedenlerden ötürü hayatta bir denge yakalayamadığı, toplumsal ve kamusal düzenle niçin uyuma kabiliyeti gösteremediğini belirgin kılmak noktasında Carl Gustav Jung’un analizleri önemli veriler sunmaktadır.

1. Personayla Uyumsuzluk

Çerçevesi Freud tarafından çizilen kişisel yaşantı ya da buna bağlı sebeplerle “bastırma” yoluyla oluşan bilinçdışı hipotezini benimseyen Jung, bilinçdışı tüm olayların bireysel yaşantılarla açıklanamayacağı görüşündedir. Ona göre insan zihni; “kişisel bilinçdışı” ve onun bireyselliğini aşan bir tabaka olarak “kolektif bilinçdışı”ndan oluşur (1998: 60-61).

İnsanların tanrı vergisi arketiplerle dünyaya geldiğini savunan Jung; din, ırk, sınıf, coğrafi konum ya da çağ fark etmeksizin aynı duygu, düşünce ve imgelere yol açan arketipleri; insanın yaşam evresi üzerinde, davranışlarında birtakım zorunluluklar aracılığıyla birleşerek dış dünyaya uyum göstermesini sağlayan belirleyici işlevler olarak ifade eder (Stevens, 1999: 49-61).

İnsanın ruhsal gelişimi ve sosyal uyumunda önemli bir işleve sahip arketiplerden ikisi ise “persona” ve “gölge”dir. Bir aile, kurum, çevre ve toplumun parçası olan kişi bulunduğu konuma göre kendisinden beklenen davran-

niş şekillerini benimseyerek onaylanmak, başarılı olmak ister. Persona; sosyal hayatta çerçevesi çizilmiş davranışları sergileyen kişinin takındığı tavır, taktığı maske, girdiği roldür. Persona (maske) sayesinde sosyal hayata yerleşmiş bir rolü yerine getiren kişi başarılı bir kariyer süreci gibi birçok kazanım sağlarken çevresi tarafından da güvenilir bulunur. Ancak persona, bireyin doğal kişiliğini aşırı baskıladığında, yapay kişilik öne çıkarak nevroza yol açabilir. Kendisini sadece personasının sınırlarına hapseden kişi zamanla esnekliğini yitirir ve diğer tanımlayıcı yanlarıyla ilişki kurmakta zorlanır. Bu durumda bilincin yapısal bir bileşeni olan personasıyla ilişkisi bozulur. Bireysel yönelim ve arzular ile sosyal ve kamusal isterler arasında çelişkiler yaşayan kişi, göstermek istemediği eğilimlerini “gölge” arketipinde biriktirir. Böylece kendisinin ya da toplumun hoşlanmadığı, utanç duyduğu eylem, fantezi ya da dürtüleri “gölge”de bastırılmış olur (Kına, 2022: 83-85).

Kişisel bilinçdışı olan “gölge” engellenen her şeyi yapmak isteyen, olamadığı her şeyi elde etmek isteyen kişinin ilkel, denetimsiz ve hayvansal yanıdır. Toplumsal ve kamusal alan ne kadar sınırlayıcı, baskıcı olursa kişinin içgüdüsel, doğal yanı “gölge” de psişede o ölçüde genişler. Olduğu kişiden daha iyi, yüce insan olarak yaşam sürdürme çabası ise kişiyi ikiyüzlülüğe, gerilime, aşırı titizliğe, bağışlamazlığa sürükleyebilir. “Gölge”yi tümüyle bastırmak kadar, onu yadsımak da zararlıdır. Toplumsal hayatta “gölge”nin belirli düzeyde baskılanması gerekli olmakla birlikte aşırı baskılanma bilinçdışının güç kazanmasına, şiddet eğiliminin artmasına ve kişiliğin diğer yönlerinin ezilmesine yol açar. Kişi kendisinin bu karanlık tabakasıyla bir arada yaşamının yolunu bulmalıdır. “Gölge”yi kabullenmek ise büyük ölçüde ahlaki çabayı ve değer atfedilen idealleri terk etmeyi kaçınılmaz kılar (Fordham, 1997: 61-64).

Fahim Bey ve Biz romanının ana karakteri Fahim Bey, gençliğinden yaşlılığına değin aile, iş arkadaşları ve toplum nezdinde olumlu bir imaj çizerek personasının gereklerini yerine getirme çabası gütmesine rağmen çevresi tarafından olumsuz biri olarak algılanır. Oysa çoğunlukla personasının gereklerini yerine getirmek uğruna acıklı hallerinin üzerini örtme, olduğundan farklı görünme çabası gütmüştür. Babıali’ye fahri olarak gittiği halde ihtiyar babasını memnun etmek için ekonomik durumu iyi bir evlat görüntüsü çizmiştir. Kirasını karşılayamayacağı halde, ziyarete gelen babasının takdirlerini kazanmak için büyükçe bir konak kiralamıştır. Tek başına yaşadığı, gereğinden büyük bu konağın boş, perdesiz odalarında keman çalmakla yetinecektir. Büyükçe bir konakta yaşamasının lüzumsuz olduğunu söyleyen arkadaşlarına ise “Aman, olmaz, birader! Bursa’dan gelen, giden bulunur! Siz

bilmezsiniz memlekette bizim mevkiimize pek ehemmiyet verirler. Benim burada nasıl yaşadığımı görenler gidip babama da söylerler. İhtiyarlık vaktinde gönlü hoş olsun!” diye yanıt verir (Hisar, 1996: 14).

Fahim Bey, henüz gençken usluluğu ve ciddiyetiyle tanındığı için nice bey ve paşa ailesine iç güveyi olma şansını geri çevirerek orta halli bir aile kızı olan Saffet Hanım’la evlenmeyi tercih etmiştir. Dostlarının ısrarlarına rağmen evine gideceği saati dahi aksatmaktan kaçınan, sadakat ve sükûn içinde geçen evliliğinde memuriyete ara verip teşebbüs-i şahsiye yöneldiğinde, ekonomik refaha kavuşacakları ümidi içindeki eşinin umutları tükenmesin düşüncesiyle sözde yeni işi için kiraladığı han yazıhanesinde hayal ürünü evraklar arasında zaman tüketmiştir. Arkadaşları rütbe nişan alıp maaşlarını arttırırken o, her sabah elinde sefer taşıyla gittiği işine vaktinde başlayan, öğle yemeğini herkesin çekilmesinden sonra masasında yiyip çeyrek saat uyukladıktan sonra mesai bitimine değin çay, kahve, su dahi içmeyen, kimseyle yakın bir temas kurmadan yalnızca işine odaklanan bir memur olmuştur. Toplumsal gerçekler ile kamusal isterler arasında denge yakalayarak personasını günün koşullarına göre esneten arkadaşlarına kıyasla o, personasının gereklerini yerine getirmede aşırıya kaçmış biridir.

İşi, eşi ve çevresine karşı sadık ve fedakâr olmasına karşın Fahim Bey’in yeterince anlaşıldığından, tercihlerine saygı duyulduğundan bahsetmek ise hayli güçtür. İnsanlar; onun muamma, tuhaflık ve aşk maceralarıyla eğlenir; daha üst bir memuriyete geçme imkânı varken tasasız haline şaşar; giyim tarzından okuduğu gazetelere kadar kendi hayat galesi yerine dünya politikasına kafa yormasını yadırgar; bu “tuhaf”, “beceriksiz”, “pısırık” adamla evli olduğu için Saffet Hanım’a acırlar:

Sonra dünyanın öbür ucunda ufak bir patırdı olsa, küçük bir harb ihtimali başgösterse Beyimin ödü kopar!.. Zavallı Saffet Hanımın yufkacık yüreğini de yerinden oynatır!.. Ayol, alemin gidişatından sana ne?.. Sen sadrazam mısın, yoksam hariciye nazırı mısın, a mubarek!.. Sana ne oluyor, şunu bir anlat bakayım!.. Dünyanın derdini söyleye söyleye biçare Saffet Hanımı da dertli etti!.. A, vallahi hep kendi zibidiliği meydana çıkmasın diye karısını elalemin derdiyle oyalamak istiyor!.. Yediği naneye bak! Ben ne yapayım öyle erkeği!.. Beceriksiz mi beceriksiz!.. Pısırık mı pısırık!.. Aptalın biri, ah-laksızın biri vesselam (Hisar, 1996: 55).

Fahim Bey’i yakından tanıyan iki kişiden biri tanık anlatıcı diğeri ise tanık anlatıcının babasıdır. Anlatıcının babasının Fahim Bey’le dostlukları gençlik

yıllarına değin uzanır. Dolayısıyla anlatıcının, babasının tespitlerini aktardığı bölümler samimi bir yakınlığın tezahürleridir. Bu pasajlar Fahim Bey'in çevresi tarafından neden yeterince anlaşılamadığına dair işaretler barındırır. Buna göre Fahim Bey; kendi şahsına münhasır, tuhaf, emsaline rastlanmayacak, iyi kalpli insanlardan biridir. Fahim Bey'i oğluna anlatırken “hep bir haz ve huzur duyan” baba, “onu hem medheder hem de için için güler”, methettiği anlarda dahi istihzasız eğlenir: “Onunla eğlenmek şöyle dursun bilakis, gülünç bulunduğu hikayelerini anlatırken bile hep kibar ve yüksek taraflarını duyuramamak yahut yanlış duyurmak endişesiyle üzüldüğü anlaşılıyordu.” (Hisar, 1996: 19).

Henüz çocukluğunda babasının arkadaşı Fahim Bey'le tanışan, kuşak farkının yarattığı algı dünyası içinde onu gözlemleyen tanık anlatıcı için bu sıra dışı insan başkalarınınca yeterince anlaşılammıştır. Daha ziyade Fahim Bey'in, çevresi tarafından gülünç, sıra dışı ya da tuhaf bulunuşunun dinamikleri üzerinde yoğunlaşan anlatıcıya göre “İnsanlar, birbirlerinden uzun mesafelere ayrılmış yıldızlar gibi, kendi hususi boşlukları içinde dönen, hepsi yalnız, hepsi mahrem ve başkalarına kapalı birer dünyadır.” (Hisar, 1996: 7).

Henüz anlatının başında dile getirilen bu ifade, başkalarının Fahim Bey hakkındaki düşüncelerinin satıhta kalan ön yargılardan ibaret olduğunu betimlemeyi amaçlayan tanık anlatıcının; onun sıra dışılığını olağanlaştıran, onu yadsımdan ziyade anlamayı amaçlayan duyarlılığına işaret eder.

Fahim Bey'i dikkate değer kılan; tercih, ilgi ve eğilimlerinin koca, me-mur, arkadaş ya da mahalle sakini olarak çerçevesi belirlenmiş, kalıplaşmış maskeleri takma kabiliyetini alışlageldiği, beklendiği ölçüde gösterememesidir. Onu babası, akıllı; en yakın arkadaşı, dünyanın en iyi adamlarından biri; anlatıcının eniştesi, Frenk mukallidi, dinsiz ve tehlikeli; han kapıcısı, la-netin biri; reji hademesi, evliya addeder.

Onu eleştiren ya da az sayıda da olsa takdir edenlerin uzlaştığı noktalar ise Fahim Bey'in zamanın ve yaşam gerçeklerinin dışında bir insan olduğudur. Bunun Fahim Bey'in bilinçli bir tercihi olduğunu söylemek ise hayli güçtür. Mizacının olanakları çerçevesinde toplumsal işleyişe dâhil olması, görev ve ödevlerini bu benlik algısıyla yerine getirmesi çevresinin eleştirilerini kaçınılmaz kılar. Anlatıcı ve anlatıcının babası onun, zamanın dışında bir adam olduğu düşüncesine yakındırlar. Personalarıyla sorunlar yaşamasında, eylem ve tercihlerinin çevresince karikatürize edilmesinde zamanın ve yaşamın dışında bir insan tavrı sergilemesi etkilidir.

Ancak Fahim Bey’le ilgili toplumun bu olumsuz intibalarının altında güçlü bir yansıtma psikolojisi yatar. Anlatıcı bu durumu “Zira herkes gizlice hıyanet ettiği bir ahlaka hürmetini başkalarına ithamla ispat etmek ister.” (Hisar, 1996: 40) ifadesiyle vurgular. Sisteme uyum sağlamış, toplumsal düzenin beklenti ve kurallarını yerine getirme kabiliyeti kazanmış, dolayısıyla personalarıyla gerilim yaşamayanların Fahim Bey gibi toplumsal kabulleri kendine özgü tercih ve eylemleriyle yerine getiren, renklendiren birini makul karşılımları hayli güçtür. Dolayısıyla Fahim Bey’e karşı beliren bu tahkir, alay, itham ya da kıskançlık türü duygular; günün koşullarına uyum sağlamanın kişisel bilinçdışıdaki, Jung’un tanımlamasıyla “gölge”deki, dışavurumlarıdır.

Buna karşın dışarıdan sakin bir mizaç olarak algılanan Fahim Bey de iç dünyasında yaşamına dair güçlü duygular besler. Ancak bilinçdışında tortulanmış bu işaretleri doğru okuduğunu söylemek hayli güçtür. Talihin kendisine güleceği hüsnü kuruntusu içinde ciddi hiçbir bir çabaya girişmeden hül-yalarına kavuşacağına içten içe kendisini inandırmıştır. Bu yüzden memuriyette ilerlemek, teşebbüsü şahsiye ortaklar bulma konusunda sınırlı çerçevede arayışlara girer. Çevresince bu arayışların mecburiyet, yoksulluk ve yoksulluk neticesinde atılan çaresiz adımlar cihetinden görülmesini istemez. Mal ve mülke, itibara tevessül etmediği yaklaşımının çevresinde genel kabul haline gelmesini ister. Oysa maddi, manevi herhangi bir ihtiras taşımadığı algısının bir maske olduğu ve bilinçaltının henüz doyurulamamış arzular taşıdığı rüyasıyla anlaşılır.

Bir gün uykusundan “saadette olgunlaşmış bir ruh ve öyle tekemmül etmiş bir zihinle uyanan” Fahim Bey; rüyasını, geçmişten bugüne içinde biriktirdiği hatta unuttuğu emellerin gerçekleşeceğine, talihinin değişeceğine yorar. Eşine rüyasını anlattıktan sonra hislerini, “Hanım! Gözlerimiz aydın! Yakında mukadderatımız büsbütün değişecek! Bak, görürsün, inşaallah!” (Hisar, 1996: 62) sözleriyle dile getirir. Rüyasında dikkat çeken nokta çocukluğundan bugüne tüm eş, dost, akraba ve tanıdıkların onu takdir etmesidir. İltifat, saygı ve hürmetin sıralandığı bu rüyada dış dünya bu taltifleri tamamlayıcı bir hüviyete bürünmekte, insan ve kâinat Fahim Bey’i tazim etmektedir.

Jung’a göre insanın kişiliği bilinç ve bilinçdışı olmak üzere iki katmandan oluşur. Bilincin tanımlanması, sınırlarının belirlenmesi belli ölçülerde mümkün görünse de insanın kişiliğine ilişkin bütünlüklü veri sunamaz. Bilinçdışı, kişide gözlemlenen kimi durumların altında yatan etkenleri açıklayacak önemli işaretler barındırır (1998: 43-44). Geçmişin bir deposu olarak sınır-

lanmaması gereken bilinçdışı, geleceğe ilişkin ruhsal durum ve düşüncelerin de tohumlarını taşır. Rüyalar, bilinçdışına itilmiş bu öğeleri yüzeye çıkararak bilinçteki kimi eksiklik ve çarpıklıkları telafi edici işlev görür. Bilinçdışında uyuklayan içeriklere dair önemli ipuçları veren rüyalar, çağrışım yoluyla harekete geçerek bilinç durumuna dönük bağıntılar kurar. Bilinçdışına itilmiş öğelerin ani ve simgesel yolla belirlediği rüyalar, bireyin yaşamıyla güçlü bağı olan belirlenimlerdir. Bu yüzden insanın bilinci ile rüyalar arasında güçlü bir nedensellik, bağ söz konusudur. Kişi uyanırken değer atfetmediği, açıkça tanımlayamadığı bilinçaltı içeriklere rüya yoluyla uzanarak psikik denge için önemli bir işlevi yerine getirir (Jung, 2001: 164-195).

Fahim Bey'in rüyası bilinçdışına attığı, gölgede biriktirdiği arzu ve emellere ilişkin önemli işaretler barındırır. Rüyada Fahim Bey'in ekonomik ve sosyal statüsünü zirveye taşıyan, kabul görme, takdir edilme açlığını doyuran ışıltılı bir kozmosla karşılaşırız. Yaşamına baktığımızda ise rüyanın aksi bir tavırla karşılaşırız. Görünürde para ve itibar peşinde koşmaz, başkalarının onaylanma kaygısı taşımaz. Bursa valisi iken babasıyla tanışıklığı olan yeni sadrazama terfi arzusunu, yakınlarının ısrarları nedeniyle dile getirdiği görüntüsü verir. Babası gibi, insanların müşküllerine el uzatmak, onların hamisi olmak hususunda kendisini dizginleyemez. İnsanlardan rica etmeyi, onların insafına kalmayı şahsiyetine yakıştıramaz. Teşebbüsü şahsi fikrine ortak arayışını dahi lütfen yaptığı izlenimi uyandıracak bir atmosferde yürütür. İşlerin rayına girmemesini kendisine değil karşı tarafın zaaflarına, kavrayış noksanlığına hamleder. Dahası hülyasının genişliği, çevresiyle kıyaslandığında övünç duyduğu bilgi birikimi, iç dünyasının zenginliği aksini düşünmesinin önüne set çeker. İltifat ve mevkilere erişmek için ayrıca bir çaba gütmemesine gerek yoktur; insanlar bu cevheri fark edecek, ona layık olduğu mevki ve makamları, beklediği takdirleri bir gün sunacaktır, Çevresinin onu makam ve itibar hırsı içinde atisiyle meşgul bir insan olarak görmesinin önüne geçmek için bu arzularını bastırmıştır. Rüyası ise bilincin görmezden geldiği arzuların dışavurumudur. O yüzden gerçekleşeceğine inandığı rüyası onda tatlı bir heyecan yaratır.

Fahim Bey'in persona titizliği bu hülyanın gerçekleşmesi bir araçtır. Herhangi bir tavsamaya zemin oluşturmadan görevlerini yerine getirmesi umduğu takdirleri almasını hızlandıracaktır. Toplumsal kabul ve itibarın yolunu; işini bütün ciddiyetiyle ve büyük bir titizlikle yerine getirmekte gördüğünde personasının gereklerinde aşırıya kaçması kaçınılmaz hale gelecektir. Ancak rüyanın gerçeğe dönüşeceğine ilişkin herhangi bir işaret belirlemeyip yaşamı önceye göre yeni müşküllerle boğuşmayı kaçınılmaz hale

getirdiğinde kendisini dış dünyadan soyutlayacak ve içe dönük mizacını besleyecektir. Böylece personadaki titizlik ve aşırılığı ile içe dönük yönelimler birbirini köpürterek yol alacaktır.

2. İçe Dönük Tip

İnsan bilincinin doğası, dış dünyadaki her eylemin bireyde bir karşılık bulmasıyla ortaya çıkar. Duyum, düşünme, sezgi ve duygu olmak üzere bilincin dört temel işlevinden bahseden Jung, bu işlev tiplerinden duygu ve düşünmeyi rasyonel, duyum ve sezgiyi irrasyonel olarak niteler. Ancak kişiler bu rasyonel ve irrasyonel niteliklerden her birinden biriyle donanımlıdır. Sözgelimi bir insanda sezgisel işlev ağırlıkta ise duyumsal işlev geri planda kalır, keza duygu ile düşünmeden hangisi ağırlık kazanmışsa diğeri işlevselliğini yitirir. Jung'a göre gerçekle yüzleşmekten tedirgin olan sezgisel tipler realiteler tarafından kısırıldıkları hissi içinde somut durumdan kurtulmaya, ilgisini başka şeye çevirerek özgür olmaya çabalar. Onlar için yeni olanaklara uzanmaya engel teşkil eden şimdiden, ivedilikle kurtulmak gerekir. Yaşamına giren insan ya da eşyayı sadece andaki görüntüsüyle değil geçmiş ve geleceğiyle birlikte bütünlüklü algırlarlar. Bu yüzden çoğunlukla yaşamın nimetlerinden yararlanma imkânından yoksun kalırlar (2001: 76-90).

Kişinin; duyum, düşünme, sezgi ve duygudan oluşan dört işlev tipi yanında baskın olan tutum tipine bağlı olarak kavrama ve karar verme süreci de belirlenim kazanır. “İçe dönük” (introversion) ve “dışa dönük” (extraversion) olmak üzere iki tutum tipinden bahseden Jung psikolojisinde dışa dönük tipler; yaşamlarında, karar ve eylemlerinde daha ziyade dış dünya gerçeklerini, dönemin ruhunu merkeze alırken içe dönük tipler duygu, düşünce ve kararlarında dış gerçeklikten ziyade iç dünyalarını dikkate alırlar (Kına, 2022: 61-63).

Dışa dönük ve içe dönük yönleri eşit kullanabilmek dengeli bir davranış biçimi olsa da kişilerde çoğunlukla bunlardan birinin öne çıktığı, diğersinin bilinçdışı kaldığı görülür. Bu tiplerden içe dönükler kalabalıklarda kendilerini yalnız ve kaybolmuş hissederken toplum içerisinde nasıl davranılacağı konusunda tereddüt yaşarlar. Savruk, aşırı nazik, titiz ve dürüst, vicdan sahibi, pesimist ve eleştiricidirler. Başkalarını etkileme çabası gütmedikleri gibi sosyal hayattan kopuk oldukları için diğerlerine kıyasla daha bilgili ve yeteneklidirler. Bunun yanında sınırlı dost çevrelerinde oldukça etkindirler, kendi yargıları ise genel kabullerden daha önemlidir. Dış etkenlerden bağımsız karar almaları gelişmekle birlikte dış dünyanın koşullarına uyum gösterme yetenekleri hayli zayıftır (Fordham, 1997: 34-39).

İçe dönük düşünen tipler ise içe yoğunlaştıklarından ötürü kendi düşünce ve tasarımlarında katı, agresif, eleştiriye tahammülsüz olurlar. Kendilerini toplumdandan izole ettikleri için dış dünyayı ancak veriler, fikirler üretilebilecek bir nesneye dönüştürürler (Kına, 2022: 66-67).

Fahim Bey'in nasıl bir çocukluk geçirdiğine dair bir içeriğe rastlanmasa da babasına yönelik pasajlarda muhitinin takdirlerini kazanmış bir ailede büyüdüğünü görürüz. Ancak kendisi henüz gençken aileden ayrılıp İstanbul'da yaşayacaktır. İstanbul'daki memuriyetinin ilk yıllarına bakıldığında belirli bir süre bekâr hayatı yaşadığı görülür. Gurbette aile desteğinden uzak kalmasına karşın arkadaş çevresini de sınırlı tuttuğu görülür. Mizacının yönlendirdiği merak ve zevk anlayışıyla arkadaşları arasında belirgin bir fark kendisini gösterir. Bu durum sadece gençlik çağına özgü bir tutum değildir, son günlerine değin kendi dünyasında mütevazı bir yaşam sürer.

İçe dönük bir tip olmasına karşın Fahim Bey'i sıra dışı kılan ve kendisine "hezarfen" şöhreti temin eden ise ilmi merakı, muhakeme gücü, birçok alanda edindiği malumatı uygun bir tarzda sunma yeteneğidir. Her sabah Türkçe ve Fransızca gazeteleri okurken "ancak bir başvekilin devlet işlerinde duyabileceği bir alaka göstererek, olup bitenlerde kendisinin de bir mes'uliyet payı varmışçasına" (Hisar, 1996: 79) yazıları ciddiye alan, bunların muhtelif yerlerini işaretleyip saklayan Fahim Bey; alakasını yakın çevresinden, canlı hayattan çekerek yaşamla rabitasını nazariyeler yoluyla uzak diyarlara ait meseleler üzerinden yürütür.

İçe dönüklüğü ve öğrenme merakı sayesinde inşa ettiği birikime rağmen çevresiyle entelektüel bir paylaşım da süreklilik arz etmez. Yaşamının bütünü düşünülduğünde kısıtlı bir zaman diliminde çevresiyle bilgi alışverişinde bulunur. Yine de Fahim Bey'in diğer anlara göre bu sınırlı zamanlarda bir içe dönük olarak sosyalleştiği, çevresini etkisi altına almanın keyfini tattığı görülür. Bunun dışında evi ve işi arasında sakin bir hayat düzeni söz konusudur. Eşi Saffet Hanım'la mütevazı hayatları ise "silik iki hayalet"i andırır.

Ancak Fahim Bey'in ilgi duyduğu, zihnini meşgul eden meselelerle eşinininki arasında kapanmaz bir mesafe vardır. Aynı uçurum mesai arkadaşları arasında da kendisini gösterir. Sosyal çevre ile iç dünyası arasında yaşanan bu uyumsuzluk içe dönük mizacın alanını genişletip baskın hale geldikçe Fahim Bey'in içe kapanması, kendi düşünce ve fantazyalarıyla örülü bir dünyada oyalanması kaçınılmaz hale gelir. Bu yüzden neşeli gençlik döneminden sonra yaşamı gittikçe yalnızlığa gömülür.

Memuriyetlerinde vazifesinin gereklerini kendi sükûneti içinde ama aşırı bir benimseyişle yerine getirirken mesai arkadaşlarının sığ, dar anlayış ve alışkanlıklarının kabına sığmayacak bir zihin dünyasına sahiptir. İlmî merak ve bilgisi takdirle anılan, musikiye istidadı olan, mutat olarak her gün Türk ve Fransız gazeteleri okuyan, Londra Sefaretinde bir dönem kâtiplik yapmış birinin yalnızlaşması, kendisini başkalarına açmak yerine his ve düşüncelerini zihnine hapsedmesi çaresiz bir yönelimdir.

Kendi düşünce ve kanılarını genel kabullerden daha fazla önemseyen içe dönük düşünen tipler çoğu kez kendileri ve düşünceleriyle baş başa kalma eğilimindedir. Fahim Bey'in kendi düşünce ve planlarını her şeyin üstünde gördüğünün en somut örneği, memuriyeti bırakarak herkesten önce benimseyip kendini adadığı teşebbüs-i şahsi fikrine sermayedar bulmaya çalıştığı süreçte yaşanır. Yabancı sermayedar bulmak için Londra'ya kadar gider, geri çevrildiği halde pes etmeyerek yeni sermayedarlara yönelir ancak teşebbüsleri sonuç vermez. Görüştüğü şirket temsilcisinin onunla ilgili yorumu şu yöndedir: “Bu kadar methettiğiniz bu Beyle yapılabilecek hiçbir şey yok! Kendisi nazik bir adam ama bir iş adamı değil ki, hayalperestin biri!” (Hisar, 1996: 49).

Yörenin koşul ve imkânlarını ikinci plana iterek zihninde tasarladığı teşebbüsün başarısına kati surette inanan Fahim Bey ise iş birliğine yanaşmayanları kavrayışsızlıkla itham eder: “Bir gün olur, bu işi hep birlikte yoluna koyarız, inşallah! Görürsünüz! Gönül isterdi ki herkes akıllı ve rabitalı olsun, fakat bu kabil olamıyor.” (Hisar, 1996: 52). Oysa kendinden emin ve mütevazı gururuyla lafzi önem verdiği şeyleri hayata geçirmekte çoğu zaman gevşek davranır:

İhtimal ki Fahim Bey, muhayyelesinde bazı kıymetli emeller beslemekle beraber, hayatta bunları tahakkuk ettirmek için ihtiyar olunacak fedakarlıkları ve gayreti kabul etmiyor, yahut benimsemiyor ve böylece onları sade hayalinde yaşatmayı tercih ediyordu. İhtimal ki, onun hayali pek geniş ve kendi hulyasına inanmak kabiliyeti de pek kuvvetliydi. Lakin belki hayatın hakikat ve muvaffakiyet çerçevelerine uymayan ve sığmayan bu hulya ve hesap ile o hep hakikatin haricinde, ancak bir efsane âleminde kalmaya mahkûmdu (Hisar, 1996: 73).

Fahim Bey, kendisinde baskın olan sezgileri ile onları bir tasarıma dönüştüren düşünmeye yatkınlığı sayesinde hulyalarını gerçekleştireceği inancı taşımıştır. Ancak bu iki baskın özellik onu yeni başarısızlıklar dene-

yimlemekten öteye götürememiştir. Gerek sezgileri gerekse düşünceleri dış dünya gerçeklerini göz ardı etmiştir. Öyle ki hayata geçiremediği teşebbüs-şahsi fikrini, kiraladığı han odasında hayali bir şirket kurarak yürütecektir. Düşsel bir evrende kurduğu şirketin çalışanlarını, müşterilerini, gelir-gider kalemini belirleyecek, gerçekte olmayan müşterilerine mektuplar gönderecek, mektuplarına cevabı yine kendisi yazacaktır. Böylece yoksul hayatın, gerçek dünyanın güçlüklerinden sıyrılarak hayali de olsa mesut bir âlemde oyalanacaktır. Hanın birkaç aylık kirasını ödemeyip sırrı ortaya çıkınca herkesin, delirdiğine hükmettiğini gördüğünde ise sadece mesut anlarına veda etmenin hüznünü taşıyacaktır. Yine de teşebbüs-i şahsiye dair düşünce, tasarı ve fantezilerinden vazgeç(e)meyecektir. Zira içe dönük bir tip olarak sezgi, düşünce ve eylemlerinden emindir; onu anlamaktan uzak olanlar ise muhatap olunmayacak “küçük adamlar”dır. Çevresince deli addedilip hayali uğraşısının elinden alınması ise çevresiyle iletişimini asgari düzeye indirmesine, kalabalıklardan yalıtılmış bir yaşamı her zamankinden daha fazla arzulamasına yol açacaktır.

3. Yalnızlığa Yatkınlık

Dünyaya geldiği andan itibaren kendisini bir topluluk içinde bulan insan için yalnızlık doğal bir eğilim olmadığından ötürü yalnızlık sevgisi ancak belli bir deneyim ve düşünme sonrası kendini gösterir. Yaşamda mutlu olmak gerektiği varsayımına olan kesin inanç eşliğinde mutluluk peşinde koşulan gençlik yılları, hayal kırıklıklarıyla yüzleşmeyi kaçınılmaz hale getirir. Gençlik yanılsamalarının ortadan kalktığı ileri yaşlarda ise dünyanın bütün çekiciliğinin, şatafat ve parıltısının hiçliği, boşluğu fark edilir. Daha önce katlanmakta zorlanılan yalnızlık; ilerleyen yaşlarda his, düşünce ve hayallerin zenginliğiyle baş başa kalmayı keyifli hale getirir. Zira kişi ne kadar zengin bir zihne sahipse o ölçüde dış dünyadan az şeye ihtiyaç duyar. Ağırılık noktası, yaşam enerjisi kendi içinde teşekkül etmiş böylece kendisi olabildiği ölçüde özgürleşmiş ve yüksek entelektüel düzey kendi kendisiyle baş başa kalma, toplumsal ilişkilerin dayatmalarından sakınma olanağı, keyfi sunmuştur (Schopenhauer, 2008).

Mizaç, ilgi ve eğilimleri bakımından çevresiyle yaşadığı uyumsuzluktan ötürü yalnızlaşan Fahim Bey, kendi dünyasına çekilmekten herhangi bir şikâyet dillendirmez. Sıradan vakaları dahi abartıp eleştirmekten büyük bir haz duyan çevresine öfke duymaktan ziyade şaşırır. Başkalarının yaşam tercihlerini kritik etmediği gibi merak da duymaz. Dönemin koşullarında şekillenmiş toplumsal ilişki ve kamusal beklentileri karşılama endişesi yerine kendisiyle baş başa kalmanın hazzını aralar. Gençliğinden itibaren bu hazzın

farkına varmış bir karakter olarak arkadaşlarınınca tercihleri tuhaf, eğlence anlayışı kendine mahsus addedilmiştir. Çoğu zaman, sınırlı bir gözlem sonucu olduğundan farklı değerlendirilmesi, muhitiyle arasındaki mesafeyi derinleştirir. “Hayali pek geniş ve kendi hulyasına inanmak kabiliyeti de pek kuvvetli” (Hisar, 1996: 74) olduğu için kendi dünyasında oyalanmak çekici hale gelir.

Ancak romanda, kendi dünyasında oyalanmaktan keyif alan bu hülya adamının ihtiyarlığının, acıklı bir süreç izlenimi oluşturacak şekilde çizildiği görülür. Tanık anlatıcının yaşama, yaşlılığa dair tespitlerini içeren bu pasajlara göre yaşlılıkta baş gösteren sağlık sorunları, kendi kuşağından birçok insanı yitirmiş olmak, yabancısı olduğu bir kuşağın dünyasında kalakalmak gibi acı gerçekler insanı yalnızlığa mahkûm eder.

Yaşlılıktan şikâyet halinde beliren bu değerlendirmeler, tanık anlatıcının insan yaşamının son dönemine ilişkin genel değerlendirmeleri niteliğindedir. Öyle ki bu bölümlerde Fahim Bey’in yaşamının yerine tanık anlatıcının deneme hüviyetindeki düşünceleri egemen olur (Belge, 1998: 355). Bir yama halindeki bu pasajlar romana deneme havası vermesi yanında kahramanın dünyasını yansıtmak imkânından da hayli uzaktır (Timur, 1991: 309). Bu yüzden yirmi iki bölümden oluşan romanın son altı bölümündeki yaşlılıkla ilgili pasajları Fahim Bey’in yaşlılık döneminin ruh hali ve yaşantısına tümüyle hamletmek hayli güçtür.

İnsanın yaşlılık dönemine ilişkin betimlemeler içeren son altı bölüm, kötümser bir bakışın egemen olduğu düşüncelerle yüklüdür. Oysa kendine özgü tercih, ilgi ve yaşantısıyla dikkatleri üzerine çeken, bu nedenle kalabalıkların uzağında bir yaşamı erken yaşta tadan Fahim Bey’in yaşlılıkta, yalnızlığın yükünü taşıması daha olasıdır. Fahim Bey; evi ve birkaç dostu dışında çevresini genişletmeyen, yalnızlığa aşına ve insanlarla mümkün olduğunca samimi, teklifsiz ilişkiler kurmaktan kaçınan, bu tercihlerinden rahatsızlık duymayan kendi halinde bir insandır. Nitekim onun sözlerine yer verilen pasajlarda kendisinin, yaşlılığın yol açtığı ruhsal durumlardan değil sadece sağlık problemlerinden bahsettiği görülür. Buna karşın bahsi geçen bölümlerde tanık anlatıcı; büyük ölçüde yalnızlaşmanın ve yeni kuşağa yabancılaşmanın kaçınılmaz hale geldiği yaşlılığın psikolojik, sosyolojik yanlarına karamsar bir tablo içinde yaklaşır.

Bu uyumsuzluk; karakterin ruh dünyasından uzaklaşan, çizdiği atmosferin karakterle uyum gösterip göstermediği kıstasını ikinci plana iten tanık anlatıcının, kendi tasavvurlarından hareketle, yaşlanmanın psikolojik ve

sosyal yanlarına eğildiğini gösterir. Fahim Bey, anlatı boyunca, arkadaşının oğlunun (tanık anlatıcının) gözlem ve değerlendirmeleri ışığında anlatıda yer alır. Bu yüzden tanık anlatıcı ile Fahim Bey arasındaki kapanmayan bir mesafe daima etkisini gösterir. Dolayısıyla ana karakterin dünyasından büyük ölçüde uzak duran son altı bölümde açılan yaşlılık tasavvuru, kendi dünyasında yaşamaktan tasa duymayan Fahim Bey'i açıklamaktan hayli uzaktır. Tanık anlatıcının son tahlilde Fahim Bey'in hayat serüvenine ilişkin net bir yargıya varamaması bunun önemli bir göstergesidir.

Fahim Bey, çevresi tarafından yeterince anlaşılammış bir insandır. Yakın ve uzak çevresinin onun hakkında birbiriyle çelişen tespitlerde bulunması tesadüfi değildir. Çevresiyle arasına daima belirli bir mesafe koyan, iç dünyasını başkalarına açmayan, sosyal hayattan kopuk yaşayan Fahim Bey'in yeterince anlaşılammaması, farklı değerlendirilmesi olağan bir durumdur. Erken yaştan itibaren beliren bu tür bir yaşam; toplumsal dayatmanın, dışlanmanın değil Fahim Bey'in tercihiyle şekillenmiştir. Onun için toplumsal ve kamusal hayata uyum, hayatının ikincil meselesi olmuş; hülyaları, gerçekleştirmeye ihtimalinden bağımsız olarak hayatının merkezinde yer almıştır. İlk gençlikten yaşlılığına değin dış dünyanın gerçeklerine kulağını tıkayan maskesinin altında ise ekonomik ve sosyal statüye ulaşma, taltif ve takdir edilme ihtirasını büyütmiştir.

Sonuç

Tanzimat'tan itibaren toplumsal hayatta kendisini gösteren Batılılaşma süreci Türk romanında olumlu-olumsuz tipler üzerinden ele alınmıştır. *Fahim Bey ve Biz* romanında Batılı yaşam biçimiyle sınırlı ölçüde irtibat kurmuş Fahim Bey; Doğu-Batı arasında sıkışmış olsa da geleneksel anlayışın hüküm sürdüğü bir muhitte kendisine yol bulmak ister. Kendisi özel ve kamusal alanda geleneksel kabul ve isterlerin dışında hareket edişiyile dikkat ve eleştirileri üzerine çeker. Bu yüzden evliliği, arkadaşlığı ve memuriyetindeki tercih, eğilim ve öncelikleri çevresi tarafından çoğunlukla tuhaf addedilmiştir.

Yaşama teorik çerçeveden baktığı için personalarının (maskelerinin) gereğini yerine getirirken oldukça titiz davranan Fahim Bey, personanın pratikte, toplumsal alışkanlıkların havuzunda esnetilmesi gerektiği düşüncesinden uzaktır. Kendisi teorinin pratikte hayat bulacağı hülyası içindeyken çevresi, yaşama pratik yönden bakan, personalarını günün koşullarına uyarlama kabiliyeti kazanmış bir kitledir. Bu yüzden Fahim Bey'in özel ve kamusal alanda personalarındaki titizliği; uyumsuz, tuhaf, sıra dışı bir insan

olarak algılanmasına yol açar. Günün koşullarına göre şekillenmiş toplumsal ve kamusal kabul ve isterleri yerine getirenlerin Fahim Bey'e yönelik eleştirilerinin altında bastırdıkları duyguların, bilinçdışının yüzeye çıkması yatar. Gailersiz bir insan izlenimi veren Fahim Bey ise aksine ekonomik ve sosyal itibar kazanmak arzusu taşımaktadır. Personasını bütün ciddiyetiyle yerine getirdiği takdirde saygınlık ve refaha ulaşacağı düşüncesi taşısa da kitlenin eleştiri nesnesine dönüşmekten kaçamayacaktır.

Toplum ile kendisi arasındaki mesafe açıldıkça Fahim Bey, kendi dünyasına kapanır ve içe dönüklüğünü besleyen ilgi ve uğraşılara yönelir. Sezgi, düşünce ve tasarımlarını zihninde yoğurmakla birlikte bunları hayata geçirmek hususundaki üşengeçliği içe dönük düşünen bir tip olmasından ileri gelir. Teorik yanı güçlüdür, teşebbüs-i şahsi fikrini herkesten önce benimser ancak aynı iradeyi, düşüncesini hayata geçirme aşamasında gösteremez.

Yaşam enerjisini düşünme ve düşünme yetisinden alan, zihinsel üretimin hazzında oyalanan bu hülya adamının yalnızlığı bir tercih olarak belirlenim kazanır. Kendisine yönelik tüm eleştirileri anlamsız, yersiz dedikodular cihetinden gören ve kendisini aklama çabasına dahi girmeyen Fahim Bey için yaşlılık, dış dünyaya kayıtsızlık imkânının daha fazla elde edildiği dingin bir dönemdir. Bu yüzden tanık anlatıcının, insanların yaşlılık döneminin dramatik yanlarına eğildiği pasajlar, Fahim Bey'in yaşlılığının çerçevesini çizmekten büyük ölçüde uzaktır. Ancak Fahim Bey'in saygı ve itibar görme, ekonomik konfor ve sosyal statü kazanma arzusu bilinçdışında canlılığını daima korumuştur.

Kaynakça

- Belge, Murat (1998). *Edebiyat Üstüne Yazılar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Fordham, Frieda (1997). *Jung Psikolojisi*. Çev. Aslan Yalçiner. İstanbul: Say Yayınları.
- Hisar, A. Şinasi (1996). *Fahim Bey ve Biz*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Hisar, A. Şinasi (2005). *Kelime Kavgası: Edebiyat ve Romana Dair*. İstanbul: Selis Yayınları.
- Jung, Carl Gustav (1998). *Analitik Psikolojinin Temel İlkeleri (Konferanslar)*. Çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Cem Yayınları.
- Jung, Carl Gustav (1998). *Psikoloji ve Din*. Çev. Raziye Karabey. İstanbul: Okyanus Yayınları.

- Jung, Carl Gustav (2001). *İnsan Ruhuna Yöneliş*. Çev. Engin Büyükkunal. İstanbul: Say Yayınları.
- Jung, Carl Gustav (2017). *Ruh-İnsan, Sanat, Edebiyat*. Çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Kaplan, Mehmet (1978). *Edebiyatımızın İçinden*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kına, Fatih (2022). *Jung'un Kolektif Bilinçdışı Arketiplerinin Kant'ın Saf Aklın İdeleri Bağlamında Değerlendirilmesi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kurt, Mustafa (2009). "Geleneksel ile Modern Arasında: Fahim Bey ve Biz". *Gazi Türkiyat*, 1(5): 457-467.
- Schopenhauer, Arthur (2008). *Yaşam Bilgeliği Üzerine Aforizmalar*. Çev. Mustafa Tüzel. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Stevens, Anthony (1999). *Jung*. Çev. Ayda Çayır. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Timur, Taner (1991). *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*. İstanbul: Afa Yayınları.
- Türinay, Necmettin (1998). *Abdülhak Şinasi Hisar*. İstanbul: MEGSB Yayınları.
- Uğurlu, Yavuz Selim (2022). "Persona (Maske) Arketipi Açısından Orhan Kemal'in Murtaza Romanı". *Abant Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(3): 1313-1319.

"COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship, or publication of this article.*



TUĞRUL TANYOL 'UN "ODA MÜZİĞİ" NDE AYNA ve ZAMAN Mirror and Time in Tuğrul Tanyol's "Chamber Music"

Emel KOŞAR*

ÖZ

1980 sonrası Türk şiirinde önemli bir yer edinen Tuğrul Tanyol, on bir şiir kitabı yayımlamıştır. Şiir üzerine yazılarını ise iki kitapta (*İyi Şiir Koalisyonu* ve *Şiirin Soyağacı*) derlemiştir. Yerellikten evrenselliğe ulaşan Tanyol'un "Cem Gibi", "İhanet Perisinin Soğuk Sarayı", "Sudaki Ankâ", "Yitik Belleği Rüzgârın", "İstanbul Şiiri", "Su Kasidesi" gibi şiirleri onun eserlerinin doruk noktaları olarak kabul edilebilir. Tuğrul Tanyol'un şiirlerinde, zaman, ölüm, yalnızlık, aşk, müzik, şiir ve şair, anne temaları öne çıkar. Şiirlerinde özellikle zaman-ölüm ve zaman-müzik ilişkilerini irdeleyen Tanyol, ayna metaforunu kullanırken geleneği yeniden üretir. Ayna; Tuğrul Tanyol'un "Cem Gibi", "İstanbul Şiiri", "Ayna", "Kasım Sarhoşluğu", "Mermerin Doğusu", "Anımsama", "Günlerin Kırangıcı", "Eylül", "Çocuk ve Ayna", "Gölge Oyunu" gibi şiirlerinde de yer alır. Bir beste gibi kurgulanan "Oda Müziği"nde ise aynanın, adı geçen şiirlerden daha yoğun şekilde yer alması Tuğrul Tanyol'un aynayla zaman arasında kurduğu bağı yansıtır. "Oda Müziği"nde geleneksel şiirde ve mitolojide olduğu gibi zamanın ruhunu yansıtan ayna; bakış ve bakışların biriktiği yer (su) şeklinde tasvir edilir. Bu makalede Tuğrul Tanyol'un "Oda Müziği"nde yer alan şiirler ayna-zaman ilişkisi açısından incelenmiş ve Tanyol'un zamana bakışı ayna vasıtasıyla yorumlanmıştır.

Anahtar Sözcükler: şiir, gelenek, ayna, su, zaman.

ABSTRACT

Tuğrul Tanyol, who made an important place in Turkish poetry after 1980, published eleven poetry books. He compiled his writings on poetry into two books (*The Good Poetry Coalition* and *Genealogy of Poetry*). Reaching universality from the locality Tanyol's poems such as "Like Cem", "Cold Palace of the Fairy of Betrayal", "Phoenix in Water", "Lost Memory of the Wind", "Istanbul Poetry", "Water Ode" can be considered as the pinnacle of his works. In Tuğrul Tanyol's poems, the themes of time, death, loneliness, love, music, poem, and poet, mother stand out. Tanyol, who scrutinizes especially the relation of time-death and time-music in his poems, reproduces the tradition using the mirror metaphor. The mirror also takes place in Tuğrul Tanyol's poems such as "Like Cem", "Istanbul Poetry", "The Mirror", "November

* Doç. Dr., Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul/Türkiye. E-posta: kosaremel@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3178-5771.

Drunkenness”, “East of Marble”, “Reminiscence”, “Swallow of the Days”, “September”, “The Child and The Mirror”, “Shadow Game”. In “Chamber Music”, which is constructed like a composition, the fact that the mirror takes place more intensely than the aforementioned poems reflects the bond which Tugrul Tanyol created between the mirror and time. In “Chamber Music”, as in traditional poetry and mythology, the mirror reflecting the spirit of the time is depicted as the place (water) where gaze and gaze accumulate. In this article, the poems in Tugrul Tanyol’s “Chamber Music” were analyzed in terms of mirror-time relationship and Tanyol’s view of time was interpreted through a mirror.

Keywords: poetry, tradition, mirror, water, time.

Giriş

Sanatın temel konuları arasında yer alan zaman, akışkan bir güçtür ve ölümü çağırırır. Kişi, zamanı yansıtan aynadan hareket ederek kendisini ve kâinatı sorgular. Ayna, karşısındakileri gösterir. Kişi, aynaya bakarken -ışığı geç yansıttığından dolayı- geçmişteki hâlini görür. Geçmiş, yaşlılığı, ölümü çağırırması sebebiyle kişiyi üzen ve onun hayaller görmesine sebep olan ayna zamanın geçişini yansıtır.

Ayna (Farsça “âyîne”) demir anlamına gelen “âyen” (âhen)den türetilmiştir. Klâsik Türk şiirinde şairler aynayı eşyayı aksettirmesi, düz, pürüzsüz, parlak bir yüzeye sahip olması, cilâlı ve sırlı iki yüzü olması gibi nitelikleri sebebiyle kendi duygu ve düşüncelerini yansıtmada araç olarak kullanmışlardır (Toska, 1998: 31). Aynanın karşısındakini gösterme ve yansıtmaya özelliği, gerçekte aslı olmayan bir şeyin hayal gibi ortaya çıkmasına sebep olabilir (Pala, 1999: 49-50). Grekçe “metapherein” (meta+phoros=metafora) sözcüğünden türeyen (Uğur, 2007: 72), “eğretilme, mecaz, imaj”la karşılanan “metafor” (Steuerwald, 1998: 379) “sonra ve ile” anlamına gelen “meta” ve “aktarma, nakletme” anlamına gelen “fora”dan oluşmuştur. “Bir meseleyi başka bir şekilde ifade etme sanatıdır” (Keklik, 1990: 1).

Zamanın ruhunu yansıtan ayna metaforu; Âsaf Hâlet Çelebi, Cahit Sıtkı Tarancı, Ahmet Muhip Diranas, Hilmi Yavuz ve Tuğrul Tanyol gibi pek çok şairin şiirlerinde, geleneksel söylemi devam ettirme veya yansıtmaya özelliği dolayısıyla kişinin kendisiyle/kâinatla hesaplaşma vasıtası olarak yer almıştır.

Tuğrul Tanyol’un şiirlerinde geleneğin izleri; müzik, tarih ve mitoloji ışığında incelenebilir. Çocukluğunda piyano dersleri alan, hayatı boyunca şiirden çok müzikle ilgilenen, hatta müzik terimleriyle ilgili ansiklopedi maddeleri yazan şairin şiirleri beste gibi kurgulanmıştır. Tanyol yarattığı duyarlık ve

kazandırdığı işitsel imgeler açısından tüm Batı müziği mirasının, yazdığı şiir üzerinde etkin olduğunu söyler (2013: 11). Tanyol, şiirlerinde bir besteci gibi biçimsel/anlamsal bütünlüğü gözetmiş, sesin akışını temel almış ve ahengi sağlamıştır.

1992’de yayımlanan ve iki bölümden (“Oda Müziği” ve “Yedi Şiir”) meydana gelen *Oda Müziği* (2016) Tuğrul Tanyol’un müziğe olan tutkusunu yansıtan bir eserdir. “Oda Müziği” adlı bölüme adını veren nehir şiirde yer alan ayna, Tanyol’un şiirlerinin kökenini ve gelenekle bağıını gösterir. Tuğrul Tanyol’un şiirlerinde, birbirlerini yansıtan aynalar panayırında (zamanı tüketen aynalar, zamanın yitik aynası, hiç bakılmamış aynalar, solgun bir aynanın dipsiz derinliği, aynaların tarihi, sonsuz aynalar, gözlerin aynası, bükük, kıpırtısız ayna, derin ayna, karanlık ayna, ışığı körelten ayna...) aynanın tarihine bakılır. Özellikle “Oda Müziği”nde ayna zamanın ve müziğin çağrışımlarını yansıtan bir ışık huzmesidir.

“Oda Müziği”nde Ayna ve Zaman

Şiirlerinde görüntüyle aynanın arasındaki sonsuz değişimlere değinen Tuğrul Tanyol “Oda Müziği”nde sözcüklerin ahengiyle aynanın bestesini yapar. “Oda Müziği”nin ikinci bölümünde, aynalardan düşen tanrı suretleri sessizdir. Tasavvufta, “Allah, insanı bir ayna olarak yaratmıştır... Onda zâtının güzelliğini seyreder” (Pala, 1999: 49-50). Bir mezar ürpertisi yayan söz konusu şiirde ayna; tasavvuftaki gibi tanrıyı, cilalı yüzeyiyle zamanın geçişini yansıtır ve insanı mezara/ölüme doğru sürükler:

susup sessizliğine bakabilir misin
aynalardan düşen tanrı suretlerine
bir avuç tuz alıp madenin derinliğine serp
ürperen gölgeni bastır kanayan yerlerine (Tanyol, 2016: 181).

“Oda Müziği”nin üçüncü bölümünde ayna unutmak ve anımsamak arasında bakışların biriktiği/toplandığı yerdir. Bakmanın çılgınlığını/müziğini okura duyuran şiirde; zamanı yansıtan ayna (cam), insanı çizer ve ona acı verir. Aynalardan yapılmış bir şehirde zaman (gün) kaybolur. Çünkü ayna insanın zaman algısını bozar:

bir ağaç yükseliyor bakışların biriktiği yerde
belki aynalardan yapılmış bir şehirde
gölgeden insanlar arasında, bakıyorum da
çöl kendi serabını yaratıyor (Tanyol, 2016: 182).

Şiirde Tanyol’un “Çocuk ve Ayna”sındaki gibi zamanın aynada hızla akıp geçtiği ifade edilir. Şehrin aynasında kendisiyle yüzleşen şiir öznesi

mutstuzdur. Çünkü zamanı gösteren aynanın tarihine bakmak şehrin ve insanların talihlerine bakmak demektir. Ayna, geçmişini gösterdiği gibi geleceğini de yansıtarak “gölgeden insanları” görünür kalır.

Yedinci bölümde, insanın kendinden sınırlanarak kendine dışarıdan bakması gözlerinin içindeki aynanın kırılmasına sebep olur. Çünkü ayna bakılan yerdir, ışıktır, yansıyandır ve yansıtır. Zamanın aynasında dışarıdan içeriye ve içeriden dışarıya yansıyanlar insanı mutlu etmez. Bachelard’a göre dışıl bir unsur olan su, ışığı toplayıp yansıtan, dünyanın seyredildiği ve gösterildiği bir gözdür/aynadır. “Dolayısıyla evren şöyle ya da böyle narsisizmin etkisi altındadır. Dünya kendi kendini görmek ister” (2006: 38). Söz konusu şiirde, Bachelard’ın su ve gözle ilgili görüşlerini örnekleyecek şekilde gözün ayna niteliğinde olduğu vurgulanır:

bir ayna kırılıyor gözlerinin içinde, sanki
hayatın sokağın bir ucundan ötekini katediyor (Tanyol, 2016: 183).

On ikinci bölümde, suyun aynasının (camın) kırılması ölümü ve uğursuzluğu simgeler. Ölse de insanın gölgesi aynada (karanlık kaplı cam) kalır. Her şeyi içinde saklayan aynanın sırrı (Cam levhalar, ince bir gümüş tabakasıyla sirlanarak elde edilir. Sır, aynanın ışığı yansıtarak görüntü vermesini sağlar.) insanın sırrını da barındırır. Şiirde, “İhanet Perisinin Soğuk Sarayı”ndaki gibi su aynasıyla (Koşar, 2014: 21-22) Narkisos mitine¹ ve narsisizme gönderme yapılır:

akan suda, aynada, akşamları
karanlığın bir sır
gibi kapladığı camlarda
suyun aynası kırılınca
beden yok olur
gölge kalır yalnızca camda (Tanyol, 2016: 186).

On beşinci bölümde, aynalar zamanı (özellikle geçmişini) yansıtır. Şiirde zamana (geçmişe/şimdiye/geleceğe) ışık tutan aynada hayal âlemine dalmak hayatı aynalamaktır. Ayna zamana açılan kapıdır. Zamanın aynasına yansıyan geçmiş, hayallerle dolu olduğu kadar arayışlarla da doludur:

aynalar mı diyordum, hep durduğu yerde
zaman ilkbaharı arıyor kendi geçmişinde” (Tanyol, 2016: 187).

¹ “Yunan mitolojisinde Narkissos, Ekho’nun sevgisini reddedince tanrıların gazabına uğrar ve nehirdeki kendi görüntüsüne aşık olur” (Erhat, 1996: 211-212).

Zamanla hesaplaşan ve onu sanatla (şiiirle) aşmak isteyen Tuğrul Tanyol'un geçmişe bakışı hüzünlüdür. Zamanın (aynanın) biriktirdiği, aksettirdiği ve çoğalttığı duygular, düşünceler, anılar, hayaller kişinin geleceğini belirler. Tanyol, şiiirlerinde lirizmden vazgeçmeden zamanı sorgularken aynaları sınar. Aynaların sırlarından esinlenerek şiiir dilini zamanın akışına uydu-rur. Bir araya getirdiği sözcüklerin anlam ve biçim açısından uyumları şiiirde müzikaliteyi sağlar. "Cem Gibi" şiiirinin gecenin yenik bahçesinden kaçarken tarihte hapsolan, aynada kendisiyle ve geçmişiy-le hesaplaşan öznesi gibi "Oda Müziği"nde de aynayla hesaplaşan şiiir özneleri yer alır.

Ayna, rüyalarda kimlik karmaşasını ve insanın kendi kendisiyle hesaplaşmasını simgeler (Cebeci, 2004: 99). Şiiirin on sekizinci bölümünde ayna kişilerin kendileriyle ve birbirleriyle hesaplaşma vasıtasıdır. Her şeyi aksettiren ve saklayan ayna, ışığıyla kâinatı aydınlatır. Olumlu olumsuz her şeyi gün yüzüne çıkarır. Ayna, yansıtma özelliği dolayısıyla kişinin sırlarını, duygu ve düşüncelerini karşısındakine aktarır. Metinde aynanın geleneksel şiiirdeki kullanımına benzer şekilde sırrı ve parlaklığıyla her şeyi hapsederek aktarma ve hesaplaşma vasıtası olduğu vurgulanır:

uzun bir sessizliğin aynasından bakıyoruz birbirimize söylenecek
onca söz nasılsa bitmiş!
küçük izlerimizle bir çizgi bırakmış hayata sevgimiz
belki de yalnızca bir mum... nasılsa bitmiş! (Tanyol, 2016: 189).

Yirmi ikinci bölümde, su ayna işlevi görür. Edebî eserlerde suyla ana rahminin ve suyla aynanın yer değiştirmesinin nedeni suyun ilk yatıştırıcı sütü çağrıştırmasıdır (Gürbilek, 2007: 106). Söz konusu şiiirde ölümün yaklaştığını gösteren ayna hayatın yorduğu insanın gerçeklerle yüzleşme vasıtasıdır. Zamana ayna tutan şiiir öznesi aynalaşmış sularda veya suyun aynasında kendisiyle/hayatla hesaplaşır. İnsanın korkularını yansıtırken onu yatıştıran ayna, sırları açığa çıkarır. Suyun/aynanın sırrıyla insanın sırrı birbirine benzer:

uzak gözlerle bakılan bir ayna mıydı? söğüt yorgunu su
ve kıyısında gezinen (biliyorum ki gezinmiştir bir kız, çünkü
işte ayakizleri) şimdi nerede olduğunu kim söyleyebilir? (Tanyol,
2016: 191).

Şiiir öznesi, başkalarının bakışlarından kaçarken aynada hapsolmuştur. Aynada kendisiyle ve geçmişiy-le hesaplaşır. Çünkü aynanın yansıtma özelliği kişinin geçmişi hatırlamasına ve hayal kurmasına sebep olur.

“Oda Müziği”nde, yalnızlığı yansıtan ayna; zamanı, yanılısamayı ve hayalleri çağırıştırır. Işık/akıl oyunlarına sahne olan ayna sadece geçmiş değil, geleceği ve hayalleri (rüyaları) de yansıtır. Aynaya bakan/aynadan bakan/aynaya bakan kişinin kimi zaman gönlünü kimi zaman tanrıyı kimi zaman da ölümü yansıtan ayna zamandır. Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi Tuğrul Tanyol’un “Oda Müziği”nde ayna âdeta zamanın sembolüne dönüşmüştür. Sembolün okuru düşündürdüğü (düşünmeye neden olduğu) (Ulaş, 2020: 30) göz önüne alınırsa Tanyol’un şiirlerinde kullandığı ayna metaforuyla sembole giden yolu açtığı ve metinlerine yeni açılımlar kazandırdığı görülür. Tuğrul Tanyol’un ayna vasıtasıyla şiir geleneğine eklenildiği ve aynayı zamanı (suyu), özellikle geçmişi yansıtan/çağırıştıran bir sembol olarak gördüğü söylenebilir.

Şairler, metinleri birbirine bağlayan ifadeleri ve devraldıkları metaforları özgün bir şekilde tekrar kullanarak şiirde sürekliliği sağlarlar. Böylece eski, yeninin içinde devam eder. Şiirde kopukluğu önlemenin ve devamlılığı sağlamanın yolu şairlerin kendilerinden öncekilerin şiirlerine göndermeler yaparak gelenekten faydalanmalarıdır. Tuğrul Tanyol bir halkası olduğu gelenek zincirinde, şiirlerinin geçmişteki metinlerle bağlarıyla ve karışıklıklarıyla yer alır. Çocukluk dönemiyle ve rüyalarla ilişkilendirilen ayna metaforu, Tanyol’un “Oda Müziği”ni Türk şiiri geleneğine eklemleyen unsurlardan biridir. “Oda Müziği”nde geleneksel şiirde (Divan-tasavvuf-halk şiiri) ve mitolojide olduğu gibi zamanın ruhunu yansıtan ayna bakış ve bakışların biriktiği yer (su) şeklinde tasvir edilir.

Sonuç

Şiirlerinde ve düz yazılarında Türk şiirinin meselelerini, önemli şairlerini ve güncel tartışmaları konu edinen Tuğrul Tanyol geleceğe bakış açısını geçmiş üzerinden temellendirir. Türk şiirinin birikimine değer veren ve şiirde devamlılığın sağlanması gerektiğine inanan Tanyol yazılarında gelenek, kuşak, şiir çevirisi gibi meseleleri ele alır. Yunus Emre, Nedim, Yahya Kemal, Nâzım Hikmet, Orhan Veli, Oktay Rifat, Cemal Süreya ve Behçet Necatigil gibi şairlerin şiire katkılarının da altını çizer. Şiirde gelenekten faydalanma, şairin usta-çırak ilişkisindeki gibi kendinden öncekilerden beslenerek onları aşma ve onlardan farklı ürünler ortaya koyma çabasıdır. Tuğrul Tanyol gibi şairlerin şiirde sürekliliği sağlayan bu tutumları edebiyatın gelişmesine ve zenginleşmesine katkıda bulunur. Tuğrul Tanyol kendisine miras kalan şiiri benzerlik ve karışıklık ekseninde geliştiren, yenileyen ve zenginleştiren şairlerden biridir. Yazılarında yeninin içindeki eskinin ve eskinin içindeki yeninin, özellikle değişmeyen özün önemini vurgulayan Tanyol şiirlerinde bu konu-

daki görüşlerini pratiğe döker. Şiirleri ve yazıları arasındaki tutarlılık şairin röportajlarına da yansır. Tuğrul Tanyol, babası Cahit Tanyol'dan dolayı Yahya Kemal'e ve onun şiirine yakınlık duyar. Yazılarında özellikle şiir diline önem verdikleri için Yunus Emre'ye ve Yahya Kemal'e sık sık değinir. Yunus Emre'nin Türk dilinin yaşamasına yaptığı katkısı, modern Türkçeyi hazırlayan Yahya Kemal'i ve halkın diliyle yazan Beş Hececiler'i kıymetli bulur. Modern Türk şiirinin doğasını şiir dili temelinde ele alan Tanyol, kendinden önceki şairlerin eserleriyle olan akrabalık ilişkilerini de ortaya koyar.

Gelenekten beslenerek onu yenileyen şairlerden biri olan Tuğrul Tanyol'un şiirlerinde –özellikle “Oda Müziği”nde– ayna metaforu göze çarpar. Tanyol'un geleneği aktarma/süzdürme şekli kendisinden önceki şairlerin şiirlerini (motiflerini, imgelerini, söyleyiş biçimlerini, şiir tekniklerini...) tekrarlamak değil, eski metinlere yeni bir soluk getirerek geçmişi bugüne yenileyerek aktarmaktır. Şiirlerinde özgünlüğünü koruyarak kendinden önceki şairlerle bağ kuran Tanyol sadece benzerliklerle metinlerini zenginleştirmez. Geçmişteki metinlerle karşıtlıklar kurarak da Türk şiir zincirinin önemli bir halkası olduğunu kanıtlar. Yer yer kopuşlar olsa da birbirine eklenerek akan Türk şiir ırmağının dalgası konumundaki Tuğrul Tanyol, söyleyişindeki sadelikle ve imgelerindeki orijinallikle öne çıkar. Tanyol “Oda Müziği” adlı nehir şiirinde, aynaya yer vererek geçmişin ruhunu bugüne taşımış ve söz konusu unsurun çağrışımlarıyla metinlerinin derinliğini ortaya koymuştur. Tanyol'un “Oda Müziği”nde ayna-zaman ilişkisi kurarak atıfta bulunduğu metinler onun şiirinin kaynağı ve aşmaya çalıştığı basamaklardır. Ayna, oda müziğindeki (Özellikle kraliyet aileleri için bestelenen ve odalarda sergilenen sözsüz müziktir.) gibi sesin/sözün zamanı yansıtan gücünün göstergesidir. “Oda Müziği”nde zamanı yansıtan ayna ve aynalaşmış zaman, Tuğrul Tanyol'un şiir geleneğinden ustalıkla faydalanma şeklini gösterir. Tanyol'un dilinin duruluğu ve ahengi şiirin aynasına geçmiş metinlere yaptığı atıflarla yansır.

Kaynakça

- Bachelard, Gaston (2006). *Su ve Düşler-Maddenin İmgelemi Üzerine Dene-me*. Çev. Olcay Kunal. İstanbul: YKY.
- Bilge, Ulaş (2020). “Metafor ve Sembol Bağlamında Dil ve Anlam: Paul Ricoeur'ün Hermenötik Projesi”. *Dört Öge*, 9(17): 25–36.
- Cebeci, Oğuz (2004). *Psikanalitik Edebiyat Kuramı*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Erhat, Azra (1996). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Gürbilek, Nurdan (2007). *Kör Ayna, Kayıp Şark*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Keklik, Nihat (1990). *Felsefede Metafor*. İstanbul: İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Koşar, Emel (2014). *Sudaki Rengine Külünü Savuran Anka-Tuğrul Tanyol Şiiri*. İstanbul: Mühür Yayınları.
- Pala, İskender (1999). *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Steuerwald, Karl (1998). *Almanca Türkçe Sözlük*. İstanbul: ABC Kitabevi.
- Tanyol, Tuğrul (2013). “Tuğrul Tanyol ile ‘Öncesi ve Sonrası-Dili Şiir Biçimlendirisir’”. *Cumhuriyet Kitap*, 1197: 11.
- Tanyol, Tuğrul (2016). *Toplu Şiirler 1971-2012*. İstanbul: YKY.
- Toska, Zehra (1998). “Klasik Şiirimizde Ayna”. *Sultanların Aynaları*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, 31-57.
- Uğur, Nizamettin (2007). “Metafor Kavramını Algılama Türleri”. *Yasakmeyve*, 24: 71-79.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship, or publication of this article.*



YAZAR VE RESSAM GEORGE WHARTON EDWARDS'IN (1859-1950) GÖZÜNDEN İKİ BAŞKENT: İSTANBUL VE ANKARA

Two Capitals Through the Eyes of the Author and Painter George Wharton
Edwards (1859-1950): Istanbul and Ankara

Semra DAŞÇI*

ÖZ

Amerikalı ressam, illüstratör ve yazar George W. Edwards Amerikan Empresyonizmi içinde pitoresk manzaraları ile kendine önemli bir yer edinmiş, büyük bölümünü seyahat notlarının oluşturduğu çok sayıda kitaba imza atmıştır. Paris'te akademik ressam Jacques-Eugène Feyen'in atölyesinde resim eğitimi alan Edwards, 1884'te Amerika'ya dönerek Greenwich'e yerleşmiştir. Seyahat yazarlığı konusunda dikkati çeken Edwards, aralarında Belçika, İtalya, Fransa, İngiltere ve Türkiye'nin de bulunduğu birçok ülkeye sıklıkla seyahatler gerçekleştirmiştir. Edwards, kendi yazdığı kitapları bir ressam olarak kendisi resimlemiş, yaşamı boyunca çeşitli ülkelerden birçok ödül ve nişana layık görülmüştür. Edwards'ın hem yazıp hem resimlediği gezi kitaplarından biri de *Constantinople. Istambul'dur* (1930). Kitap, sanatçının 1928 yılı sonbaharında Türkiye'ye gerçekleştirdiği gezi kapsamında eski başkent İstanbul ile yeni başkent Ankara'ya dair izlenimlerini içermektedir. Kitapta yer alan renkli resimler ile siyah-beyaz çizimlerin tamamı Edwards'a ait olup yerinde yapılmıştır. Kitabın başında yer alan Mustafa Kemal Atatürk portresi ile metin içinde yer alan İstanbul betimlemeleri özellikle dikkate değerdir. George W. Edwards'ın söz konusu kitabı, ülke tarihi bakımından önemli bir döneme, Cumhuriyet'in ilk yıllarına bir yabancıнын bakışını ortaya koymaktadır. Bu çalışmada amaç, Amerikalı bir entelektüelin, yeni Türkiye'de gördüğü yenilikleri, eski dönemden gelen tarihsel güzelliklerle kaynaştırdığı, resimleyerek anlattığı, nadir, ancak az bilinen eserini incelemek, dönemi çerçevesinde değerlendirmektir.

Anahtar Sözcükler: George Wharton Edwards, İstanbul, Ankara, resim, Amerika.

ABSTRACT

American painter, illustrator and author George W. Edwards gained an important place for himself with his picturesque views in American Impressionism and wrote many books, a large part of which is composed of the books in which he wrote his travel impressions. Having received painting education in the workshop of academic

* Prof. Dr., Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, İzmir/Türkiye. E-posta: semra.dasci@ege.edu.tr. ORCID: 0000-0002-1330-4092.

painter Jacques-Eugène Feyen in Paris, Edwards returned to America in 1884 and settled in Greenwich. Attracting the attention in regard to travel writing, Edwards frequently traveled to many countries, including Belgium, Italy, France, England and Turkey. Edwards himself illustrated the books he wrote, and was deemed worthy of many awards and badges from various countries throughout his life. One of the travel books that Edwards wrote and illustrated is *Constantinople. Istanbul* (1930). The book conveys the impressions of the artist for the former capital Istanbul and new capital Ankara within the scope of his travel to Turkey in the autumn of 1928. All the colored illustrations and black and white drawings in the book belong to Edwards, and were made on-site. Mustafa Kemal Atatürk portrait at the start of the book and Istanbul illustrations within the text are remarkable. The mentioned book by George W. Edwards reveals the glance of a foreigner to the early years of the Republic, an important period in the country's history. In short, the aim of this study is to analyze the rare but little-known work of an American intellectual in which he combines the innovations he saw in new Turkey with the old historical beauties from old periods, tells by illustrating them, and to evaluate the same within its period.

Keywords: George Wharton Edwards, Istanbul, Ankara, painting, America.

Giriş

Osmanlı İmparatorluğu, yüzyıllar boyunca Batı dünyasının gözündeki gizemli çekiciliğini korumuş, sayısız gezgin, sanatçı ve yazar için egzotik bir kaynak, adeta pitoresk bir masal dünyası oluşturmuştur. Avrupalı sanatçılar, kendilerine tamamen yabancı buldukları Doğu dünyasına bir diğer deyişle “öteki”nin yaşamına, giyim kuşamına, inanış biçimleri ile geleneklerine, mimari özelliklerine ilgi göstermiş, yeni konular ve modeller keşfetmek üzere Doğu'ya yönelmişlerdir. Osmanlı İmparatorluğu, Batılılar için Doğu'nun daha kolay ulaşılabilen yüzünü oluştururken, Osmanlı figürü yüzyıllar boyunca Avrupalı sanatçıların tablo ve gravürlerinde genel anlamda Doğu'yu temsil eden, kişileştiren figür olarak kullanılmıştır. Batılının “Doğu düşlemi” 19. yüzyılda en güçlü dışavurumunu yaşarken, çarpıcı tarihsel gelişmeler de bu eğilimin belirginlik kazanmasına katkıda bulunmuştur. 19. yüzyıl boyunca Avrupa dış politikasında önemi giderek artan Doğu, konu arayışı içinde olan Avrupalı sanatçılar için de eşi bulunmaz bir kaynak, özgün bir renk ve biçim dünyası oluşturmuş, birçok sanatçı, yaşadığı toplumun tekdüzeliğinden ve kurallarından kaçarak bir maceraya atılmıştır (Daşçı, 2006: 142).

19. yüzyılda bir bilim dalı haline gelen Oryantalizm, ilk başlarda Doğu insanının din, dil, kültür ve tarih açısından incelenmesi anlamında kullanılsa da, yüzyılın ortalarına doğru Doğu dünyasını konu alan bir resim türünü ifade

etmeye başlamıştır. 19. yüzyılda çeşitli yollarla Doğu'ya seyahat etme olanağı bulmuş sanatçıların çokluğu dikkati çeker. Bu geziler, dönemin sanat ortamına önemli bir canlılık kazandırmış, hatta Doğuya hiç gitmemiş sanatçılar da, giden kişilerin gravür ve notlarından yararlanarak, kimi zaman da hayal güçlerini kullanarak Oryantalizm rüzgârına kendilerini kaptırmışlardır. Avrupa ile kıyaslandığında Amerika'dan daha az sayıda katılımcının yer aldığı Doğu serüveninde, kimi zaman Emelene Abbey Dunn (Daşcı, 2005: 83-97) gibi Amerikalı kadın sanatçıları da görmek mümkündür. Osmanlı İmparatorluğu'ndan sonra 1923'te kurulan yeni Türkiye Cumhuriyeti, yabancı ziyaretçiler için eskisi kadar ilgi çekici görünmese de çok sayıda yazar ve sanatçı için yine de çeşitli yönlerden cazip bulunarak gezi güzergâhı içine dâhil edilmiştir. Batılılaşma döneminde Osmanlı Türkiye'sine gelen gezginlerin neredeyse tamamı Batılı tarzın yaygınlaşmaya başlamasından duydukları memnuniyetsizliği dile getirmiş, otantik özelliklerin yavaş yavaş kaybolmaya, Avrupa taklidi giyim ve dekorasyonun yaygınlaşmaya başladığını ifade etmişlerdir.

Bu çalışma, döneminde önemli bir gezgin, yazar ve ressam olan Amerikalı George Wharton Edwards'ın, 1930 basımı *Constantinople-İstamboul* adlı nadir ve az bilinen kitabını incelemeyi ve tanıtmayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda entelektüel bir yabancının gözünden yeni Türkiye Cumhuriyeti'ne dair izlenimler, gözlemlenen yenilikler ele alınmış, dönemin bazı diğer Amerikalı gezgin-ressamları ile karşılaştırmalar yapılmıştır. Metne eşlik eden ve yine yazarın kendisine ait usta işi görseller ele alınırken, eserlerin yalnızca sanatsal açıdan değil, dönemin kültür yapısına ve sosyal yaşamına ışık tutmaları ve tarihsel birer belge olarak taşıdıkları değer üzerinde durulmuştur.

George Wharton Edwards'ın Yaşamı

Amerikalı ressam, yazar ve illüstratör George Wharton Edwards (1859 – 1950) 1928 yılının sonbaharında, Türkiye'ye gelmiş gezgin-ressamlardan biridir. Greenwich, Connecticut'ta dünyaya gelen Edwards erken yaşlarda sanatla ilgilenmeye başlamış, Paris ve Cancalle'de Jacques Eugène Feyen'den sanat dersleri almıştır. Yaşamının ilerleyen yıllarında bir yandan resim çalışmalarını sürdüren Edwards, diğer yandan Belçika, Hollanda, Fransa, İspanya ve İngiltere'ye seyahat etmiş, kendi resimlediği seyahat kitapları dışında tarih konulu kitaplar kaleme almıştır. Amerikan Empresyonizmi içinde önemli bir yere sahip olan George Wharton Edwards illüstratör olarak da sayısız çalışmaya imza atmıştır. Eserlerini hem Amerika'da hem de Avrupa'da sergileyen ressam, aralarında Fransa'dan verilen Legion

d'Honneur ve Belçika'dan verilen Order de la Couronne olmak üzere yaşamı boyunca çok sayıda madalya ve nişana¹ layık görülmüştür. Amerika'da Watercolour Society, National Institute of Arts and Letters Allied Artists of America ile Painters and Sculptors Gallery Association üye olduğu dernek ve kuruluşlar arasındadır (Reed, 2001: 73).



Görsel 1. George Wharton Edwards. Smithsonian Institution (Macbeth Gallery Records), Washington.

1909'dan itibaren seyahat kitapları yazmaya ve resimlemeye ağırlık veren sanatçı, büyük bölümünü Amerikalı Empresyonistlerin oluşturduğu Cos Cob Art Colony'nin bir üyesiydi. Seyahat düşkünü bir ressam olan George Wharton Edwards, gerek bu yönü ile gerekse resimlediği seyahat notları ve yazdığı kitaplar ile ayrıca Türklere karşı sıcak yaklaşımı ile bir diğer Amerikalı gezgin-ressam Francis Hopkinson Smith² (1838-1915) hatırlatmaktadır. Hopkinson Smith, Osmanlı'nın son dönemlerinde birkaç kez başkent İstanbul'a gelmiş, kentle ilgili gözlemlerini yazılı ve görsel belgelere aktarmış, imparatorluğun o günlerde içinde bulunduğu çalkantılı politik gelişmelerle ilgili aykırı görüşlerini (Daşçı, 2012: 72-96) belirterek ülkesinde büyük tepki toplamıştır. George Wharton Edwards ile Francis Hopkinson Smith'in, bazı kitapların illüstrasyonunda birlikte çalıştıkları da görülür.³ Yazarın kaleme aldığı çok sayıda kitap arasında *Thumb-nail Sketches* (1891), *The Book of*

¹ Aldığı nişan ve madalyaların listesi kitabın başında verilmiştir, sayfa numarası yer almaz.

² Yaşamı, çok yönlü eserleri ve Osmanlı Türkiye'sine ilişkin gözlem ve hikâyeleri hakkında geniş bilgi için bk. (Daşçı, 2012).

³ Bunlardan biri 19. yüzyılın önemli Amerikalı şairlerinden biri olan Oliver Wendell Holmes'e ait *Last Leaf; Poem*'dir (Houghton Mifflin, Cambridge 1895). Kitabın illüstrasyonunu iki sanatçı birlikte yapmıştır.

Old English Ballads (1896), *The Forest of Arden* (1904), *Holland of Today* (1919), *Rome* (1928) bazılarıdır.



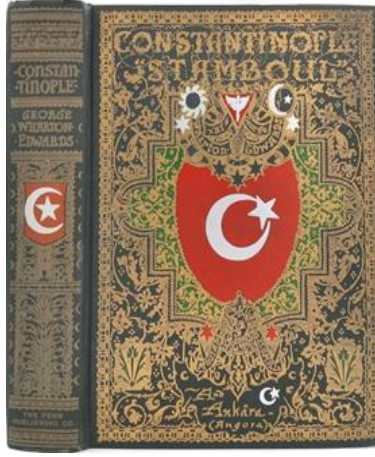
Görsel 2. Thumb Nail Sketches. George Wharton Edwards. (The Century Co., New York, 1893).

Koleksiyonumuzda bulunan bir diğer Edwards eseri olan *Thumb Nail Sketches* de görsel açıdan zengin bir diğer seyahat kitabıdır. Deri ve kabartmalı cildinde Art Nouveau tarzında süslemeleri, sayfa kenarlarında kullanılan altın yaldız, ebrulu baş ve son yaprakları ile döneminin özelliklerini yansıtmaktadır. Yazarın anlatımına eşlik eden resimler, küçük boyutlu kitabın (7,5x13 cm.) adına uygun biçimde oldukça küçüktür. Yazar, anlatımındaki canlılığı eskizlerine de yansıtmış, yalın ancak anlatımcı ve ustalıklı çizgileri ile sanatsal anlamdaki gücünü ve yeteneğini de ortaya koymuştur.

Constantinople-İstamboul...

Bu çalışmanın konusunu George Wharton Edwards'ın, Cumhuriyet'in ilk yıllarında eski başkent İstanbul ile yeni başkent Ankara'ya yapmış olduğu gezi ve bu geziye ilişkin gözlemlerini aktardığı, gezi notları ve resimlerle zenginleştirdiği *Constantinople-İstamboul* (1930) adlı kitabı oluşturmaktadır. Yazar, eski günlerin büyümlü görkemini yansıtan anıtları ile İstanbul'da tanık olduğu değişime ve değişimin daha güçlü bir biçimde hissedildiği Ankara'daki yaşama bir yazarın dikkati ve bir ressamın duyarlılığı ile yaklaşmıştır. Etkin edebî ve sanatsal kimliğine ve ortaya koyduğu dikkate değer sayısız esere rağmen ressamla ilgili herhangi bir Türkçe yayına rastlamak mümkün değildir; bunun yanında çok bilinen bazı genel bilgilerin tekrardan ibaret olan yabancı yayınlar da geniş bir bilgi sunmaktan uzaktır. Ça-

lışma için *Constantinople-İstamboul* adlı eserin, özel koleksiyonumuzda bulunan, yazar tarafından imzalı ‘advance copy’si⁴ kullanılmıştır.



Görsel 3. Constantinople-İstamboul (Edwards, 1930).

George Wharton Edwards’ın 1928 tarihli gezisini konu alan *Constantinople-İstamboul* adlı kitap, 312 sayfadan oluşmaktadır ve 23 renkli, 32 siyah-beyaz çizim, 3 fotoğraf içermektedir. Her bir görsel sayfasının üzerinde, cilde ekli pelür kâğıdından bir yaprak görülür. Kitap, 21x28 cm. ölçülerindedir. Yıldızlı ve kabartmalı, yeşil bez ciltli kitabın dış kapağında *Constantinople-İstamboul* yazısı dışında, alt bölümde yazarın adı (George Wharton Edwards) yer almaktadır. Ay yıldızın hemen altında ise “Mustafa Kemal ve Ankara Angora” yazısı okunmaktadır. İç kapakta renkli bir Atatürk resmi ve karşı sayfada yazar ve yayınevi bilgilerini içeren, aynı zamanda renkli bir cami betimlemesinin yer aldığı bir diğer sayfa görülmektedir (Görsel 4). Kitabın başında, kitapta yer alan tüm renkli resimler ile siyah beyaz eskizlerin 1928 yılı sonbaharında İstanbul’da yapıldığı not edilmiştir. Sonraki sayfa, Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk Washington büyükelçisi Ahmet Muhtar Bey’in⁵ (Mollaoğlu, 1870-1934) (Şimşir, 1977: 327, 331), yazar için imzalanmış 1930 tarihli bir fotoğrafı yer almaktadır (Görsel 5). Edwards, fotoğraf sayfasının hemen arkasındaki açıklamasında Türkiye büyükelçisine, kitapta yer alan olgu ve ifadelerin gözden geçirilmesindeki değerli yardımlarından dolayı

⁴ “Advance copy”, bir kitabın resmi olarak yayınlanmasından kısa süre önce yayımcı tarafından tanıtım amacı ile eleştirmenlere, kitabevelerine, kütüphanelere gönderilen ön nüshasıdır.

⁵ Ahmet Muhtar Bey’in Amerika’ya elçi olarak gönderilmesi gündeme geldiğinde Ermeniler ve Amerika’nın Türkiye ile ilişki içine girmesini istemeyenler tarafından büyük tepki ile karşılanır. Deneyimli bir diplomat olan Ahmet Muhtar Bey, bu göreve Kasım 1927’de başlamıştır. Geniş bilgi için bk. (Laçiner, 2008).

minnettarlıkla teşekkür etmektedir. Edwards, hazırlamış olduğu kitabı, Penn Publishing'in kurucusu ve aynı zamanda yazar olan arkadaşı Charles C. Shoemaker'a ithaf etmiştir.



Görsel 4. İç kapak (karşılıklı iki sayfa) (Edwards, 1930).

Kitabın “İçindekiler” bölümünde, “Kentin genel özellikleri”, “Saraylar”, “Çarşılar”, “Kahvehaneler”, “Minare ve mezarlıklar”, “Yeni başkent Ankara”, “Gazi Mustafa Kemal Paşa”, “Kadınların seçme hakkı”, gibi başlıklar yer almaktadır. İyi bir yazar olduğu kadar başarılı bir ressam olarak da dikkati çeken Edwards, kitabında eski başkent İstanbul'un cadde ve sokaklarını, cami ve çeşmelerini, çarşılarını anlatırken, Mustafa Kemal'in kurduğu yeni Cumhuriyet'in başkenti olan Ankara'nın yeni ve modern yüzüne, politik yapısına, yeni inşa edilmiş ve edilmekte olan yapılarına değinmektedir. Yazar Greenwich, Connecticut'ta kaleme aldığı Önsöz bölümünde şöyle söyler:

Avrupalıdan çok tamamen Oryantal mizaca sahip Türkiye, son Sultan'ın indirilişine ve hayrette bırakan Gazi Mustafa Kemal Paşa'nın gelişine kadar, kendini enigmatik, gizemli, Batı uluslarına karşı kendi kendine yeten bir tutum içinde varlığını sürdürmüştür. Bu durum anlaşılabilir. Türk'e göre Türkiye dünya idi. Sınırları dışındaki belirsiz imparatorluklar onun için çok az öneme sahipti (1930: 17-18).

Yazar Önsöz'de, kitabın kesinlikle bir rehber kitap olmadığını, bir otel ya da ulaşım tarifesi vermediğini vurgularken, “olağanüstü asker ve vatansaver”, “Türkiye'nin kurtarıcısı ve lideri” sözleriyle tanımladığı Mustafa Kemal'in, başarıları ile ilgili bir bölüm ilave ettiğini belirtmektedir (1930: 20).

Yazar ve ressam Edwards, yalnızca anıtsal, tarihi yapılardan değil, ana caddenin keşmekeşinden uzak, gizemli mahallelerle ilgili gözlemlerinden de söz eder. Bu sakin ve bakımsız yerlerde eski, grimsi kahverengi boyasız

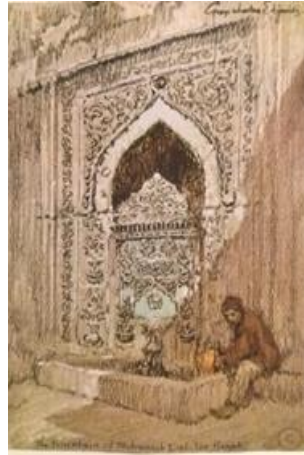
evler, iki kat yüksekliğindedir. Üst kat ahşap destekler üzerinde dışa çıkıntı yaparken büyük kafesli pencereler dikkati çekmektedir. Çok az süslemeye sahip bu evlerin kapılarında genellikle pirinçten ya da bakırdan bir kapı tokmak dikkati çeker. Bahçeler ise evde yaşayanların özel yaşamlarını gözlerden uzak tutmak için yüksek duvarlarla çevrelenmiştir. İstanbul'un, ıssız, sapa sokaklarındaki küçük dükkânlar da yazarın ilgisini çekmiştir. Tuhaf giyimli, uzun sakallı tüccarlar, ayaklarında sivri burunlu, uçları yukarı doğru kıvrık, sarı parlak deri terlikleri ile kapı girişlerine çömelerek beklemektedirler. Dükkânlardan birinde bir berber birini tıraş etmekte, bir başka dükkânda ise kömür mangalında balıklar kızartılmaktadır (1930: 16, 68).



Görsel 5. Washington Büyükelçisi Ahmet Muhtar Bey (Edwards, 1930).

Sultanların gizemli başkenti, Konstantinopolis, İstanbul, Avrupa'nın en büyüleyici, sanatsal şehridir yazarın ifadesine göre. Cumhuriyet'ten sonra fes, yaşmak, şalvar, sarık, eski giyim tarzı, Batılı, modern giyim için terk edilmiştir. Yazara göre pitoresk İstanbul, niteliklerinin çoğunu modernleşmeye yönelik girişimlere çaresizce teslim etmektedir. Galata Köprüsünde, Pera'nın ana caddesinde İngiliz kasklı, haki üniformalı yeni tip polisler telaş içinde koşuşturan kalabalığı kollamaktadırlar ve yazara göre ne yazık ki artık "romans" buradan gitmiştir. Sanatçı, Türklerin geçmişi geride bırakmak istediklerini, idare şekline polis üniformasındaki düğmeye kadar her şeyi değiştirmeyi arzu ettiklerini düşünmüştür (1930: 21-22). Bununla birlikte İstanbul'da gördüğü develerin, karakteristik bir Doğu simgesi olarak turistlere büyük bir eğlence sunduğunu da not etmeden geçmez (Görsel 6). Başlarındaki devecilerin gözetimi altındaki her bir grup, güneşli ve geniş meydana toplu olarak durmaktadır. Yazar, aslında uysal görünen bu hayvanlardan birinin nedense kendisinden hoşlanmadığını, alev alev yanan gözleri, açılmış ağzı ve ürkütücü, büyük, sarı dişleri ile kendisine doğru koştuğunu anlatmıştır (1930: 63). Develer, çok yer gezmiş olan Edwards için fazla şaşırtıcı

olmasa da, tüm Batılı gezginleri için olduğu gibi onun için de Doğu'nun en karakteristik unsurlarından biridir. Batılı gezginlerin Doğu'da görüp hayrete düştükleri ve “çöl gemisi”, “çölün oğulları” gibi adlarla tanımladıkları deve, Anadolu'da yaygın olarak beslenen ve ticari yaşam için hayati önem taşıyan bir hayvandır. Develere takılan süsler de en az kendileri kadar ilgi çekici bulunmuş, deniz kabuklarıyla süslü, kırmızı ve mavi koşum takımları, çoğu devenin boynunda görülen cam boncuklar ve küçük çocuk ayakkabılarından oluşan nazarlıklar, bazılarında asılı olan bakır hilâlli büyük kaplumbağa kabukları gezginlerin dikkatinden kaçmamıştır (Daşçı, 2022: 38, 94). Batılılara göre bu tuhaf biçimli hayvanlar, ortamı adeta *Binbir Gece Masalları*'ndan bir sahneye dönüştürmektedir.



Görsel 6-7. Gala Köprüsü Üzerinde Küçük Asya'dan Deve. Tophane I. Mahmud Çeşmesi (Edwards, 1930).

Yazara göre İstanbul, eskiye kıyasla daha az heyecan vericidir artık; şehrin dokusu her geçen gün eski havasını yitirmekte ve tekdüze bir hal almaktadır. Minareli camiler, surlarla çevrili saraylar, çeşmeler, uzun servili mezarlıklar, Galata Köprüsü, tüm bunlar ve daha pek çokları geçmişteki İstanbul'unun kalıntılarıdır. Çeşme ve şadırvanlardan övgüyle söz eden Amerikalı yazarın, gördüğü çeşmeler arasında en beğendiği örneklerin başında Tophane'de bulunan I. Mahmud Çeşmesi gelir⁶ (1930: 200).

Galata hakkındaki düşüncelerini “Galata fevkalade pitoresk bir yer; ressamlar ve gravürçüler için tam bir maden” sözleri ile ifade eder. Ceneviz

⁶ 1732 tarihli çeşme 1837'de ve 1957-1958'de restore edilmiş, son restorasyonu 2006'da Sabancı Holding sponsorluğunda gerçekleştirilmiştir. Sular İdaresi Müdürlüğü'nün üstlendiği 1857 restorasyonuna ilişkin belge ve fotoğraflar için bk. (Yüngül, 1958). Yazar Sabri Esat Siyavuşgil'in 1957 restorasyonu hakkındaki değerlendirmeleri için bk. (Siyavuşgil, 1958: 5-6).

yapısı Arap Cami ve Azapkapı'daki Sinan şaheseri etkilendiği eserler arasındadır (Görsel 8). Tophane Nusretiye Camii ise “zarafet harikası” olarak tanımladığı minareleri ile ressamın dikkatini çekmiştir. Sanatçı, birçok tarihi camiyi ziyaret etmiş, resimlerini yapmıştır; Fatih Camii, Rüstem Paşa, Eyüp ve Ortaköy camileri bunlardan birkaçıdır. Edwards'a göre İstanbul'da camiler dışında mimarî değer taşıyan çok az yapı bulunmaktadır ve bu camiler karşısında onların yüceliğini ve görkemini hakkı ile anlatmak için kelime hazinesinin yetersiz kaldığını düşünür. Yazar, bu noktada önemli bir tespitini okuyucu ile paylaşmaktadır; ona göre Osmanlı mimarisinin gerçek tarihinin yazılması mutlaka gereklidir. Sıradan bir turist, tüm camilerin, Ayasofya'nın sadece bir kopyası ya da taklidi olduğu düşünür, oysaki her birinin kendine özgü niteliklere sahip olduğu çok açıktır. Edwards, camiye girişte uygulanan kurallarla ilgili gözlemlerini paylaşırken, bu kutsal mekânlara bir yabancıнын girmek istemesi durumunda bir çift keçe terlik giymek zorunda olduğunu, Türklerin ise kapıda ayakkabılarını çıkardıklarını söyler. Asılı duran ağır kandiller dışında Türkler için sonsuzluk simgesi olduğunu düşündüğü devekuşu yumurtası⁷ kabukları çoğu yabancı gibi Edwards'ın da dikkatini çekmiştir. Tarihi yapılara büyük bir ilgi ve hayranlık duyan ve bu bağlamda türbelere de değinen yazara göre İstanbul'daki en etkileyici türbe Muhteşem Süleyman'ın türbesidir (1930: 177-183).

Ayasofya'yı ziyaret eden yazarın yapı ile ilgili izlenimlerini ayrıntılı olarak anlattığı metne, güçlü bir Empresyonizmin hissedildiği resimler eşlik etmektedir (Görsel 9). Ayasofya'ya girdiğinde, yapının boyutları karşısında insanın afalladığını söyler; kaynağını belirtmemekle birlikte, galeriyi destekleyen gösterişli sütunların Efes'ten, olasılıkla Artemis Tapınağı'ndan getirildiğini kaydetmiştir. Sekiz kırmızı porfir sütunun ise Baalbek'teki Güneş Tapınağı'na ait olduğunu ve Marica adlı Romalı bir kadın tarafından Justinia-

⁷ Devekuşu yumurtasının Süleymaniye Camii ve birçok diğer camide kullanıldığı bilinmektedir. Bazı örneklerde yumurta kabuğu nakışlarla süslenmiştir (Cantay, 1989: 22-36). Devekuşu yumurtasının asılması uygulaması yalnızca İstanbul yapılarında değil diğer Yakınoğu camilerinde de kullanılmıştır. Haçlı seferleri ile Avrupa'nın tanıştığı düşünölen devekuşu yumurtası, 13. yüzyıl sonlarında Batı Avrupa kiliselerinde görölmeye, Piero della Francesca'nın *Brera Altarpianosu*'nda olduğu gibi 15-16. yüzyıl İtalyan resimlerinde sıklıkla yer almaya başlamıştır. Bu konuda daha geniş bilgi ve kaynakça için bk. (Flood, 2001: 40-42). Habsburg Arşidükü Ferdinand Maximilian'ın (1832-1867) 1850'de gerçekleştirdiği Doğu gezisi sırasında uğradığı İzmir'de gittiği mekânlardan biri olan Damlacık Camii'ne (Kılıcı Mescidi) ilişkin ayrıntılı gözlemlerini tuttuğu notlara dayalı olarak 1868'de basılan seyahatnamesinde görmek mümkündür. Burada cami içinde asılı olan deve kuşu yumurtalarının amacını sorduğunda, nazara karşı asıldığı söylenmiş, kendisi de bunu Müslömanların batıl inançlarından biri olarak değerlendirmiştir. Bk. (Maximilian, 1868: 206; Daşçı, 2022: 93).

nus'a verildiğini⁸ söyler. Yüzyıllar boyu Ayasofya ile ilgili olarak dilden dile dolaşan efsanelerden biri de "dilek sütunu" efsanesidir. Amerikalı sanatçı Edwards, bu konuda kendisine aktarılanların yanı sıra kendi tanık olduklarını da kaydetmektedir. Bizans döneminden bu yana hastalıkların iyileşmesine yardımcı olduğuna inanılan bu sütunun üzerindeki deliğe, insanların parmaklarını soktuktan sonra gözlerini ovuşturduklarını görmüştür. Bir süre önce Amerikalı bir doktorun bu delikten kültür aldığı ve çok kuvvetli basillerin oluşturduğu geniş bir koleksiyon tespit ettiğini söyler. Bu arada yazar, Ayasofya'nın Türkler tarafından iyi korunmuş olmasına şu sözlerle vurgu yapmıştır: "Dürüst olmak gerekirse Türkler, kutsal sanatın en büyük eserini korudukları için Avrupa'nın teşekkürünü hak ediyorlar..." (1930: 184-186).



Görsel 8-9. Sokollu Mehmet Paşa Meydanı. Ayasofya (Edwards, 1930).

Edwards'ın İstanbul'da en etkilendiği yerlerden biri de Kapalı Çarşı'dır. Sıra halinde, duvar boyunca uzanan platformlar üzerinde oturan satıcılar, birbirinden ilginç malların arasında birer put gibi görünmektedirler; ışık ve gölgenin etkisi ile bu sahne, adeta usta bir el tarafından düzenlenmiş gibi görünmektedir. Ancak Edwards'a göre hiçbir sanatçının, bu sahnenin hakkını vererek, yeterli derecede betimlemesi mümkün değildir. İstanbul kahvehaneleri ile ilgili gözlemlerini de paylaşan yazar, küçük cam bardaklarla servis

⁸ Mısır'da porfir elde edilen ocakların İmparator Justinianus döneminden yüz elli yıl önce kapanmış olması nedeniyle, sonraki yıllarda porfir gerekli olduğunda eski yapılardan elde edilmiş ya da malzeme depolarından sağlanması yoluna gidildiği kaydedilmiştir. Porfir sütunların Roma'dan sal üzerinde getirilmiş olabileceğini söyleyen kaynakların varlığından söz edilir (Akgündüz vd., 2005: 73). Semavi Eyice, Mısır'da Heliopolis'ten sekiz kırmızı porfir sütunun, ayrıca Efes Artemis Tapınağı'ndan, Baalbek'ten ve başka yerlerden farklı türde mermerler getirildiğini söylemektedir (Eyice, 1991: 207).

edilen çaya süt ya da şeker katma âdetinin bulunmadığını, ayrıca kahve ya da çay ile birlikte “rahat lokum” (yazar metinde bu adlandırmayı kullanmıştır), İngilizlerin deyişi ile “Turkish delight”ın getirildiğini söyler (Görsel 10). Yabancılar genellikle suyu kahveden sonra içmektedir; Türkler ise ilk önce sudan bir yudum aldıktan sonra tabağı ile birlikte kahve fincanını dudaklarına götürürler (1930: 173, 181). Osmanlı topraklarına gelen gezginlerin en çok dikkatini çeken yerlerden biri de mezarlıklardır. Edwards da mezarlıklar ve cenaze törenleri ile ilgili olarak rehberinden bilgi almıştır:

Türkler arasında cenaze arabasının nadiren kullanıldığını öğrendim; ölüler, yaşayanların omuzları üzerinde mezarlığa götürülür, ardından erkeklerin oluşturduğu uzun bir yas alayı gelir. Cenazeyi taşıma şerefinin, merhumun arkadaşları tarafından çok istendiği ve buna değer verildiği söylenir ve cenazeyi kısa bir mesafe için bile olsa taşımak övgüye değer kabul edilir. Bu nedenle cenazeyi taşıyanlar, katılmak ve bu dini görevi yerine getirmekle bahşedileceğine inandıkları faydayı sağlamak isteyen diğer kişilerle sürekli nöbet değişirler. Bana bilgi veren kişi, kadın ve erkek tabutlarındaki düzenlemede tek farkın, tabutun baş tarafına erkeklerinkinde kişinin sarığının, kadınlarınkine ise kişinin çemberinin yer aldığını söyledi (1930: 196-197).



Görsel 10-11. Çarşıda. İstanbul Mezarlığı. (Edwards, 1930).

Edwards, camiden başlayarak mezara konma ve sonrasında Müslümanların inancına göre iki melek tarafından sorgulanmaları gibi kendisine aktarılan birçok ayrıntıyı aktarmaktadır (1930: 196-197). Entelektüel kişiliği ile yazarın, yalnızca tarihi yapılar ve mekânlarla değil, toplumun gelenekler

ve uygulamaları, alışkanlık ve ritüelleri, özetle kültürel yaşantısı ile de yakından ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

Edwards, ülkedeki yeni dönemle birlikte bazı eski adetlerin terk edildiğine dikkati çekmektedir; örneğin yeni giren birinin dükkânda bulunanları selamlama biçimi bunlardan biridir. Dükkâna gelen kişinin, kapının girişinde elini kalbine götürerek merasimli bir şekilde selamlaması ve “Merhaba” demesi, sonra sağ eliyle üç kez “temenna” denen selamı nazikçe vermesi yazara göre yitirilen eski adetlerden biridir. Edwards’a göre modern İstanbul, bu tür seremonileri sürdürmek için fazlasıyla meşguldür artık (1930: 124). İstanbul’u neredeyse adım adım dolaşan Amerikalı ressam, yazar ve seyyah Edwards’ın İstanbul hakkındaki şu sözleri kitabın dikkat çekici bölümlerinden biridir: “Çok az şey biliyorum İstanbul’un iç mekânları hakkında, herhangi biri kadar az. Ve bu kitapta onları tarif etmeye çalışmıyorum. Ben buraya eski bir şehre hayran olmaya, onu olduğu gibi kabul etmeye geldim ve hayal kırıklığına uğramadım... İstanbul ünik bir yerdir ve yeryüzünde ona benzeyen başka bir şehir yoktur...” (1930: 202). Evlerin kafesli pencereleri, gizemli kapıları ve girişleri, yüksek bahçe duvarları ve sokakların gece boyunca tuhaf sakinliği, yazarın İstanbul’a dair izlenimleri arasındadır.

Cumhuriyet’in ardından yaşanan değişikliklerle ilgili olarak kitapta geniş yer verilen konulardan biri de yeni alfabenin benimsenmesi ve yaygınlaştırılmasıdır. Yazar, geniş kapsamlı bir propaganda çalışmasının yürütüldüğünü ve tüm ulusun bu yeni alfabeyi öğrenmekle meşgul olduğunu söylemektedir (Görsel 12). Galata Köprüsü’nde Latin alfabesinin basılı olduğu kucak dolusu sayfanın çocuklar tarafından satıldığını görmüştür. Bu sayfalarda, her bir harfin altında Türkçe karakterler basılıdır. Yazarın edindiği bilgiye göre Gazi İstanbul’da bir “ABC sınıfı” başlatmıştır ve fırsat buldukça bu çalışmalara bizzat katılmaktadır (1930: 100). Edwards, kitaba “olağanüstü bir asker ve vatansever”, “Türkiye’nin kurtarıcısı ve lideri” olarak tanımladığı Mustafa Kemal’in başarıları ile ilgili bir bölüm ilave etmiş, onunla ilgili olarak şu tespitte bulunmuştur: “Gazi, Türklere ülkeleriyle ve kendileriyle gurur duymayı öğretti” (1930: 171).

Yazar, Ankara ile ilgili bölümü İstanbul’a göre daha kısa tutmuş, sayıca daha az görsel kullanmıştır. Kitabın bu bölümünde büyükelçi Ahmet Muhtar Bey’den yardım aldığını bir kez daha dile getiren yazar, Ankara ile ilgili olarak daha çok politik gelişmelere, yeni inşa edilen ve edilmekte olan modern binalara değinmektedir. Yazarın anlattıkları doğrultusunda, Atatürk’ten kitap boyunca söz etmiş olmasına rağmen kendisiyle şahsen görüşme olanağı bulamadığı anlaşılır. Ankara’ya vardığında yazara, Ekselansları’nın

(yazarın ifadesi) bulunduğu Çankaya'ya, davet almadığı sürece hiçbir ziyaretçinin yaklaşmasına izin verilmediği söylenmiştir. Kendisi de birkaç askerin kapıda nöbet tuttuğunu, tüm arabaları ve insanları girişte durdurduklarını gözlemlemiştir (Edwards, 1930: 267).



Görsel 12-13. Gazi'nin Emriyle Yeni Alfabeyi Çalışma. Gazi Mustafa Kemal (Edwards, 1930).

Yazar, Ankara Palace Otel'i'nde kalmıştır; her bakımdan modern bulunduğu bu yeni açılmış otel dışında zor ve yorucu bir yolculuk ile çıktığı Ankara Kalesi de anlattığı yerler arasındadır. Dar ve dolambaçlı yollardan Standard Oil tenekeleriyle su taşıyan insan kuyrukları dikkatini çekmiştir (1930: 262). Ulus Meydanı'na yerleştirilen ve Krippel tarafından yapılan Atatürk heykeli ile Etnoğrafya Müzesi önündeki Canonica'ya ait atlı Atatürk heykelinden de söz eder (1930: 258, 264-265). Ayrıca kaynaklarda 1930'da açıldığı ifade edilen Yeni Sinema'nın da Edwards'ın notlarına göre 1928 yılında açılmış olduğu anlaşılır (1930: 263). Yazar, büyük boy sarı-kırmızı bir tabelada Latin harfleri ile Yeni Sinema yazısını görmüş, yeni açılan salonun açılışının da "Vahşi Batı" (Wild West) adlı bir Amerikan filmi ile yapıldığını kaydetmiştir (1930: 263).

Yazar, Türkiye'nin Mustafa Kemal'in önderliğinde bağımsızlığına koştuğunu, cesaret ve vatanseverlikle engelleri aştığını ve arzuladığı sonuca, özgürlüğe ulaştığını söylemekte, bu noktada Amerika'nın bağımsızlık için verdiği mücadeleyi hatırlatmaktadır: "O zaman Amerikalılar, bağımsızlık için kendimizin önceki çabalarını hatırlayalım, Gazi'ye ve Türkiye Cumhuriyeti'ne başarılar dileyelim" (1930: 305-306).

Sonuç

Amerikalı yazar ve ressam George Wharton Edwards, yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarına tanıklık etmiş, yabancı ve eğitimli bir gözdür. Daha önce de Osmanlı Türkiye'sine gelmiş olan sayısız gezgin, ressam ve yazar bulunmakla birlikte, bu üç niteliğin tek kişide toplanmış olması ender rastlanan bir durumdur. Edwards'dan daha önce, Osmanlı'nın son dönemlerinde İstanbul'da bulunmuş olan Amerikalı ressam, yazar ve gezgin Francis Hopkinson Smith de Edwards gibi gözlem gücü yüksek, resim yeteneği tartışılmaz ve sözcükleri de en az fırçası kadar iyi kullanan bir Doğu yolcusu idi. Edwards yeni kurulan Cumhuriyet'in, eski ve köklü bir kültürde ortaya çıkardığı çelişkileri, yenilikleri ve tüm bunların halk üzerindeki etkilerini inceleyen, toplumsal tarih için olduğu kadar siyasi tarih bakımından da önemli gözlem ve tespitler ortaya koymuştur. Hopkinson Smith ise gerçek bir Türk dostu olarak dönemin siyasi olaylarına kendi gözlemleri ile yorumlar katmış, önemli tespitlerde bulunmuş ve ülkesinde gördüğü tepki ve baskılara, olumsuz eleştirilere rağmen doğru bildiklerinden ödün vermemiştir. Oryantalist olarak adlandırılan gezginlerin ve sanatçıların eserleri incelendiğinde Edwards, Smith ve benzer özellikler taşıyan entelektüellerin bakış açılarının daha kapsayıcı ve duyarlı olduğunu görmek mümkündür. Aynı zamanda Doğuyu salt yeni bir ışık, renk ve konu dünyası, ilkel ve yabansı bir cennet olarak gören görece siğ yaklaşımlardan farklılaşmaktadırlar.

Edwards'ın hazırlamış olduğu *Constantinople-İstamboul* adlı kitap ise kapsamlı içeriği ve Amerikan Empresyonizminin etkilerini taşıyan usta işi görselleri ile dönemin toplumsal, ekonomik ve siyasal ortamına, ayrıca kültürel mirasına ışık tutmaktadır. 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında etkili olan ve dönemin ressamları arasında oldukça ilgi gören Amerikan Empresyonizmi, Avrupa'da olduğu gibi resimde detaya girmeyen özet bir teknikle konuyu aksettirmektedir. Bu bağlamda, yer yer lekeci bir tarzın egemen olduğu George Wharton Edwards'ın resim üslubunda, yazılara göre daha az ayrıntı görülür. Dikkatli gözlemlerini araştırmayı seven kişiliği ile birleştiren yazar, etkili bir dil kullandığı kitabında, gerek eski imparatorluğun görkemini, gerekse yeni Türkiye'nin başarısını ve değişimini kalemi ve fırçası ile kalıcı hale getirmekte ve gerek kent tarihi, gerekse toplumsal tarih ve sanat tarihi açısından değerli bir belge olarak sonraki kuşaklara aktarmaktadır.

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet vd. (2005). *Üç Devirde Bir Mabed; Ayasofya*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.
- Cantay, Tanju (1989). *16.-17. Yüzyıllarda Süleymaniye Camii ve Bağlı Yapıları*. İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Daşçı, Semra (2005). "A Female Orientalist in the Near East: Emelene Abbey Dunn". *Kadın/Woman 2000 Kadın Araştırmaları Dergisi*, 6: 83-97.
- Daşçı, Semra (2006). "Doğu'nun Kâşifi Alexandre-Gabriel Decamps". *Sanat Dergisi-Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi*, 9: 142-156.
- Daşçı, Semra (2012). *Dersaadet'te Bir Türk Dostu; Francis Hopkinson Smith*. İstanbul. Bağlam.
- Daşçı, Semra (2022). *İzmir'de Oryantalist Ressamlar*. İzmir: İzmir Büyükşehir Belediyesi İzelman.
- Edwards, George Wharton (1930). *Constantinople-Istamboul*. Philadelphia: Penn Publishing Company.
- Eyice, Semavi (1991). "Ayasofya". *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.IV. İstanbul: TDV Yayınları, 206-210.
- Flood, Finbarr B. (2001). *The Great Mosque of Damascus: Studies on the Making of an Umayyad Visual Culture*. Leiden: Brill.
- Haskan, Mehmet Mermi (2001). *Yüzyıllar Boyunca Üsküdar, I*. İstanbul: Üsküdar Belediyesi.
- Laçiner, Sedat (2008). *Ermeni Sorunu, Diaspora ve Türk Dış Politikası*. Ankara: USAK Yayınları.
- Maximilian, Late Emperor of Mexico (1868). *On the Wing*. Çev. A. M. Lushington. London: Saunders, Otley & Co.
- Reed, Walt (1958). *The Illustrator in America, 1860-2000*. New York: Society of Illustrators.
- Siyavuşgil, Sabri Esat (1958). "Restorasyon Böyle Olur". *Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Belleteni*, 193: 5-6.
- Şimşir, Bilal (1977). "Türk-Amerikan İlişkilerinin Yeniden Kurulması ve Ahmet Muhtar Bey'in Vaşington Büyükelçiliği (1920-1927)". *Belleten*, XLI: 277-356.
- Yüngül, Eser Naci (1958). *Tophane Çeşmesi*. İstanbul: İstanbul Belediyesi Sular İdaresi Müdürlüğü Yayınları.

“COPE–Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Yazarın Notu: Makale, yazarın kişisel koleksiyonunda bulunan ve nadir eser olarak kabul gören bir eserin tanıtımı ve çeşitli yönlerden değerlendirilmesini içermektedir. Çalışma, 22. Uluslararası Ortaçağ Dönemi Kazıları ve Sanat Tarihi Araştırmaları Sempozyumu’nda (24–26 Ekim 2018, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi) sözlü olarak sunulmuştur.

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE–Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Author’s Note: *The article includes the introduction and evaluation of a work, which is in the personal collection of the author and accepted as a rare work, from various aspects. The study was presented orally at the 22nd International Medieval Period Excavations and Art History Research Symposium (October 24–26, 2018, Mimar Sinan Fine Arts University).*

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship, or publication of this article.*



KAYSERİ İLİNDE COĞRAFİ UNSURLARA GÖRE VERİLEN YERLEŞME ADLARININ KÜLTÜREL COĞRAFYAYA BAĞLAMINDA İNCELENMESİ

Analysis of the Settlement Names Given According to Geographical Elements in Kayseri Province in the Context of Cultural Geography

Serkan KÖKSAL*

ÖZ

Yer adları, yapısı itibariyle dilsel bir unsur olup içerisinde bulunduğu topluma ait kültürel değerleri barındırmaktadır. Yer adına anlam katan kültürel değerler ise belli bir tarihi sürecin sonunda ortaya çıkmaktadır. Bu açıdan yer adlarının incelenmesiyle bir milletin dil yapısı, tarihi gelişimi ve kültürel değerlerinin oluşum süreci hakkında da bilgiler elde edilmektedir. Çalışmanın amacı Kayseri ilinde yer adları değiştirilerek coğrafi unsurların ne derece etkili olduğunu, bu coğrafi unsurların kaç farklı yerleşim yerinde ön plana çıktığını ve yerleşmelerin isimlendirilmesinde alandaki coğrafi unsurların ne yönde etkilerde bulunduğunu tespit etmektir. Araştırmada ikincil veriler kapsamında değerlendirilen bilimsel yayınlardan yararlanılmıştır. Ayrıca nitel araştırma yöntemine dayalı olarak sahada yöre insanlarına görüşme tekniği uygulanmıştır. İkincil veriler ve görüşme tekniğine dayalı elde edilen bilgiler, betimsel olarak analiz edilerek coğrafi bir bakış açısıyla incelenmiş ve yorumlanmıştır. Elde edilen bulgulara göre yer adları coğrafi unsurlara göre kendi içinde sınıflandırılmıştır. Buna göre çalışma kapsamında Kayseri ilinde yer adları komisyonu tarafından değiştirilen isimler üzerinde yapılan değerlendirmede alanda kullanılan yeni isimlerin bölgenin coğrafi değerleri göz önüne alınıp yerleşim yeri adı olarak belirlendiği ve benzer coğrafi özellikleri içeren alanlarda hemen hemen birbirine yakın isimlerin kullanıldığı belirlenmiştir.

Anahtar Sözcükler: yer adı, toponimi, coğrafya, Kayseri, kültür.

ABSTRACT

Place names are a linguistic element in terms of their structure and contain the cultural values of the society in which they are located. Cultural values that add meaning to the name of the place emerge at the end of a certain historical process. In this respect, by examining the names of places, information about the linguistic structure, historical development and the formation process of the cultural values of a nation is also obtained. The aim of this study is to determine to what extent the

* Arş. Gör. Dr., Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü, Bingöl/Türkiye. E-posta: serkoksal@gmail.com. ORCID: 0009-0002-2737-2982.

geographical elements are effective when changing the place names in Kayseri, how many different settlements these geographical elements come to the fore and how the geographical elements in the area affect the naming of settlements. Scientific publications that were evaluated within the scope of secondary data were benefited from by the literature review conducted within the scope of the research. In addition, within the scope of qualitative research methods, face-to-face interview technique was applied with local people in the field. The secondary data and the information obtained based on the interview technique were analyzed descriptively and analyzed and interpreted from a geographical perspective. According to the findings obtained, place names were classified within themselves according to geographical elements. Accordingly, in the evaluation made on the names changed by the place names commission in the province of Kayseri within the scope of the study, it was determined that the new names used in the area were determined as the names of the settlements, taking into account the geographical values of the region, and names that were almost close to each other were used in areas with similar geographical characteristics.

Keywords: place name, toponymy, geography, Kayseri, culture.

Giriş

Toponimi; dil, tarih ve coğrafya bilimleri arasında disiplinler arası bir konu olması nedeniyle sadece dil bilimcilerin değil, aynı zamanda diğer bilim dallarında da çalışma konusu olmuştur. Aynı zamanda yer adı çalışmaları, Anadolu'nun dil zenginliğini göstermek bakımından da önemli bir envanter özelliği göstermektedir. Bir yerleşim yerinin isminin anlamını, tarihi geçmişini ve kökenlerinin araştırılıp incelenmesi birçok bilim dalı tarafından üzerinde durulan bir konudur (Şahin, 2010: 134-156; Kayserili, 2015). İnsanların yaşadıkları çevreyi tanımlamak için kullandıkları toponimi kavramı, dünya üzerindeki mekânların birbirinden ayırt edilmesini kolaylaştırır (Aliağaoğlu ve Uğur, 2018). Toponimi şeklinde tabir edilen “yer adları bilimi” coğrafya disiplini de kendine yer bulmuştur. Toponimi ile birlikte bir bölgenin fiziki çevre özelliklerinin yanında; dil, yerleşme, tarih ve sosyolojik unsurlar hakkında da bilgiler elde etmek mümkündür (Özüpekçe ve Gümüş, 2020: 151-162).

Bir bölgenin tarihi ve coğrafi gelişiminin öğrenilmesi ve geçmişi hakkında bize bilgi sağlaması açısından yer adları çalışmalarının üzerinde durmak gerekmektedir (Göney, 1977). İçerisinde kültürel değerleri barındıran yer adları bir bölgenin vatan olarak benimsenmesinde atılacak ilk ve en önemli adımlardan biridir (Akar, 2006: 51-63). Çünkü yer adları, bir mekânın tarihi süreci ve coğrafi yapısıyla ilgili bilgilerin yanında o bölgede yaşamış top-

lumlarnın kültürleri ve sosyal özelliklerini de anlamamızı sağlar (Tunçel, 2000: 23-34). Yer adları incelenirken, adlandırıldığı yörenin coğrafi özellikleri, bitki örtüsü ve ekonomik faaliyetlerin belirlenme süreci açısından büyük oranda fayda sağlamaktadır. Örneğin ‘‘Gürpınar’’ köyünün ismi, yerleşmenin yakınlarındaki güçlü bir kaynak suyunun bulunduğunu bize belirtmekte ve yer bilimsel anlamda bölge hakkında da bize bir fikir vermektedir. Bir başka örnek olarak, ‘‘Bağpınar’’ köyü verilebilir. Bu köy de hayvan yetiştiricilerinin ve sürülerin yaşadığı bir yerden çok, tarla ve bahçelere sahip geniş arazi olan bir yöre olarak kendini anımsatır (şenel, 2008).

Yine benzer bir şekilde yer adları, yaşanılan coğrafya, doğa koşulları, yaşam koşulları ve hatta hâkim geçim kaynağı gibi konularda bilgi edinme açısından da son derece önemli unsurlardır. Söz gelimi ‘‘Susuz’’ adını taşıyan bir köy adı; o köydeki su yokluğu ya da su ile ilgili yaşanılan sıkıntılar gibi bilgilere ulaşmak bakımından bize ipuçları verebilir. Yine ağaç, bitki, renklerden yeşil ve tonlarının adlarına dayanan bir coğrafyanın yer adları, bize o coğrafyanın yemyeşil bir ova olabileceği bilgisini verirken; ‘‘Ayrancılar’’ adını taşıyan bir köy de verimli tarlaları ve güzel bahçeleri olan bir yerden ziyade sürülerin, çobanların ve hayvan yetiştiricilerinin yaşadığı bir yer olduğu bilgisini anımsatır (Karagöz, 2006). Yer adları araştırmalarındaki asıl amaç; insan-evre ilişkisini anlamak ve insanoğlunun yerleşme yerlerine ad verirken hangi etkenlerin etkisinde bulunduğu konusuna ışık tutmaktır. Bu konu ayrıca bir ulusun kültürünü yansıtan kavramlar dünyasını, bir ulus için önemli kavramların hangileri olduğunu aydınlatan birer ışıktır (Eren, 2010).

Ad vermede önemli bir unsur da isim tasnif çalışmalarıdır. Bu tasnif çalışmalarından bir tanesi de coğrafi özellikler ile ad arasındaki ilişkidir. Özelikle göçebe olarak yaşayan Türk milleti; göç ettikleri yeni bölgelere isim verirken o yörenin yeryüzü şekilleri, iklim özellikleri ve bitki örtüsünün özelliklerini de göz önünde buldurmuşlardır. Bu saydıklarımız ise coğrafya biliminin kapsamı içerisinde olduğu için, bu iki bilim birbirinden bağımsız düşünülemez. Coğrafi unsurların çok yerinde kullanıldığı birçok yerel terimi ortaya çıkarmak toponimi açısından önemlidir. Bu terimler, Türklerin içinde yaşadıkları mekâna isim vermedeki üstün becerisini göstermektedir (Kara-boran, 1984).

Yer adları günümüzde farklı bir bakış açısıyla ele alınmakta ve bu adlar bir gç, kültür ve kimliğin sembolü olarak düşünülmektedir (Light, 2004: 154-172). Bununla birlikte birçok araştırmaya göre yer adları, yeni politik düşüncenin kendisini sosyal kimlik üzerinde hâkim olan düzene karşı çıkma veya onu tekrar üretme çabası şeklinde göstermekle birlikte, bir başka y-

nüyle yeni politik düzenin kendi yerini sağlamlaştırması amacıyla da kullanılmaktadır (Alderman, 2000: 672-684). Yerleşme adları; yerleşmelerin bulunduğu coğrafyanın çevre özellikleri, tarihi, sosyoekonomik ve kültürel yapısı hakkında fikir vermektedir. Başka bir şekliyle yer adları, insan ile mekân arasındaki ilişkileri yansıttığı gibi insanın mekânı duyuş ve algılayış tarzı hakkında da fikir vermektedir. Zira yer adları bir toplumun sosyal ve kültürel değerleri ile içinde buldukları ve kullanıp şekillendirdikleri mekânın tarihî geçmişi ve coğrafi yapısı hakkında da önemli ipuçları taşımaktadır (Uygur, 1967: 495-502).

İnsanların yaşadıkları çevreyi isimlendirirken bazı özelliklerden etkilendikleri bilinmektedir. Bu etkilenme doğal bir çevre faktörü olabileceği gibi sosyal bir olaydan da kaynaklanabilmektedir. Yerleşim yeri adlarının verilmesinde etkili olan faktörler göz önüne alındığında iki temel gruplaşma kendini gösterir. Bunlardan ilki, kırsalda; dağ, tepe, göl, akarsu, toprak ve bitki örtüsü gibi topoğrafik unsurlardan ya da doğrudan bunların yapısından esinlenerek doğal çevre elemanlarına göre isimlendirilmesidir. Diğeri ise beşerî faaliyetler içinde yer alan, boy, aşiret veya çeşitli olayların etkisiyle birlikte beliren ve beşerî coğrafya özelliklerine göre adlandırılmış köy adlarıdır (Tunçel, 2000: 23-34). Başka bir ifadeyle yer adları, toplumların coğrafi mekânla özdeşleşmesinin en karakteristik göstergesidir (Erinç, 1989: 9-13).

Bir yer adının verilmesi rastgele, öylesine ve anlamsız değildir, genellikle bazı nedenlere dayalıdır. Bir yeri tanımlamak ve ayırt edici bir özellik kazandırmak amacıyla kullanılan yer adlarının verilmesinde bir mana ve anlam bütünlüğü yer almaktadır. Yer adlarının anlamında yatan bu derinlik çözülmeye başladıkça o mekânın ve coğrafyanın dili, tarihi geçmişi, siyasi değişimleri ve daha gizli kalmış birçok gerçekliği gün yüzüne çıkacaktır. Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarından itibaren başlatılan isim değişikliği uygulaması İçişleri Bakanlığı'nın 1940 yılında hazırlanan 8589 sayılı genelgesi ile resmîleştirilmiştir. Genelgenin amacı yabancı dillerden gelen ve kullanımda karışıklığa yol açan yer adlarının Türkçe kelimelerle değiştirilmesidir. Ancak bu çalışma İkinci Dünya Savaşı nedeniyle gerçekleştirilememiştir. Yer adlarının değiştirilmesi meselesi 1949 yılında çıkarılan 5442 Sayılı İl İdaresi Kanunu'yla yasal bir dayanağa kavuşturulmuş ve bu kanun doğrultusunda 1957 yılında "Ad Değiştirme İhtisas Kurulu" oluşturulmuştur. Daha sonra bu kurulun çalışmalarına tarihî önemi olan birçok yer adının da değiştirilmesi nedeniyle 1978 senesinde son verilmiştir. Bu zamana kadar komisyonca ortalama 75 bin yerleşim yeri adı incelenmiş ve bu adlardan 28 bininde değişiklik yapılmıştır. Ad Değiştirme İhtisas Kurulu 1965-1970 ve 1975-1976 yılları ara-

sında doğal yer adlarını da değiştirmek için toplanmıştır. Yapılan bu çalışmaların sonucunda ise 2000 civarında yer adı değiştirilerek bunları bir kitap şeklinde yayınlamışlardır. Kurul çalışmalarına 5 yıl ara verdikten sonra 1983 yılında çıkan bir yönetmelik ile yeniden çalışmalara başlamıştır. Bu yeni dönem içerisinde ise 280 tane daha köyün ismi değişikliğe uğramıştır. Ülkemizde yer adı değiştirme çalışmalarının ortaya çıkardığı sonuç, 12 binden fazlası köy adı olmak üzere 30 bin kadar yerleşme adının değiştirilmesidir (Tunçel, 2000: 23-34).

Yöntem

Araştırmanın amacı, Kayseri ilinde yer adları verilirken coğrafi unsurların ne derece etkili olduğunu, bu coğrafi unsurların kaç farklı yerleşim yerinde ön plana çıktığını ve yerleşmelerin isimlendirilmesinde alandaki coğrafi unsurların ne yönde etkilerde bulunduğunu tespit etmektir. Araştırmada ikincil veriler kapsamında değerlendirilen bilimsel yayınlardan yararlanılmıştır. Ayrıca nitel araştırma yöntemine dayalı olarak sahada yöre insanlarıyla görüşme tekniği uygulanmıştır. İkincil veriler ve görüşme tekniğine dayalı elde edilen bilgiler, betimsel olarak analiz edilerek coğrafi bir bakış açısıyla incelenmiş ve yorumlanmıştır.

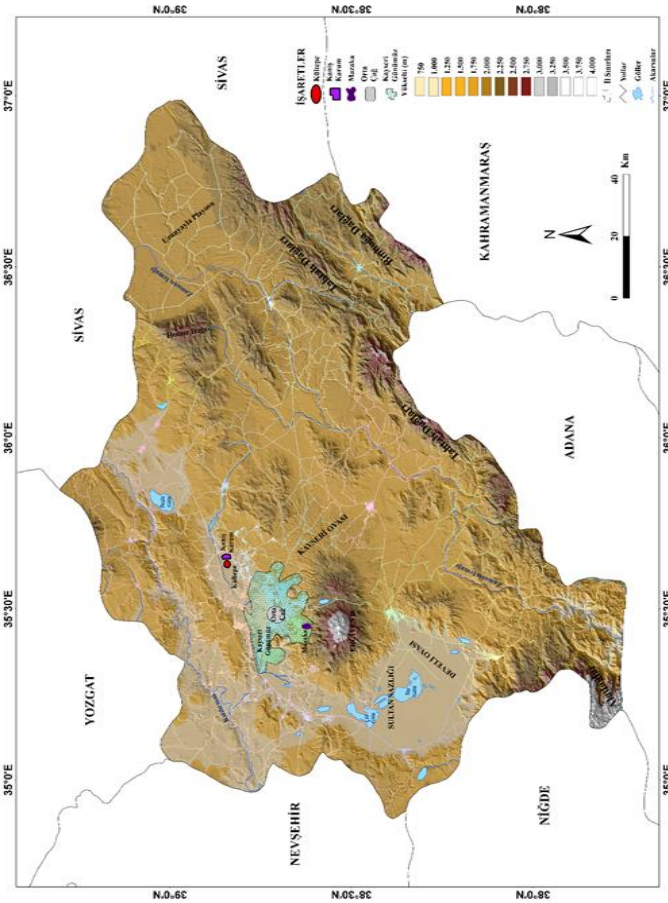
Araştırma Alanı

Kayseri, İç Anadolu Bölgesinin Orta Kızılırmak bölümü içerisinde yer almaktadır. İl güneyde Toros Dağlarıyla komşudur. Şehrin ilk kuruluş yerlerinden biri de Erciyes Dağı eteklerinde bugünkü Esentepe semtindedir. Şehir, Erciyes Dağı'nın kuzey eteklerinin bitiminde başlayan ova düzlüğü üzerine kurulmuştur. Erciyes Dağı'na "Argaeus" (Argee) da denilirdi (Aru, 1988). Kuzeyindeki bu ovayla temasın sağlandığı yerde, şehrin iç kalesi ve bunu çevreleyen surlar küçük bir alanı çevreleyecek şekilde kurulmuştur. Kayseri şehri konumu itibarıyla doğu-batı ve kuzey-güney ticaret yolları üzerinde yer almaktadır. Ayrıca askeri menzil güzergâhı üzerinde bulunan şehir, Anadolu'nun en eski yerleşim yerlerinden birisidir. Dünyanın da en eski yerleşim yerlerinden birisi olan Kayseri, ilk çağlarda "Kapadokya" (Cappadocia) adıyla anılan bölgede yer almaktaydı (Ramsay, 1960).

Kızılırmak nehrinin güneyinde kalan Kapadokya, Aksaray, Niğde, Nevşehir ve Kayseri'yi içine alacak kadar geniş bir arazi üzerinde yer alır ve eskiden İpek Yolu da buradan geçirdi. Kent, Anadolu yarımadasında da oldukça önemli, büyük, eski bir şehirdir. Kayseri, il merkezinin güneydoğusunda ve sınırında yer alan Erciyes Dağı'nın kuzey eteğinde ve Kızılırmak'a bağlı Kara-

su'ya dökülen, "Sarımsaklı" adı ile anılan küçük nehir mecrasına yakın düz bir ovaya kurulmuş büyük bir şehirdir (Ahmet Nazif, 1987).

Kayseri'nin doğudan Sivas ve Kahramanmaraş, batıdan Nevşehir ve Niğde ve kuzeyden Yozgat ile idari sınır komşuluğu vardır (Şekil 1). Kayseri kent merkezi düzgün olmayan kareye benzer bir biçimde olup o dönem Osmanlı Devleti idari yapısına göre iki kaza ile iki nahiyeye bölünmüştür. Bunlardan biri merkez livanın güney cihetinde bulunan Develi ilçesi diğeri de İncesu ilçesidir. Erciyas Dağı'nın "Circis" peygambere atfen, "Circis" sözünden ya da Rumca "beyaz" manasına gelen "Erkiyos"dan bozularak söylenmiş olması muhtemeldir (Ahmet Nazif, 1987).



Şekil 1. Çalışma alanının lokasyon haritası.

Bulgular

Kayseri ilinde yer alan yerleşme adlarının sınıflandırılma çalışmaları sonucunda "Coğrafi Faktörlere Göre Verilen İsimler" in yerleşme yeri adı

olarak kullanıldığı tespit edilmiştir (Tablo 1). Ad değiştirme ihtisas kurulu köy yerleşmelerinin isimlerini değiştirirken bölgedeki coğrafi özellikler, köylerin yeni isimlerinin verilmesinde etkili olmuştur.

Araştırma modeli, amaçlı örneklem metoduyla seçilen köy yerleşmeleri üzerine uygulanmıştır. Yapılan çalışmalar sonucunda kullanılan orijinal model içerisinde yer almamasına rağmen elde edilen bulgular sonucunda “Coğrafi Faktörlere Göre Verilen İsimler” sınıflandırması ortaya çıkmış ve çalışma içerisinde yerini almıştır (Şekil 2).

Ad Değiştirme İhtisas Kurulu yürüttüğü proje kapsamında Kayseri iline bağlı ilçe köyleri üzerinde de değişiklikler yaparken yerleşmelerin coğrafi görünümünden de faydalanma yoluna gitmiştir. Bu durum daha çok, ismi değiştirilecek yerleşim yeri ile ilgili önemli tarihi olayların veya kişilerin olmadığı yerleşmelerde kullanılan bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer yandan önemli tarihi şahsiyetlerin veya olayların olduğu köyler o isimlerle değiştirilirken bu gibi değerlerden uzak kendi halindeki yerleşmelerin adlandırılmasında coğrafi unsurlar kendini göstermiş ve isimler bu yönde değişikliğe uğramıştır. Bu kapsamda çalışma içerisine alınan köylerin eski ve yeni isimleriyle birlikte bağlı bulunduğu ilçenin adı aşağıdaki tabloda açıkça belirtilmiştir.

Sayı	Köyün Adı	Köyün Eski Adı	İlçesi
1	Gümüşsu Köyü	Nurvana	Akkışla
2	Dağardı Köyü	Ermin	Bünyan
3	Topsöğüt Köyü	Taçın	Bünyan
4	Çayırözü Köyü	Sendiremeke	Develi
5	Kılıçkaya Köyü	Pungu	Develi
6	Yaylacık Köyü	Kiske	Develi
7	Yazıbaşı Köyü	Madazı	Develi
8	Kayapınar Köyü	Küçük Toraman	Felahiye
9	Akçatepe Köyü	Dadasun	Kocasinan
10	Doruklu Köyü	Zırva	Kocasinan
11	Bağpınar Köyü	Ispıdın-İsbıdın	Melikgazi
12	Gürpınar Köyü	Salkuma	Melikgazi
13	Güzelköy	Nize (Neziyye)	Melikgazi
14	Kayabağ Köyü	Darsiyak	Melikgazi
15	Olukkaya Köyü	Pöhrenk	Pınarbaşı

16	Yarıntepe Köyü	Gülabi ve Koçcağız	Pınarbaşı
17	Çörekdere Köyü	Hacı Veli	Sarız
18	Tekneli Köyü	Deştiye	Sarız
19	Yaylacı Köyü	Esirik	Sarız
20	Arslantaş Köyü	Kokarkuyu	Tomarza
21	Göktepe Köyü	Madrason-Madarasun	Tomarza
22	Güzelsu Köyü	Harsa	Tomarza
23	Kapukaya Köyü	Persek	Tomarza
24	Güzelöz Köyü	Mavrican	Yeşilhisar
25	Kayadibi Köyü	Tıras	Yeşilhisar
26	Yeşilova Köyü	Eğri Kale	Yeşilhisar

Tablo 1. Köy yerleşmelerinin eski ve yeni adları.

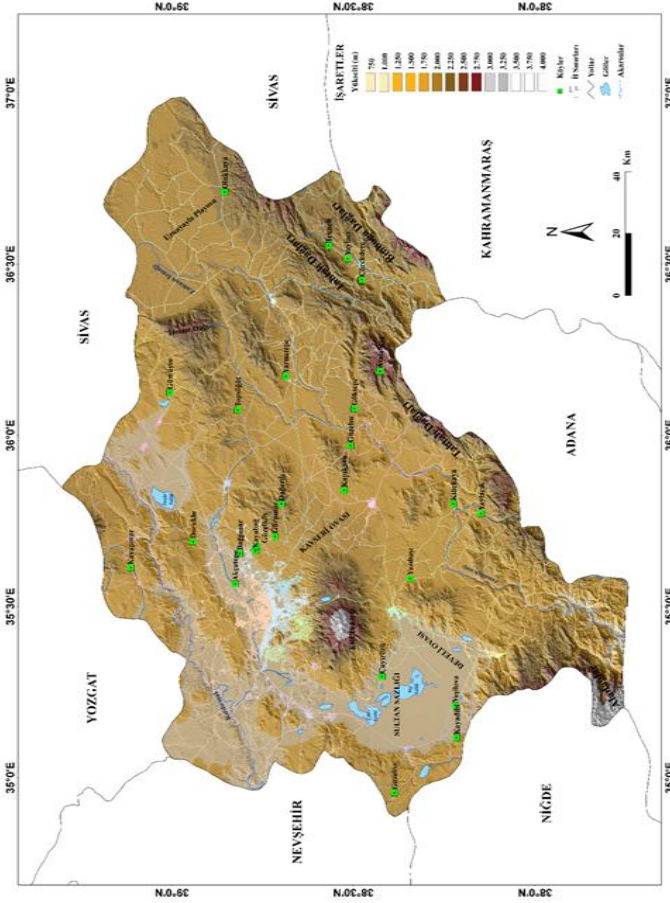
Tablo 1’de yer alan 26 köy yerleşmesinin yeni adları, bölgedeki coğrafi faktörlere göre verilmiştir. Bu köylere daha ayrıntılı olarak bakacak olursak, aşağıdaki şekilde betimleyebiliriz.

Gümüşsu Köyü: Köyün eski adı Nurvana’dır. Nurvana ismi bu bölgede bulunan akarsudan almaktadır. Daha sonra köyün adı Gümüşsu olmuştur. Bu adı almasında bu bölgede çıkan suyun tadının güzel olması etkili olmuştur. Bu köyde eskiden Ermenilerin yaşadığı söylenmektedir. Köyün Türkler tarafından yerleşilmeye başlandığı dönem ise 20. yüzyıla dayanmaktadır.

Dağardı Köyü: Köyün eski adı Ermin’dir. “Ermin”, bir gelincik türüdür ve muhtemelen eski adını bundan almaktadır. Bu bölgede aynı zamanda Ermeniler de yaşamıştır. Coğrafi yapısından dolayı ise adı Dağardı olarak değiştirilmiştir. Köyün ilk yerleşilmeye başlandığı dönem ise 19. yüzyıldır.

Topsöğüt Köyü: Köyün eski adı Taçin’dir. Bu adın anlamı ise; “yüksek bir yerde, tepede kurulan yerleşim yeri” anlamındadır. Taçin adı Topsöğüt olarak değiştirilmiştir. Köyün içinden geçen ırmak kenarında bulunan toplu söğütler nedeniyle köye Topsöğüt adı verilmiştir. Köyün yerleşim tarihi çok eskilere dayansa da bununla ilgili yazılı belgelere ulaşamamıştır. Köyün Türkler tarafından yerleşilmeye başlandığı dönem ise 18. yüzyıldır.

Çayırözü Köyü: Köyün eski adı Sendiremeke’dir. Adını bu bölgeye yerleşen Sendiremeke Yörük Türkmenlerinden almaktadır. Köyün konumu ve özelliğine bağlı olarak adı Çayırözü olarak değiştirilmiştir. Köyün yerleşim tarihi Hitit ve Roma dönemine dayansa da bununla ilgili yazılı belgelere ulaşamamıştır. Köyün Türkler tarafından ilk yerleşilmeye başlandığı dönem ise 18. yüzyıldır.



Şekil 2. Yer ismi değiştirilen köylerin lokasyonu

Kılıçkaya Köyü: Köyün eski adı Pungu'dur. Bu adın anlamı ise “sert, katı ve dayanıklı” demektir. Köyün adı daha sonra Kılıçkaya olarak değiştirilmiştir. Bu adı almasının sebebi, bölgede kılıca benzeyen bir kayanın bulunmasıdır. Köyde Helenler/Yunanlılar döneminden kalma yerleşim yeri bulunmaktadır. Köyün Türkler tarafından ilk yerleşilmeye başlandığı dönem ise 17. yüzyıldır.

Yaylacık Köyü: Köyün eski adı Kiske'dir. Bu bölgede bulunan eski kiliselerin varlığı nedeniyle bu adın verilmiş olabileceği düşünülmektedir. Coğrafi yapısı itibariyle vadi içerisinde korunaklı bir yapıda olması ve yüksekliği nedeniyle köyün adı daha sonra Yaylacık olarak değiştirilmiştir. Bölgede eski kiliselerin varlığı burasının Bizans döneminde yerleşilmiş olduğunu göstermektedir. Köyün Türkler tarafından ilk yerleşilmeye başlandığı dönem ise 17. yüzyıldır.

Yazıbaşı Köyü: Helenler/Yunanlılar döneminde yerleşilen köyün adı Madazi'dir. "Madazi" adının anlamı ise, Helen döneminde yaşamış bir kişinin şahsi mülkü anlamındadır. Köylerin isimlerinin düzenlendiği dönemde adı Yazıbaşı olarak değiştirilmiştir. Yazı sözcüğü ova anlamına geldiği için Yazıbaşı da Ovabaşı anlamına gelmektedir. Coğrafi yapısı nedeniyle bu adı almıştır. İlk olarak Fatih Sultan Mehmet döneminde Türkler köye yerleşmeye başlamıştır.

Kayapınar Köyü: Köyün eski adı Küçük Toraman'dır. "Toraman" bir Türkmen boyunun adıdır. Köyün adı daha sonra coğrafi yapısı da göz önüne alınarak Kayapınar olmuştur. Köyün Türkler tarafından ilk yerleşilmeye başlandığı dönem ise 16. yüzyıldır.

Akçatepe Köyü: Köyün eski adı Dadasun'dur. Adın kökeni Uygurcaya dayanmaktadır. "Babaköyü" veya "Babaşehri" anlamına gelmektedir. Coğrafi görünümü açısından çevresinde bozkır tepelerin varlığı nedeniyle köyün adı daha sonra Akçatepe olarak değiştirilmiştir. Köyün Türkler tarafından ilk yerleşilmeye başlandığı dönem ise 13. yüzyıldır.

Doruklu Köyü: Köyün eski adı Zirva'dır. "Zirve, tepe" anlamında kullanılmaktadır. Köyün adı yakın anlamda Doruklu şeklinde değiştirilmiştir. Köyün Türkler tarafından ilk yerleşilmeye başlandığı dönem ise 18. yüzyıldır.

Bağpınar Köyü: Köyün eski adı İspıdın-İsbıdın'dır. "İsbıdın" bir tür bitki adıdır. Köyün adı daha sonra Bağpınar olmuştur. Bu adı almasında coğrafi yapısı bağ ve pınarların varlığı etkili olmuştur. Bu bölgede bulunan kaya kiliseleri nedeniyle yerleşim yerinin Roma-Bizans dönemine kadar gittiği düşünülmektedir fakat bununla ilgili elimizde çok fazla resmî belge bulunmamaktadır. Köyün Türkler tarafından ilk yerleşilmeye başlandığı dönem ise 16. yüzyıldır.

Gürpınar Köyü: Köyün eski adı Salkuma'dır. "Salkuma" Kumanca bir kelime olup "üzüm salkımı" anlamında kullanılmaktadır. Köyün ismi daha sonra coğrafi yapısına uygun olarak gür akan bir pınardan dolayı Gürpınar olarak değiştirilmiştir. Köy, Bizans dönemi yerleşim yerlerindedir. Bu köyden çıkan suyu Kayseri'ye ulaştırmak için su kemerleri yapılmıştır. Bu tarihi yapı şu an yıkılmaya yüz tutmuş olsa da köyün eski bir yerleşim yeri olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Köyün Türkler tarafından ilk yerleşilmeye başlandığı dönem ise 15. yüzyıldır.

Güzelköy: Köyün eski adı Nize'dir (Neziyye). "Nize" kelimesinin anlamı "mızrak"tır. Köyün ismi daha sonra coğrafi yapısı ve çevresindeki yerleşmelere oranla daha fazla yeşillik bulunduğundan dolayı Güzelköy olarak de-

ğıştirilmiştir. Köyde 20. yüzyıla kadar Ermeniler yaşamıştır. Burada bulunan kilise ve evler, Ermenilerin bu bölgede yaşadığını göstermektedir. Köyün Türkler tarafından ilk yerleşilmeye başlandığı dönem ise 20. yüzyıldır.

Kayabağ Köyü: Köyün eski adı Darsiyak'tır. Darsiyak "dar vadi" anlamına gelmektedir. Dar bir vadinin iki tarafına kurulan köyün adında bulunduğu coğrafi konumun etkisi vardır. Köyün adı daha sonra Kayabağ olarak değiştirilmiş olsa da coğrafi şartları nedeniyle eski adına yakın bir anlamdadır. Türklerin Anadolu'yu fethinden sonra bu bölgeye gelen Türkler Kayabağ köyünde uzun süre Ermeniler ve Rumlar ile dostça yaşamışlardır. Fakat Ermeni olaylarının çıktığı 1915 senesinden sonra bu köyde de karışıklıklar başlamış ve 1924 yılında gerçekleştirilen mübadeleye kadar sorunlar bitmemiştir. 1924'ten sonra köyden Rumlar ve Ermeniler çıkartılmıştır.

Olukkaya Köyü: Köyün eski adı Pöhrenk'dir. "Pöhrenk" tarlaları sulamak için açılmış su kanalları anlamına gelmektedir. Köyün adı daha sonra değiştirilerek Olukkaya olmuştur. Olukkaya adı da yine aynı şekilde su kanalı anlamına gelmektedir. Köyün Türkler tarafından ilk yerleşilmeye başlandığı dönem ise 19. yüzyıldır.

Yarıntepe Köyü: Köyün eski adları Gülâbi ve Koçcağız'dır. Köyün ilk yerleşim yeri Koçcağız Dağı eteklerinde olduğu için Koçcağız adı kullanılmıştır. Daha sonra köy yerleşmesinin yeri Gülâbioğulları aşireti tarafından değiştirilmiştir ve bu yeni yere Gülâbi adı verilmiştir. Köyün adı daha sonra coğrafi yapısına uygun olarak Yarıntepe şeklinde değiştirilmiştir. Köyün Türkler tarafından ilk yerleşilmeye başlandığı dönem ise 19. yüzyıldır.

Çörekdere Köyü: Köyün eski adı Hacı Veli'dir. Köy adını Hacı Veli oymağından almaktadır. Köy ismi daha sonra coğrafi yapısı açısından içinden akan derenin çamurlu-millî akmasından dolayı Çörekdere şeklinde değiştirilmiştir. Köyün Türkler tarafından ilk yerleşilmeye başlandığı dönem ise 19. yüzyıldır.

Tekneli Köyü: Köyün eski adı Deştiye'dir. "Deştiye" bozkır, boş mekân anlamına gelen "deşt"ten gelmektedir. Köye yapılan su teknesinden sonra köyün adı Tekneli olarak değiştirilmiştir. Köyün Türkler tarafından ilk yerleşilmeye başlandığı dönem ise 19. yüzyıldır.

Yaylacı Köyü: Köyün eski adı Esirik'tir. Esirik adı "rüzgârlı" anlamına gelmektedir. Köyün adı daha sonra coğrafi yapısına uygun olarak Yaylacı şeklinde değiştirilmiştir. Köyün Türkler tarafından ilk yerleşilmeye başlandığı dönem ise 19. yüzyıldır.

Arslantaş Köyü: Köyün eski adı Kokarkuyu'dur. Köyde bulunan ve içme suyu sağlayan kuyunun kötü kokması nedeniyle köye bu ad verilmiştir. Köy yakınlarında bulunan tarihi aslan heykelinden dolayı köyün adı daha sonra Arslantaş olarak değiştirilmiştir. Köyün Türkler tarafından ilk yerleşilmeye başlandığı dönem ise 19. yüzyıldır.

Göktepe Köyü: Köyün eski adı Madrason-Madarasun'dur. Madarasun "kötü köy" veya "kötü yerleşim yeri" anlamına gelmektedir. Köyün adı tapu defterlerinde Madrason olarak da geçmekte ve bu bölgede yaşayan bir topluluğun adı olduğu anlaşılmaktadır. Köyün adı daha sonra coğrafi yapısı göz önüne alınarak Göktepe şeklinde değiştirilmiştir. Köyün Türkler tarafından ilk yerleşilmeye başlandığı dönem ise 19. yüzyıldır.

Güzelsu Köyü: Köyün eski adı Harsa'dır. Harsa'nın TDK sözlüğündeki anlamı, "kızgınlık, öfke, heves" olarak geçmektedir. Türkçe bir kelime olmasına rağmen köyün adı değiştirilerek Güzelsu yapılmıştır. Köyün Türkler tarafından ilk yerleşilmeye başlandığı dönem ise 19. yüzyıldır.

Kapukaya Köyü: Köyün eski adı Persek'tir. Persek adı burada yaşayan Avşar boyundan gelmektedir. Köyün adı daha sonra Kapukaya olarak değiştirilmiştir. Köyün giriş kısmında ortadan ikiye ayrılan ve doğal bir kapı şeklini alan kayadan dolayı bu ad verilmiştir. Köyün Türkler tarafından ilk yerleşilmeye başlandığı dönem ise 18. yüzyıldır.

Güzelöz Köyü: Köyün eski adı Mavrican'dır. Mavri, ham meyvelerin ekşimtirak tadına verilen addır. Köy eskiden bu bölgede yaşayan Ermeniler tarafından kullanılmıştır. Daha sonra köyün adı değiştirilerek Güzelöz olmuştur. Köyün bu adı almasında coğrafi yapısı etkilidir. Köy yeşil bir vadinin üzerinde yer almaktadır. Köyde bulunan kiliseler ve taş evler bu bölgede Rumların uzun süre yaşamış olduğunu göstermektedir. Köyde bulunan Rumlar 1924 yılında yapılan büyük mübadele döneminde köyü terk etmiştir. Köyün Türkler tarafından ilk yerleşilmeye başlandığı dönem ise 19. yüzyıldır.

Kayadibi Köyü: Köyün eski adı Tıras'tır. Köyün yakınında bulunan bir kayadan dolayı bu adı aldığı düşünülmektedir. Daha sonra köyün adı Kayadibi olarak değiştirilmiştir. Köyün bu adı almasında coğrafi konumu etkili olmuştur. Bu bölgede de Rumlar uzun süre yaşamışlar ve 1924 yılında köyü terk etmişlerdir. Köyün Türkler tarafından ilk yerleşilmeye başlandığı dönem ise 19. yüzyıldır.



Fotoğraf 1. Kayadibi Köyü'nden bir görünüm.

Yeşilova Köyü: Köyün eski adı Eğri Kale'dir. Köyün ilk yerleşimi Höyük veya Büyüktepe olarak adlandırılan bölgenin yakınında kurulmuş ve köy Eğri Kale olarak adlandırılmıştır. Köy halkı tepenin eteğini terk ederek ovaya doğru yerleşmeye başlamış ve köyün adı da Eğriköy olarak yeniden isimlendirilmiştir. Köylerin isimlerinin değiştirildiği dönemde buranın coğrafi yapısından dolayı köyün adı Yeşilova olarak değiştirilmiştir. Köyün Türkler tarafından ilk yerleşilmeye başlandığı dönem ise 18. yüzyıldır.

Sonuç

İnsanoğlu daima çevresindeki varlıkları dille tanıyıp, adlandırma eğiliminde olmuştur. Dilde ifadesini bulamayan kavramlar ve varlıklar dış dünyada var olsalar bile dil göstergesinin gösteren yönü eksik kalacağından adlandırılmadan tam bir mevcudiyet ifade edemezler. Bu nedenledir ki adlar varlıklara kimlik kazandıran, onların kim ya da ne olduklarını ne gibi özelliklere sahip bulduklarını ve benzerlerinden farkını ifade eden kimlik belgeleridir. Dille düşünce arasındaki bağlantıdan da yola çıkarak düşünen bir varlık olan insan için adlandırmanın bir zorunluluk olduğu görülmektedir. Ad verme eğiliminin insanlık tarihi kadar eski olması adlandırmanın bir ihtiyaçtan kaynaklandığını ortaya koymuştur; ancak ad verme geleneği Türk kültüründe bir ihtiyacın ötesinde o yerleşme yerinin yüceltilen bir değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Türklerde ad vermenin rastlantısal bir eylem olmadığı dildeki kelimelerin büyük çoğunluğundan farklı olarak göstergelerin nedensizliği ilkesinin dışında nedenli bir seçim olduğu görülmektedir.

Dünyanın herhangi bir yerinde ya da bölgesinde bir mekânın yurt olarak anlam kazanmasında yerleşim yerlerine verilen adların önemli bir etkisi ol-

maktadır. Hakikaten de topluluklar içinde buldukları ve yönetimi altındaki yerlere ad verme sürecinde mekânın fiziki koşullarının yanı sıra, insan ve onun ekonomik faaliyetlerine de bakmakta ve kullanmaya devam ettikleri yerleşim yerlerine isim verirken kültürel değerlerine uygun adları seçmektedirler. Bu nedenle, yerleşmelerin fiziki, beşerî ve tarihî gelişim sürecine etki eden yer adlarının çok iyi bilinmesi gerekmektedir.

Çalışma alanı yerleşim yeri adları sınıflandırılırken kullanılan model içerisinde olmayan yeni bir tasnif ortaya çıkmıştır. Bu durum ad değiştirme ihtisas kurulunun yerleşme adlarını değiştirirken yerleşmelerin bulunduğu bölgedeki coğrafi unsurları yeni yerleşim yeri adı olarak kullandığını göstermektedir. Araştırma alanında incelenen köylerin isimlerine bakıldığında, yer adlarının coğrafi çevre ile yakın bir ilişkisi olduğu görülmektedir. Alanın jeolojik yapısı, jeomorfolojik durumu, hidrografik yapısı, bitki örtüsü üzerinde bulunan yerleşmenin adı olabilmektedir. Bir yerleşmeyi en iyi tarif eden durum, onun coğrafi işareti olabilecek olan fiziki coğrafya koşullarıdır. Ancak bir yörenin tarihsel geçmişi, sosyo-kültürel durumu gibi faktörler de yer adlarının verilmesinde etkili olabilmektedir. Benzer şekilde, ülkenin siyasal yapısı, rejimi ve politikaları bir yerleşmenin isimlendirilmesinde etkili olabilmektedir. Kırsal yerleşmelerde bu durumu açık bir şekilde göremesek de kentlerdeki sokak, cadde ve parklara verilen isimlerin siyasilerin adları olması dikkat çekmektedir. Bu çalışma, yer adlarının ve bir bölgenin kültürünün coğrafyadan bağımsız olmadığını göstermektedir.

Kaynakça

- Ahmet Nazif (1987). *Mir'at -i Kayseriyye veya Kayseri Tarihi*. Çev. M. Palamutoğlu. Kayseri: Kayseri Özel İdare Müdürlüğü ve Kayseri Belediyesi Birliği.
- Akar, Ali (2006). "Renge Bağlı Yer Adlandırılmalarında Muğla Örneği". *Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20: 51-63.
- Alderman, Derek H. (2000). "A Street Fit for a King: Naming Places and Commemoration in the American South". *Professional Geographer*, 52(4): 672-684.
- Aliağaoğlu, Alpaslan ve Uğur, Abdullah (2018). "Şehirsal Toponimi: Erzurum'da Cadde Adları". *Balikesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21(40): 1-26.
- Aru, Kemal Ahmet (1988). *Türk Kenti*. İstanbul: Yem Yayınları.
- Eren, Hasan (2010). *Yer Adlarımızın Dili*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Erinç, Sırrı (1989). “Güneydoğu Avrupa’da Türkçe Ekzonimler”. *İstanbul Üniversitesi Deniz Bilimleri ve Coğrafya Enstitüsü Bülteni*, 6: 9-13.
- Göney, Süha (1977). *Yerleşme Coğrafyası, Şehir Coğrafyası 1*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Coğrafya Enstitüsü Yayınları.
- Karaboran, Hilmi (1984). “Türkiye’de Mevki Adları Üzerine Bir Araştırma”. *Türk Yer Adları Sempozyumu Bildirileri, (11-13 Eylül 1984)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları.
- Karagöz, İlyas (2006). *Trabzon Yer Adları*. Trabzon: Derya Kitabevi.
- Kayserili, Alperen (2015) “Erzurum Şehrinde Yer Adları Üzerinde Bir Deneme”. *Coğrafyaya Adanmış Bir Ömür, Prof. Dr. Hayati Doğanay*. Ed. Serhat Zaman ve Oğün Coşkun. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
- Light, Duncan (2004). “Street Names in Bucharest, 1990-1997; Exploring the Modern Historical Geographies of Post-Socialist Change”. *Journal of Historical Geography*, 30: 154-172.
- Özüpekçe, Salman ve Gümüş, Nevzat (2020). “Bir Toponimi Araştırması: Besni (Adıyaman) İlçesi Köy Adlarının Coğrafi Sınıflandırması”. *Doğu Coğrafya Dergisi*, 25(44): 151-162.
- Ramsay, William M. (1960). *Anadolu’nun Tarihi Coğrafyası*. Çev. Mihri Pektaş. İstanbul: MEB Yayınları.
- Şahin, Güven (2010). “Türkiye’de Yapılmış Toponimi Çalışmaları”. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4: 134-156.
- Şenel, Mustafa (2008). “Gaziantep İlinin Yakın Taşınmış (Paralel) Yer Adları”. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 5: 50-56.
- Tunçel, Harun (2000). “Türkiye’de İsmi Değiştirilen Köyler”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(2): 23-34.
- Uygur, Nermi (1967). “Yer Adları”. *Türk Dili Dergisi*, 187: 495-502.

“COPE–Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Yazarın Notu: Bu makale yazarın 2019 yılında Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Coğrafya Anabilim Dalında tamamladığı “Kayseri İli Yer Adları: Kimlik, Kültür ve Mekân” adlı tezinden üretilmiştir.

Teşekkür: Tez danışmanım Prof. Dr. İbrahim AYDIN’a teşekkür ederim.

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışmanın verileri 2020 yılından önce toplandığı için geçmişe dönük etik kurul belgesi alınmamıştır, ancak araştırma etiğine uyulmuştur.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE–Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Authors’ Note: *This article was produced from the author’s thesis titled “Place Names of Kayseri Province: Identity, Culture and Space”, which he completed in 2019 at Balıkesir University, Institute of Social Sciences, Department of Geography.*

Acknowledgement: *I would like to thank my thesis advisor, Prof. Dr. İbrahim Aydın.*

Ethics Committee Approval: *Since the data of this study were collected before 2020, ethics committee approval retroactively was not obtained; however, research ethics were followed.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship, or publication of this article.*



ESKİŞEHİR SEYİTGAZİ İLÇESİ AKIN MAHALLESİ'NDE “DOKTORLAR CADDESİ”

“Doctors Street“ in Akin Neighborhood of Seyitgazi District Eskişehir

Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET*

Zülal SÖĞÜT*

ÖZ

Akin Mahallesi, Eskişehir ilinin Seyitgazi ilçesine bağlı Alevi Türkmen mahallesidir. Mahallenin “Doktorlar Caddesi” olarak adlandırılan Tatarlar Sokağı'nda, geleneksel tedavi yöntemlerini uygulayarak hastaları tedavi eden on üç ocak yer almaktadır. Bu makalede, Akin Mahallesi'nden tespit edilen ocaklar üzerinde durulmuştur. Ocaklarla ilgili veriler; 2020-2022 yılları arasında bilimsel araştırma projesi kapsamında gerçekleştirilen saha araştırmasında, gözlem ve derinlemesine mülakat teknikleri ile elde edilmiştir. Tespit edilen ocaklar; ocakların yapısal özellikleri, tedavi yöntemleri ve bu bağlamdaki inanış ve uygulamalar üzerinden incelenerek değerlendirilmiştir. Değerlendirme sonucunda, bugün nasıl ki Eskişehir il merkezinde muayenehanelerin çok olması nedeniyle halk arasında “Doktorlar Caddesi” olarak tabir edilen caddede, hekimler uzmanlık alanları dâhilinde hasta kabul ediyorsa Akin Mahallesi'ndeki Tatarlar Sokağı'nda da ocaklılar, önceki kuşaktan devraldıkları bilgileri kullanarak hastalık tedavisi yapmaktadır. Bugün birçok yerleşim biriminde ocaklıların vefat etmesi ve ocaklık kurumunun devam ettirilmemesi gerçeği karşısında, Akin Mahallesi'ndeki ocaklar, geleneğin muhafazası ve devamlılığı noktasında işlevseldir. Akin Mahallesi, modern tıpta yaşanan pek çok değişim ve dönüşüme rağmen ocaklık kurumunun sürdürüldüğü önemli bir yerleşim yeridir.

Anahtar Sözcükler: Eskişehir, ocak, ocaklı, hastalık, sağaltma.

ABSTRACT

Akin Neighborhood is an Alevi Turkmen neighborhood in the Seyitgazi district of Eskişehir province. On Tatarlar Street, known as “Doctors Street“ in the Neighborhood, thirteen ocaks treat patients by applying traditional healing methods. This article focuses on some of the ocaks identified in the Akin Neighborhood. The data

* Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Eskişehir/Türkiye. E-posta: abuyukokutan@hotmail.com ORCID: 0000-0001-8732-6043.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halkbilimi Ana Bilim Dalı, Eskişehir/Türkiye. E-posta: zulya11@windowslive.com. ORCID: 0000-0001-5998-6909.

on the ocaks were obtained through observation and in-depth interview techniques during the field research conducted as part of a scientific research project between 2020 and 2022. The identified ocaks were analyzed and evaluated in terms of their structural features, treatment methods, beliefs, and practices in this regard. As a result, just as doctors accept patients within their fields of expertise on the street called “Doctors Street“ due to the high number of doctors’ offices in the city center of Eskisehir today, in Tatarlar Street in Akin Neighborhood, ocaklı people treat diseases using the knowledge they have inherited from the previous generation. In many settlements today, the ocak people have passed away, and the institution of ocak has been discontinued; however, the ocaks in Akin Neighborhood continue to keep the tradition alive and active. Despite many changes and transformations that have taken place in modern medicine, the ocak institution remains an important part of the Akin Neighborhood.

Keywords: Eskişehir, ocak, ocaklı, disease, healing.

Giriş

Sağlıklı bir beden, tarihin hemen her döneminde ihtiyaç duyulan temel bir gereksinim olup bireyin en eski arzularından biridir. Toplumlar, ait olduğu kültürün etkisiyle hastalıkları farklı şekillerde tanımlamış ve yorumlamış olsa da özellikle insan bedenindeki istikrarın korunması kabul gören bir taleptir. Bu sebeple toplumlar, yapıtaşları olan bireylerinin yaşamını sürdürebilmesi ve bedensel-ruhsal dengelerinin uyumlu devam edebilmesi için kendilerine has birtakım tedavi yöntemleri geliştirmiştir. Toplumun kendi kültürüyle yoğurduğu bu geleneksel yöntemler, hekimliğin folklorik yüzünü meydana getirmekle beraber günümüzde de modern tıbbın bir destekleyicisi durumundadır.

Toplumların sosyokültürel yapısına uygun olarak ürettikleri geleneksel tedavi uygulamaları, bugün çeşitli araştırmacılar tarafından çoğunlukla “geleneksel tıp” ya da “halk hekimliği” başlığı altında değerlendirilmekte ve incelenmektedir. Halk hekimliği; geçmişten günümüze, imkânların sınırlı olduğu zamanlarda başvuru alanı olan insanlığın doğa ile arasındaki bağ etrafında şekillenen fiziksel ve manevi geleneksel tedavi yöntemleridir (Çalışkan ve Çanlı, 2019: 52). Söz konusu tedavi yöntemleri; günümüz modern tıbbında bilinen çeşitli eklem, ağrı ve cilt rahatsızlıkları gibi somut hastalıkların yanı sıra tıp biliminde tanımlanmamış çeşitli ruhani çöküntüler, nazar ve büyü etkilerini de içermektedir (Hufford, 2007: 79). Dünya tarihinin eski dönemlerinden itibaren varlığını sürdüren Türk milleti de yüzyıllar boyu biriktirdiği deneyim ve gözlemler sonucunda çeşitli tedavi yöntemleri üret-

miş ve ürettiği bu tedavi yöntemlerini bugüne kadar yaşatarak devam ettirmiştir. *Kutadgu Bilig*'de geçmekte olan “afsunçu” ve “otacı” kelimeleri ile *Divanu Lügati't Türk*'te geçmekte olan “emçi” kelimesi, Türklerin eski dönemlerde halk hekimliği ile bağdaştırılabilecek meslek kollarına sahip olduğunu ortaya koymaktadır (Şen, 2007: 215).

Hastalıklara karşı geliştirilen birtakım ilaçlar ve tedavi sırasında gerçekleştirilen büyüsel işlemler, halk hekimliği kapsamında değerlendirilmektedir (Örnek, 1973: 32). Halk hekimliğinde, çeşitli bitkilerden faydalanılmış ve bu bitkiler hastalık tedavi yöntemlerinde kullanılmıştır. Bunun yanında birtakım dinsel-büyüsel işlemlere de başvurulurken hastalıkların iyileştirilmesi sağlanmıştır. Dinsel-büyüsel işlemlerin tercih edilmesinin nedeni; İslam öncesi dönemde kötü ruhların, insanların ruhlarına rahatsızlık vererek hastalıkları meydana getirdiğine olan inanıştır. Hastalıkların tedavisi için üretilen ilaçlar ve bu ilaçların sağaltımda kullanılması kimi zaman olumlu kimi zaman da olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Bu deneme-yanılma sürecinde ortaya çıkan uzmanlaşma, toplumların bireylere atfettiği kutsiyet ve inanışlarla birleşerek tedavi eylemlerinin belirli kişiler etrafında tekelleşmesini sağlamıştır. Halk arasında hastalıkları iyileştirme gücüne sahip olan, tedavinin inceliklerini ve metotlarını bilen kimselere “ocaklı” adı verilir (Duvarcı, 1990: 35). Ocak olarak da anılan bu kişilerin ortaya çıkış süreci kamlık geleneğine dayandırılmaktadır.

Türk kültüründe “izinli”, “efsunlu”, “bakıcı”, “el almış” gibi çeşitli isimlerle de anılan (Acıpayamlı, 1969: 4; Çınar, 2007: 173; Küçükbasmacı, 2000: 66) ocaklıların Eski Türk yaşamında birtakım toplumsal görevlere ve kötü ruhların sebebiyet verdiği birçok hastalığı iyileştirme yetisine sahip olan kamların devamı oldukları belirtilir (Kalafat, 1999: 217). Kamlar, İslâmiyet'in de etkisiyle zaman içerisinde şairlik, musikişinaslık, bakıcılık, efsunculuk, müneccimlik, ruhanilik ve halk hekimliği görevlerini farklı kişilere bırakmıştır (Köprülü, 2004: 78-79). Bu noktada ocaklılar, kamların yerine geçerek toplumun yeni şifacıları hâline gelmiştir. İslamiyet'in yayılması ile İslami bir kimlik de kazanan bu kişiler, yaptıkları tedavilerde yer alan birçok işlemde dinî öğelere de yer vermeye başlamışlardır. Kamlık geleneğinin en eski bakıcılarından olan ocaklılardan bazıları dönemin dinî ve teknolojik gelişmelerine ayak uydurarak ilerlemeye devam etmiş ve bugüne kadar gelmiştir.

Ocaklılar tedavi esnasında birbirinden farklı birçok teknik kullanmaktadır. Bu teknikler, genel itibarıyla ocaklıların el aldıkları ustalardan izleyerek öğrendikleri ve benzer şekilde uygulayarak yaşattıkları geleneksel öğretilerdir. Söz konusu teknikler kimi ocaklı tarafından aynen devam ettirilerek ko-

runurken kimi ocaklı ise tedavi uygulamalarını zamanın şartlarına göre güncelleyerek zenginleştirmiştir. Türkiye’de halk hekimliği uygulamalarında görülen tedavi yöntemleri, çeşitli araştırmacılar tarafından sınıflandırılarak listelenmiştir (Acıpayamlı, 1989; Kaya, 2001; Şar, 1992; Ülkütaşır, 1974). Irvasa yöntemi, parpılama yöntemi, dinsel yolla yapılan sağaltma yöntemleri, bitki, hayvan ve maden kökenli ilaçlarla yapılan sağaltma yöntemleri bunlar arasındadır.

Hastalıkları tedavi edebilme gücüne erişmek ve ocaklı olabilmek için ocaklık geleneğinde bazı ritüelleri gerçekleştirmek ya da geleneğin gerekli kıldığı özelliklere sahip olmak gerekir. Bu ritüellerin gerçekleştirilmesi koşuluyla kişilerin ocaklı olacağına ve yukarıda bahsi geçen tedavi yöntemlerini başarıyla uygulayabileceğine inanılır. Bölgelere göre değişiklik gösteren ocaklı olma şekilleri genel itibarıyla ocak soyundan gelerek ocaklı olma, el alma yoluyla ocaklı olma ve yetenek sebebi ile ocaklı olma şeklinde gerçekleşmektedir. Bunun yanında Türk ocak kültüründe rüya görme (Ateş, 2015: 98), hastalık geçirme (Arslan, 2020: 61; Ateş, 2015: 100; Akpınar, 2020: 150), hayvan öldürme (Arslan, 2020: 60; Ateş, 2015: 99; Kumartaşlıoğlu, 2012: 229; Özkan, 2012: 103; Tekel, 2021: 87) ve hastalığa sebep olduğuna inanılan varlığı yakalama yoluyla ocaklı olma (Boratav, 2016: 130-131) örneklerine de rastlanır.

Ocak soyundan gelerek ocaklılık yeteneği kazanmada, ocaklı olma yetisi doğrudan ailenin kanında bulunmaktadır (Kumartaşlıoğlu, 2012: 215). En yaygın ocaklı olma türü olan bu yol genelde babadan oğula, anadan kıza ya da nineden toruna geçen bir silsile şeklinde görülmektedir (Tanyu, 1982: 493; Aça ve Yolcu, 2022: 424-425). Bunun yanında eve gelin olarak gelen kadının, aile soyuna dâhil edildiğine dair inanışın etkisiyle kayınvalideden gelene aktarımın da Türk ocaklık geleneğinde yaygın olduğu tespit edilmiştir (Tekel, 2021: 88). Aktarım noktasında kimi ocak soylarında ocaklıların çeşitli ritüellerle yeni adaya el verdiği görülürken kimi ocak soylarında ise aktarım, herhangi bir ritüele ihtiyaç duyulmaksızın kendiliğinden gerçekleştirilmektedir (Baysan, 2016: 96; Tekel, 2021: 84). Rifat Araz’a (1995: 85) göre soylu ocak adayı, hangi hastalığın tedavisinde yetkili ise o ocağın pratiğini ve yapması gereken işlemleri, ocaklı öğreticisinin uygulamalarından öğrenmektedir. Bunun için özel bir öğrenim ya da eğitim evresine ihtiyaç yoktur. Zira ocaklı; hastanın nasıl ve ne şekilde tedavi edileceğine, tedavi işleminin kaç gün süreceğine ve söz konusu hastalığa karşı nasıl tedbir alınacağına neslinden gelen birikim sayesinde aşınadır.

İkinci yaygın yol olan el alma/el verme yönteminde ise arada herhangi bir kan bağı bulunmayan ocaklı ile ocaklı adayının teması söz konusudur. El veren ocaklı ile eli alacak olan adayın aynı aileden olmaması bu noktada oldukça önemlidir. El alacak kişilerin bir araya gelme noktasında ise genel olarak kişilerin tedavi amaçlı gittiği ocakta, ocaklı ile anlaşarak ondan el alması ya da ocaklının kendi görevini devam ettireceğini düşündüğü aday kişiyi bulması gibi durumlar söz konusu olmaktadır (Baysan, 2016: 99; Kurnartaşlıoğlu, 2012; 224). Bu noktada şuna dikkat etmek gerekir: el alma işlemi, ne şekilde olursa olsun arada herhangi bir kan bağı yoksa ocaklı olabilmek için yapılması şart koşulan ritüellerdendir (Arslan, 2020: 56).

Yetenek sebebi ile ocaklı olan kişiler ise genelde doğuştan getirdikleri özelliklerle ya da kan bağı olmayan herhangi bir ocaklının tedavi yöntemini izleyerek kendiliğinden sağaltım yapabildiklerini ifade eden kimselerdir (Ateş, 2015: 98). Bazı ocaklıların tedavi amacıyla gittikleri yerdeki ocaklının tedavilerini izleyerek ve daha sonrasında başka yerlerde deneyerek tedaviye başladıkları görülmektedir (Tekel, 2021: 88). Bu yöntem, ocak geleneğinin tamamen soya dayalı dini-büyüsel ritüellerini ve ocaklıların kutsiyet barındırması gerektiği algısını kırması bakımından önemlidir.

Türk kültüründe halk hekimliği ve ocaklık geleneğine dair verilen bilgileri, Eskişehir ili Seyitgazi ilçesine bağlı Akin Mahallesi'nden tespit edilen ocaklar üzerinden devam ettirmek yerinde olacaktır. Akin Mahallesi geçmiş dönemlere ait geleneksel halk hekimliği ve tedavi yöntemlerini, bugüne kadar yaşatan ve ocaklık kurumunu sürdüren önemli bir yerleşim bölgesidir. Temel geçim kaynağı tarım ve hayvancılık olan mahalle halkı, Alevi-Türkmenlerden oluşan kapalı/yarı kapalı bir toplumdur. Akin Mahallesi'nde, geleneksel tedavi yöntemlerini uygulayarak hastalara şifa veren on üç ocak tespit edilmiştir. Yazıda, Akin Mahallesi'nde hizmet veren söz konusu on üç ocak üzerinde durulacaktır. Çalışmanın verileri, 2020-2022 yılları arasında yürütülen bilimsel araştırma projesi kapsamında gerçekleştirilen saha araştırmasına dayanmaktadır. Ocaklılarla yüz yüze görüşülmüş ve derinlemesine mülakat yöntemiyle veriler elde edilmiştir. Mahalledeki ocaklıların tedavi uygulamaları bizzat gözlemlenmiş, ses kaydı ve fotoğraflarla kayıt altına alınmıştır.

Günümüzde şehir merkezlerine göçün artması ve modern tıpta meydana gelen gelişmeler sonucunda ocaklara eski rağbetin olmadığı göz önüne alındığında Akin Mahallesi, ocaklık geleneğinin aktif olarak yaşatıldığı önemli örneklerdendir. Bu bağlamda, Akin Mahallesi hakkında kısaca bilgi

verilerek, mahalleden tespit edilen ocaklar; ocakların yapısal özellikleri, tedavi yöntemleri ve buna bağlı inanış ve uygulamalar değerlendirilecektir.

Akin Mahallesi ve Mahalledeki Sağlıkta Ocakları

Akin Mahallesi, Eskişehir ilinin Seyitgazi ilçesine bağlı Alevi-Türkmen yerleşim alanıdır. 2022 yılı verilerine göre toplam nüfusu 304 kişi olan mahalle (URL-1), il merkezine 60, ilçe merkezine ise 24 km. uzaklıktadır. Akin Sokağı ve Tatarlar Sokağı olmak üzere toplam iki sokaktan oluşan Akin Mahallesi, kırsal yerleşim yeri olması sebebiyle sınırlı ulaşım ve teknolojik imkânlarla sahiptir. Alevi-Bektaşî inanç yapısına sahip olmaları nedeniyle kapalı/yarı kapalı bir toplum hayatı süren mahallede geleneksel yaşam şekli hâkimdir. Geleneklere olan bağlılık ve şehir merkezine uzaklık, mahalle halkının sosyoekonomik yapısının şekillenmesinde büyük oranda etkili olmaktadır. Bu durumun bir örneği de geleneksel halk hekimliği kapsamında ocakların tercih edilmesinde görülür.

Akin Mahallesi'nde geleneksel tedavi yöntemlerini uygulayarak hastalara şifa veren on üç ocak tespit edilmiştir. "Ağız Burun Kesme Ocağı", "Allar Yeli Ocağı", "Bulgur Püskürtme Ocağı", "Çocuk Yakma Ocağı", "Dalak Kesme Ocağı", "Dalak Tutulması Ocağı", "İğne Atma Ocağı", "Kırk Ocağı", "Korku/luk Ocağı", "Siğil Kesme Ocağı", "Temre Ocağı", "Yemeni Çarpma Ocağı" ve "Yılancık Ocağı" şeklinde adlandırılan bu ocakların çoğunun mahallede aktif olarak sağaltım yaptığı tespit edilmiştir. Mahallede bulunan Tatarlar Sokağı'nın, "Doktorlar Caddesi" olarak anılmasının sebebi ise ocakların çoğunluğunun bu sokakta bulunmasından kaynaklanmaktadır. Akin Mahallesi'nin ilk yerleşim yeri olup yerli halkın "köy" olarak ifade ettiği Akin Sokak'ta bulunan ocaklar "Dalak Tutulması" ve "Temre" ocaklarıdır. Bu ocakların dışında kalan diğer tüm ocaklar Tatarlar Sokağı'nda yer almaktadır.



Fotoğraf 1-2. Doktorlar Caddesi Olarak Anılan Tatarlar Sokağı'nın Konumu (Yazarlar Arşivi)

Akin Mahallesi'nin ocaklık geleneği adına önemi yalnızca mahallede bulunan ocak çeşitliliği ile sınırlı değildir. Bunun yanı sıra mahalle uzun yıllar boyu ocaklık geleneğini devam ettirmiş ve bugünün şartlarına, gerekliliklerine göre güncelleyebilmiştir. Bazı ocakların tedavi işlemlerinde, günümüz koşullarına uygun olarak esnetilmeye gidilmesi ve zenginleştirme yapılması ocaklık geleneğinin sürekliliği adına önemlidir. Mahallede birden fazla ocağın bulunmasına bağlı olarak, ocaklara mahalle içinden ve çevre yerleşim birimlerinden sık sık ziyaretlerin gerçekleştirilmesi komşuluk, eş, dost ilişkilerinin gelişmesini sağlamıştır. Ocaklara dışarıdan hasta getirilmesine alışan mahalle halkı, gelen ziyaretçilere ocaklar hakkında ayrıca bilgi verdiği için mahallede bulunan hemen herkes ocakların tedavi yöntemleri ve usulleri hakkında belli bir bilgi birikimine sahiptir. Çalışma esnasında yapılan yüz yüze görüşmelerde Akin Mahallesi halkının, herhangi bir sebeple rahatsızlandığında ilk olarak en yakınında olan geleneksel tedavi yöntemlerine başvurduğu saptanmıştır. Bunun yanı sıra modern tıbbın imkânlarından da yararlanılmaktadır. Ancak modern tıbbın çare bulamadığı bazı rahatsızlıklar karşısında gerek il merkezinden gerekse yakın illerden insanların buradaki ocaklara müracaat etmeleri mahalledeki ocak kültürünü canlı tutmaktadır.

Ocakların hastalıkları iyileştirdiğine şahit olmaları nedeniyle ocakların şifa veren gücüne inanan mahalle halkı; genel olarak ekonomik sıkıntılar, eğitim durumu, hastanelere ulaşımında yaşanan aksaklıklar ve inancın bir tedavi unsuru olarak kullanılabileceğine olan inanış dolayısıyla ocakları tercih etmektedir. “Mahallemizde çok fazla ocak var. Bunun sebebi eski zamanlardaki çaresizlikti. Şimdi karnın bile ağrısa doktora git, psikiyatriye git diyorlar. Bu ocaklar da eskiden bir psikolog gibi, psikiyatrist gibi hizmet verirdi. Ocakların iyileştirici gücü maneviyatından ve ocağa olan inançtan gelir” (KK-3).

İnsanların genel olarak modern tıptan ve tedavi yöntemlerinden yana olduğu günümüzde, Akin Mahallesi'nde geleneksel tedavi şekillerinin titizlikle devam ettirilmesi dikkat çekicidir. Bugün birçok yerleşim biriminde ocaklıların vefat etmesi ve buna bağlı olarak ocaklık kurumunun devam ettirilmemesi gerçeği karşısında, Akin Mahallesi'ndeki ocaklar, geleneğin muhafazası ve devamlılığı noktasında işlevseldir. Akin Mahallesi'nde bulunan sağaltım ocaklarının tedavi öncesi ve sonrasında uyguladıkları birtakım kuralları bulunmaktadır. Ocakların sahip olduğu genel özellikler şu şekilde özetlenmiştir:

1. Akin Mahallesi'nde bulunan sağaltım ocaklılarının tamamı kadındır. Mahallede tespit edilen “Ağız Burun Kesme Ocağı”, “Kırk Ocağı” ve “Temre

Ocağı”nın geçmiş dönemlerinde sağaltım yapmış erkek ocaklıların varlığından bahsedilse de günümüzde aktif olarak tedavi uygulayan herhangi bir erkek ocaklıya rastlanmamıştır. 2. Mahallede kadın ocaklılar çoğunlukla kadın ve çocuk hastalara bakmaktadır. Bu durumun oluşmasında iki neden bulunmaktadır. İlki, cinsiyet farklılığının mahremiyeti gerektirdiğine dair inanış; diğeri de yörede yer alan ocakların çoğunluğunun çocuk hastalıkları ile ilgili olmasıdır. Akin Mahallesi’nde karşı cinsi muayene eden ve sağaltım işlemini gerçekleştiren ocaklılar bulunmakla birlikte sayıları oldukça azdır (KK-2, KK-6). Bu ocaklılar da kendisinden yaşça büyük ya da küçük erkekleri tedavi edebilmektedir. 3. Gelen hastalar, tedavi sonrası sağaltma işlemi bitiminde ocaklıya “el yeğniligi” vermektedir. El yeğniligi genellikle az miktarda, nakdi ya da aynı şekilde verilebilen bir çeşit hediyeliktir. Yörede bulunan ocaklılar, sağaltım işlemlerini herhangi bir maddi karşılık beklemeden yalnızca Allah rızası için yaptıklarını belirtirler fakat hastanın kendilerine el yeğniligi bırakması gerektiğine de inanırlar. Bu inanın temelinde yatan sebepler; hasta kişinin ocaklıya duyduğu minnet ve söz konusu hastalığın ocaklıya geçmesini ya da hasta kişiye tekrar bulaşmasını engellemektir. 4. Mahalleden tespit edilen bazı ocakların tedavi için özel günü bulunmaktadır. Bu özel gün genellikle cumartesi günü olup “Ağız Burun Kesme”, “Ağza Çarpma”, “Dalak Tutulması” ve “Yılcık” ocaklarında bir gerekliliktir. Bunun dışında perşembe ve pazartesi günlerinin de tedavilerde tercih edildiği görülmektedir. 5. Tedavinin tek seferde hastayı iyileştiremediği durumlarda hastanın, ocaklıyı iki kere daha ziyaret etmesi istenir. Bu ziyaretler, birbirini takip eden haftaların aynı günü olmalıdır. Hasta ilk olarak hangi gün sağaltıma gelmiş ise diğer haftalarda da aynı gün gelip tedavi olmalıdır. Böylelikle hasta, toplamda üç hafta aynı gün ocaklına sağaltımına katılmış olur. 6. Ocakların çoğunlukla tek bir hastalığı tedavi ettikleri tespit edilmiştir. Mahallede birden fazla hastalığı tedavi edebilen iki ocaklı bulunmaktadır. Bunlar KK-2 ve KK-10’dur. Bu ocaklıların dışında mahallede bulunan diğer ocaklıların, yalnızca bir hastalığın tedavisi üzerine yoğunlaştığı görülmektedir.

Sağaltma Ocaklarının Yapısal Özellikleri ve Tedavi Yöntemleri

Saha araştırması neticesinde, Akin Mahallesi’nde aktif olarak sağaltım yapan on üç ocak ve on ocaklı tespit edilmiştir. Yazının bu bölümünde, mahalleden tespit edilen ocaklar ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Ocakların yapısal özellikleri, tedavi yöntemleri ve buna bağlı inanış ve uygulamalar değerlendirilecektir.

1. Ağız Burun Kesme Ocağı

Çocuklarda oluşan nazarı tedavi ettiği belirtilen ocağa özellikle üzerine ağırlık çöken, sürekli esneyen ya da uyuyan çocukların nazarını kaldırmak için başvurulur. Mahallede ocağın devamlılığı, el alma/el verme yoluyla sağlanır. Aile içerisinde kayınvalideden gelene aktarılan ocağın, el alma/el verme sırasında gerçekleştirdiği herhangi bir işlem bulunmamaktadır. Ocaklı KK-10, eve gelin olarak geldiği gün kayınvalidesinin ocağı kendisine devrettiğini ifade etmiştir. Ocağın, tedavide kullandığı malzemeler şunlardır: “Mavi çaput” olarak adlandırılan herhangi bir mavi kumaş, üzerlik otu tohumu ve köz. Tedavi ise şu şekilde gerçekleştirilir: Öncelikle mavi kumaş alınır ve üzerine İhlas suresi okunarak kesilmeye başlanır. KK-10’un ifadesine göre, küçük parçalara ayrılan kumaşın yere düşmemesi, yerle temas etmemesi önemlidir. Yoksa ocaklı, kumaş parçalarına tekrar dua okumak zorunda kalır. Kesim işleminin ardından ocaklı kişi sobadan biraz sıcak köz alarak bir tabağa koyar. Bu soba közünün üzerine üzerlik tohumlarından atılır. Bu esnada soba közünün yanmaya devam etmesi gerekir. Eğer köz sönmeye başlarsa üzerine biraz kolonya sıkılarak tekrar alev alması sağlanır. Sıcak közün üzerine konulan üzerlik tohumları tütmeye başladığı zaman üzerine mavi kumaş parçaları da eklenerek nazar tütsüsü oluşturulmuş olur. Ocaklı, oluşturduğu tütsünün dumanı ile çocuğu tütsülemeye başlar. Tütsüleme esnasında, “Benim ellerim değil, kaynanamın elleri” sözlerini tekrar eder ve ardından İhlas suresi okur. Tütsüleme işlemi bittikten sonra hastaya ocaklı evinden bir bardak su ve bir parça ekmek verilir.



Fotoğraf 3. Ağız Burun Kesme Ocağının Ocaklısı KK-10 (Yazarlar Arşivi)

Eğer tedavi başarıyla gerçekleştirilirse hastanın ocağa bir daha gelmesine gerek kalmaz fakat hasta iyileşmezse tedavi tekrarlanmalıdır. Hastanın tedavi için geldiği günden itibaren art arda iki hafta aynı gün ziyarette bu-

lanması gerekmektedir. Ocağın tedavisi için en uygun günler ise perşembe ve cumartesi günleridir.

2. Allar Yeli Ocağı

Mahallede aktif olarak sağaltım hizmeti vermeyen ocak, dalak hastalığı şikâyetleri ile benzer rahatsızlıkları tedavi eder. Karnı şişen, karnı ya da dalağı ağrıyan ve bu nedenlerle çok ağrı çeken, iştahı kesilen, günden güne zayıflayan kişilerin müracaat ettikleri bir ocaktır. Ocak hakkında bilgi veren KK-2, komşularının eskiden bu ocağı devam ettirdiğini fakat bir süre önce şehre taşındıkları için geride herhangi bir ocaklı kalmadığını belirtmiştir. Ancak böyle bir ocağın varlığından haberdar olup söz konusu şikâyetlerle köye gelen hastalar vardır. Ocağın tedavi yöntemini icra sırasında komşusundan izleyerek öğrendiğini belirten KK-2, tedavi için gelen ve kendisinden yardım talep eden hastaları geri çevirmemektedir. Ocağı sürdürebilmek için herhangi bir el alma/el verme işlemi gerçekleştirmeyen KK-2, kendisinde var olan olağanüstü el becerisi sayesinde hastalığı tedavi edebilmektedir. Ocaklı olan kişinin tedavi şekli ve yöntemini gözlemleyerek yeteneği sebebiyle ocaklı olmuştur. Gelenler tedavide olumlu sonuçlarla geri dönüş sağlamışlardır.



Fotoğraf 4. Allar Yeli Ocağının Ocaklısı KK-2 (Yazarlar Arşivi)

Hastalığın tedavisi şu şekilde yapılır: Ocaklının evine gelen hasta, göbek kısmı açık kalacak şekilde düz bir zemine yatırılır. Hastanın göbeğine ve özellikle dalağa yakın bölgeye ocaklı tarafından masaj yapılır. Göbek sağa ve sola doğru ovalanır. Bu işlemin ardından ocaklı, söğüt ağacından kopardığı bir dalın etrafına mavi renkli kumaş parçası dolayarak yumuşak bir sopa elde eder ve bu sopayla hasta kişinin göbeğini yine sağa ve sola doğru ovalar. Bu ovalama işlemi esnasında ocaklı, “Bismillah, benim ellerim değil verenin elleri, benim elim değil peygamberin eli” sözlerini tekrar eder. En

sonunda göbek bölgesine, “tütütü” diyerek tükürüyormuş gibi yapıp ovalama işlemini tamamlar. Tedavinin etki etmesi için hastanın mutlaka bir bardak ocak suyu ve üç lokma ocak ekmeğini tüketmesi gerekir. Hasta kendisine verilen bir bardak suyu da üç yudumda içmelidir. Böylece tedavi tamamlanmış olur.

3. Bulgur Püskürtme Ocağı

Tedavi sırasında izlenen yol ve yöntemlerden dolayı bu adla anılan ocakta; cilt üzerinde, diz ve dirseklerde ortaya çıkan kaşıntılı kabarcıklar iyileştirilir. Ocaklının ifadesine göre, karaciğerde meydana gelen dengesizliklerden dolayı oluşan bu kabarcıkların en önemli belirtisi, akşama doğru artan kaşıntılardır (KK-2). Ocak, kayınvalideden gelene el alma/el verme işlemi ile devam ettirilir. Ocağı sürdüren KK-2 de kayınvalidesinden el almıştır. Kayınvalidesinin elinden su içerek ocağı devralan KK-2, suyu içtikten sonra kayınvalidesinin kendisine üç kere “Ocağı aldın mı?” diye sorduğunu ve kendisinin de üç kere “Evet, aldım” şeklinde cevap verdiğini belirtir. “Allar Yeli”, “Siğil Kesme”, “Sarılık Kesme” ve “Dalak Kesme” ocaklarıyla da ilgilenen KK-2’nin el alma/el verme yoluyla tedavisini yaptığı tek ocak budur. İlgilendiği diğer ocaklarda ise yeteneği sebebiyle ocaklı olduğunu ifade etmiştir.

Hastalığın tedavisinde kullanılan ana unsur bulgurdur. Tedavi işlemi şu şekildedir: Ocaklı kişinin evine gelen hasta öncelikle kollarını ve bacaklarını dirseklerine kadar açar ve bir yere oturtulur. Bu esnada ocaklı kişi de tedavi için kullanacağı bulgurlara İhlas suresini okur. Ocaklı, dua okuduğu bulgurları hasta kişinin kol ve bacaklarına, dirseklerden aşağıya doğru olacak şekilde dökmeye ve elleri ile ovalamaya başlar. Bu ovalama işlemi sırasında “Benim elim değil peygamberlerin eli, Fatma anamızın eli, bana bu ocağı veren kaynanamın eli” sözlerini tekrar eder. Ovalama işlemi toplamda üç kere yapılır. Ardından ocaklı kişi, İhlas suresi okuduğu bulgurlardan ağzına alarak hasta kişinin kol ve bacaklarına doğru püskürtür. Bu işlem de üç kere tekrar edilir. Daha sonra ocaklı, tedavi esnasında kullandığı bulgurları bir poşete toplar ve hastaya verir.

Toplanan bulgurların hasta tarafından pişirilerek tüketilmesi gerekir. Böylelikle ocaklı ile temas eden okunmuş bulgurların şifası, hastayı içeriden de tedavi edecektir. Görüşülen ocaklı, bulgurların tüketilmesi işleminin günümüzde neredeyse hiç yapılmadığını, kişilerin hijyen nedeniyle çekingen davranmaya başladıklarını ifade etmiştir. Bulgurların sıcak su ile yıkanarak pişirilmesi ile hastalık kapmak gibi bir durumun söz konusu olmayacağını

dile getiren KK-2, dualı bulgurların tüketilmesinin tedavi için önemli bir aşama olduğunun altını çizmiştir: “Şimdilerde hastalar bunu pek yapmak istemiyorlar. Ocağın ağzı değdi diye korkuyorlar. Hastalık bulaşabilir diye almıyorlar bile artık. Ama en doğrusu bulguru sıcak su ile yıkamak ve pişirerek yemektir. Böylece hastanın içine de tedavinin etkisi varır, hasta tamamen iyileşir”.



Fotoğraf 5-6. Bulgur Püskürtme Ocağında Bir Tedavi (Yazarlar Arşivi)

Ocaklı, her ne kadar tedaviyi gönüllü yaptığını belirtse de gelen hastaların kendisine el yeğniligi bıraktığını aktarır: “Hastalar benim yaram sulanmasın, azmasın, elinin yeğini olsun diye para verirler” (KK-2).

4. Çocuk Yakma Ocağı

Çocuk yakma ocağı, Akin Mahallesi’nden tespit edilen ancak bugün aktif olarak hizmet vermeyen eski bir ocaktır. Ocağın son uygulayıcısının torunu olan KK-3’ün ifadesine göre ocağa; yenidoğan döneminde olup gelişemeyen, ayına göre gelişimi geri kalmış ve sürekli ağlayan bebeklerin tedavisi için müracaat edilmiştir. El alma/el verme şeklinde sürekliliğin sağlandığı ocak, kayıinvalideden geline aktarılmıştır. KK-3, en son ocaklının babaannesini olduğunu fakat annesinin ocağı sürdürmek istemediğini belirtmiş ve bunun sebebini söz konusu ocağın tedavisi esnasında uygulanan yakma yönteminin günümüzde geçerli olmayışına bağlamıştır: “Bugün kimse çocuğunu yaktırmaya gelmiyor. Artık bu hastalığın farklı tedavi yöntemleri var. Onun için ocağa gelen de yok” (KK-3).

Günümüzde müracaat edeni ve dolayısıyla icracısı kalmayan ocakta eskiden ocaklı tarafından kullanılan malzemeler şu şekildedir: Dikiş iğnesi ve ince bir ağaç dalı. Tedavinin uygulanışında ilk adım, ocaklı kişinin evine getirilen bebeğin kolları ve bacaklarının eklem yerleri açıkta olacak şekilde soyulmasıdır. Ardından ocaklı kişi tedavi için kullanılacak olan iğneyi, sivri kısmı içeride kalacak şekilde ince bir daldan geçirir ve küt tarafından ateşe tutarak kızdırmaya başlar. Isıtılarak kızdırılan iğne, bebeğin eklem yerlerine

hafifçe değdirilmeye başlanır. İğne, bebeğin toplamda on üç bölgesine değdirilmelidir. KK-3'ün ifadesine göre, bu uygulamanın amacı, gelişemeyen bebeğin bağırmasını ve ağlamasını sağlayarak ciğerlerinin açılması ve gelişiminin hızlanmasıdır. İğne ile tedavi bittikten sonra bebeğin annesine ocak suyu ve ekmeği verilerek tüketilmesi istenir. Böylelikle su ve ekmekteki şifanın anne sütü ile bebeğe geçeceğine inanılır.



Fotoğraf 7. Tedavi Sonunda Verilen Ocak Suyu ve Ekmeği (Yazarlar Arşivi)

KK-3, günümüzde de benzer şekilde iğnenin hafifçe ısıtılarak bebeğin kollarına değdirilmesi uygulamalarına şahit olduğunu ifade etmiş ve “tılsım” olarak adlandırdığı bu uygulamaları, eski dönemde yapılmış uygulamaların bir taklidi olarak nitelendirmiştir. Tedavinin uygulanması için belli bir gün yoktur.

5. Dalak Kesme Ocağı

İsmi hastalığın oluştuğu organdan almış olup dalak bölgesinde meydana gelen şişlik ve ağrıyı tedavi eder. Çoğunlukla ani korkudan kaynaklanan ve kişinin göğüs kafesini sıkıştırarak nefes almasını zorlaştıran bu hastalık, dalakta şişmeye yol açarak karın bölgesinde ağrıya sebep olur. Dalak kesme ocağına bakan ocaklı KK-2, bu rahatsızlığın tespitini şu şekilde yaptığını anlatır: “Eğer su içince canın yanıyor, midenin yan tarafına ağrı giriyorsa ve nefes alamıyorsan o zaman dalak şişmiştir. Bana gelirler ben de keserim”. KK-2, ocağın babasının soyundan geldiğini, herhangi bir el alma/el verme işlemi gerçekleştirilmeden hastalığı iyileştirebildiğini ifade eder. Kayınvalideden gelene devam ettirilen bu ocakta mecbur kalırsa evin kızı ya da erkeği de tedaviyi gerçekleştirebilir.

Hastalığın tedavisi için kullanılan tek malzeme soğandır. Tedavi için ilk olarak hasta, göbek kısmı açıkta kalacak şekilde düz bir zemine yatırılır. Ocaklı, kendi evinde bulunan bir soğanı üç parçaya bölerek kullanıma hazırlar. Bölünen üç parça soğan, ocaklı tarafından teker teker hastanın göbeğine sürülür ve göbek ovalanır. Ovalama işlemi sırasında ocaklı kişi üç kere

İhlas suresi okur ve “Benim ellerim değil ocağın elleri, benim ellerim değil peygamberlerin elleri” sözlerini tekrar eder. Parçalanan soğanların tamamı göbeğe sürüldükten sonra hastaya bir bardak ocak suyu ve üç parça ocak ekmeği verilir. Hastanın bir bardak suyu üç yudumda içmesi gerekir. Tüm bu işlemlerden sonra ocaklı, hastaya tedavi esnasında kullandığı soğanları verir ve onları sokakta gördüğü bir taşın altına koymasını söyler. Taşın altına koyulan soğanlar kururken hastanın da içindeki hastalığın kuruyacağına ve bedeni terk edeceğine inanılır.



Fotoğraf 8-9. Dalak Kesme Ocağının Tedavisi (Yazarlar Arşivi)

6. Dalak Tutulması Ocağı

Dalak Kesme Ocağı ile aynı rahatsızlığı tedavi eden fakat tedavi için farklı bir yöntem uygulayan bir ocaktır. Çoğunlukla stresten ve korkudan kaynaklanan bu rahatsızlıkta dalak şişerek karın ağrısına da sebep olur. “Kişi sol böğüründe ağrıyı çok hisseder. Döşü taş gibi sertleşir ve kaygıdan dolayı su toplar. Sürekli su içmek ister” (KK-09). Ocağın sürekliliğini sağlayan KK-9, kayınvalidesinin avucundan su içerek ocağı devraldığını anlatır. KK-9’un aktardığına göre, eşinin ailesi bu ocağı üç kuşak boyunca devam ettirmiş olup, ocağın icracıları mahalle halkı tarafından “dalak ebesi” şeklinde anılır. Kayınvalideden gelene devam ettirilen ocakta mecbur kalınırsa evin kızı ya da erkeği de tedaviyi gerçekleştirebilir.

Ocak tedavi sırasında soğanın yanında bir de bıçak kullanır. Öncelikle hasta, karın bölgesi açıkta kalacak şekilde, düz bir zemine yatırılır. Ardından ocaklı, eline ufak bir soğan alır ve üzerine üç kere İhlas suresini okuyarak üfler. Dua okuma işlemi bittikten sonra ocaklı, eline bir bıçak alarak hastanın göbeğini üç kere kesiyormuş gibi yapar ve bıçağı göbeğin üzerinde gezdirir. Ardından dua okuduğu soğanı, göbeğin üzerine sürer. Bu noktada ocaklı KK-9, soğanın kullanılmasını “Acı, acıyı alır” inancıyla yaptığını açık-

lar. Hastalık bıçağı ve soğanı görünce “Bu tılsım beni de kesecek!” diyerek korkar ve kaçıp gider. Tedavi işlemi tamamlandıktan sonra hastaya bir bardak ocak suyu ve ocak ekmeği verilir. Ocaklı, tedaviyi tamamen gönüllülük esasıyla yaptığını ve hiçbir şekilde maddi kaygı gütmediğini belirtir. Bunun yanında tedaviye gelen hastaların hem hastalık üzerinde kalmasın hem de kendi vicdanları rahat etsin düşüncesiyle el yeğniligi bıraktığını anlatır. Bu ocakta hastalar, el yeğniligini elden vermezler, ocaktan çıkarken halının üzerine bırakırlar. Ancak hasta, ocağın kapısından çıkıp gittiği zaman ocaklı, halı üzerine bırakılan el yeğniligini alabilir. Hastalığın tedavisi için en uygun gün cumartesidir. Bunun yanında eğer tedavi ilk seferde başarılı olmazsa hastanın ocağa geldiği günü takip edecek şekilde iki hafta daha gitmesi gerekir. Böylelikle üç cumartesi günü sağaltım gerçekleştirilecek ve hasta iyileştirilecektir.



Fotoğraf 10. Dalak Tutulması Ocağının Ocaklısı KK-9. (Yazarlar Arşivi)

7. İğne Atma Ocağı

İğne atma ocağı, mahallede tespit edilen diğer ocaklardan farklı olarak herhangi bir hastalığın tedavisinde değil, hastalıkların tespitinde başvuru- lan bir ocaktır. Belirli bir hastalığı tedavi etmemekle birlikte kendini rahatsız hisseden kişinin rahatsızlığının kaynağını ortaya koyar. Tıpkı hastalık tedavi eden ocaklarda olduğu gibi bu ocakta da kayınvalideden geline el alma/el verme yoluyla aktarılma, hastaya ocak suyu ile ekmeği verme ve el yeğniligi alma uygulamaları söz konusudur. Eskişehir yöresinde yalnızca Akin Mahallesi’nde tespit edilmiştir. İhtiyaç duyulan çeşitli ocakların birbirlerine yakın mevkilerde bulunması ve ocak türündeki çeşitlilik, bu ocağın yöre halkı tarafından hâlen tercih edilmesinde etkilidir. Ocaklı kişi, evine gelen hastanın rahatsızlığını üç adet iğne, ip ve su dolu bir kabın yardımıyla tespit eder. Ocakta hastalık tespiti şu şekilde gerçekleştirilir: Üç adet iğne alınır ve aralarında bir miktar mesafe olacak şekilde iple bağlanır. Bağlanan her iğneye, hastada bulunması muhtemel hastalıklardan bir tanesi tayin edilir. Hasta-

lıkların nitelendirildiği iğneler, su konulan bir kabın içerisinde bir gün boyunca bekletilmeye alınır. İğnelerin suya konulma işlemi sırasında ocaklı kişi içinden bildiği duaları okur. Ertesi gün su içerisinde bekletilen iğnelere hangisinde küflenme olduysa kişinin o iğnenin nitelendirildiği hastalığa sahip olduğu kanaatine varılır. Hastalığı tespit edilen kişinin ilgili ocak ile iletişime geçmesi sağlanır.

8. Kırk Ocağı

İsmi bebeğin doğduğu günden itibaren ilk kırk günü ifade eden zaman diliminden alan ocak; doğumdan sonraki kırk günlük zaman dilimi geride kalmasına rağmen kırktan çıkamayan, gelişemeyen bebeklerin tedavisi için müracaat edilir. Ancak tedavi sırasında izlenen yöntemden dolayı günümüzde çok tercih edilmeyen bir ocaktır (KK-10). El alma/el verme yoluyla devam ettirilen ocak, ailenin erkeğine ya da gelinine aktarılır. Ailenin kız çocuğunun genelde evlilik yoluyla başka bir eve gelin gitmesinden dolayı ocağı devam ettiremeyeceğine inanılır. El alma/el verme esnasında söylenen herhangi bir dua ya da yapılan bir uygulama yoktur. KK-10, kendisinin eve gelin geldiği andan itibaren tedaviyi gerçekleştirebildiğini belirtir.



Fotoğraf 11. Kırk Ocağının Tedavisinde Kullanılan İğne Dalı (Yazarlar Arşivi)

Hastalığın tedavisi bir dal parçası ve iğne ile yapılır. Mümkünse bir iğde dalının ucuna yerleştirilen iğne, ateşte ısıtılarak hasta bebeğin eklem yerlerine değiştirilir. Burada amaç, çocuğu eklem yerlerine sıcak iğne dokundurarak çocuğun bağırmasını ve ağlamasını sağlamaktır. Böylelikle çocuğun akciğerlerinin genişleyeceğine ve gelişimini sağlıklı bir şekilde devam ettireceğine inanılır. Çocuk Yakma Ocağı'ndan farklı olarak bu ocakta kol ve bacak eklemlerine iğne değiştirilmesi yeterlidir. Ayrıca hastaya ya da hasta yakınına ocak suyu ya da ocak ekmeği verilmez.

9. Korku/luk Ocağı

Korku/luk ocağı, sebepsiz yere korktuğunu dile getiren, geceleri uyuyamayan ya da kalbinin sıkıştığını ifade eden hastaların tedavisi için tercih

edilir. “Ansızın içi titreyen, geceleri uyuyamayan, afakanı kalkan hastalar bana müracaat eder. Kaza geçirdikten sonra içinde korku kalanlar da gelir. Ben onları güzelce okurum, iyileştiririm, gönderirim” (KK-4). Bu ocak, el alma/el verme yoluyla devam ettirilen fakat mahallede tespit edilen diğer ocaklardan farklı olarak soy dışı el alma/el vermenin de gerçekleşebildiği bir ocaktır. Korku/luk Ocağı, ocaklı KK-4’ün ailesine ilk olarak kan bağı olmayan bir ocaklıdan aktarılır. KK-4’ün ifadesine göre kayınvalidesinin bugün yaşamakta oldukları evin eski sahipleri Tatarlar ocağının ilk sağaltıcısıdır. Evin eski sahibi olan Tatar aile, KK-4’ün ailesine, “Bizim burada korku/luk bakan başka olmaz. Sen de bu evi aldın, eli de sen al. Gelene gidene sen bakarsın” diyerek el verir (KK-4). Günümüzde ocağı sürdüren KK-4; ailesinin, el alma/el verme işlemini kendi soylarında kayınvalideden gelene devam ettirdiklerini belirtir. El alma/el verme işlemi ise ocaklı kişinin elinden üç kere su içilmesi ve sırlı duaların okunması ile yapılır. Korku/luk tedavisi iki aşamada gerçekleşir. İlk aşama tedavi için gelen kişide hastalığın tespit edilmesi, ikinci aşama ise tespit edilen bir korku durumu var ise bunun iyileştirilmesidir. İlk aşama için kullanılan malzemeler çalı süpürgesi, kül ve undur. Bu ocak, yalnızca tedavi sırasında kullanılan malzemeler ile değil, tedavinin gerçekleştirildiği mekân ile de diğer ocaklardan farklılık arz eder. Ocaklı, gelen hastaların hastalığının tespit ve tedavisini evin bahçesinde bulunan ekmek ocağında gerçekleştirir. Hastalığın tedavisinde tüten bir bacanın bulunması gerekir.



Fotoğraf 12-13. Korku/luk Ocağının Tedavisinin Yapıldığı Ekmek Fırını ve Ocağın Ocaklısı KK-4 (Yazarlar Arşivi)

Tedavinin ilk aşamasında ekmek ocağına getirilen hasta, hastalığın tespiti adına muayene edilir. Bu muayene, kişinin, korkusunun kaynağını anlayabilmek için yapılır. Hasta öncelikle ocak sobasına yakın olacak şekilde zemine konulan bir çalı süpürgesinin üzerine sırtı bacaya bakacak şekilde

çıkartılır. Bu esnada ocaklı kişi de bir kapta evinde bulunan un ve külü karıştırarak bir karışım hazırlar. Hazırladığı karışımı süpürgenin üzerinde duran hastanın başından ayaklarına doğru serpmeye ve dua etmeye başlar. Bu işlem üç kere tekrar edilir. Daha sonra ocaklı, eline aldığı bir tutam un-kül karışımını hastanın arkasında duran bacaya savurur. Eğer bu karışım ocak bacasının üzerine yapışır ve yere savrulup dökülmezse kişinin hasta olduğu anlamına gelir. Bu durum kişinin korktuğunun bir göstergesidir. Bu tespitten sonra ikinci aşamaya geçilebilir. İkinci aşama, hastanın dua ile iyileştirilmesidir. Ocaklı kişi aklında bulunan duaları okuyarak korkmuş olan hastanın bir an önce iyileşmesini temenni eder. Son olarak hastaya bir bardak ocak suyu ve bir parça ocak ekmeği vererek tedaviyi sonlandırır. Ocaklı KK-4, tedaviyi tamamen karşılıksız yaptığını ve asla para almadığını belirtir. Gelen hastaların “Hastalık üzerimde kalmasın” inancı ile el yeğniligi bıraktığını fakat bunun gerekli olmadığını anlatır. “Eğer ücret alırsanız o paranın bereketi de olmaz hastalık iyileştirmesi de işe yaramayabilir” (KK-4).

10. Siğil Kesme Ocağı

Halk arasında siğil olarak adlandırılan, çoğunlukla ellerde, ayaklarda ve yüzde görülen kabartılı deri rahatsızlığı için bu ocağa müracaat edilir. Cildin hemen üst tabakasında ortaya çıkan; sert, pürüzlü ve pembe renkli kabarıklar olan siğiller, vücudun bir bölümünden başka bir bölümüne yayılabilir. Akin Mahallesi’ndeki ocağa, mevcut siğillerin kurutulması ve doğal yollarla düşürülmesi için gidilir. Bu bağlamda ocak, mahalle ve yakın çevre tarafından yaygın olarak ziyaret edilir. Mahallede siğil hastalığının tedavisi ile ilgilenen ocaklı, aynı zamanda bulgur püskürtme, dalak kesme ve allar yeli ocaklarına da bakan KK-2’dir. Siğil kesme ocağının daha önceleri el verme/el alma yoluyla devam ettirildiğini belirten KK-2, ocaklı olan annesinden doğrudan el almadığını ancak ocağın kan yoluyla kendisine geçtiğini ifade eder. “Annem için siğil ocağı derlerdi. Bana açıkça el vermedi ama onun çocuğu olduğum eli bana doğrudan aktarıldı. Bugün ben de tıpkı onun gibi gelen hastaların siğillerini okurum, bağlarım. Siğiller tez zamanda kurur düşer, demek ki eli bana geçmiş” (KK-2).

Siğil hastalığının tedavisinde ip, tükenmez kalem ve söğüt ağacı dalı kullanılır. Tedavi için ocaklının evine gelen hasta, öncelikle kontrolden geçirilir, kişinin siğil/leri incelenir. Siğiller dişi ve erkek olmak üzere iki çeşittir. Tedavi yöntemi de siğilin cinsine ve boyutuna göre değişir. Eğer siğil kabarıksa ve cilt yüzeyinde geniş bir alana yayılmışsa dışıdır. Bu durumda, ocaklı tarafından siğilin bulunduğu bölge ip ile sıkıca bağlanır ve siğil üzerine İhlas suresi okunur. Ocaklı kaynak kişi bu işlem için kullanılan ipin, eski dönemler-

de saç teli ya da hayvan kılı olduğunu belirtir. Kuvvetli olan kılın siğili daha sert kavradığı ve daha hızlı kuruttuğu ifade edilir. Günümüzde ise at gibi uzun kıllara sahip hayvanların zor bulunması nedeniyle herhangi bir ipin de kullanılabilirdiğini dile getirir. Siğili bağlama ve dua okumanın ardından ocaklı, söğüt ağacından bir dal koparır ve bu dalın kabuklarına hasta kişide bulunan siğil sayısınınca çentik atar. Örneğin; hastada üç tane siğil bulunuyorsa ocaklı, söğüt dalının üç yerine çentik atarak kabuk parça koparır. Soyulan dal parçası hastanın siğiline sürülür ve ardından herhangi bir evin çatısına ya da yüksek bir yere saplanır. Söğüt dalı kurudukça siğilin de kuruyarak iyileşeceğine inanılır. Hastanın siğili küçük ve deride az bir alan kaplıyorsa erkektir. Erkek siğillerin tedavisi için tükenmez kalem kullanılır. Tedavi işlemi, mevcut siğil/lerin etrafının tükenmez kalem ile çizilmesi ve çizili bölgeye İhlas suresinin okunması şeklindedir. Çizme ve okuma işleminin ardından yine bir söğüt dalı alınır ve yukarıda aktarıldığı gibi işleminden geçirilerek yüksek bir yere saplanır. İhlas suresinin okunması ve söğüt dalının kullanımı iki siğil türünün tedavisinde de ortak olan uygulamalardır. Ocaklı KK-2, baktığı diğer ocaklarda olduğu gibi bu ocakta da tedaviyi gönüllü olarak gerçekleştirir. Kendisine verilen el yeğniliklerini hastalığın üzerinde kalmaması amacıyla aldığı belirten KK-2, siğil hastalığının tedavisi için özel bir günün bulunmadığını ifade eder.

11. Temre (Temra) Ocağı

Ocak, halk arasında temre ya da temra olarak anılan ve cilt üzerinde oluşan, kimi zaman kuru kimi zaman kaşıntılı, küçük boyutlu kabarcıkları tedavi eder. Genellikle kırmızı renkli olan bu kabarcıklar şekil itibarıyla pürtlü bir yapıya sahiptir. Eskişehir'in özellikle kırsal mahallelerinde yaygın şekilde görülen bir hastalıktır. Temrenin de dişi ve erkek olmak üzere iki çeşidi vardır. Bu iki tür adlandırması, hastalığın vücuttaki yayılışına göre yapılır. Mahalledeki ocaklı KK-6 bu ayrımı şöyle açıklar: "Temrenin dişisi ve erkeği yani vücuda yayılanı (atanı) ve yayılmayanı (atmayan) vardır. Yayılmasına gancık, yayılmayanına erkek derler. Eğer hastanın tek elinde temre çıkarsa onun cinsi erkektir fakat iki elinde birden çıkarsa o temre dişidir".

Akin Mahallesi'nde temre ocağına bakan iki ocaklı vardır (KK-6, KK-7). Mahallede tespit edilen ocaklar arasında aktif olarak iki kişinin ilgilendiği tek örnektir. KK-6 ve gelini KK-7, el verme/alma işlemi ile devam ettirdikleri temre ocağının eski zamanlarda erkekler tarafından sağaltıldığını fakat günümüzde ocaklığın büyük oranla kadınlara geçtiğini belirtir. Elden su içme ve ekmek yeme ile el vermenin/el almanın gerçekleştirildiği ocakta KK-6, kayınbabasından kırk yaşındayken aldığı eli, kendisine yardım etmesi ama-

ciyla gelinine aktarmıştır. Ocaklı kayıncı ve gelin, el verme/el alma işlemi için en önemli koşulun kan bağı olan ailede kalmak olduğunu belirtir. Ocağı ancak evin erkeği ya da eve gelin gelen kadın devam ettirebilir.



Fotoğraf 14. Temre Ocağının Ocaklıları KK-6 (sağda) ve KK-7 (solda) (Yazarlar Arşivi)

Ocağın hastalık tedavisinde kullandığı malzemeler şunlardır: İğne, tuz, meşe külü ve su. Uygulama ise şu şekildedir: Tedavi için ocağa gelen hastaya öncelikle bir bardak su verilir ve hastanın rahatlaması sağlanır. Bu esnada ocaklı da bir bardak su içer ve tedavi aşamasında kullanacağı tükürük için ağzını ıslatmış olur. Ardından ocaklı tarafından bir tabakta tuz, meşe külü ve tükürük karıştırılarak bir karışım hazırlanır. Hastanın temreli bölgesi iğne ile kanatılarak çizilir. Bu aşamada yaranın kanamasına mutlaka özen gösterilir. Kan akıtıldıktan sonra temreli bölgeye hazırlanan tuz ve kül karışımı sürülür. Sürülen karışımın cilde nüfuz edebilmesi için karışımın üzerine ocaklı tarafından tükürülür ve iğne ile çizilmeye devam edilir. Çizme işlemi tamamlandıktan sonra bölge peçete ile kapatılır ve karışım kuruyana kadar o bölgeye dokunulmaz. Sıvı karışım kesinlikle yıkanarak temizlenmez. Karışımın kendiliğinden dökülerek temizlenmesi beklenir. Tüm bu işlemlerin ardından hasta evden ayrılmadan önce ocak suyu ve ocak ekmeğinden ikram edilir. Hastalığın tedavisi için özel bir gün bulunmasa da tedavi tekrarlarının aynı gün olmasına dikkat edilir. Eğer hastanın temresi tek seferde geçerse bir daha gelmesine gerek yoktur. Hastalık geçmezse hastanın geldiği günden tam bir hafta sonra tekrar gelmesi gerekir. İlk ziyarette yapılan uygulamaların tamamı tekrarlanarak temrenin geçmesi beklenir.

KK-6 ve KK-7 temre tedavisini tamamen gönüllü olarak yaptıklarını belirtirler. Yapılan işlemlerden herhangi bir ücret talep etmezler ancak hastaların mutlaka el yeğniligi bıraktıklarını ifade ederler. Burada el yeğniligi olarak verilen unsurun niteliği önemlidir. “Temra için gelenlerin el yeğniligi olarak para yerine bulgur, pirinç, makarna gibi çok taneli tahıl ve bakliyat ürün-

lerinden bırakmaları doğru değildir. Çünkü bu tür taneli hediyeler, hastalığın yayılmasına, geçmiş olsa bile tekrarlamasına neden olur. Bu nedenle hastaların günlünden kopan miktarda para bırakmaları uygundur” (KK-7).



Fotoğraf 15-16. Temre Ocağının Tedavisinden Görüntüler (Yazarlar Arşivi)

12. Yemeni Çarpma Ocağı

Mahallede korku tedavisi için hizmet veren ocaklardan biri de burasıdır. Civar köyler arasında “Korku darısı ocağı” ya da “Korku taşı ocağı” olarak da bilinen ocağa, aniden sebepsiz yere korkuya kapılan, yürek çarpıntısı yaşayan kişiler ile sürekli korkup ağlayan, huzursuzluk yaşayan çocukların sağaltımı için müracaat edilir (KK-1). Özellikle korkan çocukların getirildiği ocakta, korkunun geçmesi için ocaklının yemenisi (bir çeşit ayakkabı) ve “korku darısı” diye bilinen bir bitki kullanılır. Küçük çakıl taşlarına benzediği için “korku taşı” olarak da adlandırılan bu bitkinin, eskiden ocaklının kayınvalidesi tarafından yetiştirildiği fakat günümüzde bu bitkiye aktarlarda dahi rastlanmadığı söylenmiştir.



Fotoğraf 17. Yemeni Çarpma Ocağının Ocaklısı KK-1 (Yazarlar Arşivi)

Ocağı sürdüren Nurhayat Çınar, ocağın iznini kayınvalidesinden alır. Kayınvalidesi, tek gelini olan Çınar’a “el verme” merasimi ile korkuyu tedavi etme gücünü devreder. Diğer bir ifadeyle ocak, aynı ocakta yaşayan gelin üzerinden devam eder. Kayınvalidesinin vasiyetiyle, o hayattayken hasta tedavi etmeyen Çınar, kendisinin vefatından sonra sağaltıma başlar. Çınar,

kızları dahi olsa ocaktan ayrıldıkları takdirde onlara el veremeyeceğini, sadece eve giren gelinlerin el alabileceğini belirtir. Ancak ocaklı kişinin evden ayrılan kız çocuğu zor durumda kalırsa, “Annemin eli niyetine” diyerek hastalığın sağaltımını yapabilir.

Korktuğu için ocağa getirilen hasta, bir çocuksa öncelikle ocaklının dizine oturtulur. Ocaklı, çocukla kısa bir sohbetin ardından giydiği herhangi bir yemenisini alıp üç kez çocuğun ağzına vurur. Bugün sembolik olarak yapılan ağza vurma eyleminin eskiden çok sert yapıldığı hatta çocukların dudaklarının kanadığı belirtilir. Ağzına vurulmasına şaşırان ve korkan çocuk ağlar. Sakinleştikten sonra çocuğa bir bardak ocak suyu içirilir. Ocaklının verdiği korku darısı yedirilir ya da suyla karıştırılıp içirilir.

Korkan kişi yetişkinse ağzına yemeni vurulmaz. Ocaklı, korkunun nedenini dinledikten sonra hastaya korku darısından bir miktar verir. Hastanın, korku darısından tek sayı olacak şekilde alması ve ağzına atması gerekir. Korku darılarının tek sayıyla alınması tedavinin gerçekleşmesi için önemlidir. Hasta eğer üç tane korku darısı aldıysa her gün bir tane olmak üzere üç gün içmelidir. Beş tane aldıysa beş gün içer. Korku darısı ocağında ocaklı kişi, sağaltımı gerçekleştirirken üç İhlas bir Fatıha suresi okuduktan sonra, “Ya Allah ya Muhammed ya Ali... Bu benim ellerim değil bana ocağı verenin elleri, ocağımızın elleri” der.



Fotoğraf 18. Yemeni Çarpma Ocağının Tedavide Kullandığı “Korku Darısı” Tohumları (Yazarlar Arşivi)

Hastalığın tedavi edilmesi için belirlenmiş bir gün yoktur. Ancak hastanın iyileşebilmesi için ocağa üç defa aynı günlerde gelmesi gerekir. Tedavinin etkili olabilmesi için en uygun günün cumartesi olduğu ifade edilir. Bu sebeple ocaklı kişi, ocağa gelen hastaların mümkünse ocağı toplamda üç cumartesi günü ziyaret etmelerini talep eder. Hasta ya da hasta çocuğun annesi, ocaklının evinden ayrılmadan önce dilerse ocaklıya el yeğniligi ve-

rebilir. Burada amaç, herhangi bir maddi kaygıdan ziyade ocaklı kişinin tedavi sırasında ya da sonrasında hastalıktan etkilenmesini engellemektir.

13. Yılandık Ocağı

Halk arasında “yılandık” ismiyle bilinen hastalık, özellikle eklem yerlerinde ve kemiklerde batır ya da saplanır gibi hissedilen, günün belli zamanlarında azalıp çoğalan bir ağrıdır. Gün batarken sancının şiddetinin artması ve vücutta tıpkı yılan gibi gezinmesi, yer değiştirmesi ile bilinen yılandık rahatsızlığının ağrısı, geceye doğru katlanılamaz bir hâle gelir. Mahallenin ocaklısı KK-8, bu ağrının şiddetini şöyle açıklar: “Yılandık hastalığı gündüz pek ağrı yapmaz, gün batımında başlar. Özellikle gece ağrısı çok fazladır, insanı delirtir, uyutmaz”. Akin Mahallesi’nde ocak, el verme/el alma işlemi ile devam ettirilir. Ocaklı KK-8, ocağın elini kayınvalidesinden aldığını, ailede daima kayınvalideden geline aktarıldığını ifade eder. Aktarma işlemi ise çoğunlukla elden su içme yoluyla olur.



Fotoğraf 19. Yılandık Ocağının Ocaklısı KK-8 (Yazarlar Arşivi)

Yılandık hastalığı, “yılandık taşı” olarak adlandırılan ve canlı olduğuna inanılan bir tür taşla tedavi edilir. Kepekli un içerisinde muhafaza edilmesi gereken yılandık taşı, genellikle Mekke’den getirilir. Mahallede hastalığın tedavisi şu şekilde yapılır: Ocaklının evine gelen hasta, bir sandalye ya da koltuğa oturtulur. Ocaklı, tedavi için önceden yılandık taşının kullanıldığı belirtse de bugün Mekke’ye gidenlere sipariş etmediği/edemediği için hastalığın tedavisi için herhangi bir malzeme kullanmamaktadır. Ocaklı, hastanın başından ayaklarına doğru elleri ile dokunarak İhlas suresini okur. Kaynak kişi tarafından “sıvama” şeklinde tanımlanan bu işlemde İhlas suresinin ardından “Bu el benim elim değil, Fatma anamın elleri, büyüklerimin elleri,

Kara Dayı'mın elleri¹” sözü söylenmektedir (KK-8). Hastanın başından ayaklarına doğru inerken bahsi geçen süre ve sözlerin söylendiği bu işlem üç kez tekrar edilir Kaynak kişi geçmiş dönemlerde tedaviyi uygularken hastanın üzerine ve eklemelerine tükürdüğünü fakat günümüzde hastalıkların çoğalmasından dolayı bu uygulamayı terk ettiğini ifade eder. Üç kere tekrarlanan sıvama işleminden sonra ocaklı, hastaya ocak suyundan bir bardak içirir. Yılan-cık ocağında hastaya perhiz verilir. Tedavinin ardından hastanın uzun bir süre mayalı olan yoğurt, turşu, ekmek gibi ürünleri tüketmemesi gerekir. Ocaklı, bu noktada maya perhizinin çok önemli olduğunu ve bu sebepten dolayı hastaya ocak ekmeği verilmediğini belirtir.



Fotoğraf 20. Yılan-cık Ocağının Tedavisinden Bir Kesit (Yazarlar Arşivi)

Sonuç

Eskişehir ilinin Seyitgazi ilçesine bağlı Akin Mahallesi'nde hastalıkları, farklı yöntemlerle tedavi etme gücüne sahip olduğuna inanılan “ocaklı”, “izinli”, “el almış”, “ocak ebesi” şeklinde isimlerle anılan kişiler aktif olarak sağaltma işlemlerini gerçekleştirmektedirler. Bazen bir bazen de birden fazla hastalığı tedavi edebilen bu kişiler, sahip oldukları yetileri farklı şekilde elde etmişlerdir. Akin Mahallesi'ndeki ocakların çoğu, ocaklık yeteneğini kendilerinden önce bu işi yapan anne, baba ya da kayınvalideden yani ocak soyundan gelerek alır. Ancak her ne kadar kan bağı olsa da zamanı geldi-

¹ Ocaklı KK-7'nin ifadesine göre, “Kara Dayı” ismiyle anılan şahıs, ocağın aileye gelmesini sağlayan kişidir. Yılan-cık hastalığını kendi vücudundan aldırması olduğu kemikle sıvamış ve yılan-cık ocağı olmuştur. Kara Dayı, ailede bilinen ilk ocaklı olduğu için yılan-cık tedavisinde yapılan dualarda anılır. “Dualarımıza Kara Dayı dememizin sebebi; eşimin babaannesinin akrabası olan dayının ilk ocaklı olmasından kaynaklanır. Bir gün dayının ayağından ağrıya ağrıya bir kemik çıkar. O kemiği daha sonra kemikleri ağrıyan kişilerin vücuduna koyarak dualar eder ve hastalara şifa verir. İlk zamanlarda çok dikkatli bir şekilde saklanan bu kemik bugün yoktur. Ancak yılan-cık ocağı, Kara Dayı isimli yılan-cık ocağından itibaren devam ettirilir” (KK-7).

ğinde ocağı devralacak kişi, “el alma/el verme” isimli bir çeşit devretme tekniği ile tedavi edebilme kabiliyetini devralır. El alma/el verme merasiminde el verecek ocaklı, diğer kişiye avcundan su içirir. Ocaktaki yeteneğin su aracılığı ile diğer kişiye geçirildiği bu uygulama; bulgur püskürtme, dalak tutulması, temre ve yilancık ocaklarında gerçekleştirilir. Allar yeli ve korku/luk ocaklarında ise diğer ocaklardan farklı olarak kan bağı olmayan bir soydan el alma/el verme yoluyla ocağın devralınması söz konusudur. Allar yeli ocağının ocaklısı, tedavi sırasında yapılması gerekli işlemleri komşusundan izleyerek öğrenir. Korku/luk ocağının ocaklısı ise söz konusu ocağı, taşındıkları evin ilk sahibinden el alarak devam ettirir. Yilancık ocağındaki el alma/el verme geleneğinde, diğer ocaklarda rastlanmayan bir uygulama vardır. Ocağı aileye getiren kişinin Allah tarafından seçilmiş, kutsal bir kişi olduğu ve bu nedende el aldığı düşünülür. Yilancık hastalığının ocaklısı olan kişi, vücudunda aykırı olarak çıkan bir kemiği ameliyatla aldırdıktan sonra ocaklı olmuş ve bu kemikle yilancık hastalarına şifa dağıtmıştır.

Tespit edilen ocaklar değerlendirildiğinde, sağaltımı gerçekleştirilen rahatsızlıkların; fiziksel ve psikolojik belirtiler olarak ikiye ayrıldığı görülür. Ağız burun kesme ocağı, kırk ocağı, korku/luk ocağı ve yemeni çarpma ocağı psikolojik rahatsızlıkların iyileştirilmesinde ya da nazarın insan üzerindeki etkilerini ortadan kaldırmak amacıyla tercih edilen ocaklardır. Allar yeli ocağı, bulgur püskürtme ocağı, çocuk yakma ocağı, dalak kesme ocağı, dalak tutulması ocağı, siğil kesme ocağı, temre ocağı ve yilancık ocağı ise fiziksel belirtilerin kendisini gösterdiği cilt, iskelet sistemi ve sindirim sisteminde meydana gelen rahatsızlıkların tedavisinde tercih edilir. Diğerlerinden farklı olarak iğne atma ocağı, yalnızca hastalığın tespiti amacıyla gidilen bir ocaktır. Ancak o da diğer ocaklarla iletişim hâlinindedir ve hastalığın tanısını koyduktan sonra ilgili ocağa hasta yönlendirme işlevine sahiptir. Mahalle halkı, ocağın gerçekleştirdiği tedavinin faydalı olabilmesi için en önemli şartın inanma olduğunu belirtir ve bu noktada ocaklık kurumuna gönülden inanır. Bunun yanı sıra mahallede, tedavi yöntemleri günümüz koşullarına uygun olmadığı ya da mevcut sağaltma yöntem ve araçlarını güncelleyemediği için sağaltma işlevini yerine getiremeyen ocakların varlığı da söz konusudur. Bu bağlamda, çocuk yakma ocağı ve kırk ocağı dikkat çekicidir. Çocuk yakma ocağı, tedavi yöntemleri nedeniyle müracaat edeni ve dolayısıyla ocaklısı kalmayan bir ocaktır. Kırk ocağı da -henüz çocuk yakma ocağı gibi tamamen kapanmış olmasa da- izlenen tedavi sürecinden dolayı günümüzde çok tercih edilmemektedir.

Akin Mahallesi'nde ocak kurumu etrafında oluşan geniş bir kültür birikimi söz konusudur. Ocaklı kişilerin ve ocaklık geleneğinin uzun yıllardan beri var olmasına bağlı olarak izlenen tedavi yöntemlerinde çeşitlilik ve ustalaşma göze çarpar. Hastalıkların tedavisinde uygulanan geleneksel yöntemler ocağın devredilmesiyle sonraki ocaklıya aktarılır. Ocağın sürekliliği, devralınan kişinin sağaltım tekniği ya da ondan öğrenilenlerle benzer şekilde devam eder. Ancak zamanın gerekliliklerine göre bazı sağaltım tekniklerinde güncellemelere gidilmesi kaçınılmazdır. Sağaltım sürecinde gerçekleştirilen uygulamalarda Şamanizm kalıntıları ile İslami unsurların bir arada kullanıldığı görülür. Bu uygulamaların çoğu dinsel-büyüsel niteliktedir. Mahalledeki ocaklılar parpılama ve ırsasa yoluyla gerçekleştirilen sağaltım yöntemlerini sıklıkla kullanırlar. Hastalığı korkutarak vücuttan uzaklaşmasını sağlamak amacıyla hizmet veren çocuk yakma, kırk, dalak tutulması ve temre ocaklarında parpılama yoluyla tedavi yapılır. Tedavi sırasında sürekli tekrarlanan sözcük ve cümleler, sözün kutsal gücünden yararlandığını gösterir. Ocaklılar tedavileri sırasında “Benim elim değil anamın eli, kaynanamın elleri. Bana ocağı verenin elleri, Fadime anamızın elleri” şeklinde cümleler sarf eder. Bu söylemlerdeki amaç, kişinin kendisinden daha üstün olduğuna inandığı ocaklıların ve şifacıların gücünü devreye sokarak onları tedaviye ortak etmektir. Bu uygulama, ırsasa yönteminin prensibi olan hastaya başkasında bulunan sağlığın ve gücün büyüsel olarak teması ve aktarımı ile örtüşmektedir. Ocaklılar bitki kökenli ve maden kökenli ilaçlarla yapılan sağaltımları da kullanmakla birlikte dinsel yolla yapılan sağaltımlara hemen hemen bütün ocaklılarca başvurulduğu tespit edilmiştir. Özellikle İhlas suresinin her ocakta okunması ve anılması bu noktada önemlidir. Tedavi sırasında kullanılan ilaçların büyük çoğunluğunu; soğan, tuz, kolonya, söğüt ağacı dalı gibi malzemeler oluşturur. Bitkisel malzemeler dışında metal iğne, bıçak gibi madenî malzemeler ile soba ve meşe külüne de yer verildiği görülür.

Ocağa gelen ve tedavi edilen hastalar, sağaltım işlemi bitiminde ocaklıya “el yeğnilliği” verir. El yeğnilliği, ocaklılar tarafından da önemli görülen, genellikle az miktarda ve çeşitli içeriklerle verilen bir çeşit hediyeliktir. Yörede bulunan ocaklılar, tedavilerini herhangi bir maddi karşılık beklemeden tamamen gönüllü yaptıklarını belirtirler fakat hastanın kendilerine el yeğnilliği bırakması gerektiğine de inanırlar. Bu inanın temelinde hastanın ocaklıya duyduğu minnet ve söz konusu hastalığın kişilere tekrar bulaşmasının engellemek istemesi yer alır. Eğer hasta, el yeğnilliği bırakmazsa ocaklının, gelen hastanın hastalığının etkisinde kalacağına ya da hasta olabile-

ceğine inanılır. Akin Mahallesi'nde tespit edilen ocakların çoğunda, tedavi için özel bir gün bulunmaktadır. Yaygın olarak tercih edilen gün cumartesi olmakla birlikte pazartesi ve perşembenin de tercih edildiği ocaklar vardır. Bunun yanında tedavinin tek seferde iyileştiremediği durumlarda hastanın ocaklıyı iki kere daha ziyaret etmesi gerekir. Hasta ilk olarak hangi gün sağaltıma gelmiş ise diğer haftalarda da aynı gün gelip tedavi olur. Mahalledeki ocakların genel olarak tedavi sonrasında uygulanması gereken kurallarının olduğu tespit edilmiştir. Ocaklılar, tedavi sürecinde kullanılan bir ürünün hasta tarafından sokağa atılmasını, kurutulmasını ya da tüketilmesini talep edebilmektedir. Bunun yanında ocak suyu ve ekmeği hemen hemen tüm ocaklarda ikram edilen ve tüketilmesi gereken ürünler olarak görülür. Tedaviden sonra perhizin verildiği tek ocak ise yılcıncık ocağıdır.

Akin Mahallesi'nden tespit edilen sağaltma ocakları, yüzlerce yıllık yaşantıya, gelişmelere, inanış ve teknolojideki değişmelere rağmen bireylerin geleneksel tedavi yöntemlerine hâlen müracaat ettiklerini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bugün nasıl ki Eskişehir il merkezinde muayenehanelerin çok olması nedeniyle halk arasında "Doktorlar Caddesi" olarak tabir edilen sokakta hekimler uzmanlık alanları dâhilinde hasta kabul ediyorsa, Akin Mahallesi'ndeki Tatarlar Sokağı'nda da ocaklılar, önceki kuşaktan devraldıkları bilgileri kullanarak hasta kabul etmekte ve tedavi uygulamaktadır. Tatarlar Sokağı'nın yanı sıra mahalledeki hemen her sokakta bir ocağın bulunması da Alevi-Bektaşî inanç yapısına sahip olmaları nedeniyle kapalı/yarı kapalı bir toplum hayatı süren Türkmen boyunun, ocak kurumuna ihtiyaç duyması ve sahip çıkmasının göstergesidir.

Elektronik kültür ortamının en önemli aygıtlarından olan televizyon ve internet aracılığıyla insan sağlığı konusundaki bilgilenmenin artması ve bugün modern tıbbın sağladığı imkânlarla erişimin daha kolay olması nedeniyle mahalle halkının ocaklık kurumuna duyduğu adanmışlık, günümüzde eski gücünde değildir. Bunun yanı sıra bugün yeni nesil, büyük oranda üniversite eğitimi almak ve çalışmak için mahalleden çıkmakta, yerli halk daha kaliteli bir yaşam ve çocuklarına daha iyi eğitim imkânı sağlayabilmek için kent merkezine taşınmaktadır. Bu nedenle, mahallede yer alan birçok ocak, ocağı sürdüreceği yeni ocaklılar bulma konusunda endişelidir. El alma/verme geleneğinin gençler tarafından çok fazla kabul görmemesi de ocağın aktarımı konusunda bir problemdir. Dolayısıyla ocaklık geleneği ve tedavi uygulamalarının kayıt altına alınarak incelenmesi; Türk kültürüne hizmet etmenin yanı sıra geleneksel olanın da modernle bir arada yaşatılmasına vesile olması bakımından önemlidir. Bugün halk hekimliği içerisinde sağaltma

merkezleri olarak görev yapan ocak ve ocaklıların bilgi, deneyim ve tecrübelerinden tamamlayıcı tıpta da yararlanılması geleneğin sürekliliği adına olumlu bir gelişmedir.

Kaynakça

- Acıpayamlı, Orhan (1969). “Türkiye Folklorunda Halk Hekimliği ve Özellikleri”. *Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi*, XXVI(1-2): 1-9.
- Acıpayamlı, Orhan (1989). “Türkiye Folklorunda Halk Hekimliğinin Morfolojik ve Fonksiyonel Yönden İncelenmesi”. *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri (Ankara, 1988)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1-9.
- Aça, Mustafa & Yolcu, Mehmet Ali (2022). “A Form of Traditional Treatment Guided by a Family Narrative: Alazlama”. *Geçmişten Geleceğe Küçük Asya-Anadolu*. Ed. Mustafa Aça & Mehmet Ali Yolcu. Çanakkale: Paradigma Akademi, 423-432.
- Akpınar, Bahar (2020). *Sağlık-Kültür İlişkisi Ekseninde Ocak Kültürü ve Halk Hekimliği: Eski-Aksaray Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. Karaman: Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Araz, Rifat (1995). *Harput'ta Eski Türk İnançları ve Halk Hekimliği*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Arslan, Mine (2020). *Halk Hekimliği Bağlamında Ocaklar: Karaman Yöresi Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Ateş, Fatma (2015). *Adana Halk Hekimliğine Bağlı Ocak Kültü*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Baysan, Münire (2016). *Kütahya ve Yakın Çevresinde Halk Hekimliği ile Ocak Kültü*. Doktora Tezi. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Boratav, Pertev Naili (2016). *100 Soruda Türk Folkloru*. İstanbul: Bilge Su.
- Çınar, Ali Abbas (2007). *Muğla ve Çevresi Sözlü Kültürü ve Toplumsal Değerleri*. Muğla: Muğla Belediyesi Yayınları.
- Duvarcı, Ayşe (1990). “Halk Hekimliğinde Ocaklar”. *Mili Folklor Dergisi*, 7: 34-38.
- Erol Çalışkan, Şerife ve Çanlı, Erol (2019). “Manisa Selendi İlçesinde Sağıltma Ocakları”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 12(25): 50-70.
- Hufford, David (2007). “Halk Hekimleri”. *Milli Folklor Dergisi*, 19: 73-80.

- Kalafat, Yaşar (1999). *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Kaya, Muharrem (2001). "Eski Türk İnanışlarının Türkiye'deki Halk Hekimliğindeki İzleri". *Folklor/Edebiyat Dergisi*, VII: 25.
- Köprülü, Mehmet Fuat (2004). *Edebiyat Araştırmaları 1*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Kumartaşlıoğlu, Satı (2012). *Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü*. Doktora Tezi. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Küçükbasmacı, Gülten Gönül (2000). *Kastamonu'da Halk Tababeti İnanış ve Uygulamaları*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Örnek, Sedat Veyis (1973). *Budunbilim Terimler Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Özkan, Tuba (2012). *Geleneksel Tıptan Modern Tıbbi Ocaklık Kurumu: Ankara İli Çubuk İlçesi Örneği*. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Şar, Sevgi (1992). "Afyon Yöresi Halk Hekimliğinde Görülen Uygulamalar". *IV Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri C. IV. Gelenek Görenek ve İnançlar (Antalya, 1991)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını, 241-248.
- Şen, Serkan (2007). *Orhon, Uygur ve Karahanlı Metinlerindeki Meslekler Bağlamında Eski Türk Kültürü*. Doktora Tezi. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tanyu, Hikmet (1982). "Fatma Anamız (Fadime Anamız) ve El ile İlgili İnançlar Üzerine Kısa Bir Araştırma". *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri (Gelenek, Görenek ve İnançlar)*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı MFAD Yayınları, 479-495.
- Tekel, Fatih (2021). *Kırıkkale Halk Hekimliğinde Ocaklar ve Türbeler*. Doktora Tezi. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- URL-1: www.nufusune.com/seyitgazi-ilce-nufusu-eskisehir (19.02.2023).
- Ülkütaşır, Şakir (1975). "Sinop, Samsun ve Çevrelerinde Sağlık Hastalık Hakındaki Halk İnançları ile Halk Hekimliğine Ait Bir Araştırma Kadrosu". *I. Uluslararası Türk Folkloru Semineri Bildirileri (İstanbul 1974)*. Ankara: MFAD Yayınları.

Ek 1. Sözlü Kaynaklar

- KK-1: Nurhayat Çınar, 1980 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Eskişehir. (Görüşme: 12.03.2021).
- KK-2: Fadime Bulduk 1953 doğumlu, ilkokul mezunu, market işletmecisi, Eskişehir. (Görüşme: 12.03.2021).
- KK-3: Sevil Coşkunpınar, 1982 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Eskişehir. (Görüşme: 15.03.2021).
- KK-4: Hacer Dutlu, 1957 doğumlu ilkokul mezunu, ev hanımı, Eskişehir. (Görüşme: 15.03.2021).
- KK-5: Selver Gök, 1971 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Eskişehir. (Görüşme: 17.03.2021).
- KK-6: Nazik Çam, 1960 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Eskişehir. (Görüşme: 17.03.2021).
- KK-7: Halime Çam, yaşını bilmiyor, ilkokul mezunu, ev hanımı, Eskişehir. (Görüşme: 20.03.2021).
- KK-8: Fadime Biricik, 1966 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Eskişehir. (Görüşme: 20.03.2021).
- KK-9: Şükriye Işık, 1967 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Eskişehir. (Görüşme: 21.03.2021).
- KK-10: Ünzile Coşkunlar, 1961 doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı, Eskişehir. (Görüşme: 21.03.2021).

“COPE–Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Yazarların Notu: Bu makale, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi tarafından desteklenen 202019010 kodlu proje verilerinden üretilmiştir.

Finansman: Bu çalışma, 202019010 proje kodu ile Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenmiştir.

Destek ve Teşekkür: Çalışmayı destekleyen Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimine teşekkür ederiz.

Etik Kurul Belgesi: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Etik Kurulu; Proje Kodu: 202019010.

Katkı Oranı Beyanı: Proje verilerinden hareketle yazılmış olan makalenin saha araştırmalarının deşifresi Zülal Söğüt, elde edilen verilerin inceleme ve değerlendirmesi Aslı Büyükokutan Töret tarafından yapılmıştır.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE–Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Authors’ Note: *This article was produced from project data coded 202019010 supported by Eskişehir Osmangazi University.*

Funding: *This study was supported by Eskişehir Osmangazi University Scientific Research Projects Coordination Unit with project code 202019010.*

Acknowledgement: *We would like to thank Eskişehir Osmangazi University Scientific Research Projects Coordination Unit for supporting the study.*

Ethics Committee Approval: *Eskişehir Osmangazi University Ethics Committee; Project Code: 202019010.*

Author–Contributions Statement: *The field research of the article, which was written based on the project data, was deciphered by Zülal Söğüt, and the analysis and evaluation of the obtained data was made by Aslı Büyükokutan Töret.*

Declaration of Conflicting Interests: *The authors have no potential conflict of interest regarding research, authorship, or publication of this article.*



TAŞRA-KENT DİKOTOMİSİNDE DİNİN KÜLTÜREL İZDÜŞÜMÜ: *BİR BAŞKADIR* DİZİSİ ÖRNEĞİ

The Cultural Projection of Religion in the Rural-Urban Dichotomy: An Example of the Series *It's Another*

Mahmut ÇELİKER*

ÖZ

Bu makalenin konusu, Türkiye'nin gündemini uzun süredir meşgul eden *Bir Başkadır* dizisinde dinsel pratiklerin kültürel izdüşümünü incelemektir. Dizide işlenen, geleneksel-muhafazakâr yaşam pratikleri ile modern-pozitivist yaşam pratiklerinin yansımaları üzerinde durulmaktadır. Bu çalışmanın amacı, vizyona girdiği günden itibaren ilgi gören *Bir Başkadır* dizisini, taşra-kent dikotomisi bağlamında, din temsili kültürel bir zeminde incelemektir. Çalışma ana akım Türk sinemasının din temsillerine değinmekle beraber, dizide resmedilen Türkiye alegorisini zaman-mekân tecrübesine bağlı olarak sosyolojik analize tabi tutmaktadır. Makalede, Peter Berger'in dinin toplumsal bir olgu olarak nasıl işlediği ve insanların dünyayı anlamlandırma sürecinde dinin rolü üzerindeki düşüncelerinden faydalanılmaktadır. Bunun yanında dizideki taşra-kent ikilemi Şerif Mardin'in merkez-çevre düşüncesi üzerinden tartışmaya açılmaktadır. Bu çalışmada literatür taraması ve söylem analizi yaklaşımları kullanılmaktadır. Görüntü, ses ve video gibi bu çalışmanın ana bilgi kaynaklarını oluşturan belgeler üzerinden geçmişte veya şu anda var olan olgular betimlenmeye çalışılmaktadır. Araştırmada öncelikle din sosyolojisi ve akademik sinema alanında yapılan çalışmalardan faydalanılmaktadır. *Bir Başkadır* dizisinde din temsili, dizide rol alan tipolojiler üzerinden politik ve kültürel kodlarla işlendiği anlaşılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: sinema, din temsilleri, sekülerleşme, taşra-kent dikotomisi, kültür.

ABSTRACT

The subject of this article is to examine the cultural projection of religious practices in the TV series *Bir Başkadır*, which has been on the agenda for a long time. The reflections of traditional-conservative life practices and modern-positivist life practices in the series are emphasized. The aim of this study is to examine the cultural representation of religion in the context of the provincial-urban duality of the TV series *Bir Başkadır*, which has attracted attention since the day it was published.

* Bilim Uzmanı, Bursa/Türkiye. E-posta: mahmutceliker13@gmail.com. ORCID: 0000-0002-1694-7827.

While the study touches on the religious representations of mainstream Turkish cinema, it subjects the allegory of Turkey depicted in the series to sociological analysis depending on the time-space experience. In the article, Peter Berger's thoughts on how religion function as a social phenomenon and the role of religion in the process of individuals' meaning-making of the world are utilized. In addition, the provincial-urban dilemma in the series is opened to discussion over Şerif Mardin's idea of center-periphery. Literature review and discourse analysis approaches were used in this study. The phenomena that exist in the past or the present are tried to be described through documents such as images, audio and video, which constitute the main information sources of this study. In the research, primarily studies in the field of sociology of religion and academic cinema were used. It is understood that the representation of religion in the TV series *Bir Başkadır* is handled with political and cultural codes through the typologies in the series.

Keywords: cinema, representations of religion, secularization, country-urban dichotomy, culture.

Giriş

Modern yaşamın zaman ve mekân olgularını taşıyan ve yansıtan dizi ve sinema sektörü, bugün insan yaşamında çok önemli bir yer edinmiştir. Modern toplumsal yaşamın yerleşik ilkeleri ve pratikleri içinde yer alan seküler-pozitivist hayat tecrübeleri, bu sayede insanlara ulaşmaktadır. Bilindiği üzere film ya da diziler sadece seyirlik bir eğlence ve dikkatimizi bir süreliğine dağıtmayı amaçlayan basit bir kurgu olarak değerlendirilemez. Nitekim bu tür yapımlar, her ne kadar kurgusal ürünler olsa da toplumsal gerçekliğimizin görmezden gelinen gerçeklerini ve yalanlarını anlatırlar (Zizek, 2019: 11-15). Medya, hızla ilerleyen teknoloji sayesinde insan hayatında giderek daha fazla yer edinmektedir (Castells, 2008: 508-509). Özellikle 2019'da başlayan COVID-19 salgını insanları evine kapatmak zorunda bırakarak, internet ve televizyon gibi kitle iletişim araçlarına daha fazla zaman harcamaya itmiştir. Bu nedenle, internet uygulamalarının izlenirliği dünya genelinde ve Türkiye'de oldukça yaygındır ve Netflix gibi görsel uzamın önemli bir parçası olan internet uygulamaları, bu süreçte popüler hale gelmiştir. Netflix, bu dönemde izlenirliği artan internet uygulamalarından biridir ve 2019'un son çeyreğinde 15,7 milyon yeni kullanıcı kazanarak beklentinin iki katını aşmıştır. Toplam seyirci sayısı 189,2 milyona ulaşmıştır (URL-4). Yerli yabancı dizi, film ve belgesel gibi türlerin içeriğini kendisi hazırlayan Netflix, belirli standartlarda yapımlar üretmektedir. Bu yapımlardan biri de Berkun Oya tarafından yazılıp yönetilen sekiz bölümlük *Bir Başkadır* dizisidir.

Eldeki makale, *Bir Başkadır* dizisinin dinî pratiklerinin taşra-kent dikotomisinden incelenerek ekonomik, siyasal ve kültürel sonuçlarının ele alındığı bir çalışmadır. Dizi içinde yansıtılan sınıfsal ve kültürel farklılıklar, toplumsal gerçeklik bağlamında tartışılmaktadır. Bu çalışmada, dizideki olayların doğruluğu veya yanlışlığından ziyade kültürel, ekonomik, siyasal ve teolojik geçişlerin sosyolojik bir açıdan incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu çalışmada Türk sinemasındaki din temsilleri hakkında kısaca bilgi verildikten sonra, Yeşilçam melodramında din tecrübesinin farklılaşması ele alınmaktadır. Daha sonra dizide yer alan dinî semboller, özellikle başörtüsü ve kadın temsili, sınıfsal ve kültürel açıdan incelenmektedir. Dizide yer alan imam ve hoca tiplerini, din temsili açısından karşılaştırılmaktadır. Son olarak, dizi içindeki kültürel ve ekonomik kodlar hesaba katılarak, Türkiye'deki toplumsal gerçeklik inşasındaki yeri irdelenmektedir. Türk dizi literatüründe henüz yeterli kaynak bulunmadığından, bu çalışmada din temsilleri popüler Türk sinemasından alınmaktadır. Dizi hakkında yapılan değerlendirmeler göz önünde bulundurulduğunda, din temsillerinin eksik ve yeterince yansıtılmadığı anlaşılmaktadır. Dizi, Türkiye toplumunun siyasal, kültürel, ekonomik ve teolojik geçişlerini yansıtmaya çalışmıştır. Bu çalışma, bu kritik meseleyi inceleyerek Türkiye toplumunun sosyolojik yorumuna katkıda bulunması açısından önemlidir.

Çalışmanın Metodolojisi

Bu araştırma, öncelikle bilimsel sinema araştırmaları ve din sosyolojisi disiplinlerini birleştirerek, konuyla ilgili bilimsel araştırma örneklerinin eksikliğini gidermeyi amaçlamaktadır. Akademik sinema çalışmalarında, din genellikle ikincil bir konu olarak kabul edilir ve bu nedenle dinin çok yönlü özellikleri göz ardı edilir. Ancak din sosyolojisi araştırmaları, dinin doğası ve sosyal fonksiyonlarına farklı yöntemler ve teknikler kullanarak ayrıntılı bir şekilde odaklanır. Bu nedenle çalışma, taşra ve kent kültürü bağlamlarını da dikkate alarak, din sosyolojisi ve akademik sinema çalışmalarından aktif bir şekilde faydalanmayı hedeflemektedir. Ayrıca, din sosyolojisi araştırmalarının kapsamında yer alan dokümantasyon, tanımlama ve açıklama gibi yöntemler de kullanılacaktır. Ayrıca araştırmada kullanılan yazılı kaynaklar, konun sosyolojik açıdan ele alınması için relevant ve güncel kaynaklar olmak üzere seçilmiştir. Dokümantasyon kısmında, Yeşilçam melodramından günümüze kadar Türk sinemasında din temsillerinin nasıl evrildiğini ortaya koyan çeşitli makale ve kitaplar kullanılmıştır. Ayrıca, dizi hakkında yapılan eleştiriler ve yorumlar da dikkate alınmıştır. Bu yazılı kaynakların yanı sıra, araştırmada görsel materyallerden de faydalanılmıştır. Özellikle dizinin ilgili

sahneleri ve Türk sinemasından örnek film ve tipler çözümleme yapmak için kullanılmıştır.

Çalışmada Peter Berger'in din kuramından hareketle, dinin toplumsal bir yapı olarak işleyişini ve insanların dünyayı anlamlandırma süreçlerini vurgulayan düşünceleri çerçevesinde kültürel, siyasal ve sosyal faktörlerin insan hayatındaki temsillerini incelemektedir. Berger'in dinin toplumsal bir olgu olarak işleyişini ve insanların din aracılığıyla dünyayı anlamlandırma süreçlerini açıkladığı kuramsal yaklaşımı, sinema çalışmalarıyla birleştirerek din temsillerinin dizideki kültürel ve sosyal temsilleri üzerinde bir değerlendirme sunulmaktadır.

Dizide yer alan tiplerin din ile olan ilişkilerini, temsillerini ve hayatla kurdukları sosyal kültürel bağları ele alarak, dinin anlamlandırma sürecine nasıl katkıda bulduklarını taşra ve kent ikilemi üzerinden karşılaştırma yapılmaktadır. Dizi, farklı karakterler aracılığıyla dinin yaşamın anlamını ve insanların değerlerini nasıl tanımladığını göstermektedir. Bu bağlamda, tiplerin din ile olan etkileşimleri, inanç sistemleri ve ritüelleri aracılığıyla kendilerini ve dünyayı nasıl anlamlandırdıkları önemli bir odak noktasıdır. Dizideki tipler, dinin sosyal ve kültürel bağlamda nasıl işlev gördüğünü gösteren birer örnek olarak değerlendirilmektedir. İmam ve hoca tiplerini arasındaki farklılıklar, dinin çeşitli yönlerini temsil etmektedir. Bu karakterlerin rolü, dinin toplum içindeki etkinliği, insanlar üzerindeki tahakkümü, inanç ve değerler sistemlerini ve sosyal ilişkileri nasıl etkilediğini anlamak açısından önemlidir. Ayrıca, dizi içindeki dinî semboller, özellikle başörtüsü ve kadın temsili, sınıfsal ve kültürel açıdan incelenmektedir. Bu semboller, dinin kişisel kimlikler üzerindeki etkisini ve toplumsal cinsiyet rolleriyle nasıl etkileşime girdiğini göstermektedir. Dizi, bu semboller aracılığıyla dinin bireylerin yaşamlarını nasıl şekillendirdiğini ve toplumsal bağları nasıl güçlendirdiğini anlatmaktadır.

Dizideki mekânsal ve kültürel farklılıklar Şerif Mardin'in merkez-çevre kuramından hareketle ele alınmaktadır. Mardin'in merkez çevre kuramı, toplumsal yapıyı taşra-kent ikilemi üzerinden anlamlandıran bir kuramdır. Bu kuram, merkezdeki güç ve çevredeki bağımlılık arasındaki ilişkileri analiz ederek, toplumsal yapıdaki dengeleri ve etkileşimleri açıklamaktadır. Bu bağlamda makaledeki tipolojiler, temelde taşra-kent ikilemi çerçevesinde ortaya çıkan farklılıklar, sınıfsal, ekonomik, politik ve kültürel dinamiklere dayanarak ele alınmaktadır. Nitekim merkezin elindeki konfor alanı ve imkânların bolluğu farklı bir kültür anlayışı ve sosyal yaşamı kapsamaktadır. Dolayısıyla merkezdeki karmaşık ve yoğun ilişki ağı içine eklenmeye ça-

lışan taşra kültürü beraberinde bazı çatışmaları ve sorunları da taşıyacaktır. Dizide merkezde oturan, merkezin kenar mahallesinde kalan ve daha sonra merkeze taşınan kişiler arasındaki başta din temsili ve kültürel farklılıklar başta olmak üzere birçok yönden incelenmektedir.

Konuyla ilgili literatür araştırmasında yüksek lisans ve doktora tezlerinin yanı sıra ilgili köşe yazıları, makale ve denemeler taranmıştır. Makalede, Kaçar'ın (2012), Gül ve Özer'in (2021) çalışmaları konuyla ilgili örnek akademik çalışmalardır. Kaçar, çalışmasında dizideki tipolojileri seküler, deseküler bağlamlarda ele almaktadır. Özer ve Gül'ün çalışmasında ise dizideki gündelik hayat pratikleri toplumsal gerçeklik perspektifi bakımından değerlendirilmiştir. Bunların yanı sıra Besim F. Dellaloğlu'nun (URL-1) ve Fırat Mollaer'in (URL-2) köşe yazıları dizideki kültürel ve sınıfsal yaşam pratiklerinin değerlendirilmesi açısından çalışmaya kaynaklık etmektedir. Dellaloğlu dizideki tipolojilerin sınıfsal farklılığına dikkat çekerken, Mollaer de dizideki tipolojilerin yaşam pratiklerinden hareketle kültürelci bir Türkiye alegorisi oluşturduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu çalışmalar ekseninde din olgusunun bütüncül bir şekilde ele alınmadığı görülmektedir. Özellikle dizideki tipolojiler üzerinden din pratiklerinin kültürel iz düşümlerinin taşra-kent dolanımında tartışmaya açılmadığı bilinmektedir. Bu açıdan çalışmanın bu açığı tamamlaması düşünülmektedir.

Türk Sinemasında Din (İslam) Temsiline Kısa Bir Bakış

Dindarlık olgusu, dinin bilfiil hayata geçirilmesi anlamına gelmektedir. (Wach, 1995: 38). Başka bir deyişle "dinin yaşanması" anlamına gelmektedir. Dinin yaşam alanını oluşturan sosyoekonomik ve sosyokültürel değişimler de bu alanın gelişiminde önemli rol oynamıştır. Nitekim Türkiye'nin modernleşme süreciyle başlayan kültürel değişim esasında toplumun şehirleşme tecrübesiyle doğrudan ilgilidir. Şehirleşme tecrübesinin de sanayileşmeyle yoğunlaştığını düşünürsek, toplumun değişim dinamiklerinin birbirleriyle ilintili olduğu görülecektir. Bu açıdan Türkiye'deki nüfus artışı, sanayileşme, iç göç ve şehirleşme gibi süreçlerle kendi karakteristik yapısını oluşturduğu söylenebilir. Bu süreçlerle birlikte kente göç eden kırsal kesim ile şehirli arasında oluşan kültürel çatışma ve ileride gerçekleşen uzlaşmalar yeni kültürel oluşumları da beraberinde getirmiştir. Bunun önemli bir unsuru da dindarlık pratikleridir. Kent dindarlığı, öncelikle kentsel uzamın değer yargılarına ve pratiklerine dayanmaktadır. Kentin estetik anlayışını oluşturan mimari, kültürel ve sanatsal yapısı; nüfus yoğunluğu, ekonomik uğraşları ve bunların sağlayıcısı olan kent politikaları oluşturur (Çelik, 2013).

Kırsal alanda geleneksel bir forma sahip olan dindarlık pratikleri şehirde daha çok akılcı ve sekülerleşmiş bir hüviyette karşımıza çıkmaktadır. Bu da kentlerin taşraya göre daha modern bir atılım içinde olduğuna işaret etmektedir. Modernitenin sağladığı dünyevi tüketim alışkanlıkları dinsel olgulardan uzak seküler olgularla meydana gelmektedir. Başka bir deyişle toplumsal hayata hükmeden akıl, kır hayatındaki geleneksel dinî pratiklerin etkisini azaltarak modern kent hayatındaki bireyselleşmiş din anlayışını desteklemektedir. Kentteki çeşitlilik ve farklılaşma insanların izole olduğu ve yabancılaştığı kültürel formları da beraberinde getirmektedir. Bireyin dindarlık pratiklerindeki değişim hayatı anlamlandırma ve yaşam konforuyla da ilişkili olduğu için din konusundaki tercihlerinde de etkili olmaktadır. Dolayısıyla dindarlık olgusu kentin hem demografik yapısına hem de sosyo-kültürel yapısına göre farklılık arz edebilmektedir. Yani kent dindarlığı ile köy/kır dindarlığı arasındaki temel farklar yaşam pratiklerindeki sosyal, kültürel ve ekonomi gibi dinamiklerle belirgin hale gelmektedir.

Modern toplumda çoğulcu bir karakter bulunmaktadır ve bu karakteristik özellikler, dini anlama, yorumlama ve özdeşlik kurma biçimlerini de farklılaştırmaktadır. Kentte yaşayanlar, bireysel yaşam örüntüleri üzerine kurulu bir çoğulcu karakter gösterirler ve düzenli toplumsal yapıya olan bağlılıklarından daha çok bireysel özelliklerine önem verirler (Simmel, 2000). Bu nedenle, kent ve köy dindarlığı arasındaki farklılıklar, dinin yaşanılan yerleşim birimine bağlı olarak farklılaştığını göstermektedir. Kırsal alandaki insanların günlük ilişkileri geleneksel öğretilere dayanırken, ekonomik uğraşları ve sosyal alışkanlıkları tekdüze ve istikrarlıdır. Kent hayatı ise daha karmaşık bir yapıya sahiptir ve hızla değişen bir yapısı vardır. Kentte yaşayan insanlar, yalnızlık ve görünmezlik gibi duyguları yaşarlar ve bireysel tutumlarının devasa bir organizasyonun parçası olarak devam eder. Bu nedenle, kentte yaşayan insanların kozmopolit yapısı, değersizleşmiş bir parça haline gelebilir.

Kentte yaşayan insanlar daha fazla iletişim içinde oldukları için, dindarlık ve dindar yaşam örüntüleri de modern kent hayatının sosyal etkilerine açıktır. Max Weber, köy dindarlığı ile tabiat olaylarını ve güçlerini; kent dindarlığı ise tüccar sınıfı ve aristokrasiyi açıklamaktadır (Weber, 2012). Weber, dindarlık olgusunu sınıflarken, dinin uzamsal bağlamına vurgu yapmaktadır. Bu nedenle, kent ve köy mekânlarında yaşanan sosyal ilişkiler, gelenek ve modern yaşamın gerektirdiği sosyal sitemlere bağlı olarak farklılık gösterir. Kent dindarlığında din, kültürel bir formla öne çıkar ve köy/kır dindarlığına göre daha fazla dünyevileşmiş yaşam pratiklerini içinde barındırır.

Türkiye'nin şehirleşme tecrübesinin önemli bir ayağını iç göç unsuru oluşturmaktadır. Göç ile köyden/kırsaldan şehre göç eden insanlar, köy/kır dindarlığının geleneksel anlayışı ile şehir dindarlığının modern unsurları içinde “arada kalmış” karma bir dindarlık anlayışı sergilemişlerdir (Subaşı, 2002: 167-168). Yani köyden kente göç eden insanlar henüz kent yaşamına uyum sağlayamadılar. Bu dindarlık biçimini gecekondü dindarlığı olarak adlandırabiliriz. Gecekondü dindarlığı üzerinde işsizlik, yersiz-yurtsuzluk ve kültürel farklılıkların etkisi vardır. Çünkü insanların sahip olduğu inanışların gelişimi sahip oldukları kültürel kodlar ile karşılaştıkları yeni kültürleşme imkânlarıyla şekillenmektedir.

Köylülük ve şehirlilik reflekslerini içinde barındıran gecekondü dindarlığı, taşra ve kent arasındaki gerilimle inşa edilen bir kültürü barındırmaktadır. Şehir hayatının yaşama pratiklerini içselleştirmede becerikli olmayan bu dindarlık biçimi alternatif bir davranış örüntüsü olarak kendisini kurulu şehir kültürü karşısında konumlanmaktadır. Gecekondü sakinin daha önce beraberinde getirdiği dinî örüntülerin şehir hayatında karşılık bulamaması onu şehir hayatına uygun dinî bir refleks geliştirmesine yol açmıştır. Fakat köy hayatında şekillenen dinî değerler şehir hayatındaki dindarlık pratikleriyle istenilen uyumu gösterememektedir. Dolayısıyla köy ve kent arasındaki gerilimi ifade eden bir dindarlık modeli ortaya çıkmıştır. Çünkü gecekondü dindarlığında biçimsel bir tedirginlik söz konusudur. Bireyin şehir hayatındaki kimliği korku, işsizlik, gelenek, baskı, statü, damgalanma gibi siyasal ve sosyal faktörlerle şekillenmektedir. Bireyin köylülük ceketi, üzerine giydiği dindarlık modeliyle uyumlu değildir. Böylece bireyin ne kent ne de köylü dindarlığından vazgeçebildiği yeni bir dindarlık modeli olarak ortaya çıkmaktadır. Popüler Türk sinemasının önemli isimlerinden biri olan Ömer Lütfi Akad'ın *Gelin* (1973), *Düğün* (1973) ve *Diyet* (1974) üçlemesindeki dindarlık tipolojisi, gecekondü dindarlığına örnek gösterilebilir. Filmlerde iç göçle şehre gelen bir ailenin geleneksel din tecrübesinin gecekondü mahallesinde nasıl canlı tutmaya çalıştığı anlatılmaktadır.

Türkiye'de medya-din temsili genellikle Türk sinemasında evvela “köy dindarlığı” tipolojisi üzerinden gösterilmiştir. Nitekim din ve dindarlık gibi kavramların temsili ulusal, milli ve seküler-laik kavramlar çerçevesinde şekillenmiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren süregelen batılılaşma-medenileşme düşüncesi sinemada din ve dindarlık konusunun işlenmesiyle devam etmiştir. Ayrıca dindarlığın temsil boyutunu “halk dindarlığı, seçkinlerin dindarlığı; şehir dindarlığı, köy/kır dindarlığı; geleneksel dindarlık, modern dindarlık; zengin dindarlığı, fakir dindarlığı” (Okumuş, 2017: 42) şeklin-

de sınıflayan Ejder Okumuş, dindarlığın dinamik temsil çeşitliliğine dikkat çekmiştir. Bu temsiller, ilk önce Cumhuriyet döneminde Muhsin Ertuğrul yönetmenliğinde çekilen filmlerde görülmektedir. Ertuğrul'un filmlerindeki dinî unsurlar ana hikâyenin alt metinlerinde ancak yer bulabilmiştir. Millî mücadele temalı filmlerinde din temsilini, “din adamı” karakterleriyle işlemiştir. Filmlerindeki din adamları da milli mücadelede düşmana yardım eden, çıkarıcı, hain gibi kötü karakterlerle temsil edilmişlerdir. *Bir Millet Uyanıyor* (1932) adlı eseri bu filmlerden biridir.

2. Dünya Savaşı sonrası en büyük propaganda ve ideolojik savaş aygıtı olarak telaffuz edilen sinema, Cumhuriyet ideolojisinin önemli bir aygıtı olmuştur. Cumhuriyet'in seküler-laik toplum ideolojisi, toplumla iletişim kurmada en etkili iletişim araçlarından biri olan sinema üzerinden enjekte edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca 1950'lerle beraber köyden şehre göç hareketiyle yaşanan “yeni şehirli” profili taşranın geleneksel din anlayışını içinde barındırmıştır. Merkez-çevre kavramlarıyla tartışma hâline gelen taşra-kent polemik, “çevrenin merkez fethi” (Mardin, 2018: 270-278) sinemaya yansımıştır. Bunun yanı sıra Türkiye'de yaşanan siyasal değişim de Türk sinemasının yapılanmasında da etkili olmuştur. Ülkedeki toplumsal sorunlar sinema filmlerinde işlenmeye başlanmıştır. Özellikle 1960 yılında yapılan askeri darbe ile yaşanan politik ve ekonomik değişimler Türk sinema düşüncesinde yeni konuları gündeme getirmiştir. Sosyal meselelerin işlenmesi ve belli ideolojileri halka aktarma gayesi, sinemada belirgin olarak hissedilmeye başlamıştır. Ülkede yaşanan ekonomik, politik değişimler ve dünyada yaşanan ideolojik değişimlerin de etkisi sinemada hissedilmiştir. Nitekim bu dönemde Marksist ideolojinin etkisiyle “toplumsal gerçekçi” sinema anlayışı gelişmiştir. Emek ve sınıf mücadelesi merkezinde işlenen sosyal konular sinemada belli bir süre tartışma konusu olmuştur (Daldal, 2005: 40-63). Sinemada görülen kültürelci-sınıfsal yaklaşımlar Türk toplum yapısında bize her ne kadar doğru tespitler verse de odaklandığı uzam ve ideolojik perspektiflerinden dolayı net bir fotoğraf verememiştir. Toplumsal gerçekçi sinemada din, toplumsal bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir. Devrimci sinema anlayışında ise emek ve sınıf problematiğinin ön planda olduğu bir toplumda halkın umut kapısı olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca ulusal sinema anlayışında din, toplumun kültürel bir paydası olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla sinemada din ve dindarlık temsilleri ana akım Türk sinemasına (popüler sinema) göre değerlendirilmiştir.

1970'lerden sonra her ne kadar kent/şehir mekânlarında geçen filmlerde dinî pratiklere pek yer verilmemişse de kırsal mekânlarda geçen filmlerde

geleneksel köy/kır dindarlığı işlenmiştir. (Velioğlu, 2005: 43). Türk sinemasında bu sınıflamalar ayrıca “geleneksel halk dindarlığı”, “seçkin-laik dindarlık” gibi dinî anlama ve yaşama pratiklerine göre isimlendirilmiştir. Milli sinema akımının etkisinde olan bu dönemde milli ve manevi değerlere olan hassasiyet ön plandadır. Mesut Uçakan ve Yücel Çakmaklı bu dönemin iki önemli yönetmenddir. Uçakan filmlerinde sinemayı doğrudan bir “tebliğ aracı” olarak değerlendirmiştir. Ona göre gerçeklik korunarak İslam düşüncesi sinemaya aktarılmalıdır. Dinî pratikler kutsal amacına göre sanatsal bir faaliyet olarak yansıtılmalıdır (Uçakan, 2010: 160-161).

Yücel Çakmaklı ise filmlerindeki İslam temsilini batı karşısında “milli bir duruş” olarak değerlendirmiş, filmlerinde didaktik bir anlatım tarzı benimsemiştir. Böylece çağdaş İslam düşüncesini doğrudan aktarmak istemiştir. Çakmaklı, tüm zihinsel faaliyetlerini batıya hasretmiş, mutsuz, kendisinden uzak (değerlerine aykırı) bir yaşam içinde olan bireyler karşısına; çağın sorunlarıyla yüzleşecek bilgi ve donanıma sahip, akıllı, “kültürlü”, ahlak sahibi olan bir Müslüman karakter koymuştur. O, filmlerini doğu-batı, modern-gelenek ikilemleri karşısında “hakikati” bulan Müslüman bireylerin dönüşümüyle bitirmeyi tercih etmiştir. Çünkü ona göre doğru yol muhakkak İslam ile bulunmalıdır (Çayır, 2008: 9-10). Çakmaklı'nın *Memleketim* (1974) filmindeki Murat karakteri buna örnek gösterilebilir.

1980'li yıllarda Türkiye'de yaşanan siyasi gelişmeler ve ideolojik ayrışmalar sinemada işlenen konuları da etkilemiştir. Özellikle ülke içinde uygulanan kısıtlama ve serbestlikler alternatif düşüncelerin gelişmesine de zemin hazırlamıştır. Nitekim 1970 ile 1980 yılları arasında İslam düşüncesiyle milli kültürü temsil eden “Milli sinema” akımı yerine 1990'lı yıllarda daha farklı bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bu dönemde daha çok dindar insanların yaşadığı problemlere dikkat çekilmiş, Cumhuriyet döneminden beri uygulanan prosedürler sorgulanmış, İslami söylemin politik seyrine göre bu tarz eleştiriler sinemada görülmeye devam etmiştir. Geçmişten hesap soran, Müslümanlar için hâlâ sorun teşkil eden konular bu dönem dikkat çeken temalardan olmuştur. Ayrıca bu dönemde başörtüsü sorunu ve yasaklamalar sinemada işlenen konuların başında gelmiştir (Çiğdem, 2005: 29-43).

1960'lı yıllardan 2000'li yılların başına kadar popüler sinema akımlarında görülen ideolojik din temsili daha çok teorik bir eleştiri barındırılmıştır. Ancak bu yıllar arasında popüler sinemada dinin pratik temsilinin bireyler üzerinden “köy/kır dindarlığı” veya “gecekondu dindarlığı” formları üzerinden işlendiğini görülmektedir. Köylü dindarlığı tipolojisindeki din adamları: Yobaz, üçkağıtçı, kendi çıkarları için her türlü iş birliği yapan, köydeki otorite

tesisi için din adına fetva verebilen, statükocu karakterlerdir. Köylü din adamının resmi bir kimliği yoktur ve köylü üzerinden geçimini sağlamaktadır. Köy ve köylü sınıfı arasında sıkışan bir yaşantısı söz konusudur. Kemal Sunal'ın rol aldığı *Üç Kağıtçı* (1981), *Davaro* (1981) ve *Doktor Civanım* (1982) gibi filmlerindeki din adamı temsili köylü dindarlığı ve köylü din adamı temsili açısından örnek teşkil etmektedir.

1990'lı yılların sonuna doğru popüler Türk sinemasının gömlek değiştirdiği görülmektedir. Özellikle sinemada daha önce işlenen sosyal, siyasal ve kültürel konular klasik Yeşilçam melodramından sıyrılmış, Türk sinema tarihine yeni bir soluk getiren filmler çekilmiştir. Bu bağlamda eski filmlere şerh düşen yönetmenler; terör, kadın, kent-gecekondu hayatı, 12 Eylül darbesi ve bireysel buhranlar gibi iç içe geçmiş konuları ele almaya başlamıştır (Pösteği, 2005). Buna Yavuz Turgul'un *Eşkya*, Yılmaz Erdoğan'ın *Vizontele* filmleri örnek gösterilebilir.

2000'li yıllara geldiğimizde dinî temsilin köy/kır dindarlığı ve gecekondu dindarlığının yanında kent dindarlığı gibi formlarla sinemaya konu olduğu görülmektedir. Dinî örüntülerden oldukça arındırılmış bir hayat tarzı yansıtılmaktadır. Sinema bu açıdan modern kent hayatıyla dindarlık pratikleri üzerinden bir üslup değişikliğine gitmiştir. Bu dönemde köy dindarlığının işlendiği filmlerde “bağnaz-yobaz” hoca tiplerinin yanında “aydın imam” başka bir ifadeyle “beklenen-özlenen” imam ve klasik tiplerin dışında farklı karakterlere sahip imam veya hoca temsillerine de yer verilmiştir. İsmail Güneş'in *The İmam* (2005), Özer Kızıltan'ın *Takva* (2006), Onur Ünlü'nün *İtirazım Var* (2014), Nuri Bilge Ceylan'ın *Ahlat Ağacı* (2018) filmlerindeki imam tipleri veya karakterleri bunlardan bazılarıdır.

Din temsili yapan “hoca” ya da “imam” tipleri genellikle bulunduğu topluma önderlik yapan ve örnek kişi olarak kabul görmüştür (Karahan, 2008: 68). Bundan dolayı 2000'li yıllarda yapılan filmlerde de bu tip temsiller üzerinden dinin sosyal hayattaki sorunlara yaklaşımı ve dinin bireysel kent yaşamındaki insanın psiko-sosyal sorunlarıyla baş etmedeki rolü yansıtılmaya çalışılmıştır. Halbuki daha önce “imam”, “hoca”, “şeyh” gibi sıfatlarla halkın içinden çıkan tipler geleneğin temsilcisi olarak “statükoyu” koruma amacıyla olan çıkarıcı kişilerdir. Yavuz Turgul'un *Züğürt Ağa* (1985) filmindeki şeyh, Kartal Tibet'in *Davaro* (1981) filmindeki hoca tipleri buna örnek gösterilebilir.

Sonuç olarak ana akım Türk sinemasında din ve dindarlığın temsili geleneksel bir formda geleneksel köy/kır dindarlığı formları üzerinden yansı-

tılmaya çalışılmıştır. Şehirleşmeyle beraber başlayan gecekondu dindarlığı da geleneğin bir savunma kalesi olarak görülmüştür. Toplumun bağlı olduğu yaşam biçimi, eski alışkanlıklarının “din” mefhumu altında kazandığı nitelik; imam, hoca, şeyh gibi insanlar tarafından sürdürülmeye çalışılmıştır. Bu durum şehir hayatında bireyci şehir hayatının getirdiği koşullarla birlikte bu insanların “gözü açık, uyanık” davranarak bu değerleri araçsallaştırmasına neden olmuştur. (Subaşı, 2016: 219). Böylece insanlar gelenekten kazandıkları statü ve değerlerin devamını sağlamada dinin meşrulaştırıcı fonksiyonunu kullanmaktan beri durmamışlardır.

Dizide Mahalle, Şehir/Metropol ve Dinî Pratikler

Yukarıda belirtildiği gibi, popüler Türk sinemasında, geleneksel köy dindarlığı ve modern kent dindarlığı pratikleri arasındaki temsiller yıllar içinde değişmiştir. Günümüzde, Türk yapımı dizilerde, benzer ve farklı özelliklere sahip din temsilleri görülmektedir. Örneğin, Nuri Bilge Ceylan’ın filmlerindeki imam karakterlerinin din temsilleri, benzer ve farklı yönleriyle dikkat çekmektedir. Bu bağlamda *Kış Uykusu* (2014) ve *Ahlat Ağacı* (2018) filmlerindeki imam karakterleri, örnek gösterilebilir.

Günümüzün popüler medya ortamlarından biri olan Netflix uygulamasında yayınlanan, Berkun Oya’nın yazıp yönettiği *Bir Başkadır* dizisinde mahalle ve metropol üzerinden farklılaşan ve aynı zamanda kesişen dindarlık temsilleri görülmektedir. Dizi, Meryem adında muhafazakâr bir kadının psikiyatrist Peri’ye gitmesiyle başlamaktadır. Başörtülü olan Meryem, hazır cevap ve anaç bir karakterdir. Meryem, ilkokul mezunu olsa da pratik bir zekaya sahiptir. Ailesiyle bağı kopmuş ve seküler bir hayat tarzı yaşayan Sinan’ın evinde temizlik işleri yaparak geçimini sağlamaktadır. Meryem’in ailesi, gece kulübünde koruma olarak çalışan abisi Yasin, yengesi Ruhiye ve onların çocuklarıyla İstanbul’un banliyösünde yaşamaktadır. Meryem, İstanbul’un banliyösünde gecekondu dindarlığını temsil eden Anadolu kadınıdır. Geleneksel dindarlık formundan kopmak istemeyen ancak şehirde çalıştığı şartlara göre bu geleneğin dışına çıkan biridir. Meryem’in mahalle hocasını dinlemesi, köy dindarlığının bir göstergesi iken bazı durumları da göz ardı edip kent hayatının değerlerini olumsuzlaması, onun gecekondu dindarlığı özelliklerini taşıdığına açık bir göstergesidir. Meryem’in abisi Yasin’in çalıştığı yer, savunduğu geleneksel dindarlık biçimine aykırıdır. Ancak Yasin, tasvip etmediği bir yaşam tarzının güvenliğinden sorumlu olarak çalışmaktadır. Bu nedenle hem Meryem hem de abisi Yasin, gecekondu dindarlığının tipik örnekliğini taşımaktadırlar. Bir başka ifadeyle Meryem ve ailesinin temsil ettiği dindarlık hem kent hem de köy/kır dindarlığına izler taşımaktadır.

Kentin ekonomik ve sosyal şartları onların savundukları ve karşı çıktıkları ritüellere itmektedir. Dolayısıyla Meryem ve abisi Yasin, İstanbul'un banliyösünde yaşamak için şehir merkezindeki kurulu düzene ayak uydurmak, yatkınlık göstermek durumunda kalmışlardır.

Meryem'in yaşadığı mahalle kent kültüründen görece kopuk bir görünüme sahiptir. Mahalle hocasının burada yaşayanlar için bağlayıcı ve önemli bir konumda olması mahalle kültürünü anlamada bize ipuçları vermektedir. Ayrıca Meryem bir gün mahalle kahvesinin önünden geçerken, kahvehane- de konuşan biri -Meryem'i kastederek- "bu komandonun kardeşi" der. Buradan anlaşıldığı üzere mahallede herkes birbirini az çok tanır, birbirlerinden haberdardır. Çünkü kırsal yerleşim yerlerinde şehir hayatına göre daha fazla mekanik dayanışma söz konusudur. Mahallede bir problem olduğunda bu haber çabuk duyulur, gizli saklı şeyler çabuk yayılır. Bundan dolayı insanlar şehir hayatına göre dışarıda daha fazla gözetim altındadırlar. Bu durum onların geleneksel değerlere olan bağlılıklarını güçlendirir. Başka bir ifadeyle şehir hayatında görülen kolektif bağlar kırsal kesime oranla daha sık ve yaygındır (Durkheim, 2013: 179-182).

Bu dizi, şehir ve taşra arasında sıkışan pratiklerin farklılıkların karakterler üzerinden göstermektedir. Örneğin, Meryem'in otobüse binmek için geçtiği güzergâh doğal bir ortamdır. Çevresinde yeşillikler ve ağaçlar vardır ve kuş sesleri duyulur. Ancak, kadraj şehre çevrildiğinde, beton binalar, yoğun trafik ve aceleyle koşuşturan insanlar görüntülenir. Dizi, ev yaşamının da şehir ve taşra arasındaki farklı olduğunu vurgular. Meryem'in temizlik işi için gittiği Sinan'ın evi, tek başına yaşayan bir kişinin yaşam alanına örnektir. Meryem'in psikiyatristi Peri ve onun süpervizörü Gülbin'in bireysel yaşamları olduğu görülürken, Meryem taşradaki evinde aile ortamında bulunur. Namaz kılan karakterler ve dinî sembollerin şehirde inşaat vinçleri ve gökdenlenlerle karıştığı görüntü, şehir ve taşra arasındaki farklılıkları göstermektedir.

Meryem her sabah ağaçlı bahçeler arasından otobüs durağına doğru ilerlemekte ve bu şehre gitmek için en kısa yol olarak bilinmektedir. Meryem, şehre varışı sırasında yönetmenin kadrajının İstanbul'un betonarme yerleşim bölgelerine yönelmesiyle fark edilmektedir. Araç sesleri, yollar ve bir yerlere gitmeye çalışan insanlar gösterilmektedir. Kalabalık içinde "farklı" bir hayat süren Meryem, aslında mahallesine geri döndüğünde bu farklılık bir anda solmaya başlamaktadır. Geleneklere yoğrulmuş yerel kültürünün devamını sağlamaya devam etmektedir. Abisine kahve yapar, akşamları dizi izler, mahalle hocasına danışır, evdeki çocuklara bakar ve inandığı kutsallara

karşı hassasiyet gösterir. Öte yandan, şehir hayatında yaşayan Peri modern bir insan olarak Türkiye'deki "beyazlar"ı temsil eder. Robert Kolej'de lise eğitimini tamamlayan Peri, diğer eğitimlerini Amerika gibi yabancı ülkelerde almıştır. Yaz tatillerini Paris, Londra, İtalya gibi şehirlerde ve ülkelerde geçirmiştir. Bu nedenle oldukça rahat bir yaşam sürmüş ve nitelikli bir eğitim almıştır. Ancak, statüsü gereği Peri, Meryem üzerinde tam bir otorite sağlayamamıştır. Hatta mahalle hocası Ali Sadi Hoca, Meryem'e sadece dini öğütler vermekle kalmamakta, Meryem'in sosyal hayatta karşılaşılabileceği durumlarla ilgili tavsiyelerde de bulunmaktadır. Nitekim Meryem'in Peri ile olan görüşmesinde de onay mercii olarak rol almak istemiştir.

Peri ve Meryem'in yaşam pratiklerine baktığımızda net bir şekilde kültürel ayrılıklar görülmektedir. Beyaz Türkleri temsil eden Peri'nin karşısında Meryem, "Afro Türkleri" temsil etmektedir. Geleneksel hayat formlarına karşılık konforlu modern hayat. Şehir hayatının yapay, nesnelere doldurulmuş, seküler yaşamına karşılık; mahalle hayatının geleneksel, organik-doğal, muhafazakâr ve dindar yaşamına tanık olunmaktadır. Her iki temsilde de kültürel otorite mücadelesi söz konusu olmaktadır. Peri modern rasyonel bilimin savunuculuğunu yaparken mahalle imamı Ali Sadi Hoca ise geleneksel din anlayışı ve öğretileriyle yerel bir karşı duruş sergilemektedir. Yönetmen kamerasını, Türkiye'deki "modern seçkinler" ve "geleneksel halk" alegorileri ile iki kültürel sınıfın diyalektik ilişkisine çevirmiştir. Fırat Mollaer'in düşüncesine göre bu iki kültürel alegori "Batı otoritesine karşı yerel mahalle bilgeliği" arasında kültürlerin mücadele alanındaki "başkalığını" ortaya çıkarmıştır (Mollaer, 2020). Başka bir ifadeyle yönetmen, tam anlamıyla Türkiye'de birbiriyle merkez-çevre bağlamında ayrışan iki kültürün habitusunu anlatmıştır.

Peri, toplum içinde kendi benliğine inandırdığı gerçeklerle yaşamaktadır. Kendisine atfedilen rolünü ve statüsünü "kabul edilen" gerçeklikte sürdürmeye çalışmaktadır. Yani "mış" gibi yaşamaktadır. Baudrillard'ın ifade ettiği gibi gerçeklik algısı artık "hipergerçeklik" ile yer değiştirmiştir. Simüle ettiği şey artık onun gerçeklik algısını oluşturmuştur (Baudrillard, 2018: 7). Nitekim Peri, "*Yaşamadığım uygulamaları yaşıyormuş gibi taklit etmekten sıkıldım*" şeklinde itirafta bulunur. Peri şehir hayatının kültürel ve simgesel sermayesini üzerinde taşımaktadır, bunları kullanmak onun hayatındaki gerçeklik algısını, tercihlerini sosyal yaşam pratiklerini şekillendirmiştir. Peri'nin giyim tarzı, saç şekli, yaşam mekânları ve düşünce dünyası gibi onun tüm yaşam tecrübesinde oluşturduğu imaj "ona yakışır" olmalıdır. Şehir hayatı-

nın ve ailesinden aldığı kültürel sermaye ona bir sınıf aidiyeti sağlamaktadır. Çünkü onun imajı onu var eden her şeydir (Slattery, 2010: 170).

Dizide yer alan kişilerin isimleri bilinçli bir şekilde taşra-kent dikotomisinde kültürel ve teolojik izler taşımaktadır. Geleneksel muhafazakâr dindarlığı temsil edenler Meryem, Yasin, Ali Sadi, Hayrunnisa gibi isimleri taşradaki kişiler kullanırken; Sinan, Peri, Melisa gibi isimler ise seküler modern kent hayatında yaşayanları temsilen tercih edilmiştir. Dizide Gülbin, Gülan ve Civan gibi isimler Tatvan'dan zorla göç etmek zorunda kalan Kürt bir ailenin kültürel temsilcileri olarak kullanılmaktadır.

Bir Başkadır'da temsil edilen Kürt kimliği iki aile üzerinden anlatılmıştır. Birincisi daha önce değindiğimiz Gülbin'in ailesidir. İkincisi ise Ruhiye'ye tecavüz eden kişidir. Ege'nin bir köyüne göç etmiş ve onun deyişiyle "buralara ayak uyduramamış", yoksul bir ailedir. Yönetmen, Kürt kimliğine kültürelci bir bakışla yaklaşmış, toplumdaki "öteki" sendromunu bu kimlik üzerinden kadrajına yansıtmıştır. Her iki aile tipinde de görülen "göç" olgusu ve beraberinde taşıdıkları travmalara (şiddet, tecavüz, işsizlik) dikkat çekilmiştir. Gülbin'in kardeşi ile yaşadığı çekişme bu çerçevede politik olduğu kadar dindarlık formlarının değişimine de işaret etmektedir. Bu açıdan Gülan'ın ailesinde anne ve babanın söylemleri, aile fertlerinin hasta kardeşlerine olan yaklaşımları, Gülan'ın Gülbin'e yönelttiği eleştiriler, geleneksel gecekondu dindarlığının izlerini taşımaktadır. Nitekim Gülan'ın başörtüsü ve söylemleri onun dindar kimliğini ekonomik endişeler üzerine inşa ettiğini göstermektedir. Gülan'ın dindarlık tecrübesi geleneksel bir formdan şehrin konfor alanına geçiş için araçsal bir basamak olarak yansıtılmaktadır. Dizide sınıflar arası geçişkenlik dil, kültür kavramları bağlamında tıkanmıştır. Sonuç olarak gösterilmeye çalışılan Türkiye ethosu, Türklük ethosuna dönüşmektedir.

Başörtüsü ve Kadın Temsili

Bireyin modern toplum içindeki varoluşsal yetileri kazanabilmesi ve sürdürmesi daha çok ahlak normlarını kazandığı ve kendi davranışlarını oluşturduğu uzam içinde anlaşılabilir. Bu açıdan bireyin kültürel kodları sadece şehir ya da mahalle kültürünün bir ürünü olmaktan çok siyaset, ekonomi ve inanç gibi faktörlere de bağlıdır. Dizide başörtüsü üzerinden canlandırılan tiplerin kültürel habitusu geleneksel ve elit-seçkin tipler üzerinden canlandırılmıştır. Ancak bu tiplerin Türkiye'deki temsillerini yalnızca dizi üzerinden okumak eksik olacaktır. Nitekim başörtülü temsillerin "gündelikçi" (Meryem), "beyaz muhafazakâr" (Gülan), "fark-

lı” (Burcu) ve “mağdur” (Ruhiye) sıfatlarına sahip tipolojiler üzerinden seçilmesi manidardır. Diğer taraftan elit-seçkin tabakayı temsil eden Peri ve ailesinin Halk TV izlemesi modası geçmiş bir klişe olarak okunabilir. Çünkü bugün dindar-seküler ayrımını bu örnek üzerinden tanımlamak bize eksik bir perspektif vermektedir. Halbuki bugün muhalif ve belli bir ideolojiyi temsil ettiğini düşündüğümüz bir TV kanalını işçi, işsiz, memur, asgari ücretli ve emekçiler de izlemektedir (Mollaer, 2020).

Dizide yönetmenin ısrarla üzerinde durduğu konulardan biri de başörtüsüdür. Meryem’in doktoru psikiyatrist Peri’nin odasında hasta sandalyesine oturmasıyla beraber dizideki kültürel iktidar tartışması bilfiil başlamıştır. Mütedeyyin kesimin kamusal alandaki görünürlüğünün bir sembolü olarak kullanılan başörtüsü, dizide birçok dindar tipolojiyi temsil etmek için kullanılmıştır. Birincisi Meryem’in başörtüsüdür. Meryem daha önce bahsettiğimiz gibi geleneklerine bağlı tipik bir “yurdum insanıdır”. Dindarlığı duyduğu, anlatıldığı kadarıyladır. Bu yüzden Meryem’in başörtüsü geleneksel halk dindarlığının bir göstergesi olarak kullanılmıştır. Peri ve annesinin düşüncesine göre başörtüsü gericiliğin, çağdışılığın bir ifadesidir. Çünkü modern bilimin öğretileriyle yetişen Peri için Meryem’in bilim dışı yollara başvurması ve bunlardan cevaz araması “akıl alır” değildir. Peri, Cumhuriyetin medenileşme projesinin arzu ettiği kadındır. O, estetik değerleri önceleyen, ilerici ve akılcılığın ilke edindiği modern batılı dünyanın bir prototipidir. Nitekim batılı kadın, kamusal alanda estetik görünüşünün yanında aklıyla elde ettiği meslek ve statüsüyle de görünür olmalıdır. İlericiliğin önemli bir adımı da kendisi gibi yaşamayan (Batılılaşmamış-modernleşmemiş) insanları ötekileştirerek kendini tanımlayabilmektedir. Böylece modern kadın imajı kendi kamusal görünürlüğünü yaratabilir. (Göle, 2016: 82-86). Tekrar Peri’ye dönersek, onun da kendisi gibi yaşamayan ya da düşünmeyen kişilere karşı “öteki” muamelesi yaptığını görmekteyiz. Peri, başörtülülere olan düşüncesini şöyle dile getirir: “Nasıl canıyor bu insanlar! Hacılara, hocalara... Gençcik körpeçik kızlar... Hacı, hoca, dua, namaz kafayı yemişler Gülbin. Senin, benim anlamamız mümkün değil! Apayrı ülkelerde yaşıyoruz sanki biz bu insanlarla, kızlarla...” Devamında başörtülülere “öcü” gibi düşünmekten kaçamadığını, yetiştiği çevreden dolayı bu düşüncelere sahip olduğunu itiraf eden Peri, aslında Meryem’i bir öteki olarak konumlandığına farkındadır. Yaptığı ayrımcılık kişiliğine işlemiş, kökleşmiştir. Hatta bir kere dil sürçmesi (lapsus) yaşar. Peri, Meryem’e eskiden evlerine temizliğe gelen başörtülü bir “temizlikçi”nin adıyla hitap eder. Peri, başörtülülerin çoğunluğundan ve onların güçlü olmasından yakındır. Bu yakınmayı süpervizyon yaptığı Gülbin’e yapar.

Çünkü ona göre Gülbin de onun gibi düşünmektedir. Halbuki Gülbin'in annesi ve ablası da başörtülüdür.

İkinci olarak Gülbin'in ablası yani Gülan'ın başörtüsüne bakarsak, Meryem'in başörtüsünden görece pek bir farkı yoktur. Gülan'ın tipolojisi iktidara yakın, başka bir tabirle “çoğunluk” ve “güç sahibi” olan “dindarlarla” anlaşılan başörtülü Kürtleri temsil etmektedir. Kısacası Gülan'ın başörtüsü siyasi anlam yüklüdür. Gülan baskın ve öfkeli. Gücün verdiği bir özgüven vardır. Maddi olarak beyaz muhafazakârları temsil etmektedir. Üçüncüsü ise Meryem'in yaşadığı evde yengesi Ruhiye de başörtülüdür. Yalnız Ruhiye'nin başörtüsü Meryem ve Gülan'ın başörtüsüne göre daha çok geleneksel bir başörtüdür. Namaz kılmaktadır ancak Meryem'in deyişle “evde sigara içmektedir”. Geleneksel köy/kır dindarlığına aykırı bir tiptedir. Kısacası Ruhiye'de ruhsal sağlığından dolayı dindarlık boyutu bir ölçü olarak değerlendirilmemektedir.

Dizide “özürlüleşme” adı altında bir dönüşüm yaşayan Ali Sadi Hocanın kızı Hayrunnisa ise dizinin başından beri başörtüsünü, Şerif Mardin'in deyişle, “mahalle baskısından” dolayı takmıştır (Çakır, 2013). Hayrunnisa mahallede başörtüsüyle görünmektedir. Ancak babasıyla aynı dünya görüşünde olmayan Hayrunnisa, ilkin bir eğlence kulübünde kız arkadaşı Burcu'yla birlikte, başı açık bir şekilde eğlenirken, görülmektedir. Hayrunnisa'nın başörtülü, muhafazakâr görüntüsüne karşılık; dinlediği şarkılar, sevgili edindiği kişi, onun taşıdığı kimliğe aykırıdır. Daha doğrusu o mahallenin insanı olmamaya karar vermiş, “başka dünyaları” dinleyen ve düşleyen biridir.

Bu örneklerden yola çıkarak başörtüsünün farklı şekillerde temsil edildiği aşikardır. Bireyler üzerinden ifade edilen kültürel kodlar, Türk siyasal tarihinin ve sosyal yapısının değişimi hakkında düşündürücüdür. Artık bireysel farklılıkların yanında kültürel habitusun oluşmasını sağlayan kozmopolit şehir yapısı, geçmişteki çatışmaları da kendi kültür potası içinde kısmen eritmektedir. Türk eğitim sistemi, elit-laik insanları toplama politikası ile modern ideolojiye uygun elemanlar yetiştirme hedefi doğrultusunda hareket ederken, “şehirlerin kırsallaşması” (köyden kente göç) sorunuyla sekteye uğramıştır. Bu nedenle “elitleşmemiş” (*de elitization*) ve yeni melez kültürel sınıflar ortaya çıkmıştır (Mardin, 2018: 270-273).

Peri de bu seçkinler tabakasında devşirilenlerin izini taşımaktadır. Ailesinin etkisiyle sekler bir yaşamı olan ve “halkın inançlarına” ve geleneksel öğretilere karşı akli ve bilimi destekleyen biridir (Kaçar, 2021: 201-202). Birçok sahnede Meryem'in başörtülü olmasından dolayı ona karşı gösterdiği

“efendilik” rolü, günümüze kadar devam eden merkez-çevre tartışmasının bir yansımasıdır. Ayrıca Peri'nin Meryem'i överken seçtiği kelimeler, acıma ve üstenci bakış duygularıyla yüklüdür. Buna rağmen Peri, mesleki ve bireysel tecrübeleri sayesinde öz bilince sahiptir. Her ne kadar Peri bu durumun kısmen farkında olduğunu itiraf etse de geçmişinden bir türlü kopamamıştır. Onun “Ve onlar güçlü olan, onlar. Çoğunluk olan onlar. Biz sizinle bir akvaryumun içindeyiz” olarak yakındığı kesim, Meryem ve Ali Sadi Hoca gibi geleneksel, muhafazakâr dindarlardır. Yani kısacası onun gibi modern seküler bir dünya görüşüne sahip olmayanlardır.

Bir Başkadır dizisinde ana karakterlerin çoğunluğu kadındır ve kadın karakterler baskın ve temsil açısından güçlü tiplerdir. Öte yandan erkek karakterler sessiz ve edilgen bir yapıya sahiptirler. Meryem'in abisi, görünüşte asabi ve yapılı biri olmasına rağmen aslında duygusal ve utangaçtır. Mahalle imamı Ali Sadi Hoca'nın kızı Hayrunnisa, kız arkadaşı Burcu tarafından tartaklanır ve bıçaklanır. Gülân'ın kocası Civan, karısının sözünden çıkmaz ve silik bir kişiliktir. Aynı şekilde Gülbin ve Gülân'ın babası da konuşamayan biridir. İzleyici, babanın sesini sadece yatalak oğlunun başında Kürtçe ağıt yakarken duyar. Ailenin diğer bir erkek bireyi de anne karnında yediği tekme nedeniyle kötürümdür. Mücahit Gültekin'in ifadesiyle dizide “erkeklığı alınmış bir aile” profili çizilmiştir (URL-5). Bu durum dizinin genelinde görülebilir. Erkekler mülayim, sessiz, pasif bir rolde yer alırlar. Dizide kültürel iktidar tartışmasının bir ucunu temsil eden Ali Sadi Hoca bile eşinin ölümünden sonra yıkılır ve çok sevdiği kızı Hayrunnisa'nın başını açması gibi tahayyül edemeyeceği durumlarla karşı karşıya kalır. Hayrunnisa'nın kız arkadaşı Burcu, ağız bozuk ve cebi bıçaklı bir sokak kızıdır, Ali Sadi Hoca'nın hiç onaylamayacağı bir karakterdir. Dolayısıyla hocanın dizinin başındaki etkinliği git gide silikleşir ve çaresizliğinden ağlayan biri haline gelir.

Dizide İki İmam

Türkiye'deki popüler sinemada aşına olduğumuz imam tiplerinin genellikle geleneksel köy/kır dindarlığı üzerinden tartışıldığı mevzubahis edilmişti. Şehirleşmeyle beraber bu imam tiplerinin yerine daha modern imam tiplerine yer verilmektedir. Dizide iki farklı imam tipolojisi ele alınmaktadır. Bunlardan birisi aslında sinemada aşına olduğumuz geleneksel imam tipleridir. Ali Sadi Hoca bu imam tiplerinde gayet sevecen, iyi kalpli, hikmetli ve yardımseverdir. Daha önce alışılmış “bağnaz, yobaz, üçkağıtçı” tiplerin dışında bir role sahiptir. Dizide Peri'nin algısındaki (gerici, cahil, bilime ve yeniliğe düşman) imam tipiyle örtüştüğü söylenebilir. Çünkü Meryem'in psikiyatrist ile görüşmesinde bir sakınca görmemiş yal-

nız ihtiyatlı davranarak konuşulanları öğrenmek istemektedir. Burada Ali Sadi Hoca ile Peri arasında Meryem'in sorununu çözmede bir "iktidar" çekişmesi vardır. Din-bilim çatışmasının kısa bir nüansı bu fotoğrafta görülmektedir.

Ali Sadi Hoca'nın dinî bakımdan bilgili, çevresindeki insanlara nasihatlerde bulunan bir imajı olduğu bilinmektedir. Ancak yönetmen, Ali Sadi Hoca'ya zayıf ve taşıdığı mesleki karizmanın hakkını vermeyen bir rol biçmiştir. Mesela hocanın eşini kaybetmesiyle yaşadığı üzüntü ve akabinde itiraf ettiği düşünceler bu anlamda dikkat çekicidir. "Biz hayallerimizde hep öbür dünyayı görmüşüz. Hani bu yaşımdayım, muhayyilesini serbest bıraksa insan, hayal alemini, öbür dünyadır yani..." Yönetmen, hocanın "öbür dünya" üzerinden kurduğu hayallerini, arzularını rasyonel bir zemine taşımak istemektedir. Nitekim Sadi Hoca muhayyilesini serbest bırakmak istemektedir. Hoca, daha önce yanlış düşündüğünü ve bugüne kadar bildiği şeyleri düzeltmesi gerektiğini belirtmektedir. Nitekim hocanın eşinin ölümüyle yaşadığı kırılma, kızı Hayrunnisa'nın başını açıp üniversiteye gitmesiyle daha farklı bir yöne evrilir. Hayrunnisa muhayyilesindeki hayat için erken davranmış, yola çıkmıştır bile. Hocanın bu durum karşısındaki pasifliği dikkat çekicidir. Hocanın mahalle insanları (örneğin, Meryem ve ailesi) üzerindeki tahakkümü ortadayken ev içindeki otoritesi çok zayıftır. Kızına bile söz geçirememiş onun düşünce dünyasına etki edememiştir. Hatta dizinin sonlarına doğru, kızının "Sen de git baba!" sözünü dinleyip, evini Hilmi'ye emanet etmiştir. Hilmi'den helallik isteyip ayrılan hoca, yönetmenin kadrajında bilgeliğe ve tevekküle aykırı davranarak, kaçmayı tercih etmiştir.

Halbuki hoca "Her canlı ölümü tadacak ve sonunda dönüp huzurumuza geleceksiniz" (Ankebut, 57), "O sabredenler, kendilerine bir bela (musibet) geldiği zaman: Biz Allah'ın kullarıyız ve biz O'na döneceğiz, derler." (Bakara, 156) ayetlerini bilen biridir. Yani Ali Sadi Hoca'nın yaşadığı kırılma, onun bilgi ve tecrübesine ters düşen bir durumdur. Bu bilgi ve inanca sahip birisinden daha itidalli davranması beklenir. Burada yönetmen, Ali Sadi Hoca örnekligi üzerinden her ne kadar "onun da duyguları var" mesajını ön planda tutmak istese de bunun yanında örtük bir mesaj vardır. Nitekim bu imam tiplmesinde her ne kadar "eski imam modelleri"ne göre daha yapıcı ve olumlu meziyetler gözlemlense de bu imam tiplemesi zayıf, etkisiz bir imaj çizmektedir. Hatta imamın muhayyilesine "aykırı" olan bir hayat yaşayan kızı vardır ve sonunda buna da razı olur. Dolayısıyla yönetmen sevecen, iyi kalpli tanıttığı imam tiplemesini yaşadığı kırılma ile ne tam dindar bir tip ne de seküler bir tip yapar. Yönetmen, hocanın yaşadıklarını derinleştirerek aslında top-

lum algısındaki “öteki” imam imajını etkisiz, zayıf bir havayla derinleştirmektedir.

Dizide bir başka imam tiplemesi de Ali Sadi Hoca'nın yardımcısı Hilmi'dir. Hilmi, dizide Ali Sadi Hoca'nın halefidir. Yönetmen, beklenen hoca modelini, Ali Sadi Hoca'nın “beceriksiz” ya da başka bir ifadeyle “çağın sorunlarına cevap verecek nitelikte” olmadığını ve nihayetinde Ali Sadi Hoca'nın sembolik olarak evin anahtarını Hilmi'ye teslim etmesiyle mağlup olduğunu göstermiştir. Şehirleşen ve anlam dünyamızın kompleks bir hâl aldığı bir dünyada Hilmi tiplemesi bu anlamda manidardır. Hilmi, Ali Sadi Hoca gibi ezber iş yapan biri değildir. O, hayatını anlamlı kılma düşüncesindedir. Din gibi soyut, sembolik ifadesi olan olgulara olumlu yaklaşan psikanalist Carl Gustav Jung'tan (2009: 259) etkilenmiştir. Burada yönetmenin Jung tercihi de dine sempati duyan bir düşünür üzerinden yaklaşmasının da tesadüf olmadığı anlaşılmaktadır.

Modern dünyanın yeni “aydın imamı” Hilmi sevecen ve kibardır. Mahallede Meryem'e aşiktir. Hilmi, Meryem'e karşı ilgisini gösterirken aynı zamanda onu aydınlatmak da ister. Meryem'le yaptığı bir konuşmada şöyle demektedir: “Bir anlam bulmalı, şu hayatta bir anlam bulmalı. Yani kişilere kurumlara, dine, ona buna bağlı kalmadan bir anlam bulmanın sayısız faydası olduğu gibi, çok da zevklidir yani.”

Hilmi'nin hayatla kurduğu bağ, anlam üzerinedir. O, “kişilere, kurumlara, dine, ona buna bağlı kalmadan” hayatla bir anlam kurma, hayatı anlamlandırma düşüncesindedir. Hilmi'ye göre insan bunu başarırca yaşamak insan için “bayram yeri” olacaktır. Yani mutlu olacaktır. Böylece insanın bastırılmış duyguları, “gölge”, “karanlık” yanlarının etkisi azalacaktır (Jung, 2015: 253-254).

Yönetmen, modern dünyanın tipik fenomenolojik analizini profan (kutsal dışı) (Eliade, 2015: 139-140) ile sunarak, Hilmi ve Ali Sadi Hoca arasındaki farklılığı rasyonelleşme düşüncesiyle güçlendirmektedir. Ali Sadi Hoca'da din sermayesi Hilmi'ye göre daha simgesel bir görünüştedir ve dinî sembol ve pratikleri daha az kullanır. Nitekim Pierre Bourdieu'ya göre, bu din sermayesi, toplumda bir grup veya bireyin diğerlerinden üstünlüğünü ve gücünü sağlayabilir (Bourdieu, 2017). Ali Sadi Hoca ve Hilmi arasındaki farklılıklar da Bourdieu'nun sermaye teorisiyle ilgilidir. Ali Sadi Hoca'nın daha simgesel bir din sermayesi kullanması, onun toplumda daha saygın bir statüye sahip olmasına neden olmaktadır. Hilmi'nin ise, daha pozitivist bir yaklaşım benimseyerek dinin dünyayı anlamlandırma fonksiyonu yerine Jung

gibi bir düşünürü referans göstermesi, toplumsal olarak daha az prestijli bir konumda olmasına neden olmaktadır.

Hilmi'nin dinin “dünyayı anlamlandırma” fonksiyonu yerine Jung gibi daha pozitivist bir düşünürü referans göstermesi dikkat çekicidir. Bu durum Hilmi'nin daha genç ve geleceğin din adamı imajını yansıtmaya açısından önemlidir. Halbuki Berger'e göre, hayatı “anlamlandırma” sorunu, toplum bilimi için bir yöntem sorunu olduğu kadar ontolojik bir sorundur. Benzer şekilde “dinin anlam temin etme” işlevine dikkat çeker ve dinin bireylerin dünyasındaki olay ve olguları sebeplendirerek hayatı salt “normatif” bir yapıdan anlamlı bir düzleme geçtiğini belirtir (Berger, 2015). Ancak, Hilmi'nin olay ve olgularda aradığı anlam arayışı din kurumundan bağımsız bir arayıştır. Bu nedenle, yönetmenin dizide din kurumunu çağdaş, pozitivist bir perspektifle değerlendirdiği açıktır.

Toplumsal Gerçekliğin Bir Başka İnşası

Bir Başkadır dizisi, şehir hayatının insanları parçalanmış hayat örüntülerinden bir araya getirdiğini ve bu birlikliklerin yapay ve geçici süreçlerle oluştuğunu ifade etmektedir. İnsan ilişkileri faydacı ve kendi amaçlarına ulaşma aracı olarak kullanılır. Bu sebeple birey hem grup hem bağlarıyla mesafeli hem de bireysel özgürlüğünü korumaya dönük bir yaşam ağı içinde yaşar. Sinan ise dizide bu yapılanmanın bir örneği olarak, hayatındaki sekülerler, bireyselleşmiş, yalnız ve kopuk hayatı temsil eder. O, toplumdaki değerlerinden kopuk bir yaşam sürer ve bir şeye bağlı kalmaz. Hayatında flört ettiği kadınlar dışında ziyaret etme zorunluluğu hissettiği tek insan annesidir. İletişimde olduğu başka kimse görülmemektedir. Ayrıca Sinan'ın bireysel hayatına uygun olan mekân deneyimi de dikkat çekicidir. Şehir hayatında mekân, bireyin kendini tanımladığı ve kendi sınırlarını koyduğu alandır. Sinan'ın yaşadığı modern ev ise, aile ve insan ilişkilerinden kopuk yalnız bir hayat tecrübesi söz konusudur.

Bir Başkadır'a toplumsal gerçeklik bağlamında bakıldığında olayların kültürel, ekonomik ve teolojik eksenlerde değerlendirildiği görülmektedir. Yönetmen, Türkiye'deki “sınıf” dolanımındaki ilişkileri bir “simyacı” ustalığıyla işleyerek, toplumdaki sınıfsal yapıyı hem olaylar nezdinde hem de kişiler nezdinde sosyal bir gerçekliğe işaret etmektedir. Kentte yaşayan Peri, Gülbin ve Sinan'ın yaşam standartları ile taşrada yaşayan Meryem ve Meryem'in ailesi arasındaki kültürel-politik, ekonomik ve teolojik alanlardaki farklılıkları bariz bir şekilde ortaya konulmuştur.

Meryem'in taşradan metropole çalışmaya gelen ve sosyal güvencesi olmayan bir "proleter"den hiçbir farkı yoktur. Ne sigortası ne ücretli izni ne de emeklilik hakkı vardır. Dolayısıyla Meryem'in tipik bir proleter gibi sadece "emeği" vardır (Dellaloğlu, 2020). Meryem, Karl Marx ve Friedrich Engels'in dediği gibi "zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyleri olmayan" (Marx ve Engels, 2018: 92) biridir. Diğer tarafta ise Peri ve onun ailesi gibi "burjuva" sınıfından olanlar vardır. Onlar lüks içindeki yalılarında yaşamaktadırlar ve onların evlerinde Meryem gibi başörtülü bir kadın çalışmaktadır. İşveren konumunda olan Peri'nin ailesi ise eğitilmiş, şehirlidir. Ailenin habitusunda gözlenen konforlu hayat dikkat çekicidir. Yönetmen dizide Türkiye'de uzun yıllar iki kutbu temsil eden bu ayrışmaya mercek tutmuş, bir mevzide konuşulanmamış, sorguladığı ve sarstığı alanlara mesafeli yaklaşmıştır. Ancak yönetmenin Ali Sadi Hoca, Hilmi ve Meryem üzerinden oluşturduğu şemada; gelenek, cehalet, geri kalmışlık, başörtüsü, işçi gibi kavramların belirgin bir şekilde işlenmiş olması yönetmenin dindar ve muhafazakâr insanlar hakkındaki yargısı hakkında bize fikir vermektedir. Ayrıca yönetmenin Türkiye'nin sosyal yaşam pratiklerine yönelttiği perspektif, sosyal gerçeklik açısından oldukça sığ durmaktadır.

Yönetmen kadın erkek eşitsizliğini Meryem'in evde abisiyle, mahallede imamla olan tahakküm ilişkisi üzerinden anlatmaya çalışmıştır. Mesela Meryem psikiyatra gitmek için hem abisinden hem de Ali Sadi Hoca'dan izin almak zorundaydı (Gül ve Özer, 2021: 150). Peri ve Meryem'i de modern ve gelenek eşitsizliği üzerinden karşılaştırmaktadır. Bu eşitsizlik durumu zaman ve mekân gibi beraberinde birçok eşitsizliği getirmektedir. Peri'nin Meryem'e göre daha konforlu evlerde yaşaması, daha iyi bir eğitim almış olması, daha iyi ekonomik imkânlara sahip vs. örnekler verilebilir. Bunların yanı sıra Gülbin ile Peri arasında da farklı eşitsizlikler söz konusudur. Peri ile Gülbin her ne kadar dışarıdan modern-seküler bir hayat yaşadıkları görüntüsü verseler de esasında düşünsel dinamikleri farklıdır. Bu farklılık onların geçmişleriyle ilgilidir. Gülbin şehre göç etmek zorunda kalan, geleneksel-muhafazakâr bir Kürt ailenin okumuş kızıdır. Aile yaşantısından farklı olarak bireysel, modern-seküler bir hayat yaşamaktadır. Bunların yanı sıra ailesiyle de bir araya gelmekte, hasta kardeşiyle ilgilenmekte, farklı görüşte olan ablasıyla çatışma yaşamaktadır. Halbuki doğuştan modern karaktere sahip bir ailede büyüyen Peri, sonradan modern-batıcı akla sahiplenilen biri değildir. Her yönüyle seküler bir hayatı olan pozitivist, modern, ihtisaslı bir aile kızıdır. Gülbin'in acılarını çekmemiş, zorluklarına şahit olmamıştır. Gülbin'in dünyasına yabancı olduğu gibi onlara acıyan bir düşünceye sahiptir. Gülbin'in tabiriyle

Peri, başındaki çuvaldan habersizdir ancak başörtüsüne kafayı takmıştır. Dolayısıyla sınıfsal farklılıklar kültürel, ideolojik, etnik ve hatta teolojik yönden farklılıkları göstermektedir. Bu açıdan dizideki zaman ve mekân tasvirleri kendi içerisinde belli sınıfsallıklara da işaret etmektedir.

Metropollerdeki kozmopolit hayat, kurumsal ve sınıfsal yapısıyla insanların yaşam skalalarında farklılığa sebep olduğu bilinmektedir. Şehrin işleyen dinamik yapısı insanların rollerini düzenleyen ve yönlendiren bir fonksiyona sahiptir. Bu açıdan şehir hayatında yaşayan insanların kültürel sermayesi ve rolleri toplumsal düzeni temsil eder. Bu temsil tipleştirilmiş hayatları ortaya çıkarır. (Berger ve Luckmann, 2018: 78-99). Böylece sınıfların habitusları da şekillenmiş olur. Yönetmen de kadrajıyla kültürel sınıfları belli tipolojiler üzerine çevirmektedir. Bu tipolojiler kültür, teolojik ve ekonomik olgulara bağlı olarak dindar-muhafazakâr insanların gettosunu “taşra” olarak göstermektedir. Hâlbuki dindar ve muhafazakâr insanların taşralı; laik-seküler insanların ise şehirli, medeni insanlar olduğu sonucu dizi bağlamında toplumsal bir gerçeklik inşa etmemektedir.

Modernliğin bir sonucu olan bireysel yaşam pratikleri yönetmenin kadrajında Türkiye’deki şehir tipolojileri üzerinden yansıtılmaya çalışılmıştır. Taşraya göre daha resmi ilişkiler söz konusudur. Dizide Sinan’ın annesiyle ve Peri’nin ailesiyle olan ilişkisi, şehrin kurumsal kimliğine bağlı olarak, yalnızca biyolojik bir ilişki içerisinde kalmaktadır. Yönetmen, muhafazakâr ve gelenek üzerinden yaptığı eleştiriyi laik-seçkin tipler üzerinden devam ettirmiştir. Onların modern dünyalarındaki yalnızlıklarını, arkadaş ilişkilerini ve günlük yaşam pratiklerindeki arayışlarına kulak kesilmiştir. Mekanikleşmiş, kalıcı ilişkilerden arınmış, geçici ve geçirgen yaşamın getirdiği bireyci yaklaşıma mercek tutmuştur. Özellikle Peri’nin süpervizyonu Gülbin karşısında yakardığı konuşma, laik-seçkin “sol cenahın” ön yargılarını, geçmişle olan hesaplaşmasını dile getirmesi bu açıdan önem arz etmektedir. Dolayısıyla yönetmen, Türkiye’deki ideolojik, kültürel karşıtlığın her iki temsiline de dokunmaya çalışmıştır. Bu anlamda Türkiye’de belli bir ideolojiye ya da kültürel bir sınıfa yaslanmadan sosyal gerçekliğin inşasını iç içe geçmiş hayatların kültürel, ekonomik ve teolojik farklılıklarına dikkat çekmeye çalışmıştır.

Sonuç

Türkiye’de ana akım Türk sinemasında din temsili konusunda geçmişte “geleneksel köy/kır dindarlığı” ve “gecekondu dindarlığı” gibi temsiller öne çıkmıştır. Bu temsiller genellikle Türk Müslüman geleneğine bağlı olarak taşra-kent kültür çatışmaları ekseninde işlenmiştir. Ancak zamanla şehir-

leşme gibi farklı etmenlerin etkisiyle din temsili farklı formlarda ele alınmaya başlanmıştır.

Küreselleşme ve çok kültürlülük gibi toplumsal gerçekliklerin oluşmasıyla birlikte sinema, din temsili semboller aracılığıyla insanların estetik formlarını, ahlaki yönlerini ve bağlı oldukları ideolojileri sentezlemek için önemli bir araç haline gelmiştir. Bu sayede din temsili de zaman ve mekân diyalektiği içinde sinema ile yeni bir boyut kazanmıştır. Günümüzde Türk sinemasında din temsili çeşitlilik göstermektedir ve klasik tiplerin ötesine geçerek farklı karakterler, hikâyeler ve bakış açıları üzerinden işlenmektedir. Bu sayede Türkiye'nin sınıfsal, kültürel ve teolojik yapısından dolayı yüzleşemediği sorunlar kadrajına taşınmaya çalışılmaktadır.

Berkun Oya, *Bir Başkadır* ile Türkiye'deki sınıfsal yapıyla klişe haline gelmiş tipler ve bu tiplerin ortak paydaları ve nasıl bir araya geldikleri "bir başkadır" söylemine referansla işlemiştir. Filmde birbiriyle çatışma halinde olan kültürel farklılıklar; taşra-kent dikotomisi bağlamında ekonomik ve sınıfsal bir çerçevede işlenmiştir. Ancak şehir ve taşra ikilemi birbirinden tamamen ayrışan kavramlar değildir. Modern şehrin katmanlı bir yapısı olduğundan dolayı kendi içinde taşralaşmış mekânlar barındırabilmektedir. Bu mekânlara; kenar mahalleler, gettolar, banliyöler örnek gösterilebilir. Nitekim şehrin karakteristik özellikleri olan kültürel çeşitlilik, mimari yapı ve belli yaşam ritüelleri şehrin hemen ötesinde olan yerleşim yerlerinde değişebilmektedir. Bu yerlerde yaşayan insanlar taşranın taşıdığı yatkınlıkları sürdürebilir. Burada yaşayan insanlar kültürel yaşamlarında taşradan getirdikleri yaşam örüntülerini devam ettirebilmektedirler. Bu açıdan Meryem ve Peri'nin yaşam alanlarını taşra-kent ayrımı açısından değerlendirmek doğru olacaktır. Bunun yansısı şehri ve taşrayı tek tip bir kategoride değerlendirmek de doğru değildir. Çünkü bugün hem şehirde hem de taşrada melez bir yaşamın olduğu kaçınılmaz bir gerçektir. *Bir Başkadır* dizisi de taşra-kent ikilemi açısından değerlendirildiğinde şehrin modern, bireyci ve seküler dünyası karşısına; taşranın geleneksel, muhafazakâr ve dindar yapısı bazı folklorik öğelerle anlatıldığı anlaşılmaktadır. Bu bileşenlerin yanında göç ile şehre gelen bir ailenin yaşadığı travmanın izleri ve ailenin kültürel kodları muhalif bir perspektifle yansıtılmıştır. Dolayısıyla birçok kültürel katmanı "bir başka" hayatlar üzerinden bir araya getiren yönetmen, Türkiye'nin sınıfsal, kültürel ve teolojik yapısından dolayı yüzleş(e)mediği sorunları kadrajına taşımaya çalışmıştır.

Türkiye'nin kültürel damarlarını oluşturan taşra-kent dolanımındaki hayatları ele alan *Bir Başkadır* dizisi önemli bir Türkiye alegorisi sunmuştur.

Ancak bu alegori bütüncül anlamda Türklük ethosuna dönüşmüş bir alegoridir. Nitekim Kürt temsillerinde görülen topluma ayak uyduramayan “öteki” hissi göç olgusuyla güçlendirilmiştir. Mağdur ve madun pozisyonundaki Kürt aile temsiliinde ailenin parçalanmışlığı aile içindeki politik krize işaret etmektedir. Yönetmen, “öteki” hissini taşralı Meryem tiplemesinden Kürt ailenin göç sorunsalıyla paralel bir hat ile birleştirmektedir. Dolayısıyla dizideki kırılmaların ortak noktası yüzleşemeyen ve hesap sorulmayan sosyal, kültürel ve politik ilişkiler ağıdır.

Dizide din temsili hem taşra-kent bağlamında hem de kültürel yaklaşımla eksik bir görüntü vermektedir. Ali Sadi Hoca’yla temsil edilen geleneksel din anlayışı temsil açısından “hayata tutunamayan” bir tiptir. Öte yandan modern imam tiplemesindeki Hilmi, dini inancın kişisel psikolojik etkileri üzerinde dururken, bilimle uzlaşma çabası içindedir. Hilmi bunu yaparken din kurumunu “bir kenara bırakarak” yapmak istemektedir. Dolayısıyla din kurumuna yapılan eleştiriler din temsili yapan iki önemli tipoloji üzerinden “bilimle çelişme” ve “bilime ilişki” kavramları üzerinden yansıtılmaya çalışılmıştır. Hâlbuki daha önce de ifade edildiği gibi dinin insan hayatında sosyal, psikolojik ve manevi ana fonksiyonları vardır.

Bir diğer temsil olan başörtüsü temsili ise Türkiye’nin uzun yıllar kaplanmayan bir yarası olarak, sürekli tartışılan bir konudur. Ruhiye, Meryem ve Gülan üzerinden işlenen “başörtülü kadın” tiplmeleri, esasında din temsili zayıf ve eksik tiplmeler olarak seçilmiştir. Dizide başörtüsü Ruhiye ve Meryem’de daha çok geleneksel bir temsili söz konusu iken Gülan’da ise daha çok politik bir araç olarak kullanılmıştır. Her ne kadar Meryem güçlü bir karakter olarak gösterilse de geleneksel dinî bir temsilin dışına çıkamamaktadır. Gülan’ın başörtüsü İslamcı bir kimlikten uzak, şekilci ve çıkarıcı bir göstergedir. Dinin sembolik bir ifadesi olan başörtüsü içi boşaltılmış araçsal bir işlev görmektedir. Dolayısıyla başörtüsü gibi sembolik değeri tartışılan bir konunun din temsili açısından anlamına haiz bir şekilde işlendiği söylenebilir.

Görüldüğü üzere göçle şehirde yaşayan hem Gülan’ın ailesi hem de şehrin banliyösünde yaşayan Meryem’in ailesinde gecekondu dindarlığının karakteristik özellikleri görülmektedir. Buradan hareketle gecekondu dindarlığının mekânsal bir olgu dışında da gözlemlendiği görülmektedir. Köyden kopuş ile şehir hayatındaki yeni yaşam dindarlık temsillerini mekânla sınırlamadığı anlaşılmaktadır. Gecekondu dindarlığının pratikte kent ve köy/kır dindarlığı arasındaki gerilimli alanı yansıtmaktadır. Her iki ailede görülen tartışmalar, travmatik durumlar ve din temsiliinde geleneksel din

anlayışında olan kopuşlar bunun en açık örneklerini sunmaktadır. Öte yandan Sinan ve Peri'nin yaşam ritüellerinin dinî pratiklerden arınmış bir minvalde olması kent dindarlığı açısından bize örnek vermemektedir. Özetle filmde gerek dinî motifler gerekse temsil edilen dinî tipolojiler, günümüz sosyal gerçekliğine göre eksik bir perspektifle değerlendirilmiştir. Dizide dinin, geleneksel ve politik bir kurumunu temsil ettiği anlaşılmaktadır. Dizide din temsilleri, taşra-kent dikotomisi ve kültürel farklılıklar gibi konularla başlayan tartışmalar; sekülerleşme, modernleşme ve muhafazakarlık gibi kavramlarla “bir başka” medya türünde sürdürüleceği aşikardır.

Kaynakça

- Akın, Fatih ve Çakar, Önder (Yapımcı); Kızıltan, Özer (Yönetmen) (2005). *Takva* [Sinema Filmi]. Türkiye ve Almanya: Yeni Sinemacılar.
- Akpınar, Necati (Yapımcı); Erdoğan, Yılmaz ve Sorak, Ö. Faruk (Yönetmen) (2000). *Vizontele* [Sinema Filmi]. Türkiye: Beşiktaş Kültür Merkezi.
- Atakan, Z. Özbatur (Yapımcı); Ceylan, N. Bilge (Yönetmen) (2018). *Ahlat Ağacı* [Sinema Filmi]. Türkiye, Almanya, Fransa, Bulgaristan, Makedonya, Bosna Hersek, İsveç: Zeyno Film, Memento Films Production, Arte France Cinema.
- Baudrillard, Jean (2018). *Simülakrlar ve Simülasyon*. Çev. Oğuz Adanır. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Baykut, Kadri (Yapımcı); Tibet, Kartal (Yönetmen) (1981). *Davaro* [Sinema Filmi]. Türkiye: Başaran Film.
- Berger, Peter L. (2015). *Kutsal Şemsiye*. Çev. Ali Coşkun. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Berger, Peter L. ve Luckmann, Thomas (2018). *Gerçekliğin Sosyal İnşası*. Çev. Vefa Saygın Öğütle. İstanbul: Atıf Yayınları.
- Bourdieu, Pierre (2017). *Ayırım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*. Çev. Derya Fırat ve Günce Berkut. İstanbul: Heretik Yayınları.
- Castells, Manuel (2008). “Ağ Toplumunun Yükselişi”. *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür*, C.1. Çev. Ebru Kılıç. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 508-531.
- Cihat, Mustafa (Yapımcı); Güneş, İsmail (Yönetmen) (2005). *The İmam* [Sinema Filmi]. Türkiye: Özen Film.

- Çakmaklı, Yücel ve Emirosmanoğlu, Ali (Yapımcı); Çakmaklı, Yücel (Yönetmen) (1974). *Memleketim* [Sinema Filmi]. Türkiye: Elif Film.
- Çayır, Kenan (2008). *Türkiye’de İslamcılık ve İslami Edebiyat*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çelik, Celaleddin (2013). *Geleneksel Şehir Dindarlığından Modern Kent Dindarlığına*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları.
- Çiftçi, Adil (2016). *Din Sosyolojisi ve Modernlik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Çiğdem, Ahmet (2005). *Taşra Karalaması: Küçük Bir Sosyolojik Deneme*. Der. Tanıl Bora. *Taşraya Bakmak*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Daldal, Aslı (2005). *1960 Darbesi ve Türk Sinemasında Toplumsal Gerçekçilik*. İstanbul: Homer Kitabevi.
- Durkheim, Emile (2013). *Toplumbilimin Yöntem Kuralları*. Çev. Özer Ozan-kaya. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Eğilmez, Ertem ve Ataman, Nahit (Yapımcı); Eğilmez, Ertem (Yönetmen) (1966). *Bir Memleket Uyanıyor* [Sinema Filmi]. Türkiye.
- Eliade, Mircea (2015). *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu*. Çev. Mehmet Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Erman, Hürrem (Yapımcı); Akad, L. Ömer (Yönetmen) (1973). *Düğün* [Sinema Filmi]. Türkiye: Erman Film.
- Erman, Hürrem (Yapımcı); Akad, L. Ömer (Yönetmen) (1973). *Gelin* [Sinema Filmi]. Türkiye: Erman Film.
- Erman, Hürrem (Yapımcı); Akad, L. Ömer (Yönetmen) (1974). *Diyet* [Sinema Filmi]. Türkiye: Erman Film.
- Göle, Nilüfer (2012). *Seküler ve Dinsel. Aşınan Sınırlar*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, Nilüfer (2016). *Modern Mahrem*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Gül, Dilek ve Özer, Merve (2021). “Gündelik Hayat Ekseninde ‘Bir Başkadır’ Dizisinin Eleştirel Realist Bir Bakış Açısı ile Değerlendirilmesi”. *Universal Journal of History and Culture*, 3(2): 124-162.
- Jung, Carl Gustav (2009). *Anılar Düşler Düşünceler*. Çev. Iris Kantemir. İstanbul: Can Yayınları.
- Jung, Carl Gustav (2015). *Psikoterapi Pratiği*. Çev. Sami Türk. İstanbul: Kak-nüs Yayınları.

- Kaçar, Ferhat (2021). “‘Bir Başkadır’ Dizisinde Seküler Bireyin Temsili”. *Kavram ve Kuramlarla Bir Başkadır*. Der. B. Öztürk & B. Yetkiner. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 195-231.
- Karahan, Ahmet Hamdi (2008). *Türk Toplumunda İmam İmaji: İstanbul Örneği*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Mardin, Şerif (2018). *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mars Cinema Group, Zeyno Film (Yapımcı); Ceylan, N. Bilge (Yönetmen) (2014). *Kış Uykusu* [Sinema Filmi]. Türkiye. Almanya. Fransa: Pinema.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich (2018). *Komünist Manifesto*. Çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Okumuş, Ejder (2017). *Gösterişçi Dindarlık*. İstanbul: Özgü Yayınları.
- Simmel, George (2000). “Metropol ve Zihinsel Yaşam”. *Şehir ve Cemiyet*. Çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: İz yayıncılık, 167-184.
- Slattery, Martin (2010). *Sosyolojide Temel Fikirler*. Çev. Ümit Tatlıcan ve Gülhan Demiriz. İstanbul: Sentez Yayınları.
- Subaşı, Necdet (2002). “Türk(ıye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler”. *İslamiyat Dergisi*, V(4): 17-40.
- Subaşı, Necdet (2016). *Türk Aydınının Din Anlayışı (1980 Sonrası Örneği)*. Ankara: Otto Yayınları.
- Uçakan, Mesut (1997). *Türk Sinemasında İdeoloji*. İstanbul: Düşünce Yayınları.
- URL-1: Ruşen Çakır, Şerif Mardin. “Mahalle Baskısı, Ne Demek İstedim?”. <http://www.rusencakir.com/Prof-Serif-Mardin-Mahalle-Baskisi-Ne-Demek-Istedim/2028> (Erişim: 07.09.2021).
- URL-2: Besim F. Dellaloğlu. “Bir Başkadır Meryem’inin Başörtüsü”. www.gazeteduvar.com.tr/bir-baskadir-meryemin-basortusu-makale-15061-80 (Erişim:13.09.2021).
- URL-3: Fırat Mollaer. “Kültürelci Türkiye Alegorisi”. www.gazeteduvar.com.tr/bir-baskadir-ama-nasil-haber-1504728 (Erişim: 10.09.2021).
- URL-4: Erhan Tan. “Netflix Karantina Sürecinin Etkisiyle Son Çeyrekte 15.7 Milyon Yeni Kullanıcıya Ulaştı”. <https://filmloverss.com/netflix-karantina-surecinin-etkisiyle-son-ceyrekte-15-7-milyon-yeni-kullaniciya-ulasti/> (Erişim: 03.03.2021).

- URL-5: Mücahit Gültekin. “Bir Başkadır’da İktidar Temsillerinin Dağılımı”. <https://islamianaliz.com/makale/7431164/mucahit-gultekin/bir-bas-kadirda-iktidar-temsillerinin-dagilimi> (Erişim: 18.06.2021).
- Ünlü, Onur (Yapımcı); Ünlü, Onur (Yönetmen) (2014). *İtirazım Var* [Sinema Filmi]. Türkiye: M3 Film.
- Vargı, Mine (Yönetmen); Turgul, Yavuz (Yönetmen) (1996). *Eşkıya* [Sinema Filmi]. Türkiye: Warner Bros.
- Velioğlu, Özgür (2005). *İnançların Türk Sinemasına Yansıması*. İstanbul: Es Yayınları.
- Wach, Joachim (1995). *Din Sosyolojisi*. Çev. Ünver Günay. İstanbul: İFAV Yayınları.
- Weber, Max (2012). *Din Sosyolojisi*. Çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayınları.
- Yılmaz, Atif (Yapımcı); Yılmaz, Atif (Yönetmen) (1979). *Adak* [Sinema Filmi]. Türkiye: Yeşilçam Film.
- Yurdatap, Kadri (Yapımcı); Turgul, Yavuz (Yönetmen) (1985). *Züğürt Ağa* [Sinema Filmi]. Türkiye: Mine Film.
- Zizek, Slavoj (2019). “Sunuş: Toplumsalın Kalbindeki Film”. *Filmlerle Sosyoloji*. Çev. Sona Ertekin. İstanbul: Metis Yayınları.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship, or publication of this article.*



TÜRK KÜLTÜRÜNDE İKİ İLKELİ SİSTEM: KARARIĞ VE YARUK

Two-Principle System in Turkish Culture: Dark and Bright

Mustafa SEVER*

Öz

Bir Çin sembolü olarak bilinen yin ve yang sembolü, tarihçilerin verdiği bilgiye göre Çin'de uzun zaman hüküm süren bir Türk kavmi olan Choulara aittir. Yin yang sembolü, Türkler tarafından kararığ ve yaruk şeklinde adlandırılmıştır. Birbirini tamamlayan iki evrensel nefesten oluşmuş olarak kabul edilen bu inanç sistemi, tarihin karanlı devirlerinden başlayarak aralarında komşuluk, savaş, ticaret, vd. ilişkiler yaşanan Çinliler ve Türk boyları tarafından paylaşılı gelmiştir. Yaruk ve kararığ, iki zıt gücün denge ve uyum içerisinde bir bütün oluşturduklarını simgeler. Tabiattaki her meydana gelişin temelinde bu iki zıt gücün birlikte oluşturdukları denge vardır. Bu iki zıt gücün birlikteliği olmadan hareket mümkün olmaz. Evrendeki her şey hareket ve değişme, dönüşme hâindedir. Yaruk olan gök ile kararığ olan yeryüzü, bir bütün oluşturur. Erkek olan gök ile dişi olan yeryüzünün uyumu ile döllenme ve dolayısıyla üreme olur. İnsanın yapısında da bu iki zıt öz/güç vardır. İnsan, iki zıt gücünü/özünü, aklını ve duygularını (yaruk ve kararığ) dengede tutabilirse mutlu olur. İki zıt gücün dengesizliği, uyumsuzluğu insanı kararsızlık içinde bırakır ve mutsuz eder. Çalışmamızda Türk kültüründe yer alan iki ilkeli düşünceyi incelemeye ve bu düşünce anlayışının günümüz insanı için önemini vurgulamaya çalışacağız.

Anahtar Sözcükler: yin-yang, kararığ, yaruk, iki ilkeli inanç, Türkler.

ABSTRACT

The yin and yang symbol, known as a Chinese symbol, belongs to Chous, a Turkish tribe who reigned in China for a long time, according to historians. The yin yang symbol has been named by the Turks in the form of the "kararığ" (dark) and the "yaruk" (bright). This belief system which is considered to be composed of two universal 'breaths' that are completed to each other, which starts from the dark ages of history, has been shared by the Chinese and Turkish tribes who have experienced relationships such as neighborhood, war, trade, etc... "Yaruk" and the "kararığ" represent the two opposing forces forming a whole in balance and harmony. The basis of every occurrence in nature is the balance created by these two opposing forces

* Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çanakkale/Türkiye. E-posta: msever38@gmail.com. ORCID: 0000-0002-1991-2750.

together. Movement is not possible without the combination of these two opposing forces. Everything in the universe is in a state of motion and change. The sky that is bright and the earth that is dark creates a whole. Fertilization and hence reproduction occurs with the harmony of the male, the sky and the female, the earth. There are these two opposite essences/powers in the structure of man. A person is happy if he can keep his two opposing powers/essences, minds, and emotions in the balance. The imbalance and incompatibility of the two opposing forces leaves the person indecisive and unhappy. In our study, we will try to examine two principled thoughts in Turkish culture and emphasize the importance of this thought understanding for today's people.

Keywords: yin-yang, dark, bright, two principled beliefs, Turks.

Giriş

Başta Çin olmak üzere, hemen bütün Uzakdoğu'da, içinde yaşanılan dünyanın, evrenin “yin” ve “yang” adıyla bilinen iki ana güçten, özden oluştuğuna inanılır ve daire içinde bir kıvrımın ayırdığı koyu ve açık bölgeler, bu bölgelerin şişkin kısımlarında da diğerine ait küçük daireler olan bir sembol şeklinde somutlaştırılır. Bu iki ana ilkenin kökeninin Çin kültürüne dayandığı, hatta bu sembolde Çin felsefesinin özünün saklı olduğu (Palmer, 2000: 8) ileri sürülür. İddialar, yaşanılan süreçteki duruma bakılırsa haklı görülebilir. Çünkü bugün bu inanç ve sembol, başta Çin'den olmak üzere Uzakdoğu ülkelerinden dünyanın dört bir yanına çeşitli yollarla yayılmıştır.

Benzer bir düşünce sistemi Fars kültüründe de vardır ve Fars mitolojisinde Hürmüz ile Ehrimen, iki farklı gücü temsil ederler. Diğer bir ifadeyle Hürmüz ile Ehrimen, Fars kültüründe temsil ettikleri gök ve yer olarak “karşılıklı ve zıt prensipler olarak kabul edil[ir]” (Ülken, 2007: 24). Türk kültüründe ise bu zıtlık, iki karşıt gücün savaşı, mücadelesi şeklinde olmayıp birbirini bütünleyen, biri olmazsa diğerinin olmayacağı şekildedir. Burada ikili sistem (dikotomi) ile düalizm farkını belirtmek gerekir. Esin'in bilgilerine göre (1978: 45), Türk kültüründeki dikotomik inançta iki ilke birbiri ile bütünleşmiş olarak uyumlu bir dünya oluştururken Fars kültüründeki düalist inançta iki ilke, iki zıt ve birbirine düşman güç olarak amansız bir mücadele içindedir. Elbette kültürler arası benzerliklerin olması gayet doğaldır; ancak her milletin yaşayışı, doğayı algılayışı, inançları dolayısıyla simgeleri kendine özgüdür. Sözgelimi ak ve kara ya da gök ve yer, Ülken'e göre (2007: 31) eski Türk düşüncesinde yönetenlerle yönetilenleri, yani biri olmadan diğerinin olmayacağı bir bütünlüğü temsil ederler.

Bu inancın (iki ilkeli düşünce sistemi), dolayısıyla sembolün kökeni, Chou-Zhou Hanedanlığının orijinal inanç sistemine dayanır. Chou-Zhoular, MÖ 1059-249 yılları arasında Çin’de hüküm sürmüş bir Türk kavmidir. “Eberhard, Zeki Velidi Togan, İbrahim Kafesoğlu gibi ünlü tarihçiler Chouluların bir Türk kavmi olduğunu ortaya koymuş[lar]dır. (...) Ayrıca Çin’de ünlü tarihçi Ch’in chung-mien, Chouluların dini, yazısı ve tarihi konusunda yaptığı yoğun bir araştırmanın sonucunda Chouluların Türk olduğunu savunmuştur.” (Ekrem, 1995: 41). İki ilkeli sistemin unsurları, Chouluların inanç sisteminde “kararık” ve “yaruk” şeklinde adlandırılır. “Kâinatın bütün tezahürlerini gök ve yer-sub/v’un (yer-su: yeryüzü) temsil ettiği zıt, fakat birbirini tamamlayan iki evrensel ‘nefes’ten oluşmuş olarak kabul eden” (Esin, 2001: 19) bu inanç sistemi, tarihin karanlık devirlerinden başlayarak aralarında komşuluk, savaş, ticaret, vd. ilişkiler yaşanan Çinliler ve Türk boylarının paylaştıkları bir inanç olagelmıştır. Chouluların iki ilkeli inanç sistemi, onlardan sonra, Çinlilerin Hyung-nu dedikleri Hunlar tarafından da benimsenmiş, onlardan sonra gelen Göktürkler de bu inançları devam ettirmişlerdir. Bu bilgiler bağlamında çalışmamızda Türk kültüründe iki ilkeli düşünce anlayışı (yaruk ve kararık) irdelenmeye, günümüz insanı için bu düşüncenin, anlayışın önemi vurgulanmaya çalışılmıştır.

Türk Kültüründe İki İlkeli Düşünce Sistemi

İnsanın; yaşadığı çevrede, dünyada başta kendi varlığındaki karşıt özer-güçler (akıl/mantık-duygu, bilinç-bilinçaltı, erkeklik-dişilik), gök-yer, sıcak-soğuk, üst-alt, erkek-kadın, sağlık-hastalık, vb. karşıtlar, aslında birbirini bütünler, biri olmadan diğeri söz konusu değildir. Bu karşıtlar arasında sürekli bir üstün olma mücadelesi vardır. Gerek mikro-kozmos olarak değerlendirilen insanda gerekse bütün bir kozmosta karşıtlar arasındaki mücadele, insanda ve evrende dengeyi oluşturur. Dengenin oluşmasıyla insanda ya da tabiattaki varlıklar (canlı-cansız) arasında uyum meydana gelir. Karşıtlardan birinin üstün gelmesi, diğerine karşı çoğalması, artması dengeyi bozulmasına neden olur. Oysa yaruk ve kararık sisteminde, (iki ilkeli inanç sistemi) güçlerin eşitliği ve uyumu söz konusudur. Başka bir ifadeyle, bu inanç sistemini “evrenin büyük ikili düzeninin, yani hayat ağacının varlığı, ölüm-yaşam, yaz-kış, erkek-dişi gibi ikil[i]” (Roux, 1994: 150) bütünlükleri işaret eder.

İnsan yaratılış olarak yaruk’u da kararık’ı da içinde taşır ve bu iki güç, onun bedeninde denge ve uyumla varlığını sürdürür. Sözelimi kadın ya da erkek, anatomik olarak her iki cinsiyeti (erkek-dişi) içinde taşır. Bu iki karşıt güç, öz “sürekli olarak üstün gelme ve denetimi ele geçirme çabası içinde-

dir; ancak [kişinin] müdahale[si] olmadıkça özlerinde bunu yapabilecek yetenek yoktur.” (Palmer, 2000: 33). Kişinin iradesi, bilinçlilik hâli, dengeyi tesisinde en büyük güçtür. İnsan, herhangi bir olumsuzluk-olumsuzluk, iyilik-kötülük, vb. karşısında iradesini kullanarak dengeyi ve dolayısıyla uyumu sağlar. İnsandaki bilinçlilik hâli, uyku veya bir rahatsızlıkta bilinçaltının hâkimiyetine geçer. Bu geçişle bilinçlilik ile bilinçsizlik, yani bilinçaltı mücadeleye girer. Bu mücadelede bilinç dengeyi sağlar ve kişiyi uyandırır. Bilinçaltı, “düşünenin bilgisi [bilinci] dışında oluşan düşünce ya da zihni süreçler gibi, bilincin dışını ya da altını karşılar.” (Matsumoto, 2009: 525). Rüyalar bu açıdan çok dikkate değerdir. Gündüz-gece, uyanıklık-uykululuk, bilinç-bilinçaltı, vd. arasındaki denge, birinin diğerine baskın olmaya çalışırken dirençle karşılaşmasından, aralarındaki “dinamik bir gerilimden” (Palmer, 2000: 7) meydana gelir. Dengeyi ve dolayısıyla uyumun oluşmasının nedeni yarukta kararlığın, kararlığa da yarukun bir küçük örneğinin olmasıdır.

Chou Hanedanlığından başlayarak eski Türklerin iki ilkel inanç sisteminde; üst-alt, gök-yer, erkek-kadın, sıcak-soğuk, ak-kara, aydınlık-karanlık, güneş-ay, yaşanan dünya-ölüm sonrasındaki dünya (ahiret), vd. iki zıt, ancak biri olmadan diğerinin olmayacağına ve birbirini tamamlayan güçlerin birlikte uyumlu ve dengeli hareket etmesiyle “kut” oluştuğuna inanılır. Bu inancıya göre göğün erkek, yerin dişi olarak tabiatlarına uygun şekilde ilişki hâlinde olması, döllenmeyi, üremeyi sağlar. Kutun ortaya çıkması için “[yer] ve göğün tebreşmesi” (Esin, 2001: 156), yani birlikte uyumla sallanmaları gerekir. İnsan, “zıtların bir arada yaşadığı ve hatta sentezlendiği bir alandır. Kut bu çelişkilerin ortadan kalkması ve vahdetin oluşması ile hâsıl olur. Kutlu insan, içindeki çelişkileri ortadan kaldırmış, üstün bilince (*super-consciousness*) anlık değil, daimi olarak sahip olmayı başarmış olan insandır.” (Sazak, 2016: 434).

Eski Türk kültüründe insanın yere/yeryüzüne ait olduğu, ancak içindeki ruhla, yaşama gücüyle/kutla ilahi özü taşıyor olduğuna inanılır. Yani, onun asıl özünün kut olduğu ve kutun da gökten geldiği, Tanrı lütfu olduğuna hükmedilir. “Kut, gökyüzü, iç yer ve yeryüzü arasında kalan insanın (toplumun) açıklamaktan aciz olduğu giz dolu aşkın olayları anlamak üzere edindiği ve düşlediği dikotomik değerler arasından ‘acunsal-olumlu’ olarak atıf yaptığı değerler kümesidir.” (Divitçioğlu, 1987: 61). Kut, sabit, kalıcı bir öz değildir. İnsan, toplumsal kural ve değerlere uygun hareket eder, toplumla dengeli ve uyumlu olursa kut onda kalıcı olacaktır.

İnsanın akıl ve mantık yönüyle duygu yönü sürekli mücadele içindedir. Yani, yaruk özünü kararlı özünü sürekli çekişir. İnsan bu gerilim içinde iki özünü

dengeleyebilirse, uyumlu hâle getirebilirse mutlu olur. Yani kuta sahip olursa, kutun gerektirdiği sorumluluğu yerine getirebilirse mutlu olacaktır. Kuta sahip olamayan, dolayısıyla dengeyi oluşturamayan insan, kararsızlıklar içinde olduğundan dengesini yitirir. Evrenin küçük bir örneği olarak değerlendirilen insan, tıpkı evrendeki değişim ve dönüşümler gibi çevresindeki değişik olaylardan, karmaşadan etkilenir. Bu karmaşada aklı/mantığı ile duygularını dengeleyebilen insan huzura erecektir.

Hunlar da Choular gibi iki ilkeli inanç sistemini benimsemişler, bu inancı “iki adet bökenin birbiri ardı sıra bir daire etrafında dönerek oluşturduğu” (Sazak, 2016: 436) sembolle somutlamışlardır. Böke; “kartal burunlu, kulaklı, yüzgeçleri kanat olmuş, balık vücutlu, kaplan pençeli, destansı hayvan” demektir (Sazak 2016: 436). Daire içinde iki böke, bir bütünü içindeki yin ve yang ya da kararık ve yaruk gibi, biri olmadan diğerinin olmayacağı, birbirini bütünleyen iki özü/gücü temsil etmektedir.



Görsel 1. Böke (Ahşap At Koşum Takımı Göğüs Parçası) (Sazak, 2016)¹

Evrende, dünyada sürekli bir değişim söz konusudur. Evrenin yapısındaki iki özün sürekli olarak birbirini denetlemesi, üstün olmak için mücadele etmesi gerilimi doğurur. Evrendeki bütün meydana gelişlerin kaynağı bu gerilimdir. Bu gerilimi iki zıt fakat eşit güç, kararık ve yaruk arasındaki eşitlik, denge meydana getirir. Hayat, değişme, dönüşme üzerine kuruludur. Gece-nin ardından gündüzün, kışın ardından yazın, vd. gelmesi, bir bökenin diğerini, kararığın yaruku devamlı izlemesi gibi, tabiattaki değişimler de birbirini izler. Bu da tabiatta dengeyi ve uyumu yaratır. Sözelimi Yakutların ilkbahar şenliklerinde yapılan “ikili yarışlarda taraflardan birinin kara, diğerinin ak renkli kıyafet giymesi” (Harva, 2015: 452) söz konusudur ki burada kışın ar-

¹ Sazak'ın verdiği bilgiye göre (2016: 436), Tuekta Kurganı'nda bulunan, M.Ö. VI-V. yüzyıla ait bu sembol; iki özden, güçten oluşan evreni/dünyayı işaret eden, daire içinde birbirini takip eder iki böke şeklinde yapılandırılmıştır. Bu dönme, bir devr-i daim hâlinde olan evreni/dünyayı temsil etmektedir.

dından baharın gelişi, karanın aka dönüşümü, ikili yarış şeklinde canlandırılmaktadır. Soğuk-sıcak, kuru-yaş karşıtlığı, kışın bahara dönüşümü, yani ak ve kara şeklindeki doğa güçleri, hayvancılığın ve “tarımın sürdürülmesi için birleşme[leri]ni simgeler.” (Baldick, 2010: 196).

Göktürk kültüründe evrenin gök ve yir-sub'tan oluşan, birbirine zıt, ancak birbirini tamamlayan iki ana yapıdan meydana geldiğine inanılır. Göktürklerde “tengri” sözü, bir yandan mavi gökyüzünü diğer yandan da Tanrı'yı işaret eder. Göktürklerin inanış sistemlerinde gök ve yerin, kadın ve erkeğin, canlı ve cansızın, güneş ve ayın, gündüz ve gecenin, vd. hep tek/bir yaratıcısı, var edicisi, eyleyicisi vardır. Orhun Abidelerinde “Üze kök tengri, asra yağız yir” denilirken göğün ve yerin birliğinden/bütünlüğünden söz edilir. “Yerin üzerindeki yer ve sular (yer sub), göğü tamam[lar]. Çünkü insanları besleyen yer ile sular da gök gibi mukaddesti[r]ler. Gök ve yer, Türk milletinin koruyucusu[durlar].” (Ögel, 1995: 147). “Üze Türk Tengrisi Türk iduk yiri subı anca itmiş. Türk budun yok bolmazun tiyin budun bolcun tiyin...” [Yukarıda Türk Tanrısı, Türk mukaddes yeri, suyu öyle tanzim etmiş. Türk milleti yok olmasın diye, millet olsun diye]. Yir sub kavramı, aynı zamanda yeryüzünde ormanı, suyu, dağı, evi, ocağı, ateşi, vd. koruyan iyeleri de karşılar. İnsanlar gündelik davranışlarında, eylemlerinde bu iyeleri gözetmek, onları memnun etmek durumundadır ve onlara zaman zaman onların iyiliklerini, lütuflarını elde etmek üzere kurbanlar sunarlar. Bu yolla tabiatla aralarındaki uyumu, dengeyi tesis etmeye çalışırlar. Bunu yaparken onları yönlendiren kişi, eski Türklerde ruhlarla, iyelerle, insanüstü güçlerle iletişim kurabildiğine, kutsal mekânlara ulaşabildiğine inanılan kamdır. İyeler ak iyeler, kara iyeler olarak ikiye ayrılır. Kam, iyelerden insanlara zarar gelmemesi, hastalıkların tedavisi, avcılarının av sırasında başlarına bir felaket gelmemesi, avın bereketli olması, vd. için iyelerle temasa geçer. Bu temasa geçiş de manevi dünya ile maddi dünya arasında bir denge oluşturma, uyumu sağlama arayışıdır. Suyun kirletilmemesi, ağaçların kesilmemesi, hayvanların gerekenden fazla öldürülmemesi, hastalıkların tedavisi, vd. gibi insan için de yaşanılan çevre için de iyi olanın tesisine çalışılmasıdır. Gündüzün geceye, yazın kışa, sağlıklı oluşun hasta oluşa, iyiliğin kötülüğe, vd. dönüşmesi gibi, yaşanılan çevrede ve dolayısıyla insanlarda ve diğer canlılarda sürekli bir değişme, dönüşme söz konusudur. Gecenin karanlığını yaşayıp aydınlığın, hastalığı yaşayıp sağlığın, soğuğu görüp sıcağın, kışın yokluklarını yaşayıp yazın bereketinin, vd. anlamını ve değerini anlayan insan, hayatını dengelemeye, tabiatla ve diğer insanlar ve canlılarla uyumlu hâle getirmeye çalışacaktır.

Eski Türk inanışında ölen kişi için “bir ikamet yeri gibi düzenlen[en]” (Roux, 1999: 168) mezar yapılır. Bu da bize ölümden sonrası bir hayatın, bir öteki dünya hayatının olduğuna inanıldığını gösterir. Yani, burada da iki ilkeli inanma söz konusudur. Diğer yandan Oğuz Destanı’nda Oğuz Han’ın oğullarına mirasını paylaştırırken söylediği “Ben ödedim çok şükür/Borcumu Gök Tanrı’ya” (Ögel, 2010: 127) sözü, öteki dünya inancının insan üzerindeki etkisini gösterir. Yaşarken toplumsal kurallara uyma, insanlara saygılı olma, tabiata, suya, hayvanlara, bitkilere değer verme, kişi olarak ödev ve sorumluluklarının bilincinde olma, vd. bu dünya ile öteki dünya arasında uyumu, dengeyi sağlayacaktır ki bu da yaruk ile kararığ arasındaki hem karşıtlığın hem de birlikteliğin, yani dengenin ifadesidir.

İki ilkeli inanç sisteminde “yeryüzünde ve bir dereceye kadar da gökyüzünde uyum ve dengenin oluşmasının insan eylemlerinden kaynaklandığı[na]” (Palmer, 2000: 23) inanılır. Bu inanç, Göktürk Abidelerinde Bilge Kağan tarafından dile getirilir. Türk milletinin başına gelen felaketleri anlatırken yöneten-yönetilen ilişkilerini, yönetende ve yönetilenlerde bulunması gereken özellikleri dile getirirken sözlerini yaruk ve kararığ şeklinde örnekler. Bilgili, cesur, buyruklarında doğru, akıllı/mantıklı davranan yönetici ile ödev ve sorumluluklarının idrakinde, töreye uyan, doğruluktan şaşmayan millet varken toplumsal hayatta da denge ve uyum, dolayısıyla insanlarda huzur ve güven söz konusudur. Süreç içinde işbaşına bilgisiz, edilgen, kararlarını, buyruklarını duygularına göre veren bir kağan gelir. Millet, başıboş, ahenksiz yaşamaya başlar; ilini (devletini), töresini (kanunlarını) kaybeder. Bu durum bir dengesizliktir ve bu dengesizliğin dengeye dönüşmesi için toplumsal hayatta yönetenler-yönetilenler arasında bir uyumun tesis edilmesi gerekir. Bu da kişilerin ister yöneten isterse yönetilen olsun kendi içinde bir dengeye ulaşması, ödev ve sorumluluklarını bilmesi ve ona göre hareket etmesi gerekir.

Sonuç

Kişi, aile, millet, devlet, dünya ve evren hepsi denge ve uyum üzerinde varlığını sürdürecektir. İçinde yaşanılan süreçte, küresel bir dünya, her şeyin alınıp satıldığı, hoyratça tüketildiği bir ekonomik sistem söz konusu. Tabiat (canlıları, cansızları, bütün varlığıyla) insanın kullanımında bir malzeme deposu işlevinde kullanılıyor. İnsanlık, yaruk ve kararığ inanç sisteminin önerdiği dengeyi, uyumu, insanın tabiatla ilişkisindeki ölçülülüğü göz ardı ediyor. Oysa çevrenin korunması, tabii oluşu içerisinde bırakılması insanlığın yararına olacaktır. Çünkü, bugün dünyanın herhangi bir yerinde bir canlı türünün sayısının azalması ya da türün büsbütün yok olması, ekolojik sis-

temde büyük felâketlere neden olmakta, yok edilen ormanlar, kirletilen hava ve su kaynakları tabiatın dengesini bozduğu gibi, insanın da dengesini bozmakta, yaşama kalitesini düşürmektedir. Oysa tüm çeşitliği ve zenginliğiyle tabiatın, dünyanın varlığını sürdürmesi, insan türünün de sağlığını, huzurunu ve devamını sağlayacaktır.

Yaruk ve kararığ inanç sistemi, insanın uyum içinde ve dengede olması için çevrenin de uyum ve denge içinde olması gerekir. “Benzer biçimde eğer biz kendi içimizde uyumlu ve dengeli değilsek, bütün evrenin düzeni bozulur. Farklılığımızın özünde, hepimizin tek ve aynı varlık olması gerçeği vardır. Birimizin iyi olması, temel olarak, diğerlerimizin iyi olmasına bağlıdır.” (Palmer, 2000: 40). Fizikî yönden bugün yaşanan felâketler; savaşlar, depremler, tsunamiler, salgın hastalıklar, ormanların kesilmesi, suların kirletilmesi, vb. hepsi küresel dünyada belli bir bölgeyi, belli bir ülke insanını değil, bütün dünyayı, bütün insanlığı etkilemektedir. Aynı şekilde, kültürel yönden de ekonomik ve teknolojik üstünlükleriyle küresel güçler, dünya kültürünü, daha doğrusu milli kültürleri tek tipleştirilmektedirler.

Geleneksel kültüründe uluslararası her türlü etkiye, saldırıya karşı gerekli tedbiri alacak, tepkide bulunabilecek güce ve imkâna sahip Türk kültürünün unsurları gün yüzüne çıkarılmalı, işlenerek güncellenmeli ve her alanda (eğitim, sanat, gündelik hayat) kullanılmalıdır. Yaruk ve kararığ anlayışı, yaşanan süreçteki insan için, tüketim kültürü karşısında en önemli manevî güçlerden biridir. Her alandaki aşırılıklardan, tüketim çılgınlığından, marka düşkünlüğünden, statü edinme hastalığından uzaklaşarak şükretmeyi, gerektiği kadar tüketmeyi, insana değer vermeyi, insanî olanı hedeflemeyi öneren iki ilkeli inanç (yaruk ve kararığ) sistemi, günümüz insanı için doğru bir kılavuzdur. Günümüz insanı ne olduğunu, kim olduğunu, nereden gelip nereye yöneldiğini, ne yapması gerektiğini, diğer insanlarla, tabiatla ilişkilerini sorgulamalı, tüm bunları yaparken de kendinde ve çevresinde denge ve uyumu gözetmelidir. Yaruk ve kararığ anlayışı, insanın daha uyumlu ve dengeli, insana yaraşır şekilde yaşanabilir bir hayata yönelmesini sağlayabilecek bir inanç sistemidir ve günümüz insanı için yaşanan kaostan bir çıkış yoludur.

Kaynakça

- Baldick, Julian (2010). *Hayvan ve Şaman: Orta Asya'nın Antik Dinleri*. Çev. Nevin Şahin. İstanbul: Hil Yayınları.
- Divitçioğlu, Sencer (1987). *Köktürkler (Kut, Küç, Ülüg)*. İstanbul: Ada Yay.

- Ekrem, Erkin (1995). *Çin Kaynaklarına Göre Eski Türk Kavimleri (MÖ. 2146-318)*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ergin, Muharrem (1994). *Orhun Abideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Esin, Emel (1978). *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası.
- Esin, Emel (2001). *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Harva, Uno (2015). *Altay Panteonu*. Çev. Ömer Suveren. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Matsumoto, David (2009). *The Cambridge Dictionary Of Psychology*. Cambridge: University Press.
- Ögel, Bahaeddin (1995). *Türk Mitolojisi II*. Ankara: TTK Yayınları.
- Ögel, Bahaeddin (2010). *Türk Mitolojisi I*. Ankara: TTK Yayınları.
- Palmer, Martin (2000). *Yin ve Yang*. Çev. Nafiz Güder. İstanbul: Dharma Yayınları.
- Roux, Jean-Paul (1999). *Altay Türklerinde Ölüm*. Çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Roux, Jean-Paul (1994). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. Çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Sazak, Gözde (2016). “Yesevî Türbesi Dört Yön Motifi ve Manevi Arka Planı”. *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri, C.1*. İstanbul, 432-439.
- Ülken, Hilmi Ziya (2007). *Türk Tefekkürü Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship, or publication of this article.*

BAZI GELENEKSEL ÜRÜNLERİN MOR UN İLE FORMÜLE EDİLMESİ VE DUYUSAL ANALİZ İLE DEĞERLENDİRİLMESİ

Formulation of Some Traditional Products with Purple Flour and Evaluation with Sensory Analysis

İlayda BAYLAN*
Abdullah BADEM*

ÖZ

Mor renkli yiyecekler içerdikleri antosiyaninler gibi renk pigmentleri nedeniyle fonksiyonel gıdalardandır. Mor un veya mormiks tozu kullanılarak yapılan yiyecekler gün geçtikçe yaygınlaşmaya devam etmektedir. Mormiks yoğun renk pigmenti içeren sebze ve meyvelerin ekstresinin (ekstraksiyonu/tozu) eldesi ile yapılmakta ve bunun normal unun içerisine karıştırılması ile mor un elde edilmektedir. Bu amaçla kullanılan sebze ve meyveler nar, kiraz, üzüm, kırmızı turp/soğan ve patlıcan olarak sıralanabilir. Türk mutfağında geleneksel olarak yaygın şekilde yapılan yiyecekler arasında ekmek, pide, simit, mantı ve baklava bulunmaktadır. Bu çalışmada, geleneksel olarak üretilen bazı Türk yiyeceklerinin yapımında mor un ve mormiks kullanılarak duysal değerlendirme yapılmıştır. Yeni elde edilen ürünler, duysal değerlendirme hakkında eğitim almış 10 panelist tarafından değerlendirilmiştir. Değerlendirme ile ürünler dış görünüş, iç görünüş, yapı, koku, tat ve genel kabul edilebilirlik yönünden puanlamaya tabi tutulmuştur. Panelistler tarafından verilen puanlara göre yeni formülleri ile üretilen yiyeceklerin hepsi (ekmek, pide, simit, mantı ve baklava) beğenilmiştir. Tüm yiyeceklerde, tüm kriterlerde, 5 puan üzerinden ortalamalar 4 puanın üzerinde ($4,00 \pm 0,63 - 5,00 \pm 0,00$) gerçekleşmiştir. Yiyeceklerin içerisine mormiks ekstresi ya da mor un ilavesi ile yiyeceklerin yapılmasının fark oluşturmadığı görülmektedir.

Anahtar Sözcükler: mor un, mormiks, geleneksel ürün, unlu mamuller, duysal.

ABSTRACT

Purple colored foods are functional foods due to their color pigments such as anthocyanins. Foods made using purple flour or mormiks powder continue to become

* Öğrenci, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, SBMYO, Otel Lokanta ve İkram Hizmetleri Bölümü, Karaman/Türkiye. E-posta: ilayda.adyali24@gmail.com. ORCID: 0000-0002-6350-0622.

* Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, SBMYO, Otel Lokanta ve İkram Hizmetleri Bölümü, Karaman/Türkiye. E-posta: abadem@kmu.edu.tr. ORCID: 0000-0001-8518-6366.

widespread day by day. Mormiks is obtained by extracting/extraction/powder of vegetables and fruits containing intense color pigment and by mixing this into normal flour, purple flour is obtained. Vegetables and fruits used for this purpose can be listed as pomegranate, cherry, grape, red radish/onion and eggplant. Traditionally, common foods in Turkish cuisine include bread, pita, simit, mantı-ravioli, and baklava. In this study, sensory evaluation was made by using purple flour and mormiks in the production of some traditional Turkish foods. Products were evaluated by 10 panelists trained in sensory evaluation. In the evaluation, the reformulated products were scored in terms of external appearance, internal appearance, structure, smell, taste and general acceptability. According to the points given by the panelists, all the foods produced with their new formulas (bread, pide-pita, simit, mantı and baklava) were appreciated. In all foods, in all criteria, the mean was 4 points or up out of 5 ($4.00 \pm 0.63 - 5.00 \pm 0.00$). It is seen that making the foods with the addition of mormiks extract or purple flour into the foods does not make a difference.

Keywords: purple flour, mormiks, traditional product, bakery products, sensory.

Giriş

Beslenme açısından yiyeceklerin içerdiği biyoaktif bileşenler, insan sağlığına olumlu birçok etki etmektedir. Genel olarak meyve ve sebzelerin içerdiği vitaminler ve mineraller diyetle önem arz etmektedir. Ayrıca bunların içerdiği bazı bileşikler, vücudun normal çalışması ve hastalıklara karşı korunması açısından ciddi etkiler göstermektedir. Meyve ve sebzelerde bulunan antosiyaninler gibi renk maddeleri aynı zamanda biyoaktif etkileri olup sağlık yönünden pozitif etki sağlamaktadır. Sağlığın korunmasına yardımcı olan bu tip doğal maddeleri içeren gıdalara fonksiyonel gıdalar denilmektedir.

Mor renkli meyve ve sebzelerin içerdiği renk maddelerinin ayrıştırılması ile elde edilen mormiks, renk maddelerinin konsantre halidir; kırmızı meyve ve sebzelerdeki mor pigment içeriği nedeniyle mor rengini almaktadır. Mormiksin buğday unu içerisine karıştırılması ile mor un elde edilmektedir. Bu miks tozu veya unlu mamullerde, şerbetli tatlılarda, sütlü tatlılarda ve makarnalarda kullanılabilir. Türkiye’de ilk kez Malatya’da mor ekmeğin üretimi yapılmıştır (URL-1). Mor ekmeğin ilk üretimini yapan Bahadır Yılmaz, mor ekmeğin ardından mor simit, mor baklava üretimini de gerçekleştirmiştir. Gün geçtikçe konunun popüler hale gelmesi ile yaygınlaşmaya başlamış ve yeni mor ürünlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Bu çalışmada, Türkiye’de çok yaygın bilinen ve tüketilen geleneksel yiyecekler; ekmeğin, simit, pide, mantı ve baklavanın sağlık açısından önemli

etkileri olan, renk pigmentleri olarak bilinen, antosiyanin içeren mor un/mormiks ile yeniden formüle edilmesi ve farklı bir ürün olarak elde edilen ürünlerin beğenisini tespit etmek için bunların duyuusal değerlendirilmesi amaçlanmıştır.

Literatür Taraması

Doğal olarak tüketilen bir gıda, vücutta yeterli beslenme etkisi ile birlikte daha fazla etki alanı/fonksiyonu oluşturabiliyorsa “fonksiyonel” olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda, ILSI Europe tarafından yapılan tanımlamaya göre; “bir gıda, temel beslenme etkisi ile birlikte insan vücudunda bir veya daha fazla işlevi üzerinde yararlı etkilere sahipse, ayrıca genel ve fiziksel koşulları iyileştiriyorsa ve/veya hastalık geliştirme riskini azaltıyorsa fonksiyonel gıda” olarak tanımlanmaktadır (Ashwell, 2002; Siro vd., 2008: 456). Fonksiyonel gıdalar, gıda vasfını korumalı ve etkisini normalde diyetle tüketilmesi beklenebilecek miktarlarda göstermelidir. Bu gıdalar bir hap veya kapsül gibi tüketilen besin ögesi değil, normal bir gıdanın bileşenidir. Fonksiyonel gıdanın alım miktarı ve şekli, normalde diyet amaçları için beklendiği gibi olmalıdır, yani tüketilebilir miktarlarda olmalıdır (Siro vd., 2008: 456). Fonksiyonel gıdalar, prebiyotikler ve probiyotikler gibi vücudun genel durumunu iyileştirebilir, kolesterol düşürücüler gibi bazı hastalıkların riskini azaltabilir ve/veya tedavi için kullanılabilir. Fonksiyonel gıdaların insan gelişimine pozitif katkıları ile erken gelişme ve büyüme, temel metabolik süreçlerin düzenlenmesi, oksidatif strese karşı savunma, kardiyovasküler ve gastrointestinal rahatsızlıkları azaltma, uyanıklık sağlama, ruh hali dâhil bilişsel ve zihinsel performans ile fiziksel performans artış gibi birçok olumlu etkileri bulunmaktadır (Holdt & Kraan, 2011; 543; Ashwell, 2002: 5-15).

Fonksiyonel gıda türleri dört sınıfa ayrılabilir. Bunlar: a) Güçlendirilmiş ürünler (fortified): Ek besinlerle güçlendirilmiş bir gıda (C vitamini ile zenginleştirilmiş meyve suları gibi), b) Zenginleştirilmiş ürünler (enriched): Belirli bir gıdada normal olarak bulunmayan yeni besinler veya bileşenler eklenmiş bir gıda (margarinler, probiyotikler, prebiyotikler), c) Değiştirilmiş ürünler (altered): Zararlı bir bileşeni çıkarılmış, azaltılmış veya yararlı etkileri olan başka bir madde ile değiştirilen bir gıda (et veya dondurma ürünlerinde yağ ayırıcı olarak lifler) ve d) Geliştirilmiş ürünler (enhanced commodities): Bileşenlerden birinin özel yetiştirme koşulları, yeni yem bileşimi, genetik manipülasyon veya başka bir şekilde doğal olarak güçlendirildiği gelişmiş ürünler (geliştirilmiş tavuk yemi ile elde edilen artan Omega-3 içeriğine sahip yumurtalar). Bu araştırmanın kapsamı, ekmeçlik unun mor un veya mormiks kullanımı ile antosiyaninler açısından zenginleştirildiği bir

ürün grubuna girmektedir. Antosiyaninler polifenol bileşiklerin alt sınıfı flavonoid grubuna dâhildir. Suda çözünebilir olup, glikozidik yapıdadır, yani bileşiklerinde genellikle monosakkaritlerden glukoz, galaktoz, ramnoz, arabinoz; disakkaritlerden rutinoz, sambubrozo, gentibioz gibi şekerler ve bazı trisakkaritler bulunmaktadır (Siro vd., 2008'den akt. Kotilainen vd., 2006; Spence, 2006).

Antosiyaninler, meyve ve sebzelerde yaygın bulunan, pembe-kırmızıdan mavi-mor renge kadar renk aralığına sahip doğal renk maddeleridir. Doğada 600'ün üzerinde sayıda olduğu ancak en yaygın olanların 6 adet olduğu ifade edilmektedir. En yaygın antosiyaninler; pelargonidin, siyanidin, delphinidin, peonidin, petunidin ve malvidin'dir. Şeftali, çilek, nar, kiraz, erik, üzüm, siyah fasulye, kırmızı turp, kırmızı soğan, patlıcan, kırmızı lahana, mor mısır ve mor tatlı patates gibi kırmızı, mavi/mor renkli meyve ve sebzeler zengin antosiyanin içermektedir. Antosiyaninler meyve ve sebzelerde %0,1-1 oranında bulunmaktadır (Afacan ve Sönmezdağ, 2020: 19; Shahidi & Ambigaipalan, 2015: 832-836; Ersus ve Yurdağel, 2006).

Dünya'nın en önemli üç mutfağından birisi sayılan Türk mutfağının, her bir yemek grubu (çorbalar, etli yemekler, pilavlar, hamur işi ve tatlılar vb.) içerisinde birbirinden farklı yiyecek örnekleri bulunmaktadır (Halıcı, 2015). Türk kültüründe ayrı bir önemi olan ekmekler yanında, uluslararası alanda da Türkler ile özdeşleşen, çok yaygın bilinen yiyecekler de mevcuttur. Türk mutfağı ile özdeşleşen yiyeceklerden birkaçı pide, simit, mantı ve baklavadır. Bu yiyeceklerin tamamı ülkenin her tarafında yaygın şekilde yapılmakta ve sıklıkla tüketilmektedir. Pidenin sade ekmek olarak tüketilmesi yanında değişik iç harçları ile birçok yörenin kendine özgü börek türü de bulunmaktadır. Etli, peynirli, patatesli, değişik sebze ve otlarla tuzlu tatlar elde edilirken, içerisine tahin eklenerek yapılan, tahinli pide ise şerbetle ıslatılarak tatlı olarak da tüketilebilmektedir. Simit, hem ekonomik olması, hem de bir sokak lezzeti olarak her yerde tüketilebilmesi onu vazgeçilmez yapan özellikleridir. Sabah kahvaltısı yerine tüketilebileceği gibi kahvaltıları da süsleyebilmektedir. Öğle ya da akşam yemekleri yerine hızlı bir atıştırmalıktır. Sade olarak yapıldığı gibi, kaşarlı, patatesli, tereyağlı, zeytinli gibi içli türleri de bulunmaktadır. Ayrıca simitin; yanında üçgen peynirle birlikte tüketilmesi, İstanbul'da vapurla karşıdan karşıya geçerken martıların simitle beslenmesi, öğrenci ve memurun vazgeçilmez yiyeceği olması, çıtır çıtır olması, ününün ülke dışına çıkması gibi özellikleri bulunmaktadır.

Mantı, karbonhidrat, yağ ve protein içeren besinleri ile besleyici ve karın doyurucu bir yiyecektir. Anadolu'nun birçok yerinde değişik versiyonları ile

yapılmaktadır. Kadınların bir araya gelerek birlikte yapması birleştirici bir unsur olmasını sağlamakta ve iletişimi güçlendirici yanı da bulunmaktadır. Mantının birçok türü bulunmaktadır. Kayseri asıl yeri olarak bilinse de, katlanarak yapılan hamurlu ve değişik birçok içle yapılan bu yiyecek, evlerde ve endüstriyel olarak yapılmakta; tüm Türkiye’de yaygın bir şekilde haşlanarak, buharda ya da kızartılıp hazırlanarak tüketilmektedir. Mantı hazırlanırken yaygın olarak kıymalı yapılsa da, mercimekli, patatesli, sebzeli türleri de bulunmaktadır.

Baklava, un, şeker, yağ ve fıstık, ceviz gibi kuruyemişlerle yapılan Türk mutfağının önemli temsilcilerinden bir tatlıdır. Bayramlar, özel günler ve kutlamaların vazgeçilmezi olup ülkenin her tarafında birçok değişik şekli yapılmaktadır. Yapımı ustalık gerektiren, meşakkatli bir tatlı olup, verilen şekil, içine katılan malzemeye göre isimlendirilen, dondurma ve kaymak gibi yiyeceklerle birlikte de servis edilen geleneksel bir tatlıdır.

Materyal ve Metot

Yiyeceklerin üretiminde kullanılan hammaddelerin tamamı (mormiks-Sankara Gıda, mor un-Nora Un, ekmeçlik un, instant maya, sofraya tuzu, pancar şekeri, yumurta, yoğurt, kefir, peynir vb.) piyasadan temin edilmiştir. Çalışmada, ilk aşamada, duyuşsal analiz yapılacak yiyecekler belirlenmiş; Türkiye’de geleneksel olarak yaygın üretilen, üretiminde un kullanılan ve bileşimine mor un ilavesinin eklenmesinin uygun olacağı düşünölen yiyecekler tespit edilmiştir. İkinci aşamada, ön denemeler yapılmış ve tarifin içerisine girmesi gereken uygun mor un/mormiks miktarı tespit edilmiştir. Daha sonra üretimi gerçekleştirilen geleneksel yiyecekler duyuşsal değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Duyusal değerlendirme, 5’li hedonik skala ile derecelendirme testi olup hedonik skala ile ürünün beğenme ile beğenme arası puanlandırılması yapılmaktadır (Tekinşen ve Keleş, 1994). Skalada; “5-çok beğendim”, “4-beğendim”, “3-ne beğendim, ne beğenmedim”, “2-beğenmedim”, “1-hiç beğenmedim”, olarak tanımlanmıştır. Çalışmada değerlendirme yaptırmak üzere, duyuşsal değerlendirme konusunda daha önceden eğitim almış, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Gıda Mühendisliği Bölümü eğitimcileri ve öğrencileri arasından 10 kişi (panelist) belirlenmiştir. Panelistlere, panel konusu hakkında ön bilgi verilmiş, rastgele kodlanan yiyecekler birbirinden bağımsız olarak değerlendirmesi talep edilmiştir. Değerlendirmeyi yapan kişiye göre “aklındaki ideal olan yiyecek” ile “yeni ürün” arasında karşılaştırma yaparak puanlama yapması istenmiştir. Değerlendirmeler, ürünün dış görünüş (şekil ve simetri), iç görünüş (gözenek yapısı ve homojenlik), yapı (çiğneme ve tekstür), koku, tat ve genel

kabul edilebilirlik durumu olmak üzere 5 ayrı kategoride yapılmıştır. Bu çalışmada kullanılan verileri toplamak için gerekli olan etik kurul izin belgesi Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu'ndan 17.05.2022 tarih ve 64 sayılı kararla alınmıştır.

Bulgular

Çalışmada yeniden formüle edilerek üretilen geleneksel ürünlere uygulanan duyuusal analiz (dış görünüş şekil ve simetri; iç görünüş gözenek yapısı ve homojenlik; yapı çığneme ve tekstür; koku, tat ve genel kabul edilebilirlik) sonuçları Tablo 1'de, yapılan yiyeceklerin fotoğrafları ise Fotoğraf 1'de verilmiştir. Mor undan yapılan diğer yiyecekler (kefirli ekme, kek, kraker ve paskalya çöreği), ekstradan çalışmaya ilave edilmiş, bunlar hakkında bir değerlendirme yapılmamıştır.

	Dış görünüş	İç görünüş	Yapı	Koku	Tat	Genel
Ekme	4,70±0,46	4,80±0,40	4,60±0,49	4,00±0,63	4,00±0,77	4,30±0,46
Kefirli ekme	4,60±0,66	4,60±0,66	4,00±0,77	4,20±0,40	4,10±0,83	4,10±0,70
Simit	4,60±0,66	4,80±0,40	4,50±0,50	4,90±0,30	5,00±0,00	4,90±0,30
Pide	4,10±0,54	4,30±0,78	4,20±0,60	4,90±0,30	4,00±0,63	4,20±0,60
Mantı	4,00±0,77	4,30±0,64	4,90±0,30	4,70±0,46	4,70±0,46	4,00±0,63
Baklava	4,90±0,30	4,50±0,50	4,70±0,46	4,30±0,64	4,70±0,46	4,40±0,66
Kek*	4,80±0,40	4,10±0,94	4,50±0,67	3,90±0,70	4,30±0,90	4,30±0,78

*Modern unlu mamul örneği olarak üretilmiştir.

Tablo 1. Geleneksel ürünlere uygulanan duyuusal analiz sonuçları.

Tarifler

Bu çalışmada üretilen ürünlerin yapımında kullanılan malzemeler ve yiyeceklerin yapım şekli aşağıda verilmiştir.

Mor Ekme/Kefirli Mor Ekme: Mor ekme malzemeleri: 100 g mor un, 60 g ılık su, 2 g instant maya, 1,5 g tuz. Kefirli mor ekme malzemeleri: 100 g mor un, 60 g kefir, 2 g instant maya, 1,5 g tuz. Mor ekme ve kefirli ekme yapılışı: Maya suda çözdürülerek aktif hale getirilir ve bütün malzemeler karıştırılır. Hamur pürüzsüz bir kıvama gelinceye kadar yoğrulur. 30 dakika ön fermantasyona bırakılır. Hamurun havası alınır ve 30 dakika ara fermantasyona tabi tutulur. Şekil verilen hamurlar kalıplara konulur ve 55 dakika süren son fermantasyondan sonra pişirmeye hazır hale gelir. Hamur 230° C'de 35 dakika pişirilir.

Mor Simit: Malzemeler: 100 g mor un, 60 g su, 2 g yaş maya. Üzeri için; 200 g kavrulmuş susam, 30 g pekmez. Yapılışı: Mor un kaba alınır, yaş maya ufalanır ve su eklenir. Yoğurulmaya başlanır, hamur kendini toparlamaya başlarken tuz eklenir. Sert bir hamur elde edilir. Eşit parçalara bölünüp fitil şeklinde 35 dakika mayalandırılır. Simit şekli verilir. Su ve pekmezden oluşan karışıma batırılıp susama bulanır. 180°C’de üstü kızarıncaya kadar pişirilir.



Fotoğraf 1. Sırasıyla; kefirli ekmek, simit, kek, pide, mantı, baklava, kraker, Paskalya çöreği) (İlayda Baylan Arşivi).

Mor Pide: Malzemeler: 500 g mor un, 375 g su, 13 g yaş maya, 7,5 g tuz, 7,5 g toz şeker. Yapılışı: Mor un ile (ortası sıvı tutacak şekilde) havuz oluşturulur ve su eklenir. Üzerine şeker eklenerek yoğrulur. Hamura tuz eklenir ve yoğrulur. Son olarak maya ufalanarak eklenir. 30 dakika ön mayalandırma

yapılır. Hamur iki beze halinde ayrılır. 1,5 saat ara mayalandırma yapılır. Pide şekli verilir ve 30 dakika tepsi mayası yapılır, 15 dakika 250°C’de pişirilir.

Mor Mantı (Peruhi, Safranbolu Yöresi): Malzemeler: 450 g un, 250 g su, 30 g mormiks, 15 g tuz, 1 yumurta. Harç: 250 g torba (süzme) yoğurdu, 7 g nane. Yapılışı: Un kaba alınır. Üzerine mormiks eklenir ve karıştırılır. Tuz, yumurta, su eklenerek yoğrulur. Pürüzsüz kıvama gelen hamur üç beze halinde açılır. Açılan hamurlar kare şekilde kesilir. Peynirli harç her kareye konulur ve üçgen şeklinde kapatılır. Mor mantılar kaynayan suda 15 dakika pişirilir. Sarımsaklı yoğurt ve baharatlarla servis edilir.

Mor Baklava: Malzemeler: 500 g un, 200 g su, 48 g sıvı yağ, 24 g mormiks, 5 g tuz, 2 adet yumurta. Şerbeti için: 1300 g şeker, 1000 g su. Yapılışı: Bütün malzemeler karıştırılır, hamur haline getirilir. Hamur 15 dakika dinlendirilir. Presleyerek yoğrulur ve rulo haline getirilir. 15 dakika daha dinlendirilir. Eşit parçalara bölünür ve bezeler haline getirilir. Bezeler açılır ve üzerine nişasta atılarak üst üste koyulur. 1 saat dinlendirilir. Hamurlar ince şekilde açılır. Tepsie tek tek parçalar halinde dizilir. Kat arasına fındık parçaları serilir ve aynı şekilde üstüne baklava yufkaları serilir. Baklava deseni şeklinde kesilir. Erimiş tereyağı dökülür ve üstü kızarıncaya kadar pişirilir. Şerbet kaynatılır. Sıcak şerbet ılık baklavaya dökülür.

Mor Kek: Malzemeler: 300 g mor un, 200 g süt, 200 g şeker, 175 g sıvı yağ, 10 g kabartma tozu, 3 yumurta. Yapılışı: Yumurta ve şeker çırpılır. Şeker eriyinceye kadar çırpılmaya devam edilir. Beyazlaşan karışıma süt ve sıvıyağ eklenerek karıştırılmaya devam edilir. Mor un ve kabartma tozu elekten geçirilir, karışıma eklenir. Topaklanma olmadan karıştırılır. Yağlanmış olan kek kalıbına hamur dökülür. Önceden ısıtılmış 180°C’de alt üst ayarlı fırında 35 dakika pişirilir.

Mor Kraker: Malzemeler: 450 g un, 125 g tereyağı, 20 g mormiks, 15 g su, 10 g sirke, 7g tuz, 7 g şeker, 2 yumurta. Yapılışı: Un kaba alınır, mor un eklenir ve karıştırılır. Bütün malzemeler karıştırılır ve yoğrulur. Hamur merdane yardımıyla açılır. Üzerine pekmezli su sürülür ve kavrulmuş susam dökülür. Eşit çubuklar halinde kesilir. 1 saat buzdolabında bekletilir. 10-15 dakika süre ile üzeri kızarıncaya kadar pişirilir.

Mor Paskalya Çöreği: Malzemeler: 500 g un, 200 g su, 125 g şeker, 125 g tereyağı, 20 g mormiks, 2 yumurta. Yapılışı: Maya su ile çözdürülür, bütün malzemeler karıştırılır ve yoğrulur. Hamur eşit parçalara bölünür ve 30 dakika ilk mayalandırma işlemi uygulanır. Hamurun gazı alınır şekil verilir ve

üzerine yumurta sarısı sürülerek file badem serpilir. Son mayalandırma işlemi de uygulanır. 185°C fırında 20 dakika pişirilir.

Tartışma

Çalışma sonunda, elde edilen duyu analizi sonucuna göre, ürünlerin tamamı 5 puan üzerinden ortalama 4 puan ve üzerinde puanlanmıştır. Duyusal değerlendirme sonucuna göre ortalama değerler; ekme 4,00±0,77 - 4,80±0,40, simit 4,50±0,50 - 5,00±0,00, pide 4,00±0,63 - 4,90±0,30, mantı 4,00±0,63 - 4,90±0,30 ve baklava 4,30±0,64 - 4,90±0,30 olarak hesaplanmıştır. Puanların 4 ve üzerinde olması yeni ürünlerin kabul edilebilirliğinin yüksek olduğunu göstermektedir. Yeniden formüle edilen ekme, simit, mantı ve baklava üretiminde mor un veya mormiks rahatlıkla kullanılabilirliği görülmüştür. Çalışmada geleneksel ürünler ile karşılaştırmaya tabi tutulmayan, ancak günümüzde yaygın yapılan kefirli ekme, kek, kraker ve paskalya çöreği üretiminde de mormiks ve mor un kullanılmış olup, bu ürünlerin tamamında da mormiks ve mor un katkısının olumlu olduğu görülmüştür. Bu çalışmaya benzer bir çalışmada (Cömert ve Gün, 2020), mor ekme üretimi yapılmış olup insanların daha sağlıklı beslenebilmesi için mor ekme gibi ürünlerle fonksiyonel gıdalara gereken önemin verilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Ayrıca insanların bu tip sağlıklı ve geleneksel olarak üretilen yiyeceklere yöneliminin arttığı da görülmektedir (Özdemir, 2020). Doğal bir bileşen olarak meyve sebzelerde bulunan fenolik bileşiklerin tüketimi konusunda farkındalık artmaktadır.

Sonuç

Çalışmada, fonksiyonel özellik gösteren mormiks ve mor un ilavesi ile sağlık açısından değerli besin öğeleri ile zenginleştirilmiş ürünler elde edilmiştir. Yapılan duyu analizi sonucunda yüksek puan alan tüm geleneksel ürünlerin (ekme, pide, simit, mantı ve baklava) mormiks veya mor un ile üretilebileceği tespit edilmiştir. Günümüzde gıda katkı maddeleri ilavesi ile üretilen ya da endüstriyel olarak üretilen gıdaların olumsuz etkilerinin insan sağlığını ciddi biçimde tehdit ettiği bilinmektedir. İnsanların daha sağlıklı ve geleneksel ürünlere yönelimi için ciddiyetini ve önemini de gözler önüne sermektedir. Bu açıdan bakıldığında, fonksiyonel gıdaların önemi daha çok vurgulanmalı, daha fazla tüketilmesi teşvik edilmelidir. Geleneksel yiyeceklerin asıl yapılışını koruyarak, ilk halini un(tur)madan, günümüzde endüstriyel ürünlerin tüketiminden en çok olumsuz etkilenen yeni kuşaklara farklı ve sağlıklı alternatif ürünler üretilmelidir. Kepeği uzaklaştırı-

lan normal unların mormiks ile zenginleştirilmesi belki de olumsuz bazı yönlerinin kapatılmasını sağlamaya yardımcı olacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Afacan Fatma Ö. & Sönmezdağ Ahmet S. (2020). “Antosiyaninlerin Beslenmedeki Önemi ve Sağlık Üzerine Etkileri”. *Karya Journal of Health Science*, 1(1): 19-24.
- Ashwell, Margaret (2002). *Concepts of Functional Foods*. Brussels: ILSI Europe.
- Cömert, Menekşe & Gün, Aleyna (2020). “Fonksiyonel Gıda Olarak Mor Ekmek”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 13(74): 463-473.
- Ersus, Seda & Yurdagel, Ünal (2006). “Meyve ve Sebzelerde Bulunan Antosiyaninlerin Kimyasal Yapısı ve Stabilesini Etkileyen Faktörler”. *Gıda*, 10: 78-86.
- Halıcı, Nevin (2015). *Türk Mutfağı*. İstanbul: Oğlak Yayıncılık.
- Holdt, Susan L., & Kraan, Stefan (2011). “Bioactive Compounds in Seaweed: Functional Food Applications and Legislation”. *Journal of Applied Phycology*, 23(3): 543-597.
- Kotilainen, Liisa et al. (2006). *Health Enhancing Foods: Opportunities for Strengthening the Sector in Developing Countries*. Washington: The World Bank.
- Özdemir, Buğra (2020). “Gastronomi Akımlarında Sağlıklı Mor Yiyecekler”. *GSI Journals Serie B: Advancements in Business and Economics*, 3(1): 16-30.
- Shahidi, Fereidoon & Ambigaipalan, Priyatharini (2015). “Phenolics and Polyphenolics in Foods, Beverages and Spices: Antioxidant Activity and Health Effects—A Review”. *Journal of Functional Foods*, 18: 820-897.
- Siro, Istvan et al. (2008). “Functional Food. Product Development, Marketing and Consumer Acceptance—A Review”. *Appetite*, 51(3): 456-467.
- Spence, Joseph T. (2006). “Challenges Related to the Composition of Functional Foods”. *Journal of Food Composition and Analysis*, 19: S4-S6.
- Tekinşen, Osman C. & Keleş, Abdullah (1994). *Besinlerin Duyusal Muayenesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Veteriner Fakültesi Yayınları.
- URL-1: Haber Metni. <https://www.cnnturk.com/yasam/mor-ekmek-ilk-kez-malatyada-uretilmeye-baslandi> (Erişim: 10.02.2023).

“COPE–Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Yazarların Notu: Bu makale, 3. Uluslararası Dicle Bilimsel Araştırmalar ve İnovasyon Kongresinde (26.11.2022) sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

Etik Kurul Belgesi: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu, 17.05.2022 tarih ve 64 sayılı kararı.

Katkı Oranı Beyanı: Çalışmanın literatür, uygulama ve değerlendirme aşamalarında her iki yazar da katkı sunmuştur.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE–Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Authors’ Note: *This article was presented as an oral presentation at the 3rd International Dicle Scientific Research and Innovation Congress (26.11.2022).*

Ethics Committee Approval: *Karamanoğlu Mehmetbey University Social and Human Sciences Scientific Research and Publication Ethics Committee, decision dated 17.05.2022 and numbered 64.*

Author-Contributions Statement: *Both authors contributed to the literature, application and evaluation stages of the study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The authors have no potential conflict of interest regarding research, authorship, or publication of this article.*



MOLDOVA CUMHURİYETİ'NDE YAŞAYAN GAGAUZLARIN YÖRESEL YEMEKLERİ

Local Dishes of Gagauz People Living in the Republic of Moldova

Ana-Maria PANCU*

Hava SELÇUK*

Öz

Gagauz mutfağı, genel olarak Gagauzların bulunduğu yerlerdeki komşularıyla olan temasları sonucunda oluşmuştur. Gagauz mutfak kültürü Türk, Slav, Romen, Yunan ve Bulgar etkileşimiyle ortaya çıkan ve çeşitli yemeklerden oluşan bir gastronomi sanatıdır. Bu araştırmamızda Moldova Cumhuriyeti topraklarında yaşayan Gagauzların yöresel mutfağının yapısı üzerinde durmaya çalışacağız. Bu çalışmada amaç, Gagauzların yaşadığı alanda saha çalışması yaparak elde edilen verileri Rusça ve Rumence kaynaklarla destekleyerek kültürel ve geleneksel ürünleri henüz kaybolmadan kayıt altına almak ve akademik literatüre kazandırmaktır. Gagauzların mutfak kültürünü anlatan yazılı kaynaklar yeterli değildir. Bu nedenle yapılan saha araştırması sayesinde konuyla ilgili veriler toplanarak alana katkı sağlanmış ve Gagauz yemek kültürü ortaya konmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda bu çalışma Moldova Cumhuriyetinde yaşayan Gagauzları yakından tanıma ve tanıtmayı da amaç edinmiştir. Böylece araştırmada Gagauzların gündelik ve bayram yemekleri, yemek pişirme ve saklama yöntemleri, yiyecek ve içecek örneklerine yer verilmiştir. Kökenleri Orta Çağ'da Karadeniz'in kuzeyine gelen ve sonrasında Balkanlara yerleşen konargöçer Türk halklarına dayanan Gagauzların pek çok yemek isimlerinin Türk sözcükleriyle olan benzerliği tespit edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Gagauz, gastronomi, yöresel, kültür, Moldova Cumhuriyeti.

ABSTRACT

Gagauz cuisine was mainly formed as a result of the contacts of Gagauz people with their neighbors. Gagauz culinary culture is a gastronomic art consisting of various dishes that emerged with the interaction with Turks, Slavs, Romanians, Greeks and Bulgarians. In this research, we focus on the structure of the local cuisine of Gagauz people living on the territory of the Republic of Moldova. The aim of this study is to record the cultural and traditional products before they are lost and to add them to

* Doktora Öğrencisi. Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Kayseri/Türkiye. E-posta: pancu.anamaria@gmail.com. ORCID: 0000-0002-4606-1322.

* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Kayseri/Türkiye. E-posta: hselcuk@erciyes.edu.tr. ORCID: 0000-0002-9136-9158.

the academic literature by including the Romanian and Russian resources obtained while doing fieldwork in the area where the Gagauz people live. Written sources that can express the culinary culture of Gagauz are not sufficient at this step. For this reason, thanks to the field research and the sources gathered the records made about Gagauz food culture enriches the bibliography. At the same time, this study aims to get to know and introduce the Gagauz people living in the Republic of Moldova. Thus, daily and festive meals, cooking and storage methods, food and beverage kinds of Gagauz people are included in the research. It has been determined that the names of many dishes of the Gagauz people whose origins are based on the nomadic Turkish peoples who came to the north of the Black Sea in the Middle Ages and settled in the Balkans, are similar to Turkish words.

Keywords: Gagauz, gastronomy, regional, culture, Republic of Moldova.

Giriş

Gagauzların tarihsel gelişimine bakıldığında, onların çoğunlukla Moldova Cumhuriyeti, Romanya, Ukrayna, Rusya, Belarus, Orta Asya, Balkanlar, Baltik ülkeleri, Brezilya¹ ve Türkiye Cumhuriyeti coğrafyalarında yerleştiklerini görüyoruz. Gagauz nüfusu aşağı yukarı 300 bin olarak tahmin edilir (Güngör ve Argunşah, 2002: 1), ekseriyet bir kısmının ise 2014 Moldova Cumhuriyeti Nüfus Sayımı verilerine göre 138.519 kişinin Moldova Cumhuriyeti'ne yerleşmiş olduğu görülmektedir (URL-1).

Gagauzların kökeni hakkındaki en yaygın teori onların Türk asıllı olduklarını ve Türk dili konuştuklarını söylemektedir. Orta Asya'dan Oğuz boylarıyla birlikte Orta Çağ'da Karadeniz'in kuzey kısmına göç eden bu Türk kavmi uzun süre Balkanlarda yaşamını sürdürmüştür. Yüzyıllar boyunca Dobruca bölgesinde bulunan Gagauzların dili ve kültürü Türk altyapısına sahip olsa da Balkan bölgesinden de gelen sosyo-kültürel unsurlar içermektedir. 18. yüzyılının sonlarına doğru Çarlık Rusya'sının egemenliği altında olan Besarabya'ya (günümüz Moldova Cumhuriyeti) ciddi bir Gagauz göçü gerçekleşmiştir. (Vasilos, 2009: 89) Rusya'nın teşvikleriyle beraber güney Besarabya'ya yerleşen Gagauzlara ev ve arazi verilmiştir. Zengin ve verimli topraklarıyla Moldova Cumhuriyeti'nde Gagauzların ana uğraşı yüzyıllar boyunca tarım ve hayvancılık olmuştur.

1991 yılında Moldova Cumhuriyeti'nin Sovyetler Birliği'nden bağımsızlığını kazanmasıyla beraber güney bölgesinde yaşayan Gagauzlara da özerklik tanınmıştır. Böylece 1994 yılında Gagauz Yeri Özerk Bölgesi kurulmuştur.

¹ 1925 yılında birçok Gagauz, aileleri ile birlikte Brezilya'ya göç ederek çiftçilik, hayvancılık, bağcılık ve şarapçılık gibi işlerle çalışma hayatına katılmışlardır (Güngör ve Argunşah, 2002: 2).

O yıllardan günümüze kadar geçen süreçte Moldova Cumhuriyeti (Gagauz Yeri dâhil) Avrupa Birliği ülkelerine, Türkiye Cumhuriyeti ve Rusya Federasyonu'na tarım ve hayvan ürünleri ihraç etmektedir. Şarap yapımı ve süt ürünlerinin kalitesiyle bilinen Gagauz Yeri Özerk Bölgesi uluslararası platformlarda çeşitli ödüller almış ve gün geçtikçe bu alanda teknolojilerini geliştirmiş ve geliştirmeye devam etmektedir. Gagauz Yeri Özerk Bölgesi'ndeki şarap imalathaneleri yüksek kalitede şaraplar, tatlı şaraplar ve köpüklü şaraplar üretmektedir (URL-2).

Günümüzde Gagauzların kültürü ve folkloru beraber yaşadıkları veya komşu ülkelerden ithal edilen unsurlarla zenginleşmiştir. Ne var ki tarihte farklı topraklarda bulunmuş ve kimi dönemlerde göç ederek yaşamını sürdürmüş Gagauzların esas kültür, gelenek ve dilini zamanla yitirdiğini görmekteyiz. Sovyet döneminde milli duygularını, dinini, dilini ve kültürünü tam anlamıyla yaşayamayan Gagauzlar tarihte yok olma tehdidiyle karşı karşıya kalmışlardır. Moldova Cumhuriyeti'nin bağımsızlığını kazanmasıyla birlikte Gagauz dili ve kültürü canlandırılmaya başlanmıştır. Aynı zamanda bu konuda Türkiye Cumhuriyeti'nin katkısı büyüktür. Eğitim, sağlık, altyapı vb. alanlara yapılan hem maddi hem de manevi yardım ile birlikte Gagauzların dili ve kültürü tekrardan var olmaya başlamıştır. Tekrardan canlanmaya başlayan Gagauz yazılı tarihi, edebiyatı, dili, dini, kültürü ve geleneklerinin araştırılması ve tanıtılması bu milletin canlılığını yitirmemesi adına büyük bir önem taşımaktadır. Bu çalışmanın amacı; Gagauz mutfak kültürünü meydana çıkarmak, yiyecek örnekleri ve adlarını ortaya koymak ve bayramlarda hazırlanan özel yemeklerin sembollerini Gagauz dini ve kültürü ile ilişkilendirmenin yanı sıra akademik literatüre bilgi ve birikim katmaktır (Pancu, 2018: 36-58).

1. Gagauzların Menşei

Tarih araştırmacıları Gagauzların nereden geldiğine dair ortak bir görüşte mutabık değillerdir. Yapılan araştırmalar sonucunda Rumen, Rus, Bulgar, Yunan, Gagauz ve Türk tarih bilimcilerinin ortaya koydukları 20'den fazla görüş ve tez vardır. Bu 20 tez içerisinde en yaygın olanlardan birisi Gagauz soyunun Oğuz boylarından geldiğidir. Bu teori Gagauzların tarihini kaleme alan Gagauzların büyük manevi lideri ve din adamı Mihail Çakir tarafından (2007: 65) da güçlü bir biçimde desteklenmiştir. Zeki Velidi Togan, Akdes Nimet Kurat, Atanas Manov, Müstecip Ülküsal, Hüseyin Namık Orkun, İbrahim Kafesoğlu, Hikmet Tanyu, Kara Şemsi ve Theodor Menzel çok az farklarla Gagauzların Oğuz Türklerinin Balkanlar'daki kalıntıları olduğu görüşündedirler (Güngör ve Argunşah, 1993: 19-20). Tadeusz Kowalski'ye göre Gaga-

uzlar Peçenek, Oğuz, Kıpçak, Karakalpak ve Anadolu Selçuklu Türklerinden meydana gelen ve onların sentezi bir Türk topluluğudur. Bu görüş Türkiye'deki Gagauz araştırmacıları Mustafa Argunşah ve Harun Güngör tarafından da desteklenmektedir (1993: 8). Gagauzların kökeninin Oğuzlara dayandığı teorisini kabul edersek tarihsel bulgular ışığında onların 13. yüzyılda Balkanlara yerleştikleri ve 18. yüzyıla kadar bu topraklarda yaşadıklarını söyleyebilmekteyiz. Balkanlardaki bu sürecin sonunda Gagauzların bu coğrafyadan sürülmeleri önemli bir dönüm noktasıdır. Sürgünde 1768-1774, 1787-1791 ve 1806-1812 Rus-Osmanlı savaşları da etkili olmuştur. (Güngör ve Argunşah, 1993: 36-37). Gagauzlar buldukları Dobruca bölgesini terk etmek zorunda kalıp Ruslar tarafından Besarabya'nın (Moldova Cumhuriyeti) güneyine yerleştirilmiştir. Rus egemenliğine geçen Besarabya'ya Gagauzların göçü çeşitli Rus teşvikleri (ev, arazi, askerlikten muafiyet, geri ödemesiz kredi, hibe, vb.) ve sağlanan imkanlarla artmıştır. 19. yüzyılın başında Nogay Tatarları Besarabya'nın Bucak bölgesinden göç ettiklerinde Moldova Cumhuriyeti'nin güneyinde yaklaşık 1,5 milyon m² bir alan boş kalmıştı. Bu durum Rus İmparatorluğu'na; Dobruca'dan gelen Bulgar ve Gagauzları bölgeye yerleştirme imkânı sağlamıştır. Bu olay Rusya'yı Ortodoks Hıristiyanları Osmanlı İmparatorluğu'na karşı koruyan tek devlet durumuna getirmiştir. Besarabya'nın yabancı güçler tarafından sömürgeleştirilmesi Rus İmparatorluğu'nun ulussuzlaştırma politikasını açık bir şekilde ortaya koymaktadır (Vasilos, 2009: 88-89). 1994'te özerk bölge statüsünü kazanana kadar Gagauzlar Besarabya'nın güneyinde yaşayıp Rus Çarlığı, Romanya Krallığı ve Sovyetler Birliği'nin hâkimiyeti altında bulunmuşlardır. Ancak 1991 yılında Sovyetler Birliği'nden bağımsızlığını ilan eden Moldova Cumhuriyeti'nin yeni siyasi ve milli görüşlerinden hoşlanmayan Gagauzlar özerklik talebinde bulunmuşlardır. Böylece 1994 yılında, Moldova Parlamentosu yeni Anayasa'nın kabul edilmesiyle birlikte Gagauz halkına self determinasyon hakkı verdi. Gagauz Yeri Özerk Bölgesi olarak adlandırılan dolay Moldova Cumhuriyeti'ne bağlı bölgesel bir özerkliğe sahip bir otonomi ve kendi kaderini tayin etme biçimi olarak özel bir statüye sahip olup Moldova'nın toprak bütünlüğünün parçasıdır (URL-3). Gagauz Yeri'nin resmi dilleri Rumence, Gagauzca ve Rusçadır. Gagauz Yeri Özerk Bölgesi'nin yüzeyi 1.830 km² olup üç idari bölgeye ayrılır: Comrat, Ciadîr-Lunga ve Vulcâneşti. Gagauzların çoğunun mensup olduğu din Ortodoks Hıristiyanlıktır (URL-1).

2. Gagauzların Gündelik Mutfak Kültürü

Geleneksel gıdalar, nesilden nesile aktarılan, uzun süre tüketilen yemeklerdir. Bu yiyecekler genellikle yerel, bölgesel veya ulusal bir mutfakta

tarihsel emsal oluşturmaktadır. Yiyecekler genellikle kültürel kimlikleri koruma noktasında önem arz etmektedir. Mutfak kültürü kavramı beslenmeyi sağlayan yiyecek ve içecek kültürünün, hazırlanma, pişirme, saklama ve tüketim süreçlerinin, aynı zamanda bu süreçte kullanılan araç-gereçlerin derlenerek oluşturduğu bir kültürel yapıyı anlatır (Ögel, 1991: 362).

Geleneksel Gagauz yemekleri bize bu bölge halkının ekonomik faaliyetleri hakkında da ipuçları vermektedir. Hayvancılık, tarla çiftçiliği, bahçecilik ve arıcılık gıda ürünleri için geniş bir taban oluşturmaktadır. Geleneksel yemeklerde kullanılan ürünler genellikle bölgede yetişebilen tarım ve hayvancılık ürünlerinden seçilmektedir. Gagauz halk mutfağını etkileyen bir diğer unsur ise bölge halkının komşu halklarla olan ilişkileri ve kültürel paylaşımlarıdır. Hem bölgesel ürün ve tarifler hem de komşularla olan etkileşimler harmanlandığında lezzetli olarak kabul edilen Gagauz mutfağı ürünleri ortaya çıkmaktadır. Başta Türk mutfağı ile benzerliklerin yanı sıra Gagauzların yemekleri Bulgar, Moldova, güneydoğu Romanya ve güney Ukrayna mutfaklarından da izler taşımaktadır. Gagauz mutfağında beslenme alışkanlıkları incelendiğinde ise 19. yüzyılda günde dört öğün yemek yenildiği ve bunların; “saba ekmää” (sabah gün doğumu), “üülen” (öğlen), “ikindi” (öğleden sonra) ve “avşam ekmää” (akşam yemeği) olarak adlandırıldığı görülmektedir (Moşkov, 2004: 393). Bu mutfak; çorbalar, tahıllar, unlu mamuller, et ve sebze yemekleri, tatlılar ve içeceklerden oluşmaktadır. Mutfak ürünlerinin bir dizi sınıflandırması vardır. En önemli Gagauz yemekleri kategorilere aşağıdaki şekilde ayrılmıştır: a. Unlu mamuller ve tahıllar, b. Bitkisel kökenli gıda ürünleri ve çorbalar, c. Hayvansal gıda çeşitleri, d. Tatlılar ve içecekler. Aşağıda belirtilen gıda çeşitlerinin çoğunu Temmuz 2022 ile Ağustos 2022 tarihleri arasında yaptığımız saha çalışmalarında tatma fırsatı bulduk. Diğer bir kısmı ise ortak yemeklerimiz (Romanya/Moldova-Gagauz) arasında olduğundan dolayı hem çocukluk hem de erişkinlik döneminde tattık. Çalışmanın birinci yazarına göre, damak zevkine en uygun olanı gözleme, kaurma ve kırma idi. Pancu'nun Türkiye'de geride bıraktığı 8 senenin ardından söylemek istediği, Türkiye'deki insanların mutlaka denemesi gerektiğini düşündüğü ürünlerin kurban bulguru, kolaç ve kesmä çorbası olmasıdır. Bu yemekler içerisinde kesmä çorbası erişte çorbasını andırırken, kolaç ise Türk mutfağından herhangi bir yiyeceğe benzememektedir.

2.1. Unlu Mamuller ve Tahıllar

Tüm tarımla uğraşan topluluklarda olduğu gibi Gagauzlar da geleneksel beslenme sisteminin merkezine ekmeği koymuşlardır. Aynı zamanda ekmeğin geleneksel kültürdeki en anlamlı sembollerden biridir. Gagauzlar,

ailelerinde ekmek pişirmeyi bayram ve törenler ile ilişkilendirmektedir. Gagauz halk mutfağında pirinç, mısır, papşoy (mısır kırığı), arpakaş (arpa kırığı), karabuğday tanesi, yulaf, darı, mercimek, fasulye, nohut, soya, grah (bezelye), barbunya, bakla (kara bakla) gibi ürünler oldukça fazla kullanılmaktadır (Güleç ve Durlu Özkaya, 2022: 484). Gagauzların unlu mamuller ve tahıllar ilgili ürünleri şunlardır:

Kolaç: Örgü tarzındaki geleneksel ekmeğin adıdır. Rumence ismi “colac” olan bu ekmek Ortodoks Hıristiyanlar için önem arz etmektedir. Çeşitli törenlerde bu yiyeceğin sunumu yapılır. Örneğin; hamur ritüeli ile düğün başlar, cenaze törenleri için en az 12 çeşit ekmek pişirilir, vaftiz töreninde de doğum yapan bir kadına haşlanmış tavukla kolaç servis edilmektedir (Marunevici, 1988: 157). Mayalı, genelde buğdaydan somun ekmek şeklinde içi sade, yuvarlak, değişik formlarda olan kolaç tüm geçiş dönemi ritüellerinde mevcuttur ve genellikle aile yakınlarına dağıtılmaktadır. Bu ritüel ekmek dağıtıldığında, kaderin ve mutluluğun yeniden dağıtıldığını sembolize etmektedir. (Soroceanu, 2017: 24).

Pita: Mayasız kek anlamına gelir, en eski ekmek türüdür. Gagauzların açık ocakta pişirme adetleri vardır. Bu adet en eski fırıncılık tekniği olarak kabul edilmektedir (Kopuşçu, 2016: 39). Unlu mamuller arasında önemli yeri olan pita, doğum törenlerine de ismini vermiştir: “küçük pita” ve “büyük pita”. Kutlamalarda ebe, gelen misafirlere pita hazırlamakta ve ikram etmektedir (Soroceanu, 2017: 24).

Gözleme: Geleneksel Gagauz toplumunda yağda kızartılmış gözleme refah işareti olarak kabul edilirdi. Modern Gagauz dilinde bu kelime içi dolgulu hamur ürünlerini ifade etmek için kullanılır: “piinirli gözlemä” (peynirli gözleme), yaanın gözlemä (etli gözleme) (Kopuşçu, 2016: 42).

Akıtma/Lalangı/Lalanga: Gagauz yöresel mutfağında sıvı hamurdan elde edilen ürünler ayrı bir yer kaplamaktadır. Bunların arasında yumurta ile karıştırılmış özel bir börek türü vardır; “lalangi”. Bu yemek Balkan-Tuna bölgesinde yaygındır. Akıtma, bir tür krep için kullanılan terimdir. Hamuru; buğday unu, su, tereyağı, süzme peynir ve yumurtadan hazırlanmaktadır. Akıtma, domuz yağıyla kızartılmaktadır (Kopuşçu, 2016: 49-50).

Kıvırma/Kırma: Gagauz mutfağının karakteristik bir yemeğidir. Elde açılan yufkanın arasına inek veya koyun peyniri, oluklu veya rulo şeklinde sarılıp üzerine kaymak ve yumurta eklenerek fırında pişirilmektedir (Marunevici, 1988: 158).

Bulgur: Gagauzların beslenme sisteminde önemli bir yeri vardır ve ana bileşeni tahıldır. En yaygın pişirme şekli yağ, soğan ve domatesle tatlandırılmış, kazanlarda veya bakır kaplarda ya da et ve baharat ile fırında pişirilen bulgurdur. Bayram vesilesiyle bu tahıl, kurbanlık kuzu ile (kurban bulguru), sıradan günlerde ise et veya balıklarla birlikte pişirilmektedir (Nicoglo, 2004: 72).

Sarma ve Dolma Biber: Et, yağ, soğan, pirinç ve baharatların eklenmesiyle kıyma temelinde, Gagauzların ritüel ve bayram sofraları için sarma ve dolma biber hazırlanır. Gagauzlar dolmaları bir kazanda veya kil kaplara koyup ağzını sıkıca kapatarak kızgın bir fırında pişirmektedirler (Kopuşçu, 2016: 55).



Fotoğraf 1-2: Gagauz kırım ve gözlemä (Pancu Arşivi, 2022)

2.2. Bitkisel Kökenli Gıda Ürünleri ve Çorbalar

Tarım ve hayvancılığa dayanan Gagauz Yeri Özerk Bölgesi'nin toprakları verimli olduğu için yetiştirilen sebze türleri çeşitlilik göstermektedir. Lavana, alabaş laana, kartof (patates), biber, yakıcı biber (çuşka), çukundur (pancar), hıyar (salatalık), patlıcan, mor patlıcan, domates, kabak (bal kabağı) bölgede yetiştirilen sebzelere örnek teşkil etmektedir (Güleç ve Durlu Özkaya, 2022: 479).

Kallä: Gündelik yemekler arasında yer alan etli veya etsiz buğday gevreği ile yapılan bir tür lahana turşusu yahnisi olan bu yiyecek genellikle fırında pişirilmektedir. Vulcänesti bölgesinde bu yemek için kullanılan terim ise laana bulgurudur (Nicoglo, 2004: 74).

Kıyma: Gagauzların sofralarındaki bir diğer lezzet lahana turşusudur. Sonbaharda doğranır, tuzlanır, kil sürahilere veya fiçılara konur ve üzerine tuzlu su ilave edilir. Lahana turşusu, üzerine ince doğranmış soğan ve bitkisel yağ eklenerek sofrada salata olarak yerini alır (Kopuşçu, 2016: 62).

Turşu: Ağırlıklı olarak sebzelerden hazırlanan turşular da ayrı bir Gagauz yiyeceğidir. Biber ya da patlıcanlar oyulur. İçerisine ince kıyılmış laha-

na ve havuç doldurulur. Doldurulan ürünler kavanozlara yerleştirilir. Üzerine soğan, yeşillik ve salamura ya da taze üzüm suyu eklenir ve bekletilir. Ayrıca bölgede karpuz, elma, salatalık, domates gibi ürünlerin de turşusu yapılmaktadır. (Moşkov, 2004: 392).

Süüş kartofı (haşlanmış patates), mantarcık (kabukları ile yağda pişmiş patates), kaurulmuş kartofı (kızartılmış patates) gündelik yemekler arasında sayılabilir. Domates ve soğan ile kızartılan “kaurulmuş biber” özellikle yaz aylarında yenilen diğer bir sebzeli yemektir (Güleç ve Durlu Özkaya, 2022: 480).



Fotoğraf 3. Kallä (Pancu Arşivi, 2022)

Gagauzların yöresel mutfağında et, süt ürünleri, unlu mamuller, baklagiller, sebzeler ve balıklar çorbalarda yaygın olarak kullanılmaktadır. Gagauz mutfağının çorbaları ana malzemesine göre adlandırılmaktadır: kuzu çorbası, tauk çorbası (tavuk çorbası), uuma çorbası (un çorbası), barsak çorbası (kuzu sakatatı çorbası), laana çorbası, balık çorbası, mantar/ mantara çorbası, süt çorbası, fasülä çorbası (fasulye çorbası) (Kopuşçu, 2016: 88).

Kesmă Çorbası: Türkiye’de erişte çorbası olarak bilinen bu yemek köy tavuğu ile yapılır. Moldova ve Romanya’da yaygın olan bu çorba içerisinde havuç, patates, soğan, yeşillik ve baharat barındırır.



Fotoğraf 4. Kesmä çorbası (Pancu Arşivi, 2022)

2.3. Hayvansal Gıda Çeşitleri

Gagauzların yöresel et yemeklerinden yaygın olanları aşağıda yer almaktadır. Gagauz ekonomisinin temeli tarım ve hayvancılıktan müteşekkildir. Hayvancılığın büyük bir kısmını küçükbaş ve sığır yetiştiriciliği oluşturmaktadır. Gagauzları yakından araştıran Türkolog V. Moşkov, Bucak bölgesinde yaşayanların et yemekleri hakkında şu şekilde yazmıştır:

En çok yemek için kullanılan et, kuzu ve dana etidir. Sığır eti ve domuz eti nispeten nadiren yenilmektedir. Et, çorba dışında tavada kızartılarak veya şışte pişirilerek yenir. Her ikisine de “kebab” denir. Kuzu ve dana eti köy idaresinin izniyle kasap dükkânında her zaman satılmaktadır. Yemeklerin hazırlanması için gerekli olan domuz ve domuz yağı, kış için tuzlu halde saklanır. Balık ise daha çok Komrat’taki pazardan alınır (Moşkov, 2004: 390-391).



Fotoğraf 5. Sıcak Kavurma (Kopuşçu, 2016: 124)

Kavurma: Gagauz mutfağının belki de en popüler ve meşhur yemeği kavurmadır. Tıpkı Türkler gibi Gagauzlarda da hem sıcak hem de soğuk olarak tüketilmektedir. Kavurmanın soğuk versiyonunda daha çok kuzu eti kullanılırken, domuz eti bonfile ve sakatat ise çoğunlukla sıcak yemek için kullanılmaktadır. (Kopuşçu, 2014: 23). Sıcak kavurma tarifi şöyledir:

Malzemeler: 2 kilo kuzu eti, kuzu kaburgası, sakatat, 200 ml ayçiçek yağı, 5-6 soğan, kırmızı biber salçası, 100 ml. beyaz şarap, 2-3 adet acılı kırmızı biber, kekik, dereotu, maydanoz, defne yaprağı, kereviz. Yapılışı: Koçun karkasından bağırsakları çıkarılır ve içlerindeki yağı ayrılır. Karaciğeri, kalbi, böbrekleri zar ve deriden ayrılır ve küçük parçalar halinde kesilir. 2-3 kaburga her biri 5 cm olacak şekilde dikdörtgen şeklinde kesilir. Taze et su ile yıkanmamalıdır. Bir kazanda 200 ml ayçiçek yağı ısıtılır ve üstüne et, kaburga, sakatat koyulur. Kapağı kapalı olarak kısık ateşte pişirilir. Yaklaşık yarım saat sonra ete 300 gr özel bir şekilde doğranmış soğan eklenir, bunun için bıçağın farklı açılarda tutulması gerekir. Soğan, kavurma sırasında kıvrıldı-

ğında, süslü kıvrımları yemeğe güzel bir görünüm verecektir. Sonra biber salçası eklenir. Eti sulu yapmak için 100 gr. beyaz şarap dökülür. En sonunda kekik, maydanoz, dereotu, kereviz, defneyaprağı, acı kırmızı biber ve tuz eklenerek sıcak servis yapılır. Geleneksel olarak kavurmanın sosuna ekmek veya mamaliga (mısır unundan yapılan ekmek) bandırılarak yenilir. Yemeğin yanında genellikle kırmızı şarap servis edilir (Kopuşçu, 2014: 43).

Manca: Gagauzların yöresel mutfağında özel bir yer alan soslu bir türlü yemeğidir. Çoğu, soğanla kızartılmış ve un sosunda domates veya kırmızı biber salçası eklenerek sotelenmiş etlerdir. Bu yemeğin farklı çeşitleri vardır; suannı mancası (soğan sosu), labada mancası (kuzukulağı sosu), kartofı mancası (patates sosu), patlacan mancası (domatesli patlıcan sosu), erik mancası (erik sosu), balık mancası (balık sosu), turşu mancası (turşu sosu), meşmer mancası (yumurta ve peynir sosu), kallä mancası (lahana sosu) (Kopuşçu, 2014: 25).

Bahur: Haşlanmış domuz kellesinden ve et parçalarından kıyma yapılır. Acılı kırmızı biber, sarımsak ve baharatlar da eklendikten sonra iyi yıkanmış domuz midesine doldurulur. Daha sonra et suyunda kaynatılıp ve presle bastırıldıktan sonra soğuk bir yere konulmaktadır. Masaya soğuk meze olarak servis edilir veya yağın içinde soğuk ve karanlık bir yerde saklanılabilmektedir. (Marunevici, 1988: 164).

Çullama: Bazı Gagauz köylerinde “çullama” denilen bir yemek yapılırdı. Bu terim “soslu pişmiş et” anlamına gelmektedir. Yemeğin zorunlu bir bileşeni, kalın beyaz un sosudur. Bu yemeğin ana malzemesi sadece et değil, mantar, patates vb. de kullanılmaktadır (Kopuşçu, 2014: 21).

Kızartma: Ayçiçek yağında pişirilen et yemeğine Gagauzlarda kızartma denmektedir. İnce kıyılmış et parçaları özenle kızartılır, çırpılmış yumurta, baharat ve yeşillikler eklenerek pişirilir (Nicoglo, 2004: 77).

Paça: Gagauzlarda hayvanların (domuz, kuş, horoz) kafa, bacak ve kuyruklarından paça pişirilmektedir. Bu yemek genellikle bayramlarda ve kutlamalarda servis edilmektedir. Geçmişte domuz veya büyükbaş kesimi büyük bayramlara (Paskalya, Noel, Yeni Yıl) denk gelecek şekilde ayarlanırdı (Marunevici, 1988: 163).

Pastırma: Gagauzlarda et geleneksel olarak tütsülenerek veya kurutulularak saklanmaktadır. Baharatlanmış (kekik, kimyon, kırmızı ve karabiber) et parçaları, pizola, jambon tuzlu bir çözeltiye konur, daha sonra etler köydeki evin saçaklarına çengellerle asılırdı. Pastırma için kullanılan en yaygın et türü domuzdur (Kopuşçu, 2014: 28).

Sucuk: Geçmişte her Gagauz'un kendi çiftliği vardı. Çiftlikte kesilen domuz ya da buzağı etinden ev yapımı sucuk yapmak yaygın bir gelenektir. İnce kıyılmış et domuz yağı ve baharatların ilavesi ile hayvanın iyi yıkanmış bağırsaklarına doldurulmak üzere hazırlanırdı. Saklanması için soğuk bir yere asılır ve kurumaya bırakılır. Gagauzların çoğu "sucuk" kelimesini genellikle ev yapımı sucuğu belirtmek için kullanırlar. Birçok ailede ev yapımı sucuk yapma teknolojisi hala korunmaktadır (Kopuşçu, 2014: 31).

Gaygana, Pişmiş Yımırta ve Kaurulmuş Yımırta: Gagauzlarda yumurta, süzme peynir veya tulum peynirinden "gaygana" adı verilen bir omelet hazırlanmaktadır. Yumurtalar haşlanmış (pişmiş yımırta) ve pişmiş çırpılmış yumurta (kaurulmuş yımırta) şeklinde hazırlanmaktadır. Paskalyada ise haşlanmış kırmızı boyalı yumurtalar bayramın en önemli sembolü sayılmaktadır (Kopuşçu, 2016: 85). Gagauz yöresel mutfağı Balkan bölgesinde oluşmuş olmasına rağmen çeşitli et yemekleri hazırlama, et ve diğer hayvansal kökenli ürünleri saklama teknolojisi dâhil olmak üzere Türk geleneklerine dayanmaktadır.



Fotoğraf 6. Sıcak kavurma ve bulgur (Pancu Arşivi, 2022)

2.4. Tatlılar ve İçecekler

Koliva: Haşlanmış buğday ve şekerle yapılan bu karışım her zaman bir ritüel yemek olmuştur. Ortodokslara özgü bu yemek yaygın olarak cenazelerde, anmalarda, Noel arifesinde ve oruç sırasında kutsal yiyecek olarak tam buğday tanelerinden pişirilmektedir. Ölüm törenlerinde koliva üstüne şekerle haç şekli yapıp üzerine mum dikilmektedir. Ölenin ruhuna ikram edilen bu yemek kutsal sayılmaktadır (Perçemli, 2011: 181).

Sütleş: Sütte pişirilmiş koyu buğday lapasının adı sütleştir. Bu yemek eskiden ölüm ve cenaze törenleriyle ilişkilendirilmiştir. Daha sonra Gagauzlarda koyu buğday yerine kuru erik ile pişirilen pirinç kullanılmaya başlanmış ve gündelik yaşamda tüketilebilen tatlılar arasına girmiştir (Kopuşçu, 2016: 59).

Halvița: Şeker ve su karıştırıldıktan sonra tavada kısık ateşte koyulaşana kadar pişirilir. Bu tatlı türü düz bir taş üzerinde ince çubuklar şeklinde yuvarlanır. Tamamen donmamışken küçük parçalar halinde kesilir ve hafifçe bükülür. Bu tür tatlılar beyaz ve pembedir (Moşkov, 2004: 393).



Fotoğraf 7. Sütleş (Kopuşçu, 2016: 131)

Gagauz Yeri Özerk Bölgesi toprak verimliliğinin sayesinde üzüm bağları ve şarap yapımıyla ünlüdür. Hatta her yıl Kasım ayında Gagauz Şarap Yortusu festivali düzenlenmektedir. “Cabernet”, “Comratskoe krasnoe”, “Comrat Gyulu” [Komrat Güllü], “Cahor”, “Aligote”, “Chardonnay”, “Ceadir-Lunga”, “Vodolei”, “Vulkanetskoe”, “Cazaiaç”, “Ciornii Monah” gibi şaraplar Gagauzya’da üretilmekte ve çeşitli yurtiçi ve yurtdışı yarışmalarda ödüller kazanmaktadır (Pancu, 2018: 31). Günümüzde de Gagauz köylerinde, tıpkı Moldovalılarda da olduğu gibi, her ev sahibinin bir mahzeni olur ve sonbaharlarda bağ bozumunun ardından kendi şarabını yapar.

Moşkov’un bir asır önceki gözlemi ise Gagauzların mısır unundan ya da bu amaçla özel olarak ekilen darıdan yapılan bozayı da çok sevdikleridir (2004: 393). Ancak günümüzde yemeğin yanında Gagauzların kefir veya “kompot” (hoşaf) tercih ettiklerini gözlemlemekteyiz. Gagauzların çay tüketim alışkanlıkları Türkiye’deki Türklere göre azdır, çay genellikle kahvaltıda tüketilir.



Fotoğraf 6: Komrat’ta yaşayan Sarı ailesinin evinde bulunan mahzeni ve kışa özel hazırlanan şarap, kompot ve turşular (Pancu Arşivi, 2022)

Sonuç

Bir topluluğa ait yemekler o milletin kültürünün önemli bir parçasıdır. Bölgesel yemeklerde kullanılan malzemeleri incelediğimizde o bölgeye ait ürünleri görmekteyiz. Yemeklerin sunuluş biçimleri, tüketilme şekilleri ise bölgenin kültürünü yansıtmaktadır. Bu nedenle incelediğimiz Gagauz mutfağından anlıyoruz ki bölgede tarımsal faaliyetler ile üretilen ürünler içerisinde buğday, mısır, fasulye, patates, havuç, salatalık, yeşillik, soğan vb. başı çekmektedir. Hayvansal gıdalarda ise sığır, büyükbaş, domuz, tavuk ve balık ağırlıklı ürünlerdir. Özel gün ve törenlerde sunulan ekmeğe ise kültürel olarak onun Gagauzlar için ne kadar önem arz ettiğini ortaya koymaktadır.

Etleri daha önceki dönemlerde buzdolabı olmadığı için kavurma, pas-tırma, sucuk, kurutulmuş et vb. şeklinde muhafaza etmişlerdir. Bu nedenle etlerin bu şekilde muhafazası daha çok göçebe yaşam tarzının sonucudur. Bu ürünlere Gagauz mutfağında da sıkça rastlanması onların tarihlerinde göçebe hayat yaşamış ya da göçebe bir milletin kültüründen etkilenmiş olduklarını ortaya koymaktadır. Ayrıca bazı yemeklerin ve bu yemeklerin sunuluş biçimlerinin (bayram, tören, vb.) bölgedeki diğer topluluklarda da görülüyor olması Gagauzların komşu halklarla etkileşim halinde olduğunu göstermektedir. Yemek isimlerini ve çeşitlerini dikkate alırsak Türk mutfağıyla olan benzerlikler iki ulusun aynı kökten geldiği görüşünü destekler niteliktedir.

Sovyet döneminde desteklenmeyen Gagauz dili, kapatılan kiliseler ve Ruslaştırılma politikalarından ötürü geçmiş ile alakalı çok kısıtlı kaynaklar günümüz çalışmalarıyla zenginleştirilmeye çalışılmaktadır. Kayıt altına alınmadığı için daha önce yok olmakla karşı karşıya kalan bu kültür günümüzde yapılan çalışmalar ile canlı tutulmaya ve gelecek nesillere aktarılmaya çalışılmaktadır.

Kaynakça

- Çakır, Mihail (2007). *Gagauzlar: İstoriya, Adetlär, Dil hem Din*. Kişinev: Pontos.
- Güleç, Hakan ve Durlu Özkaya, Figen (2022). "Gagauz Mutfak Kültürü". *Karadeniz Araştırmaları*, XIX(74): 463-491.
- Güngör, Harun ve Argunşah, Mustafa (1993). *Dünden Bugüne Gagauzlar*. Ankara: Elektronik İletişim Ajansı Yayınları.

- Güngör, Harun ve Argunşah, Mustafa (2002). *Gagauz Türkleri: Tarih-Dil-Folklor ve Halk Edebiyatı*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Kopuşçu, Viktor (2014). *Nazvaniq Tradicionnjx Mqsnjx Blüd v Tureckom i Gagauzskom Qzjkax*. Komrat: NIC Gagauzii im. M. V. Marunevich.
- Kopuşçu, Viktor (2016). *Gastronomicheskaq Leksika v Gagauzskom Qzjke. Nazvaniq Tradicionnjx Blüd*. Komrat: Tipografia Centrală.
- Marunevici, Maria (1988). *Material'naq Kul'tura Gagauzov kon. 19-go-nach. 20-go Vekov*. Chisinau: Shtiinca.
- Moşkov, Valentin A. (2004). *Gagauzj Benderskogo Uezda: Jetnograficheskie Ocherki i Materialj*. Chisinau: Tipografia Centrala.
- Nicoglo, Diana (2004). *Sistema Pitaniia Gagauzov v XIX-Nachale XX Veka*. Chisinau: Tipografia Elena.
- Ögel, Bahaeddin (1991). *Türk Kültür Tarihine Giriş, C.IV*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Pancu, Ana-Maria (2018). *1991 Sonrası Gagauz Yeri Özerk Bölgesi ile Türkiye Cumhuriyeti Devleti Arasındaki İlişkilerin Kurulması ve Gelişmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Perçemli, Valentina (2011). *Gagauz Türklerinde Doğum, Evlenme ve Ölüm Âdetleri*. Doktora Tezi. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Soroceanu, Evdochia (2017). "Pâinea în Ritualurile de Naştere ale Găgăuzilor". *Revista de Etnologie şi Culturologie*, XXI: 22-28.
- URL-1: 2014 Moldova Cumhuriyeti Nüfus Sayımı. <http://recensamant.statistica.md/ro> (Erişim: 03.03.2023).
- URL-2: Gagauzia the Land of Gagauzians. <https://winetours.md/eng/full-day-winetours/gagauzia-the-land-of-gagauzians> (Erişim: 03.03.2023).
- URL-3: Gagauz Yeri Özerk Bölgesi'nin Özel Hukuki Statüsü ile İlgili Yasa. No: 344-XIII, 23.12.94 https://www.legis.md/cautare/getResults?doc_id=86684&lang=ro (Erişim: 03.03.2023).
- Vasilos, Vasile (2009). "Politica de Colonizare şi de Deznationalizare Promovată de Tarism in Basarabia (1812-1917)". *Meridian*, 4: 88-96.

“COPE–Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Yazarların Notu: Çalışmadaki sözlü, görsel ve yazılı kaynaklar, proje kapsamında Ana–Maria Pancu tarafından toplanmıştır. Pancu, 17/07/2022–13/08/2022 tarihleri arasında Gagauz Yeri Özerk Bölgesi’ndeki köyleri ziyaret edip düğün, vaftiz, milli ve dini bayramlarına katılıp gözlem yapmıştır.

Finansman: Bu çalışma, SDK–2022–11659 sayılı proje kapsamında Erciyes Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü tarafından desteklenmiştir. Proje başlığı: Moldova Cumhuriyeti Gagauzlarının Sosyo–Kültürel Yapısı.

Destek ve Teşekkür: Bu çalışmada Gagauz Yeri Özerk Bölgesi’nde bizi misafir eden ve saha çalışmaları için kaynak oluşturan Sarı ailesine en içten teşekkürlerimizi sunarız.

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Katkı Oranı Beyanı: Ana–Maria Pancu bu makale için gerekli kaynakları toplayıp Hava Selçuk’un onayına sunmuştur. Ortak okumalar ve çalışmalardan sonra Ana–Maria Pancu saha çalışmalarında topladığı bilgileri yorumlayıp yazıya dökmüştür. Hava Selçuk, yazılı kaynakları derlemiş ve eklemelerde bulunmuştur.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE–Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Authors’ Note: Oral, visual and written sources in the study were collected by Ana–Maria Pancu within the scope of the project. Pancu visited the villages in the Gagauz Autonomous Region between 17/07/2022–13/08/2022 and attended weddings, baptisms, national and religious holidays and made observations.

Funding: This study was supported by Erciyes University Scientific Research Projects Coordinatorship within the scope of project numbered SDK–2022–11659. Project title: Socio–Cultural Structure of the Gagauzs of the Republic of Moldova.

Acknowledgement: We would like to express our sincere thanks to the Sarı family, who hosted us in the Gagauz Autonomous Region in this study and provided a resource for the field studies.

Ethics Committee Approval: Ethics committee approval is not required for this study.

Author–Contributions Statement: Ana–Maria Pancu collected the necessary resources for this article and submitted it to Hava Selçuk for approval. After joint readings and studies, Ana–Maria Pancu interpreted and wrote down the information she gathered during fieldwork. Hava Selçuk compiled written sources and made additions.

Declaration of Conflicting Interests: The authors have no potential conflict of interest regarding research, authorship, or publication of this article.



GÜNEY KORE’NİN HOMOJEN BİR TOPLUMDAN ÇOKKÜLTÜRLÜ TOPLUMA GEÇİŞİNDEKİ TEMEL ETKENLER

Main Factors in South Korea’s Transition from a Homogenous Society to a
Multicultural Society

Betül GÜNEY*
Hatice KÖROĞLU TÜRKÖZÜ*

ÖZ

Çokkültürlük, terim olarak ilk kez 1941 yılında kullanılmaya başlanmış olsa da günümüzde sıklıkla karşılaştığımız evrensel bir sözcüktür. Küreselleşen dünyada bugün neredeyse bütün ülkeler, kültürel anlamda çeşitlilikle karşı karşıya gelmiştir. Bu durum, uzun zamandır kendisini etnik ve kültürel açıdan homojen olarak gören Güney Kore için de geçerlidir. Homojen bir toplum özelliği taşıyan Kore, 1990 sonrası dönemde artan göçlerle birlikte çokkültürlü toplum olma yolunda ilk adımlarını atmıştır. Kore Savaşı’ndan (1950–1953) kısa bir süre sonra kendini geliştirmiş ülkeler kategorisine yükselen Kore, gelişen teknolojisi ve ekonomisiyle beraber birçok yabancıyı kendine çekmeyi başarmıştır. Günümüz Kore toplumu, yabancıları çekmek için farklı alanlara ev sahipliği yapmaktadır. Ülkeye gelen yabancıların büyük çoğunluğunu göçmen işçiler oluştururken bunu yabancı gelinler/damatlar takip etmektedir. Ayrıca Kore’nin eğitim sistemindeki başarısı, birçok yabancı öğrencinin yurt dışı eğitimi için Kore’yi tercih etmesinde etkili olmuştur. Bu çalışmada, Kore toplumunda yakın zamanda etkisini gösteren ve hızla artan çokkültürlülüğü meydana getiren unsurlara ve bu durumun Kore toplumu üzerindeki etkilerine değinilmiştir.

Anahtar Sözcükler: çokkültürlülük, göçmen işçiler, Güney Kore, uluslararası evlilik, yabancı öğrenci.

ABSTRACT

Although multiculturalism was first used as a term in 1941, it is a universal word that we frequently encounter today. In the globalizing world, almost all countries are faced with cultural diversity today. This is also true for South Korea, which has long regarded itself as ethnically and culturally homogeneous. Korea, which has the

* Yüksek Lisans Öğrencisi. Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı, Kayseri/Türkiye. E-posta: betulguney112@gmail.com. ORCID: 0000-0001-7295-9761.

* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Kayseri/Türkiye. E-posta: hkore@erciyes.edu.tr. ORCID: 0000-0002-3735-5652.

characteristics of a homogeneous society, has taken the first steps towards becoming a multicultural society with the increasing immigration in the post-1990 period. After the Korean War (1950-1953), it soon upgraded itself to the category of developed countries. Today's Korean society hosts different areas to attract foreigners. With its developing technology and economic development, it has managed to attract many foreigners. While migrant workers constitute the majority of foreigners coming to the country, foreign brides/grooms follow this. In addition, the success of Korea's education system has been influential in many foreign students choosing Korea for their education abroad. In this study, the factors that make up the rapidly increasing multiculturalism in Korean society and the effects of this situation on Korean society are mentioned.

Keywords: multiculturalism, migrant workers, South Korea, international marriage, foreign student.

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca yaşam, bir topluluk içinde var olmuş ve yine bu topluluklar içinde gelişimini sürdürmüştür. Toplulukların varlığını devam ettirebilmesinde en etkili unsur ise sahip oldukları kültürdür. Zamanla her toplumun kendine ait kültürel normları oluşmuş ve toplumlar bu kültürel normlarla birlikte şekil almaya başlamıştır. Uzun çağlardan beri varlığını sürdüren bu toplumlar, hızlı bir değişimin yaşandığı son yüzyılda kültürel, sosyal, siyasal vb. yönlerden çeşitli değişimlere ve gelişmelere tanıklık etmiştir (Amet, 2021: 11). Değişimlerin en etkili, kültürlerin iç içe geçmesiyle oluşan çokkültürlülük söylemidir. Genel anlamıyla çokkültürlülük, farklı sosyal çevrelerden, dinî inançlardan, etnik kökenlerden veya milliyetlerden gelen bireylerin oluşturduğu çağdaş toplumların özelliği olarak nitelendirilmektedir (Doytcheva, 2009).

Çokkültürlülük, çeşitli değerleri temsil eden ve tek bir açıdan tanımlanması zor olan bir kavramdır. Dolayısıyla bu kavramı belli kalıplar içine alıp sınırlandırmak elbette doğru bir tutum olmayacaktır. Ancak genel hatlarıyla bakıldığında, farklı kültür ve değerleri bütünleştirmeye çalışmadan, çeşitli etnik ve ırksal grupların karşılıklı saygısını ve bir arada yaşamasını amaçlayan bir kavram olduğu konusunda bilim adamları arasında fikir birliği vardır. Kanadalı filozof ve çokkültürlülük teorisinin önde gelen isimlerinden olan Charles Taylor (1994), çokkültürlülük kavramını, kültürel çoğunluğun azınlık grupları eşit haklara ve değerlere sahip olarak benimsediği "tanınma politikası" olarak ifade eder. Bu görüşe göre tüm vatandaşlar, kendi

kültürel kimliklerine ve bir topluma ait olma duygusuna sahiptir (Shim, 2013: 4).

Çokkültürlülük, sanıldığıının aksine yakın çağlarda ortaya çıkmış bir terimdir. Aynı zamanda her ülke için gelişim ve kökenleri farklılık göstermektedir. Sıfat olarak ilk kez 1941 yılında İngilizcede, eski milliyetçiliklerin bir anlam ifade etmediği, önyargısız ve bağımsız bireylerden oluşan kozmopolit bir toplumu nitelemek için kullanılmıştır. Terim, ancak 1989 yılında *Oxford Sözlük*'e girebilmiştir (Doytcheva, 2009). 1960'lı yılların sonunda yoğun göç alan yerlerin başında gelen Kanada ve Avustralya, çokkültürlülüğün ortaya çıktığı ilk yer olarak kabul edilmiştir. Bununla beraber, Kanada, çokkültürlülüğü resmi bir politika olarak kabul eden ilk ülke olduğu bilinmektedir (Amet, 2021: 13). Modern bir kavram olarak çokkültürlülük, İngiliz Milletler Topluluğu ülkelerinde sıklıkla gündeme gelse de, çokkültürlülük uygulamalarında Kanada, dünyadaki en iyi örnek olarak gösterilmektedir (Özensel, 2012).

Küreselleşen dünya ile birlikte bilgi, iletişim ve teknolojinin gelişmesi beraberinde çokkültürlülük söyleminin hızlı bir ivme kazanmasına yol açmıştır. Bugün dünya ülkelerine bakıldığında, her ne kadar sınırları belirlenmiş olsa da çoğu iç içe karışmış haldedir. Kymlicka'nın ifadesiyle, "Bugün çoğu ülke kültürel bakımdan çeşitlilik gösterir. Son tahminlere göre dünyadaki 184 bağımsız devlet, bünyesinde 600 yaşayan dil grubu ve 5.000 etnik grup barındırmaktadır. Çok az ülkede, yurttaşların aynı dili konuştukları ve aynı etnik-ulusal gruba ait oldukları söylenebilir." (Kymlicka, 1998: 25).

Güney Kore için çokkültürlülük kavramı, Batı'ya kıyasla oldukça yakın bir dönemde ortaya çıkmıştır. Çokkültürlülük terimi, ilk olarak 1990'ların başında Kore'nin resmi gazetelerinde yer almasına rağmen Korelilerin çokkültürlülüğü kendi meseleleri olarak görmeye başlaması 2000'li yılların başında gerçekleşmiştir. Yani çokkültürlülük terimi, Güney Kore'de ilk kez ortaya çıktığında, "kısa dünya haberleri" raporlarında yer aldı, ancak o dönemlerde çokkültürlülük Kore toplumu için bir önem arz etmiyordu (Ahn, 2012). Kymlicka'nın (1998) yirmi yıllık "İzlanda ve Güney Kore dışında bugün çoğu ülke kültürel olarak çeşitlidir" ifadesinde yansıtıldığı gibi o zamanlar Güney Kore etnik ve kültürel olarak homojen bir toplum olarak anılmaktaydı (Kymlicka'dan akt. Kim & So, 2018: 103).

Kore'de kullanılan birçok modern kavram arasında "minjok" (ulus, insanlar, etnik grup veya ırk-ulus), tanımlaması ve tercümesi en kafa karıştırıcı ve zor terimlerden biridir. "Ulus" kelimesinin Japonca karşılığı olan "minjok" kavramının ilk olarak 1897 yıllarında Coson Hanedanlığı (1392-1910)

döneminde ortaya çıktığı ve 1907-1908 yıllarında aktif olarak kullanılmaya başlandığı bilinmektedir. O dönemlerde “minjok”, kan bağı veya soy yoluyla birbirine bağlı bir gruptan ziyade, ulusu kuran atayla aynı tarih ve kültürü paylaşan bir grubu ifade etmekteydi. Kullanılan ilk “minjok” kavramının, akrabalıktan çok semboller ve kültürü vurgulaması gerçeği, Kore milliyetçiliğinin, etnik milliyetçilikten daha çok kültürel milliyetçiliğin özelliği olduğunu düşündürmektedir. Doğu’da aslen “alt sınıfları eğitimle aydınlatmak ve geliştirmek” anlamına gelen “kültür” sözcüğü, modern tanımıyla insan yaşamının bütününe atıfta bulunan “minjok” kavramının ortaya çıkmasıyla birlikte kullanılmaya başlanmıştır (Lee, 2021: 1). Bu kavram, günümüze kadar varlığını korumuş ve halen Kore toplumunda önemli bir yere sahiptir. Öyle ki Koreliler kendilerini “Han-minjok”, yani “Kore ulusu” ya da “Kore ırkı” olarak tanıtmaktadır.

Güney Kore etnik, kültürel ve dilsel olarak homojen bir toplum olmaktan büyük gurur duyan bir ülkedir. Koreliler için tek kültürlü, tek etnik ve tek dilli olmak, ulusal kimlik olarak tanımlanan “Koreliliği” oluşturan en önemli faktördür. Kore milliyetçiliği, özellikle Japonya’nın 30 yıllık sömürgeleştirmesinden ve ülkeyi bölen Kore Savaşı’ndan sonra Kore gururunun, bağımsızlığının, özgürlüğünün ve birlikteliğinin bir sembolü haline gelmiştir. Kore milliyetçiliği, sosyal uyumu güçlendirmek ve ekonomik kalkınmayı ilerletmek için etkili bir ideolojik araç olarak uzun yıllar varlığını sürdürmüştür (Hong & Halvorsen, 2014: 255). Benzer şekilde Olneck, “Kore’nin tarihsel olarak etnik açıdan homojen olduğuna inanmak ve buna eşlik eden Kore kültürünün farklılığına ve üstünlüğüne inanmak, kurumsallaşmış bir değer olan ve açıkça aktarılan hâkim bir etnik milliyetçiliği oluşturmuştur” der (Olneck’ten akt. Kim & So, 2018: 106).

Etnik soydaki saflık kavramı, Kore halkının tarihsel kimliğinde uzun süredir önemli bir rol oynamıştır. Ulusun geçmişine ilişkin bu kültürel etki, modern Güney Kore toplumunda devam eden Koreliliğin biyolojik bir gereklilik olduğu algısını yaratmıştır (Ghazarian, 2018: 18). Ne var ki küreselleşen ve değişen dünya ile birlikte bilgi, iletişim ve teknoloji alanındaki gelişmeler, tek kültür ve tek ırk kavramının ortadan kalkmasına yol açmıştır. Bugün neredeyse bütün dünya ülkelerinde kültürel anlamda bir çeşitlilik söz konusudur. Bu çeşitlilik modern Kore toplumunu da etkisi altına almayı başarmıştır. Homojen bir toplum özelliği taşıyan Kore, 1990 sonrası dönemde artan göçlerle birlikte heterojenleşerek kültürünün yeniden yapılanmasına ve “öteki” ile var olmaya, homojenlik iddiaları yerine çokkültürlülük (damunhwa) gibi farklı söylemleri içine alan heterojen birlikteliklere doğru yol almaya başla-

miştir. Chung, “Kore’de zamanla meydana gelen çokkültürlü toplum (damunhwasahe) kavramı, yalnızca Kore vatandaşları ve yabancılar arasında birlikte yaşamayı değil, aynı zamanda Kore toplumunun dönüşümünü/değişimini de ifade ettiğini söylemektedir.” (Chung’dan akt. Ghazarian, 2018: 23).

Bu çalışmada, Kore toplumunun tek ırklı-uluslu bir toplumdan çokkültürlü bir topluma doğru değişimini tetikleyen unsurlara değinilmiş ve daha sonra bu unsurların Kore toplumu üzerindeki etkilerinden bahsedilmiştir. Kore toplumunun kısa zamanda kültürel olarak değişimine kaynaklık eden çokkültürlülük söylemi üzerinde bir araştırma yapılmış ve istatistiksel veriler ile desteklenmiştir.

1. Göçmen İşçiler

Göç, en geniş anlamıyla insanların çeşitli sebeplerden dolayı yaşadığı yeri terk edip başka bir yerleşim yerine gitmesini ifade etmektedir. Göçler ülke içinde olabileceği gibi sınır ötesi olarak da gerçekleşebilir. Uluslararası Göç Örgütü’nün (IOM), 2020 Dünya Göç Raporu’na göre, 26 milyon insan şiddet ve çatışma sebebiyle uluslararası göç gerçekleştirirken, 55 milyon insan ise yaşadığı ülke içinde Covid-19, afetler, çatışmalar ve şiddet sebebiyle yer değiştirmiş veya göç etmek zorunda kalmıştır. Bununla beraber doğduğu ülke dışında yaşayan kişi sayısı 281 milyona ulaşmıştır. Bu sayı 2019’da 272 milyon, 1990’da ise 128 milyon olarak kaydedilmiştir (URL-1). Göç ile birlikte meydana gelen etkileşim ve değişim, göç eden ile göç edilen yer arasında kültürel değişimi de beraberinde getirmiştir. Bu yönüyle baktığımızda göç, sosyo-kültürel etkileşimlerin ve değişimlerin meydana geldiği bir sosyal hareketlilik olarak gösterilmektedir (Gemici ve Çatal, 2019: 50).

Dünyanın diğer bölgelerinde olduğu gibi Asya’da da uluslararası göç önemli bir sosyal sorundur. Bölgedeki çoğu ülke, geçici emek göçünden, ya emek ihraç eden ya da emek ithal eden ülkeler olarak etkilenmektedir. Yalnızca bir avuç Asya ülkesi veya bölgesi net bir emek ithalatına sahiptir. Japonya, Güney Kore, Tayvan, Singapur, Hong Kong ve Malezya bu ülkelerin başında gelmektedir (Kim, 2009: 2). Güney Kore’deki modern göçmenlik tartışması, Kore’nin Japon işgalinden kurtarılmasının hemen ardından başlamıştır. 1946’da Amerika Birleşik Devletleri askeri yönetimi altında olan Kore, “Güney Kore’ye Giriş ve Ayrılış Hareket Kontrolü ve Kayıt Yönetmeliği”ni yürürlüğe koymuştur. Bu yönetmelik, Kore Cumhuriyeti’nin kurulmasından sonra 1949’da “Yabancı Giriş, Ayrılma ve Kayıt Yasası” ile değiştirilmiştir. 1963 yılında ise hükümet, bugünkü göç politikasının temelini attığı

söylenen “Göç Kontrol Yasası”nı çıkarmıştır (Shim, 2013: 8). Güney Kore, göçmenlerin nüfus içindeki payı açısından yüksek gelirli ülkeler arasında ilk sıralarda yer almaktadır. BM Nüfus Fonu istatistiklerine göre, 2019 yılında, göçmenler Güney Kore nüfusunun %2,3’ünü oluşturmaktadır. Bu oran, gelişmiş diğer ülkelere göre (%14) oldukça düşüktür. Son yıllarda gelişen ekonomisine rağmen Güney Kore, çok katı ve muhafazakâr bir göç politikası izlemektedir. Bununla birlikte, son birkaç yıldır Güney Kore’nin göç politikasında kademeli bir değişiklik olduğu da gözlemlenmektedir (Makhanov, 2021: 1).

1960’lı ve 1970’li yıllara baktığımızda Kore’nin göç politikası, özellikle döviz kazanarak ülkenin ekonomik kalkınmasına katkıda bulunan inşaat işçileri, madenciler, hemşireler ve çiftçiler ile yerli işgücünün dışa hareketini kolaylaştırmaya odaklanmıştır. 1980’lerin başında meydana gelen “inşaat patlaması” on binlerce Korelinin, yurt dışındaki Koreli şirketlerde inşaat işçisi olarak çalışmak üzere Orta Doğu’ya gitmesine neden olmuştur. Ülkede işgücü fazlalığının tükenmesi ve okullaşma süresinin uzaması, gençlerin (15-19 yaş grubu) işgücüne katılım oranını önemli ölçüde düşürmüştür. 1980’lerin sonu ve 1990’ların başında diktatörlüğüne son verip ekonomik istikrara kavuşan Kore, yabancıların akınına uğrayarak, Kore’yi göç veren bir ülkeden yeni doğmakta olan bir göçmen ülkesine dönüştürmüştür (Shim, 2013: 9). Bu durum Kore’de dönüşü olmayan yeni bir toplumsal sorunu da beraberinde getirmiştir.

2000’li yıllara gelindiğinde, Kore toplumunun homojen doğası giderek değişmeye başlamıştır. Ülke ekonomisi gelişirken zamanla daha fazla Koreli belirli mesleklerden, özellikle sözde “3D” olarak adlandırılan zor, kirli ve tehlikeli [difficult, dirty, dangerous] işlerden ve vasıfsız el işlerinden (fabrika işçiliği, restoran işleri ve temizlik vb.) uzaklaşmıştır (Kim & So, 2018: 107). Bu alanlarda oluşan işgücü açığını ortadan kaldırmak amacıyla Kore hükümeti, 1992’den itibaren vasıfsız göçmen işçileri ülkeye getirmekte ve giriş-çıkışlarını kontrol etmektedir. Kore’ye giren göçmen işçilerin sayısı 1994’te 33.861 iken 2000’de 49.345’e ve 2004’te ise 106.688’e kadar yükselmiştir. Kore, Çin (ağırlıklı olarak etnik Koreliler), Vietnam, Endonezya, Bangladeş ve Filipinler dâhil olmak üzere birçok Asya ülkesinden gelen göçmenlere iş imkânı sağlamıştır. Bu ülkelere ek olarak son zamanlarda Rusya, Pakistan, Hindistan, Özbekistan, Brezilya ve Nijerya dâhil olmak üzere dünyanın dört bir yanından düzinelerce ülkeden vasıfsız göçmen işçiler Kore’ye akın etmektedir. Bu göçmen işçiler, tarım, balıkçılık ve hizmet sektörlerinin yanı sıra inşaat, metal işleri, boyama, otomobil parçaları, tabaklama, tekstil, mobil-

ya imalatı ve diğer küçük ve orta ölçekli imalat endüstrileri gibi sektörlerdeki 3D işlerde istihdam edilmektedirler (Kim, 2009: 4). Aşağıdaki tabloda 2022 yılında Kore’de ikamet eden yabancıların uyruklarına ait veriler gösterilmiştir:

Uyruk (Bölge)	Toplam Kişi Sayısı
Koreli-Çinli	253,533
Vietnam	178,928
Çin	170,852
Özbekistan	44,470
Kamboçya	40,263
Filipinler	38,035
Endonezya	950
Bangladeş	541

Tablo 1. Uyruğa Göre Kayıtlı Yabancıların Mevcut Durumu (URL-2).

Tablodaki verilerden anlaşılacağı üzere Kore’de ikamet eden yabancıların çoğunluğunu etnik olarak Koreli olan Çinliler oluşturmaktadır. Etnik olarak Koreli-Çinlilerin Kore’ye göç etmelerindeki en önemli faktör, Kore işgücü piyasasındaki düşük ücretli işgücü talebi ve Kore’de Çin’dekinden önemli ölçüde yüksek olan ücret düzeyidir. Buna ek olarak, Çin’in reformu ve dışa açılmasından sonra Koreli-Çinliler, statülerini yükseltme arzusuyla Kore’ye en fazla göç eden grubu oluşturmaktadır (URL-3). Tabloya göre, etnik Koreli-Çinlilerden sonra sırasıyla Vietnam ve Çin en yüksek orana sahip ülkelerin başında gelmektedir. Özbekistan, Kamboçya, Filipinler, Endonezya ve Bangladeş Kore’ye göç eden ülkeler arasında yer almaktadır. Bu ülkelerin Kore’yi tercih etmesindeki en önemli etken, Kore’nin ekonomik anlamda gösterdiği gelişmedir. Hızla büyüyen ekonomisine oranla iş gücü piyasasındaki açıklık, gelişmekte olan ülkelere gelecek göçmen işçiler için iş fırsatı sunmaktadır.

Kore’nin yabancı emeğe bağımlılığı muhtemelen devam edecek gibi görünse de ülke etnik olarak homojen bir toplum olmakla gurur duymaktadır. Bu sebepten dolayı hükümet, daha az vasıflı göçmen işçilerin ülkede kalıcı olarak yerleşmesini engelleyen neredeyse sıfır göç politikasında ısrar etmektedir. Bunun yanı sıra hükümet, yabancı göçmen işçilerin giriş çıkışlarını kontrol etmek için vize sistemi de uygulamaktadır (Seol, 2012: 121).

Kore’de dört tür çalışma izni yabancı işçi akışını düzenlemektedir. Bunlar; Profesyonel Çalışma İzni Sistemi (Professional Work Permit System -

WPS), Endüstriyel Eğitim Sistemi (Industrial Training System-ITS), daha az vasıflı denizaşırı Koreliler için İstihdam Yönetim Sistemi (Employment Management System-EMS) ve vasıfsız yabancı işçiler için İstihdam İzin Sistemi (Employment Permit System-EPS) şeklinde sıralanmaktadır. Çalışma izni sistemi, vasıflı, az vasıflı ve vasıfsız işçiler için farklı koşullar ve haklar öngören bir sistemdir. Vasıflı yabancı işçiler, az vasıflı muadillerine göre daha az düzenlemeye tabi tutulmaktadır. Göçmen Bürosu, vasıflı işçiler için vize sayısını sınırlamazken işgücüne ihtiyaç duyulan belirli endüstriyel sektörlerdeki daha az vasıflı yabancı işçiler için vize kotaları belirlemektedir.

Endüstriyel Eğitim Sistemi (ITS) Ocak 1994'te uygulamaya konulmuştur. Bu sistemle birlikte ilk yılda 31.830 Asyalı işçi Kore'ye gelmiştir. Eğitim programı, bir yıllık eğitim ve iki yıllık çalışma izni sisteminden oluşmaktadır. Kursiyerler, eğitim programını tamamladıktan sonra çalışma izni başvurusunda bulunabilirler. Çalışma izni almayı başaranlar, tüm işçi haklarına sahip bir şekilde düzenli işçi olarak çalışabilmektedir. Bunun yanı sıra eğitim programı beraberinde bazı sorunları da getirmiştir. Kursiyerlere asgari ücretin biraz üzerinde ödeme yapılması ve çoğu zaman mesai ücreti olmadan fazla mesai yapmaya zorlanmaları bu sorunların başında gelmektedir. Bu sebeple kursiyerler, başka bir yerde daha iyi ücret ile çalışmak için kursiyer programını aksatmaya başlamış ve program tamamlanamadığı için kursiyerlerin çoğu belgesiz işçi olarak kalmışlardır. Ayrıca kursiyerlerin hakları "Çalışma Standardı Yasası" tarafından korunmadığı için birçok suiistimal raporları ortaya çıkmaya başlamış ve bu yüzden Endüstriyel Eğitim Sistemi 1 Ocak 2007 tarihinde sonlandırılmak zorunda kalmıştır (Kim, 2009: 5).

Jung (2021)'a göre, bu sistem kursiyerlerinin dört ana sektörde çalışmasına izin verilmektedir. Bu sektörler imalat, inşaat, tarım, iç ve kıyı balıkçılığı olarak belirlenmiştir. İmalat sektöründe, normalde 300'den az işçi çalıştıran veya piyasa sermayesi 8 milyar ₩ (Won-Güney Kore resmi para birimi) olan küçük ve orta ölçekli imalat şirketlerinin, yabancı işçi çalıştırmasına izin verilmektedir. İnşaat şirketlerinin yıllık ortalama brüt sermayesi 1,5 milyar ₩'dan az olması durumunda 5 yabancı işçiye kadar izin verilir, ancak 1,5 milyar ₩'u aşan her 100 milyon ₩ brüt için 0,4 yabancı işçiye izin verilmektedir. Hizmet şirketleri, Özel Çalışma İzni Sistemi aracılığıyla denizaşırı Koreli işçileri (H-2 vizesi) çalıştırabilir. 5 veya daha az çalışanı olan hizmet şirketleri, en fazla 2 denizaşırı Koreli işçiyi işe alabilirken 6 veya daha fazla çalışanı olan hizmet şirketleri, denizaşırı Korelilerin sayısını %30 ila %40'a eşdeğer olarak işe alabilmektedir. 10 veya daha az işçi çalıştıran tarım ve hayvancılık şirketleri, şirkette Koreli işçi çalışmasa bile, en fazla 5 yabancı

işçi çalıştırabilir. Daha büyük şirketler işgücünün yaklaşık %20'sini yabancı işçi olarak çalıştırabilir. Balıkçılık sektörü için 20 ton ve altı balıkçı tekneleri ile su ürünleri yetiştiriciliği “Denizciler Kanunu” kapsamına girmez. Bu sebeple yabancı işçi çalıştırmaları sorun olmamaktadır.

Daha az vasıflı veya vasıfsız yabancı işçiler için İstihdam İzin Sistemi (EPS), sorunlu Endüstriyel Eğitim Sistemi'nin yerini almak üzere 17 Ağustos 2004'te uygulamaya koyulmuştur. İş dernekleri tarafından kontrol edilen ve işletilen EPS'nin tüm faaliyetleri (potansiyel göçmen işçilerin kaydı, seçimi, ayrılma öncesi oryantasyon, varış sonrası oryantasyon, işe yerleştirme, geri dönüş, yeniden entegrasyon ve izleme) devlet kurumları tarafından sıkı bir şekilde denetlenmektedir (Kim, 2009: 5).

EPS'nin temelini oluşturan Yabancı İşçilerin İstihdam Yasası, göçmen işçilere yönelik ayrımcı uygulamaları yasaklamış ve işverenleri, çalışanların maaşlarını ödememesini önlemek için sigorta yaptırmaya zorlamaktadır. Ayrıca göçmen işçilerin, işverenlerin haksız veya hukuka aykırı muamelesi, sözleşme ihlali veya haksız işten çıkarma vb. durumlarda iş müfettişlerine ve Çalışma İlişkileri Komisyonu'na başvurmasına olanak sağlamaktadır (Seol, 2012, 123). Bu yönüyle Kore, EPS Yasasını kabul ederek Asya'da göçmen işçilerin haklarını mevzuat yoluyla korumaya çalışan ilk emek ithal eden ülke olma özelliği taşımaktadır (URL-4).

Kore Hükümeti, gönderen ve alan ülkeler arasında ikili anlaşmalar yoluyla işçi göçü oluşturmak için altı Asya ülkesiyle (Tayland, Vietnam, Moğolistan, Sri Lanka, Endonezya ve Filipinler) 2004'te yaklaşık 25.000 işçinin geldiği bir Mutabakat Zaptı (Uzlaşma Belgesi-Memorandum of Understanding) imzalamıştır. 2006'da Özbekistan, Pakistan ve Kamboçya ardından 2007'de Çin, Bangladeş, Kırgız Cumhuriyeti, Nepal, Myanmar ve Doğu Timor ile Mutabakat Zaptı imzalanmıştır. Bu ülkelerden yalnızca 2007'de yüz binden fazla işçi Kore'ye gelmiştir. Bu yüzden Kore Çalışma Bakanlığı, işveren tercihine, gönderme prosedürlerinin değerlendirilmesine ve yasadışı işçi sayısına göre tüm gönderen ülkelere yıllık kotalar belirlemektedir (Kim, 2009: 5). Aynı zamanda yabancı uyruklu denizaşırı Koreliler için Aralık 2002'den bu yana denizaşırı Koreliler için “İstihdam Yönetim Sistemi (EMS)” uygulanmaktadır. Yabancıların bu sistemden hak kazanmaları için en az 30 yaşında olmaları (yaş sınırını 25'e indirme planları vardır) ve Kore'de yaşayan bir akrabalarının olması gerekmektedir. Kore'de akrabaları olan denizaşırı Koreliler, yabancı bir ülkedeki Kore Büyükelçiliği tarafından verilen H-2 vizesi ile Kore'ye girebilirken Kore'de akrabası olmayan denizaşırı Koreliler, Kore dil sınavını geçtikten sonra ülkeye girebilmektedir (URL-5). EMS için

meslek kategorileri konaklama, restoran, temizlik hizmeti, ev işlerine yardım vb. şekilde sıralanabilir. EMS iznine sahip kişilerin başlangıçta iki yıla kadar kalmalarına izin veriliyordu, ancak Ağustos 2004'ten itibaren izin üç yıla çıkarılmıştır (Kim, 2009: 6).

Kore'deki çokkültürlülük söylemi, ilk olarak ülkeye gelen göçmen işçilerle başlamasına rağmen düzenlenen işgücü ithalat programları aracılığıyla hızla artmıştır. Vasıflı veya vasıfsız binlerce yabancı işçinin Kore'ye girmesiyle çokkültürlülük artık Kore için bir sorun olmaya başlamıştır.

2. Yabancı Evlilikler

Devam eden yabancı işçi akınına ek olarak çokkültürlü Kore'nin oluşmasında etkili olan bir başka faktör de yabancı evliliklerdir. Artan göçmen işçi sorunu ile bağlantılı olan uluslararası evlilikler, Kore'nin geleneksel aile yapısında değişimlere sebep olmuş ve zamanla çokkültürlü ailelerin oluşmasına yol açmıştır.

Gelişmekte olan ülkelerden, Güney Kore'ye büyük ölçekli uluslararası evlilik göçü, 1990'ların başında ortaya çıkmasına rağmen hızla artmıştır. 2004'ten bu yana, yıllık tüm evliliklerin en az %10'u ve kırsal alanlardaki tüm evliliklerin üçte biri yabancı uyrukluları içermektedir. Çok sayıda meydana gelen evlilik göçünün bir toplum üzerinde derin etkileri olabilir. Geçici işçi göçünün aksine bu göç şekli genellikle uzun vadeli veya kalıcıdır. Ayrıca geçici göçmenlerin aksine evli göçmenler, ev sahibi toplumla bütünleşmektedir (Kim vd., 2014: 4). Bu yönüyle uluslararası evlilikler, işçi göçüne kıyasla Kore toplumunun değişmesinde daha derin izler barındırmaktadır.

Çokkültürlü aileler (damunhwa-gajeong) son yirmi yılda Kore toplumu için önemli bir politika odağı haline gelmiştir (Dickey, 2014: 179). Kim Hyun-mee, Kore'deki çokkültürlülüğünün doğuşu hakkındaki raporunda, "çokkültürlü aile" sözcüğünün ilk olarak "HiFamily" adlı bir sivil toplum kuruluşunun önerisi olduğunu söylemektedir. 2003 yılında HiFamily, Ulusal İnsan Hakları Komisyonu'na karışık ırkları ifade eden "honhyeol" kelimesinin kullanımının, insan hakları ihlali olduğunu belirten bir dilekçe sunmuştur. Bu sebeple sivil toplum kuruluşu, bu terimi "çokkültürlü aile" olarak değiştirmeye çalışmıştır. Bununla birlikte 2007 yılında Birleşmiş Milletler Irk Ayrımcılığını Ortadan Kaldırma Komitesi, karışık ırklara karşı ayrımcılığa sebep olan "safkanlık" (soonhyeol) kavramının tehlikeleri konusunda da uyarıda bulunmuştur (Kim, 2007: 103).

Genellikle Kore toplumunda çokkültürlü aileyi tanımlayan unsur çocuklardan ziyade yabancı eşlerdir. Bundan dolayı Kore'deki tüm çokkültürlü

aileler, sözde “uluslararası evlilikler” üzerine kurulmuştur. Bu durum, aynı sosyo-kültürel-etnik kökene sahip ebeveynlerin, farklı bir geçmişe sahip bir çocuğu evlat edinerek oluşturduğu çokkültürlü aileler ile çelişmektedir. Bu yönüyle çokkültürlü aile teriminin, geçmişte Kore’ye göç eden yabancı aileleri ve Kuzey Koreli aileleri içermediği görülmektedir (Olneck, 2011).

2011’de değiştirildiği şekliyle “Çokkültürlü Aileler Yasası” aracılığıyla yapılan yeni bir yasal tanım uyarınca, çokkültürlü aile, doğuştan veya vatandaşlığa kabul edilen bir Koreli ile evlilik vizesi almış bir göçmen eşten oluşan, uluslararası geçmişlere ve kültürlere sahip bir aileyi ifade etmektedir. Bu tanımdan yola çıkarak göçmen işçilerin, uluslararası öğrencilerin, Kuzey Koreli sığınmacıların ve vatandaşlık alamamış ailelerin çokkültürlü aile olarak kabul edilmediğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte, Koreli bir kadın ve yabancı kocadan oluşan çokkültürlü ailelerin, özellikle “daha gelişmiş” olduğu düşünülen ABD, Kanada, Avrupa, Avustralya ve Japonya gibi ülkelere gelen kocaları kapsamadığına dair yaygın bir algı da mevcuttur.

Kore’de ilk çokkültürlü evlilikler, 1990’ların ortalarında çiftçiler ve Çin’den gelen etnik Koreli kadınlar arasında yapılmıştır. Zamanla yabancı gelinlere olan talep artmıştır. 2006 yılına gelindiğinde on bekâr çiftçiden dördünün yabancı kadınlarla evlendiği kaydedilmiştir. Kırsaldaki bekârların evlilik sorunlarını çözmek için uygulanan “Kırsal Bekârları Evlendirme” projesi, 1990’lı yıllarda başlamasına rağmen 2000 yılından itibaren Koreli erkeklerle Asyalı kadınlar arasındaki uluslararası evlilikler hız kazanmıştır (Kim, 2007). 21. yüzyılın başlarında, yabancı gelinlerin işe alınması, özellikle kırsal alanlarda evlenebilecek kadınların azlığı nedeniyle popülerlik kazanmıştır. Bu durumun şehirlerde daha fazla iş fırsatı yaratan ekonomik kalkınmanın karanlık yüzü olduğu düşünülmektedir.

Uluslararası evlilikler için devlet lisansları gerekli olmadığından ticari çöpçatanlık, 1990’larda yükselen bir iş modeli olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, sözde “uluslararası evlilik komisyoncuları” kırsal alanların her köşesine hızla nüfuz etmeye başlamıştır. Çin ve Güneydoğu Asya’da ortakları olan Koreli komisyoncular, Kore’de arzu edilen kadınlarla evlenme şansı çok düşük olan etnik Koreli çiftçileri işe almıştır. İşe alınan erkekler belirli bir sâyıya ulaştığında, komisyoncular Koreli erkekler ve yerli kadınlar arasında birkaç görüşme ayarlamak için yabancı ülkelere geziler düzenlemektedir. Koreli erkekler, komisyonculara belirli miktarda ödeme yaparak randevu almak istedikleri kadınlara seçer ve görüşme tarihleri belirlenir. Bu şekilde ayarlanan görüşmelerin çoğu evlilik ile sonuçlanmaktadır (Shim, 2013: 10). Kim Choong-soon (2011) bu düzenlemeyi, yabancı gelinlerin Kore’ye geti-

rilmesinde bir çekici faktör olarak açıklarken yabancı gelinlerin fakir ailelerinin ekonomik ihtiyaçlarını karşılama çabasını ise itici faktör olarak tanımlamaktadır. Aşağıdaki tabloda 2013-2021 yılları arasında Kore’de yapılan uluslararası evliliklere ve bu evliliklerin oluşumundaki yabancı gelin ve damatların istatistiksel verilerine yer verilmiştir.

Yıl	Uluslararası Evlilik	Yabancı Gelin	Yabancı Damat
2013	25.963	18.307	7.656
2014	23.316	16.152	7.164
2015	21.274	14.677	6.597
2016	20.591	14.822	5.769
2017	20.835	14.869	5.966
2018	22.698	16.608	6.090
2019	23.643	17.687	5.956
2020	15.341	11.100	4.241
2021	13.102	8.985	4.117

*Tablo 2.*Yıllara Göre Uluslararası Evlilikler ve Yabancı Gelin/Damat (Kore Ulusal İstatistik Ofisi-KOSIS, URL-6).

Genel olarak bakıldığında uluslararası evliliklerin oluşumunun, daha çok yabancı bir kadınla Koreli bir erkek arasında gerçekleştiği görülmektedir. Bir toplumda ortalama cinsiyet dengesi yaklaşık olarak yarı yarıya olduğundan, yabancı gelinlerin Koreli damatlara oranının “doğal hali” %50 civarında olması beklenmektedir. Bununla birlikte, tablodaki çarpık oran, sosyal güçlerin uluslararası evliliklerde cinsiyet dengesini önemli ölçüde etkilediğini göstermektedir (Yang, 2011). Kore’de bu dengenin bozulmasında okul yaşının artması, kadınların iş hayatına atılması, doğum oranlarındaki düşüşler etkili olmuştur. Tablodan da anlaşılacağı gibi yabancı gelin sayılarındaki artış, Koreli erkeklerin evlenmek için Koreli bir eş bulamadıklarını göstermektedir. Bunun en temel sebebi ise Koreli kadınların daha iyi bir yaşam sürmek için çalışma hayatına atılması ve evliliği ikinci plana atmasıdır. Devlet tarafından desteklenen uluslararası evlilikler, bekâr erkekleri yabancı gelin seçmeye teşvik etmiştir. Belirtilen yıllar arasında cinsiyete göre yabancı gelinlerin, yabancı damatların iki katı hatta bazı yıllarda daha fazla olması, bekâr erkeklerin yabancı gelinlere daha olumlu baktığını göstermektedir. Buna ek olarak, toplam uluslararası evlilik sayısında iniş-çıkışlar

görülürse de yabancı gelin sayısı, yabancı damatlardan daima fazla olmuştur.

Günümüze yaklaştıkça yabancı evlilikler hızla artmaya devam etmiş ve bu şekilde oluşan ırklar arası kombinasyon, Kore hükümetinin halletmesi gereken benzeri görülmemiş sosyal sorunları beraberinde getirmiştir. Bunların başında, düşük gelirliler üzerindeki artan ekonomik yük nedeniyle kırsal alanlarda yeni bir yoksulluk aşamasının oluşması gelmektedir. Ayrıca çokkültürlü ailelerin ekonomik ya da kültürel fırsatlardan yalıtılması ve uygun eğitim ve sosyal güvenlik ağına erişim eksikliği de bu sorunlar arasındadır. Aynı zamanda Kore'nin etnik ve kültürel açıdan homojen bir ulus imajı giderek daha fazla sorgulanmaya başlanmıştır. Bu sebeple Güney Kore hükümeti, insan haklarına önem veren yerli ve yabancı aktivistlerin büyük baskısı altına girmiştir. Sonuç olarak, “Göç Politikası için Birinci Temel Plan (2008-2012)” nihayet 2007’de uygulamaya konulmuş ve bu tarihten sonra Kore, ulusal kimliğinde göç olmayan bir ülkeden göç alan bir ülkeye doğru tarihi bir değişim yaşamıştır. Aynı yıl Kore’de “Yabancılarla Muamele Hakkında Kanun” yasallaşmış ve bunu 2008 yılında “Çokkültürlü Aileleri Destekleme Yasası” takip etmiştir (Shim, 2013: 10).

Kore'nin safkan olmayanları kabul etmeye yönelik çabaları zamanla etki yaratmaya başlamıştır. 2010 yılında “Cinsiyet Eşitliği ve Aile Bakanlığı” tarafından yapılan bir anket, insanların yüzde 79,5’inin artan sayıda çokkültürlü aileye olumlu baktığını göstermektedir. Aynı zamanda devlet tarafından finanse edilen 200’den fazla Çokkültürlü Aile Merkezi ülke geneline yayılmıştır. Koreli ile evlenen yerli Filipinli Jasmine Lee’nin Ulusal Meclis’e seçilmesi, 2006 yılında Amerikan Futbolu Superbowl’unun en değerli oyuncusu olan Hines Ward’ın o yıl Kore’yi ziyaret etmesi ve Kore’nin iki kültürlü oğlu olarak tanınması (babası Kore’de görev yapan Amerikan askeriydi) çokkültürlü ailelerin görünürlüğü en üst düzeye çıkarmıştır (Dickey, 2014: 193). Kore medyasında büyük ses getiren bu olayların, ülkedeki çokkültürlülük olgusunun ne denli etkili olduğunu da göstermektedir.

Çokkültürlü aileleri destekleme politikaları, yabancı evliliklere ivme kazandırırken okullarda iki ırklı veya iki etnik gruptan oluşan çocukların zamanla artmasına neden olmuştur. Kore Milli Eğitim Bakanlığı’nın (2015) verilerine göre, K-12 (ilk, orta ve lise) okullarına kayıtlı öğrenci sayısında yılda 200.000 kişilik bir azalma olurken çift ırklı öğrenci sayısında her yıl 6.000 kişilik artış yaşanmaktadır (Kim & So, 2018: 107). Bu açıdan bakıldığında sadece yabancı evlilikler değil aynı zamanda yabancı evliliklerden dünyaya gelen çocukların sayısında da artış görülmektedir.

Çokkültürlü evliliklerde dünyaya gelen çocuklar için sosyal hayata alışmak ebeveynlere göre daha zorlu bir süreçtir. Birçok çocuk için Kore toplumuna uyum sağlamak düşünüldüğünden daha fazla zaman almaktadır. Özellikle okul çağına gelen çocuklar için bu durum oldukça zordur. Çokkültürlü ailelerden gelen öğrencilerin yaklaşık %42'si “Ulusal İnsan Hakları Komisyonu” tarafından 2010 yılında yürütülen bir ankette, sınıf arkadaşları tarafından alay konusu edildiğini söylemiştir. Seul şehri tarafından yapılan bir başka anket, beş yabancı gençten dördünün büyük ölçüde ayrımcılık ve zorbalık nedeniyle okula gitmediğini göstermektedir. Ayrıca Çokkültürlü Kore Merkezi, çokkültürlü çocukların yüzde 70'inin ya liseye devam etmediğini ya da okulu bıraktığını bildirmiştir (Dickey, 2014: 194). Kore'de artan sayıda göçmen ve onların okul çağındaki çocukları, ele alınması gereken önemli bir eğitim sorunu olan ayrımcılık, zorbalık ve mikro saldırılara maruz kalmaktadır. Bu nedenle Koreli araştırmacılar, politikacılar ve eğitimciler, sayıları artan göçmenlerin ve onların çocuklarının eğitimdeki yaşamlarını ve deneyimlerini iyileştirmenin etkili bir yolu olarak çokkültürlü eğitime yönelmiştir (Mo & Hwang, 2007).

Eğitim ve İnsan Kaynaklarını Geliştirme Bakanlığı, 2007'de çokkültürlü eğitimi ilkökul, ortaokul ve lise müfredatlarına dâhil etmek için ders kitabı revizyonlarını gerçekleştirmiştir. 2009'da çokkültürlülük içeriğindeki artışı daha da hızlandıran bir başka ulusal müfredat değişikliği gerçekleştirmiştir. Okullar, çokkültürlü çocukların ve ailelerinin Kore dilini ve kültürünü öğrenmelerine ve böylece çokkültürlü öğrencilerin okullara entegrasyonunu kolaylaştırmaya yardımcı olmak için tasarlanan Kore dil programları, rehberlik sistemleri ve okul sonrası programları dâhil olmak üzere çeşitli çokkültürlü eğitim programları geliştirmeye teşvik edilmiştir (Kim & So, 2018: 108-109). Çokkültürlü ailelerin ve çocuklarının sosyal çevreye uyumu ve adaptasyonu için yapılan bu tür programların etkileri tartışılabilir. Kim, göçmen aileleri desteklemeye yönelik çokkültürlü politikaların, asimilasyonist yaklaşımları nedeniyle sınırlayıcı ve kısıtlayıcı olduğuna dikkat çekmektedir. Okullarda olduğu kadar toplumda da göçmen işçiler, göçmenler ve azınlıklar, tek etnik ortamda ayrımcılığa ve dışlanmaya maruz kalmaktadır. Korelilerin çeşitliliği ve çokkültürlülüğü tamamen benimseyememesinin temel sebebi, Korelilerin uzun zamandır sahip oldukları milliyetçilik ve etnik merkezilik duygusu olarak kabul edilmektedir (Kim & So, 2018: 108). Bu sebeple, yabancıların topluma uyumunu kolaylaştırmak adı altında yapılan bu tür programlar, söylenildiği gibi iyi bir amaca hizmet etmemektedir. Daha çok yabancıların

zamanla asimile olmasını ve yabancı evliliklerden dünyaya gelen çocukların, Kore kültürünü benimsemiş şekilde yetiştirilmesini amaçlamaktadır.

Sonuç olarak uluslararası evlilikler ve bu evliliklerden dünyaya gelen melez çocuklar, Kore toplumunun uzun yıllardır sahip olduğu safkan toplum inancını sarsmaktadır. Her geçen gün artan sayıdaki yabancı evliliklerle birlikte çokkültürlülük olgusunun, toplumun temel taşı olan aile kurumuna hızla nüfuz etmesi kaçınılmaz hale gelmiştir.

3. Uluslararası Öğrenciler

Günümüzde birçok öğrenci kariyerler hedeflerine ulaşmak, yaşam standartlarını yükseltmek, yeni bir dil öğrenmek ve diğer kültürleri yerinde görmek için yurtdışında eğitim almayı hedeflemektedir. Yeni deneyimler edinmek ve becerilerin geliştirmesi adına yurtdışı eğitimi önemli bir adımdır. Bu sayede farklı kültür ve yeni insanlar tanıyarak dünyaya daha geniş çerçeveden bakmak mümkündür.

Asya ülkeleri, son zamanlarda yabancı öğrenci çekmeyi başaran önemli merkezlerin başında gelmektedir. Birkaç yıl öncesine kadar Singapur ve Malezya, kendilerini öğrenciler için bölgesel merkezler olarak konumlandıran ilk Asya destinasyonları arasında yer almaktaydı. Zamanla bölgedeki diğer birkaç ülke, büyük ölçüde diğer Asya ülkelerinden artan ilgi sayesinde yabancı öğrenci kayıtlarında hızlı bir artışa imza atmıştır. Örneğin Çin 2016'da 440.000 uluslararası öğrenciye ev sahipliği yaparken (%62-veya 272.800 üniversite düzeyinde öğrenci) Japonya, 2017 rakamlarını 267.040 (%71-veya 188.385 üniversite düzeyinde öğrenci) olarak açıklamıştır. Bu ülkeler arasına 2017'de üniversitelerine yabancı kayıtlarda %18,8'lik rekor bir büyüme kaydeden Güney Kore'de eklenmiştir (URL-7).

Kore üniversitelerindeki yabancı öğrenci sayısı, doğum oranlarının 1'in altına düşmesi ve okul çağındaki çocuk nüfusunun azalması sebebiyle son zamanlarda hızla artmıştır (Koh & Kim, 2019). Kore'deki üniversitelerin büyük çoğunluğu ekonomik açıdan öğrenim ücretlerine bağlıdır. Bundan dolayı azalan öğrenci nüfusu, üniversiteleri mali açıdan tehlikeye sokmaktadır. Bu yüzden birçok yerli üniversite, üniversitelerin finansmanına katkı sağlamak ve hızla azalan öğrenci nüfusuna karşı hazırlıklı olmak için yabancı öğrencileri ülkeye çekmeye odaklanmıştır.

Son on yılda, Kore yaşam koşullarında önemli ilerlemeler kaydetmiştir. Yüksek yaşam beklentisi, düşük suç oranları, artan kişi başına gelir, istikrarlı ekonomik büyüme, A sınıfı eğitim ve teknolojik ilerleme ve son dönemlerde etkili olan popüler kültür Kore'yi yabancı öğrenciler için çekici yapan faktör-

lerdir. Kore, özellikle gelişen teknolojisiyle birlikte son zamanların önde gelen ülkeler arasında yer almaktadır. Ülke, özellikle bilgi ve iletişim teknolojisi alanlarında dünyanın en iyileri arasında kabul edilmektedir. Ayrıca *Hyundai, Samsung, Genesis Motors, LG Electronics, Daewoo, Kia* gibi dünyanın en bilindik dijital ve elektronik ürünler üreten devlerine ev sahipliği yapmaktadır. Özellikle bu alanda okumak ve çalışmak isteyen öğrenciler için Kore'nin sahip olduğu bilgi ve iletişim teknolojileri önemli bir fırsattır.

Kore'nin yabancı öğrenciler tarafından tercih edilmesinin en önemli sebeplerinden biri şüphesiz “Hallyu” olarak adlandırılan Kore dalgasıdır. Kore'nin yeni kültürel trendlerini tanımlamak için kullanılan bu terim, Kore filmleri (K-Film), Kore dizileri (K-Drama) ve Kore müziğini (K-Pop) kapsamaktadır. Bu alanların yanı sıra yemekler, bilgisayar oyunları, kozmetik ürünlerini kapsayan eğlence endüstrisi nedeniyle Kore yabancı öğrenciler için popüler bölgelerden biri haline gelmiştir.

Kore'deki çok sayıda enstitü ve üniversite, uluslararası öğrencilerin Güney Kore'de yaşamı deneyim etmesi ve birkaç dönem okuması için farklı türlerde değişim programları ve çalışma planları oluşturmuştur. Uluslararası Eğitim Enstitüsü'nün yakın tarihli bir raporuna göre Güney Kore hükümeti, uluslararası öğrencilere, özellikle de değişim öğrencilerine çeşitli burs imkanı sağlamak ve yaşam masrafları (yerleşim ödeneği, gidiş-dönüş uçak bileti ve sağlık sigortası) karşılamak için ödemeler yapmaktadır. Hükümet finansmanının yanı sıra çok sayıda ortaokul, üniversite ve lisansüstü okul programlarında en az bir dönem okuyan değişim öğrencilerine burs ve fon sağlamaktadır. Yabancılara sağlanan mali destekler nedeniyle birçok öğrenci uygun fiyatlı eğitim için Güney Kore'yi tercih etmektedir (Luis, 2020: 8103). Aynı zamanda, Kore'de yaşam masraflarının diğer Avrupa ülkelerine göre daha uygun olması da öğrenciler için artı bir özelliktir. Aynı zamanda Kore, kültürel ve tarihi yerleri gezmek, lezzetli yemekler yemek, doğal güzellikleri keşfetmek adına ideal bir rota olarak görülmektedir.

Kore'nin sahip olduğu yaşam koşulları ve yabancı öğrenci çekmek için uyguladığı programlar, yabancı öğrenciler üzerinde etkisini göstermiş ve zamanla yabancı öğrenci sayısında istikrarlı bir artış yaşanmıştır. Aşağıdaki tabloda Kore'deki yabancı öğrencilerin yıllara göre sayıları ve tercih edilen üniversite ve kurs programlarına dair istatistiksel verileri yer almaktadır.

YIL	TOPLAM	Seviye Kursu				Diplomasız Kurs		
		Toplam	Lisans	Yüksek Lisans	Dok-tora	Toplam	Dil Kurs-ları	Diğer Kurslar
2021	152,281	120,018	80,597	25,169	14,252	32,263	23,442	8,821
2020	153,695	113,003	74,851	24,996	13,156	40,692	32,315	8,377
2019	160,165	100,215	65,828	23,605	10,782	59,950	44,756	15,194
2018	142,205	86,036	56,097	21,429	8,510	56,169	41,661	14,508
2017	123,858	72,032	45,966	18,753	7,313	51,826	35,734	16,092
2016	104,262	63,104	38,944	17,282	6,878	41,158	26,976	14,182
2015	91,332	55,739	32,972	16,441	6,326	35,593	22,178	13,415
2014	84,891	53,636	32,101	15,826	5,709	31,255	18,543	12,712
2013	85,923	56,715	35,503	16,115	5,097	29,208	17,498	11,710
2012	86,878	60,589	40,551	15,399	4,639	26,289	16,639	9,650
2011	89,537	63,653	44,641	14,516	4,496	25,884	18,424	7,460
2010	83,842	60,000	43,709	12,480	3,811	23,842	17,064	6,778

Tablo 3. Kore'deki Yabancı Öğrencilerin Mevcut Durumu (KESS, URL-8).

Tablo 3'te 2010-2021 yılları arasında Kore'de eğitim gören uluslararası öğrencilerin sayısı verilmiştir. Tabloya genel olarak bakıldığında, yabancı öğrenci sayının günümüze yaklaştıkça artış gösterdiği görülmektedir. Ayrıca seviye kurslarının, diplomasız kurslara göre daha fazla yabancı öğrenciyi çektiği görülmektedir. Seviye kursları incelendiğinde, lisans öğrencilerinin daha fazla olduğu, diplomasız kurslar incelendiğinde ise dil kurslarının daha fazla öğrencisi olduğu anlaşılmaktadır. Her iki alanda da özellikle 2015 yılından sonra istikrarlı artışlar yaşandığı görülmektedir. Kore popüler kültürünün gençler arasında yayılması ve bu sektörde yaşanan artış ile daha fazla öğrencinin, Koreceyi ve Kore kültürünü öğrenmek için Kore'ye gelmeyi tercih ettiğini söyleyebiliriz. Ancak 2020 yılında tüm dünyayı etkisi altına alan Covid-19 salgını nedeniyle ülkelere giriş çıkışlarda kısıtlamalar yaşanmıştır. Bu kısıtlamalar, salgın hastalığın yoğun olarak hissedildiği 2020-2021 yılları arasındaki yabancı öğrenci sayısında azalmalara neden olmuştur.

2012'de uluslararası öğrenci sayısı azalmaya başladığında Güney Kore hükümeti, 2020 yılına kadar 200.000 öğrenciyi çekme hedefini gözden geçirmek zorunda kalmış ve hedef yılını 2023 olarak değiştirmiştir. Aynı zamanda, büyüme hızını yeniden ulaştırmak için tasarlanmış bir dizi politika ve stratejiyi uygulamaya koymuştur. Bu uygulamalar şu şekildedir: 1. Kore üniversitelerinde sadece yabancı öğrenciler için bölümler ve programlar aç-

masına izin veren yeni düzenlemeler 2. Özellikle STEM konularında (bilim, teknoloji, mühendislik ve matematik) İngilizce öğretilen programların genişletilmesi 3. Mezun olduktan sonra çalışmak üzere Güney Kore’de kalmak isteyen yabancı öğrenciler için vize kısıtlamalarının hafifletilmesi de dâhil olmak üzere artan istihdam destekleri 4. Kore üniversitelerinin pazarlama ve işe alım çabalarını desteklemek için 2015 yılında 18,8 milyar Won (16 milyon ABD Doları) finansman 5. Diğer Asya ülkelerinden gelen öğrenciler için burs programları için finansman (URL-7). Kore hükümeti tarafından uygulamaya konulan bu politikalar ve ülkenin yaşam kalitesindeki iyileşmeler, giderek daha fazla öğrenciyi çekmeyi başarmıştır. Özellikle çevresindeki Asya ülkeleri başta olmak üzere birçok ülkeden yabancı öğrencinin eğitim için seçtiği rotaların başında gelmeyi başarmıştır. Aşağıdaki tabloda, 2019 yılında yapılan istatistiksel çalışmada, Kore’deki yabancı öğrencilerin ülkelere göre sayısı verilmiştir.

Ülke	Öğrenci sayısı	Oran
Çin	67,348	44,2
Vietnam	35,843	23,5
Moğolistan	6,028	4,0
Japonya	3,818	2,5
ABD	2,218	1.5

Tablo 4. Ülkelerine Göre Yabancı Öğrenci Sayısı (URL-8).

Tablodan da anlaşılacağı gibi ülkelere göre yabancı öğrencilerin sayısında Çin ilk sırada gelmektedir. Mevcut öğrenci sayısına bakıldığında, Güney Kore’deki uluslararası öğrenci nüfusunun %55’inin Çinli olduğu sonucuna varılabilir. Ancak Çinli öğrencilerin oranı, gerçek sayılarda küçük bir artışa rağmen bir önceki yıla göre neredeyse %7 azalmıştır. 2018 yılının başlarında ABD’nin THAAD (Bölge Yüksek İrtifa Hava Savunması-Terminal High Altitude Area Defense) füze sistemlerini Kore’ye konuşlandırılması sebebiyle Çin-Güney Kore ilişkileri zarar görmüştür. Bu durum, Çin’in Koreli şirketleri ve tur gruplarını boykot etmesine ve Korece çalışma programlarındaki Çinli öğrencilerin sayısının düşmesine neden olmuştur.

Vietnam ise Çin’den sonra en fazla yabancı öğrenci sayısına sahip ülkedir. Diğer ülkeler ile kıyaslandığında oldukça yüksek bir orana sahiptir. Bunun temel sebebi, Samsung ve LG gibi büyük şirketlerinin fabrikalarının Vietnam’da bulunmasıdır. Bu şirketlerde çalışmak isteyen Vietnamlı öğrenciler, öncelikli olarak Kore’de dil eğitimini almalı ve ardından mesleki eğitimlerini tamamlamalıdır. Tabloya göre, yüksek oranlara sahip diğer ülkeler;

Moğolistan, Japonya ve ABD şeklinde devam etmektedir. Son zamanlarda Avrupa ve Kuzey Amerika'da Kore eğitim programlarına kayıt yaptıranların sayısında artış yaşanmış ve bununla birlikte Kore üniversite programlarına olan talep de artmıştır. Ayrıca toplam sayının küçük bir bölümünü oluşturan Özbekistan, Tayvan, Fransa, Endonezya ve Malezya'dan gelen yabancı öğrenciler de mevcuttur. Bu ülkelerin daha az sayıda olmasının temel nedeni üniversitelerin eğitim dilidir. Kore'de çoğu bölümün eğitim dili Korece'dir ve bu durum daha önce Korece eğitimi almamış yabancı öğrenciler için bir engel teşkil etmektedir.

Yabancı öğrencilerin sayısındaki artış, azalan öğrenci nüfusunun yerine doldurmada ve üniversitelerdeki finansman sorununu çözmeye etkili olsa da beraberinde yeni sorunlara yol açmıştır. Demokrat Parti'nin Ulusal Meclis üyesi Kim Hae-Young tarafından hazırlanan bir rapor, öğrenci vizelerinin süresi dolduktan sonra yasadışı olarak ülkede kalanların sayısının, 5.652'den yaklaşık %98'lik bir artışla 11.176'ya yükseldiğini göstermektedir. Ayrıca Kim, üniversitelerin genellikle öğrenim ücretlerinden elde edilen gelire ihtiyacı olduğu için (yabancı öğrenciler Korelilerden daha yüksek harçlar ödüyor) vize sürelerini aşan yabancı öğrencileri genellikle görmezden geldiğini de eklemektedir (URL-9).

Uzun süre ülkesine dönmeyen yabancı öğrenciler, yaşam masraflarını karşılamak için Kore'de çalışmaya başlamaktadır. Bazı öğrenciler, kendi ülkelerinde kazanabileceklerinden daha yüksek maaşlar aldıkları için ülkede kalarak hem çalışıp hem de okumayı tercih etmektedir. Bölgede giderek artan yabancı öğrenci göçlerinin, Kore'nin küresel hareketlilik eğilimleri üzerinde gelecek yıllarda önemli bir etkiye sahip olacağını göstermektedir.

Sonuç

Son dönemlerde yaşanan teknolojik ve ekonomik gelişmeler, kültürler arası alışveriş ve küreselleşme süreci, toplumların hızla değişmesine yol açmıştır. Toplumlarda yaşanan en önemli değişiklik, kültürlerin birbirlerinin içine geçerek oluşturdukları çokkültürlülük kavramıdır. Tüm dünyayı etkisi altına alan çokkültürlülük kavramı, uzun zamandır homojen kültür özelliği taşıyan Güney Kore için de bir sorun haline gelmiştir. Gelişen iletişim ve teknolojiyle birlikte son zamanların gözde ülkeleri arasına girmesi, Kore'yi yabancılar için popüler hale getirmiştir. Artan göçlerle birlikte homojen yapısından sıyrılan Kore toplumu, çokkültürlülük gibi yeni söylemlere kapı aralamıştır. Bu çalışma, Kore'nin çokkültürlülüğe doğru değişen toplumsal ya-

pısında etkili olan faktörler ve bu faktörlerin topluma etkilerini açıklamaktadır.

Kore'nin zamanla büyüyen çokkültürlü yapısı, geniş göç eğilimleriyle başlamış ve gün geçtikçe çeşitlilik göstermiştir. Sanayi devrimi, şehirleşme ve beraberinde gelişen yenilikler, Kore toplumu için birçok değişikliğin öncüsü olmuştur. 1980'lerin sonlarından itibaren Kore, emek ihraç eden bir ülkeden, emek ithal eden bir ülke konumuna gelerek büyük bir evrim yaşamıştır. Bunun sonucunda, özellikle Çin, Endonezya, Bangladeş, Filipinler gibi gelişmekte olan birçok Asya ülkesinden göçmen işçileri kendine çekmeye başlamıştır. Demografik açıdan yaşanan değişimler ve artan göçmen işçi sorunu, kaçınılmaz olarak göç politikasının geliştirilmesine daha ciddi bir yaklaşım getirmiştir. Güney Kore hükümeti, imalat işletmelerindeki işgücü boşluğunu doldurabilecek yabancı işçileri kabul etmek için çeşitli eğitim programları düzenlemiş ve göçmen işçilerin ülkeye giriş-çıkışlarını kontrol etmeye başlamıştır.

Mevcut istatistiksel veriler, göçmen işçilere ek olarak yabancı evlilik oranlarındaki artışla birlikte, Kore'de göçün hızlandığını göstermektedir. Değişen şartlar ve duruma bağlı olarak göç kavramı da farklılaşmış, ülkeye gelen çok sayıda yabancı gelin ve damat, göçün sınırlarını genişletmiştir. Kırsal alanlarda yaşanan gelin kıtlığı, bu bölgelerde yaşayan bekâr erkeklerin yabancı gelinlere olan bağlılığı artırmıştır. Bu amaçla devlet tarafından sağlanan sübvansiyon desteği ve evlilik komisyoncuları gibi alternatifler, daha fazla yabancı gelinin ülkeye gelmesine sebep olmuştur. Koreli kadınların çalışma hayatına atılması ve evlenip çocuk sahibi olmak gibi geleneksel tutumlardan uzaklaşması yabancı gelinlere olan bağlılığı artırmıştır. Özellikle Çin'den gelen etnik Koreliler, yabancı gelin için en gözde adaylar olarak görülmektedir. Zamanla artan evlilik göçmenleri, Kore toplumunda "çokkültürlü aile" gibi yeni kavramları ortaya çıkarmıştır. Uluslararası evliliklerle oluşan ailelerin ve çocuklarının Kore toplumuna uyum sağlama açısından birçok program ve kurslar düzenlenmiştir. Tüm bu çabalara rağmen uzun yıllardır homojen olarak yaşayan bir toplum için yabancıları benimsemek kolay olmamıştır. Bu yüzden yabancıların yaşadığı zorluklar, devletin halletmesi gereken sosyal bir sorun haline gelmiştir. Kore toplumu, ülkede kaçak olarak kalan işçilerden, ayrımcılığa uğrayan melez çocuklara ve asimile edilmeye çalışılan yabancılarla kadar birçok zorlukla mücadele etmek zorunda kalmıştır.

Günümüz Kore toplumu, yabancıları çekmek için farklı bir alana daha ev sahipliği yapmaktadır. Özellikle gelişen eğitim sistemi ile dikkatleri üzeri-

ne çeken Asya ülkelerinden biri haline gelen Kore, uluslararası öğrenci sayısında da hızlı bir artış yaşamıştır. Son dönemlerde popüler hale gelen Kore'nin yeni kültürel trendleri ve bilgi ve iletişim teknolojileri alanındaki gelişmeler, yabancı öğrencilerin Kore'yi tercih etmesinin temel nedenleri olarak gösterilebilir. Aynı zamanda düşen doğum oranlarının sonucu olarak okul çağındaki genç nüfusun azalması, birçok yerli üniversitenin öğrenci açığını doldurmak ve mali destek sağlamak için uluslararası öğrencilere olan talebini artırmıştır. Yabancı öğrencilere sağlanan burs ve fon gibi mali imkânlar, uluslararası öğrenci sayısının hızla artmasına yardımcı olmuştur.

Göçmen işçiler, yabancı gelinler, profesyonel yabancı işçiler, uluslararası öğrenciler, Kuzey Kore'den kaçan aileler gibi diğer etnik azınlıklar da dâhil olmak üzere yabancıların ve göçmenlerin sayısındaki artış, etnik olarak homojen bir toplum olan Kore'nin, çokkültürlü topluma geçişini hızlandıran temel faktörlerdir. Tek kültürlülükten, çok kültürlü topluma geçiş dönemi, Koreliler için çeşitlilik içeren bir toplumda yaşamının zorluklarını dikkatlice tartışmak için kritik bir gündem olmuştur. Kore hükümetinin hâlen sıfır göç konusunda ısrar etmesine rağmen birbirine bağlı şekilde gelişen demografik olaylar, Kore'yi hızla çokkültürlü bir topluma dönüştürmüştür. Bununla beraber etnik ırktaki saflık kavramı, Kore toplumu için artık geçerliliğini kaybetmiş bir durum olarak görülmektedir.

Kaynakça

- Ahn, Ji-Hyun (2012). "Transforming Korea into a Multicultural Society: Reception of Multiculturalism Discourse and its Discursive Disposition in Korea". *Asian Ethnicity*, 13(1): 97-109.
- Amet, Chatitze Veli (2021). *Türkiye ve Yunanistan'da Yayımlanan Çocuk Kitaplarının Çokkültürlülük Öğeleri Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Dickey, Robert (2014). "Multicultural Families in Asia: Examining The Past, Analyzing the Present, Projecting Future Policies". *The Journal of Social Sciences*, 33(2): 179-205.
- Doytcheva, Milena (2009). *Çokkültürlülük*. Çev. Tuba A. Onmuş. İstanbul İletişim Yayınları.
- Gemici, Eser ve Çatal, Sefa (2019). "Göç ve Çokkültürlülük". *Anadolu Strateji Dergisi*, 1(1): 51-60.

- Ghazarian, Peter G. (2018). "Multiculturalism in South Korea: Examining Government Aspirations through the Second Basic Plan for Immigration". *Multicultural Education Review*, 10(1): 18-34.
- Hong, Won Pyo & Halvorsen, Anne Lise (2014). Teaching the USA in South Korean Secondary Classrooms: The Curriculum of the Superior Other". *Journal of Curriculum Studies*, 46(2): 249-275.
- Kim, Andrew Eunji (2009). "Demography, Migration and Multiculturalism in South Korea". *The Asia Pacific Journal*, 7(6-2): 1-18.
- Kim, Choong Soon (2011). *Voices of Foreign Brides, the Roots and Development of Multiculturalism in Korea*. Plymouth: Alta Mira Press.
- Kim, Hyun Mee (2007). "The State and Migrant Women: Diverging Hopes in the Making of 'Multicultural Families' in Contemporary Korea". *Korea Journal*, 47(4): 100-122.
- Kim, Jeonghee & So, Kyunghee (2018). "Understanding the 'Other': Rethinking Multiculturalism in South Korea through Gadamer's Philosophical Hermeneutics". *International Journal of Multicultural Education*, 20(1): 102-117.
- Kim, Jun-mo et al. (2014). "Marriage Immigration and Multicultural Families Public Policies and Their Implications for the Philippines and South Korea". *Asian Politics & Policy*, 6(1): 97-119.
- Koh, Min & Kim, Minu (2019). "Number of International Students Rises to All-Time High in South Korea". *Maell Business News Korea*, Aug. 30.
- Kymlicka, Will (1998). *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*. Çev. Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lee, Hana (2021). *Division and Differentiation of the Concept of Minjok Culture*. Seoul: The East Asia Institute.
- Luis M. Dos Santos (2020). "The Challenging Experiences of International Students in South Korea: The Neo-Racism Perspective". *Universal Journal of Educational Research*, 8(12B): 8102-8109.
- Makhanov, Kanat (2021). *Güney Kore'nin Göç Politikası ve Demografik İzolasyonunun Sonu*. Haftalık Bülten. Türkistan: Ahmet Yesevi Üniversitesi Avrasya Araştırma Enstitüsü.
- Mo, Kyung-hwan & Hwang, Hye Won (2007). "Social Studies Teachers' Perception of Multicultural Education and its Implications on Teacher Education Programs". *The Journal of Korean Teacher Education*, 24(2): 199-219.

- Olneck, Michael (2011). "Facing Multiculturalism's Challenges in Korean Education and Society". *Asia Pacific Education Review*, 12(4): 675-690.
- Özensel, Ertan (2012). "Çokkültürlülük Uygulaması Olarak Kanada Çokkültürlülüğü". *Akademik İncelemeler Dergisi*, 7(1): 55-70.
- Seol, Dong Hoon (2012). "The Citizenship of Foreign Workers in South Korea". *Citizenship Studies*, 16(1): 119-133.
- Shim, Nari (2013). *Korea's Multiculturalism (Damunhwa) Policy and Media Discourse: Focusing on the Television News Coverage*. Capstone Project. Gr. Boston: Tufts University.
- Taylor, Charles (1994). "The Politics of Recognition". *Multiculturalism*. Ed. Amy Gutman. Princeton: Princeton University Press.
- URL-1: World Migration Report 2020. <https://publications.iom.int/books/world-migration-report-2020-chapter-1> (Erişim: 17.03.2023).
- URL-2: Kore Cumhuriyeti Adalet Bakanlığı 2022. https://kosis.kr/statHtml/statHtml.do?orgId=111&tblId=DT_1B040A8&conn_path=I2 (Erişim: 17.03.2023).
- URL-3: Ethnic Koreans Living in China. https://terms.naver.com/entry.naver?docId=572678&cid=46634&categoryId=46634#_datalab (Erişim: 18.03.2023).
- URL-4: Amnesty International 2006. <https://www.Amnesty.Org/En/Documents/ASA25/007/2006/En/> (Erişim: 18.03.2023).
- URL-5: Jung, Bong Soo (2021). "Korean Laborlaw: The Employment Permit System for Hiring Foreign Workers (E-9)". <https://www.linkedin.com/pulse/korean-labor-law-employment-permit-system-hiringforeign-bongsoo-jung> (Erişim: 18.03.2023).
- URL-6: Kore Ulusal İstatistik Ofisi 2021. https://kosis.kr/statHtml/statHtml.do?orgId=101&tblId=DT_1B83A24&vw_cd=MT_ZTITLE&list_id=&scrid=&seqNo=&lang_mode=ko&obj_var_id=&itm_id=&conn_path=E1&docId=0268136151&markType=S&itmNm=%EC%A0%84%EA%B5%AD (Erişim: 17.03.2023).
- URL-7: ICEF 2018. <https://monitor.icef.com/2018/02/south-korea-record-growth-international-student-enrolment/> (Erişim: 18.03.2023).
- URL-8: Korean Education Statistics Service 2021. https://kess.kedi.re.kr/stats/school?menuCd=0102&cd=1857&survSeq=2016&itemCode=01&menuId=m_010205_010205&uppCd1=010205&uppCd2=010205&flag=A (Erişim: 05.02.2023).

URL-9: Chung, Aimee (2018). “Foreign Student Numbers Grow a Record 19% in a Year. University World News”. www.universityworldnews.com/post.php?story=20181011124906535 (Erişim: 05.02.2023).

Yang, Hyunah (2011). “Multicultural Families in South Korea: A Socio-Legal Approach”. *North Carolina Journal of International Law and Commercial Regulation*, 37(1): 47-81.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Yazarların Notu: Bu çalışma, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kore Dili ve Edebiyatı Bilim Dalında Doç. Dr. Hatice Köroğlu Türközünün danışmanlığında Betül Güney’in hazırlamış olduğu “Çokkültürlülük Bağlamında Kore ve Türkiye’deki Aile Modeli” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilerek hazırlanmıştır.

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Katkı Oranı Beyanı: Çalışma bir tezden hazırlandığı için birinci yazar tüm süreçlerde görev almış, 2. yazar ise danışmanlık yaparak metni kontrol etmiştir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Authors’ Note: *This study was produced from the master’s thesis titled “The Family Model in Korea and Turkey in the Context of Multiculturalism” prepared by Betül Güney, under the supervision of Assoc. Prof. Dr. Hatice Köroğlu Türköz, in the Department of Korean Language and Literature, Institute of Social Sciences, Erciyes University.*

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Author-Contributions Statement: *Since the study was prepared from a thesis, the first author took part in all processes, and the second author checked the text by supervision.*

Declaration of Conflicting Interests: *The authors have no potential conflict of interest regarding research, authorship, or publication of this article.*



SEKÜLER MODERNİTENİN BİLİŞSEL SOSYOLOJİK PORTRESİ: GECİKMiŞ MODERNİTEDE BİR ALGISAL DENEYİM ÇALIŞMASI

Cognitive Sociological Portrait of Secular Modernity: The Study of Perceptual Experience in Delayed Modernity

Ethem YILDIZ*

ÖZ

16. yüzyılda başlayan reform oluşumları, bir asır sonra Aydınlanma sürecini getirirken, rasyonelleşmeyi ve sekülerleşmeyi birbirine bağladı. Reformasyon sürecinde öne çıkmaya başlayan katı bilimsel görüşler, 16. yüzyılda Galileo Galilei ile ve bir asır sonra da Newton ile rüştünü ispatlayınca, benzer dalga sosyal alanda da vuku buldu. O zamana kadar egemen olan gelenek, yani kilise, despotik otorite ve kültürel yapı, bilimsel, felsefi görüşlerle sorgulanmaya girişildi. Çok boyutlu bir dönüşümü işaret eden Aydınlanma süreci, oldukça karmaşık ve açıklama açısından, bir o kadar da tartışmalı bir dönemdir. Makalede, Batı medeniyetinde ortaya çıkan Aydınlanma, rasyonelleşme ve sekülerleşme süreçlerinin, ülkemizde yapılagelen kavramsallaştırmalarında, gecikmiş modernitenin özgünlüğünün dikkate alınmamasından kaynaklanan yöntem yanlışlarının olduğu savunuldu. Bu amaçla, modern çağın bilişsel kabiliyetlerini inşa eden bu sürecin, bilişsel sosyolojik açıdan ele alınması gerektiği ileri sürüldü. Düşünsel ve sosyo-kültürel yapıyı kısıtlayan katı dini yapının kırılarak, deneysel düşüncenin pratik olarak hayata geçirilme süreci olan seküler modernite, algısal deneyim çalışması biçiminde inşa edildi. Aydınlanma sürecinin kasıtlı rasyonellelikle ortaya çıkardığı seküler modernitenin, dil ve dini, dönüşlü etkileşime tabi kırılarak, aklın evrensel algısını ve gerçekliğin yerel standartlarını nasıl artırdığı incelendi. Bu bağlamda, seküler dil ile dinin yapının etkileşimli süreci ortaya çıkarılarak, sekülerleşmenin algısal deneyime dayalı olduğu savı bilişsel olarak yapılandırıldı.

Anahtar Sözcükler: bilişsel sosyoloji, bilişsel dilbilim, sekülerleşme, Aydınlanma, Aaron Cicourel.

ABSTRACT

The reform formations which began in the 16th century linked rationalization and secularization, bringing the Enlightenment process a century later. When the strict scientific views that came to the fore in the reform process came of Age with Galileo Galilei in the 16th century and Newton a century later, the same wave spread to the social sphere. The tradition that had dominated until then, namely the church, the

* Dr., İstanbul/Türkiye. E-posta: etyildiz@gmail.com. ORCID: 0000-0002-8891-563X.

despotic authority and the cultural structure, was attempted to be challenged by scientific and philosophical views. The Enlightenment process, which marks a multi-dimensional transformation, is a very complex and contentious period in terms of explanation. In the article, it was argued that there are methodological errors in the conceptualizations of the Enlightenment, rationalization, and secularization processes that emerged in Western civilization, resulting from not taking into account the originality of delayed modernity. For this purpose, it has been argued that this process, which builds the cognitive abilities of the modern age, should be addressed from a cognitive sociological perspective. Secular modernity, which is the process of putting experimental thought into practice by breaking the rigid religious structure that restricts the intellectual and socio-cultural structure, was built in the form of perceptual experience work. It is examined how secular modernity, which the enlightenment process uncovered with deliberate rationality, increased the universal perception of the mind and the local standards of reality by subjecting language and religion to reflexive interaction. In this context, by revealing the interactive process of secular language and religion, the argument that secularization is based on perceptual experience was cognitively structured.

Keywords: cognitive sociology, cognitive linguistics, secularization, Enlightenment, Aaron Cicourel.

Giriş

Sosyal gerçekliğin değişken doğası, akıl ve bilimin, zaman ve uzama bağlı olarak ortaya koyduğu yaşam çeşitliliğinden beslenmektedir. Yaşam çeşitliliğinin ortaya çıkarıcı ve ona ivme kazandıran sosyal güdü ise tarihsel sürece dayanmaktadır. 16. yüzyılda başlayan reformasyon oluşumları ile rasyonelleşmeyi ve sekülerleşmeyi birbirine bağlayan Aydınlanma süreci, zihnin, bu yönde, aşama aşama özgürleşmesini sağladı. Bilincin ve sosyal hayatın sınırlarını ele almak için doğa yasalarına yönelmek hem doğayı algılamada hem de sosyal hayatı yeniden yapılandırmada net sonuçlar doğurdu. Bilincin, “berraklaşım” biçimlenmesini sağlayan natüralizm, bilimsel devrimlerin ve toplumsal sistemlerin rasyonel yönelimine de rehberlik etti. Galileo tarafından iyice ispatlanan Copernicus’un devrimi, insan merkezli evren algısını yıktıktan yüzyıl sonra, doğanın yasalarını matematiksel olarak sistemleştiren Newton, zamanın homojen olduğunu, bir şeyden etkilenmeden her yerde kendi başına yol aldığını keşfetti. Darwin ve Freud, geri kalan insan merkezli evren algısını da iyice yıktı. Aydınlanma düşüncesinin omurgası olan seküler dünya görüşü, aklın bu şekilde birbirini tetikleyen zaferleri ile güçlendi. Geline aşamada; “insanlar, bundan sonraki asıl dünyalarını bulmaya mahkûm yeryüzündeki uzaylılardır.” (du Toit, 2009) algısını oluş-

turan “kutsal gerçekliğin” karşına, dünyayı daha derinden benimseyen dünyevi bir benlik çıkmış oldu. Olayları, önceden olduğu gibi, kutsalın veya tarihin iradesine bırakmak yerine, her ikisiyle de arasına mesafe koyan bu benlik, sekülerizm ile karakterize edilmiş bilimsel gerçekliği, yaşamın merkezine yerleştirdi.

Sekülerliğin siyasal yönetimde yer bulmaya başlaması, dini otoritenin sorgulanmasını ve dinsel çeşitliliğin yaygınlaşmasını getirdi. Asırlardan beri, despotik bir tutumla, sosyal değişim ve gelişimin doğasını sınırlandıran katı dini yapı, bireysel ve toplumsal kimliğin temel biçimleyici olma vasfını yitirdi. Öyle ki, 1730’da Voltaire’nin “tarikatlar ülkesi” dediği İngiltere’de özgür birey olarak İngilizler, kendi belirledikleri bir yolla inançlarını yaşamakta epey mesafe almışlardı. 18. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, başta radikal Aydınlanmanın merkezi olan Fransa olmak üzere, Batı Avrupa’da, bilimin dinle anlaşmazlık ilişkisi iyice açığa çıkmış, “büyük ayrılma” devlet yönetiminde de uygulanmaya başlamıştı. Bu noktada vurgulanması gereken şey, seküler yapıya geçiş sürecinde, dogmadan arındırılmış din ile bilimi bir araya getirip hümanist bir proje oluşturmak, yani bir bakıma yeryüzü dinini inşa etmek, dinsel bir gerekçeyle değil, kavramları inşa eden Batılı bilinç ve düşünce deneyiminin sergilediği aktif yaşam performansı ile ilgiliydi. Kant’ın evrensel insan rasyonalitesini kullanarak özne konumuna taşıdığı birey, kamusal alanda da iyice ortaya çıkmaya başlamıştı zaten. Amaçlı rasyonaliteyle akıl ve bilim, toplumsal ilgi merkezi yapılmış, bu sayede ortaya konan zihinsel süreçler, sanayi toplumları tarafından algılayıcı deneyim olarak tecrübe edilmişti. Sonuçta, bireysel eylemlere etki eden sosyal hayattaki bu somut motivasyonlar, rasyonel modernitenin kültürel formları olarak işlev göreceklerdi.

Nesnel bilginin kaynağı olarak nesneyi ayrıcalıklı kılan ve evrensel hakikatin sistemine yönelen modernizm, hedeflediği noktaya varamadan, postmodern kırılmayla karşılaştı. Moderniteye karşı yeni bir bilişsel yapıyla geliştirilen postmodern sosyal teoriler, bilimin özgürleştirici işlevini benimsemeyerek, modernitenin mesafe koyduğu metafiziği sosyal olarak tekrar konumlandırdı. Evrensel doğrular ve büyük hikayeler döneminin sonuna geldiğini öne süren postmodernist düşünce, bilimsel bilgi de dâhil olmak üzere, nesnenin bizzat kendisini dil ile ilişkilendirilerek ele aldı. Avrupa ve Amerika’daki farklı bilişsel unsurlar, tarihsel olarak, Almanya’da Kant, Hegel, Simmel, ABD’de Pierce, James ve Mead, Fransa’da Durkheim ve Mauss’a kadar uzanan bir yer altı arka planıyla derin bir seviyede birbiriyle bağlanmış (Strydom, 2006: 218) iken, bu “ortak” kültürün ortaya koyduğu sosyal ger-

çeklik, böyle bir bağın ve benzer deneyimin olmadığı “gecikmiş modern”¹ toplumlarda da aynı zemin üzerinden tartışıldı. Oysa açıktır ki, farklı tarihsel süreçlerde ve farklı kültürel çevrelerde zihinsel etkileşimi deneyimleyen bilişsel yapılar, aynı konuyu aynı kavramlarla açıklasalar bile, farklı bağlamlardan kaynaklanan ve derine indikçe daha da ivmelenen gerçeklik kategorilerinin ayrışmasıyla karşılaşılır.

Farklı medeniyetlerin, farklı ülkelerin, farklı kültürlerin, farklı sosyal yapıların, farklı düşünce topluluklarının anlam ve kategori bilgisini inşa ettiği düzeyin; evrenselliğin, zamanı tanımlayan eylemiyle senkronize olma durumunu araştırma konusu yapmak, özellikle “gecikmiş modern” yapılar için son derece önemlidir. Bu bağlamda, zamanımızın en önemli entelektüel gelişmelerden biri olarak sayılan bilişsel devrim ve ona bağlı olarak bilişsel bilimlerin gelişmesi (Cetina, 1999), bilişsel sosyolojinin ortaya çıkması, bireysel ve sosyal eylemlerin mikro temellerini ele alma olanağı sağladı. Makro sosyolojinin yapı-eylemlilik tartışmasına karşın geliştirilen mikro sosyolojik fail (agent)/ faillik (agency) tartışmalarının zemininde bilişsel sosyolojik yönelim vardır. Benlik, tercih, arzu, amaçlılık, motivasyon, girişim, düşünümsellik gibi kavramlarla bütünleştirilen faillik, evrensel bir rasyonalite zemininde kavramsallaştırılmaktadır. Düşünce ile gerçeklik arasındaki ilişki sorununa odaklanan bilişsel sosyoloji, sosyo kültürel ortamın insanın düşünce sürecini ve dolayısıyla failliğini yönlendirdiğini ortaya çıkardı. Kurucuları arasında Eviatar Zerubavel, Aaron Cicourel, Karen A. Cerulo, ve Paul DiMaggio gibi sosyologların bulunduğu bilişsel sosyolojiye göre, sosyal ve kültürel yapı, bazı algı ve görme biçimlerini kurumsallaştırmaya (Ritzer, 2005: 107-111) hizmet ederek düşünceli ve eylemi etkiler.

Eylemi etkileyen en temel yansımalarından biri ise bilişsel dilbilimdir. Kavramsal yapının yeterliliği ile birlikte, algısal deneyimlerin içine yerleşen kültürel, yapısal ve kişisel tecrübeler, bilişsel dil davranışını biçimlendirir. Dilbilim teorisi açısından bakacak olursak; “Dünya, nesnel olarak verili bir şey değil, insan bilisi tarafından yorumlanan şeydir. Yani, dünyanın nesnel durumu, geleneksel algıların yansıttıklarından çok daha farklıdır.” (Jackendoff, 1983). Bu bakımdan, kavramsal alanların zenginliği ve çeşitliliği nesnel tanımlama için vazgeçilmez öneme sahiptir. Kavramsal yapı, dil ile ifade edilen her şeyi ele alabilmek için ifade gücü bakımından zengin

¹ “Gecikmiş modernlik” kavramını Gregory Jusdanis, Yunan toplumunun dil, estetik, kültür ve edebiyat bağlamında modernleşme süreci için kullandı. Bu çalışmada, “gecikmiş modernite” tanımlaması, daha kapsamlı, bilişsel ve sosyolojik süreçler için kullanılmaktadır. Bk. (Jusdanis, 2018).

olmalıdır. Dilin semantik yapısındaki gelişmeler, sosyal, kültürel, inançsal ve ekonomik yapıdaki değişmelerle dönüşlü olarak yol alır. Örneğin ekonomik sosyal ve kültürel gelişmelerin yeni bir boyutta ilerlediği Aydınlanma döneminde okuryazarlık belirgin olarak arttı. Dil davranışında meydana gelen bu değişiklik -ifadenin sabitlenmesi gibi- yazının icadından sonra dilde sosyal bilişsel düzeyi en fazla geliştiren etmenlerden biri oldu. Fakat nihayetinde kavramlar gibi dil kuramının kendisi de kültür, tarih ve bilişsel durumun bir ürünü olarak ilerledi.

Sonuç olarak, toplumsal veya bireysel “gerçeği” tanımlamak artık mevcut kavramların geleneksel yolla kaldırabileceği bir yük olmaktan çıktı. Bu gerçekten hareketle, kavramların sosyal bilişsel incelemesini yapmak, göreliliğin kolay akımından sıyrılmanın bir gereğidir. Aynı şekilde, kavramları felsefi bağlamları ve evrensel gerçeklik işlevleri ile yerli yerinde kullanmak, sosyoloğun vazgeçemeyeceği bir temel iş kuralı haline gelmiş durumdadır. Zaten, geçerli olacak yeni bir kavramsallaştırma, ancak bu tür deneyimlerden filizlenebilir. Bilişsel sosyolojik araştırmada, algısal deneyimin zamansal ve uzamsal kapasitesine bağlı olarak sergilediği gerçeklik performansı, kişisel ve toplumsal gelişim dinamiklerinin inşa edildiği kültürel alanların tanımlanması açısından temel bir işleve sahiptir. Bu bağlamda çalışmanın odak noktalarından biri de modernizmin, toplumsal yapının ötesinde kültüre sirayet ettiği noktada, dilin ve inançsal yapının iç içe sekülerleşeceği hipotezidir. Bir diğer nokta da sosyal dilin kullanımı ile motive edici yapılar, düşünsel eğilimler ve bireysel kapasitenin biçimlendiğidir. Dilin kavramsal kalıpları ve kavramların bağlamsal şemaları, motive edici mekanizmaları etkileyerek, diğer bilişsel sistemleri yönlendirir.

Modern Çağ, yer kürenin genelinde, tüketim alışkanlıklarını ve biçimsel yaşam formlarını “ortaklaştırırken” bilişsel kabiliyetleri neden daha da tekelleştirmiştir? Bu soruyu geliştirmekte olan bir ülke için değerlendirilip, literatürden daha farklı bir metodolojiye ulaşmak hedeflenmiştir. Kavramsal içeriğin bağlamsal kullanımındaki sınırlılıkları aşacak açıklayıcı çerçeveyi geniş tutma amacıyla, bilişsel sosyolojinin kullandığı kavramlar, deneysel epistemolojik bir tutumla yeniden oluşturulmaya çalışılmıştır. Ölçülü genellemenin araştırma pratiği için önemli olduğu varsayılarak, betimsel ve kavramsal analiz yoluyla, sosyolojik bilginin statüsü yeniden değerlendirilmeye çalışılmıştır. Modern sosyolojideki kavramsal, tarihsel, durumsal genellemenin gecikmiş modernitede, kültür desenlerini kapsayan destekleyici bir bağlam içinde, daha açık bir şekilde formüle edilmesi gereği benimsenmiş ve bilişsel sosyolojik düzlemde, bağlamsal konumlandırma stratejileri gün-

cellenmeye çalışılmıştır. Gecikmiş modernite bağlamında, konuyu daha ileri bir aşamaya ulaştırmak için diğer metotlarla birlikte nitel araştırma desenleri kullanılmıştır.

1. Teolojinin Sekülerleşmesi

Pozitif bilimler, 18. yüzyıla gelene kadar, Batı'da geri dönülmez kazanımlar elde etti. Doğada olan yasaların mantığını çözerek tabiat hakkında çıkarımlarda bulunabilme yeteneğine kavuşan pozitif bilimler, toplumsal itibara ve hakkıyla kazanılmış bir otonomiye sahip oldu. Rüşünü ispat eden bilimsel yapının tarafsızlığından şüphe olmadığı için, olguları ortaya çıkartan, değerleri ölçebilen ve sosyal konularda teori geliştirme girişiminde bulunabilen karakterine de yaygın bir itiraz dillendirilmedi. Bu sürecin mimarlarından biri olan doğa bilimlerinin, Orta Çağ'ın skolastik düşüncesinden arınarak, toplumsal meşruluk konusundaki sorunları aşabilmesinin arkasındaki dinamik gelenek, Eski Yunanlardan kalma bir özellik olan, düşüncenin ve bilimin kendi özerkliği ile kurumsallaşması pratiği idi. "Bu özerkleşme durumu 20. yüzyılın başlarında, bilim adamlarının, ilahiyatçılardan ve aydınlardan uzaklaşarak; Descartes, Locke ve Kant gibi filozofların yaşadığı, doğa biliminin başarısı ile kültürün sekülerleştiği bir dönemin sonlanmasına neden olacak düzeye kadar vardı." (Rorty, 1979). Felsefenin bilimden nihai olarak ayrılması, daha bilimsel ve daha sofistike bir bilim dünyasının ve sosyal olarak daha dar bir alana sıkışan bir felsefenin hayata geçmesine neden oldu. Günümüze kadar devam eden sürecin sonucunda, bilim adamları ile arası soğuyan klasik felsefeci entelektüellerin toplumsal işlevi, romancılara ve popülist kültür sanatçılara kaldı.

Eski Yunanlar zamanında sistematik olarak keşfedilen "doğa bilimleri", modern çağın zihin dünyasının biçimlenmesinde esaslı bir işleve sahiptir. Natürel bilimler için "ayna" imgesini kullanan Rorty'e göre, doğa bilimleri, günümüzde de vazgeçilmez bir fonksiyona sahiptir: "Ayna imgesinin terk edilmesi, felsefe kavramını bir disiplin olarak terk etmemize neden olur." (1979: 212). Modern bilimin zihnini oluşturan "Aydınlanma" düşüncesi, ana eksenini doğa prensiplerinin şekillendirdiği bir bilinç üzerine inşa edildi. Descartes'in akla yüklediği özgüvenin, doğa prensiplerinin içerik sağladığı bir bilinçle güçlendirilmesi, modernlik paradigmasını doğurdu. Ayrıca, Aydınlanma'nın tasarladığı modernlik, Eski Yunan felsefesinden birçok noktada ayrışsa da "dünyayı yansıtma ve temsil etme anlayışını ve rasyonelliğinin evrensel temellere dayanma meselesi olduğu düşüncesini Klasik Batı felsefesinden devraldı." (Gray, 1995: 227). Temel parametre olarak akli ve özgürlüğe varma anlamında kurtuluşu esas alan modern paradigma, sadece

entelektüel usu değil, ruhsal tatmin koşullarını da yeniden düzenledi. Bu sayede, ilk kez kendi kendine özgüven inşa etmeyi başaran “modern birey, Kant’ın başlattığı sorgulanmamış geleneğe karşı savaşı sürdürdü.” (Dupré, 2004: 9). Bireyin kurtuluşu için, usun, her sınırın bir ötesine geçmesi gerektiğini düşünen ve bunun yollarını gösteren Kant, yeni bir bilincin oluşmasını sağladı. Yöntemlerini göstererek pratik ettiği, her şeyin ötesinde olanı keşfetmeye dönük usun yönü, hiç kuşkusuz, ulaşılmaz mesafedeki aşkınsal yapıya varmak için değildi. Bireyin kurtuluşu için tek çıkış olan usun, pratik yaşamda, en başta kendini, ardından dinler ve kültürler dâhil, geleneksel yapıyı sorgulayacak yetkinliği hesaba katılmıştı. Us, kendi varlığını inşa ederken en yakın iletişimi, sosyal ve kültürel yapılarla kurmak zorunda kaldı.

Zamanın akışında, olayların atmosferinden ve toplumsal koşullardan kaynaklı, istemli ya da kendiliğinden oluşan tepkilerin, kalıcılışarak değer haline geldiği alan kültürdür. Kültür, kendi doğal yörüngesinde akan zamanda, birtakım tutumlarla, kendi varlığını oluşturan edimlerin dondurulup sergilendiği bir tür “tutum müzesidir.” Kimliğini ve kişiliğini inşa eden bireyin, yaşama yaklaşımını temelden etkileyen şey, tutum müzesinin envanterindeki motiflerdir. Tabiatıyla, kültürün toplam havzası, tek tek sergilenenlerin çoğulluğundan çok daha fazlasını temsil eder ve bireysel davranışın yorumsal hakikatine olanak sağlayan en geniş ve en karmaşık evreni oluşturur. Tam da bu bağlamda Kantian us, bir sonraki davranışın kalıbını taşıyan kültürü eleştirmek ve tahakkümünden kurtulmak için, doğanın prensiplerinden oluşan realist bir seti uygulamaya koydu. Bu yöntemle gelişen us, insanlığın gezegen olarak Dünya’ya yayılmasına ve buradan da evrene açılmasına giden yolu inşa etti.

Modern bilimi yaratan ve hâlen ehemmiyetini koruyan natüralizm² düşüncesi, Batı’nın ‘karanlık’ döneminde, bütün işlevleri ile Müslüman Araplar tarafından muhafaza edildi. Yunanlardan intikal eden bu bilimsel mirası, beş yüz yıl boyunca devralan Araplar, doğa bilimlerine “yabancı bilimler” dediler. Grek bilim mirasını, özerk olarak yaşamasına izin vermeden, var olan sosyal kültürel motiflerine uyarlayarak, doğa bilimlerini İslam ilimleri geleneğinin içerisinde erittiler (Huff, 2003). Başka bir deyişle, doğa bilimleri, Müslüman hegemonyasında, gelişimini sağlayacak kadar özgürlüğe sahip olamadığı için, bilimsel bir devrimle sonuçlanacak kurumsallaşmaya gidemedi. Eğitim kurumları, “aklın, din için vazifelendirildiği ön kabulü” üzerine

² Burada kastettiğimiz natüralizm, “gerçekliğin doğası ve gerçeklik konusundaki bilgilerimizle ilgili felsefi bir bakış açısıdır.” Bk.(Baker, 2013).

inşa edildi.³ Böylece, ilim çevrelerinin ve genel olarak da toplumun bilimsel düşünceye adapte edilmesinin önü tıkanmış oldu. Bu tıkanmanın neticesinde Araplar, Orta Çağ'ın karakteristiği olan, fikirlerin kurumsal yapılanması ve bu sayede yeni yaşam alanlarının hayata eklenmesi olanağından mahrum oldular. Söz konusu tıkanıklık modern ve post modern dönemlerde de aşılamadı.⁴ Pratik aklın dini ve kültürel sınırları aşamaması, doğanın prensiplerini keşfeden aklın, sosyal yaşamı dönüştürecek yeni aletler, yeni düşünceler, yeni sanat ve ifade biçimleri geliştirmesine engel oldu. Katılaşmış inanç önseli, teoride, akıl yürütme ve gözlem yoluyla bilgiye ulaşmaya engel olamasa da kişisel deneyimin farklılaşmasına, ananın dönüştürülmesine olanak tanımadı.

1.1. Fiziko-Teoloji, Saf Bilimin Özerkliği

Aslında bu durum en azından şeklen, Müslüman bilginlerin bir istisnası değildi. Başka inançsal gelenekte de -Lutheran teolojide- felsefeyi veya bilimi soğurtarak dönüştürme ve büyük ölçüde yok etme deneyimi mevcuttu. Orta Çağ'ın son dönemlerinde okullarda okutulan geleneksel felsefe, benzer bir etkenle Lutheran teolojiye evirildi. Aristoteles'in doğa hakkındaki yorumlarını Philip Melanchthon, Lutheran prensiplerle tekrar ele alarak, ulaştığı rasyonel bilgiyi Tanrı'nın ululuğunu perçinlemek için kullanmaya başladı. "Melanchthon, doğal felsefenin kapsamını, sivil ve etik bir değere yönlendirerek dönüştürdü." (Kusukawa, 1995: 201-211). 17. yüzyıla gelindiğinde ise bilgi edinme yöntemlerinin baskın hale gelmesiyle, İngiltere'de "fiziko-teoloji" (phicothelogy) olarak bilinen yeni bir tür natürel teoloji ortaya çıktı.⁵ Bu anlayış, Tanrı'nın varlığına ampirik verilerle doğadan kanıt gösterme çabasına odaklandı. Doğa yasaları ile dinin buluşturan bu zümre,

³ İslam toplumlarında eğitim konusu ile ilgili geçmişe dönük tartışmalar, ağırlıklı olarak medrese üzerinden yapılmaktadır. Araştırmacılar arasında, medreselerin hiç olmadığına kadar varan farklı görüşler vardır. Makdisi'ye göre, medreselerde skolastik eğitim metoduyla tek şey öğretilmişti: fıkıh. Bk. (Makdisi, 1984). Goldziher (1981), medreselerin aslında Eş'arîliği savunmak için kurulduğunu ve gelenekçi Eş'arîliğin akılcı Mu'tezile karşısında bu nedenle zafer kazandığını öne sürdü.

⁴ Oysa "çoğu zaman metodolojik öz farkındalığa sahip olmasa da son birkaç on yıl öncesine kadar, İslam toplumlarındaki sosyal hareketlerin büyük çoğunluğu Weber geleneği içinde yer alma eğilimindeydi". Bk. (Abdelkader, 2011: 116). Rasyonalizmi ve sekülerliği öne çıkaran Weberian gelenek, İslam dünyasında indirgemeci bir anlayışla yorumlanarak, sadece "karizma" kavramından ibaretmiş gibi gündeme getirildi. Weber (2011: 116), Aydınlanma, modernleşme ve demokratikleşme için ön koşul olarak sekülerleşmeye odaklandı.

⁵ Fiziko-teoloji (natürel teoloji), fiziksel evrendeki olayların karmaşık yapısı ve işleyişiyle, amaç ve tasarım kanıtlarından Tanrı'nın varlığını ve niteliklerini kanıtlamayı amaçlayan felsefe. Bk. (Calloway, 2014: 1-2).

kendine has bir değişim süreci deneyimleyerek, hiç olmazsa bir ölçüde aklın süzgecinden geçirdiği teolojiye, yeni yorumlar getirerek, Ortodoks inancın esneklik kazanmasını ve nihayetinde çoğulculuğun oluşmasını sağladı. Tabiata serpilen Tanrı'nın hikmetini keşfetme gayesi ile meşrulaştırılan pozitivist düşünce, bir yandan kendi otonomisini sağlamlaştırırken, bir yandan da geleneksel dini kültürü reform için zorluyordu. Bütün bu sürecin belirleyicisi olan bilim erbabı, ekseriyette teolojik alanın dışından gelen entelektüellerden oluşuyordu. Bu kesimin sürekli yeni buluşlarla zenginleştirdiği dil, geleneksel olandan bambaşka unsurlar içerdiği için farklı bir ifade tarzıyla ilahiyatı ele aldı. Böylece farklı mezhepler, cemaat yapıları ve inanç gurupları ortaya çıktı. Dini hayatıyeti sürdürmek için yaşanan kaçınılmaz değişimler, din-akıl yakınlaşmasını biraz daha ileriye taşınmış oldu. Başka bir ifade ile natüralist eğilimli düşünce akımlarının Lutheran teolojiye bağlanmış olması, Müslüman Araplarda yaşanan deneyimden çok farklı sonuçları ortaya çıkardı. Bilim ve felsefenin teoloji ile ilişkisi, teolojinin mutlak iktidarına itaat şeklinde olmadı, etkileşimli bir süreçle, dinin rasyonelleşmesi yönünde bir aşama deneyimlendi. Saf bilime yaklaşım hususunda, yukarıda ifade ettiğimiz Müslüman ve Lutheran dünyasındaki farklılık, iki yapı arasında, tarihsel olarak keskin bir yol ayırımına neden oldu. Doğa araştırmalarıyla ulaşılan bilimsel bulguları inançsal yapıyı kuvvetlendirmek için kullanma girişimi, İslam geleneğinin aksine, Hristiyan gelenekte net bir şekilde uzlaşmazlıkla sonuçlandı. Batılı bilimsel eğilim, Müslümanlıkta olduğunun aksine, kendi özerkliğini inşa etmeye yöneldi. Yani doğal felsefe ile Ortodoks Hristiyan düşüncesinin kaçınılmaz olan uzlaşma girişimi başarısızlıkla sonuçlandı. Bu çatışmalı deneyimin yaşandığı 16. ve 17. yüzyıla daha yakından bakacak olursak hem Hristiyan teolojide hem de bilimde net bir dönüşüm yaşandığını kolaylıkla ifade edebiliriz. Tam bu nokta için Amos Funkenstein “teolojinin sekülerleşmesi” tezini ortaya attı (Funkenstein, 1986). Orta Çağ'da yasaklanan disiplinler arası geçişin, ilahiyatçı kesimin dışındaki eğitimli kişilerin çoğalması ve 14. yüzyıldan beri matematiksel düşüncenin fiziğe ve hatta etik teolojiye yaygın şekilde girmeye başlaması ile ortadan kalktığını ileri sürdü. Galileo, Descartes, Leibniz, Newton, Hobbes, Vico vb. hiç biri ya din adamı değildi ya da ilahiyat alanında ileri derecede bir yeterlilik kazanmamıştı. Fakat herhangi bir izin almadan tereddütsüz ilahiyat alanına girdiler (Funkenstein, 1986: 3-10). 16. ve 17. yüzyılda meslekten olmayanların teolojiyle yakınlaşmaları yeni keşfettikleri tinsel hakikatten kaynaklanmıyordu şüphesiz. Yeni bilimsel disiplinler gelişmeye başlayınca, çoğulcu düşünce toplumsallaştı ve yeni dini hareketler ortaya çıkmaya başladı. Bütün düşün-

ce hayatını tahakküm altına alan dinsel dogma, gittikçe genişleyen entelektüel çevreler ve doğal bilimlerle ilgilenen aydınlanmacı düşünürler için savaşılmaması gereken hayati bir sorun alanına dönüştü. Skolastik düşüncenin başat rol üstlendiği iktidar yapısında, meşru bir zemin bulmak, ancak birçok aşamanın geçilmesi ile mümkün olabildi. “Newton, filozofların en Hıristiyan’ı gibi görünüyordu.” diyor Eric Jorink ve Huib Zuidervaart makalelerinde (2012). Uzlaştırıcılık özelliği ile Hollanda entelektüel kültüründeki sorunlu faktörleri kademeli olarak yumuşatan “Newtonculuk”, fiziko-teoloji veya deneysel felsefe ile eş anlamlı hale geldi (Jorink & Zuidervaart, 2012).⁶ Doğal akışla, zamanın ruhuna uygun bir biçimde, tarihsel zihnin refleksiyle gerçekleşen bu iç içe geçme, yine de mutlak birliğin teşkili değildi. Klasik felsefecilerin metinleri, dönemin sosyolojisi de hesaba katılarak irdelendiğinde, bilim ve din konusunda kayda değer bir uzlaşma diline rastlamak olanaklı gözükmemektedir. Hümanist önselin aşkınsal teşviki ile gelişen natürel bilim, dinsel sınırların kaygılarından arınık biçimde, gerçeğe ulaşmak için aklın limitlerini geliştirme çabası içerisinde idi.

1.2. Değişim Sosyolojisinde “Tanım Dışı Varlık Evresi”

Geri dönülmez şekilde hayatı yönlendirmeye başlamış olan rasyonelleşme süreci, toplumsal yapının geleneksel unsurlarını, dolaylı olarak da siyasal birimleri değişime zorladı. Her ne kadar, karşı bir söylemle, Jean-Jacques Rousseau, 18. yüzyılın sosyal durumunu ve genel olarak Aydınlanma hareketini kasıtlı: “Her şeyin temelde politikaya bağlı olduğunu gördüm.” (Sternhell, 2010: 2)⁷ dedi ise de politikanın, özellikle de Aydınlanma döneminde, değişimde baş aktör olduğuna dair ikna edici bir kanıt ortaya koymadı. Hayatı değiştirebilecek tek alanın politika olduğu konusunda, Rousseau, Johann Gottfried Herder ve Edmund Burke gibi Aydınlanma karşıtı filozoflarla mutabıktı.

Dönemin politik rüzgârı ile ilintili olduğu güçlü bir ihtimal olan bu sav, bize göre, aslında sosyolojik bir yanılsamadır. Zaten tabii olarak, zamanın değişiminin bütün unsurları ile yaşandığı bir bölgedeki hayatıyet, bireysel ya da toplumsal davranışlarda tek bir etmene bağlı olamaz. Toplumcu düşüncüyü ilk gündeme getiren filozoflardan olan Rousseau’yu bu düzeyde indirgemeci olmaya iten şey, değişimin bir tür gizemli doğasıdır. Bu yanılsama-

⁶ “Descartes’ın zehirli rasyonel ve materyalist sistemlerine ve hepsinden önemlisi Spinoza’ya uygun bir panzehir addedildi Newton.” (Jorink & Zuidervaart, 2012: 49).

⁷ 18. yüzyıldaki tüm filozoflar, siyaseti, hayatı değiştirebilecek tek araç olarak görüyordu. Politika herkesin işi haline gelmişti; geleceğin dünyası daha önce hiç bu kadar yoğun bir şekilde tartışılmamıştı (Sternhell, 2010: 2).

da, zihinsel ve bilimsel devrimlerin öz yapısından kaynaklanan, dönemsellik sorunu nedeniyle ifade edilmesi imkânsız olan, asıl değişim aracının tanısızlığı söz konusudur. Toplumsal taleplerin biçimlenmeye başladığı 18. yüzyılda, henüz olgunlaşmamış olan Aydınlanma deneyiminin önemli bir kısmı “tanım dışı varlık” tan oluşmakta idi. “Tanım dışı varlık” tan kastedilen şey, etkisini geleceğe doğru taşıyan oluşumun, dilin kapsayıcı sınırlarının ilerisine taşmış deneyim yansıması veya varlık bağlamında zaman fazlasıdır. Başka şekilde ifade edersek, söz konusu olan şey, günümüzdeki yapay zekâ ve robot teknolojilerinin veya uzay çalışmalarının ya da piyasa mekanizmalarının toplumsal düzene tesiri konusundaki belirsizliğe benzer bir sorunsaldır. Günün koşullarını yaratan etmenleri ve o koşullarda verilen bireysel ve toplumsal tepkileri sosyolojik olarak tanımlama girişimi, varlığın sürekli oluşum halinden kaynaklanan henüz ortaya çıkmamış geleceğin belirsiz tesiriyle yüzleşmek zorundadır.

18. yüzyıla gelindiğinde pozitif bilimlerin yasalarını keşfetmekle meşgul olan dönemin bilginleri, teoloji üzerinde çalışmasa da politik gerçekliğin zorunluluğuyla, bilginin hâlâ hangi merkez tarafından boyunduruk altında tutulduğunu hesaba katmaları gerekiyordu. Çünkü teolojik iktidar yapısı otoritesini korumaktaydı ve sivil toplumda da göreceli olarak dinamik bir güce sahipti. Toplum tarafından kabul görme, meşru alan kazanma, zaman zaman hayatta kalma stratejisinin bir parçası olarak din, bir süre daha popülerliğini muhafaza etti. En temel vasfı akılcılık olan yeni aydın sınıfı, bu iktidar odağı ile bir şekilde iletişim kurmak zorundaydı. Klasik ilahiyat geleneğinden bakıldığında, söz konusu mecburi iletişimde, akılcılığın siyaseti sayılabilecek, zamanı işletmeye dönük ironik yaklaşımları görmek mümkündür. Ve elbette ki bütün bu çabalarla, dinin kabul etme potansiyeli, bilimin özgürlüğü için genişletiliyordu. Diğer taraftan, teolojiji dışarıda tutarsak, görünmez biçimde de olsa, icat edilen bilimin, işlev gördüğü toplumsal alanı dönüştürme yeteneği, somut sonuçlara ulaşmıştı zaten. Her yönüyle kırsal ve feodal yapının unsurları ile yaşayan toplumda, pozitivizm, kendi meşru yaşam alanını dini müdahaleyi etkisiz kılacak kadar güçlendirmiş ve genişletmişti. Din ile çelişip çelişmediğini düşünmeksizin, bilimsel olana karşı makul bir üslupla tutum geliştirmek ve hatta çatışma durumunda bilime inanmak, yaygın bir standart oluşturmuştu. “Zamanın neredeyse bütün filozofları ve bilim insanları, dinin ilkelerine içtenlikle inanıyor olsa da entelektüel kısıtlamalarından bağımsız olarak kendilerinden emin bir şekilde bilim için çalıştılar.” (Scruton, 1995: 39). Keşfedilen natüralizm geleneği, sosyal hayat için, zihinsel bir mekanizma olmaktan fazla anlam ifade etti.

Özellikle başlangıçta bir tür paralel evren olarak keşfedilen pozitif bilimler, zaman içerisinde gerçek yaşam dünyasını oluşturmaya başladı.

1.3. Değişim Spekülasyonu: Siyaset Teolojisi

Aklın ve bilimin skolâstik düşünceye karşı savaş verdiği bu dönemin sonunda, dinde liberalleşme eğilimi başlarken, sosyal hayatın uzağında konumlanan düşünce akımlarında da toplumsallaşma eğilimi başlamış oldu. Geleneksel inancın hem saygınlığını hem de iktidar gücünü sarsan bu gelişmeler, sosyo-kültürel yapıda belli bir istikrarla neticelenmedi. Toplumsal düzen, bir yönüyle geri dönülmez bir biçimde değişime uğradı. Fakat yaşanan değişimin bütün alanlara eşit düzeyde ve aynı zamanda sirayet edemedi. Bilimsel icatlarla güç kazanan rasyonalist düşünce, en çetin mücadelesini politik arenada vermek zorunda kaldı. Bunun ana nedeni ise dinin iktidar unsuru olarak siyasetle kemikleşen ilişkisinden kaynaklanıyordu. “Siyaset teolojisi” diyerek konuyu inceleyen Mark Lilla’ya göre bu ilişki; “insan düşüncesinin ilkel bir biçimdir ve bin yıl boyunca toplumu örgütlemek ve eylemlere ilham vermek için derin bir fikir ve semboller dizisi sağlamıştır.” (2007: 4). Siyasal otoritenin ilan edilmiş tutumu ne olursa olsun, iç içe geçmişlik nedeniyle, siyaset teolojisini rasyonel zemine oturtmak, sosyal alanın diğer kısımları kadar kolay olmadı. Dinin seküler ve çoğulcu alana evrilme düzeyi, zamanın ve şartların ihtiyacını karşılayabilecek icraat anlamında yeterli olmadı. Başka bir ifadeyle, en azından 18. yüzyılın sonlarına kadar, din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılması düşüncesi, “büyük ayrılık” (The Great Separation) tüm boyutları ile hayata geçmedi. Bunun birinci nedeni, Lilla’nın vurguladığı gibi siyaset teolojisinin kökleşmiş geleneğinden kaynaklanıyordu. Diğer nedeni ise “büyük ayrılık” fikrine karşı olan entelektüellerin varlığı idi. “İnanç ile akıl ve liberal demokratik uygulamalar ile dini adetler arasındaki katı yapılar ve ikilik, Jacques Rousseau, Alexis de Tocqueville gibi birçok politik teorisyen tarafından eleştirildi.” (Abdelkader, 2011: 116). Bahse konu eleştiriler, Aydınlanma karşıtı bir mantık üzerine inşa edilen irrasyonel savlara dayalı Orta Çağ savunması değildi. Modern zamanda gelenekselciliği temsil eden bu anlayış, farklı bir modernite yorumu olarak, sosyal gerçekliği tarihsel ya da kültürelci bakış açısıyla gören dışavurumculuğun sergilenmesinden ibaretti. Dinin fazlasıyla gerekli toplumsal işlevine dair, Rousseau ve Tocqueville gibi düşünürlerin öne sürdüğü tümel önermeler, azımsanmayacak toplumsal zeminle birlikte, günümüzde de bazı entelektüeller tarafından olumlanmaktadır. Ya da Konuya Lilla’nın düşüncesiyle devam edecek olursak, tahmin edilenin ötesinde bir ağırlığa sahip olan siyaset teolojisinin gücü, zamanın ruhuna göre fenomenolojik dö-

nüşüme uğrayarak, günümüz iktidar şekillenmelerinde de ağırlığını korumaktadır.

16. yüzyılda başlayan bilimsel devrin, zaman içerisinde günlük hayatın her alanına sirayet ederek kültürel değişimde önemli bir etken olma vasfına kavuştu. “Bilimin on yedinci yüzyılın sonlarındaki kültürel üstünlüğü ise olağanüstü hızla oluştu.” (Jacob, 1998: 105). Bunun yanında, “ayrılmayan” ve kendi özerkliğini inşa edemeyen dinin, sosyal platformda statü kaybetmesi kaçınılmaz oldu. Siyaset teolojisinin bütün geciktirici fonksiyonlarına rağmen, “büyük ayrılık” politik evreden farklı bir mecrada faal durumda idi. Yeni buluşlarla değişimleri yaratan gücün hareket enerjisi, sergilediklerinden çok daha kuvvetli idi. İcat edilen rasyonel akıl, çok yetkin bir debi ile toplumu daha önce görülmedik düzeyde yeniden biçimlendirdi. Maddi ve kültürel anlamda yeni toplumsal sistemler ve kurumlar hayata geçirildi. Gelinen noktada dini ilimlerin rasyonel bir emek olduğuna yönelik kuşkular iyice belirginleşti. Din hem tahakküm alanını hem de meşru zeminin tek hâkimi olma hüviyetini kaybetmeye başladı. Gelişen bilimin imkânları ile -iktidar kaynağı olarak- meşrulaştırılmaya çalışılan ilahiyat, dizginlediği arkasındaki gücün önünde duramayıp, sosyal hayatın her alanında sahip olduğu tartışmasız iktidarı devam ettiremedi. Newton’dan henüz yüz yıl sonra, Napolyon, Yeni Kozmolojiyi son mükemmelliğine ulaştıran Laplace’e, “Tanrı’nın Dünya sistemindeki rolünün ne olduğunu” sordu. Laplace, Tanrı’yı kastederek: “Efendim bu hipoteze ihtiyacımız yok.” dedi (Koyré, 1957: 276). Melanchthon’un doğal felsefeyi teoloji ile uzlaştırma girişimi ve arkasından gelen aydınlanmacı düşünürlerin Newtoncu ılımlı yaklaşımı, nihayet beklenmedik bir sonucu doğurdu: “Kültür, modern tartışmaların, tutkuların ve polemiklerin tarihsel bağlamında, Aristotelesçilik, Kartezyenizm veya Malebranchism’e karşı zafer kazanmış bir ateizm modelini yarattı.” (Kors, 2016: 102). Gelinen noktada, dünyanın, hiç değilse etkinliği olan önemli bir kısmı, daha önce uğrunda ölmeyi şeref saydığı Tanrı hipotezine artık ihtiyaç duymuyordu. Böylece, Rönesans’la yeşeren bilimin dinle uzlaşma girişimi, akılcılığın geçici politik tutumu olmanın ötesinde bir önem ifade etmedi. Kendi oluşumunu gerçekleştirmekte olan akılcılığın, yeteri kadar yol almak için ihtiyaç duyduğu zamanı tanımlamak ve bu süreci meşru kılma aracı olarak, sadece bir dönem için gerçekleştirdiği metafizik ittifak nihayete erdi. Devrin entelektüel zihin yapısını besleyen metodolojik içerik, tek bir yöntemle ilerleyerek izin almadan girdiği teolojinin alanından, akıllı ve bilimi gölgeleyen bütün yasaları hatta teamülleri parçalayarak uzaklaştı. Başka bir deyişle, bilimsel bilginin peşinden gidenler için, başlangıçta teoloji, inanç ve tapın-

ma unsurları bir şekilde uzlaşılması gereken canlı bir sorun olsa da süreç içerisinde dikkate alınmayan gereksiz metafizik öğelere dönüştüler. Dönüşü olmayan bir özgürlük kültürü, entelektüel maksadın dışında, âdeta sosyal iradenin kendiliğinden inisiyatif alması ile istemsiz olarak vücuda gelmiş oldu.

Sonuç olarak, geleneksel Orta Çağ düşüncesinin rasyonalizme yönelmesinde, şüpheli epistemolojinin ve modern bilimsel düşüncenin de öncülü olan, doğal-felsefi sistemlerin başarısını görmek önemlidir. Gerçek ve haklılık kavramları gibi metot ve entelektüel dürüstlük kavramının da ilişkili olduğunu ileri süren Gaukroger'e göre; "Natural düşünürlük, skolastik doğal felsefede eksik olan, bir tür entelektüel dürüstlük gerektirir." (2006: 87). Toplumsal yapının daha rasyonel esaslarla kendisini yeniden düzenlemesi deneyimi, doğadan esinlenen pratik aklın, mevcut tecrübenin ötesinde, aşkınsal bir düşüncenin ve inşa edilen farklı bir dilin eseri oldu. Eski Yunanlardan İslam coğrafyasına geçen ve uzunca süre Batı toplumlarına uğramayan öğrenme geleneğinin yeniden canlanması, peşi sıra gelecek köklü değişimlerin hazırlayıcısı oldu. Örneğin İngiliz İmparatorluğu'nun entelektüel ve coğrafi kökenlerini inceleyen Sarah Irving, İmparatorluk'un gelişmesini sağlayan sömürge politikaları dâhil, birçok politikanın kökeninde 18. yüzyılda doğa bilimlerinde yaşanan gelişmelerin olduğunu savundu (Irving, 2008). Ne var ki olabilecekleri dayatan toplumsal gereklilik ne kadar zorlayıcı olursa olsun, sosyal hayatın tarihsel ve bilişsel sürekliliğinden sıyrılmak, geçmişin kalıplarından ve kurumlarından kurtulmak kolay olmadı. Çünkü "Bilim, Orta Çağ düşüncesinin sonlarında büyük rol oynamış olsa da baskın entelektüel güçler hâlen teolojikti." (Kuhn, 1985).⁸ Fakat teolojinin tahakkümünden sıyrılmak da, nihai bir zafer değildi; bilimsel gelişmelere meydan okuyan Orta Çağ'ın kendine özgü başka kültürel hastalıkları da mevcuttu. Bunlardan en tipik olanı ise çoğunluğu el yazması olan ve bütün Avrupa dillerinde yaygın olarak basılan "sırlar" kitaplarının etrafında oluşturulan bilim karşıtı yoz kültürdü. Helenistik zamanlara kadar giden, ünlü bilgiler ve deneyimler tarafından kıskançlıkla korunan "sırlar," doğada gizlenen örtük bilgileri seçilmiş bilginler için ifşa ediyordu (bk. Eamon, 1994). Nihayetinde rasyonel

⁸ Kuhn'a göre, Orta Çağ biliminin kendisi statik değildi. Aristoteles'in skolastik eleştirmenleri, bazı doktrinlere, kayda değer alternatifler geliştirdiler ve bu alternatiflerden birkaçı, Kopernik'e yol hazırlamakta önemli bir rol oynadı (1985: 106). Bununla birlikte, Eski Yunan orijinli bilgiye uzun süre ev sahipliği yapan Müslümanlar, klasik işlevin dışına çıkıp bilimsel teoride nadiren yenilikçi oldular (1985: 102). Ayrıca, Orta Çağ'ın Skolastik düşüncesinin modern felsefenin oluşumundaki etkileri konusunda bk. (Secada, 2004).

modernitenin, keşif, yaratıcılık ve üretime dayalı olarak inşa ettiği kültürel formlar, Orta Çağ'dan kalma irrasyonel unsurların alanını daralttı. Olumsuz koşullara rağmen, neredeyse tüm alanlarda, zihinsel dönüşümün pozitif bilimlere yönelik olması, sosyal, siyasal, kültürel ve bilimsel gelişmelerin rasyonel Aydınlanma kültüründe ortaya çıkması; toplumsal yasalarda tutarlılığın, ahlakın ve evrensellik düşüncesinin yerleşmesini sağladı. Modern Avrupa'nın temellerini oluşturan akılçılık, mitlerin ve iktidarın bir aracı konumundaki göksel sembollerin kültürel hegemonyasını yıkarak, doğal yasaların sezgisiyle yeni bir medeniyet inşasına olanak tanıdı. Aydınlanma'nın objektivizmin arayışının, postmodern rölativizmin ile gölgelendiği günümüzün popüler kültürene geldiğimizde ise, sosyolojinin araştırma nesnesi değişmemiş olsa da metodolojik güçlükleri çoğalmıştır.

2. Dilin Sekülerleşmesi

Bilimsel devrimleri ve aydınlanma düşüncesini biçimleyen bir başka önemli etmen de geniş anlamıyla dilde yaşandı. İlk olarak göz önünde bulundurmamız gereken şey, dillerin tarihsel süreçteki doğal evriminde önemli bir dinamiğin olduğudur. Alan R. Perreiah'ın Batı kültürünü hesaba katarak aktardığı İncil merkezli -aynı anlatı Kuran'da da var- değerlendirmede: Nuh'un oğullarının kabileleri ile uzak topraklara göç ederek, kendi lisanlarını oluşturduklarını; sonrasında, gruplar arasında iletişim ve anlaşma açısından sorun yaratmayacak düzeyde, dillerinde değişikliklerin olduğunu, bu değişikliklerin zaman içerisinde keskin ayırımlara varıp, tamamen farklı lisanlara dönüştüğünü ifade etmektedir (2014: 14). Dilin nasıl ortaya çıktığı ve yapısını oluşturan köklerin ne olduğu hakkında, bu varsayıma benzer, çok geniş tartışmalar yapılmaktadır. Dünyanın yüzeyine yayılmış insan topluluklarının fazla uzun olmayan sürede, nüfustan bağımsız olarak, çok fazla farklı dillere bölünmüş olması, dil araştırmalarının ilgisini çekmeye devam etmektedir. Ancak biz bu incelemeyi, dilin canlı bir organizmaya benzer karakterini vurgulamanın ötesine taşımayıp, dilin kategorik yapısına da işaret eden, kökeni ile ilgili başka bir teoriye daha değinerek, dil-düşünce ilişkisine geçeceğiz.

Dilin kökenleri ve evrimi ile ilgili öngörülerde bulunan bir başka teori de Pidgin ve Creole dil teorisidir. Günümüzde, ülkemizde de birçok örneği bulunan⁹ somut bir dilsel olgu olarak ele alınabilecek Creole teorisi üzerine Derek Bickerton ayrıntılı bir çalışma yürüttü: Yaşam koşullarından ya da başka

⁹ Trabzon'un bazı bölgelerinde yürüttüğümüz alan araştırmalarında, günümüzde bazı köylerde yaşamakta olan Ponteika dilinin, Pidgin dillerinin devamıyla Creole vasfına ulaştığına dair bulgulara ulaşıldı (Yıldız & Ak, 2002).

bir nedenden (kölelik, sürgün, kolonizasyon, ticari ilişkiler vb.) dolayı, insani amaçlar için bir araya gelmek zorunda kalan farklı dillerdeki -iki ya da daha fazla dil- insanların, baskın dili esas alıp, ama ondan ve bütün dillerden ayrı bir dil yaratma deneyimine ilk etapta Pidgin denir. Pidginler baskın olan dili, (örneğin English Creoles, French Creoles vb.) ağırlıklı olarak isimler ve basit gramer üzerinden kullanırlar. Eğer bazı Pidginler sınırlandırılmış hayatlarının dışında, yaşamın diğer alanlarında da bu dili kullanıp, sonraki nesle aktarırsa Creoles dili doğmuş olur. Örneğin şu an hâlen Fransa toprağı statüsünde olan denizaşırı ili Réunion'da Fransız Creoles; Hawaii'de, Hawaii İngiliz Creole dilleri, Fransızca ve İngilizce anadilinden farklı olarak o bölgelerde konuşulmaktadır (Bickerton, 2016: 210). Dilin bu düzeyde boşlukta olması, dil-kültür bağlarının koparılmasının neticesidir. Yeni bir dil öğrenimi için, var olan dil öğrenme potansiyeli, kültürel yapıyla (gramer, sözcük, anlam, konuşma ve yazma olarak) biçimlenen dil varlığına entegre olmak durumdadır. Farklı dillerdeki insanların ister yaşamsal zorunluluktan isterse de dışsal dayatma ile olsun iletişim ihtiyacı için geliştirdikleri Creole gibi yapıların ortaya çıkması, insanın düşünsel ve davranışsal kapasitesi ile çok iç içe geçen kültürel dilin, aslında zihinsel potansiyelin bütününü yansıtmadığını ortaya koymuş oldu. Tatbiki bir eylemlilikte, hiç eğitim almadan veya pratik nedenlerin fırsat aralığı tanımadığı için herhangi bir deneyimleme sürecine tabi olmadan, yeni baştan iletişim dili geliştirme yetkinliği, doğal olarak zihinsel becerilerin harekete geçtiği bir süreçtir. Örneğin “önceden var olan zihinsel temsillerin kategorilerini özdeşleştirip gramerleştirerek, dilsel forma dönüştürmek için daha iyi adapte edilmiş mekanizmalar” (Bickerton, 2016: 210) gerekir. Creole dilleri açısından söz konusu edilen bu yapının versiyonları, tarihsel süreçte, yeni bir duruma geçmek için pozisyon almak biçiminde deneyimlendi.

Rönesans döneminde yerel dillere, lehçelere ve hümanist- skolastik kullanım gibi parçalara bölünen klasik Latince, lingua franca vasfından iyice uzaklaşmıştı. Rönesans'ın başlangıcında klasik Latince üzerine bütün tarafların etkin olduğu tartışmalar yürütüldü. Skolastik felsefenin mantıksal oyunları ve resmi mantığın ihtiyaçları ile tekdüzeleşip kapsayıcılığını kaybeden, yerel dillere bile çevrilemeyen Latince, hümanistlerin bakışıyla, Rönesans'ın ilk adımı olarak “mükemmel dil” olmalı idi. Çünkü hümanistlere göre Orta Çağ'ın ilk başlarındaki sıkışmışlıktan çıkmanın, felsefeyi, düşünceyi, sanatı, hayatın bütün alanlarını genişletmenin yolu, daha önce defalarca kutsal amaçlar için idealize edilen “mükemmel dil” yaratmaktan geçmekte idi. Her ne kadar aynı amaç kutsal bağlamda skolastikler için söz konusu

edilebilse de, mükemmel dil ideali, kültür, sanat, felsefe ve yaşam çeşitliliği bakımından hümanistlere daha fazla gerekçe sunmuştu. Bunun içindir ki, hümanistlerin sosyo kültürel hayatta görünür olmaya başlamasının sonucu olarak, “insanlar amaçlarının çeşitliliğine göre normal dili kullanırken, hümanist yazarlar da dili mantık yerine psikolojiye bağlamaya başladı.” (Losonsky, 2006: 22). En etkin çalışmaları yapan Lorenzo Valla, hümanist sözlükbilimsel uygulama üzerinde büyük ilgi toplayan altı ciltlik *Elegantiae Linguae Latinae* eserini yazdı. Ann Moss’a göre (2011: 35), metodolojik bir paradigma ve açıklayıcı malzemeler için hazine değerindeki çalışmasında Valla, klasik yazarlardan topladığı kelime öbeklerinde ve örneklerde bulunan Latince kelimelerin kullanımını detaylandırdı. Valla’nın eserleri metodolojik bir paradigma ve açıklayıcı malzemeler için hazine değerinde idi.

Bu noktada, dilin bilişsel süreçlerle ilgili konumu açısından Richard Waswo’un Valla ile ilgili görüşü dikkat çekicidir. Waswo’a göre Valla ile Wittgenstein, felsefi sorunları ele almak için dilin kullanımı konusunu önceleyerek aynı yaklaşımı benimsediler (Waswo, 1987: 2). “Valla’nın her kelimesine katılacağı Wittgenstein’in: ‘Felsefe yaptığımızda medeni insanların ifadelerini duyan, onlara yanlış bir yorum yapan ve sonra onlardan en tuhaf sonuçları çıkartan ilkel insanlar gibiyiz.’ tespiti” (Nauta, 2009: 291), felsefenin günlük dilde yapılması fikrinin iki filozofu da kapsayan dışa vurumu idi. Aristotelian anlayışı (Herkes aynı şeyi görür, ama farklı ifade eder) merkeze alan skolastik düşüncenin yerine, Rönesans’ı besleyen Hümanizm’in çok sesli felsefesi, Valla’nın klasik Latinceye yönelerek sözlükbilimini konumlandırmasından güçlü şekilde destek aldı. Gramer, sözcük ve anlam konusunda paradigma değişikliğini gerçekleştiren Valla, dil yaklaşımında, sözcüklerin ilişkisel bağlarının olduğunu ve metnin tarihi ve kültürel bağlamdan koparılamayacağını benimsedi. Yeni alanlara yönelik olarak dilde sağladığı kazanımların arka planında, Skolastik düşüncenin katılaştırdığı sınırlayıcı Aristotelian kategorilere bağlı kalmayıp, zamanın icaplarına uygun olarak ürettiği yeni kategoriler vardı.

Her ne kadar hümanizma ile çevrelenip evrenselliğine vurgu yapılsa da artık farklı mezheplerin yerleştiği Avrupa’nın geri kalanında Katolik inancıyla bütünleşik algılanmaya başlanan Latince, iktidarını daha da zayıflatmaya başladı. Latinceye karşı İngilizce itirazın en baştaki gerekçesi ticari yayıncılık iken, İngiliz ve Evanjelist hegemonya dürtüsü arkasından geliyordu. Fakat özellikle felsefe ve bilimsel gelişmeler için, 17. yüzyıl İngilizcesinin önemli handikapları vardı. Simyacılık gibi pagan anlayışları barındıran us dışı soyut sistemler, kültürü, kültür unsurlarını ve sosyal sistemi hegemon-

yası altında tutuyordu. Herhangi bir olasılık teorisinin anti-teorisi olan Skolastik yapılar, hâkim oldukları sosyal alanda hükümlerini perçinlemek için, mevcut sistemin tinsel, kurgusal, esrarengiz ama mukaddes(!) dilini üreterek yaşamın her alanına nüfuz eden sembolik çevreleme yapmışlardı. “Fiziksel ve doğa bilimlerinde yapılan yeni keşifler, simyasal terimlerin sembolik ve alegorik belirsizliğine karşı koymak için yeterli bir isimlendirme sorununu öne çıkarmıştı.” (Eco, 1995: 211). Ticari vasıfları belirgin olarak gelişmiş olan dönemin İngilizcesinin, Orta Çağ İngiliz kültürü ile de alakalı gramer, anlam ve sözcüklerle ilgili sorunları vardı. Büyücülük geleneğinin mirasını taşıyan simyacılık, dinsel bünyeyle bütünleşik olarak, sadece kültürel yapıyı değil, doğa ve bilim ile ilgili söz ve anlamsal yapıyı da boyunduruk altına almıştı. Dönemin İngilizcesinin yaratıcılığı sınırlandıran söz kullanımı ve anlam dayatması, dilin algısal deneyimini çevreleyerek, bilişsel kapasitenin hareketini manipüle ediyordu. Bütün bu gerekçeler, düşünce ve bilim için dilin apriori olmasına yönelik çalışmayı gerektiriyordu. Yetersiz dil sorunu, bilimsel araştırmayı canlandırmayı amaçlayan Bacon açısından da öncelikli mesele haline gelmişti. 16. yüzyıl İngiliz filozofu Francis Bacon, sıradan insanların ihtiyaçları için düzenlenen, akıl yürütmek için elverişsiz olan dili, gelenek tarafından taşınan felsefi dogmalardan arındırma gayesiyle, idollerin yok edilmesi savaşımına girişti. (Eco, 1995: 211). Dilin sınırlandırılmış bilişsel kapasitesini geliştirmek gerektiğini düşünen Bacon ile aralarında Thomas Hobbes ve John Locke da bulunduğu pek çok İngiliz filozof mutabık idi. Kısacası “Dili iyileştirme fikri Anglo-Sakson felsefesinde tekrarlanan bir tema idi (Eco, 1995:211). Rönesans hareketi ve ortaya çıkmaya başlayan bilimsel devrimler, bilişsel algıyı geliştirmeye teşvik etti; neticede, daha önce dinsel nedenlerle hedeflenen “mükemmel” dil anlayışı bu defa dünyevi nedenlerle gündeme getirdi.

Tarihsel sürecin art arda sahneye koyduğu dinsel ve seküler mükemmel dil ideali, varlıksal olarak birbirinin zıttı iki dönemi yarattı. Dinsel geleneğin içerisinde donarak, kültürü de katılaştıran yapısal dil, Rönesans renkliliği ile karşılaşınca krizle yüzleşmek zorunda kaldı. Yaşadığı tıkanmayı aşmak için, doğuştan gelen dil öğrenme yetisini kullanarak, kendi zihinsel arkeolojisine odaklandı ve sözlük tarihine yaptığı kazılarla referans çerçevesini değiştirdi. Başka bir ifade ile bilişsel anlayışların ortaya çıkması neticesinde, Aristotelian kategorileri geride bırakan dil, kendi başına bir yapı olma vasfını da yitirdi. Aristotelian “özcülük” kategorileri üzerine kurulmuş klasik ve yapısal dil anlayışı, modern dönemde bilişsel boyutu da içine almak üzere yeniden incelendi. “Dünyayı zihinde organize etmenin genel ‘sitilleri’ zamanla deği-

şir, farklı tarihsel dönemler, farklı zihin setlerini teşvik eder.” diyen Eviatar Zerubavel, dilin bilişsel boyutunu hesaba katarak, modern ve postmodern dönem için “bulanık zihinsellik” (fuzzy-mindedness)” (1999: 61)¹⁰ tanımlamasını yaptı. Rönesans’ta, geçiş dönemlerinin belirsizliği ile başlayan, modernitede, akışkanlığa dönüşen ve postmodernitede, esnek zihinselliği öngören “flexible-mindedness” dil değişimleri, toplumsal dönüşümün diğer alanları için “hazırlayıcı” işlevi üstlendi.

Dil gibi büyük sosyal yapılar, toplumun birçok unsurundan oluşur ve “toplum, dünyayı sınıflandırma şeklimizi de etkiler.” (Zerubavel, 1991: 53). Nasıl ki zaman deneyiminde algısal süreçlerden kaynaklı olaylar zamansallıkla bütünleşik algılanır; sosyal dilin kullanımı ile de düşünsel eğilimler ve bireysel kapasite biçimlenir. Bu iç içe geçme düzleminde, sosyal bilişsel süreci ele aldığımızda yaygınlaşan bilimsel yönelimlerin yanısıra, sanatsal ve düşünsel ürünleri destekleyen bilişsel ve işlevsel dil kullanımın, müzik, resim, heykel, edebiyat gibi kültürün bütün dallarında etkisini gösterdiğini görürüz. Dilin keskin ayırımıya dayalı yapısından olasılıklar diline evrilmesi hem kişiselleştirmeye hem de sözcük kapasitesi ve yapısı açısından, bilimsel gelişmeye destek sağladı. Diğer bir deyişle, modern çağın dil yapısı, düşüncenin dayanağı olarak zihinde var olan, üyelik için gereklilik ve yeterlilik koşuluna uyan ya da uymayan şeklindeki iki kategorinin ötesine geçerek, düşüncenin klasik sınırlılıklarını aştı. Eski sosyal sınıflandırmaların yerini işlevsel kavramlaştırmaların öncülük ettiği yeni bilişsel organizasyonlar aldı.

Dili kullanmada zihinsel otonomiye yer açma yaklaşımını bir adım daha ileriye taşıyan Taylor, sözcüklerin eşitliğinden bahsederken, kavramsal merkezlerdeki çekiminin de hesaba katılması gerektiğini gündeme getirdi. Aristotelian kategorilere karşı ortaya koyduğu “prototip” teoride aynı hassasiyeti gösteren Taylor (1995: 59), klasik modelin katı varsayımları yerine, bir prototip kategoriye üyeliği Wittgenstein’in oyun-aile yaklaşımından ileri taşıyarak, eğilim meselesi haline getirdi. Taylor’un belli bir varlığın prototip olduğunu değil, ancak bir kategorinin kavramsal çekirdeğinin şematik bir temsili olarak anlaşılabilen prototipi, somutlaştırdığını, söylediği yaklaşımla, bilişsel dil teorisinde, algısal ve işlevsel kavramlaştırmaya alan açmayı denedi. Görünen o ki, kategorilerdeki karakteristik özelliklerin hiç değişmeyen yekpare bütünden oluştuğuna dair klasik varsayımların çok ötesine ge-

¹⁰ Zerubavel, “bulanık zihin” (fuzzy- mind) kavramını dönüşüme uğrayan dilin işlevini merkeze alarak yaptı (1991: 53). Bulanık zihin, “bilişsel ayrımları bulanıklaştıran ve sınırları göz ardı eden belirgin olarak bulanık akıldır” (1991: 86).

çen esnek zihinsellik, postmodern gerçeklikte ivmesini artırarak; bizzat algısal durumun doğasının değiştiği gerçeğini yakaladı. Yani değişikliklerin henüz var olduğu dönemde, karmaşadan başka pek bir şey ifade etmeyen yeni kavramsal kategoriler, yaşantılandıkça farklı yapıların ortaya çıkmasına neden oldu. Postmodern elastikiyet, dil önseline dayalı bilincin, tarihsel süreç içerisindeki sosyal evriminin sonucudur. Dili bu evrime sürükleyen sürecin en başat aktörlerinden biri Rönesans ise diğeri de bilimsel devrimlerdir. Aynı zamanda da sosyal aklı biçimleyen ve dilin eylemliliğini harekete geçiren bu iki tarihsel etken, dilin yeni kategoriler oluşturabilme potansiyelinin deneyimsel ispatıdır. Sınırsız düşünce dizisini ifade etmek için sonlu araçları kullanan Galileo'nun, kavramları sonsuzluğa zorlamasını, dil için "buluş" olarak niteleyen Chomsky'e göre, Galileo ve onun haleflerinin belirginleştirdiği dilin temel özelliği, biyolojik evrimden daha az 'muhteşem' değildir (2002: 45-46). Bu tespitten hareketle, zaman-dışılığın izdüşümü haricinde -kavramsal sınırlılık anlamında- insanın sabit bir bilişsel dil kapasitesinden bahsetmek, hatta mevcut diller üzerinden sonsuz yorum yapmak Galileo'yu yok saymak olacaktır. Günümüzün yaşayan gerçeğine gelecek olursak, büyük bir hızla artan yaşam çeşitliliğinde, bilişsel dil becerilerine bağlı olarak yeni kategorilerin doğduğuna ve bu kategorilerin oluşturduğu yeni hiyerarşilerin sosyal akıl tarafından meşrulaştırıldığına, tarihte hiç olmadığı ölçüde deneyimlemekteyiz. Sonuç olarak, dil, kendi kurallarını hatırd tutarak, bir yandan yaşam çeşitliliğinin sonsuz ataklarına ayak uydurmaya çabalarken; eşzamanlı olarak, aynı anı, aynı yaşam aracı, hatta aynı eylemi deneyimleyen insanların ya da sosyal kesimlerin arasında tarihin en katı hiyerarşileri için performans gösteren bir alandır.

Sonuç

Aydınlanma düşüncesi, bilimsel devrimlerden beslenerek, anlık bir bilinç oluşumu aşamasını aşınca, bütüncül anlamda zihniyet değişimini dayatmaya başladı. Bu değişimin temel dinamiklerinden birisi Isaac Newton'un ortaya çıkardığı zaman algısı oldu: Zaman olaylardan etkilenmez, her yerde ve her an, zaman aynıdır ve kendisi dışında dışsal şeylerle ilişkisi yoktur. Aydınlanmanın sekülerleşmesine de dayanak oluşturacak anlayışta, bütünüyle kavranamayan, ancak bilincin süreç içerisinde kısmi olarak kavradığı, yaşanan zamana ait olmayan "özler" vardır. "Kutsal sonsuzluğun" yerini alan bu özler, geçmiş ve bugünü, daha geniş anlamda, zamanı ve mekânı homojenleştirip Aydınlanma düşüncesinin seküler anlayışını inşa etti (Schleifer, 2000: 37-38). Doğal döngülerle ilişkilerini sonlandıran Batı medeniyetinin herhangi bir anlamlılıktan yoksun, boş ve tek tip

olan modern saat zamanı yeni bir yaşam paradigmasını oluşturdu. “Modern endüstriyel teknolojinin yükselişi, nesnel, saat tabanlı bir zaman anlayışı olmadan mümkün olmazdı.” (Hammer, 2011: 3). Saat tabanlı renksiz homojen zaman anlayışı, toplumsal normların bir dayandığını daha zayıflatarak, birey merkezli seküler sosyal düzenin önünü açtı.

Aydınlanma döneminde, klasik değişme ve gelişme teorilerinin vücut bulmuş halinden istisna olan şey; “...Aydınlanmanın düşünceyi eyleme dönüştürmesi” oldu. Bunun sonucunda da aklın, bilimin ve kişinin anlama yelpazesi ve odağı değişti.¹¹ Batı’da yaşanan devrimin entelektüel kökenini oluşturan şey, kuşkusuz bilişsel değişimdi. Doğa bilimcileri, rasyonalistler, ampiristler, deistler, ateistler, özgürlükçü Hristiyanlar için tabiat, yeni keşfedilen bir yerden öte, özgürlüğü şekillendiren verimli bir araziye dönüştü. Artık, “doğa, Augustine ya da Calvin için olduğu gibi, ruhla çelişen, günahkârlık ve çöküşün kaynağı değildi; Tanrı, doğanın Tanrı idi.” (Berlin, 1997: 562). Nihayetinde, Rönesans ile yayılan Aydınlanmayla, akıldan beklenen mucize gerçekleşti, sosyal hayatın tüm kesimlerinde, akıl testine tabi tutulan mekanizmalar, fonksiyonel hale geldi.

Bilginin kaynağının değişmesi, sadece somut gerçekliği değil, estetik anlayışı ve sanatsal sezgiyi de değiştirdi. Elitler, yeni hayatı ifade etmek için, yaşamın bütün unsurları gibi sanatı da besleyip, kendi tarzlarını yansıtacak sanat dallarının ortaya çıkmasına vesile oldular. Bütün bunlarla birlikte, sivil toplumun oluşumuna yönelik bilincin, dahası yaşam pratiğinin gelişmesi, yeni entelektüel burjuvazi ile elit sınıfın toplumsal merkezde konumlanmasına sebep oldu. Böylece, bilimsel buluşların parıltısı ile gelecek beklentilerinin öne çıkmasına bağlı olarak yaşanan her farklı deneyim, yeni bilinçlerin geliştirilmesi için kapı aralayıcı işlev gördü. Oluşan seküler yapı, kültürün bilişsel sistemlerce dönüştürülmesine, dilin gramer yapısının ve kavramsal şemasının gelişmesine neden oldu. Dinsel geleneğin içerisinde donarak, kültürü de katılaştıran yapısal dil, Rönesans renkliliği ile karşılaşınca krizle yüzleşmek zorunda kaldı. Yaşadığı tıkanmayı aşmak için, doğuştan gelen dil öğrenme yetisini kullanarak, kendi zihinsel arkeolojisine odaklandı ve sözlük tarihine yaptığı kazılarla referans çerçevesini değiştirdi. Diğer taraftan, çeşitlenen ve hızla akmaya başlayan toplumsal yaşam alanında sosyal bilişsel ve dilsel olarak bilgi biçimleri kesişti. Dünya ile ilişkileri ve farklı anlama,

¹¹ Copernicus, Galileo, Descartes ve Newton fiziği ile yerli yerine oturan doğal felsefenin matematik ilkeleri, evrenin doğası hakkındaki bilimsel başarıları artırarak, insanlığın evreni anlama ve evren hakkında bilgi edinme yollarını tamamen değiştirdi. Bk. (Cassirer, 1951: 3-37).

ifade etme sistemlerini geliştiren dilsel yapılar, nesnel gerçekliği ifade biçimlerine katarak, rasyonel düzenlemelere ve genişleyen dünyevi alana erişimi kolaylaştıran olasılıklar diline doğru yeni bir önermesel dilbilgisine geçiş yaptı. Bu sosyal değişimi motive eden mekanizmaların kavramsal kâğıpları, yeni bir algının ürettiği dünyevi metaforlarla şekillendirilmeye başlandı. İnancın ve sosyal hayatın sekülerleşmesinde rol oynayan bilişsel sistemler, ikonik gramerden dizinsel gramere geçişi de sağladı.

Kelimelerin süregelen köleleştirici karakteri, Aydınlanma ve modernite döneminde hapsoldüğü kaderden kurtularak, yeterince aktarılamayan düşünceler ve yeni yeni düşünce deneyimleri dilin günlük formlarına eklendi. Değişimin, dil ile dönüşlülük ilişkisi, dilin sosyal dünyayı aktaran/etkileyen normatif kurallarının da dönüşmesine neden oldu. Sosyal, ekonomik ve kültürel dünyadaki hızlı değişimler, dilin bu dönüşlülük durumuyla, bireysel ve toplumsal gerçekleştirm sağlayarak, sosyal bilişsel düzlemde kaydedilmiş oldu. Neticede, değişimin sosyal bilişsel kaydedilmesini sağlayan dilsel değişim, henüz yeni bir alan olan bilişsel sosyolojinin de temel araştırma konularından biri haline geldi. Cicourel'in öncülüğünde, nesnelere ve olaylara anlam atamak için, kişinin temel olarak günlük yaşam dünyasından başlayan, sözlü ve sözlü olmayan iletişimin indeks özelliklerine odaklandığı yeni bir semantik (anlambilim) geliştirildi (1974: 23). Geline aşamada, bilgi birikiminin yanında, bilgi işleme ve yorumlama prosedürlerine de odaklanan bilişsel semantik, davranışı ele alan bilişsel sosyolojik açıklama için asil unsurlardan biridir. Dilsel davranımda eylemin, düşüncenin, ifadenin, bilgi işlemenin ve bağlamın bilişsel dilbilimde önemli sonuçları vardır. Tanımlayabileceğinden, tepki verebileceğinden çok daha fazlasını deneyimleyen bireyin, kendinin ve başkalarının ürettiği dilsel ürünleri gözleme, anlama, kültürel ve yapısal durumla ilişkilendirme biçimi, düşüncelerin, algıların, spontane eylemlerin müteakip üretimlerine refleks olarak yerleşir. Dolayısıyla bilişsel dil durumunu, kültürden, toplumsal yapıdan ve nihayetinde bireysel, sosyal ve kolektif eylemlilikten ayırmak olanaklı değildir. Modernitenin bir ürünü olarak akli ve bilimi öne çıkaran, dinin sekülerleşmesini sağlayan en önemli araç dilin kendisidir.

Kaynakça

Abdelkader, Deina A. (2011). *Islamic Activists the Anti-Enlightenment Democrats*. London: Pluto Press.

Baker, Lynne R. (2013). *Naturalism and the First-Person Perspective*. New York: Oxford University Press.

- Berlin, Isaiah (1997). *The Proper Study of Mankind*. London: Random House.
- Bickerton, Derek (2016). *Roots of Language*. Berlin: Language Science Press.
- Calloway, Katherine (2014). *Natural Theology In The Scientific Revolution: God's Scientists*. London: Pickering & Chatto.
- Cassirer, Ernst (1951). *The Philosophy of the Enlightenment*. New Jersey: Princeton University Press.
- Cetina, Karin Knorr (1999). *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press.
- Chomsky, Noam (2002). *On Nature and Language*. Ed. Adriana Belletti. New York: Cambridge University Press.
- Cicourel, Aaron Victor (1974). *Cognitive Sociology: Language and Meaning in Social Interaction*. New York: Free Press.
- du Toit, Cornel W. (2009). "Secular Spirituality Versus Secular Dualism: Towards Post Secular Holism as Model for a Natural Theology". *HTS Theologiese Studies*, 62(4): 1251-1268.
- Dupré, Louis (2004). *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*. New Haven & London: Yale University Press.
- Eamon, William (1994). *Science and the Secrets of Nature: Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*. New Jersey: Princeton University.
- Eco, Umberto (1995). *The Search for the Perfect Language*. Trans. J. Fen-tress. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers.
- Funkenstein, Amos (1986). *Theology and the Scientific Imagination*. New Jersey: Princeton University Press.
- Gaukroger, Stephen (2006). *The Emergence of Scientific Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Goldziher, Ignaz (1981). *Introduction to Islamic Theology and Law*. Trans. A. a. Hamori. New Jersey: Princeton University Press.
- Gray, John (1995). *Enlightenment's Wake*. New York: Routledge.
- Hammer, Espen (2011). *Philosophy and Temporality from Kant to Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huff, Toby E. (2003). *The Rise of Early Modern Science*. New York: Cambridge University Press.
- Irving, Sarah (2008). *Natural Science and the Origins of the British Empire*. London: Pickering & Chatto.

- Jackendoff, Ray S. (1983). *Semantics and Cognition*. Cambridge: MIT Press.
- Jacob, Margaret C. (1998). *The Cultural Meaning of the Scientific Revolution*. Philadelphia: Temple University Press.
- Jorink, Eric & Zuidervaart, Huib (2012). "How Isaac Newton was Fashioned in the Netherlands". *Newton and the Netherlands*. Eds. Eric Jorink & Ad Maas. Amsterdam: Leiden University Press, 13-66.
- Jusdanis, Gregory (2018). *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür*. Çev. T. Birkan. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kors, Alan Charles (2016). *Naturalism and Unbelief in France, 1650-1729*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Koyré, Alexandre (1957). *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Kuhn, Thomas S. (1985). *The Copernican Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kusukawa, Sachiko (1995). *The Transformation of Natural Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lilla, Mark (2007). *The Stillborn God*. New York: Vintage Books.
- Losonsky, Michael (2006). *Linguistic Turns in Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Makdisi, George (1984). *The Rise of Colleges*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Moss, Ann (2011). *Renaissance Truth and the Latin Language Turn*. New York: Oxford University Press.
- Nauta, Lodi (2009). *In Defense of Common Sense: Lorenzo Valla's Humanist Critique of Scholastic Philosophy*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Perreiah, Alan R. (2014). *Renaissance Truths: Humanism, Scholasticism and the Search for the Perfect Language*. Burlington: Ashgate.
- Ritzer, George (2005). *Encyclopedia of Social Theory*. California: Sage Pub.
- Rorty, Richard (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Schleifer, Ronald (2000). *Modernism and Time*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scruton, Roger (1995). *A Short History of Modern Philosophy*. New York: Routledge.

- Secada, Jorge (2004). *Cartesian Metaphysics the Late Scholastic Origins of Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sternhell, Zeev (2010). *The Anti-Enlightenment Tradition*. Trans. D. Maisel. New Haven: Yale University Press.
- Strydom, Piet (2006). "Contemporary European Cognitive Social Theory". *Handbook of Contemporary European Social Theory*. Ed. G. Delanty. London: Routledge, 218-229.
- Taylor, John R. (1995). *Linguistic Categorization: Prototypes in Linguistic Theory*. New York: Oxford University Press Inc.
- Waswo, Richard (1987). *Language and Meaning in the Renaissance*. New Jersey: Princeton University Press.
- Yıldız, Ethem ve Ak, Muammer (2002). *Doğu Karadeniz'de Kültürel Kimlik*. İstanbul: Çatı Yayınları.
- Zerubavel, Eviatar (1991). *The Fine Line: Making Distinctions in Everyday Life*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Zerubavel, Eviatar (1999). *Social Mindscapes: An Invitation to Cognitive Sociology*. Massachusetts: Harvard University Press.

"COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Yazarın Notu: Bu makale yazarın 2021 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde "Din ve Bilişsel Sosyoloji Bağlamında Postmodern Kimlik Sorunsalı" adı ile tamamladığı doktora tezinden türetilmiştir.

Teşekkür: Tez danışmanım Prof. Dr. Ali Coşkun'a teşekkür ederim.

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":

Authors' Note: *This article is derived from the author's doctoral thesis, which he completed in 2021 at Marmara Uni. Institute of Social Sciences, entitled "Postmodern Identity Problematic in the Context of Religion and Cognitive Sociology".*

Acknowledgement: *I would like to thank my thesis advisor, Prof. Dr. Ali Coşkun.*

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship, or publication of this article.*



BABATHA’NIN ARŞİVİ: ROMA İMPARATORLUĞU’NDA BİR YAHUDİ KADININ HİKÂYESİ VE KETUBA ÖRNEKLERİ

Babatha’s Archive: The Story of a Jewish Woman in the Roman Empire and
Examples of Ketuba

Umut DİNÇ*

ÖZ

Aile sadece Yahudi toplumunun neslinin devamı için değil, aynı zamanda Tanrı’nın sözlerinin uygulanması açısından da bir araç niteliğindedir. Yahudi kutsal kitabı Tevrat’ta ideal ailenin ve tabii ki kadının niteliğine yönelik fazlaca vurgu, ilerleyen yıllarda Talmud ve Mişna gibi diğer dini metinlerin oluşumlarında da kendini göstermiştir. Roma İmparatorluğu’nun MS. II. yüzyılında Iudæa-Arabia Bölgesi’nde yaşayan Babatha topladığı belgeler aracılığıyla sadece aile içerisindeki konumu açısından değil aynı zamanda ekonomik gücü, toplumsal yaşamı ile ilgili verdiği bilgiler sayesinde Yahudi kadınının nasıl yaşadığını kutsal kitaplar dışında da görmemizi sağlamıştır. Yine onun arşivinde bulunan ketuba adının verdiğimiz evlilik belgesi, ailenin oluşumunda dikkat edilmesi gereken temel unsurların bilgisini, kadının haklarını, evlilikle ilgili sınır ve şartların belirlenmesi açısından önemlidir. Böylelikle Yahudi toplumunun temel yapısını oluşturan aile ve tabii ki kadının kutsal metinler dışında yaşamına yönelik elimizdeki en kapsamlı ilk belgelerden birisi olan Babatha’nın arşivi bize bıraktığı çok dilli belgeler ile Yahudi kadınının Yahudi, Hellenistik ve Roma gibi farklı kültürel etkiler karşısında yaşamını göstermesi açısından oldukça renkli bir canlandırma yapmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Babatha arşivi, Yahudi kadını, evlilik, aile, sosyo-ekonomik hayat.

ABSTRACT

The considerable emphasis in the Jewish holy book Torah on the nature of the ideal family and, of course, on the quality of women, was also reflected in the formulation of other religious texts such as the Talmud and the Mishnah in the following years. Babatha, who lived in the region of Iudæa-Arabia in the II century AD of the Roman Empire, has enabled us to see how Jewish women lived outside the holy books, not only in terms of their position within the family, but also with the information she provided about their economic power and social life. The marriage document called

* Doktora Öğrencisi. Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Eskişehir/Türkiye. E-posta: umut-dinc@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-7368-7697.

ketuba, also found in his archive, is important in terms of determining the basic elements to be considered in the formation of the family, the rights of the woman, the limits and conditions related to marriage. Babatha's archive gives us a very colorful animation in terms of showing the life of Jewish women in the face of different cultural influences such as Jewish, Hellenistic and Roman with the multilingual documents he left us.

Keywords: Babatha archive, Jewish woman, marriage, family, socio-economic life.

Giriş

Ketuba (evlilik sözleşmesi), en kısa açıklama ile kadın ve erkek arasında gerçekleşen erkeğin eşine karşı sorumluluklarının yazılı olduğu evlilik belgesidir. Eski Yahudi geleneğinde evlilik törenlerinde kocanın eşine ödediği “mohar” adlı paranın olduğu bilinmekle birlikte, ayrıca Tevrat metinlerinde evlilik ve aile olmaya yönelik bolca teşvik içeren emir bulunmaktadır (Ünal, 2016: 225-241).¹ Fakat ilk zamanlarda kadın ve erkek arasında Yahudi toplumu içerisinde bir evlilik sözleşmesi yapılmasına ihtiyaç duyulmaktaydı ve özellikle Rabbani kültürün etkisiyle ketuba yazılı hale gelmeye başladı (Schereschewsky, 2007: 93). Bu sürecin nasıl işlediği ile ilgili kimi tartışmalar bulunmakla birlikte ketubanin ortaya çıkışı ile ilgili iki temel görüş bulunmaktadır. Bunlardan birincisi “Mideoraita” Tora ve Musa'nın ilk beş kitabından türediği görüşü, ikinci görüş ise “Miderabbanan” rabbanilerin içtihatları sonucu oluşturulduğu fikridir (İçten, 2020: 239). Torah kitaplarında kesin atıfların bulunmaması Mişna'da karşılaştığımız ölüm ya da boşanma durumunda erkeğin kadına ya da kadının ailesine ödemek zorunda olduğu miktarın belirtilmesi ketubanin daha çok Rabbani gelenek zamanında şekillendiği düşüncesini ön plana çıkartmaktadır. Böyle bir uygulamaya ihtiyaç duyulmasının sebebi, Hellenistik kültürün yayılması ve beraberinde özellikle Romanizasyonun Yahudi toplumunu etkilemesini gösterebiliriz. Ketuba uygulaması ile erkek egemen anlayışında oldukça kolay olan boşanma eylemine karşı bir nebze olsun caydırıcı olmayı hedeflemekle birlikte, kadına da ekonomik anlamda imkân tanınması düşüncesi etkili olmuştur (Zeitlin, 2016: 145-146). Ketuba metinlerinde, dini metinlerin İbranice kullanımının aksine, Aramice kullanıldığı, bir önsöz-giriş kısmıyla başladığı, Tanrı'nın adının geçtiği ve kimi yerlerinde Tevrat metinlerinin vurgulandığı, an-

¹ Tevrat metinlerinde evlilik ile ilgili oldukça fazla vurgu yapılmaktadır. Tevrat metinlerinde geçen evlilikle ilgili emirlere örnek olarak bk. (*Kutsal Kitap Tevrat, Zebur*, 2011: Yer. 29: 6).

laşmanın yapıldığı tarih ve yerin belirtildiği, tarafların imzalarının olduğu görülmektedir (İçten, 2018: 31-33).

Babatha yazmaları, 1960'lı tarihlerde Iudaea Çölünde, Ölü Deniz ve En-Gadi yakınlarında bulunan "Cave of Letters" [Harfler Mağarası] adlı mağarada bulunmuştur. Bar-Kohba isyanı döneminden yaşayan Babatha'nın isyanı desteklemesinden dolayı (Bowlin & Reed, 2016: 8) ya da karışıklıktan kaçarak toplayabildiği belgeler ile bu mağaraya sığındığı düşünülmektedir. Dönemin ileri gelen Yahudi kadınlarından birisi olan Babatha ve ailesine ait el yazmaları Roma yönetim anlayışı, kadının yaşamı, aile ilişkilerini göstermesi açısından değerlidir (Davies, 2021: 80). Arşivde yaklaşık 35 adet el yazması bulunmaktadır, yazmalar Aramice ve eski Yunanca yazılmıştır. Metinler içerisinde mülk satın alma sözleşmeleri, evlilik sözleşmeleri, krediler, arazi tescili ve kimi tartışmalı yasal işlemler hakkında belgeler bulunmaktadır (Czajkowski, 2014: 32-33). Ayrıca Babatha yazmalarının yanında Babatha'ya ait olduğu düşünülen bir çift sandalet, bir demet iplik, ince kumaş, iki sargı veya fular, bir anahtar, yüzükler, bıçaklar, bir toka, bir kutu, birkaç tas, bir orak ve üç su tulumu bulunmuştur (Esler, 2017: XV). Babatha beraberinde bıraktığı tarihsel malzeme ile birlikte Yahudi kadınının görüntüsü hakkında da bilgiler vermektedir.

1. Babatha'nın Yaşamı

Babatha, Manehem oğlu Simon'un kızıdır, Ölü Deniz'in güneydoğusunun ucunda kırsal bir liman kenti olan Maoza'da (bugün Ürdün sınırları içerisinde) MS. II. yüzyıl dolaylarında Yahudi cemaatinin içinde büyüdü. Bölge MS. 106 tarihinde Roma İmparatorluğu'nun bir eyaleti haline geldi (Cotton, 2022: 503). Roma İmparatorluğu bölgeyi eyaleti haline getirmesinin ardından bölgeye hâkim olan Nebati Krallığı'nın özerk yapısını tanıdı (Bowlin & Reed, 2016: 8). Varlıklı bir ailede büyümesine rağmen iki kocasından kalan miras onu daha da zengin hale getirdi, bu durum onun ekonomik faaliyetleri arttırmasına sebep oldu (Broshi, 1992: 230). İlk evliliği İesus adında bir Yahudi ile gerçekleşti fakat dört yıl sonra ilk kocası vefat etti, burada özellikle kocasından alacağı nafaka konusunda oğlunun vasileri ile anlaşmazlığa düştü (Czajkowski, 2014: 53; 57-59). İkinci evliliği ise MS. 127 tarihi dolaylarında gerçekleşti. Bu evlilikte Babatha, Iudah isimli bir Yahudi'nin ikinci eşiydi. Evlilikten çocuğu olmadı ve eşi 130 dolaylarında vefat etti. Iudah'ın vefatından sonra Babatha, çeyizini ve kendisine olan borçları güvence altına almak için ölen eşinin mülküne el koymak istedi ve eşinin ailesi ile kimi anlaşmazlıklar yaşadı (Czajkowski, 2014: 46-50; 69-71; 77-78). Girdiği bu ekonomik faaliyetler onun kutsal metinler dışında hayatı en

iyi bilinen Yahudi kadınlarından birisi haline getirdi. Birinci Yahudi İsyanı ile Bar-Kohba İsyanı arasında bölge ile ilgili bilgi veren belgelerin azlığına rağmen, Babatha arşivi aracılığıyla Roma İmparatorluğu'nun bölgeye yönelik yaklaşımına ek olarak zengin bir Yahudi kadınının Ölü Deniz Bölgesi'nde nasıl yaşadığı bilgisini elde etmekteyiz (Polotsky, 1962). Belgelerin analizini yaptığımızda Babatha'nın ve çevresindeki Yahudi kadınlarının yaşamına dair kısaca şu bilgilere ulaşmaktayız:

P. Yadin 5 numaralı belge (Czajkowski, 2014: 39-40; URL-1) MS. 110 tarihinde, Maoza Bölgesinde, eski Yunanca yazılmıştır. Roma İmparatorluğu'nun bölgeyi fethinin ardından yazılan ilk belge niteliğindedir. Bir borç belgesi özelliği göstermektedir ve belgede adı geçenler Yahudi'dir. Belgenin Babatha ile ilişkisi ve hazırlanış sebebi Babatha'nın ilk kocasından olan oğlu İesus'a amcası İoseph tarafından 1120 siyah gümüş vermesi ile ilgilidir. Bir başka deyişle Babatha'nın kocası İesus'un (baba oğul aynı ada sahipler) vefatından sonrasında amca İoseph, İesus'un oğluna borçlu konuma gelmektedir. İesus'un ölümü ardından malların kullanımı noktasında İoseph sorumluluğu üstlenmiş (ki geniş bir mal varlığından bahsedilmektedir) ve Babatha'ya da çeyiz bedeli ödenmiş, oğul İesus'a da İoseph tarafından para ödenmesi zorunluluğu ortaya çıkmıştır. İoseph'in ölen kardeşinin payını da topladığını ve İesus'a olan borcunu kabul ettiğini belgelerde görmekteyiz. Belgede ayrıca ödeme gerçekleşmemesi durumunda cezaya yönelik atıflar bulunmaktadır.

P. Yadin 7 numaralı belge MS. 120 tarihinde, Maoza Bölgesinden, Aramice yazılmıştır (Czajkowski, 2014: 41-42). Yahudi kadınına mirastan geniş haklar vermesi açısından değerlidir. Babatha'nın babası, Manehem oğlu Simon, Maoza'da bulunan tüm mal varlığını (belgeye "ebedi hediye" adı verilmektedir) ölümü durumunda eşi İoseph kızı Miriam'a bırakmıştır. Fakat Simon hayatı devam ettiği sürece mülkler üzerinde haklarını elinde tutmaktadır. Belgede Miriam'ın bu hediyeği hangi şartlarda alacağı² hatta mülklerin kullanımının nasıl olması gerektiği gibi detaylı anlatımlar içermektedir. Ayrıca belgede kızları Babatha'nın dul kalması ve kocasının olmaması durumunda, hediye edilen mülkten pay sahibi olacağı, evlenmesi durumunda mülkün geri alınacağından bahsedilmektedir.

P. Yadin 12 ve 13 numaralı belgeler, MS. 124 tarihinde, Petra ve Maoza Bölgesinde, eski Yunanca yazılmıştır (Czajkowski, 2014: 50-51, 53; URL-2,

² Şart olarak Miriam'ın kocası ölüncüye kadar eşi olarak kalması ve kocasının bakımını üstlenmesi gösterilmiştir.

3). Babatha'nın eşinin vefatından sonra çocuklarına Petra'da bulunan “βουλή”³ tarafından vasi atandığını görmekteyiz (Cotton, 1993: 94-95). Bu örnek bölgede Roma örgütlenmesinin etkin olduğunun göstergesidir. Fakat bir vasi yerine iki adet vasi atandığı görülmektedir. Bu açıdan Roma hukukunda bulunan bir vasi yeterli olması düşüncesi yerel uygulamada yerini iki vasiye bırakmıştır (Isaac, 1992: 63-64). Belgenin daha dikkat çekici özelliği Babatha'nın oğluna vasilerinin mirastan yeteri kadar parayı ödememeleri (burada ana tartışma konusu Hurma bahçesi ile ilgilidir) üzerine Babatha'nın valiye şikâyetini iletmesi, ardından da valinin mahkeme için Petra'ya Babatha'yı çağırmasıdır (Isaac, 1992: 64). Bölgedeki Roma yönetim anlayışı Yahudi kadınının konumunu güçlendirdiği açık bir şekilde görülmektedir. Vali şikâyetin sebeplerini kişilerden dinlemek istemiştir. Görülen mahkemeden sonra valinin kararını açıkladığını düşünebiliriz. Bir Yahudi kadınının özgürce şikâyetini yapabildiğini ardından da başka bir şehre özgürce giderek sıkıntısını valiye anlattığını görmekteyiz.

P. Yadin 14 numaralı belge MS. 125 tarihinde, Maoza Bölgesinde, Aramice ve eski Yunanca yazılmıştır (Czajkowski, 2014: 55-57; Kraemer, 2004: 62B, URL-4). Babatha'nın Iudaea Bölgesi'nde kadınların ya da çocukların vasisi olan kimseyi tanımlamak için kullanılan “ἐπίτροπος”⁴ sahip olduğunu gösteren ilk belge olma niteliğindedir. Bölgelerde, kadınlar için vasilik kavramı sadece eski Yunanca yazılan metinlerde görülmektedir, Aramice ya da yerel dildeki metinlerde görülmemektedir (Cotton, 1997: 267). Genellikle yetim kalan çocuklar için düzenlenen vasilik belgeleri Roma'nın hakimiyetinde kadınlar içinde kullanıldığını görmekteyiz (Üçer, 2020: 232-234). Roma Devleti'nde cumhuriyetten imparatorluk dönemine geçiş sürecinde artık kadınlar kendileri tarafından vasilerini seçmektedirler (Inceel, 2009: 29). Bu durum kadınlar üzerinde vasilik uygulamasının artık önemini kaybetmeye başladığının kadın-erkek arasındaki farkların giderek azalmaya başladığının göstergesidir (Sherman, 1913: 128-129; Chevreaux, 2017: 189-202).

P. Yadin 15 numaralı belge MS. 125 tarihinde, Maoza Bölgesinde, eski Yunanca yazılmıştır (Czajkowski, 2014: 57-59; Kraemer, 2004: 62C; URL-5). Babatha'nın oğlunun iki vasisinin, Eglas oğlu Ioannes'i ve Ellouthas oğlu Abdoöbdas'ı, yeteri kadar maddi destek vermemelerinden dolayı görevle-

³ Roma İmparatorluğu'nda meclise verilen isim.

⁴ İkinci kocası Iudah'ı tanımlamak için vasi kavramı kullanılmıştır. Koruyucu adıyla da anılmaktadır. Vasilik kısaca hukuksal ilişkileri düzenleyen, mirastan payların ödenmesini sağlayan, anlaşmaların takibini yapan kişilere verilen unvan olarak nitelendirilmektedir bk. (Inceel, 2009: 17-85).

rinden uzaklaştırmak istemektedir. Babatha kendi mülküne ipotek koyarak oğlunun bakımını üstlenmek isteğine yönelik talebine atıf bulunmaktadır. Böylelikle mülklerden elde edilen geliri artırmayı planlamaktadır. Babatha'nın Okuma-yazma bilmemesine rağmen farklı yöntemlerle çözüm arayışı içerisinde bulunması ve eylemleri gerçekleştirmede cesareti Roma hukuku oldukça iyi bilen kişileri etrafına topladığının göstergesi olabilir.

P. Yadin 16 numaralı belge MS. 127 tarihinde, Rabbath-Moab Bölgesinde, eski Yunanca yazılmıştır (Czajkowski, 2014: 59-60; Kraemer, 2004: 62D; URL-6). Babatha'nın bir diğer seyahati Rabbath-Moab Bölgesine gerçekleşmiştir. Seyahati mal beyanı için yapmaktadır ve burada bir süvari komutanına ulaşarak kimi mülklerinin vergisini ödemiştir. Babatha'nın beyanına göre üç meyve bahçesine sahip bulunmaktadır, bunlardan ikisi için üründen bir pay ve kraliyet vergisi ödemiştir, diğerine ise yalnızca üründen bir pay ödediğini görmekteyiz.

P. Yadin 17 numaralı belge MS. 127, Rabbath-Moab Bölgesinde, Eski Yunanca yazılmıştır (Czajkowski, 2014: 61-62; Kraemer, 2004: 62E; URL-7). Belge Babatha'nın kocası Iudah'ın Babatha'dan 300 dinar borç aldığına yöneliktir. Bu haliyle belge bir borç senedir. Senette borcun zamanında ödenmemesi durumunda (tam tarih aile içi anlaşma olduğu için belirtilmemiş olabilir) borç verenin zararına ek olarak iki katı ödeme yapması gerektiğini vurgulanmaktadır. Ek olarak bu borç senesinde Babatha'nın ilk evliliğinden olan oğlu İesus “ἐπίτροπος” olarak belirlenmiştir. Babatha'nın istediği kişiyi vasi olarak atadığını görmekteyiz.

P. Yadin 19 numaralı belge MS. 128 tarihinde, Maoza Bölgesinde, eski Yunanca yazılmıştır (Czajkowski, 2014: 67-69; Kraemer, 2004: 62G; URL-8). Babatha'nın kocası Iudah'ın evli olan kızı Shelamzion'a En-Gadi'deki mülklerini miras bırakması ile ilgilidir. 7 numaralı belgeye benzer olarak “ebedi miras” olarak isimlendirilen olay burada tekrar yaşanmıştır. Iudah kızı Shelamzion'a mülklerin (evli olmasına ve erkek kardeşleri bulunmasına rağmen - ki bu Yahudi yasasına aykırıydı) devir işleminin resmi makamlarca kayıt edilmesi teklif edilmiş, yarısı hemen yarı da Iudah öldükten sonra kızına kalması istenmiştir. Resmi olarak kayıt edilme işlemi mülkün garanti altına alınması olarak görülmesi açısından kişiler tarafından istenmektedir. Kızına yapılan mülk devrinin tam olarak neden yapıldığı bilinmemektedir.

P. Yadin 20 numaralı belge MS. 130 tarihinde, Maoza Bölgesinde, eski Yunanca yazılmıştır (Czajkowski, 2014: 69-71; URL-9). Shelamzion'un En-Gadi'de bir bahçe ile ilgili yaşadığı anlaşmazlıkla ilgilidir. Anlaşmazlığın

temel noktası Shelamzion'un babası ve amcasının ölümünün ardından onların çocukları arasındaki miras paylaşımı ile ilgilidir. Belgede diğer belgelere paralel olarak Shelamzion'un kocası Iudah'ın Shelamzion'un vasisi olarak görülmektedir. Bu belgenin en dikkat çekici noktası Shelamzion'un sorun yaşadığı amca çocuklarının vasilerden birisinin Iulia Crispina adlı kadın olmasıdır. O erkeklere verilen unvandan farklı olarak “ἐπίσκοπος” olarak anılmıştır.

P. Yadin 21 ve 22 numaralı belgeler, MS. 130 tarihinde, Maoza Bölgesinde, eski Yunanca yazılmıştır (Czajkowski, 2014: 71-73; URL-10,11). Babatha'nın sahip olduğu üç hurma bahçesinden elde ettiği ürünü, kendisine vasi olarak belirlediği Menahem oğlu Samous aracılığıyla (ki o da bu kiralama-dan payını alacak) Iesus oğlu Simon'a sattığı anlatılmaktadır. Babatha'nın bahsi geçen üç bahçeyi Iudah'tan çeyiz karşılığında aldığını öğrenmekteyiz. Büyük olasılıkla ketuba parası olarak değerlendirilmiştir. Burada tartışılan konu metinde geçen emek ve kiralama ile ilgili detayların ve ayrıca yapılan eylemin hangi yasaya uygun olduğu ile ilgilidir.

P. Yadin 23 ve 24 numaralı belgeler MS. 130 tarihinde, Maoza Bölgesinde, eski Yunanca yazılmıştır (Czajkowski, 2014: 74, 75-76; URL-12,13). Belgenin içeriğindeki konu Babatha ile ilk kocasının oğullarının vasileri arasında, Iesus'un kardeşi Ioseph'in ölümüyle yaşanan arazi anlaşmazlığıdır. Ioseph'in çocuklarına ait mülklerinden birisi olan Moaza'daki hurma bahçelerine Babatha'nın haksız yere sahip olduğu iddia edilmektedir. Vasiler Babatha'yı şikâyet etmişlerdir akabinde Babatha ile vasiler bölgenin Roma valisi Haterius Nepos'un huzuruna çağrılarak iki tarafından da dinlenmesi istenmiştir. Taşrada yaşayanların Roma makamlarından Roma dışı hukuka göre yapılan talepleri icra etmelerini veya karara bağlamalarını beklediklerini göstermesi açısından belge değerlidir.

P. Yadin 25 numaralı belge MS. 130 tarihinde, Maoza Bölgesinde, eski Yunanca yazılmıştır (Czajkowski, 2014: 76-77; URL-14). 23 ve 24 numaralı belgelerin devamı niteliğindedir. 23 ve 24 numaralı belgelerde davayı açan Besas, Babatha'ya 25 numaralı belgede de dava açmıştır, fakat vasi hastalanmıştır. Onun yerine ikinci vasi Iulia Crispina adlı kadın vasi herhangi bir erkek yardımcı ya da vasisi olmadan tek başına Babatha'ya karşı davayı Petra'da devam ettirmiştir. Roma İmparatorluğu'nda mahkemelerde kadın vasi oldukça ender karşılaşılan bir durumdur. Belge oldukça zarar gördüğü için detaylar noktasında sıkıntı yaşamamıza rağmen Babatha'nın verilecek karardan memnun olmaması halinde vali önünde tekrardan itiraz etme hakkının olduğunun vurgulanması ayrıca dikkate değerdir.

P. Yadin 26 numaralı belge MS. 131 tarihinde, Maoza Bölgesinde, eski Yunanca yazılmıştır (Czajkowski, 2014: 77-78; Kraemer, 2004: 62H; URL-15). Babatha'nın ikinci kocası Iudah'ın ölümü üzerine diğer eşi Miriam'ın Iudah'ın evindeki her şeye el koyması üzerine yaşanmıştır. Babatha bu durumu valiye şikâyet etmiştir, fakat Miriam'in daha önce Babatha'ya karşı bir uzaklaştırma kararı elde ettiğini görmekteyiz. Belgenin en dikkat çekici özelliği Iudah'ın bilinen Yahudi örneklerinin aksine çok eşli olmasıdır.

P. Yadin 27 numaralı belge MS. 132 tarihinde, Maoza Bölgesinde, eski Yunanca yazılmıştır (Czajkowski, 2014: 79; URL-16). Babatha oğlunun vasi-lerinden birisi olan Simon'dan oğlu Iesus'un nafakası karşılığında para aldığı kabul etmektedir. Simon vasi olarak görevi babası Eglas oğlu Iannes'ten devralmıştır. Belgede asıl dikkat çekici nokta Aramice düzenlenen belgenin, Yunanca yazılması için Babatha'nın kendisine vasi olarak Menahem oğlu Babeli'yi görevlendirmesidir. Bunun sebebi büyük olasılıkla Aramice bilmeyen Romalı yöneticilere belgeleri sunabilme imkânından kaynaklanmaktadır.

P. Yadin 33 numaralı belge MS. 125? tarihinde, Maoza Bölgesinde, eski Yunanca yazılmıştır (Czajkowski, 2014: 54; URL-17). Belge oldukça zarar görmüş haldedir. Bu belgeden Babatha'nın yetimler için açtığı davada ikinci aşama olarak tekrardan dava açtığını öğrenmekteyiz.

Babatha arşivi Babatha'nın yaşamı ve kadınların Roma İmparatorluğu'nun hâkimiyeti altında yaşadığı değişiklikleri kimi örneklerle bize sunmaktadır. Arşiv aracılığıyla dönemin şartlarının da daha iyi anlaşılması Yahudi kadınının yaşam biçimini değerlendirmemizde yardımcı olmaktadır.

2. Babatha Arşivindeki Ketubalar

Arşivde bulunan ketuba örneklerinin iki farklı dilde olması, ketubaların iki farklı kültürde ifade edilmesi anlamına gelmesi açısından önemlidir. P. Yadin 10 numaralı belge Aramice yazılmış bir ketuba içermektedir. P. Yadin 18 numaralı belge ise eski Yunanca ketuba örneğidir. İki ketubanın da alanlarında ilk örnekler arasında yer almalarından dolayı, gelecekteki ketubalardan farklılıklar içerebilecekleri unutulmamalıdır. P. Yadin 10 numaralı ketuba yine de geleneksel Yahudi kültürü izlerini içerisinde barındırmaktadır. Belge MS. 125(?) tarihinde, Maoza Bölgesinde, Aramice yazılmıştır (Czajkowski, 2014: 46-48; Kraemer, 2004: 62A; Yadin vd., 1994: 78-79).

Metin

- פנים
חיצוני
1. [בת]לחא באדר על הפטיתן
 2. [] קפּ ן שׁן
 3. [] אַנאָ ן
 4. [] גײן
 5. לאַנתײַךּ כּדין משה ויהו[ו]דאי ו[אג]נה לךּ ומנ[כס]ךּ וכבאָהךּ אַלֶּךּ
 6. וקים <ע>לךּ עלי כסף זווין ארבע מאה מה אגון צנ[רין] מאה מה די
 7. תעבא למשב ולמסן [] מן יוֹיָה עם דין לחמךּ וכסותךּ ופּוֹרשׁךּ
 8. מזון אגתה ברת חורין אָל שׁ ן כסף זווין[ין] א[רבע] מאה די ה'מון סלעין
 9. מאה מאה די תעב[רין] למשב ולמ[סן] מן [] עם דין לחמךּ ופּוֹרשׁךּ
 10. וכסתךּ כנתה ברת חורין ואם תשבאָי אפּוֹקךּ מן ביתי מן נכסי
 11. [] ואת[בנך] לי לאנתה[ן] וכתב[ת]ךּ קימא עלי כאשׁן [] ן [] כמל[] []
 12. [] []
 13. [] [] [] [] [] []
 14. נק[ב]ן [] תהוירא יתבא ומתזנן מן ביתי ומן נכסי עד [] זמן די ית[נסב]ן לבעלין ואם
 15. <ואם > אנה אהךּ לבנית [עלמי קדמךּ תה[וי]ן] יתבא ומתזנן מן ביתי מן נכסי
 16. [עד ז]מן די יעצון ירת[י] למנתן לךּ כסף כתבתךּ זככל זמן די תמר לי
 17. [אחלה] [ל]ךּ שטרא רנה כרי חזא [] [] ן []
 18. [] קי[ם] עלי אנה כול די על כתב
- אחור
19. [] ן [] כבחה [ב]רת שמעון על יהודה בר אלעזר
- (חתימות)
1. [יהודה בר אלעזר על גפשה] כתבה
 2. [?]
 3. [בב]תא [] ברת [שמעון] על גפשה
 4. [] [אל] [אלו בר] [ם שהד]
 5. ה'ומא בר שמעון ש[ה]ד
 6. [] [] ן [ש[ה]ד]
 7. [] [] []
 8. [?]
- קטע
פנים
[] ן מנין
אחור
[] אַלֶּעזר

Çeviri

1. Adar'ın üçüncü konsüllüğünde
2. ?
3. ?
4. ... [sen olacaksın]
5. Musa'nın ve "Yahudilerin" yasaları uyarınca karım olacak ve seni [besleyeceğim] ve [giydireceğim] ve ketuba aracılığıyla seni (evime) getireceğim.
6. ve sana ne olursa olsun yüz tetradrahmiye (şorin) eşit olan dört yüz dinar (zuzin) borcum var.
7. ...(oradan), yiyeceğinizi, giyeceğinizi ve yatağınızı almanızı diliyorum.

8. Özgür bir kadına yakışan durum, yüz tetradrahmiye (sil'in) eşit olan dört yüz dinar (zuzi) toplamı,

9. Her ne olursa olsun istediğini al ve [...dan] ... ile birlikte yiyeceğini, giyeceğini ve yatağını almanı diliyorum.

10. Özgür bir kadın olarak giysilerini giyeceksin. Eğer tutsak edilirsene, seni kurtaracağım, evime ve mülkümüne.

11. Seni karım olarak geri alacağım ve ketuba paranı ödeyeceğim.

12/13. [Eğer ebedi evime senden önce gidersem, benden doğacak erkek çocuklarına, kardeşleriyle paylaştıklarının ötesinde, senin ketuba paranı miras alacaklar].

14. Kız [çocuklar] evleninceye kadar evimde ve mülkümde yaşayacak ve bakılacaklardır. Ve eğer

15. Ebedi evime senden önce gidersem, benim evimde yaşayacaksın ve benim evimden ve mülkümünden yararlanacaksın,

16. Ta ki mirasçılarım sana “ketuba” paranı vermek isteyene kadar. Ve bana ne zaman söylersen,

17. Bu belgeyi gerektiği gibi değiştireceğim], (garanti maddesini içeren mektupların boşlukları ve parçaları bulunmaktadır).

18. Ve ben Elazar Khthousion oğlu Iudah, yukarıda yazılı olan her şeyi [kabul ediyorum].

Simon kızı Babatha, Elazar oğlu Iudah'dan alacaklı. İmzalar;

1. Elazar oğlu Iudah bunu kendisi için yazdı.

2. Simon kızı Babatha, kendisi için yazdı.

3. ... ? şahit oldu.

4. Simon oğlu Toma şahit oldu.

5. ...? şahit oldu.

6.

7. [...].

8. [?].

Bir diğer ketuba örneğimiz P. Yadin 18 numaralı belgede yer almaktadır. Belge MS. 128 tarihinde, Maoza Bölgesinde, eski Yunanca ve Aramice yazılmıştır (Czajkowski, 2014: 62-66; Kraemer, 2004: 62F; URL-18). 18 numaralı ketubanin içeriğinde Hellen kültürel etkileri yoğun olarak görülmektedir ve Aramice olarak yazılan ketubadan bariz farklılıklar içermektedir.

Metin

30 ἐ[πι ὑ]πάτων Που[π]λει[ο]υ Μετελι[ου] Νέπωνος τὸ β καὶ Μάρκου
Ἀγγίου Λίβωνος [νώναις Ἀπριλίας], ἀ[ρ]ιθμῶ δε τῆς νέας
ἐπαρχείας Ἀραβίας [ἔτους τρίτου εικοστοῦ] μῆ[νός] Ξαν-

- δίκου π[ε]ντεκαιδεκ[ά]τῆ ἐν Μα[ωζα περι Ζ]οα[ραν] ἐξ[έ]δο-
τ[ο] Ἰούδα]ς Ἐλεαζαρου τοῦ καὶ [Χθουσί]ων[ος Σ]ελαμψ[ι-
ώγηγ τὴν ἰδίαν θυγατέραν αὐτοῦ παρθένον Ἰού-
- 35 δατι ἐπικαλουμένῳ Κίμβερι υἱῷ Ἀνανίου τοῦ Σωμα-
λά, ἀμφοτέροι ἀπὸ κώμνης Αἰνγαδῶν τῆς Ἰουδαία[ς
ἐνθάδε καταμένοντ[ες], εἶναι τὴν Σελαμψιών[ην
Ἰούδατι Κίμβερι γυναῖκαν γαμετὴν πρὸς γάμου κ[οι-
ωνίαν κατὰ τοὺς νόμους, προσφερομένην αὐτ[ῶ
40 εἰς λόγον προσφορᾶς κοσμίαν γυναικίαν ἐν ἀργύρῳ κα[ὶ
χρυσῷ καὶ ἱματισμῷ διατετειμημένην ἐν ἀλλήλοις, ὡς
λέγουσιν οἱ ἀμφοτέροι, ἀξιοχρέαν εἶναι ἀργυρίου δη[ναρίων
διακοσίων, ἣν τειμογ[ρ]αφίαν ὠμολόγησεν ὁ γῆμ[ας Ἰού-
δας ὁ καλούμενος Κίμβερ ἀπειληφέναι παρ' αὐτῆ[ς διὰ] χ[ε-
45 ρὸς παραχρῆμα παρὰ Ἰούδου πατρὸς αὐτῆς καὶ ὀφείλ[ειν
αὐτὸν τῇ αὐτῇ Σελαμψιώνῃ γυναικὶ αὐτοῦ ἅμα δη[να-
ρίων ἄλλων τριακοσίων ἁμολόγησεν δοῦναι αὐ[τῇ
πρὸς τὰ{τα} τῆς προγεγραμμένης προσφορᾶς [α]ὐτ[ῆς
πάντα εἰς λόγον προι[ο]κὸς αὐτῆς ἀ[κοιούθως αἰρέσει τρο-
50 φῆς καὶ ἀμφιασμοῦ αὐτῆς τε καὶ τῶν μελλόν[των τέ-
κνων ἑλληνικῷ νόμῳ ἐπὶ τῆς τοῦ αὐτοῦ Ἰού[δα Κίμ-
βερὸς πίστεως καὶ κινδύνου καὶ πάντων ὑπαρ[χόν-
των ὧν ἔχει ἐν τῇ αὐτῇ πατρίδι αὐτοῦ καὶ ἐνθά-
δε καὶ ὧν ἂν ἐπικτήσεται πάντη πάντων κυρίως, [τρό-
55 πῳ ὧ ἂν αἰρήται ἡ Σελαμψιώνῃ γυνὴ αὐτοῦ ἢ ὅς δ[ι] αὐτῆς
ἢ ὑπὲρ αὐτῆς πράσσωσιν αἰρήται τὴν εἴσπραξιν π[οιεῖσθαι.
ἀλλάξει δὲ Ἰούδας ὁ καλούμενος Κίμβερ [τῆ γυ]ναί[κ]ι αὐτοῦ
Σελαμψιώνῃ τὴν συγγραφὴν ταύτην ἐν ἀργ[ύρῳ ἢ σ-
φραλισμένῳ ὡς καθήκει ὁπόταν αὐτὸν ἀπαιτήσ[ει
60 ταῖς ἑαυτοῦ δαπάναις κατὰ μηδὲν ἀντιλέγων. εἰ δ[ὲ
μὴ γε, ἐκτίσει αὐτῇ τὰ προγεγραμμένα δηνάρια [πάν-
τα διπλοῦν, καὶ τῆς πράξεως γεινομένης αὐτ[ῆ] ἀπό
τε Ἰούδ[ο]υ Κίμβερὸς ἀνδρὸς αὐτῆς καὶ ἐκ τῶν ὑπ[αρχόν-
των αὐτοῦ κρίως, τρόπῳ ὧ ἂν αἰρήτα[ι Σε]λαμψ[ι]ώνῃ ἢ ὅς
65 δι αὐτῆς ἢ ὑπὲρ αὐτῆς πράσσωσιν τὴν εἴσπραξιν ποι-
εῖσθαι. πίστ[ε]ι [ἐπη]ρωτήθη καὶ ἀνθρωμολογήθη ταῦ-
τα οὕτως καλῶς γείνεσθαι.

- 68 יהודה בר אלעזר כתושן הקחת ית שלמצין ברתי בתולה ליהודה
69 [קמב] ר' בר חנניה בר שמלא כדי על כתב יהודה כתבה
70 [יהודה] ק[מבר] ברן [חננ]יה ב(ר) שמלא מדי אנה בחובת כסף דנרין
71 [חמ] ש מאה פ'נ שלמצין אנתתי כדי על כתבו
72 [יהודה] כתבה
73 Θεενας Σίμωνος λιβλάριος ἔγραψα.

Çeviri

Publius Nepos ikinci kez konsüllüğünde ve Nisan (ayın)'nın beşinci günü Marcus

30. Annius Libo zamanında ve Yeni Arabistan eyaletinin yirmi üçüncü yıl Xandikos'un on beşinde, Zoara (bölgesi) üzerindeki Maoza'da. Eleazar'ın oğlu Iudah, Khthousion olarak bilinir, bakire olan kızı

35. Shelamzion'u Ananias oğlu Somalas'ın oğlu, Iudah'a, diğer adı Cimber'e, teslim etti. Her ikisi de Iudaea'nın Gadi köyünde yaşamaktadır. Shelamzion'un Iudah Cimber ile yasalara uygun evlenmesi (için)

40. gelin hediyesi olarak gümüş ve altından takılar ve karşılıklı anlaşma ile giysiler getirmesi (ayrıca) ikisinin de söylediği gibi, damat Iudah Cimber'den iki yüz dinar değerinde gümüşü elde hemen aldığını kabul etmiştir.

45. Cimber adındaki damat Iudah, babası Iudah'tan o an elden teslim aldığını adı geçen Shelamzion'a yukarıda belirtilen gelin hediyesinin toplamına ek olarak ona vermeyi vaat ettiği üç yüz dinarla birlikte eşine borçlu olarak çeyizine sayılmıştır. Adı geçen Iudah Cimber'in iyi niyeti ve

50. risklerini ve güvenliğini, hem onu hem de gelecek çocukları Yunan geleneklerine uygun olarak beslemeyi ve giydirmeyi taahhüt etmesi ve hem söz konusu memleketinde hem de şu anda sahip olduğu şeyler ve ek olarak her yerde geçerli olarak edinebileceği eşi Shelamzion'un

55. seçebileceği herhangi bir şekilde veya onun aracılığıyla ya da onun adına kim hareket ederse etsin, uygulamayı takip etmeyi seçsin. Cimber adlı Iudah, eşi Shelamzion ne zaman talep ederse, bu sözleşmeyi, masrafları kendisine ait olmak üzere, hiçbir itirazda

60. bulunmadan usulüne uygun olarak güvence altına alınmış gümüş olarak ödeyecek. Eğer o ödemezse hem kocasından hem de onun mülklerinden Shelamzion onun aracılığıyla veya onun adına hareket eden

65. her kim olursa olsun, uygulamayı takip etmeyi seçebileceği her kim olursa olsun, mülkiyet yasasına göre icra hakkına sahip olacak, yukarıda

belirtilen tüm miktarı iki katına çıkarılacaktır. İyi niyetle resmi soru soruldu verdiği yanıt olarak bunun doğru bir şekilde yapıldığı kabul edildi.

68. Elazar Khthousion oğlu Iudah: Bakire kızım Shelamzion'u yukarıda yazılana göre Somala oğlu Hananya oğlu Iudah Cimber ile evlendirdim.

69. Yukarıda yazılı olanlara göre, Somala oğlu Hananya oğlu Cimber. Iudah yazdı.

70. Somala oğlu Hananya oğlu Cimber. Gümüş dinar borcumu kabul ediyorum.

71. Yukarıda yazdıklarına göre, karım Shelamzion'un çeyizi olan beş yüz dinardır.

72. Iudah ben yazdım.

73. Theenas, Simon'un oğlu, kütüphaneci, (bunu) yazdım. Arka sayfada ek olarak;⁵

Hilqiyah oğlu Elazar, şahit

... oğlu... şahit

... oğlu Ioshoua, şahit

Ka.abaios oğlu Soumaios, şahit

?

Iudah oğlu Iudah, şahit

... oğlu... şahit.

1961 tarihinde Yigael Yadin tarafından bulunan Babatha arşivindeki belgeler içerisinde yer alan P. Yadin 10 numaralı belge Babatha'nın ikinci evliliği hakkında bilgi vermektedir. P. Yadin 18 numaralı belgede ise Babatha'nın ikinci kocası Iudah'ın kızının evliliği ile ilgilidir. İki belge Aramice ve eski Yunanca ilk ketuba örnekleri arasında yer alması açısından değerlidir.

P. Yadin 10 numaralı belge tipik bir ketuba özelliği göstermektedir. İlk olarak bahsetmemiz gereken tarihin belgede tam olarak anlaşılabilmesi ile ilgilidir. Tarih alanı hasar aldığı için tam okunamamaktadır. Bir diğer hasarlı alanda damat ve gelinin soyu, adları ile ilgili bilgiler içermektedir. Bu noktada yer alan hasar oldukça ileri seviyededir. Üçüncü aşama Aramice yazılan ketubalarda bulunan Musa yasalarına yapılan vurgu (Ünal, 2012: 686) ile burada da karşılaşmaktayız ve yasalara uygun bir eş olunacağından bahsedilmektedir. Dördüncü aşamada maddi yükümlülüklere geçilmektedir.

⁵ Belgeleri paylaşan yazarlar şahitler kısmına yer vermemektedir. Fakat Kraemer belgenin arkasında şahitlerin de olduğundan bahsetmektedir ve çevirisini vermektedir. Burada yazılan isimler onun çevirisinden alınmıştır. Bk. (Kraemer,2004: 152).

Maddi yükümlülük içerisinde yer alan miktar Mişna'da ifade edilen bakireler için 200, dul kadınlar ve boşanmışlar için ise 100 dinar başlık parası olduğu ibaresine atıfını içermektedir (Yadin vd., 1994: 77; 90) Buradan Babatha'nın ikinci evlilik yaptığı Mişna metinlerine uygun bir başlık parası belirlendiğini görmekteyiz (Friedman, 1996: 56-61). Beşinci aşama damat tarafından geline verilen sözleri içermektedir. Her ne olursa olsun gelinin özgürlüğüne ve rahatına dikkat edileceğine yönelik atıflar bir belge ile koruma altına alınmaya çalışılmıştır. Eğer kadın esir düşerse fidyeye ödeyerek kocanın kadını kurtaracağı sözünü vermektedir, bu sözün kaynağını biz Talmud metinlerinde bulmaktayız (URL-19). Altıncı aşamada miras hakkı, ölüm durumunda ketubanın kime geçeceği, kızların durumu gibi bilgiler içermektedir. Babatha'nın arşivinde geleneksel Yahudi uygulaması olan eşin ölümü durumunda mirasın bazı durumlarda kardeşlere geçme hakkı uygulaması devam etmektedir (Besalel, 2001: 2: 410-411). Fakat ketubada belirtilen paranın geline ödenmesi sorumluluğu da kardeşler tarafından üstlenilmesi gereken zorunluluk olarak görülmektedir. Bu noktada Babatha'nın arşivindeki P. Yadin 7 örneğinde olduğu gibi tüm mirasın eşe bırakıldığı durumlarda görülmektedir. Kızların durumu konusunda sadece Yahudi geleneği olarak değil dönemin genel uygulaması evlenen kızın artık başka aileye geçtiği belirli durumlar dışında miras dışı bırakıldığı bilinmektedir (Gürkan, 2020: 306). Yedinci aşama değişen durumlar karşısında karşılıklı anlaşmaya varılarak yapılacak olan değişiklikler için uygun boşlukların bırakılmasıdır. Damat burada kadının isteğini dikkate alarak değişiklik yapabileceğinin sözünü de vermektedir. Sekizinci alanda damat bahsi geçen tüm yazılanları kabul ettiğini söylemektedir, ardından damadın ve gelinin imzalarına ek olarak 5 adet şahidin imzası ile ketuba sona ermektedir.

P. Yadin 18 numaralı belge 10 numaralı belgede olduğu gibi alanında ilklerden olması açısından değerlidir. P. Yadin 18 numaralı belge iki ana bölümden oluşmaktadır. Ne yazık ki bazı bölümleri oldukça zarar görmüş haldedir ve tam anlamıyla okunamamaktadır. İlk aşamada İbranice metne benzer olarak tarihin ve ketubanın yapıldığı yerin belirtilmesi ile metin başlamaktadır. Ardından isimler ve soy vurgusu, kişilerin nereden oldukları gibi bilgiler verilememektedir. Ardından yasalara uygun evlilik yapıldığından bahsedilmektedir. Fakat burada bahsi geçen yasanın tam olarak Yahudi ya da Hellen yasası mı olduğu anlaşılammamaktadır. Fakat devamında çocukların korunmasına yönelik içerik evlilikten doğan çocukların korunmasındaki Hellenistik vurgular bahsi geçen yasanın Hellenistik yasalara yapılan vurgu olma ihtimalini arttırmaktadır (Wasserstein, 1989: 105). 10 numaralı belge-

de açık olarak ifade edilen “Musa Yasası” burada geçmemektedir. Roma İmparatorluk döneminde kadınların önceki dönemlere göre özgür hareket etmelerine rağmen eski Yunanca metinde ağırlıklı olarak kadınların daha geride kaldığı Hellenistik geleneğin izlerini görmekteyiz (Lewis, 1991: 36-37). Bir diğer ayırım noktası ketuba için geline getirilen hediyeler noktasındadır. Kıyafet ve değerli takılar Aramice metinde görülmemektedir. “mohar” ücreti geline ve babasına ödenmesi bir diğer ayırım noktasıdır. Bu noktada gelinin babası da yapılan anlaşmaya dahil olmaktadır. Damat ile gelinin babası arasında yürütülen bir anlaşma niteliğine dönüşmektedir. Yapılan bu vurgular Hellenistik etkiler taşımaktadır ve Yunan evlilik sözleşmelerine benzerlik göstermektedir (Lewis, 1987: 230). Aramice ketubadan farklı bir diğer alan ceza maddesinin vurgusudur. Eğer belgede yazılanlara uyulmazsa damat ya da yasal olarak sorumlular geline söz verdiği ücretin iki katını ödemek zorunda kalacaktır. Gelinin kendisinin dahil olmadığı, erkekler arasında yapılan bir sözleşme niteliğine dönüşmüştür. Damat ve gelinin babasının imzası ön plana çıkmaktadır.⁶ Belgenin Babatha'nın arşivinde olması sebebi üvey kızı ile Babatha'nın yakınlığı olabilir. Her ne kadar kaynaklar sessiz olsa da ketubanin hemen öncesinde yer alan P. Yadin 17 numaralı belgede Babatha'nın kocasına verdiği borç para Shelamzion'un evliliği için olabilir (Kraemer, 1993: 100). Ayrıca iki ketuba arasındaki kimi farklılıkları diğer farklılıkları kısaca özetlememiz gerekirse şöyle bir tablo ortaya çıkmaktadır:

Ketuba	Taraflar	Farklılıklar	Yıl
P. Yadin 10 Babatha'nın Ketubası	Babatha ile Yehudah (Iudah) arasında	Çeyiz hediye edilmedi, Babatha için emanet tutuldu. / Babatha çeyiz ödenene kadar Iudah ya da onun ailesi tarafından bakıldı. / Borçlar ve yükümlülükler evlilik sözleşmesi kadar önemli.	MS. 122-125
P. Yadin 18 Babatha'nın Üvey Kızının Ketubası	Shelamzion ile Iudah Cimber arasında	Çeyiz takılar ve kıyafet olarak teslim ediliyor. / Çeyiz hazırlanmasında kadının ailesinin yanında damatta destek olmaktadır. / Çeyizin ayrıca gümüş olarak geri ödenmesi ka-	MS. 128

⁶ Roma hukuk sisteminde aile reisinin rızası olmadan evlenme gerçekleşmemektedir. Ketuba örneğinde bu düşüncenin yansıması olabilir. Roma hukuk sisteminde rıza ile evlilik için bk. (Kayaç, 2018: 291).

		rarlaştırılıyor. Ayrıca çeyiz She- lamzion'un talebi üzerine tara- fına ödenebilir, aksi durumda iki katı ceza ödenmesi kararlaştırı- lıyor.	
--	--	--	--

Tablo 1. Ketuba Farklılıkları (Bowlin & Reed, 2016: 12).

Sonuç

Babatha'nın yaşamı ve bize bıraktığı belgeler, sadece Yahudi kadınının kutsal metinler dışında yaşamını anlamamız için değil aynı zamanda tarihsel olarak Roma İmparatorluğu'nun Iudaea-Arabia Bölgesindeki yönetim anlayışını anlama açısından da essiz bilgiler sunmaktadır. Babatha arşivi bir değişimi ifade etmektedir, değişimin taraflarını mevcut düzenin devam etmesini isteyen toplum ile Babatha olarak belirleyebiliriz. Babatha elde ettiği imkanlar ile mal varlığını korumaya çalışmıştır. Bu aşamada onun bıraktığı belgeler ile Yahudi geleneksel yaşam biçimini üzerindeki Hellenizmin etkisini oradan da Roma İmparatorluğu'nun örgütlenmesine kadar uzanan sürecin Yahudi kültürü üzerinde bıraktığı izleri görebilmemize olanak sağlamaktadır. Hatta kadınlara karşı Hellenistik tutumun tutucu tavrı Roma hâkimiyeti ile birlikte kırılmaya başladığını, bu çelişkili durum içerisinde kadınların özgür hareket etmesinin değerini anlayan Babatha'nın belgelerine sahip çıkma telaşı içerisinde girdiğini kaynaklardan okuyabiliriz. Babatha'nın yaşamı oldukça ilgi çekici olmasının sebebi güçlü karakterine ek olarak ortaya çıkan değişimin izlerini barındırmasından kaynaklanmaktadır. Romanizasyonun güçlenmesi ile birlikte Roma İmparatorluğu'nun farklı şehirlerinde yaşayan Yahudi kadınlarının Babatha'nın yaşamına benzer yaşam biçimi kurabileceği düşüncesinin yadsınamaz olduğu fikrindeyim.

Babatha arşivinde yer alan ketuba örnekleri alanında ilkler olması bakımından detaylı anlatımı hak etmektedir. Sadece iki farklı dili değil aynı zamanda en kabaca anlatımla iki farklı kültürü ifade etmektedirler. Bariz farklılıklar toplumun içerisinde bulunduğu kültürel ortamı da göstermektedir. Ketubaların analizi ile Babatha arşivi içerisinde üç farklı toplumun kadına yönelik tutumları, kadınların toplumlar içerisindeki konumlarını göstermesi, benzerlikler ve istisnalar ile dönemi kutsal kitaplar dışında da görebilmemize olanak sağlamaktadır.

Kaynakça

- Besalel, Yusuf (2001). *Yahudilik Ansiklopedisi C.2*. İstanbul: Gözlem Basın Yayın.
- Bowlin, William F. & Reed, Stephen (2016). "Evidence of Wealth Management and Financial Planning by Women in 2nd Century CE: Contracts from Dead Sea Caves". *The Accounting Historians Journal*, 43(2): 1-38.
- Broshi, Magen (1992). "Agriculture and Economy in Roman Palestine: Seven Notes on the Babatha Archive". *Israel Exploration Journal* 3(4): 230-240.
- Czajkowski, Kimberley (2014). *Living Under Different Laws: The Babatha and Salome Komaise Archives*. Doctoral Thesis. Oxford: Merton College University of Oxford.
- Chevreau, Emmanuelle (2017). "The Evolution of Roman Guardianship through the Mechanism of Excusatio Tutelae". *Legal Documents in Ancient Societies VI. Ancient Guardianship: Legal Incapacities in the Ancient World*. Trieste: EUT Edizioni Università di Trieste, 189-202.
- Cotton, Hannah M. (1993). "The Guardianship of Jesus Son of Babatha: Roman and Local Law in the Province of Arabia". *The Journal of Roman Studies*, 83: 94-108.
- Cotton, Hannah M. (1997). "The Guardian (ἐπίτροπος) of a Woman in the Documents from the Judaean Desert". *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 118: 267-273.
- Cotton, Hannah M. (2022). "Woman and Law in the Documents from the Judaean Desert". *Roman Rule and Jewish Life*. Ed. Ofer Pogorelsky. Berlin & Boston: de Gruyter, 501-524.
- Davies, Mary Jo (2021). "The Jewishness of the Babatha Archive". *The Saber and Scroll Journal*, 9(4): 79-94.
- Esler, Philip F. (2017). *Babatha's Orchard: The Yadin Papyri and an Ancient Jewish Family Tale Retold*. Oxford: Oxford University Press.
- Friedman, Mordechai A. (1996). "Babatha's 'Kettuba': Some Preliminary Observations". *Israel Exploration Journal*, 46(1-2): 55-76.
- Gürkan, Salime Leyla (2020). *Anahatlarıyla Yahudilik*. Ankara: İSAM Yayınları.
- Isaac, Benjamin (1992). "The Babatha Archive: A Review Article". *Israel Exploration Journal*, 42(1-2): 62-75.

- İçten, Erdinç (2018). “Yahudilikte Ketuba”. *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(1): 13-37.
- İçten, Erdinç (2020). “Ketuba ve Aile İçi Sorumluluklar”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29(1): 229-255.
- İnceel, Murat (2009). *Roma ve Türk Hukukunda Vesayet*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kayak, Sevgi (2018). “Roma Hukukunda Aile Kurumu”. *Hacettepe Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 8(2): 249-302.
- Kraemer, Ross S. (1993). “Jewish Mothers and Daughters in the Greco-Roman World”. *The Jewish Family in Antiquity*. Ed. Shaye J. D. Cohen. Atlanta: Brown Judaic Studies, 89-112.
- Kraemer, Ross S. (2004). *Women’s Religions in the Greco-Roman World: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur* (2011). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, Yeni Yaşam Yayınları.
- Lewis, Naphtali (1987). “Papyrus Yadin 18”. *Israel Exploration Journal*, 37(4): 229-250.
- Lewis, Naphtali (1991). “The World of P. Yadin”. *The Bulletin of the American Society of Papyrologists*, 28(1-2): 35-41.
- Polotsky, Hans J. (1962). “The Greek Papyri from the Cave of the Letters”. *Israel Exploration Journal*, 12(3-4): 258-262.
- Schereschewsky, Ben-Zion (Benno) (2007). “Ketubbah”. *Encyclopaedia Judaica Vol. 12*. Detroit: Thomsen Gale, 93-95.
- Sherman, Charles P. (1913). “The Debt of the Modern Law of Guardianship to Roman Law”. *Michigan Law Review* 12(2): 124-131.
- URL-1: “P. Yadin 5”. <https://papyri.info/ddbdp/p.babatha;;5> (Erişim: 25.02.2023).
- URL-2-3: “P. Yadin 12-13”. <https://papyri.info/ddbdp/p.babatha;;12> ve <https://papyri.info/ddbdp/p.babatha;;13> (Erişim: 25.02.2023).
- URL-4: “P. Yadin 14”. <https://papyri.info/ddbdp/p.babatha;;14> (Erişim: 25.02.2023).
- URL-5: “P. Yadin 15”. <https://papyri.info/ddbdp/p.babatha;;15> (Erişim: 25.02.2023).
- URL-6: “P. Yadin 16”. <https://papyri.info/ddbdp/p.babatha;;16> (Erişim: 25.02.2023).

- URL-7: “P. Yadin 17”. <https://papyri.info/ddbdp/p.babatha;;17> (Erişim: 25.02.2023).
- URL-8: “P. Yadin 19”. <https://papyri.info/ddbdp/p.babatha;;19> (Erişim: 25.02.2023).
- URL-9: “P. Yadin 20”. <https://papyri.info/ddbdp/p.babatha;;20> (Erişim: 25.02.2023).
- URL-10-11: “P. Yadin 21 ve 22”. <https://papyri.info/ddbdp/p.babatha;;21> ve <https://papyri.info/ddbdp/p.babatha;;22> (Erişim: 26.02.2023).
- URL-12-13: “P. Yadin 23 ve 24”. <https://papyri.info/ddbdp/p.babatha;;23> ve <https://papyri.info/ddbdp/p.babatha;;24> (Erişim: 26.02.2023).
- URL-14: “P. Yadin 25”. <https://papyri.info/ddbdp/p.babatha;;25> (Erişim: 26.02.2023).
- URL-15: “P. Yadin 26”. <https://papyri.info/ddbdp/p.babatha;;26> (Erişim: 26.02.2023).
- URL-16: “P. Yadin 27”. <https://papyri.info/ddbdp/p.babatha;;27> (Erişim: 27.02.2023).
- URL-17: “P. Yadin 33”. <https://papyri.info/ddbdp/p.babatha;;33> (Erişim: 27.02.2023).
- URL-18: “P. Yadin 18”. <https://papyri.info/ddbdp/p.babatha;;18> (Erişim: 28.02.2023).
- URL-19: “The William Davison Talmud, ‘Ketubot’: 51a: 10”. <https://www.sefaria.org/Ketubot.51a.10> (Erişim: 01.03.2023).
- Üçer, Mehmet (2020). *Roma Hukuku’na Giriş*. İstanbul: Onikilevha.
- Ünal, Asife (2012). “Yahudilikte Evlilik Anlayışı ve Evlenme Törenleri”. *Bütün Yönleriyle Yahudilik Sempozyum Bildirileri*. Ankara: Dinler Tarihi Araştırmaları, 673-693.
- Ünal, Asife (2016). “Yahudi Düşün Gelenekleri”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5(2): 225-241.
- Wasserstein, A (1989). “A Marriage Contract from the Province of Arabia Nova: Notes on Papyrus Yadin 18”. *The Jewish Quarterly Review*, 80(1-2): 93-130.
- Yadin, Yigael et al. (1994). “Babatha’s ‘Ketuba’”. *Israel Exploration Journal*, 44(1-2): 75-101.
- Zeitlin, Solomon (2016). “Ketuba’nın Menşei”. Çev. M. Sait Toprak. *The Journal of Mesopotamian Studies*, 1(1): 143-147.

“COPE–Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” ereve–sinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu alışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

ıkar atışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir ıkar atışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE–Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship, or publication of this article.*



“DER BEYÂN-İ EZÂN VE İKÂMET” ADLI RİSALEYE GÖRE BEKTAŞİ NASIL NAMAZ KILAR?

How Do Bektashi Pray According to the Risale Named “Der Beyân-ı Azan and Ikamet”?

Ali Rıza ÖZDEMİR*

ÖZ

Babagân Bektaşiliğinin temel eğitim müfredatı “Dört Kapı” adını taşır. Dört Kapının içinde onar makamdan oluşan ara basamaklar vardır ve bu ikisi birlikte “Dört Kapı Kırk Makam” olarak anılır. Şariat kapısının makamlarından birinde namaz kılmak da vardır. Bektaşilerin nasıl namaz kıldığı, erkânâmelerin yan metinlerinden oluşan abdest ve namaz risalelerinde açıkça izah edilmiştir. Bu risalelerden biri de çalışmamızın konusunu teşkil eden “Der-Beyân-ı Ezân ve İkâmet” adını taşımaktadır. Hacı Bayram Veli Üniversitesi’ne bağlı Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi kütüphanesinde “B 279 Dossier 112” arşiv numarasıyla ve *Bektaşî Erkannamesi* adıyla kaydedilen el yazması eserin içinde yer alan “Der-Beyân-ı Ezân ve İkâmet” adlı eserin müellifi ve istinsah tarihi kaydedilmemiştir. Mecmuanın ketebe kısmında düşülen “sene 314 28 Şabanî’l-mu’az-zam” [Miladi 1 Şubat 1897] tarihine bakacak olursak bu eserin de aynı tarihte istinsah edildiğini düşünebiliriz. Bu makalede, söz konusu eserin önce içerik analizi yapılarak Bektaşilerin nasıl namaz kıldığı izah edilmiş, daha sonra metnin transliterasyonu yapılmıştır. Çalışmanın sonunda ise metnin orijinaline yer verilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Babagân, Bektaşî, namaz, ezan, ikamet.

ABSTRACT

“Four Doors” is the name of Babagân Bektashism’s fundamental education curriculum. “The Four Doors and Forty Makams” refers to the pair of intermediate stairs inside the Four Doors, each of which consists of ten makams. Additionally, one of the maqams of the Sharia doors has a place for prayer. The ablution and prayer treatises, which are the side texts of the erkannames, provide a clear explanation of how the Bektashis pray. One of these treatises is called “Der-Beyân-ı Adhan and Iqame”, which is the subject of our study. The work entitled “Der-Beyân-ı Adhan and Iqame”, which is included in the manuscript recorded with the archive number “B 279 Dossier 112” and the name *Bektashi Erkannamesi* in the library of the Hacı

* Bilim uzmanı, uzman öğretmen. Milli Eğitim Bakanlığı, Erzincan/Türkiye. E-posta: etnoje-nez@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-9046-3169.

Bektaş-ı Veli Studies Application and Research Centre in terms of Turkish Culture, affiliated to Hacı Bayram Veli University, in Ankara. The author of the work and the date of copying is not recorded. If we look at the date of “year 314, 28 Şa’bani’l-mu’azzam” (Gregorian 1 February 1897), which is written in the ketebe part of the journal, we can conclude that this work was also copied on the same date. In this article, the content of the work in question was analysed first, and how the Bektash-is prayed was explained, and then the text was transliterated. The original text is included, at the end of the study.

Keywords: Babagan, Bektashi, prayer, ezan, iqama.

Giriş

Fıkra bu ya; Bektaşî'nin biri, yolculuk sırasında bir softanın evine misafir olmuş. Yemekler yenilmiş, içecekler içilmiş, sohbetler edilmiş, derken ezan okunmuş, namaz vakti gelmiş çatmış. Ev sahibi iki güzel seccade getirip yere sermiş. Ev sahibinin namaz davetine Bektaşî hemen icabet etmiş. Namazın sonunda ev sahibi Bektaşî'ye abdesti olup olmadığını sormuş. Bektaşî büyük bir sakinlikle cevap vermiş: “A birader. Kalk namaz kılalım, dedin. Kalktım kıldım... Eğer abdest al deseydin onu da yapardım.” (Şakir, 1943: 71-72).

Bektaşîlerin¹ abdest, namaz ve oruç gibi İslam'ın temel ibadetlerine mesafeli olduğuna dair Türk toplumunun genelinde yaygın ama bir o kadar da yanlış bir kanaat vardır. Bu kanaatin yayılmasında Bektaşîler hakkında üretilen fıkraların lokomotif rol oynadığı muhakkaktır. Bektaşî fıkralarının Yeniçeri Ocağının kapatılıp Bektaşîliğin yasaklanmasından sonra Yeniçerilerin yüzyıllar içinde kazandığı saygıyı ve yarattığı korkuyu yok etmek amacıyla üretildiği (Özdemir ve Baki, 2017: 36) dikkate alındığında bu yaygın kanaatin gözden geçirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Gerçekten de Hacı Bektaş Veli'den günümüze kadar namazla ilgili kayıt düşen tüm Bektaşî ulularını namazın farz olduğunu bildirmiş, bu konuda aykırı bir yoruma mahal bırakmayacak şekilde konu açıkça ifade edilmiştir (Öğe ve Taş, 2022: 303-304). Hatta Bektaşîliğin kolektif belleğini ifade eden erkânâmelerin de bir kısmında abdest ve namaz bahisleri kısa ilmihal kitaplarındaki gibi detaylı şekilde anlatılmıştır (Özdemir ve Özdemir, 2022: 81, 83). Bektaşîlik, insan-ı kâmil olma yolunda “Dört Kapı Kırk Makam” adı verilen bir yol takip eder. Aslında bir eğitim müfredatı olan Dört Kapı Kırk Makam (Özdemir, 2020a: 256-257), kendi içinde bir sisteme ve tutarlılığa sahiptir. Şeriat kapısı kendi

¹ Bu metinde Bektaşî adı, aksi belirtilmediği halde sadece Babagân kolunu ifade etmektedir.

içinde on tane makama sahiptir ve bu makamlardan biri namaz kılmayı da içerir (Özdemir, 2020b: 721-722). Başta abdestin nasıl alınacağı, abdesti bozan şeyler, ezan, ikamet, namazın nasıl kılınacağı gibi hususlar bu eserlerde açıkça bildirilmiştir. Bunlardan biri olan ve 1857 yılında çoğaltılan “Risâle-i Vudû’ ve Namaz Alâ Erkân-ı On İki İmâm” adlı risale, Öge ve Taş tarafından (2022) yetkin bir incelemeyle birlikte günümüz Türkçesine aktarılmıştır. Bununla birlikte Bektaşilikte namaz gibi şeriat ibadetlerinin kişinin iradesine bırakıldığını ve toplumsal bir baskı unsuru olarak kullanılmadığını da ifade etmek doğru olacaktır. Tarikata girmek isteyen kişiden şeriat kapısına doğal olarak şeriat ibadetlerine uyması bir prensip olarak talep edilmiş, ancak diğer kişilerin kulla Allah arasına girip kişiye ait şeriat ibadetlerinin takipçisi olması hoş karşılanmamıştır.

Alevi ve Bektaşi zümrelerin tarihi tekke ve dergâhlarında şeriat ibadetlerinden namaz kılmak için inşa edilen mescitlerin varlığı günümüze kadar ulaşmıştır. Bunlardan en dikkat çekenleri Hacı Bektaş Veli Dergâhında, Şücaaddin Veli Tekkesinde, Seyyid Battal Gazi Türbesinde, Abdal Musa Tekkesinde bulunan mescitlerdir (Üçer, 2018: 273). Hacı Bektaş Veli Dergâhındaki mescidin/caminin 1826’dan yani Yeniçeri Ocağının kaldırılmasından sonra inşa edildiğine dair genel bir kanaat varsa da bu bilgi doğru değildir. Çünkü bu mescit/cami Dulkadir beylerinden Şehsuvar Bey’in oğlu Ali Bey tarafından H. 926 (M. 1519-1520) yılında yaptırılmıştır (Tanman, 1996: 459-471). 1826 yılından önceki birçok Osmanlı arşiv belgesinde de Hacı Bektaş Veli Dergâhında bulunan cami/mescitle ilgili bilgiler bulunmaktadır (Maden, 2010: 314). Doğal olarak sadece yazılı belgelerde değil, maddi kültür unsurlarında da Bektaşilikte namazın varlığını takip edebiliyoruz.

Bektaşilikte namaz bahsini anlatan el yazması eserlerden biri de “Der-Beyân-ı Ezân ve İkâmet”dir. Hacı Bayram Veli Üniversitesi’ne bağlı Türk Kültürü Açısından Hacı Bektaş-ı Velî Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi kütüphanesinde “B 279 Dossier 112” arşiv numarasıyla ve *Bektaşi Erkannamesi* adıyla kaydedilen el yazması eserin bir bölümü “Der-Beyân-ı Ezân ve İkâmet” adını taşımaktadır. Erkânâme olduğu anlaşılan² metnin kim tarafından kaleme alındığı belli değildir. Ancak ketebe kısmında “sene 314 28 Şa’bani’l-mu’azzam” tarihi düşülmüştür ki, bu tarih miladi 1 Şubat 1897 tarihine karşılık gelmektedir. “Der-Beyân-ı Ezân ve İkâmet” adlı bölüm dört pozdan ve sekiz sayfadan oluşmaktadır.

² Bir metnin erkânâme olarak kabul edilmesi için gerekli ölçütler için bk. (Özdemir ve Özdemir, 2022: 72-90).

Çalışmamızda “Der-Beyân-ı Ezân ve İkâmet” adlı bölümün içerik analizi yapılarak bu metne göre Bektaşilerin nasıl namaz kıldığı izah edilmiştir. Ardından transliterasyonu yapılan metnin orijinali verilmiştir. Metnin transliterasyonunda konuşmalar anlaşılır olması bakımından eğik [italik] şekilde, tarafımızdan yapılan ekler de köşeli parantez [ek bilgi] içinde verilmiştir.

Bulgular

“Der-Beyân-ı Ezân ve İkâmet” adlı metinde iki rekâtli namazların nasıl kılınacağı okunması gereken sure ve dualarla birlikte izah edilmiştir. Metinde önce ikamet nasıl okunacağı kayda alınmış, daha sonra namazın nasıl kılınacağı açıklanmıştır. Başlıkta ezan da anılmasına rağmen, metinde ezana yer verilmemiştir.

İkametin okunuşu: “Der-Beyân-ı Ezân ve İkâmet” adlı bölüm, ikamet metniyle başlamaktadır. Bilindiği üzere ikamet, farz namazlara başlamadan önce okunan ve ezanla büyük benzerlik gösteren bir metindir. Ezan, namaz vaktinin girdiğini, ikamet ise namazın kılınmakta olduğunu bildirir (Akyüz, 2000: 16-17). Günlük farz namazlardan önce ezan ve ikamet okunması farz değildir, ancak müstehap olarak kabul edilmektedir (Horasani, 2009: 172). “Der-Beyân-ı Ezân ve İkâmet”e göre ikamet okunuşu şöyledir:

Allahü ekber Allahü ekber (2 defa)
Eşhedü en lâ ilahe illallah (2 defa)
Eşhedü enne Muhammeden resûlullah (2 defa)
Eşhedü enne emirü'l-mü'minine °Aliyyen veliyyullah (2 defa)
Hayya °ale's-salât (2 defa)
Hayya °ale'l-felâh (2 defa)
Kad kâmeti's-salât (2 defa)
Allahü Ekber (2 defa)
La ilahe illallah (1 defa)” [Poz 2188]³

“Der-Beyân-ı Ezân ve İkâmet” adlı metinde ikamet okunuşu Caferi fıkhına uygun olarak verilmiştir. Caferi ilmihallerinde de ikamet okunuşu yukarıda verildiği gibidir (krş. Horasani, 2009: 173). Sadece “Der-Beyân-ı Ezân ve İkâmet”te “Hayya °ale'l-felâh” cümlesinden sonra olması gereken “Hayya °ale'l-hayr'ıl-amel” cümlesi müstensih tarafından unutulmuş olsa gerektir.

³ “Allah büyüktür-uludur. / Tanıklık ederim ki, Allah'tan başka ilah yoktur. / Tanıklık ederim ki, Muhammed Allah'ın elçisidir. / Tanıklık ederim ki, Müminlerin emiri Ali Allah'ın velisidir. / Kalkın namaza. / Acele edin kurtuluşa. / Koşun en hayırlı amele. / Namaz başlamak üzeredir. / Allah büyüktür-uludur. / Allah'tan başka ilah yoktur.”

Niyet: İkamet okunduktan sonra sıra niyet etmeye gelir. “Neveytü en asle el-hâceti rızâen lillahi li-vücûbihi kurbeten ilallahi Te°âla” [Asıl haccetin yerine gelmesi için O’nun rızası, vechinin hürmetine Allah’a yakınlık için niyet eyledim] denilerek niyet edilir [Poz 2188].

Birinci rekât: Niyet edildikten sonra Fatıha suresi ve ardından zammı sure yani kısa sure okunur. Kıyamdayken eller bağlanmayıp yan taraflarda aşağı doğru salınır. “Allahu ekber” denilerek tekbir alınır ve rükûa varılır. Rükûda iken üç kere “Sübhâne rabbiye’l-°azim ve bi-hamdihî” [Bütün varlıklardan en yüce olan Rabbim, her türlü kusur ve eksiklikten münezzehtir. Ben O’na hamd etmedeyim] denilir. Rükûdan kalkılırken “Semi° Allahü limen hamideh ve elhamdü lillahi rabbi’l-°âlemin” [Allah kendisini öveni duyar. Övgüler âlemlerin rabbi olan Allah’a aittir] denilir ve kıyama geçilir. Kıyamdan sonra secdeye varılır. Secdede iken “Sübhâne rabbiye’l-â°la ve bihamdihî” [Bütün varlıklardan en yüce olan Rabbim, her türlü kusur ve eksiklikten münezzehtir. Ben O’na hamd etmedeyim] denilir. İki kere secdeye varıldıktan sonra tekrar kıyama geçilir. Böylece namazın ilk rekâtı tamamlanmış olur [Poz 2190]. Namazın ilk rekâtındaki tüm hususlar, okunan sureler ve dualar yine Caferi fıkhıyla birebir aynıdır (krş. Horasani, 2009: 180-199). Özellikle ellerin bağlanmayıp yanlara doğru salınması burada dikkat çekmektedir. Caferi fıkhında yer alan bu husus, “Der-Beyân-ı Ezân ve İkamet” adlı metinde açıkça belirtilmiştir.

İkinci rekât: İkinci rekâtın başında yine Fatıha suresi ve zammı sure yani kısa sure okunur. İlk rekâttan farklı olarak “Allahu ekber” deyip tekbir getirildikten sonra kunuta durulur. Kunut, ellerin birleştirilerek yüz hizasına kaldırmak ve avuç içini gökyüzüne doğru tutmaktır. Eller kunutta iken kunut duası şu şekilde okunur: “Besmele. Lâ ilâhe illâllahü’l-halîmü’l-kerîm. Lâ ilâhe illâllahi’l-°aliyyi’l-°azim. Sübhânallahi Rabbi’s-semavâti’s-seb°a ve rabbi’l-arzenî’s-seb°a ve mâ fevkahünne vemâ beynehünne vemâ tahtehunne ve rabbi’l-°arşı’l-azîm. Rabbenâ aġfir lena verhamnâ va°fi anna fi’d-dünya ve’l-ahirati ve elhamdü lillahi Rabbi’l-°âlemin.” [Allah’tan başka ilah yoktur. O halimdir, hekimdir (hikmet sahibidir). Allah’tan başka ilah yoktur. Yücedir. Azamet sahibidir. Noksan sıfatlardan münezzehtir. Yedi göğün sahibi, rabbi ve yedi yerin rabbidir. Ve onların üzerindeki, onların arasında-kilerin, onların altındaki, onda bulunanların ve yüce arşın sahibi O’dur. Rabbimiz bizleri bağışla. Bizlere merhamet et ve bize afiyet ver. Bizleri dünyada ve ahirette bağışla. Övgüler sanadır âlemlerin rabbi olan Allah’ım]. Kunut duası tamamlandıktan sonra rükûa varılır ve rükûda iken üç kere “Sübhâhe rabbiye’l-°azîm ve bi-hamdihî” [Bütün varlıklardan en yüce olan

Rabbim, azamet sahibidir. Ben O'na hamd etmedeyim] denir. Rükûdan “Semi° Allahü limen hamideh ve'l-hamdülillahi rabbi'l-°âlemin” [Allah kendisini öveni duyar. Övgüler âlemlerin rabbi olan Allah'a aittir] denilerek kalkılır ve tekrar kıyam durumuna geçilir. Kıyamdan sonra birinci rekâta olduğu gibi yine tekbir getirilerek secdeye varılır. Secde iki keredir. Her ikisinde de “Sübhâne rabbiye'l-°ala ve bihamdihi” [Bütün varlıklardan en yüce olan Rabbim, her türlü kusur ve eksiklikten münezzehtir. Ben O'na hamd etmedeyim] denilir. “Der-Beyân-ı Ezân ve İkâmet” adlı eserde ikinci rekâta gösterilen kunut, aynı şekilde Caferi fihında da bulunmaktadır. Kunut duası olarak farklı dualar okunabilmektedir (krş. Horasani, 2009: 204).

Tahiyat/Teşehhüd: Secdeler tamamlandıktan sonra iki diz üstü oturulur. Bu durumdayken, “Eşhedü enlâ ilâhe illallahu vahdehu la şerike leh. Ve eşhedü enne Muhammeden °abduhu ve resûluhi. Ve eşhedü enne emirü'l-mü'minine °Aliyyen veliyyullah vasiyy-i Resûlullahi. İmâman bi'l-hakkı'l-Hasan ve'l-Hüseyin. Allahümme bârik °ala Muhammed ve âl-i Muhammed kemâ bârekte °ala İbrâhime ve âl-i İbrâhim inneke hamidün mecîd. Allahümme salli °ala Muhammed ve âl-i Muhammed. Kemâ salleyte °ala İbrâhim ve âl-i İbrâhim inneke hamiden mecîd. Es-selâmü aleyke eyyühe'n-nebiyyi ve rahmetullahi ve berekatuhu. Esselâmu °aleyne ve °ala °ibâdillahi's-sâlihîn” [Allah'tan başka ilah olmadığına, O'nun tek olduğuna ve ortağı bulunmadığına şehadet ederim. Muhammed'in O'nun kulu ve elçisi olduğuna şehadet ederim. Müminlerin emiri Ali'nin Allah'ın velisi ve Allah Resulü'nün vasiyi olduğuna şehadet ederim. Hasan ve Hüseyin'in hak imam olduğuna da şehadet ederim. Allah'ım, İbrahim ve ailesini bereketli kıldığın gibi Muhammed ve ailesini de bereketli kıl. Kuşkusuz sen çok övgüye layıksın ve şerefliisin. Allah'ım Muhammed ve ailesinin üzerine esenlik ver İbrahim ve ailesine esenlik verdiğin gibi. Kuşkusuz sen övgüye layıksın ve şerefliisin. Selam senin üzerine olsun ey Nebi. Rahmet bereket de sana olsun. Selam üze-rimize ve Allah'ın salih kullarının üzerine olsun] denilir. En sonunda kibleye dönük olarak “Es-selâmü °aleyküm ve rahmetullahi ve berekâtuhu” [Allah'ın selamı, rahmeti ve bereketi sizin üzerinize olsun] denilerek selam verilir. Üç kere “Allahü Ekber” deyip üç kere tekbir getirilir ve her tekbirde eller kaldırılır. Böylece namaz tamamlanmış olur.

Tesbihat: Namaz bittikten sonra aşağıdaki tesbihat okunur: “Eşhedü en lâ ilahe illallahu vahdehu lâ şerike leh. Lehü'l-hükmü ve lehü'l-hamdi yuhyi ve yumitu ve hüve °ala küllü şeyin kadîr. [Allah'tan başka ilah yoktur. O birdir, ortağı yoktur, mülk ona aittir, hamdler de ona layıktır, her çeşit hayır O'nun elindedir. O her şeye kadirdir]. Besmele. İnnemâ yüridallahü li-

yüzhibe °ankumu'r-ricse ehle'l-beyti ve yütahhireküm tathira. [Kuşkusuz Allah siz Ehlibeyt'ten her türlü kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmayı diler - Ahzap Suresi 33. Ayet-]. İlahi bâ-hassı safâteke ve bi-°izz-i celâleke ve bi-°âzame esmâ'ike ve bi-°ismetehu enbiyâ'ike ve bi-nûri evleyâ'ike ve bedem-işühedâ'ike es'elüke ziyâdeten fi'l-°ilmi ve barekte fi'r-rızka ve tevbete kable'l-mevt ve necâten mine'n-nâre ve duhûlen fi'c-cennete ve °âfiyetuhu fi'd-dünya ve şefâ°ate Resûlullahi sallallahü °aleyhi ve alihi fi'l-°akibi. Allahümme bi-hakkı'l-Hüseyin ve ceddehu ve ebihi ve ümmihi ve uhyihi ve büniyyehu hallisna min külli hemmin ve gammin bima innâ fihi ilahi bi-rahmetike yâ erhame'r-rahimin. Ve yâ hayrû'n-nâsırine ilahi â°mâlinâ kaliletten ve hâcâtına kesireten ve ente °alim basir. Rabbi anni müssenni eddarr ve ente erhame'r-râhimin ilahi bi-hürmete hamsetellezi sadisehum Cebrâ'ile es'elüke inne tekaddi [Poz 2191] havâyicni ve terda anni fi'd-dünya ve ilka yâ seyyidina ve mevlâna. Âmin. Ya mu°in ve selâm[un] °ale'l-mürselin ve'l-hamdü lillahi rabbi'l-°âlemin ilahi bi-hürmete sırr-ı sureti'l-Fâtihâ. [Allah'tan başka ilah olmadığına tek ve ortağı olmadığına şهادet ederim. Hüküm O'na aittir ve övgü de. O yaşatır ve öldürür. Her şeye güç yetiren odur. Rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla. Kuşkusuz Allah siz Ehlibeyt'ten her türlü kiri gidermek ve sizi tertemiz yapmayı diler. Allah'ım özel sıfatların, izzet ve celalinin, yüce isimlerinin, peygamberlerinin, masumiyetin, veli kullarının nuru, şehitlerin kanlarının hakkı için ilmimin artmasını, rızkımın bereketlenmesini, ölmeden önce tevbe etmeyi, ateşten kurtuluşu, cennete girmeyi, dünyada afiyeti, Resulullah'ın şefaatini öbür dünyada istiyorum. Allah'ım, Hüseyin ve dedesinin, babasının, annesinin ve çocukların hakkı için bizleri tüm gam ve kederden kuru ve kurtuluş ver ey merhametlilerin en merhametlisi, ey yardım edenlerin en hayırlısı. İlahi benim takatim azdır ihtiyaçlarım fazladır, sen bunu bilen ve görensın. Ben evimde sana sena ve yakarışta bulunmaktayım ey merhametlilerin en merhametlisi. O altıncısı Cebrail olan beş kişinin hürmetine takatim ve ihtiyaçlarımı dünyada ve ahrette bilensın, ey efendimiz, velimiz. Âmin. Ey kurtarıcımız. Selam olsun peygamberin üzerine. Övgüler âlemlerin rabbi olan Allah'a aittir. İlahi Fatiha-ı şerifenin suretinin sırrının hakkı için]. Fâtihâ-ı şerife okuya secdeye vara ve secdede bunu okuya. Elhamdulillahi'ş-şükri'llahi rabbenâ tekabbel minnâ bi-hakkı Muhammed ve Haydaren." [Hamd ve şükür Allah'adır. Rab-bimiz Muhammed ve Haydar'ın (Hz. Ali'nin) hakkı için bizlerden kabul eyle].

Yukarıda detaylarını verdiğimiz namazın kılınışı Caferi fıkhına tamamıyla uygundur. Namaz esnasında okunan sure ve dualar, ikinci secdeden önce ellerin kunuta kaldırılması, ellerin bağlanmayıp yanlara doğru salınması,

namaz sonundaki selamın kibleye doğru verilmesi yani başın sağa ve sola çevrilmemesi, yine namazın sonunda kibleye karşı üç kere tekbir getirilmesi gibi hususlar, bütünüyle Caferi fikhına göre kılınan namaza özgüdür (bk. Horasani, 2009). Özetle, “Der-Beyân-ı Ezân ve İkâmet” adlı metne göre Bektaşiler, Caferi fikhına göre namaz kılarlar.

Sonuç

Bektaşî erkânâmelerinin yan metinlerinden biri olan abdest ve namaz risaleleri, Bektaşî tarikatına bağlı dervişlerin yani bir Bektaşî'nin nasıl namaz kılması gerektiğini izah eden metinlerdir. “Der-Beyân-ı Ezân ve İkâmet” adlı metin de Bektaşîlerin nasıl namaz kılması gerektiğini anlatan kısa ancak özlü bir metindir. Her ne kadar metnin adı “Der-Beyân-ı Ezân ve İkâmet” olsa da ezana yer verilmemiş ancak ezanla neredeyse aynı olan ikamete yer verilmiş ardından iki rekâtlı bir namazın nasıl kılınacağı sure ve dualarıyla birlikte açıkça yazılmıştır. İncelediğimiz ve günümüz harflerine aktardığımız metne göre Bektaşîler, Caferi fikhına göre namaz kılarlar.

Bektaşîliğin namaz gibi İslam'ın temel ibadetlerine mesafeli olduklarına dair genel kanaat gibi yazılı kaynakları olmadığı da Türk toplumunda yaygın olarak bilinen yanlışlardandır. Bektaşîliğin yazılı kaynakları vardır ve bunlardan biri de erkânâmelerdir. Bektaşî erkânâmelerinin kâmilten günümüz harflerine hatta günümüz Türkçesine aktarılması son derece önem taşımaktadır. Çünkü Bektaşîliğin kolektif belleğini temsil eden erkânâmeler vesilesiyle Bektaşîliğin inanç ve ibadet esasları Türk toplumuna doğru şekilde tanıtılacak, başta Bektaşî fıkraları olmak üzere Bektaşîlik hakkındaki kirlî bilgi kaynaklarının yarattığı tahribat onarılacaktır.

Kaynaklar

- Akyüz, Vecdi (2000). “İkamet”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.22. İstanbul: TDV Yayınları, 16-17.
- Horasani, Huseyn Vahit (2009). *Tam İlmihal*. Çev. M., D. Aksu. İstanbul: Caferider Yayınları.
- Maden, Fahri (2010). “XIX. Yüzyılda Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nde Yapılan Tamirlerle İlgili Arşiv Belgeleri”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 55: 311-323.
- Öge, Mustafa ve Taş, Kenan Ziya (2022). “Bir Bektaşî Abdest ve Namaz Risalesi: Risâle-i Vudû' ve Namaz Alâ Erkân-ı On İki İmâm”. *E-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 15(1): 298-330.

- Özdemir, Ali Rıza (2020a). “Alevi-Bektaşî Yolunda Dört Kapı Kavramı”. *E-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 13(1): 249-283.
- Özdemir, Ali Rıza (2020b). “Alevi-Bektaşî Yolunda Dört Kapı'nın Makamları”. *E-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 13(2): 713-742.
- Özdemir, Ali Rıza ve Bâki, İsmail (2017). *Alevilik Bildirgesi: Alevi Dedelerinin ve Kanaat Önderlerinin İmzasıyla*. Ankara: Kripto Yayınları.
- Özdemir, Özlem ve Özdemir, Ali Rıza (2022). “Babagân Bektaşîliğinin Kolektif Belleği: Erkânâmeler ve Türkiye'deki Neşri”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 15(37): 72-90.
- Şakir, Ziya (1943). *Bektaşî Fıkraları*. İstanbul: Tasvir Neşriyatı.
- Tanman, M. Baha (1996). “Hacı Bektaş-ı Veli Külliyesi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.14. İstanbul: TDV Yayınları, 459-471.
- Üçer, Cenksu (2018). “Alevî Nitelemeli Ocak/Gruplara Ait Tekke, Zâviye ve Dergâhlardaki Cami ve Mescidler”. *E-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 11(2): 271-307.

Ekler

Ek 1: Der Beyân-ı Ezân ve İkâmet'in Çeviriyazısı

[Poz 2188]

“Der-Beyân-ı Ezân ve İkâmet

Allahü Ekber Allahü Ekber 2 [kere]

Eşhedü en lâ ilahe illallah 2 [kere]

Eşhedü enne Muhammeden resûlullah 2 [kere]

Eşhedü enne emirü'l-mü'minine °Aliyyen veliyyullah 2 [kere]

Hayye °ale's-salat 2 [kere]

Hayye °ale'l-felâh 2 [kere]

Kad kâmeti's-salât 2 [kere]

Allahü Ekber 2 [kere]

La ilahe illallah 1 [kere]

Ba°de'l-kâmet bu niyyeti ide *neveytü en asle el-hâceti rızâen lillahi li-vücûbihi kurbeten ilallahi Te°âla* deyüb iftitâh tekbirini ala.

Fâtiha ve zammı sûreden sonra tekbîr alub rukû°a vara. Üç kerre *Sübhâne rabbiye'l-°azim ve bi-hamdihî*, ba°dehu *Semi° Allahü limen hamideh velhamdü lillahi rabbi'l-°âlemin* deyüb kıyam ide.

Ve secdelerde *Sübhâne rabbiye'l-âla* ve *bihamdihî deyüb rek'at-ı sâniyye kıyâm* ide.

Yine Fâtiha ve zammı sûreden sonra tekbîr alub rükû° itmezden mukadem ellerini kaldırub kunût du'âsını okuya. *Besmele. Lâ ilâhe illâllahü'l-halîmü'l-kerîm. Lâ ilâhe illallahî'l-°aliyyî'l-°azim. Sübhânallahi Rabbî's-semavâtî's-seb'ca ve rabbî'l-arzenî's-seb'ca ve mâ fevkahünne vemâ beynehünne vemâ tahtehünne ve rabbî'l-°arşî'l-°azîm. Rabbenâ aġfir lena verhamnâ vaġfi anna fı'd-dünya ve'l-ahirati ve elhamdü lillahi Rabbî'l-°âlemin deyüb rükû°* ide.

[Poz 2189]

Üç kerre *Sübhâhe rabbiye'l-°azîm* ve *bi-hamdihî* diye.

Ba°dehu *Semi° Allahü limen hamideh ve'l-hamdülillahi rabbî'l-°âlemin deyüb kıyâm* ide.

Ba°dehu tekbîr alarak iki kerre secde ide ve secdelerde yine *Sübhâne rabbiye'l-°ala* ve *bihamdihî* diye.

Ba°dehu kalka tehiyyâta otura ve tehiyyâtda bunu okuya: *Eşhedü enlâ ilâhe illallahu vahdehu la şerike leh. Ve eşhedü enne Muhammeden °abduhu ve resûluhi. Ve eşhedü enne emirü'l-mü'minine °Aliyyen veliyyullah vasiyy-i Resûlullahi. İmâman bî'l-hakkî'l-Hasan ve'l-Hüseyin. Allahümme bârik °ala Muhammed ve âl-i Muhammed kemâ bârekte °ala İbrâhime ve âl-i İbrâhim inneke hamidün mecid. Allahümme salli °ala Muhammed ve âl-i Muhammed. Kemâ salleyte °ala İbrâhim ve âl-i İbrâhim inneke hamiden mecid. Es-selâmü aleyke eyyuhe'n-nebiyyi ve rahmetullahi ve berekatuhu. Esselâmu °aleyna ve °ala °ibâdillahî's-sâlihîn.*

Ba°dehu *es-selâmü °aleyküm ve rahmetullahi ve berekâtuhu* deyüb kibleye karşı imâ iderek selâm vire ve üç kerre Allahü Ekber deyüb her tek-birde ellerini kaldıra.

Ve namazda her

[Poz 2190]

tekbîri alurken bayram namazındaki gibi ellerin kaldıra.

Ve kıyamalarda olduġu hâlde ellerin bağlamayub yanlarına salıvire.

Ve ba°de's-selâm bunu okuya: *“Eşhedü en lâ ilahe illallahu vahdehu lâ şerike leh. Lehü'l-hükmü ve lehü'l-hamdî yuhyi ve yumitu ve hüve °ala küllü şeyin kadîr. Besmele. İnnemâ yüridallahü li-yüzhibe °ankumu'r-ricse ehle'l-beyti ve yütahhîreküm tathira. İlahî bâ-hassı safâteke ve bi-°izz-i celâleke ve bi-°âzame esmâ'ike ve bi-°ismetehu enbiyâ'ike ve bi-nûri evleyâ'ike ve*

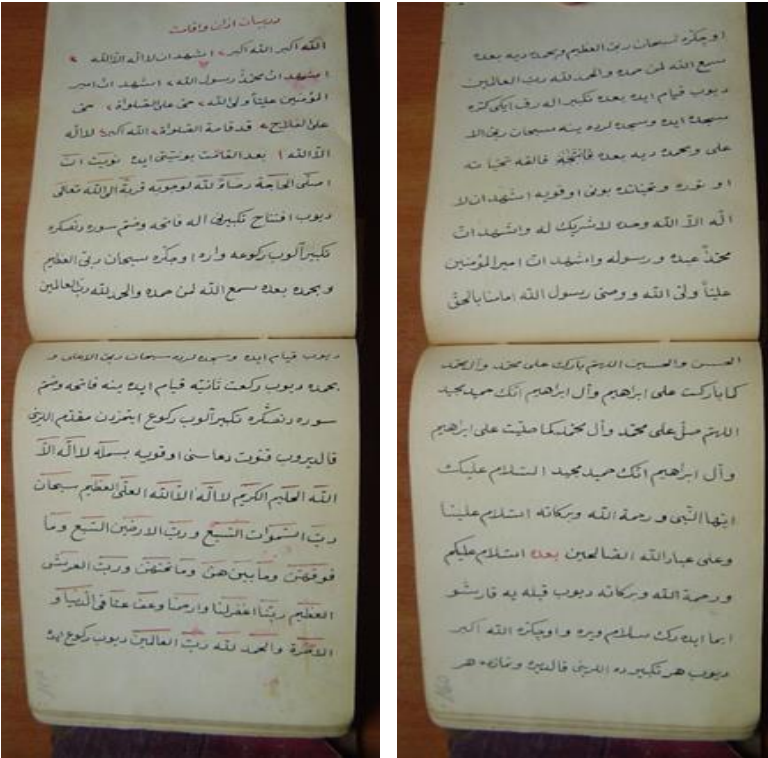
be-dem-işühedâ'ike es'elûke ziyâdeten fî'l-°ilmi ve barekte fî'r-rızka ve tev-
bete kable'l-mevt ve necâten mine'n-nâre ve duhûlen fî'c-cennete ve °âfi-
yetuhu fî'd-dünya ve şefâ'ate Resûlullahi sallallahü °aleyhi ve alihi fî'l-
°akibi. Allahümme bi-hakî'l-Hüseyin ve ceddehu ve ebihi ve ümmihi ve uh-
yihî ve büniyyehu hallisna min külli hemmin ve gammin bima innâ fihi ilahî
bi-rahmetike yâ erhame'r-rahimin. Ve yâ hayrû'n-nâsırine ilahî °mâlinâ
kaliletên ve hâcâtina kesireten ve ente °alim basir. Rabbi anni müssenni ed-
darr ve ente erhame'r-râhimin ilahî bi-hürmete hamsetellezi sadisehum
Cebrâ ile es'elûke inne tekaddi

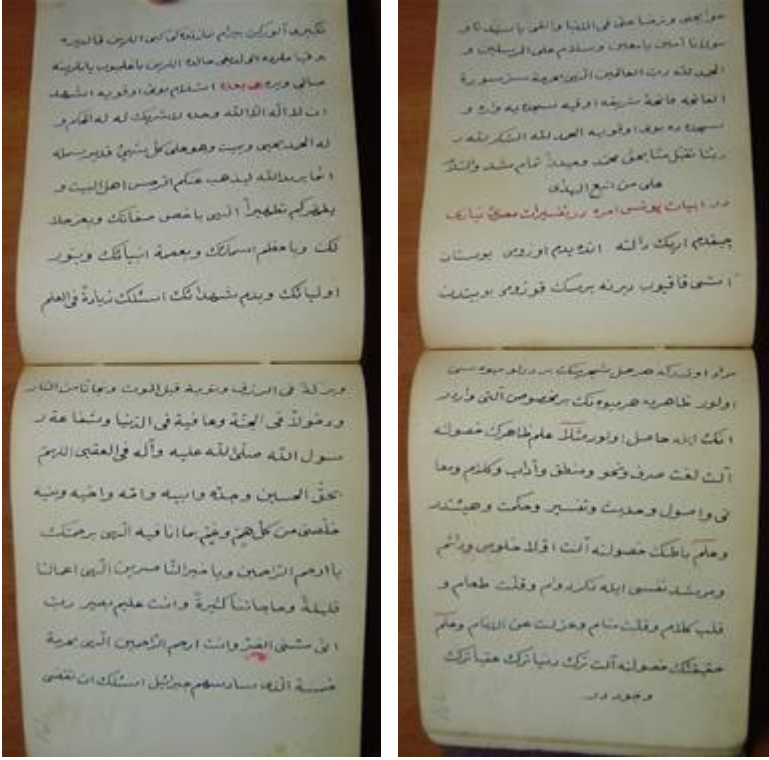
[Poz 2191]

havâyicni ve terda anni fî'd-dünya ve ilka yâ seyyidina ve mevlâna.
Âmin. Ya mu°in ve selâm[un] °ale'l-mürselin ve'l-hamdü lillahi rabbi'l-
°âlemin ilahî bi-hürmete sırr-ı suretî'l-Fâtihâ. Fâtihâ-ı şerife okuya secdeye
vara ve secdede bunu okuya. Elhamdulillahîş-şükrillahi rabbenâ tekabbel
minnâ bi-hakî Muhammed ve Haydaren.”

Temâm şod ve's-selâm °ala men etba° il-hüdâ.

Ek 2: Der Beyân-ı Ezân ve İkâmet'in Orijinal Metni





“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Teşekkür: Bu çalışmanın Osmanlı Türkçesi ve Arapça okumalarında katkısı olan Prof. Dr. Kenan Ziya Taş, Dr. Mustafa Öge ve Atila Gölcük'e; ayrıca metni okuyarak önerilerde bulunan Dursun Gümüšoğlu'na; el yazmasını dijital ortamda tarafıma ileten Prof. Dr. Ahmet Taşğın'a teşekkür ederim.

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Acknowledgement: I would like to thank to Prof. Dr. Kenan Ziya Taş, Dr. Mustafa Öge, and Atila Gölcük, who contributed to the Ottoman Turkish and Arabic readings of this study; also to Dursun Gümüšoğlu, who read the text and made suggestions; also to Prof. Dr. Ahmet Taşğın, who sent the manuscript to me digitally.

Ethics Committee Approval: Ethics committee approval is not required for this study.

Declaration of Conflicting Interests: The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship, or publication of this article.



FONOSEMANTİĞE GENEL BİR BAKIŞ

An Overview of Phonosemantics

Ahmet AKÇATAŞ*

Emrah EROL*

Öz

Bu makale, oldukça genç bir dil bilimi alanı olduğu bilinen fonosemantiğin kuruluşunu ve gelişimini gözden geçirir. İkonik kelime araştırmalarının arka planı ve nedenlerinin yanı sıra, diğer bilimlerle etkileşiminin potansiyeli de dâhil olmak üzere bu alanın güncel sorunları analiz edilir. Analizin amacı, fonosemantiğin tarihsel gelişimine genel bir bakış oluşturulmasıdır. Araştırma çalışmasının sonuçları, fonosemantiğin gelişimini, ana fikirlerini ve araştırma yönünün sunumunu içermektedir. Çalışma aynı zamanda dil ikonikliği çalışmalarının perspektiflerini ve dil bilimsel çalışmaların diğer dallarla iş birliği içinde olduğunu belirtmektedir. Fonosemantiğin sadece genel bir bilimsel alan olarak değil, aynı zamanda disiplinler arası bir araştırma alanı olarak da büyük bir araştırma potansiyeline sahip olduğunu altı çizilmelidir. Dil bilimsel işaretin keyfiliği, modern dil bilimi teorisinde temel bir varsayımdır. Bununla birlikte, son yıllarda, giderek artan miktarda araştırma, dilsel sesler ve semantik arasındaki keyfi olmayan ilişkilerin doğasını araştırmıştır. Bu derleme, bugüne kadar elde edilen bulguların miktarını göstermeyi ve fonolojik ikoniklik konusuna adanmış farklı araştırmaları değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Çalışmaların çoğu, yansıma ifadeler, fikir veren sesler, ahenksel uyum, boyut ve biçim sembolizmi üzerine toplanır. Bu bulguların birçoğu, nitelikler arasında içsel bir ilişki olduğunu öne süren bir dizi farklı dilden elde edilmiştir. Sonuç olarak, modern fonosemantik araştırmaların, deneysel araştırma eksikliği nedeniyle büyük ölçüde teorik çalışmalar sunduğunu belirtmekte fayda vardır.

Anahtar Sözcükler: fonosemantik, ses sembolizmi, yansıma kelimeler, ahenksel uyum, boyut sembolizmi.

ABSTRACT

This article reviews the establishment and development of phonosemantics, which is known to be a relatively young field of linguistics. Current issues of this field are

* Prof. Dr., Uşak Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Uşak/Türkiye. E-posta: ahmet.akcatas@usak.edu.tr. ORCID: 0000-0002-6611-0259.

* Doktora Öğrencisi, Uşak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Uşak/Türkiye. E-posta: kaolemrah@gmail.com. ORCID: 0000-0001-8078-9600.

analyzed, including the background and causes of iconic vocabulary research, as well as the potential for interaction with other sciences. The purpose of the analysis consists in forming an overview of the historical development of phonosemantics. The results of the research work include the development of phonosemantics, the presentation of its main ideas and research direction. The study also states the perspectives of language iconicity studies and the collaboration of linguistic studies with other branches. It should be underlined that phonosemantics has great research potential not only as a general scientific field, but also as an interdisciplinary research field. The arbitrariness of the linguistic sign is a fundamental assumption in modern linguistic theory. However, in recent years, an increasing amount of research has explored the nature of arbitrary relationships between linguistic sounds and semantics. This review aims to show the amount of findings to date and to evaluate different studies devoted to phonological iconicity. Much of the work focuses on onomatopoeias, ideophones, phonesthemes, and symbolism of size and shape. Many of these findings are from a number of different languages, which suggest an intrinsic relationship between attributes. In conclusion, it is worth noting that modern phonosemantic research offers largely theoretical work due to the lack of empirical research.

Keywords: phonosemantic, sound symbolism, onomatopoeias, phonesthemes, size symbolism.

Giriş

Modern dil biliminin temel bir varsayımı, bir kelimenin akustik özellikleri ile anlamı arasındaki ilişkinin temelde keyfî olduğudur. De Saussure'un keyfilik hakkında formüle ettiği kavram, bir kelimenin sesi ile anlamsal kavramı arasında sistematik bir bağlantı olmadığını savunur (De Saussure, 1998; Hockett, 1977). Ayrıca, keyfilik, konuşma dilinin onu diğer iletişim sistemlerinden ayıran ayırt edici bir özelliği olarak kabul edilir. Bu varsayım, farklı dillerin aynı kavramı ifade etmek için farklı sesler kullanması gerçeğiyle desteklenmektedir. Doğal dilin keyfiliğine ilişkin bu ufuk açıcı varsayım yıllardır yaygın olarak kabul edilmekle birlikte, giderek artan bir literatür, ses yapısı ile dilsel kategori arasında keyfi olmayan bağlantıların da var olduğunu ve ilgisiz dil deneyimlerine sahip dinleyicilerin bu bağlantılara duyarlı olabileceğini öne sürmektedir (Sapir, 1929; Ramachandran & Hubbard, 2001; Nygaard vd., 2009; Kovic vd., 2010). Bu konuda artan sayıda çalışmaya rağmen, ses sembolizminin doğası hâlâ tam olarak anlaşılammıştır.

Önemli Bazı Çalışmalar

Ses sembolizmi, bir kelimenin sesi ile anlamı arasında keyfî olmayan bir ilişkiyi ifade eder. Sesler ve anlamlar arasında bağlantılar olabileceği iddia-

sı, Kratylus diyalogunda Yunanca /p/ sesinin (=r/) hareketi ifade eden birçok kelimedede kullanıldığını, /α/ sesinin (=a/) “büyük” anlamına geldiğini ve /o/ sesinin “yuvarlak” anlamına geldiğini iddia eden Sokrates’e kadar uzanır (Platon, 2015: 86-87).

Ses sembolizmi üzerine yapılan modern araştırmalar, İngilizce konuşanların /a/’nın /i/’den daha büyük olduğunu hissettiğini gösteren Sapir’in (1929) deneysel çalışmalarından esinlenmiştir. O zamandan beri, araştırmalar birçok dilde gözle görülür bir şekilde ses anlam bağlantısını ortaya çıkardı (Blasi vd., 2016). Örneğin, hava akışını engelleyerek oluşan sesler (/b/, /d/, /g/, /z/) genellikle “ağırlık” ve “büyüklük” ile ilişkilendirilir ve bu çağrışımların İngilizce konuşanlar (Newman, 1933) ve Japonca konuşanlar için geçerli olduğu gösterilmiştir (Hamano, 1986; Kawahara & Shinohara, 2012; Shinohara & Kawahara, 2016; Sidhu & Pexman, 2015).

Ses sembolizminin adlandırma kalıplarını etkileyebileceği de gösterilmiştir (Berlin, 2006; Kawahara & Shinohara, 2012; Köhler, 1947; Perfors, 2004; Ramachandran & Hubbard, 2001; Sapir, 1929; Shinohara & Kawahara, 2013; Shinohara vd., 2016). Örneğin, Köhler’in (1947) klasik çalışmasında bir çift yuvarlak nesne ve açısız bir nesne verildiğinde insanlar *maluma*’yı yuvarlak nesneyle eşleştirmekte, *takate*’yi açısız nesneyle eşleştirmektedir (bu etkinin takip çalışmaları için bk. Holland & Wetheimer, 1964; Kawahara vd., 2015; Koppensteiner vd., 2016; Lindauer, 1990; Nielsen & Rendall, 2013; Shinohara vd., 2016). Genel olarak, ses kanalında sürekli olan, çalkantılı olmayan hava akımı ile üretilen konuşma seslerinin yuvarlak nesnelere ilişkilendirilme eğilimindeyken, hava akışını engelleyerek oluşan konuşma seslerinin açısız nesnelere ilişkili olma eğiliminde oldukları görülmektedir (Shinohara vd., 2016). Benzer bir durumda, yuvarlak bir nesnenin *bouba* ile ilişkilendirilip kiki ile ilişkilendirilmemesi daha muhtemeldir (D’Onofrio, 2014; Fort vd., 2015; Maurer vd., 2006; Ramachandran & Hubbard, 2001; Sidhu & Pexman, 2015). Bu sonuçlar, örtük ve otomatik olarak gerçekleşen bir süreçte, bir kelimenin ses yapısı ile şekillerin algısal özellikleri arasında çapraz bir bağlantı olduğunu göstermektedir.

Farklı ses sembolizmi türleri mevcut olsa da (örneğin, Hinton vd., 1994; Nuckolls, 1999; Cuskley & Kirby, 2013; Lockwood & Dingemanse, 2015) araştırmacılar, genel olarak ses sembolizminin evrensel olabileceği konusunda hemfikirdir; bir dildeki belirli bir ses-anlam uyumu, yalnızca o dili konuşanlar tarafından değil, aynı zamanda diğer dillerin konuşmacıları tarafından da tanımlanabilir (Cuskley & Kirby, 2013; Imai & Kita, 2014). İyi bilinen bir örnek, bir nesnenin şeklinin ve boyutunun ses sembolizmidir. Özellikle, İngi-

lizce konuşanlar *mal* gibi bir kelimenin *milden* daha büyük bir nesneye ait olduğunu düşünmektedir (Sapir, 1929). Kıvrımlı çizgi çizimleri tercihen *baluba/maluma* (Köhler, 1947) ve *bouba* (Ramachandran & Hubbard, 2001) gibi uydurma kelimelerle eşleştirilirken, açısız bir şekil tercihen *takete* (Köhler, 1947) ve *kiki* (Ramachandran & Hubbard, 2001) ile eşleştirilir. Kelimeler ve şekiller/boyutlar arasındaki bu sistematik ilişkiler, diller arası ve kültürler arası olarak çoğaltılmıştır (Davis, 1961; Tarte, 1974; Ramachandran & Hubbard, 2001; Bremner vd., 2013). Örneğin, yazılı dili olmayan ve Batı kültürüne çok az maruz kalan Himba halkının çoğunluğu, *bouba* ve *kikiyi* sırasıyla yuvarlak ve açısız şekillerle eşleştirir (Bremner vd., 2013). Bu özel ses-şekil bağlantıları bazı istisnalara rağmen evrensel görünmektedir (Rogers & Ross, 1975; Shang & Styles, 2017; Stiller & Gawne, 2017).

Tüm bu çalışmalar, adlandırma kalıplarındaki seslerin seçiminin tamamen rastgele olmadığını, en azından kısmen, bazı sağlam sembolik ilkeler tarafından yönetildiğini göstermektedir. Buna ek olarak, giderek büyüyen bir çalışma grubu, ses sembolizminin marka isimlerindeki etkisini de incelemiş ve ses sembolizminin ürünlerin çekiciliğini ve pahalılık algısını etkileyebileceğini göstermiştir (Abel & Glinert, 2008; Boltz vd., 2016; Coulter & Coulter, 2010; Klink, 2000; Peterson & Ross, 1972; Yorkston & Menon, 2004).

Artan sayıda araştırma, belirli anlamların belirli sesleri taşıyan sözcüksel öğelerle temsil edilme eğiliminde olduğunu göstermiştir. Şimdiye kadar yapılan çalışmalar, 1. ve 2. şahıs zamirlerinin burundan sesler içermesi eğiliminde olduğunu doğrulamıştır (Gordon, 1995; Nichols & Peterson, 1996). Yakın zamirler daha yüksek F2'ye sahip ünlüleri tercih ederken, uzak zamirler daha düşük F2'ye sahip olanları tercih eder [Ünlülerin belirlenmesinde öncü rol oynayan birinci formant (F1) ve ikinci formant (F2) değerleri dilin ağız boşluğundaki devinimi ve yüksekliğine dayalı olarak ele alınır. Dilin devinimi açısından ise yüksek F2 formant değeri taşıyan ünlüler “ön dil”, düşük F2 formant değeri taşıyan ünlüler “arka dil” özelliği gösterir.] (Tanz, 1971; Woodworth, 1991; Johansson & Zlatev, 2013). “Dudaklar” ve “burun” için kullanılan kelimeler sırasıyla iki dudaklı seslere ve burun seslerine sahip olma eğilimindedir (Urban, 2011).

Blasi vd. (2016), binlerce dilin temel sözlüğünün fonosemantik ön yargıları nasıl gösterdiğini inceledi. 4.298 dilin 6.447 Swadesh Listesine (Swadesh, 1955) dayanan çalışma, 100 Swadesh Listesi teriminden 30'unun fonolojik temsillerinde belirli sesleri tercih ettiğini veya tercih etmediğini buldu. Örneğin, “dil” sözcüğü genellikle /e/, /ɛ/ veya /l/ içerir ve /u/ veya /k/ içermez. Birçok ülkede burun sözcüğünün anlamını vurgulayacak biçim-

de, içinde /n/ geçen ve burundan çıkarılan bir sesi var. Örneğin Japonca *hana* ya da İngilizce *nose* gibi. Tabii bu tek örnek değil. Örneğin “kırmızı” anlamındaki sözcükler de birbirlerine benziyorlar: Fransızca *rouge*, Almanca *rot*, İngilizce *red*, Macarca *piros* ve Maorice (Yeni Zelanda yerel dili) *kura* gibi. Dünya dillerinin yaklaşık üçte ikisinden gelen kelimelerin dikkatli bir istatistiksel incelemesi, ilgisiz dillerin belirli referanslar için aynı sesleri çok sık kullandığını (veya kaçındığını) ortaya koymaktadır. Bu çarpıcı benzerlikler, işaretin keyfiliği varsayımının yeniden incelenmesini gerektirir. Bu çağrışımların alansal ve tarihsel dağılımı, genellikle miras alınmak veya ödünç alınmak yerine bağımsız olarak ortaya çıktıklarını göstermektedir.

Joo (2020), farklı 66 dilin söz dağarcığına dayanan çalışmasında, fonolojik özellikler ile Leipzig-Jakarta Listesindeki 100 sözcüksel anlam arasındaki ön yargılı ilişkiyi ortaya koymaktadır. Anlamları yuvarlak şekillerle (*egg*, *navel*, *neck* ve *knee*) ilgili olan kelimeler, yuvarlak özelliğini taşıyan fonemleri içermeye eğilimindedir. Ayrıca ağız hareketleri ile benzedikleri fonolojik özellikler arasındaki pozitif ilişki de gözlemlenebilir. Yakınlıkla ilgili gramer kelimeleri (*this*, *in*, 1. ve 2. tekil zamirleri) nazal ile pozitif olarak ilişkilidir. Konuşma dillerinin en temel sözlüğünde bulunan fonosemantik kalıplar, doğal dillerdeki ses-anlam ilişkisinin tamamen keyfi olmadığını ve insanın bilişsel ön yargıları tarafından motive edilebileceğini daha da doğrulamaktadır.

D’Anselmo’nun (2019) çalışmasında, doğal dilleri kullanarak bu ilişkiyi daha iyi araştırmak amacıyla, 215 İtalyan ve Polonyalı katılımcıdan, bilinmeyen dillerde (Fince, Japonca, Svahilice, Tamilce) telaffuz edilen kelimeleri dinlemeleri ve bilgisayar ekranında görselleştirilen 3 alternatif arasından seçim yaparak her kelimenin doğru anlamını tahmin etmeye çalışmaları istenmiştir. Alternatifler katılımcıların ana dilinde sunulmuştur. Üç farklı kelime kategorisi sunuldu: isimler, fiiller ve sıfatlar. İlk genel analiz, ses sembollerinin semantik rolünü doğruladı, katılımcıların performansı şans eseri beklenenden daha yüksekti. Her dil ve her kelime kategorisi için ayrı ayrı analiz edildiğinde, sonuçlar Fince ve Japonca için önemliyken, tanıma oranı Svahilice ve Tamilce için şanstan önemli ölçüde daha iyi değildi. Sonuçlar isimler ve fiiller için önemliydi, sıfatlar için değildi. Doğal bilinmeyen dillerde fonosemantiğin varlığı doğrulanmıştır. Daha da önemlisi, İtalyan ve Polonyalı katılımcılar arasında hiçbir fark olmadığına dair kanıtlar, ses sembolizminin dinleyicinin ana dilinden bağımsız olduğu sonucunu doğrurur.

Bu bulgular, doğal dillerle de ses sembolizmi konusunda artan bir araştırma akışına yol açtı ve bir kelimenin ses yapısı ile anlamı arasında bir ilişki-

nin de olabileceğini gösterdi. Ayrıca, ses sembolizminin evrensel olduğu ve birçok dile uygulanabileceği fikri, diller arası bir yaklaşıma dayanan çalışmalarla da doğrulanmıştır. Örneğin, insanların zıt çiftlerini yabancı bir dilde doğru anlamla doğru bir şekilde eşleştirebildikleri gösterilmiştir. Tsuru ve Fries (1933), bu alandaki ilk deneylerden birini geliştirdi ve İngilizce konuşan katılımcıların Japonca zıt çiftlerinin %69'unu doğru İngilizce çevirileriyle eşleştirdiğini buldu (örneğin; “hızlı-yavaş” anlamına gelen *hayai-oso*). Bu değerler, Brown vd. (1955) tarafından yapılan ve ana dili İngilizce olan katılımcılara, yabancı dillerde (Çince, Çekçe ve Hintçe) duyuusal deneyimleri gösteren zıt anlamlılar (örneğin, “sıcak, soğuk”, “ağır, hafif”, “parlak, karanlık”) sunulduğu bir çalışmada çoğaltılmıştır. Katılımcılar, kelimelerin anlamını tahmin etmek için sadece kelimelerin seslerini kullanarak görevi şanstan daha iyi yerine getirdiler (ayrıca bk. Klank vd., 1971; Kunihiro, 1971; Berlin, 2006). Bundan sonra, Brown vd.’nin (1955) orijinal değerlerine bazı değişik biçim getiren benzer çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar, daha önce zıt kavramları ifade eden kelime çiftleriyle sınırlı olan uyaran materyalini genişletti. Deneklerin, doğruluk oranının deneysel yöntem değişikliklere duyarlı olmasına rağmen, görevleri şanstan daha iyi yerine getirdiklerini gösterdiler (Maltzman vd., 1956; Brackbill & Little, 1957; Brown & Nuttall, 1959). Bu sonuçları birden fazla dile genişleten daha yeni çalışmalar yapılmıştır (Tzeng vd., 2017), ayrıca ses ve anlam arasında çapraz modal bir bağlantının varlığı, sinestezide yapılan bir çalışma ile desteklenmiştir (Bankieris & Simner, 2015).

Kelime sesi ve anlamı arasındaki bağlantılar, aralarında keyfi olmayan bir ilişkinin varlığını göstermektedir ve dil işlemede, örneğin kelime öğrenmeyi kolaylaştıran bir avantaj sunmaktadır (Perniss vd., 2010; Lockwood vd., 2016). Örneğin, yakın tarihli bir araştırmada, Imai vd. (2008) örtük bir fiil öğrenme görevi kullanarak, Japon yetişkinlerin, 2 yaşındaki Japon çocukların ve hatta Japonca bilgisi olmayan İngilizce konuşanların bile, yeni sesler, fiiller arasındaki ses sembolik ilişkilere duyarlı olduklarını göstermiştir. Bu sonuçlar, İngiliz çocuklarla yapılan deneylerde de doğrulanmış, ses sembolizmine karşı diller arası erken duyarlılığın kanıtlarını sağlamıştır (Kantartzis vd., 2011; Yoshida, 2012).

Simner vd. (2010), kimi sözcüklerin beynimizde çapraz duyu bağlantılarına yol açabileceği görüşünden yola çıkarak deneklerinin ağızlarına acı, tatlı, tuzlu ve ekşi pastiller verip onlardan bilgisayar sentezleyicisi aracılığıyla ağızlarındaki tada en çok uyan farklı ünsüzlerin seslerini çıkartmalarını

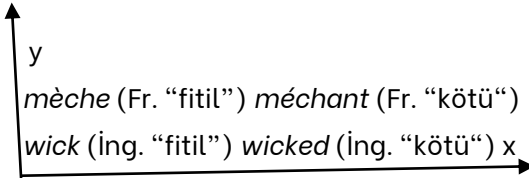
istediler. Elde edilen sonuçlar hiç de rastlantısal değildi. Şekerli tatlar yüksek ünlülerle, ekşi tatlar alçak ya da kalın ünlülerle ilintilendirilmekteydi.

Ses sembolizmi dilde aykırı bir durum değildir. Ses sembolizmi de dilin kökenini ortaya çıkarmada önemli bir rol oynayabilir. Bazı araştırmacılar, insan dilinin, gözlemlenen dünyanın sözlü olarak taklit edilmesiyle başladığını öne sürmektedir (Ramachandran & Hubbard, 2001; Maurer vd., 2006).

Hinton vd. (1994) yayınlanmasından bu yana, ses sembolizmi çalışmaları gelişmektedir. Her ne kadar 19. yüzyıl bilginleri tarafından damgalanmış olsa da, dil kökeni hakkındaki basit fikirlerle olan ilişkisi nedeniyle, ses sembolizmi artık insan dilinin altında yatan her şeyi bulmaya çalışan dil bilimciler ve bilişsel bilim adamları tarafından deneysel araştırmalar için meşru bir konudur. Ses sembolizmi üzerine yapılan araştırmalar artık dilin hem keyfi hem de motive edilmiş, ikonik özelliklerle karakterize edildiğini yaygın olarak kabul etmektedir (Cuskley, 2013; Dingemanse vd., 2016; Nuckolls, 1999).

Fonosemantik ile İlgili Öne Çıkan Kitaplar

Babel (1991) adlı kitapta Abraham A. Abehsera, dil aileleri ile ilgili tabloların tahminden öteye geçemeyeceğini belirtir. Kuzen dillerinin aynı kavram için neden farklı sesleri benimsediğini sorar. *Horse* (İng.), *cheval* (Fr.), *cabollo* (İsp.) vb. kelimeler sadece “at” kelimesi içindir. Kuzen Hint-Avrupa dilleri olmalarına rağmen her biri farklı sesler seçmiştir. Belki kelimeleri birbirine bağlayan ve her insanın onlara isim vermek için farklı özlere seçmesini sağlayan bir şey vardır. Fransızcada *appel* “aramak” anlamına gelir ve İngilizcede *apple* “elma”dır. *Gateau* Fransızcada bir “pasta”dır, İspanyolcada *gato* bir “kedi”dir. Aynı ses kombinasyonları, özellikle ünsüzler, ancak farklı anlamlar içerir. Hepsi aynısını seçebilirdi. İki sözlük olması gerektiğini söyler. Biri eş anlamlılar için diğeri eş sesliler için. İki sözlüğü çalışmasında birleştirir.



“Kare birimi” der buna. Diller arasında veya aynı dilde eş anlamlılar arar. Benzer bir anlama gelen iki kelimeyi y eksenine koyar, x eksenine eş sesli sözcükleri yerleştirir. Ünsüzlere odaklanır. Bu iki kelime *mèche* ve *wick*.

Tamamen farklı sesler ancak aynı anlama sahipler. Ardından iki kelime arar. Fransızcada /m/ ve /ş/ sesine sahip olacak ve farklı bir anlam ifade edecek. İngilizcede /w/ ve /k/ ile burada benzer bir anlama gelecek. Burada benzer sesi, benzer anlamı bulmaya çalışır: “fitil” ve “kötü”. Bu kelimelerin hiç alakası olmadığını görürsünüz. Farklı kökleri var. Eski Germenceden geliyor. Hiçbir ortak noktaları yoksa ilgili olmaları gerekmez. Yine de onları bağlayan bir şey vardır. Yer çekimi gibi bir şey. Buna “burulma fikri” der. Kötü olan kişi, tıpkı fitil gibi bükülür. Aynı köklere sahip olmamalarına rağmen bu dört kelimeyi birbirine bağlayan adeta bir güç alanı gibidir. Birbiriyle ilişkili olmadığı varsayılan pek çok kelimenin neden benzerlikler taşıdığını açıklayabilir. Bunun rastgele olduğunu söylüyorlar. Aslında tüm dilleri birbirine bağlayan bilinçaltı bir evrensel dil var gibi. Her kültür bir nesnenin, bir varlığın veya hatta bir duygunun farklı türde özelliklerini tarif etmek için belirli sesleri seçer ve kelimenin anlamının bir kısmını atlarlar. Bir tarafta kelimeyi ve dilleri Tanrı icat ediyor ve diller bir yandan değişiyor. Farklı köklerle başlarsınız ve hepsi birbirinden uzaklaşır (itme) ve farklı kelimeler oluşturur. Bunlar tarihseldir. Diğer taraftan çekim yasası vardır. İnsanlar benzer kavramları tasvir etmek için benzer sesleri seçer.

Sound Symbolism (Hinton vd., 1994) adlı eserde, yirmi dört önde gelen bilim adamı, çok çeşitli dil bilimsel verilerden yararlanarak, bir dil teorisinde ses sembolizminin rolünü tartışmaktadır. Burada sunulan kapsamlı yeni araştırma, ses sembolizminin dilde şimdiye kadar bilimin kabul ettiğinden çok daha önemli bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Hinton, Nichols ve Ohala (1994), ses ve anlam arasındaki bağlantının derecesine göre dört tip arasında ayırım yapar (Hinton vd., 1994: 2-6). Bedensel ses sembolizmi, duygusal veya fiziksel bir duruma dayanır ve genellikle dilsel olarak kodlanmaz, örnek: “hapşırma” ya da “ah!” Taklit ses sembolizmi, seslerin taklitlerini ifade eder, yılanların tıslaması için “ssss”. Kısmen gelenekseldir, patlama gibi. Sinestetik sembolizmde akustik olmayan fenomenler dilsel olarak temsil edilir, örnek: /i/ - “daha küçük”, /a/ - “daha büyük”. Son olarak, geleneksel ses sembolizmi, tekrarlanan anlam ve biçim gruplarından kaynaklanır. Dile özgüdür, edinilir, ancak Hinton ve arkadaşlarına göre evrensel özellikler gösterir (/gl/ - *glimmer*, *glitter*, *glim* gibi. Bu kelimeler, “parıltı” anlamına gelir).

Gods of the Word: Archetypes in the Consonants (1999) adlı eserde Margaret Magnus, kelimeleri ve bize söylediklerini dinleyen ilk kişilerden biridir. Dünyanın her dilinde, belirli bir ses birimini içeren her kelimenin belirli bir anlam unsuru vardır ve bu ses birimini içermeyen sözcüklerde yoktur. Her

ses birimi anlam taşır. Buna “içsel anlam” der. Bu, fonemler değil, dildeki en küçük anlam parçası olacaktır. Bunu iki parçaya ayırır. Anlam referanstır. Bu sadece kelimenin anlamıdır. “Bomba” gibi bir kelimeyi tarif etsek patlayıcı, içinde bir şey var, kapalı gibi... Bir tanımın tüm bu özellikleri, fonemlerin kendileri, seslerin kendileri tarafından taşınan içkin anlam olacaktır. /str/= “doğrusallık” *string* (dize), *strip* (şerit), *stripe* (şerit), *street* (sokak)... Hepsi bir çizgi, bir ip, bir şerit, bir sokak gibi doğrusal bir şey ifade eder. Bu ilginçtir, çünkü bu kelimelerin her birine baktığınızda, standart etimolojik açıklamaya göre hepsinin farklı kökleri vardır. /ap/= “düz” *cap*, *flap*, *lap*, *map*... Bunlarda düz anlamı vardır. Kelimelerin köklerine bakıldığında hiçbir şekilde gruplandırılmayacaktır. Magnus, 14 farklı türde deney yaptı. /b/ ile başlayan kelimeleri gruplandırdı. Ön ekleri ve son ekleri olmayan her kelimenin sadece çekirdeğini ele aldı. Bazıları patlamalarla, bazıları kötülükle ilgilidir. Her dil, bu gruplandırmada farklı bir sesi seçebilir.

Sound Symbolism in English and German (2009) adlı eserde Marianna Szabóné Habók, fonosemantiğin iki ana nedenden dolayı incelenmesinin zor olduğunu belirtir. Birincisi, fonosemantik sembolik bir alandır ve ikincisi, bu fonosemantik anlamlar sistematik bir şekilde kalıplanmaya isteksizdir. Bu çalışmada yazarın amacı, dil biliminin genel bir görünümünü vererek bu tartışmaya ışık tutmak olmuştur. Ses sembolizmi teorilerini ve olası kategorileri daha sonra da bu alanda yapılan en dikkat çekici deneylerden bazıları-nı listeler.

The Meaning of the Phoneme /s/ in Standard Arabic (2010) adlı eserde Khaled Oraby, /s/ fonemini içeren Arapça kelimeleri test ederek bu ilişkinin gerçek değerini savunmaya çalışmaktadır. /s/ içeren kelimeler dört ana semantik alana ayrılmıştır: Mukavemet, kırılma, yükseklik ve değişim. Bulgular, sesler ve anlamlar arasındaki ilişkiyle ilgili bazı noktaları ortaya koymuştur. Bunlardan en önemlisi, başlangıçta, ortada ve sonda oldukça eşit olarak dağıtılan fonem /s/ içeren kelimeler ile dört semantik alan arasında ikonik bir korelasyon olmasıdır. Ayrıca, bulgular bu korelasyonun fonem /s/ ile içsel olduğunu göstermektedir.

Sound Symbolism (2015) adlı eserinde Hanna Gnatchuk, psikolinguistik bir deney yapar. Şiir ve nesir metinlerini analiz eder. Sonuçlar, Osgood’un semantik diferansiyel, ki-kare testi ve Chuprov’un katsayısı yardımıyla istatistiksel olarak işlenmiştir. Sonuç olarak, İngilizce ve Almanca ünsüzlerin insan ruhunda, nesir ve şiir metinlerinde anlamları olduğu hipotezini doğrular. Sonuçlar, endüstriyel mallar veya ürünler için marka adları oluşturmak

için çok yararlı olabilir. Yazarlar tarafından uygun sesler kullanılarak okuyucular üzerinde belirli bir izlenim bırakmak amacıyla da kullanılabilirler.

Meaningfulness of Sounds (2016) adlı eserinde Agrawal, her sesin doğası gereği tahsis edilen belirli bir psikolojik anlama sahip olduğunu açıklayan bir teori sunmaktadır. Herhangi bir nesnenin adının yaratılmasını, aynı nesne için farklı isimleri, farklı nesnelere için aynı adı, tarihsel fonolojiyi, fonemlerin zincirleme kaymasını açıklar. Teoriyi kanıtlamak için, kitap 20 farklı dilden yaklaşık 1100 kelime sunmaktadır. Pramod Kumar Agrawal'a göre, fonosemantik, herhangi bir sesi dinlerken veya konuşurken, içimizde buna karşılık gelen bir psikolojik duyguyu hissettiğimize inanılan bir hipotezdir. Her sesin doğanın sağladığı özel bir anlamı vardır. Burada öne sürülen teori, IPA (Uluslararası Fonetik Alfabe) seslerinin psikolojik anlamlarını açıklamaktadır. Aynı zamanda fonosemantik'in yardımıyla kelimelerin oluşumunu da açıklar. Modern dil bilimcilerin fonosemantik'e ilişkin pek çok şüphesi vardır. Teori, bunların çoğunu "doğal" ve "keyfi" sembolizm sorusuyla birlikte ayrıntılı olarak çözmeye çalışır. Teori, herhangi bir nesneyi veya olayı adlandırma sürecini açıklar. Teori ayrıca, fiziksel sinyaller olan seslerin biyolojik dürtülere dönüştürüldüğünü, daha sonra psikolojik duygulara dönüştürüldüğünü ve daha sonra entelektüel anlamlara dönüştürüldüğünü açıklar. Tüm bu dönüştürmeler "üniter kod" içinde yapılır. Kod, sesleri ve ilgili psikolojik duyguları aynı anda destekleyen bir model şeklinde açıklanmıştır. Gösteren yoksa hiçbir şeyin gösterilmeyeceği açıktır. Fonosemantik, nesne ve ses birimlerini birbirine bağlamaz; bir psikoloji köprüsü, onları birbirine bağlar. Bir nesnenin sonsuz sayıda parametresi vardır, iki veya üç parametre adlandırılmada rol oynar. Bu parametreler farklı nesnelere için de kullanılabilir. Dolayısıyla ad, nesnenin kendisini temsil etmez; kişiden kişiye farklılık gösterebilen zihindeki algıyı temsil eder.

Ses doğal bir mesajdır. – Farklı fayda sağlayan farklı enerji türleri vardır, ses böyle bir enerjidir. Eğer sesin hiçbir faydası olmasaydı, uzun zaman önce yok olurdu. İkincisi, ses iki bileşenden oluşan bir dalgadır: enerji ve mesaj. Ses havadan (dalga taşıyıcısı) ve mesajdan (dalga özü) oluşur. İhmal edilebilir bir enerji miktarı olduğundan, bir ses dalgasının temel amacının enerji değil mesaj iletmek olduğu sonucuna varabiliriz. Fonosemantik asla kelimeyi tanımlamaz. Kelimenin tarihsel anlamını açıklar. Kelimenin genel anlamını açıklayamayız; kelimeyi tasarlayan tarihsel gözlemcilerin karşılaştığı psikolojik duyguları açıklayabiliriz. Büyük ölçüde seslerin anlamlarının esas olarak artikülasyon tekniklerine bağlı olduğuna inanılıyor. Bu hipoteze göre anlamsal değerlerin her zaman boğazdan, dişlerden veya dilden vb. gelen

seslere bağlı olduğuna inanılmaktadır. Bu inanç her kelime için doğru değildir. Ses telimiz sadece bir enstrümandır. Sesin “nedeni” değil. Sebep, doğamızın bir yerinde gizlidir. Deneme yanılma yöntemini benimserken bazen dikkatimizi ilk heceye verme eğilimindeyiz. Bu bilimsel bir yöntem değil. *Lost* “kayıp” ve *lot* “çok” aynı anlamı taşımaz. *Penalty* “ceza” ve *pleasure* “zevk” oldukça farklıdır. Kelimenin tam anlamı ancak kelimenin tamamı okunarak açıklanabilir ve bu ancak tüm ses birimlerinin anlamlarını ayrı ayrı anlamakla yapılabilir (Agrawal, 2016: 16).

Doğa hiçbir nesneye isim vermemiştir. Nesnenin isimlendirilmesi her zaman gözlemci tarafından nesnenin fiziksel, biyolojik, psikolojik ve entelektüel ihtiyaç ve erişilebilirliklerinin kendi sınırları içinde gözlemlenmesiyle yapılır. Nesne önemli değil, algı önemli. Gözlemci sadece görünüşü çıkarır, önemli kısımlarını seçer, onları psikolojik duyguya dönüştürür ve fonemleri yerleştirir. Herhangi bir nesnenin adlandırılması “var olan özü” temsil etmez; “gözleme özü” temsil eder. “Var olan özü” bütün gözlemciler için ortak olabilir, ama “gözlemlenen öz” kişiden kişiye farklılık gösterebilir. Bunun nedeni, tüm bireysel gözlemcilerin nesneyi kendi sınırları dâhilinde gözlemek zorunda olmalarıdır.

Farklı nesnelere için aynı isimler -Her nesne sonsuz sayıda parametreye sahiptir. ‘İsim’ seçimi büyük ölçüde herhangi bir nesnenin ‘kısmi görünümüne’ bağlıdır. İki farklı nesne, ortak ‘bölüm görünümüne’ sahip olabilir ve bu nedenle adı ortak olabilir. Bunu bir örnekle açıkla: *Bank* /bæŋk/: “kısıtlanmış, korumalı görünürlük”. Parayı banka korur, Bir de nehrin kenarı için *bank* vardır. O da suyu tutar ya da korur (Agrawal, 2016: 21).

Aynı nesne için farklı isimler -İki farklı gözlemci aynı nesne için de iki farklı parametre seti seçebilir ve farklı algılayabilir ve bu nedenle iki farklı isim seçilebilir. İngiltere’de bir “at”, /hɔːs/ [fiziksel formda kuvvet kullanılabilişinin ifadesi] olarak algılanır. Macaristan’da, /lo:/ [uzun mesafelere doğru (mevcut genişleme)] olarak algılanır. Kore’de /mal/ [uzun mesafeler sunma isteği] olarak algılanmaktadır. Hindistan’da buna /əʃvə/ [var olan güçlü gizli güç] denir. Bu sayede farklı gözlemciler aynı atı farklı açılardan algılar ve farklı isimler verir (Agrawal, 2016: 21-22).

Dillerin evrimi ile dil öğrenmek arasında bir fark vardır. Gelişmeler ve değişimler ancak “yazma” var olmayana kadar mümkündür. Bugün itibarıyla “dilleri geliştiriyoruz”, “dilleri öğreniyoruz”. Bu nedenle “sandalye” kelimesi bize keyfi geliyor. Bugün, kullandığımız tüm kelimelerin doğal kelimeler olduğuna iddia edemeyiz. Her yıl doğal temsillerle hiçbir bağlantısı olmayan

çok sayıda kelime ekliyoruz. Teorik olarak doğa, bu kelimeleri doğal telaffuza çevirmiş olmalıydı, ancak yazma olgusu nedeniyle kelimelerin sabitlenmesi mümkün olamadı. Kelimenin doğal mı yoksa yapay mı olduğunu haklı çıkarmak çok zordur.

Dil bilimcilere göre, “Sesler keyfidir çünkü mantıksal olarak öngörülebilir değildirler”. “Öngörülemez” ve “hâlâ tahmin edilmiyor” arasında bir fark var. Filozofik olarak “tahmin edilemez” ispatlanamaz. Yer çekimi kuvvetinin nedeni “hâlâ tahmin edilmemiştir”. Ancak bu, “öngörülebilir olmadığı” anlamına gelmez. Köpeklerin “kuyruğunun yavaş sallanması” etrafındaki çevre hakkında sorgulama mesajı verir. *Kiki* ve *bauba* imajı arasındaki farkı hissedebiliyoruz. Sebepi “hâlâ tahmin edilmiyor”. Aynı şekilde, belirli bir sesin neden belirli bir anlam verdiği “hâlâ tahmin edilmemiştir”. Ancak bunun “öngörülebilir” olmadığını söylemek yanlıştır. Kelimelerin çıktısı şüpheli ve belirsiz görünebilir. Bunun nedeni, psikolojik açıklamaların herhangi bir okuyazar tanımını dayatmadan köklere dokunmasıdır. Kök anlam ile mevcut anlam arasında büyük bir fark olabilir. Örneğin, başlangıçta bütçe, paranın güvenli bir şekilde saklandığı deri bir çantaydı, ancak bugün bütçe, parayı tam olarak ne kadar harcamamız gerektiği anlamına geliyor. Her iki durumda da kök anlamlar aynı olsa da, şüpheli görünüyor. Örneğin aslında “hava” nesnesi her yerde aynıdır, ancak telaffuzları farklıdır. İngiltere’de hava [göstergenin katılımı], Fransa’da hava [çıkış kullanılabilirliğine katılım], Hindistan’da hava [gizli varlık, fiziksel varlık]. Dolayısıyla bir nesne olarak “hava” için İngiltere’de “gösterge” önemli, Fransa’da “akış”, Hindistan’da “görünmezlik” önemli diyebiliriz. Üç dil aynı nesneyi üç farklı şekilde tanımlar, ancak hepsi fonosemantikliği takip eder. “Önem” farkı, farklı ülkelerin kültürel eğilimleri, sosyal değerleri ve çevresel koşullarındaki farklılıkların oluşturduğu meşgul sinyallerimizden kaynaklanmaktadır (Agrawal, 2016: 5).

Pramod Kumar Agrawal, çalışmalarında kelimelerin okunuşunu önemser ve sesleri IPA alfabesine göre yorumlar. Açıkladığı Türkçe kelimeler şunlardır:

bul /bu ɪ/ [edinme] - / ɪ / genişletilmiş kullanılabilirlik, / bu / kabul edilmiş edinme; kabul edilmiş edinimin genişletilmiş kullanılabilirliği;

çam /ʃa m/ - / m / madde, / ʃa / canlı varlık; canlı varlığın özü;

gam /ga m/ [üzüntü] - / m / mevcut duygu, / ga / zevksiz (açıklığa kavuşturulmuş) varlık; hoş olmayan varlıkta mevcut duygu;

yer /je f/ [konum] - / f / katılım, / je / spesifik görünür varlık; spesifik görünür mevcudiyete katılım;

kal /ka t/ - / t / genişletilmiş kullanılabilirlik, / ka / önlemin genişletilmiş kullanılabilirliği (bilinçli varlık); önlemin genişletilmiş kullanılabilirliği; acele etmeyin;

kol /kɔ t/ - / t / genişletilmiş kullanılabilirlik, / kɔ / bilincin kabul edilebilirliği; bilincin kabul edilebilirliğinin genişletilmiş kullanılabilirliği;

kul /ku t/ - / t / genişletilmiş kullanılabilirlik / ku / aptallık (içeride görünmez bilinç); aptallığın genişletilmiş kullanılabilirliği;

mal /ma t/ - / t / genişletilmiş kullanılabilirlik / ma / madde; maddenin genişletilmiş kullanılabilirliği;

oy /o l / - / l / olumlama, / o / destek (gösterge niteliğindeki katılım); desteğin onaylanması;

tel /te l/ - / l / genişletilmiş kullanılabilirlik, / te / devam (gösterge akışı); devamında genişletilmiş kullanılabilirlik;

zar /za f/ - / f / tutulum, / za / doku (canlı ifade edilebilir varlık); doku tutulumu gibi (Agrawal, 2016: 218).

Agrawal'ın bu eseri diğer çalışmalardan çok farklıdır. Çünkü diğer çalışmalar genelde fonosemantiği seslerin oluşum yerleri ve biçimi ile tabiat-taki nesnelere arasında bağlantılar kurarak açıklar. Bunu yansımalarla, fikir veren seslerle, ahenksel uyumla, şekille, boyutla ve sinesteziyle ilişkilendirirler. Agrawal'a göre bu kategoriye girmeyen bütün kelimelerde de fonosemantik unsurlar işler.

No Venimos Del Latin (2016) adlı eserde Carme Jiménez Huertas, yer adlarından bahseder. Yer adları genellikle en gelişigüzel olduğunu varsaydığımız adlardır veya belki bir yerlerde tarihî bir iz taşırlar. Paris'in ve Londra'nın bir anlamı olduğunu düşünmeyiz. Genellikle onu özel bir ad olarak alırız. Yazar, farklı yer adlarını böler. Teoride hiçbir anlam ifade etmiyorlar. Sonra ortak bir hece alır. /ba/ ile başlayan yerlerin hepsinin suyla ilgili olduğunu görür. Ardından /ka/nın, /k/ kaya ile ilgisi vardır. Bu gerçek kelimelerle ilgili olabilir.

ka= *Cadi, Escart, Bresca...*

İspanyolcada *roca, coral, calcio* vb. Bunlar taşla, sert bir şeyle ilgilidir.

Valirana diye bir yer var. *Barcelona*'nın yanında bir kasabadır.

Genel olarak bakarsanız ya *Valerius*'la, bir tür Romalıyla, bir generalle, o kasabaya gitmesiyle ya da kediotu köküyle ilgili dersiniz. O kasabada kayıtlı ünlü bir *Valerius* yoktur. Parçacıkları ve anlamları birleştirirseniz, çok daha ilginç hâle gelir.

BA= su

LL= birlik

ARAN= büyük vadi

AR= Ortada ne var? / Vadi

AN= büyük

Tamamen gelişigüzel görünen bir ad sonunda bu anlamlara dönüşür ve kasaba tesadüfen büyük bir vadidir, birkaç nehrin birleştiği yerdir, su ile çevrilidir, büyüktür.

calabaza= İspanyolcada “kabak” anlamına gelir ve onu bu parçacıklara ayırdığınızda, “sert su kabı” diye bir şey elde edersiniz. Aslında geleneksel olarak birçok ülkede su kabı olarak kullanılıyordu. Bal kabağını kurutur ve bugün hâlâ su kabı olarak kullanırsınız. Böylece kulağa tamamen rastgele gelen bir kelime, parça parça anlamı olan bir şeye dönüşür.

Sclavus= Sözde Latince *slavus* kelimesinden gelen “köle” kelimesidir, ancak Latince “köle” *slavus* değil *servus* idi ve sonra bir şekilde bu /k/ sesi ortaya çıkıyor. Çünkü tüm Latin dilleri ve hatta Almanca onu paylaşıyor, hepsinde *esclavo*, *esclave* vb. kelimelere /k/ sesi eklenmiştir.

es-c-1a-vo her biri şu anlama gelir:

es= eski

c= yaşayan varlık veya insan

la= birlik, toplantı, birbirine bağlayan

vo= özgür, sınırsız

Bunları bir araya getirirseniz: “Özgür insandım.” Bir köle için eskiden özgür bir insan olmaktan daha iyi bir isim olamaz. Yazar, tüm romantik dillerin ve diğerlerinin eklemeli bir dil olan ortak bir atayı paylaşmış olabileceğini tahmin ediyor.

Phonosemantic Dictionary (2018) adlı eserinde Agrawal, kelimeleri baştan başlayarak ünlülerine kadar ayırır ve son sesi de ekleyerek kelimeyi yorumlar. Örneğin tel kelimesini te-l diye ayırır. te'yi ayrı l'yi ayrı yorumlar. Farklı kelimelerin anlamlarını telaffuzlarına göre yorumlayan ilk sözlüklerden biridir. Bu sözlük, seslerin psikolojik yorumlarını kapsar. Sözlük, İngilizce,

Fransızca, Almanca ve Hintçe olmak üzere yaklaşık 3200 kelimededen oluşur. Sözlük renk kodlaması ile yapılmıştır. Her foneme belirli bir renk tahsis edilir ve aynı renk psikolojik temsil için de kullanılır.

Dil İçgüdüsü (2018) adlı eserinde Pinker, dilin çok farklı yönlerini ele alır. Dil yukarıda ve ağızın ön tarafındaysa orada, daha yüksek titreşimleri kuvvetlendiren küçük bir rezonans boşluğu oluşturur ve ortaya çıkan /i/ (örneğin *bit* “minik” sözcüğü) sesleri insana küçük bir şeyler çağırıştırır. Dil aşağıda ve arka taraftaysa daha düşük titreşimleri kuvvetlendiren geniş bir rezonans boşluğu oluşturur ve ortaya çıkan /a/ (örneğin *father* “baba”) ve /o/ (örneğin *core* “göbek”) sesleri insanlara iri şeyleri çağırıştırır. Örneğin “ıvır zıvır” deriz ama “zıvır ıvır” demeyiz, “pata küte” deriz ama “küte pata” demeyiz, “cici bici” deriz ama “bici cici” demeyiz, “zik zak” deriz ama “zak zik” demeyiz, “tik tak” deriz ama “tak tik” demeyiz. Bunun en büyük nedeni dilin yukarıda ve ön taraftayken söylenen seslilerin daima aşağıda ve gerideyken söylenenlerden önce gelmesidir (Pinker, 2018: 188-189).

Sonuç

Ses sembolizmi, ses ile bir kelimenin anlamı arasındaki doğrudan ilişkiyi ifade eder. Diller arası araştırmaların sonuçları, ses sembolizminin farklı diller ve kültürler için evrensel olduğunu kanıtlamaktadır. Tüm doğal dillerin yüzde otuzu ses sembolizmi içeren kelimelerden oluşur. Ancak yapılan çok sayıda psikosemantik çalışmaya rağmen, ses sembolizminde kelimelerin algılanmasının bilişsel mekanizmaları hâlâ belirsizliğini korumaktadır. Günümüzde ses sembolizmi fonetik özellikler, tonlar, fonemler, fonem kombinasyonları veya anlam yönleriyle ilişkili olmaları için çağrışım komplekslerini tekrar tekrar etkinleştiren karmaşık ses yapıları için kullanılmaktadır. Ses sembolizmi, ses taklidi (güm!, pat!), duygular için terimler (ah!, oh!) veya sinestezi, uyarılar ve renkleri veya tatları tetikleyen harfler gibi farklı du-yulardan gelen ek tepkileri içerir, örnek: kop-, kırıl-, ısır-, dişle- gibi.

Fonosemantiğin genel sınıflandırılmasına baktığımızda şu şekildedir: 1. Yansıma Sözcükler (Doğal Uyum [Onomatopoeia]): Ses taklidi kelimelerdir: “hıçkırık, öksürük, hapşırık” vb. 2. Fikir Veren Sesler (Çağrışımsal Uyum [Ideophone]): Bir dil göstergesinin göstereni ile gösterileni arasındaki uyumdur. Görüntü ve hislerin yansıması olan kelimelerdir: “efil efil, ığıl ığıl, küfül küfül, güm güm, zonklama, kim kim, bingil bingil, fıldır fıldır, kımıl kımıl, şırl şırl” gibi. 3. Ahenksel Uyum (Phonesthemes): İki veya daha fazla ses biriminin oluşturduğu yapılarıdır: “birt, vırt, fırt, mırt, pırt” gibi. 4. Boyut Sembolizmi (Size Symbolism): Ünlülerin şekilleri ve ağız yolunun açıklığı ile ilgili kelime-

lerdir.” gacırdamak, gacırdamak” gibi. 5. Biçim Sembolizmi (Shape Symbolism): Dildeki ses birimlerle dış dünyadaki görüntüler arasındaki benzerliktir: “yuvarlak, oval, kare, dikdörtgen” gibi.

Platon’dan beri kelimelerin “doğal” anlamı tartışma konusu olmuştur. Daha sonra Jacob Grimm, Wilhelm von Humboldt, Hermann Paul, Wilhelm Wundt ve Otto Jespersen sesin sembolik etkilerini yansıtmışlardır. Geçen yüzyılın başında ilk deneyler yapıldı ve İngilizce, Almanca ve Fransızca olarak birkaç çalışma yayınlandı. Ancak son zamanlarda sağlam sembolizm, özellikle reklam psikolojisi için geçerli hâle geldi. Denekler benzer sesleri veya ses yapılarını çağrışımlar ve fikirlerle ilişkilendirme eğilimindedir. Bu nedenle isimlerde belirli seslerin kasıtlı kullanımı, adlandırılan nesnenin biçim, boyut, parlaklık fikrini etkileyebilir ve özelliklerin çıkarılmasına izin verebilir, örneğin *Hoover* adına, hafifçe mırıldanan ancak tıkırdamayan bir elektrikli süpürge denebilir.

Seslerin belki eskiden bir anlamı vardı. Tıpkı bir ressamın manzaraya bakıp renkleri seçmesi gibi insanlar da doğaya bakıp dildeki sesleri seçti. Her dil, bir nesneyi tasvir etmek için belirli sesleri seçti. Türkçede *ağaç* kelimesinin sesleri /a/, /ğ/, /a/ ve /ç/’dir. Kimse bu seslerin anlamını çözmeye çalışmaz. Bu nedenle, genellikle bunu olduğu gibi bırakırız. Bunların tümü sözde keyfî bir gelenektir. Oysa köken sözlüklerine baktığımızda *ağaç* kelimesinin ıgaç’tan geldiğini, onun da /ı/ sesinden geldiğini, -gaç’ın ek olduğunu görürüz. /ı/ eskiden “nebat, orman, ağaç” anlamına geliyordu. Tek başına sesler anlamlı değilse /ı/ nasıl oluyor da anlam taşıyor. Bizler kelimeleri genellikle görünen tarafı ile değerlendiririz. Eskiye gittikçe fonosemantik olgusu kökte neredeyse tek sese kadar iner. Aslında asıl fonosemantik unsur yansıma, çağrışımsal ya da ahenksel kelimelerden ziyade Agrawal’ın ve Magnus’un belirttiği gibi gerçek kök kelimelerde vardır. Çünkü yansıma sesler bir anlam taşımaktan çok tabiatı taklit eder.

Yapılan araştırmalar ünsüz ile başlayan kelimeleri değerlendirirken onları tek ses gibi ele almamızın yanlış olacağı yönündedir. Çünkü ünsüzler tek başlarına telaffuz edilemez. Örneğin *gel* - fiiline baktığımızda kök gibidir. *ge* birimi bize anlamsız gelir. Ama *ge* ile başlayan kelimeleri düşündüğümüzde bunların kendi içinde bir grup oluşturduğunu ve benzer anlamlar taşıdığını görürüz: “Gel-: < kel-” İlgili kelimeler: geç-: bir yerden başka bir yere gitmek, geç-: geçmek, get-: gitmek, gez-: dolaşmak, giç-: geçmek, gir-: dışarıdan içeri geçmek, varmak; git-: varmak, keç-: geçmek, kel-: gelmek, kes-: bırakmak, terk etmek, keş-: geçmek, ket-: gitmek, kez-: geçmek; gezmek,

kiç-: geçmek, kid-: gitmek, kig-: içeri girmek, kil-: gelmek, kir-: girmek, kit-: gitmek, kiz-: gezmek, yet-: ulaşmak, yit-: ulaşmak.

Güncel sözlüğe bakarsak gel-/geç-/gez- bir grup oluşturur. Burada “ge” sesleri yakın anlam taşır. Eski şeklini düşünürsek kel-/keç-/kes-/keş-/ket-/kez- kendi içinde bir grup oluşturur. Bugün git- dediğimiz kelime aslında ket-’ten gelir, ke sesinin sonuna gelen /l/ ve /t/ sesleri birbirine zıt bir anlam vermiştir. Kelime başında /k/, /g/ ve /y/ değimi iç seste /e/-/i/ değişimi son seste de /ç/-/d/-/g/-/l/-/r/-/s/-/ş/-/t/ değişimi vardır. /ç/-/ş/, /d/-/t/ benzer sestir, genelde yer değiştirir. /ç/-/ş/ sesi bir yerden bir yere geçme anlamı verir, /d/-/t/ ayrılmak anlamı verir. /z/ dolaşmak anlamı, /g/-/l/-/r/ dışarıdan içeriye yönelmeyi anlatır. Grubu genişletirsek gel-/geç-/gez-/gir-/git-/kes-/yet- anlamsal bir grup oluşturur. gel- kökü aslında ek almış bir kelimeye dönüşür. Kök ge’dir.

Dil bilimi iki kelimeyi karşılaştırır. Sesler anlam değişikliğine yol açıyorsa buna ses birimi denir. Örneğin *gel-* ile *göl* arasındaki temel fark /e/ ve /ö/ sesleridir. /e/ ve /ö/ sesleri anlam ayırdığı için ses birimi kabul edilir. Bu seslerin anlam ayırma özellikleri varsa neden seslere anlam taşıyamaz denir? /e/ sesi kelimeyi fiil yapmıştır, “ulaşmak, varmak” anlamı verir. /ö/ sesi su örüntüsü anlamı verir. İşin aslı *ge* birimi *gö* biriminden farklı bir anlam taşır. Sona gelen ses de önceki seslere göre kelimeye yeni bir anlam verir. Her ne kadar /g/ ve /l/ seslerine aynı sesler desek de /e/ ve /ö/ seslerine göre hem biçim hem anlam değiştirirler.

Türkçede dikkat çeken yönlerden biri de her kelimedede olmasa da pek çok kelimenin iç sesleriyle benzer ya da zıt anlamlar taşıyan kelimelere sahip olmasıdır. Sözlüklere baktığımızda kelimelerin iç seslerinin dışıyla bağlantılı anlamlar taşıdığını görürüz: *gel-*: ulaşmak, varmak; *el-*: yaklaşmak, iletmek; *göl*: su örüntüsü; *öl*: ıslak, nem; taze, yaş gibi. Geçmişe gittikçe fonosemantik unsurlar artış göstermektedir. Benzer sesler, benzer anlam taşımaya başlar. Bu durum da kelimelerin pek de keyfi olmadığını, anlamlarına göre bir grup oluşturabileceğini gösterir.

Kaynakça

Abehsera, Abraham (1991). *Babel*. Jerusalem: EQEV Publisher.

Abel, Gregory & Glinert, Lewis (2008). “Chemotherapy as Language: Sound Symbolism in Cancer Medication Names”. *Social Science & Medicine*, 66(8): 1863–1869.

- Agrawal, Pramod Kumar (2016). *Meaningfulness of Sounds*. Jaipur, Rajasthan: Universal Theory Research Centre.
- Agrawal, Pramod Kumar (2018). *Phonosemantic Dictionary*. Jaipur, Rajasthan: Universal Theory Research Centre.
- Bankieris, Kaitlyn & Simner, Julia (2015). "What is the Link Between Synaesthesia and Sound Symbolism?". *Cognition*, 136: 186–195.
- Berlin, Brent (2006). "The First Congress of Ethnozoological Nomenclature". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12: 23–44.
- Blasi, Damián et al. (2016). "Sound–Meaning Association Biases Evidenced Across Thousands of Languages". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 113(39): 10818–10823.
- Boltz, Marilyn, et al. (2016). "Phonetic Symbolism and Memory for Advertisements". *Applied Cognitive Psychology*, 30: 1088–1092.
- Brackbill, Yvonne & Little, Kenneth (1957). "Factors Determining the Guessing of Meanings of Foreign Words". *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 54: 312–318.
- Bremner, Andrew, et al. (2013). "Bouba and Kiki in Namibia? A Remote Culture Make Similar Shape–Sound Matches, But Different Shape–Taste Matches to Westerners". *Cognition*, 126: 165–172.
- Brown, Roger & Nuttall, Ronald (1959). "Method in Phonetic Symbolism Experiments". *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 59: 441–445.
- Brown, Roger, et al. (1955). "Phonetic Symbolism in Natural Languages". *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 50: 388–393.
- Coulter, Keith, et al. (2010). "Small Sounds, Big Deals: Phonetic Symbolism Effects in Pricing". *Journal of Consumer Research*, 37(2): 315–328.
- Cuskley, Christine & Kirby, Simon (2013). "Oxford Handbook of Synesthesia". *Synesthesia, Cross-Modality and Language Evolution*. Eds. J. Simmer & E. Hubbard. Oxford: Oxford University Press, 869–907.
- Cuskley, Christine (2013). "Mappings between Linguistic Sound and Motion". *Public Journal of Semiotics*, 5: 39–62.
- D'Anselmo, Anita, et al. (2019). "Guessing Meaning from Word Sounds of Unfamiliar Languages: A Cross-Cultural Sound Symbolism Study". *Frontiers in Psychology*, 10: 593.

- D'Onofrio, Annette (2014). "Phonetic Detail and Dimensionality in Sound-Shape Correspondences: Refining the Bouba-Kiki Paradigm". *Language and Speech*, 57(3): 367-393.
- Davis, R. (1961). "The Fitness of Names to Drawings: A Cross-Cultural Study in Tanganyika". *British Journal of Psychology*, 52: 259-268.
- De Saussure, Ferdinand (1998). *Genel Dilbilim Dersleri*. Çev. Berke Vardar. İstanbul: Multilingual Yayınları.
- Dingemanse, Mark, et al. (2016). "What Sound Symbolism Can and Cannot Do: Testing The Iconicity of Ideophones from Five Languages". *Language*, 92: 117-133.
- Fort, Mathilde, et al. (2015). "Consonants Are More Important than Vowels in the Bouba-Kiki Effect". *Language and Speech*, 58(2): 247-266.
- Gnatchuk, Hanna (2015). *Sound Symbolism*. Saarbrücken: AV Akademikerverlag.
- Gordon, Matthew (1995). "The Phonological Composition of Personal Pronouns: Implications for Genetic Hypotheses". *Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, 21(1): 117-128.
- Habók, Marianna Szabóné (2009). *Sound Symbolism in English and German*. Riga: VDM Verlag.
- Hamano, Shoko (1986). *The Sound-Symbolic System of Japanese*. Doctoral Dissertation. Gainesville: University of Florida.
- Hinton, Leanne, et al. (1994). *Sound Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hockett, Charles Francis (1977). "The View from Language". *Selected Essays, 1948-1974*. Athens: University of Georgia Press.
- Holland, Morris & Wertheimer, Michael (1964). "Some Physiognomic Aspects of Naming, or, Maluma and Takete Revisited". *Perceptual and Motor Skills*, 19(1): 111-117.
- Huertas, Carme Jiménez (2016). *No Venimos Del Latin*. Barcelona: Las Sandalias de Mercurio.
- Imai, Mutsumi, & Kita, Sotaro (2014). "The Sound Symbolism Bootstrapping Hypothesis for Language Acquisition and Language Evolution". *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 369(1651): 1-13.
- Imai, Mutsumi, et al. (2008). "Sound Symbolism Facilitates Early Verb Learning". *Cognition*, 109: 54-65.

- Johansson, Niklas & Zlatev, Jordan (2013). "Motivations for Sound Symbolism in Spatial Deixis: A Typological Study of 101 Languages". *The Public Journal of Semiotics*, 5(1): 3-20.
- Joo, Ian (2020). "Phonosemantic Biases Found in Leipzig-Jakarta Lists of 66 Languages". *Linguistic Typology*, 24(1): 1-12.
- Kantartzis, Katerina, et al. (2011). "Japanese Sound-Symbolism Facilitates Word Learning in English-Speaking Children". *Cognitive Science*, 35: 575-586.
- Kawahara, Shigeto, & Shinohara, Kazuko (2012). "A Tripartite Trans-Modal Relationship Among Sounds, Shapes and Emotions: A Case of Abrupt Modulation". *Building Bridges Across Cognitive Sciences Around the World-Proceedings of the 34th Annual Meeting of the Cognitive Science Society*, 34: 569-574.
- Kawahara, Shigeto, et al. (2015). "Iconic Inferences About Personality: From Sounds and Shapes". *Iconicity: East Meets West*. Eds. Hiraga K. Masako et al. Amsterdam: Benjamins, 57-69.
- Klank, Linda et al. (1971). "Determinants of Success in Matching Word Pairs in Tests of Phonetic Symbolism". *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 10: 140-148.
- Klink, Richard (2000). "Creating Brand Names with Meaning: The Use of Sound Symbolism". *Marketing Letters*, 11(1): 5-20.
- Köhler, Wolfgang (1947). *Gestalt Psychology*. New York: Liveright.
- Koppensteiner, Markus, et al. (2016). "Shaking *Takete* and Flowing *Maluma*. Non-Sense Words Are Associated with Motion Patterns". *Plos One*, 11(3): 1-13.
- Kovic, Vanja, et al. (2010). "The Shape of Words in The Brain". *Cognition*, 114: 19-28.
- Kunihira, Shirou (1971). "Effects of the Expressive Voice on Phonetic Symbolism". *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, 10: 427-429.
- Lindauer, Martin (1990). "The Meanings of the Physiognomic Stimuli *Taketa* and *Maluma*". *Bulletin of the Psychonomic Society*, 28(1): 47-50.
- Lockwood, Gwilym, & Dingemanse, Mark (2015). "Iconicity in The Lab: A Review of Behavioral, Developmental, and Neuroimaging Research into Sound-Symbolism". *Frontiers in Psychology*, 6: 1246.

- Lockwood, Gwilym, et al. (2016). "Sound-Smbolism Boosts Novel Word Learning". *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 42: 1274-1281.
- Magnus, Margaret (1999). *Gods of the Word: Archetypes in the Consonants*. Scotts Valley, California: Create Space Independent Publishing Platform.
- Maltzman, Irving, et al. (1956). "An Investigation of Phonetic Symbolism". *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 53: 249-251.
- Maurer, Daphne, et al. (2006). "The Shape of Boubas: Sound-Shape Correspondences in Toddlers and Adults". *Developmental Science*, 9: 316-322.
- Newman, Stanley (1933). "Further Experiments in Phonetic Symbolism". *American Journal of Psychology*, 45, 53-75.
- Nichols, Johanna & Peterson, David (1996). "The Amerind Personal Pronouns". *Language*, 72(2): 336-371.
- Nielsen, Alan Kirkland, & Rendall, Drew (2013). "Parsing The Role of Consonants Versus Vowels in The Classic Takete-Maluma Phenomenon". *Canadian Journal of Experimental Psychology*, 67(2): 153-163.
- Nuckolls, Janis (1999). "The Case for Sound Symbolism". *Annual Review of Anthropology*, 28: 225-252.
- Nygaard, Lynne, et al. (2009). "Sound to Meaning Correspondences Facilitate Word Learning". *Cognition*, 112: 181-186.
- Oraby, Khaled (2010). *The Meaning of the Phoneme /S/ in Standard Arabic*. Riga: Lambert Academic Publishing.
- Perfors, Amy (2004). "What's in a Name? The Effect of Sound Symbolism on Perception of Facial Attractiveness". *26th Annual Conference of the Cognitive Science Society*. Chicago: Psychology Press.
- Perniss, Pamela, et al. (2010). "Iconicity as A General Property of Language: Evidence from Spoken and Signed Languages". *Frontiers in Psychology*, 1: 1-15.
- Peterson Robert, A. & Ross, Ivan (1972). "How to Name New Brand Names". *Journal of Advertising Research*, 12: 29-34.
- Pinker, Steven (2018). *Dil İçgüdüsü*. Çev. Feray İlgün. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Platon (2015). *Kratylos*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları.

- Ramachandran, Vilayanur & Hubbard, Edward M. (2001). "Synaesthesia-A Window into Perception, Thought and Language". *Journal of Consciousness Studies*, 8(12): 3-34.
- Rogers, Susan & Ross, Abraham (1975). "A Cross-Cultural Test of the Maluma-Takete Phenomenon". *Perception*, 4: 105-106.
- Sapir, Edward (1929). "A Study in Phonetic Symbolism". *Journal of Experimental Psychology*, 12: 225-239.
- Shang, Nan & Styles, Suzy (2017). "Is a High Tone Pointy? Speakers of Different Languages Match Mandarin Chinese Tones to Visual Shapes Differently". *Frontiers in Psychology*, 8: 1-13.
- Shinohara, Kazuko, & Kawahara, Shigeto (2013). "The Sound Symbolic Nature of Japanese Maid Names". *Proceedings of the 13th Annual Meeting of the Japanese Cognitive Linguistics Association. Vol.13*. Tokyo: JCLA, 183-193.
- Shinohara, Kazuko, & Kawahara, Shigeto (2016). "A Cross-Linguistic Study of Sound Symbolism: The Images of Size". *Proceedings of the 36th Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*. Berkeley: BLS, 396-410.
- Shinohara, Kazuko, et al. (2016). "Takete and Maluma in Action: A Cross-Modal Relationship between Gestures and Sounds". *Plos One*, 11(9): e0163525.
- Sidhu, David, & Pexman, Penny (2015). "What's in a Name? Sound Symbolism and Gender in First Names". *Plos One*, 10(5): e0126809.
- Simner, Julia et al. (2010). "What Sound Does That Taste? Cross-Modal Mappings Across Gustation and Audition". *Perception*, 39(4): 553-569.
- Styles, Suzy & Gawne, Lauren (2017). "When Does Maluma/Takete Fail? Two Key Failures and a Meta-Analysis Suggest That Phonology and Phonotactics Matter". *i-Perception*, 8(4): 1-17.
- Swadesh, Morris (1955). "Towards Greater Accuracy in Lexicostatistic Dating". *International Journal of American Linguistics*, 21(2): 121-137.
- Tanz, Christine (1971). "Sound Symbolism in Words Relating to Proximity and Distance". *Language and Speech*, 14(3): 266-276.
- Tarte, Robert (1974). "Phonetic Symbolism in Adult Native Speakers of Czech". *Language and Speech*, 17: 87-94.

- Tsuru, Shigeto, & Fries, Horace S. (1933). "A Problem in Meaning". *Journal of General Psychology*, 8: 281–284.
- Tzeng, Christina, et al. (2017). "The Specificity of Sound Symbolic Correspondences in Spoken Language". *Cognitive Science*, 41: 2191–2220.
- Urban, Matthias (2011). "Conventional Sound Symbolism in Terms for Organs of Speech: A Cross Linguistic Study". *Folia Linguistica*, 45(1): 199–214.
- Woodworth, Nancy (1991). "Sound Symbolism in Proximal and Distal Forms". *Linguistics*, 29(2): 273–300.
- Yorkston, Eric & Menon, Geetha (2004). "A Sound Idea: Phonetic Effects of Brand Names on Consumer Judgments". *Journal of Consumer Research*, 31(1): 43–51.
- Yoshida, Hanako (2012). "A Cross-Linguistic Study of Sound Symbolism in Children's Verb Learning". *Journal of Cognition and Development*, 13: 232–265.

"COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri" çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Yazarların Notu: Bu makale, Uşak Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsünde devam etmekte olan "Türkçede Seslerin Anlam Değeri" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

Katkı Oranı Beyanı: Emrah Erol'un yazdığı doktora tezinden üretilen bu makale danışman Prof. Dr. Ahmet Akçataş tarafından gözden geçirilmiştir.

The following statements are made in the framework of "COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors":

Authors' Note: *This article was produced from the doctoral thesis titled "Semantic Value of Sounds in Turkish", which is ongoing at Usak University Graduate Education Institute.*

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The authors have no potential conflict of interest regarding research, authorship, or publication of this article.*

Author-Contributions Statement: *This article, produced from the doctoral thesis written by Emrah Erol, was reviewed by the supervisor Prof. Dr. Ahmet Akçataş.*



BİRANIN TARİHİ VE KÜLTÜREL YÖNÜ ÜZERİNE KARŞILAŞTIRMALI BİR DEĞERLENDİRME

A Comparative Review on the History and Cultural Aspects of Beer

Fahri DEMİR*

ÖZ

Bira, dünyanın en eski ve günümüzde yaygın olarak tüketilen alkollü içeceklerinden biridir. Bira, tarihsel süreci boyunca sadece bir tüketim ürünü olarak görülmemiştir. Bira toplumların kültürleri içerisinde edindiği rol bağlamında sosyal bilimlerin de ilgilendiği bir konu olmuştur. İnsanlık tarihinin ilk zamanlarında bir içecek olan bira bir ödeme aracı ya da sembolik ilahi statüye sahip bir ürün olmuştur. Bira o kadar değerli bir üründü ki, kaybolmaması ve bir sonraki kuşaklarla devam edebilmesi için yapım aşamaları ile alakalı kutsal ilahiler, şairler-metinler yazılmıştır. Bira, tarihsel süreci içerisinde üretimi ve nasıl satılacağı ile ilgili standartların ve kanunların oluşturulduğu ilk ürün olmuştur. İnsanlık için en karanlık salgın dönemlerinde içme suyunun yerini almıştır. Bu bilgiler ve dahası ışığında araştırmacı, biranın coğrafyasında tarihsel süreci ne olmuştur ve bugün gündelik hayatımızda bira nasıl bir yer edinmiştir, sadece bir içecek midir, yoksa kültürel bir dokusu var mıdır, soruları üzerinden hareket etmiştir. Araştırmacının devam ettirmekte olduğu doktora çalışmasının literatür çalışması çerçevesinde bu derleme hazırlanmıştır.

Anahtar Sözcükler: kültür, antropoloji, gastronomi, Anadolu, bira.

ABSTRACT

Beer is one of the oldest and widely consumed alcoholic beverages in the world today. Beer has not been seen as just a consumer product throughout its historical process. Beer has also become a subject of interest to social sciences in the context of the role that societies have in their cultures. Beer, which was a beverage in the early days of human history, has been a means of payment or a product with symbolic divine status. Beer was such a valuable product that sacred hymns, poems-texts were written about the production stages so that it would not be lost and continue with the next generations. Beer was the first product in the historical process in which standards and laws regarding its production and how to be sold were established. It has replaced drinking water in the darkest epidemic times for humanity. In

* Öğretim Görevlisi. Yeditepe Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Gastronomi ve Mutfak Sanatları Bölümü, İstanbul/Türkiye. E-posta: fahri.demir@yeditepe.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-2059-7954.

the light of this information and more, the researcher has acted on the questions of what has been the historical process of beer in the geography and what kind of place beer has acquired in our daily life today, is it just a beverage or does it have a cultural texture. This compilation has been prepared within the framework of the literature study of the doctoral study that the researcher is continuing.

Keywords: culture, anthropology, gastronomy, Anatolia, beer.

Giriş

“Süzüldüğü ahşap tastan Dicle ve Fırat’ın kaynamasına benzeyen hoş kokulu birayı döker”. Bu dize, MÖ 1800’den kalma, bugün Türkiye Cumhuriyeti’nin bir bölümünü de kapsayan, Mezopotamya bölgesinde bulunmuş olan Sümer kültürünün, bira yapımı Tanrıçası olan Ninkasi için yazılmış “Ninkasi’ye İlahi” (URL-1) olarak bilinen metinde yer almaktadır. Bu metin, bu topraklarda biranın ve onun ile bağlantılı olan her şeyin ne kadar eskiye dayandığını göstermektedir. Ancak Türkiye’nin bulunduğu Anadolu coğrafyasında, ta ki Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemine kadar biradan hiç bahsedilmemiştir. Yüzyıllardır tüketilmeyen bira, Osmanlı’nın son döneminde ve Türkiye Cumhuriyeti’nin başladığı ve devam ettiği süreç içerisinde tüketicilere sunulmuştur. Tekrar hayata giren bira, artık antik dönemlerdeki formunda olmayıp, endüstriyel formunu almıştır. Bu bağlamda “yüzyıllardır bu topraklarda olmayan bira, bugün endüstriyel formu ile artık hayatımızdadır. Bira, hayatımızda nasıl bir yer edinmiştir ve nasıl pozisyonlanmıştır?” soruları çalışmanın problemini oluşturmuştur. Bu çalışma, araştırmacının merakı doğrultusunda devam etmekte olan doktora çalışmasının literatür kısmının içeriğinden hazırlanmıştır.

Biranın Tarihsel Süreci

Uygarlığın filizlendiği ilk insan yerleşimleri suyun ve ekinlerin yeşereceği bereketli toprakların bulunduğu nehir vadilerinde kuruldu. İlk şehir yerleşimlerinin de bu tarife harfiyen uyan Mezopotamya’da kurulması şaşırtıcı değildir (Bertman, 2005: 291-293). Buğday, arpa, pirinç ya da mısır gibi tahıllar tüm coğrafyalarda tarımın ilk ve başlıca ürünüydü. Mezopotamya’da yetiştirilen başlıca tahıl ise arpaydı (Garvin vd., 2003). Arpa ve arpadan edilen unla yapılan ekmek ile benzeri ürünler burada hayatın önemli bir parçası olmuştur (URL-2).

Tom Standage’in çalışmasında (2006) biranın, insanlık tarihinin dönüm noktalarından biri olan tarımın benimsenmesinde önemli bir rol oynamış olduğundan bahsetmektedir. Bira üzerinden tarımın benimsenmesi, gıdada

arz fazlası yaratarak medeniyetin ortaya çıkmasının yolunu açmış ve toplumda bireylerin çeşitli faaliyetlerde ve zanaatlarda uzmanlaşmasını sağlamıştır. Bu durumun insanlığı modern dünyaya doğru ittiği öne sürülmektedir. Tarımın benimsenmesini yalnızca bira içmeye bağlamak cazip gelse de, avcılık ve toplayıcılıktan tarımcılığa ve küçük yerleşimlere dayalı yerleşik bir yaşam tarzına geçişe yol açan birçok faktörden biri olmasının daha muhtemel olduğunu söylemek mümkündür. Yazar, bu dönüşüm başladıktan sonra, nüfus arttıkça ve gıda üretimi için çiftçiliğe daha fazla bel bağladıkça, avcılık ve toplayıcılığa dayalı göçebe yaşam tarzına dönüşü giderek zorlaştıran bir etki yarattığını öne sürmüştür (Standage, 2006).

Biranın keşfinin tarihini saptamak zor dahi olsa, bahsinin geçtiği en erken kaynakları takip ederek ne zamandan beri tüketildiği hakkında tahmini bir çerçeve çizmek ve hangi coğrafyalarda üretilip tüketildiğini anlamak mümkündür. Bu kayıtlar içerisinde en eski bira üretiminin Mısır'da MÖ 5500-3100 tarihleri arasında olduğu bilinmekte olup saha çalışmalarında elde edilen kaplarda yapılan testler bunu göstermektedir. Elbette başka kanıtlar, MÖ 4000 civarında biranın Mısır'ın kuzeyinde bulunan, bugün Irak'ın bulunduğu bölgede Sümer, Akad, Babil ve Asur krallıklarını kapsayan Mezopotamya'da üretildiğini de göstermektedir (Hornsey, 2003: 32, 75-76). Bira üretimini konu alan diğer eski kayıtlar MÖ 1800'lere dayanmaktadır. MÖ 1800'lerde yazıldığı bilinen Uruk kralı Gılgamış'ın öyküsünü anlatan çivi yazısı kil tabletlerde biradan söz edildiği gibi kimi tabletler biranın nasıl hazırlandığını, farklı bira çeşitlerini, bira üretim ve satışının nasıl yapıldığını ve nasıl tüketildiğini ayrıntılı olarak açıklar (Olsson, 2003: 175-178). Biranın, insanın mutluluğunu ve iyiliğini arttırmak için tanrılardan bir armağan olduğuna inanan Sümerlerde bira kadınlar tarafından üretilirdi. Kadınlar normal bir günde yemek hazırlama sürecinin bir parçası olarak düzenli şekilde bira da hazırlardı (URL-1). Bira sosyal bir içecek olmuştu. Sümer tasvirlerinden elde edilen kanıtlar, iki kişinin MÖ 3. binyıla kadar uzanan ortak bir kaptan kamışla içtiğini göstermektedir. Birayı paylaşma konusundaki bu tercih, yiyeceklerden farklı olarak içeceklerin kolayca paylaşılabilmesine bağlanabilir. Biriyle içki paylaşmak, misafirperverliğin ve dostluğun simgesi olarak görülür ve içkiyi sunan kişinin güvenilir olduğunu söylemek mümkündür (Standage, 2006). Babilliler bira ve bira üretimiyle ilgili süreçleri daha da ileri götürmüştür. Hammurabi yasalarına göre bira 20 farklı şekilde sınıflandırılmıştı. Bunlardan sekizi tamamen arpadan yapılırken kalan 12 tanesi farklı tahıl karışımlarından yapılabilmekteydi. En değerli ve en pahalı Babil birası saf kılçıksız buğday birasıydı. Bunun dışında saf buğday biraları, hafif

biralar, kırmızı biralar, kara biralar ve Mısır'a ihraç edilen olgunlaştırılmış biralar vardı. Babil'de biranın nasıl demleneceği standartlara bağlanmış, bira üreticileri denetlenmiş, hatta biranın kim tarafından, nerede servis edildiği ve fiyatı kontrol edilmiştir. Böylece ilk bira yasaları da ortaya çıkmıştır.

Antik Mısır'da bira, firavundan en basit köylüye kadar, toplumun her kesiminde tüketilirdi; gündelik ve sosyal hayatın önemli bir parçasıydı (Hornsey, 2011: 693 -696). Mısır toplumu birayı sadece bir gıda ürünü olarak değil aynı zamanda kültürü ayakta tutan bir kaynak olarak görmekteydi. Bira, hem gıda hem adak olarak birçok sosyal ve kültürel etkinliğin odak noktasıydı. Mezarlıklarda bulunan tapınaklarda, ölmüş krallara günde iki kere bira sunulurken tapınakta çalışanlara da öğün olarak bira verilirdi. Mısırlı işçinin bir öğünü genellikle ekmek, bira ve soğandan oluşmaktaydı. MÖ 2550-2490 arasında Giza'da piramitlerin yapımı sırasında, piramitlerin inşası için gerekli olan besini ve sıvıyı sağlaması için her işçiye günlük dört ile beş litre arasında bira verilirdi. Sadece yetişkinler değil çocuklar, hatta emziren anneler, sağlıklı ve besleyici olduğu gerekçesiyle bira tüketirlerdi. Ev sahibi, misafirlerini "ekmek ve bira" diyerek karşılardı ve bu ifade "merhaba" ile aynı anlamdaydı (Ashour, 1995: 63-75). Birayı çok tüketmek ve sarhoş olmak da kültürün bir parçasıydı. Bir ölüm sonrası yas tutanlar, yas tutmanın son gününde (ölümden kırk ya da yetmiş gün sonra) bir gün içinde, bir ay boyunca tükettikleri miktarlarda, aşırı bir şekilde bira tüketmekteydiler. Aynı şekilde toplum içinde olan zengin kişilerin verdiği eğlencelerde de bira tüketimi benzer biçimde fazlaydı (Ashour, 1995). Mısır'da hayatın her alanında önem kazanmış biranın üretimi için gereken tahılın yetiştirilmesi ve dağıtımı için de kapsamlı bir ekonomik ve politik örgütlenme oluşturulmuştur (Hornsey. 2011: 693 -696).

Biranın yayılmasıyla ilgili yaygın kanı, biranın Mezopotamya, Mısır ve Kuzey Afrika üçlüsü üzerinden İspanya ve Avrupa'ya yayıldığı yönündedir. Bir diğer rota ise, Afrika ve İspanya aracılığıyla Yunanistan'a geçen bilginin sonraları Roma İmparatorluğu'na aktarıldığıdır. MÖ 600'lü yıllarda yaşayan Archilochus, şiirlerinde Frigler ve Trakyalıların kutlamalarda bira içtikleri yönünde bilgiler bulunur. MÖ 400'lerde yaşadığı tahmin edilen ve tarihi ilk kez farklı perspektiflerden ve neden-sonuç ilişkisi ışığında ele alan Herodot, yazılarında Mısır'da üzüm yetişmediğinden, orada insanların arpadan yapılmış bir çeşit şarap tükettiklerinden bahsetmektedir. Aristoteles, bira dışında olan sarhoş ediciler tüketildiğinde insanların herhangi bir yönde düşüğünü, ancak bira içenlerin her zaman geriye düştüğünü yazmıştır. Babil Sürgünü'nde olan Yahudilerin ise, bira ve bira yapımını sürgün sırasında Me-

zopotamya’da öğrendikleri ve bu öğretiyi kutsal topraklara, Filistin’e götürdükleri düşünülür. İbranice İncil’de “sıkra” sözcüğünün şarap olmayan her tür alkollü içki için kullanılması bu görüşü destekler niteliktedir. “Sıkra” sözcüğü Babil yasalarında bira kullanımıyla ilgili pasajda geçer. Dini ve yasal kitaplarda kendine yer edinen bira, Filistin’in Roma İmparatorluğu’na katılmasıyla, Roma İmparatorluğu’na da tanıtılmış olur (Unger, 2007: 1-15).

Bugün biranın anavatanı gibi görülen Almanya, birayla Roma İmparatorluğu aracılığıyla tanışmış olduğu varsayılmaktadır (Unger, 2007: 1-15). Yine biranın kültürel bir motif olduğu Birleşik Krallık, Orta Çağ’da Anglosaksonların İngiltere’nin güneyini işgal etmesiyle birayı tanıdı. Öte yandan İskandinavya’da, Güney Amerika’da (Aztek) ve Uzak Doğu’da (Çin) ham maddesi farklı tahıllar olsa da biraya yakın alkollü içecekler üretilmiştir (Eberts, 2007: 2). Orta Çağ Avrupa’sında alkol ve özellikle bira tüketimi oldukça yaygındı. Bira, bir sosyalleşme aracı olmasının yanı sıra her yaşta ve sosyal statüden birey için günün her saatinde tüketilen sağlıklı bir içecek ve besleyici bir öğün olarak da rağbet gördü (Unger, 2004: 3). Orta Çağ’da kolera gibi suyla bulaşan hastalıkların yaygınlığı alkollü içecekleri suya güvenli bir alternatif haline getirmişti. Bira üretim süreçlerinin kavurma ve kaynatma gibi mikrop kırıcı aşamalar içermesi biranın güvenli olmasını sağlıyordu. Bu nedenle, o dönemde su yerine bira içmek enfeksiyondan kaçınma yöntemlerinin başında gelmekteydi (Özilgen, 2014: 163-165).

Avrupa’nın birayla tanışmasının ardından biranın üretim süreçlerinde ve dolayısıyla son üründe belirgin değişiklikler olduğu söylenebilir. Orta Çağ birasında gözlenen ilk belirgin farklılık üretimde şerbetçi otunun kullanılması oldu. Bira yapımında kokulu otlar ve baharatlar kullanmak erken dönem biracılığın da adetlerinden biriydi. Avrupa’da şerbetçi otundan önce yaygın olarak ılgın, civanperçemi ve biberiye karışımından oluşan ve “gruit” adı verilen bir karışım kullanılmaktaydı. Biranın Avrupa’ya yerleşmesinin ardından çeşitli aromatik bitkiler birayı tatlandırmak amacıyla kullanılmayı sürdürmüş olsa da şerbetçi otu ezici bir baskınlık kazanmıştır. Avrupalılar olasılıkla MS 8. ya da 9. yüzyıllarda bira yapımında kullanmak amacıyla şerbetçi otu üretmeye başlamışlardır (URL-3, 4). 1200’lü yıllarda Hamburg, Bremen ve bazı Kuzey Almanya şehirlerinde kullanılmaya başlanan şerbetçi otu, 14. yüzyılda Hollanda’da ve 16. yüzyılda İngiltere’de kullanılmaya başlandı. Avrupa genelinde 15. yüzyıldan itibaren şerbetçi otu biranın temel reçetesinin önemli bir parçası olmuştur ve böylelikle günümüzde tattığımız ve tanıdığımız şekliyle bira ortaya çıkmıştır. Bira üretiminin manastırlara geçmesiyle beraber üretim miktarı hatırı sayılır biçimde yükselmiştir. Endüstri Devri-

mi'nin getireceği üretim sıçramasıyla kıyaslanacak ölçekte olmasa da yeni üretim kanalları sayesinde piyasaya belirgin bir bira arzı olmuş ve bu arzı karşılayan talep oluşmuştur. Bu dinamik bira fiyatlarını yükseltmiş ancak piyasa küçülmeye direnmiştir. Tüketicilerin bira satın almaktaki bu tutarlılığı resmi mercilerin dikkatinden kaçmamış, biranın üretiminde ve satışında vergilendirmeler başlamıştır. Dolayısıyla bira hızla devletler için bir gelir kaynağı olmuştur (Unger, 2004: 1-15).

Orta Çağ'daki gelişmeler, özellikle üretimle ilgili olanlar, Endüstri Devrimi'ne temel teşkil eden bir endüstri alt yapısı oluşturmuştur. Zaman ilerledikçe insanlık yaptığı yeni keşifler, atılımlar ve devrimlerle ilerlemeye ve değişmeye devam etmiştir. Bu süreç içerisinde bira yapı olarak çok değişmemiştir ama ilk üretim şeklinden çok daha farklı bir şekilde üretilmeye başlamıştır. Bira en yalın tanımıyla malt arpadan elde edilen şekerlerin fermantasyonuyla üretilen, şerbetçi otu ile tatlandırılmış bir içecektir. Bu tanım, üretimdeki iki aşamayı betimlemesi nedeniyle önemlidir: Şekerlerin malttan çıkarılması ve bu şekerlerin fermantasyonudur (Thomas, 2011: 35-47). Araştırmalar, biranın ilk ortaya çıkışını; toplanmış ve kaplara konulmuş arpanın yağmur suları ile ıslanması sonucunda suyun arpanın içindeki doğal maya ile teması geçerek mayalanıp ortaya çıktığı ile ilişkilendirmektedir (Katz & Voigt, 1986: 23-34). Eski Mısır'ın yazılı kayıtlarında bira şöyle elde ediliyordu: Çimlenmiş tahıllar kurutulup dövülür, elde edilen posa suyla hamur haline getirilir, şekil verilir ve fırınlanır. Böylece kuru olarak saklanan hamur toprakları bira üretmek için suya daldırılarak bir gün boyunca fermente edilir. Ardından süzülen bu alkollü içecek tüketilmeye hazır hale gelirdi (Tannahill, 1988: 48). Tahıl ve sudan oluşan bu temel formüle şerbetçi otunun dâhil olması daha sonradır. Şerbetçiotu ve şerbetçiotu birası tarihi belirsizdir. Şerbetçiotu yetiştiriciliği ilgili bilgiler de yetersizdir ancak kesinlikle 10. yüzyılda, büyük olasılıkla bira üretiminin yarattığı talebe yanıt olarak üretilmiştir (Delyser & Kasper, 1994).

Günümüzde üretilen bira, üretim biçimi ve formülü halen binlerce yıl öncesindeki ilk bulunduğu haline benzemekle beraber günümüze gelene kadar pek az değişmiştir. Bugün biranın üretimi; tahıllı malta dönüştürme, öğütme, ezme, özü ayırma, şerbetçiotu ekleme ve kaynatma, şerbetçiotu ve çöktelleri ortadan kaldırma, karışımı soğutma ve havalandırma, fermente etme, olgunlaştırma ve son olarak paketleme şeklindedir (URL-5). Ama insanlık endüstriyel devrim sürecine girdiğinde, fosil yakıt enerjisi ile ortaya çıkan teknolojik gelişmeler daha önce insanların ulaşamadıkları bir üretim seviyesine ulaşmalarını sağlamıştır. Bu gelişmelerden nasibini alan bira

üretimi, bu devrim sayesinde hızlanmış ve çok daha büyük miktarlarda üretilmeye başlanmıştır (URL-6). Evlerde yapılan biralar ticarileşmiş, artan arzla birlikte biranın servis edileceği yeni mekânlar ortaya çıkmıştır; bira halka açık yerlerde sunulmaya başlanmıştır.

Halka açık mekânlardan en önce çıktığı düşünüleni 1800'lü yılların başında Bavyera'da ortaya çıkan "bira bahçesi" konsepti idi (Özilgen, 2014: 166-167). Bu durum Amerika'da bütün kıtayı etkileyecek bir yasaklama (1920-1933) başlatılmasına alt yapı oluşturmuştu. Konuyla ilgili yasa değişikliği yapıldığında bira başta olmak üzere tüm alkollü içecek üreticilerinin lisansları ellerinden alınmış; alkollü içecek üretimi ve satışı ülke genelinde yasaklanmıştı. Yasaklama hareketinin liderleri 20. yüzyıl başında Avrupa'dan gelen büyük göç dalgasının Amerika toplumunun içme alışkanlıklarında ve kültüründe olumsuz etkiler bıraktığına inanıyorlardı (URL-4). ABD'de yasaklar amacına ulaşmış ve sona erdiğinde iki belirgin sonuç üretmişti: Birincisi, birahanelerde ve tavernalarda toplanarak bira içme alışkanlıkları değişmişti. İkincisi, birçok küçük bira üreticisi yasaklama döneminde iflas etmiş ya da yeni oluşan dev üreticiler tarafından satın alınmış, bu da birayı hızlı tüketilen ticari bir metaya dönüştürmüştü. Böylece bira Amerika için sosyal olarak dışarıda içilen bir içecek olmaktan çıkıp evde içilen endüstriyel bir ürün olmuştur (DeSalle & Tattersall, 2019: 195-203). Bugün bira ve birayı çevreleyen içme kültürü halen değişmektedir. Bira meraklıları, bira deneyimi için artık sadece geleneksel barlara gitmiyor, yerel bira fabrikalarını, üreticileri de keşfediyorlar. Bu keşifler, hatta Oktoberfest için Münih'i ziyaret eden turistlere benzer şekilde, gezilere çıkmaya ve iyi bir biranın tadını çıkarmak için para harcamaya yönelik bir isteğe, bir deneyime dönüşmeye başlamıştır. Bu durumda, herhangi bir ülkede, başarılı bir bira üreticisinin yerel ekonomiye fayda sağladığını da söylemek mümkündür (URL-7).

Türkiye'de Biranın Hikâyesi

Tarihsel süreçte, fermantasyonla üretilen ve zaman içerisinde gelişerek biraya dönüştüğü düşünülen yiyeceklerin bir kısmı Anadolu coğrafyasında ortaya çıkmıştır. Bira Anadolu'da bilinen bir içecektir. MÖ 10.000'e ve seramik öncesi Neolitik kültüre tarihlenen Göbeklitepe'nin kimi katmanlarında bulunan kaplara yapılan testler tahılın ıslatılması, öğütülmesi ve fermantasyonu sırasında ortaya çıkan kimyasalların kalıntılarını saptamıştır. MÖ 9. yüzyılda Hititler çimlendirilmiş buğday, arpa ya da darı maltını kavurup bir tür "bira ekmeği" elde etmiş (URL-8, 9). Hititlerin gündelik hayatlarında da alkollü içeceklerin belirgin bir yeri olmakla beraber özellikle dinsel kutlamalarda bira, şarap ve benzeri ürünler tanrılara sunulmuştur (Alp, 2000:

47). Hitit dönemine ait “Tyskiewics” mühründe (Görsel 1) bulunan ölü yakma sahnesinde, elinde gaga ağızlı tutan kişi, ölüyü yakan ateşi bira ve şarap ile söndürdüğü diğer arkeolojik bulgular ile ilişkilendirilmektedir (Alp, 1999: 45, 70). Urartular ise, Anadolu’nun doğusundaki yaylaları, günümüz Azerbaycan’ının bir kısmını, Fırat Nehri, Van Gölü ve Ağrı Dağı’nı içine alan bir alanda yaşamaktaydı. Urartu ülkesi çoğunlukla dağlık araziden oluşmasından dolayı tarım için elverişli değildi ama yine de tahıl bitkilerinin yetiştirildiği yönünde kanıtlar bulunmaktadır. Bu kanıtlarla beraber dönemin Yunan tarihçisi Ksenofanes bu bölgeden söz ederken “arpa şarabı” sözcüğünü kullanmaktadır (Hornsey, 2011: 693-696).



Görsel 1. Tyskiewics Mührü (Alp, 1999).

Bozanın, Osmanlı’nın alkollü içeceklerle olan ilişkisinde ayrıcalıklı bir önemi vardır. Boza, belki bira kadar eski, fermente içeceklerden biridir. Alkolleşmeye yatkın da olsa boza alkolsüz içecek olarak sınıflandırılır. Türklerin yüzyıllardır boza tükettikleri bilinmekte ve bozanın Osmanlı yemek kültürünün parçası olduğuna inanılmaktadır (URL-10). 17. yüzyıl Osmanlı seyyahı Evliya Çelebi seyahatnamesinde, İstanbul’da 300 boza dükkânı ve 1005 boza satıcısının bulunduğunu belirtmiş ve onları “esnaf-ı darı bozacıyan” şeklinde anmıştır (2003: 56). Boza ve bozahanelerin prestiji zaman içinde düşüş ve yükselişler yaşamıştır. İstanbul’da bozahaneler yakından takip ediliyordu. Üretilen bozanın alkol değerinin belli bir düzeyin altında tutulması zorunluydu. Alkol tüketimi fetva ile yasaklandığı için, derecesi ne kadar düşük olursa olsun alkollü olan bozanın içilmesi zaman zaman hoş görülmemiş, bozahaneye gitmek, meyhaneye gitmekle bir tutulmuştu. Bozahane ve meyhanenin algılanışındaki bu yakınlık “Meyhaneciye şahidin kim diye sormuşlar, bozacıyı göstermiş,” ya da “meyhanecinin kefil (şahidi) bozacı” deyimleriyle dile de taşınmıştır (URL-10, 11).

Osmanlı’da bira üretimi ve sektörün nasıl oluşmaya başladığı ile ilgili net tarihler yoktur. Malte Fuhrmann, çalışmasında, İzmir’e (Smyrna) Güney Almanya’dan göç etmiş olan Gottfried Proskopp’un 1845 yıllarında bira üretiminin başladığından bahsetmektedir (2020: 177). 1847 yılında “arpasuyu”

adında hazırlanan mevzuatın bira ile ilgili olabileceği düşünülmektedir (Şafak, 2006: 59). 1950'ye tarihlenen "Eski Birahaneler" başlıklı bir gazete kupüründe İstanbul'da birahanelerin açılması Kırım Savaşı (1853-1856) sırasında İstanbul'a gelen İngiliz, Fransız ve İtalyan askerlerin talepleriyle ilişkilendirilmiştir. İlk birahaneler Beyoğlu'nda açılmış, bu birahanelerde sunulmak üzere pal ve porter ithalatına başlanmıştır. Biraya olan ilgi sadece İngiliz, Fransız ve İtalyan askerleriyle de sınırlı kalmamıştır. Yazıda yabancı askerlerle beraber yerel halkın biraya ilgi duymaya başladığından da bahsedilmektedir. Başlangıçta İngiliz Ale tipi biralara, ardından büyük fıçılarda Viyana ve Alman (Münih) biralara ithal edilmeye başlanmıştır. 1860'lara geldiğinde Proskopp ve ailesinin, bira üretim seviyesini ciddi bir seviyeye ulaştığını hatta bu dönemde Aydın ilinin, Proskopp ve ailesinin yaratmış olduğu bu ekonomik değere bağlı bir hale geldiğinden bahsetmektedir (Fuhrmann, 2020: 177). 1880'e geldiğinde İstanbul'un Posta sokağında "Gambrinus", takibinde Linardi sokağında Janni Cacavopoulos tarafından "Yanni" Birahanesi açılmıştır (Görsel 2). "Yanni" birahanesi dönemin en meşhur birahanelerinden biri olmuştur.



Görsel 2. Yanni Birahanesi (URL-12).

O dönemin gezi rehberlerinde övülen ve Brasserie Viennoise, Viyana tipi birahane olarak tanımlanan bu birahane hem restoran hem de Lager bira salonu olarak tanıtılmaktaydı (Coufopoulos, 1910: 35). 1880 dönemi birahanelerinden "Tsoye" Alman usulünün uygulandığı bir birahaneydi. Alman usulüne göre bu birahane bira mezesiz içilirdi. Asmalımescit'teki "Orient Express", adını vagona benzer ince uzun salonu ve dekorasyonundan alıyordu. Diğer birahanelere göre daha küçük olan bu birahane daha az vakit geçirilirmiş. Galata'daki Domuz Sokağı'nda (bugünkü Voyvoda Caddesi, Yüksek Kaldırım ve Kemeraltı Caddesi'yle kavşak oluşturan bir sokaktı) meşhur birahaneler bulunurdu. Bu birahanelerde servis edilen ilk biranın yanında dört veya beş tabak meze sunulduğu; ikinci birayla birlikte mezelelerin tazelendiği, üçüncü biranın servisine sahanda kızartılmış peynir, sucuk

gibi sıcak mezelerin eşlik ettiği anlatılmaktadır. Hatta gazetelerde 1920'lere gelindiğinde Beyoğlu'nda birahanelerin yerini tekrar café ve patisserie'ler almaya başladığı şeklinde haberler de çıkmıştır (Hürriyet, 1997). İstanbul'da endüstriyel seviyede bira üretimi, İstanbul Feriköy'de kurulan Bomonti Bira Fabrikası'yla başlamıştır (Fuhrmann, 2020: 185). Bomonti Bira Fabrikası Christian August Bomonti tarafından kurulmuştur. Christian August Bomonti ilk bira imalathanesini 1872 yılında Osmanlı toprağı olan Filibe'de (Plovdiv, Bulgaristan) açmıştır. Ardından 1880 yıllarına doğru İstanbul'da artizanal brasserie açmaya karar verir. Brasserie'nin 1888 yılında inşaatına başlamıştır ve 1891 yılında üretim ruhsatı alınmıştır. Bu dönemde brasserie'nin biraları üst fermantasyon yöntemi ile üretilmiştir. 1902 yılında fabrika dönüştürülmüştür ve 1908 yılında fabrikaya eklenen soğutma sistemleri artık fabrika ile alt fermentasyon biraları da üretmeye başlamıştır (Fırat, 2021: 24-32; Görsel 3). 1894 Ticaret Almanağına göre o dönem İstanbul içerisinde, Bomonti Bira Fabrikası dışında Cosma (Feriköy), C. Grein (Feriköy), Schaffer (Feriköy), Scherrer (Zincirlikuyu), Petro Tedeski (Dolmabahçe) gibi bira üreticileri bulunmuştur. Bu üreticilerin, Bomonti Bira Fabrikasının rekabetine dayanamadıkları için kapandıkları düşünülmektedir (Yılgür, 2021: 113-118). 1907 yılında açılan Nektar Bira Fabrikası, Bomonti Bira Fabrikası ile birleşerek bu iki firma birleşerek İstanbul'da tekel haline gelmiştir (Fırat, 2021: 24-32). Bomonti Bira Fabrikası kurulduktan sonra zaman içerisinde yeni üniteler eklenerek fabrika genişlemiştir. Bu ünitelerden biri de yerleşke içerisinde 1930 yılında inşa edilen ve 1950 yılına kadar hizmet vermiş olan "Bira Bahçesi" olmuştur (Zat, 1994: 296-297). Bomonti Bira Bahçesi ve o dönemin diğer bira bahçelerinin sadece yiyecek ve içecek tüketilen alanlar olarak sınırlı kalmamış olduğu, sosyal değişimde de etken bir rol üstlendiği düşünülmektedir. Bomonti Bira Bahçesi "ailevi" karakteri ile dönemin zenginlerinin gittiği bir yer olmamıştır, çoğunlukla halk kesimine hitap etmiştir. Bu süreç içerisinde de bira halk kitleleri ve aile toplaşmaları için popüler bir içecek konumunu almıştır (Fırat, 2021: 32-42).



Görsel 3. Bomonti Bira Fabrikası (URL-13).

1930'lu yıllarda bira ile ilgili ilanlar da yayınlanmıştır. Bunların en bilineni 11 Mart 1934 Tarihli *Hâkimiyet-i Milliye* gazetesinin 8. sayfasında (Görsel 4) yayınlanmış olan ildir. Bu ilana göre bira hem serinletici bir içecek hem de aynı zamanda besleyici bir içecek olduğundan bahsedilmektedir (URL-14).



Görsel 4. 11 Mart 1934 Tarihli *Hakimiyet-i Milliye* Gazetesi (URL-14).

Yine 1930'lu yıllarda bira ve bira üretim endüstrisi kıymetlendirici bir etken olarak da görülmüştür. 24 Kasım 1937 Tarihli *Ulus* Gazetesinde yayınlanan “Zirai mahsülleri nasıl kıymetlendiriyoruz?” kupüründe; arpanın sadece bir hayvan yemi olarak kalmaması, çok üretilen arpanın kıymetlendirilmesi ve aranır olması gerektiğinden bahsedilmektedir. Bu kıymetlendirmenin de biracılık üzerinden mümkün olacağı belirtilmiştir (URL-15). Yine o dönem modernleşme süreciyle birlikte ev dışında yemek yeme ve eğlence alışkanlığını yaygınlaştırmıştır. Birahaneler de bu talebin karşılanmasında etkin bir rolü olmuştur. Novotni Lokanta ve Birahanesi (Görsel 5) bunun örneklerinden biridir (Ünsal, 2011: 147).



Görsel 5: 11 Mart 1934 Tarihli *Hakimiyet-i Milliye* Gazetesi (URL-14).

1960'lara gelindiğinde biracılık özel sektöre doğru geçiş yapmaya başlamıştır. 1966 yılında Erciyas Biracılık ve Malt Sanayii A.Ş. kurulmuştur. 1969 yılında ise Efes Pilsen birası ilk defa piyasaya sunulmuştur. Aynı dönemde İzmir-Pınarbaşı'nda Türk Tuborg (1967) kurulmuş ve 1969 yılından itibaren bira üretimi gerçekleştirmiştir (URL-16, 17). Anadolu Efes ve Türk Tuborg halen üretimlerine devam etmektedir. Özel firmalar sadece bira üretimine

odaklanmamışlardır. Markalarının popülaritesini artırmak için spor ve sanatta akıllı sponsorluk stratejileri kullanmışlar, böylece ülke çapında önemli bir ses getirmişler ve dikkat çekmişlerdir (Hürriyet, 1997). 1970'lere gelindiğinde Tekel 1972 yılında Yozgat Bira Fabrikası'nı kurmuş, bu fabrika 2004 yılına kadar çalışmış ancak 2004 yılında özelleştirilip kapatılmıştır (Güzel Mumyılmaz, 2015: 145-166). 1980'lerde, yeni pazarlama taktikleri ve "bira bu kapağın altındadır" gibi ikonik sloganların ortaya çıkmasıyla, birahaneler daha yaygın hale geldi. Yine bu dönemde Türk televizyonlarında reklamı yapılan tek alkollü içki bira olmuştur (URL-18). Bugün endüstriyel bira halen varlığını ve popülarliğini sürdürmekle beraber yerli bira üretimi pazara hâkimdir ve Efes Pilsen en büyük üretici ve distribütördür. Ancak bira pazarında, özellikle butik bira (craft beer) segmentinde hareketlilikle beraber küçük ölçekli üreticilerinde ortaya çıkmaya başladığını ve yaygınlaştığını söylemek mümkündür (URL-19).

Tartışma ve Sonuç

Bira, dünyanın en eski ve günümüzde yaygın olarak tüketilen alkollü içeceklerden biridir. Bira, sadece bir tüketim ürünü olarak görülmemiş olup toplumların kültürleri içerisinde edindiği rol bağlamında sosyal bilimlerin de ilgilendiği bir ürün olmuştur. İnsanlık tarihinin ilk zamanlarında bir yiyecek olan bira, bir ödeme aracı ya da sembolik ilahi statüye sahip bir ürün idi. O kadar değerli bir üründü ki, kaybolmaması ve bir sonraki kuşağa aktarılabilmesi için yapımı ile alakalı kutsal ilahiler, şiirler yazılmıştır (URL-20, 22, 21). Üretimi ve nasıl satılacağı ile ilgili standartların ve kanunların oluşturulduğu ilk ürün olmuştur. İnsanlık için en karanlık salgın dönemlerinde içme suyunun yerini almıştır (Özilgen, 2014: 163-165). Biranın endüstriyel bir ürüne dönüşmesi ile beraber üretimin hızlanması ve artması yasaklara sebep olan kültürel etkileri ortaya çıkarmıştır.

Biranın tüketim mekânlarının aynı şekilde sosyal açıdan önem kazanmakla beraber kültürel bir konum aldıklarını da söylemek mümkündür. Özellikle pub ve bira bahçeleri bu konuda öne çıkmaktadır. Bu mekânlar sadece bira tüketimi amacı ile sınırlı kalmamıştır. Pub olarak bilinen "halk evleri" (public house) bira tüketimine odaklanmayan, pek çok farklı ihtiyacı bir arada gören değişken yapıda mekânlardı. Pub, oluşturduğu sosyal ağlarla bilgi boşluklarını doldurmada ve yeni fikirlerin paylaşımını kolaylaştırır da kilit rol oynardı. Turistik bölgelerde, yerel yiyecek ve içeceklerle erişmeyi sağlarken, diğer yerel işletmeler ve ilgi çekici yerler hakkında bilgi edinmek için de verimli kanallardı (Markham & Bosworth, 2016). Doğrudan ticaretin yanı sıra pub, özellikle kırsal bölgelerde, diğer yerel işletmelerin ve iş ağıları-

nın büyümesini kolaylaştırmada ekonomik bir öneme sahipti. Cabras ve arkadaşlarının çalışmasında (2016), bira, biracılık ve pubların ekonomi ile ilişkisini ele almış ve biranın nasıl pazarlanmaya başladığını, küresel pazarlara erişimini ve bununla beraber ticaret dinamiklerinde nasıl değişimlere neden olduğunu incelenmiştir. Tespitlerine göre; 19. ve 20. yüzyılın başlarında demiryollarının genişlemesiyle beraber, bira üreticileri operasyon ölçeklerini arttırmak, bölgesel ve ulusal pazarların ötesinde uluslararası pazarları tatmin etmek gereğini anlamışlardır. Markalaşma ve reklamcılık, büyüyen pazara cevap verme konusundaki rekabet stratejisinin önemli bileşenleriydi. Bu nedenle bira üreticilerinin markalaşma ve reklamcılığın gelişiminde belirgin bir rolü olduğundan bahsetmişlerdir (Cabras vd., 2016).

Bir diğer bira tüketim mekânı olan “bira bahçeleri”, toplumsal yaşamda, pub ve benzeri içki sunulan yerlere göre çok daha farklı bir öneme sahipti. Bira bahçeleri yaz biralalarının saklandığı yeraltı depolarının üzerinde konumlanmıştı. Üreticiler yeraltında depolanmış biraları ortaya çıkartır ve bu depo alanlarında yer alan ağaçların altına masalar koyarak biranın satışını yaparlardı. Zamanla bu alanlar popüler içme noktaları haline gelmeye başladı. Özellikle 19. yüzyılın başlarında, bu alanların popülerliği ciddi şekilde artmış, bira dışında alkollü içecekler satışını yapan işletmelerin kazancını etkiler bir hal almıştı. Bu işletmeler, bira üreticilerinin biralalarını son tüketiciye satma hakkını sorgulamaya başlamışlardı. 4 Ocak 1812’de, Bavyera’nın ilk kralı I. Maximilian (1806-1825), bira üreticilerinin bira satmaya devam etmelerine izin veren ancak ekmek dışında herhangi bir yiyecek satmalarını yasaklayan bir uzlaşma kararnamesi imzalamıştı. Maximilian’ın kararnamesi insanların kendi yiyeceklerini bu popüler içme noktalarına getirmelerini engellemediğinden, bahçeler piknik yapmak için popüler mekânlar haline gelmiş ve “bira bahçesi” kavramı böylece ortaya çıkmıştır. Bu bahçeler sadece tüketimin körüklendiği bir ticari mekân olmanın ötesinde bir paylaşım yerine dönüşerek zaman içerisinde içki içme kültürünün önemli bir parçası olmuştur (URL-13). Bira bahçelerinin o dönem ressamlar için de ilham olduğu söylemek mümkündür. 1847-1935 yılları arası yaşamış olan Alman asıllı ressam ve Almanya’da izlenimciliğin önde gelen savunucusu olan Max Liebermann’ın 1884 yılında “Biergarten in Munchen” (Görsel 6) isimli tablosu, bira bahçesinin resmedildiği en bilinen tablolardan biridir. 1815-1905 yılları arasında yaşamış, yaptığı çizimler, gravürler ve resimlerle tanınan Alman Realist sanatçı Adolph Friedrich Erdmann von Menzel’in 1883’de yapmış olduğu “At The Beer Garden” çalışması da ünlü çalışmalardan bir diğeridir (Görsel 7).



Görsel 6-7. “Biergarten in Munchen”, “At The Beer Garden” (URL-23, 24).

Yüzyıllar boyunca bira birçok kültür içerisinde, sembolik ve fonksiyonel özellikleri, tüketim mekânları ile beraber sosyal hayata, ekonomiye ve hatta sanata katkılar sağlamış, sadece bir tüketim ürünü olmayıp aynı zamanda kültürel etkenleri olan bir ürün olmuştur. Bugün Türkiye Cumhuriyeti’nde, biranın -hatta tüketim mekânlarının- diğer kültürler içindeki pozisyonları ile kıyaslandığında, kültürel etkenleri olmayan, sadece sosyalleşme için tüketilen bir ürün olduğu yönünde bir değerlendirme yapılabilir. Bu ihtimal, ürünün endüstriyel formu ile tüketiciye sunulmasından kaynaklıdır. Çünkü endüstriyel olarak üretilen bir ürün, büyük ölçekte bir üretim anlamına gelmektedir. Bir ürünün üretim ölçeği ne kadar büyük olursa birim maliyetler o kadar düşük olur, üretici o kadar fazla kar eder (Apilioğulları, 2018: 93-102). Bu kadar çok ürünün tüketilmesi için satış stratejilerinin oluşturulması, insanların bu ürünü tüketmesi demektir. Endüstriyel bira firmaları yüksek satış için bu stratejilerini, sponsorluklar üzerinden ve izin verildiği ölçüde özellikle gençlik, müzik, sanat ve/veya üniversite festivallerinin çoğunda uygulamıştır. Bu noktada bira tüketiminin ticari bir baskı üzerinden dayatılarak bir “marka topluluğu” yaratılmış, onu tüketen bireylerin o bira markası çevresinde ortak bir hayranlığı paylaşan, benzer düşüncelere sahip bireylerden oluşan gruplarla bir aidiyet duygusu geliştirilmeye çalışılmıştır. Yani birey ne kadar çok bu stratejileri uygulayan bira markasını tercih eder ve ne kadar çok ürününü tüketir ise, o kadar o marka topluluğun içinde olacaktır. Bu durumda bira birey için sosyal bir alan içerisinde fonksiyonel bir ürün olmakta; bireyin bulunduğu bu sosyal alan aynı zamanda firma için ticari getiri alanı haline gelmektedir.

İçecek kültürü; hangi içeceklerin, ne zaman, nasıl ve kiminle tüketilmesinin kabul edilebilir olduğuna ilişkin sosyal normlar da dâhil olmak üzere, içmeye ilişkin yaygın olarak kabul edilen inançları ve uygulamaları kapsar.

Bu kültür, bireylerin içme ve belirli içeceklerle ilgili kendi anlamlarını ve ifadelerini oluşturmaları için bir temel sağlar (URL-25). Bu tanım üzerinden Almanların kültüründe biranın kültürel konumu üzerine bazı örnekler şöyledir: Almanların bira üretimi ile ilgili olan “Alman Bira Saflık Yasası” olarak tercüme edilen “Deutsches Reinheitsgebot”, 1516’da yürürlüğe girmiştir. “Feierabendbier” iş sonrasında içilen bira anlamına gelir ve bu tüketim şekli gelişigüzedir. Belirli bir mekânda tüketim olmasına gerek yoktur; bir oturma bankında bile olabilir. Bira ve bira içmek Alman kültürü için çok önemlidir ve bu verdikleri önem için “bira konusunda son derece ciddi” anlamına gelen “bierernst” ifadesini kullanmaktadırlar (URL-26). Bu örnekler doğrultusunda Türkiye’de biranın, bir içecek olarak kültürel bir ürün olduğunu söyleyebilmek zordur. Türkiye’de bira tüketimi ağırlıklı olarak sosyal buluşmalar ve gece hayatı aktiviteleriyle ilişkilendirilmektedir ve geleneksel olarak yemeklerle birlikte tüketilmemektedir (URL-18). Bugün Türkiye’de tüketici tercihlerinin üst segment (premium) ve butik biralara (craft beer) doğru kaymaktadır. Türkiye’de butik bira (craft beer) yükselişi, yerel üretim biraları takdir eden yeni nesil bira tüketicilerinin ortaya çıkmasına da sebep olduğunu söylemek mümkündür (URL-18). Bu profil içinde, ister endüstriyel üst segment bira ister butik bira olsun, bireylerin bira tüketiminin altında yatan motivasyonla ilgili kültürel olgulardan mı yoksa sosyal alanlar içerisinde pozisyon elde etme amaçlı mı, sorusu ortaya çıkmaktadır. Biranın hangi olgu doğrultusunda tüketildiğine dair olduğunu söyleyebilmek için saha çalışmalarının yapılması gerekmektedir.

Kaynakça

- Alp, Sedat (1999). *Hititlerde Şarkı, Müzik ve Dans*. Ankara: Kavaklıdere Kültür Yayınları.
- Alp, Sedat (2000). *Hitit Çağında Anadolu*. Ankara: TÜBİTAK.
- Apilioğulları, Lütfi (2018). “Industry 4.0: The Stages of Industrial Development & Profit of Change”. *International Journal of 3D Printing Technologies and Digital Industry*, 2(3): 93-102.
- Ashour, Abdel Monheim (1995). “Egypt”. *International Handbook on Alcohol and Culture*. Ed. Dwight. B. Heath. London: Greenwood Press, 63-75.
- Bertman, Stephen (2005). *Handbook to Life in Ancient Mesopotamia*. Oxford: Oxford University Press.

- Cabras, Ignazio, et al. (2016). *Brewing, Beer and Pubs, A Global Perspective*. New York: Palgrave Macmillan.
- Coufopoulos, Demetrus (1910). *A Guide to Constantinople*. London: Adam and Charles Black.
- Delyser, Dydia & Kasper, W.Joshua (1994). "Hopped Beer: The Case for Cultivation". *Economic Botany*, 48: 166-170.
- DeSalle, Rob & Tattersall, Ian (2019). *A Natural History of Beer*. New Haven & Londra: Yale University Press.
- Eberts, Derrek (2007). "To Brew or not to Brew: A brief History of Beer in Canada". *Manitoba History*, 54: 2-13.
- Evliya Çelebi (2003). *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Fırat, Derya (2021). "Bomonti'nin Çok Katmanlı Belleği". *Bomonti: Kentsel Dönüşüm ve Mekânın Belleği*. Ed. Çağlayan Kovanlıkaya vd. İstanbul: İletişim Yayınları, 24-42.
- Fuhrmann, Malte (2020). *Port Cities of the Eastern Mediterranean-Urban Culture in the Late Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Garvin, David, et al. (2003). "Barley". *Encyclopedia of Food and Culture*". Ed. Kevin P Smith. New York, NY: Charles Scribner's Sons, 166-169.
- Güzel Mumyakmaz, Hatice (2015). "Bir Devlet Teşekkülü: Yozgat Tekel Fabrikası". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 22: 145-166.
- Hornsey, Ian Spencer (2003). *A History of Beer and Brewing*. Cambridge: Royal Society of Chemistry.
- Hornsey, Ian Spencer (2011). "Egypt". *The Oxford Companion to Beer*. Egypt. Ed. Garrett Oliver. New York: Oxford University Press, 693-696.
- Hürriyet. (1997, 6 Temmuz). "Fatma Ana'nın helvasından Bomonti Biraderlere". 6.
- Katz, Solomon H. & Voigt, Mary M. (1986). "Beer and Bread: The Early Use of Cereals in the Human Diet". *Expedition*, 28: 23-34.
- Markham, Claire & Bosworth, Gary (2016). "The Village Pub in the Twenty-First Century: Embeddedness and the Local". *Brewing, Beer and Pubs, A Global Perspective*. Ed. Ignazio Cabras et al. New York: Palgrave Macmillan, 266-282.

- Olsson, Sven Olle (2003). "From Late Egyptian Times to the Nineteenth Century". *Encyclopedia of Food and Culture, Vol.1*. Ed. Solomon H. Katz. New York: Charles Scribner's Sons, 175-178.
- Özilgen, Mustafa (2014). *Artistic Narrative of Technology*. İstanbul: Yeditepe University Press.
- Standage, Tom (2006). *A History of the World in 6 Glasses*. New York: Walker & Company.
- Şafak, Bora (2006). *Türk Bira Sektörü Analizi ve Türk Bira Firmalarının İhracat Olanakları*. Yüksek Lisans Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tannahill, Reay (1988). *Food in History*. New York: Three Rivers Press.
- Thomas, Keith (2011). "Beer, How It's Made, The Basics of Brewing". *Liquid Bread-Beer and Brewing in Cross-Cultural Perspective*. Eds. Wulf Schiefenhövel & Helen Macbeth. New York, Oxford: Berghahn Books, 35-47.
- Unger, Richard W. (2004). *Beer in the Middle Ages and the Renaissance*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Ünsal, Artun (2011). *İstanbul'un Lezzet Tarihi*. İstanbul: NTV.
- Yılıgür, Egemen (2021). "Teneke Mahallesi (Bomonti-Feriköy): Akışlar, Karşılaşmalar ve Dönüşüm". *Bomonti: Kentsel Dönüşüm ve Mekânın Belleği*. Ed. Çağlayan Kovanlıkaya vd. İstanbul: İletişim Yayınları, 113-118.
- Zat, Vefa (1994). "Bomonti Bira Fabrikası". *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, C.2*. Ed. İlhan Tekeli. İstanbul: Kültür Bakanlığı & Tarih Vakfı, 296-297.

Elektronik Kaynaklar

- URL-1: "Beer". <https://www.ancient.eu/beer/> (Erişim: 27.04.2019).
- URL-2: "A Brief History of Barley Foods". http://new.westertrailsfood.com/docs/barley_history_newmans.pdf (Erişim: 01.01.2020).
- URL-3: "The Beer Connoisseur". <https://beerconnoisseur.com/articles/chemistry-hops-and-beer> (Erişim: 19.08.2018).
- URL-4: "The Brewing Industry and Prohibition". <https://prohibition.osu.edu/brewing-industry-prohibition> (Erişim: 01.10.2018).
- URL-5: "Beer". www.britannica.com/topic/beer (Erişim: 29.04.2023).
- URL-6: "The Industrial Revolution". <https://beerandbrewing.com/dictionary/csrO7vQLZ/the-industrial-revolution/> (Erişim: 18.10.2017).

- URL-7: “Why Beer is the World’s Most Beloved Drink”. <https://time.com/54-07072/why-beer-is-most-popular-drink-world/> (Erişim: 01.10.2018).
- URL-8: “Our 9,000-Year Love Affair with Booze”. <https://www.nationalgeographic.com/magazine/article/alcohol-discovery-addiction-booze-human-culture> (Erişim:19.02.2020).
- URL-9: “Anadolu ve Yakındoğu’da Biranın Tarihi”. www.turkish-cuisine.org/icecekler-6/alkollu-icecekler-92/bira-94.html (Erişim: 19.01.2018).
- URL-10: “Bozacılar”. <http://www.turkish-cuisine.org/icecekler-6/alkolsuz-icecekler-93/boza-99.html> (Erişim: 02.11.2018).
- URL-11: “Osmanlı Bozayı Yasaklamıştı”. <http://www.gazetevatan.com/osmanli-bozayi-yasaklamisti-470748-yasam/> (Erişim: 02.11.2018).
- URL-12: “Yanni Birahanesi”. www.pingudumuzayede.com/urun/3435306/yanni-birahanesi (Erişim: 02.11.2018).
- URL-13: https://tr.wikipedia.org/wiki/Bomonti_Bira_Fabrikas%C4%B1 (Erişim: 02.11.2018).
- URL-14: “Hâkimiyet-i Milliye”. <https://www.gastearsivi.com/gazete/hakimiyeti-milliyey/1934-03-11/8> (Erişim: 29.04.2023).
- URL-15: “Ulus Gazetesi”. <https://www.gastearsivi.com/gazete/ulus/1937-11-24/1> (Erişim: 29.04.2023).
- URL-16: anadoluefes.com.tr/hakkimizda/tarihcemiz (Erişim: 12.10.2018).
- URL-17: www.turktuborg.com.tr/tr/turk-tuborg-as (Erişim: 13.10.2018).
- URL-18: “Türkiye’de Alkol Kültürü”. http://www.ogelk.net/Dosyadepo/alkol_kulturu_kultegin_ogel.pdf (Erişim 03.03.2018).
- URL-19: “Beer-Turkey”. <https://www.statista.com/outlook/cmo/alcoholic-drinks/beer/turkey> (Erişim: 29.04.2023).
- URL-20: “Ancient Pay Stub Shows Workers were Paid in Beer”. www.npr.org/2016/06/30/484129432/ancient-pay-stub-shows-workers-were-paid-in-beer (Erişim: 01.01.2020).
- URL-21: “The Hymn to Ninkasi Goddess of Beer”. www.ancient.eu/article/222/the-hymn-to-ninkasi-goddess-of-beer/ (Erişim: 20.09.2018).
- URL-22: “A Sip of History: Ancient Egyptian Beer”. <https://blog.britishmuseum.org/a-sip-of-history-ancient-egyptian-beer/> (Erişim: 06.2018).
- URL-23: https://de.m.wikipedia.org/wiki/Datei:Liebermann_Munich_Beergarden.jpg (Erişim: 01.06.2021).

- URL-24: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Adolf_Friedrich_Erdmann_von_Menzel_031.jpg (Erişim: 03.12.2021).
- URL-25: “Modern Beverage Culture in America”. <https://www.hartman-group.com/infographics/1629781088/modern-beverage-culture-in-america> (Erişim: 03.05.2023).
- URL-26: “The Drinking Culture in Germany and a Total Beer Guide”. <https://de.luko.eu/en/advice/guide/the-drinking-culture-in-germany-and-a-total-beer-guide/> (Erişim: 03.05.2023).

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Yazarın Notu: Bu derleme, halen devam etmekte olan doktora tez çalışmasının literatür kısmından oluşturulmuştur.

Teşekkür: Prof. Dr. Mustafa Özilgen ve Dr. Öğr. Üyesi Arzu Durukan’a teşekkür ederim.

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Author’s Note: *This review was created from the literature part of the doctoral thesis, which is still in progress.*

Acknowledgement: *I would like to thank Prof. Dr. Mustafa Özilgen and Dr. Arzu Durukan.*

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship, or publication of this article.*



YÖNETİMİN ESASLARI

Fundamentals of Management

Kaya Ali LEKESİZGÖZ*

Öz

Tabakalar şeklinde gelişim gösteren gruplar sosyal, ekonomik, siyasal ve kültürel anlamda farklılıklar göstermesine karşın ortak bir amaç edinme, grup şeklinde hareket etme, kaynakların belirlenmesi ve bunların en etkili şekilde hedeflere yönlendirilmesi noktasında birleşmişlerdir. Aksi şekilde hareket ise öznenin ihtiyaçlarının karşılanması noktasında kargaşa ve belirsizlik ortamına sebebiyet vereceğinden, amaçlı faaliyetlerde mutabakatın sağlanması işbirliğinin temelini oluşturmuştur. Bu bağlamda bireylerin ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel ihtiyaçlarını karşılamak için oluşturdukları örgütlü grupların sahip olduğu fiziki ve zihni kaynakların kullanılmasında “yönetim” kavramı doğmuştur. Yönetim; evrimsel gelişim ve değişim sürdüren bir olgu olarak değerlendirildiğinde incelenmesi gereken daha birçok yönünü karmaşık ve dinamik yapısında barındırmaktadır. Fen bilimleri ile karşılaştırıldığında daha yeni ve farklı paradigmalara sahip sosyal bilimler evreni; etkileme-etkilenme döngüsünde dokunduğu yönetim biliminde bilim/sanat ikilemini oluşturmuştur. Yönetimin sanat tarafı, kadim zamanlardan bilimsel yönetim dönemine kadar geçen süre içerisinde sezgilerin, geleneksel yönetim anlayışlarının, deneme-yanılma yolu ile var olduğunu ifade etmektedir. Yönetimin bilimsel yönü ise yönetim olgusunun bilimsel yöntemler ışığında ve analitik pozitivist yaklaşımları benimseyen bir bilim olarak icra edilmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu çalışmada sanatsal yönden ele alındığı değerlendirilen Maverdi'nin *Yönetimin Esasları* adlı eserinin, yönetim kadrajından bir kesit sunulması amaçlanmıştır.

Anahtar Sözcükler: Maverdi, yönetim, kitap incelemesi, devlet, etik.

ABSTRACT

Although groups, which developed in the form of strata, differed in social, economic, political and cultural terms, they were united in achieving a common goal by acting as a group, identifying resources and directing them to targets in the most effective way. The action on the contrary will cause an atmosphere of chaos and uncertainty at the point of meeting the needs of the subject, reaching agreement in

* Doktora Öğrencisi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İşletme Yönetimi Anabilim Dalı, İstanbul/Türkiye. E-posta: kayalekesizgoz@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0339-9232.

purposeful activities has formed the basis of cooperation. In this context, the concept of “management” has emerged in the use of the physical and mental resources of the organized groups that individuals have formed to meet their economic, social, political and cultural needs. Management; when considered as a phenomenon that continues evolutionary development and change, its complex and dynamic structure points to many more aspects of it that need to be explored. Social sciences universe, which has newer and different paradigms compared to natural sciences; in the act-react cycle, also touched on the science of management and brought along the debates on whether the phenomenon is an art or a science. The artistic aspect of management states that intuitions and traditional management approaches have existed through trial and error from ancient times to the scientific management period. The scientific aspect of management reveals the necessity of performing the management phenomenon as a science that adopts positivist approaches in the light of analytical and scientific methods. In this study, it is aimed to introduce Maverdi’s *Management Fundamentals*, which is considered to be written artistically, by presenting a section from the management frame.

Keywords: Maverdi, management, book review, state, ethic.

Maverdi (2013). *Yönetimin Esasları*. Çev. Mehmet Ali Kara. İstanbul: İlke Yayıncılık, 175 sayfa.

Giriş

Günümüzde yönetim kavramına ilişkin bir inceleme yapılacak olursa tanım ve açıklamaların tarihsel süreç ekseninde açıklanmaya çalışıldığı ve genel anlamda bu sürecin yeniçağın habercisi olan 18.yy’dan itibaren artarak ivme kazanan Sanayi Devrimi ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Literatürde “klasikler”, “neo klasikler” “modern” ve “modern sonrası” yaklaşımlar başlıkları altında sınıflandırılan bilimsel yönetim yaklaşımları dikkat çekmekteyse de eski kaynaklara odaklanıldığında, yönetim biliminin doğuşunun bu kadar kısa bir dönemi kapsamadığı düşünülebilir.

Sanayi devrimindeki enerji, ulaşım, finans, ticaret, iletişim, teknoloji vb. gibi alanlarda yaşanan gelişmeler evrimsel olarak daha öncesinde de yaşanmasına karşın önceki örgütler temelde aile, ordu ve devlete bağlı örgütler özelinde geliştiğinden sanayi devriminde ortaya çıkan örgütlerle karşılaştırılamayacak ölçekte olmaları nedeniyle farklı bakış açısıyla değerlendirilmesi gerektiği göz önünde bulundurulmalıdır. Bu bağlamda çalışmanın odak noktasında bu düşünce bulunmaktadır.

Yönetimin kısaca değinilen bu evrimsel gelişimindeki süreklilikle, kavram sanat mı yoksa bilim mi olduğu şeklinde inceleme nesnesi yapılmıştır.

Kavramın sanat boyutunu, sezgilerin, geleneksel anlayışların, tecrübelerin, deneme-yanılmaların oluşturduğunu, bilimsel boyutunu ise pozitivist yaklaşımları benimseyen analitik ve bilimsel bir sürecin oluşturduğu söylenebilir. Bu kapsamda önceki toplumlardan, medeniyetlerden günümüze ulaşan deneyimlerin, aktarımların, sistematik bir yapı içerisinde yönetim gözlüğünden incelenmesi önem arz etmektedir (Efil, 1999).

Yönetim bilimine ait bugüne dair söylenenlerde Sümerlerin yazıyı bulmaları, Mısırlıların piramitleri inşa süreci, Hammurabi Kanunları, Pers İmparatorluğu, Roma Hukuku, Antik Yunan'daki gelişmeler, semavi dinlerin doğuşu, Farabi ve Gazali öğretileri vb. değişik uygarlıkların katkıları yadsınmaz. Bu kapsamda “bilimsel yönetim” anlayışı ile daha eski zamanlardaki çeşitli düşünürlerin yönetim bilimi ile ilgili olabilecek görüş, öneri ve ilkelerden bahseden kaynaklar arasındaki bağlantı kurulması yönetim düşüncesinin evrimine dair ipuçlarının yakalanmasını sağlayacaktır.

Bu çalışmada Batı kültüründe Latince ismi ile “Alboacen” olarak tanınan, Emevilerden sonra halifeliği devralarak uzun süre İslam dünyasının yönetiminde söz sahibi olmuş Abbasiler döneminde kadılık görevlerinde bulunmuş; tefsir, fıkıh, kelam, hadis gibi ilimlerdeki önemli eserlerinin yanı sıra siyaset felsefesi, devlet teorisi, idare ve ahlak, devletin varlık amacı, etkin yönetimini nasıl sağlanacağı, devlet başkanlarında bulunması gereken özellikler ve devlet-toplum ilişkilerine dair eser ve görüşlerini belirten, ilk İslami siyaset teorisyenlerinden Maverdi'nin (975-1058) *Yönetimin Esasları* (Özgün adı *Teshilü'n-nazar ve Ta'cilü'z-zafer fi Ahlakil melik ve Siyaset'l-mülk*) eseri yönetim bakış açısı ile çözümlenmeye çalışılacaktır.

Yazar çalışmasında devletin otorite kökünü, anlamını ve işleyişini felsefi ve ahlaki bir çerçevede ele alarak devlet yönetiminde orta ve üst düzey yöneticileri hedef alarak “olan” ve “olması gereken” özelliklerini tartışmış, devlet yönetimindeki normatif yapıyı, ahlâkı ve diğer kuralları anlatarak yönetici adaylarına makro seviyeden bakış açısı kazandırılmasına ilişkin tavsiyelerini İslam hukuku ve adalet olgusu ile aktarmaya çalışmıştır. Eserin eleştirilmesinde ise; satır aralarındaki ifadelerin liderlik, stratejik yönetim ve SWOT analizindeki karşılıkları ilişkilendirilmiştir.

Analiz ve Değerlendirme

Tam adı Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî olan eser sahibi 974'te Basra'da doğmuştur. Babası ve kendisi gül suyu (mâ'ül-verd) işiyle uğraştığı için Maverdi lakabıyla tanınmış, küçük yaşlarından itibaren ilim dünyasında dikkatleri üzerine çekmeyi başarmıştır. Hu-

kuk, siyaset, edebiyat, Arapça, hadis, fıkıh, tefsir gibi alanlarda otorite sahibi olmuş, Basra ve Bağdat'taki eğitimlerinin tamamlanmasını müteakip çeşitli bölgelerde kadılık ve baş kadılık görevlerini icra etmiştir. Ülkemizde daha çok *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*¹ isimle eseriyle tanınan Maverdi'nin anayasa, idare, maliye ve devletler hukuku, kamu yönetimi ve yönetim ilkelerine dair görüşlerini adalet ve ahlak kavramları ile sentezlediği birçok eser mevcut olup çeşitli dillere çevrilmiştir (Göz, 2021).

Eserin incelemesine geçmeden önce Maverdi'nin yaşadığı dönem itibari ile PESTLE² durumu genel hatları ile incelenecek olursa şu değerlendirmeler yapılabilir:

Politik açıdan; hayatının büyük bölümünü geçirdiği ve günümüzde Irak coğrafyası olarak bilinen alan özellikle siyasi açıdan karışıklık içerisindedir. Halifelik hakkının elde edilmesine yönelik mücadelelerin din temelli ağırlık kazanmasından dolayı Büveyhliler-Fatimiler ile Selçuklular-Abbasiiler arasında otoritenin sağlanmasına yönelik mücadeleler yazarın hayatı noktasında yoğun siyasi hareketliliğin yaşandığı zaman dilimine tekabül etmiştir (Çolak, 2016).

Ekonomik açıdan; İslamiyet'in yayılması sürecinde etkili olan Abbasiilerde bölge ve sınıf yönünden vergilendirmede eşitsizlik yaşanmamış olup bölgelerin sahip olduğu zenginlik ve ürün kapasiteleri dikkate alınmış, halk geleneksel devlet anlayışı içerisinde etnik ve dini açıdan mensubu olduğu gruba yönelik vergilendirme sistemine tabi tutulmuştur (Ortaylı, 2017).

Sosyo-kültürel açıdan; İslamiyet'in yayılması noktasında Arapçanın birleştirici etkisi mozaik ve renkli medeniyetlere zemin hazırlamış, ilim öğrenme merakı ile hareket eden âlimler, seyyahlar, coğrafyacılar ve tüccarlar sürekli hareket ederek fikir, düşünce ve davranışların serbest dolaşımına olanak tanımış, cami, han, hamam, medreseler, esnaf odaları günlük yaşamın sosyo-kültürel yapı taşlarını oluşturmuştur. Bu dönemde dikkat çeken Semerkant, Basra, Bağdat, Şam, Mısır, Nişabur ve İskenderiye gibi merkezler ön plana çıkmıştır (Arifoğlu, 2020).

¹ Maverdi'nin günümüze ulaşan eserleri arasında bilim dünyasınca sıklıkla araştırılan ve en önemli eseri olarak dikkat çeken çalışma *Maximilian Enger Edisyonu* (Mawerdi constitutiones politicae) (Bonn) tarafından ilk kez 1853 yılında yayımlanmış ve çeşitli dillere çevrilmiştir.

² PESTLE politik, ekonomik, sosyal, teknolojik, yasal (legal) ve çevresel (environment) etmenlerin İngilizcilerinin baş harflerinden oluşan bir kısaltmadır. Bir analiz tekniği olan yöntem sonucunda örgütlere, işletmelere, kurumlara vb. organizasyonlara yönelik hem tehditler hem de avantajlar belirlenir.

Teknolojik açıdan; altyapısal tesislerin sınırlı olduğu, üretimde ihtisaslaşma ve teknolojinin emek-yoğun gerçekleştiği, şehrin dış dünyaya bağımlı olduğu, ihtiyaçlarının kırsal bölge ürünlerine dayalı gerçekleştiği, ulaşım teknolojisinin sınırlı gelişim gösterdiği bu sebeple nüfusun belli merkezlerde yoğunlaşmadığı geleneksel üretim portresi çizmiştir (Ortaylı, 2017).

Yasal (legal) açıdan; İslami devlet anlayışında yargı erki, hâkim, hali-fenin kendisi olup bu yetkisini tayin ettiği vekili kadılar marifetiyle gerçekleştirmiş, günümüzün mahkeme anlayışı o dönem itibariyle cami ya da kadinın evinden yürütülmüştür. Ekonomik hayatın düzeni ise, pahalılık, hileli işlemlere yönelik çok sert cezalandırılmaların yapıldığı bir dönem olarak seyretmiştir (Ortaylı, 2017).

Çevresel açıdan; Abbasilerin hüküm sürdüğü bölgeler noktasında Afrika kıtası, İran ve Hindistan'da yetişen ürünler bir potada erime imkânı bulmuş, bu ürünler doğuda, Çin sınırlarından İran, Mısır, Mezopotamya, Akdeniz ve Endülüs'e kadar uzanan geniş bir coğrafyaya taşınmıştır (Kremers, 1934).

Yönetim kavramı en genel haliyle; yöneten ve yönetilen arasındaki fonksiyonel bir ilişki olarak tanımlanırsa, eserin içindekiler bölümünde giriş kısmını yönetici, halk ve din kavramlarını örneklerle açıklamaya başlaması okuyucuya eser hakkında ipucu sağlamaktadır. Müteakip bölümlerde ise eser devletin varlık nedenleri, görevleri, adil yönetim ilkeleri, devlet başkanının yardımcıları, bürokratlar ve halkla ilişkiler ana başlıkları altında sıralanmıştır.

Eserde, makro seviyeden ele alınan refahı artırıcı eylemlerin, sosyal hayatı düzenleyici reformların, ekonomik ve politik tavsiyelerin kamu perspektifinden ele alındığı ve bunu siyaset felsefesi ile birleştirildiği düşünülmektedir. Siyaset ve kamu sentezi ile daha çok devlet yönetiminin ağır bastığı kavramlarda yazar; devletin temel görevlerini "Bayındırlık ve İskân", "Asayiş ve Güvenlik", "Askeri Yapılanma", "Mali Düzenlemeler ve Adil Paylaşım" başlıkları altında incelemiştir. Bu durum yazarın kendisinden önceki Antik Yunan dönemine ait filozofların eserlerinden bilgisi olduğunun ve onları inceleyerek etkilendiğini işaret etmektedir.

Devletin temelini, yönetim ve kuruluş felsefesi ile ilişkilendiren Maverdi, eserinde sevgi, korku, adalet ve eşitlik olgularını adil yönetimin temeli olarak görmektedir. Bu duygulara sahip yöneticileri ise ahlak, yeterlik ve kararlılık kıstasları altında ele almaktadır. Bunu yaparken tarihte iz bırakmış önceki medeniyetlere ait rivayetleri ve yazılı eserlerdeki alıntılarını yorumlamaktadır. Üst düzey görevlerde bulunan yöneticilerde kritik olarak gördüğü beş

özelliği (Maverdi, 2013), 1. Kendisini, gelirlerin gerçek kaynağına götürecektir bir kararlılık, 2. Sorunlarla karşılaştığında, kendisini dikkatsizlik ve sorumsuzluktan koruyacak bilgi, 3. Felaketlerin doğurduğu gerilimlerin yıkamadığı yürek ve cesaret, 4. Vaat veya ceza durumunda, vefakârlıktan ayrılmayan bir sadakat, 5. Taleplerin çokluğu durumunda malını dağıtmaktan çekinmeyen bir cömertlik şeklinde sıralamaktadır.

Maverdi'nin bu yaklaşımında; liderlik tiplerinden doğruluk, özgecilik, alçakgönüllülük, empati ve iyileştiricilik, kişisel gelişim, hak ve adalet ile güçlendirme değerlerine vurgu yapan etik liderlik kuramlarına (Yukl, 2018) çok yakın kavramları eş tuttuğunu söylemek mümkündür. Maverdi, eserinde devlet başkan yardımcılarının neden ihtiyaç duyulduğunu, ehemmiyetlerini, seçimleri ve aranması gereken nitelikler hususunda özellikle durmakta, günümüzün modern hükümet sistemlerindeki yasama, yürütme ve yargı erklerinden sorumlu olan devlet ve kamu yöneticilerinin o günkü karşılıkları olabilecek vezir, vali, kadı gibi kişilerin niteliklerine de değinmektedir (Yukl, 2018).

Siyasi açıdan tepe yönetiminde bulunan hükümdar ya da devlet başkanının yardımcılara yönelik, insan vücudundaki sistemi metafor olarak kullanan yazar kendi adına işleri yürütecek yetkin insanların kritik pozisyonlarda görevlendirilmesine; bedeni ayakta tutan organlara benzetmekte söz konusu organların sağlıklı olmadıkça ülke yönetimine benzettiği vücudun sağlıklı olamayacağına, bu organlardaki rahatsızlıkların tedavi edilmedikçe de sağlığına kavuşamayacağına vurgu yapmaktadır. Devletin zayıflama nedenlerine de değinen yazar, özellikle yönetici durumundaki kişilerin etki ve ilgi alanlarında meydana gelen bozulmalarda sorumluluklarından kaçamayacaklarını, yönetim tarzlarındaki şiddet veya yumuşak uygulamalara karşı dengeleyici politikalar izlenmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Yönetimsel problemlerin çözülmesinde iç ve dış etkenlerin çok iyi analiz edilmesi gerektiğinin altını çizen Maverdi, düzenli ve kararlı yapı elde edilmeye kadar durmaksızın çaba gösterilmesini ve uygulamaların duruma göre revize edilmesini tavsiye etmektedir. Bu tavsiyelere yönetim gözlüğünden baktığımızda bilimsel yönetim fonksiyonlarından planlama, örgütlenme, yöneltme, koordinasyon ve kontrol kavramlarını anımsatan ilkeleri işaret etmektedir.

Yönetim sorunlarında iç ve dış etkenlere yönelik sürekli revizyon tekrarları ise GZTF (SWOT) analizine benzetilebilir. Bu görüşün desteklenmesinde yazarın "Kötülüğün başa gelmesi sürpriz olmaz, eğer nedenleri ortada bulu-

nuyorsa.”, “Huyu yakmak olan ateş bile zıddı olan su ile söndürülür.”, “Usulüne uygun olmayan bir yerden işe başlarsan şaşırırsın, ama usulüne uyar-san doğruyu bulursun.” (Maverdi, 2013) ifadeleri örnek gösterilebilir.

Halkla ilişkiler bağlamında ise yönetici durumunda bulunan devlet baş-kanına yönelik kanunlar karşısında hareket tarzları, toplumdaki zengin-fakir, iyi-kötü dengesinin sağlanması, kanaat önderleri, âlimler, bilginler ve öğrencilere yaklaşımlar ile halka iyilik yapma konuları ayet ve hadislerle desteklenerek adeta yöneticinin etik el kitabı şeklinde düzenlenmiştir.

İçindekiler kısmı genel hatları belirtilen eserin dil ve üslup açısından in-celenmesinde ise; sade ve anlaşılabilir bir dille kaleme alındığı, eserin teorik bir bakış açısından ziyade olgusal tarzda işlendiği, geçmişteki pratik uygu-lamaların sonuçlarından hareket ederek betimsel bir yol izlendiği söylene-bilir.

Yazarın içinde bulunduğu sosyal ve politik şartlar dikkate alındığında ve diğer eserlerindeki görüşlere bakıldığında doğru bildiğini söyleyen ve müm-kün olduğunca İslam hukuku ve ahlakı ekseninde görüşlerini dile getirmeye çalışan bir karakter olduğu görülebilir. Eserin derinlemesine bir düşünce boyutunda bilgi sağlamadığı, daha çok yol gösterici bir el kitabı niteliği taşı-dığı, temel fikir ve görüşlerin çok kısa açıklamalarla belirtildiği, benzer dö-nemlerde yakın ve uzak coğrafyalarda ele alınan eserlerin daha kapsamlı olduğu görülebilir. Ancak yazarın bu çalışmasının yanında uzmanlık alanı olan diğer alanlardaki eserleri dikkate alınacak olursa siyaset, ahlak ve etik yaklaşımlarının ulusal ve uluslararası alanda ciddi çalışmalara konu edil-mesinin yanı sıra yönetime dair görüşlerini belirttiği bu eseri aslında yazarın güçlü bir entelektüel birikime sahip olduğunun bir göstergesi sayılabilir.

Din temelli anlayış içerisinde, bulunduğu dönemin şartlarını geçmişten gelen bilgi birikimi ile sentezleyerek siyaset, iktidar ve devlet üçgeninde; yöneticilerin fiili durumlara karşı uygulayacakları hareket tarzlarında karşı-laşmaları muhtemel sonuçları sosyo-politik yönlendirici tavsiyelerle özet-leyen Maverdi; eserinde ağırlıklı olarak devletin üst düzey yöneticilerini he-def almış ve yönetim kavramını toplum nesnesi ile köprü vazifesi gören bir olgu olarak değerlendirmiştir. Bu durumu dönem itibari ile ortaya konan eserlerle karşılaştırdığımızda yazarın çalışmasının siyasetname türünde olduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç

Etimolojik açıdan incelendiğinde Arapçada siyaset; insan gruplarını idare etme, politika yapma, devleti yürütme vb. manalarına gelmekte, siya-

setname ise siyaset yapan kişilere özellikle devlet adamlarınca uyulması gereken kuralları ve tavsiye niteliğindeki ilkeleri içeren kitap ve tür anlamında kullanılmaktadır (Adalıoğlu, 2009). İslamiyet'in doğuşunu müteakiben gelişmesi ve yayılması evresinde siyasi birliğin ve devlet geleneğinin gelişmesinde etkili olan İslami siyaset felsefesinde siyasetnameler önemli çalışmalar olarak karşımıza çıkmaktadır. 1648 Westfalya Antlaşması ile milat sayılabilecek modern devlet doğuşunun öncesini işaret eden geleneksel devlet anlayışında ise söz konusu siyasetname örnekleri kral, hükümdar, hakan, halife, padişah gibi unvanlara sahip geleneksel devlet yöneticilerine sunulmuştur.

Çalışmada incelenen *Yönetimin Esasları* bu doğrultuda yazılmış bir eserdir. Çünkü İslamiyet'in doğuşu ve akabinde Hz. Muhammed'in vefatından sonra Müslüman coğrafyalardaki sorunların ana kaynağının yönetime dayanması, kısmen yönetim olgusuna kısmen de siyasal tercihlerdeki hareket tarzlarının yöntem sorununu beraberinde getirmiş ve bu dönemlerde teorik düşünce geçmişteki pratik uygulamalarla sentezlenmiştir. Özellikle bu yüzyıllarda yaşamış âlim, bilgin, ulema grubundaki kişilerin eserleri sonraki çalışmalara ilham olmuştur (Menekşe, 2017). Maverdi, eserinde dönemin politik durumuna bakarak, devlet kavramını, gayesini, etkin yönetim biçimini, toplum düzeninin sağlanmasını, kamu düzeni ve adaletin nasıl tesis edileceğini, devlet başkanında bulunması gereken temel özellikleri yansıtmış ve bu yaklaşımı, kendisinden sonraki çalışmalara esas teşkil etmiştir.

Devlet yönetimini, toplumsal düzenin sağlanmasındaki sürekliliği ve gelişimi, dini, siyasi, hukuki, iktisadi ve psikolojik yönlerden ele alan Maverdi, yönetim sürecinde ülkenin imarını, emniyet ve asayiş hizmetlerini, orduyu, kamu maliyesini, hukukun uygulanmasını asli fonksiyonlar olarak görmektedir. Günümüzün devlet anlayışında kamu örgütlenme tiplerine bakıldığında benzer önceliklendirmeleri görmek mümkündür. Bu yapı içerisinde devlet başkanlığına ayrı bir yer açan Maverdi, onu insanların müşterek hayatının gelişmesine yardım eden sosyal bir organizasyon olarak görmektedir. Devlet başkanı ve yardımcılarında bulunması gereken temel nitelik olarak adalet kavramını merkeze alan Maverdi, bunu etkili ve gerçekçi bir yönetim geleneği oluşturulmasının birinci ilkesi olarak değerlendirmektedir.

Eserin genel değerlendirmesine bakıldığında konular ile alakalı olumlu/olumsuz, iyi/kötü, avantaj/dezavantaj önermeleri ile görüşlerini ilkeleş-tiren Maverdi'nin hedef kitle olarak tepe yönetimini hedef aldığı, günümü-

zün yönetim anlayışında stratejik yaklaşımı benimseyen yöneticilerin sıklıkla başvurduğu GZFT (SWOT) analizini uygulamaya çalıştığı söylenebilir.

Buna karşın günümüzün artan rekabet koşulları ve küreselleşen dünyasında toplumun refah ve mutluluğunu sağlama noktasında gösterge sayılabilecek iktisadi konuları ve üretim gibi görevleri görece daha az işlediği, üretim ve onunla ilişkili alanları ürün fazlalığı ve bolluk üzerinden yorumlayan Maverdi'nin çok genel makro ve mikro sentezlerde bulunduğu söylenebilir. Bunu yanı sıra özellikle kamu maliyesinde, kamu servetinin bolluğuyla yönetimin istikrar sağlayabileceğini, azlığında ise bunalıma düşeceğini dile getiren yazar, vergi adaletinin hem halka hem de siyasi rejime mutluluk getireceğini ifade etmektedir.

Kaynakça

- Adalıoğlu, Hasan Hüseyin. (2009). "Siyasetname". *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.37. İstanbul: TDV Yayınları, 306-308.
- Arifoğlu, Yunus (2020). "Abbasiler Döneminde Bilgi, Teknik ve Ürün Nakli". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 12(1): 248-257.
- Çolak, Abdullah (2016). *Maverdi ve El-Ahkamu's-Sultaniyyesi. İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(1): 173-214.
- Efil, İsmail (1999). *İşletmelerde Yönetim ve Organizasyon*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Göz, Kemal (2021). "Mâverdî'de Siyaset Felsefesi: Ahkamu's-Sultaniyye Örneği". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(1): 100-121.
- Kremers, Johannes Heindrik (1934). *İslam Medeniyeti Tarihinde Coğrafya ve Ticaret*. Çev. Ö. Rıza. İstanbul: Asarı İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı.
- Maverdi (2013). *Yönetimin Esasları*. Çev. Mehmet Ali Kara. İstanbul: İlke Yayıncılık.
- Menekşe, Ömer (2017). "İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Maverdi ve Nizamülmülk Örneği". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5(2): 193-213.
- Ortaylı, İlber (2017). *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*. Ankara: Cedit Neşriyat.
- Yukl, Gary (2018). *Örgütlerde Liderlik*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

“COPE–Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” ereve–sinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu alışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

ıkar atışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar atışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE–Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship, or publication of this article.*



SİNEANTROPOS: MARJİNAL ANTROPOLOJİ YAZILARI

Sineantropos: Marginal Anthropological Writings

Emrah TÜNCER*

Öz

Ahmet Güngören tarafından kaleme alınan *Sineantropos: Marjinal Antropoloji Yazıları* isimli kitap, sinemanın antropolojik boyutunu incelerken sinemanın insanlık tarihindeki önemini ve kültürel etkisini ele alıyor. Aynı zamanda sinemanın antropolojik bir araç olarak kullanımını, sinemadaki marjinallik ve farklılık temalarını tartışıyor. Yazar, sinemanın insanlar ve kültürler arasındaki etkileşimi nasıl yansıttığını ve şekillendirdiğini 14 bölümde açıklıyor. Kitaptaki yazılar, sinemanın hem bir sanat formu hem de bir iletişim ortamı olarak nasıl anlaşılacağını ortaya koyuyor. Bu yazıda da kitabın kapsamı, yaklaşımı ve katkısı detaylı bir şekilde analiz edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: sinema, antropoloji, büyü, bilinçaltı, düş.

ABSTRACT

Written by Ahmet Güngören, *Sineanthropos: Writings on Marginal Anthropology* examines the anthropological dimension of cinema and discusses the importance and cultural impact of cinema in human history. It also discusses the use of cinema as an anthropological tool and the themes of marginality and difference in cinema. In 14 chapters, the author explains how cinema reflects and shapes the interaction between people and cultures. The essays in the book reveal how cinema can be understood both as an art form and as a medium of communication. In this article, the scope, approach and contribution of the book are analyzed in detail.

Keywords: cinema, anthropology, magic, subconscious, dream.

Güngören, Ahmet (2004). *Sineantropos, Marjinal Antropoloji Yazıları*. İstanbul: Yol Yayınları, 236 sayfa.

Ahmet Güngören'in antropolojik çalışması olan *Sineantropos* kitabı, Açık Radyo'da yaptığı deneysel konuşmalara ve sinema ile antropoloji arasındaki kuramsal tabana dayanmaktadır. Güngören, sinemanın insanlık tarihindeki önemini ve toplumsal, kültürel, siyasi ve ekonomik etkilerini

* Dr. Öğr. Üyesi. İstanbul Gelişim Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, İstanbul/Türkiye. E-posta: etuncer@gelisim.edu.tr. ORCID: 0000-0001-9120-2270.

açıklarken, aynı zamanda sinemanın insan hayatındaki rolünü, farklı kültürler arasındaki etkileşimi ve sinemanın dünya görüşümüzü nasıl şekillendirdiğini de ele almaktadır.

Giriş kısmında, “Homo faber” (üreten, eyleyen insan), “homo sapiens” (düşünen insan), “homo ludens” (oyuncu insan) ve “homo demens” (düş kuran insan) tanımları ile girizgâhına başlayan yazar, düşünen insanın sinemaya geçişinin düş kurmakla başladığını ifade etmektedir. Homo Sapiens’in bir düşünen insan olarak, “karşısında kendini çok küçük ve önemsiz hissettiği evrensel düzenin kayıtsızlığına katlanmak için geliştirdiği bir diğer çözüm de düş kurmaktır” diyen yazar, sinemanın özellikle de kurmaca sinemasının, yani günümüz sinema endüstrisinin var olabilmelerini sağlayan insanın “demens”¹ (düş gören) özelliği olduğunu belirtir. Güngören’e göre insanın salt sapiens özelliği olsa bilimsel ve belgesel filmler yeterli olurdu. Homo sapiens düşünen, eyleyen ve oynayan insan olmasının ötesinde düşler kuran, fantazyalar, mitoslar, söylenceler üreten bir öze sahiptir. Kısacası “düşünen insan” aynı zamanda “düşleyen insan”dır (Güngören, 2004: 50). Güngören, kitabın devamında L. Strauss ve Jacobson’un iletişim modeli esas alınarak sinematografik iletişimin temel unsurları tanımlanır. Bu modelde iletişim sürecinde yer alan alıcı, verici, bağlam, kanal, kod, mesaj ve geribildirim gibi kavramlar açıklanır. Kod kavramı bu bağlamda sinema dilinin bir parçası olarak ele alınır ve aynı kodun mesajlar oluşturmak için bir eşdeğerlikler ve farklılıklar sistemi olarak nasıl işlediği gösterilir. Bu noktada Christian Metz’in sinemadaki alıcı-verici ilişkisine atıf yapılır ve kodun her tür söylemin ardındaki soyut bir anlatım ilkesi olduğu ancak içerik kodlarının kültürel olduğu belirtilir (Güngören, 2004: 76). Böylece sinematografik iletişimin hem evrensel hem de yerel özellikleri vurgulanır.

Güngören’in çalışmasında altını çizdiği bir başka önemli nokta ise bilinçaltı ve düşün, sinemaya yansımadır. Bu kısımda bilinçaltının bilince çıkması sürecinin Freudyen bir analizle nasıl açıklanabileceğini ortaya koyar ve bunun iki temel zihinsel mekanizma aracılığıyla gerçekleştiğini vurgular. Bunlardan ilki yer değiştirme, yani bilincin yüzleşmek istemediği gizli eğilimi başka bir imgeyle değiştirmesi ve böylece onu bastırmasıdır. İkincisi ise yoğunlaşma, yani gizli fikrin tek bir öğede toplanarak tanınmaz hale gelmesi ve böylece onu gizlemesidir (Güngören, 2004: 86-87). Bu mekanizmaların

¹ “Homo demens”, insanın düşler, düşlemler, imgeler vb. üreten yönünü belirtmek için Edgar Morin tarafından kullanılmıştır. Morin bu konuda şöyle bir cümle kurar: “Sapiens ile demens’in çiftleşmesinden yaratıcılık, buluş, hayal gücü çıkar.” (Güngören. 2004).

sinemada “metafor” ve “metonimi”² gibi dilbilimsel araçlarla nasıl işlediğini anlatan Güngören’e göre sinemadaki metafor ve metonimi, bilinçaltındaki gizli anlamları deforme ederek bilince sunar ve böylece izleyiciyi etkiler. Böylece yazar, sinemanın hem sanatsal hem de iletişimsel bir biçim olarak psikolojik bir boyut kazandığını gösterir.

Kitabın son bölümünde yazar, antropolojik bir bakış açısıyla sinema ve büyü arasında bir özdeşleştirme yapar. Bu özdeşleştirmede Frazer’ın *Altın Dal* kitabında tanımladığı homeopatik ve bulaşkan büyü kavramlarını sinema bağlamında kullanır (Güngören, 2004: 106-107). Frazer, büyüünün insanlığın en eski inanç ve uygulamalarından biri olduğunu ve dinin öncülü olduğunu iddia eder. Homeopatik ve bulaşkan büyü kavramları, Frazer’ın bu iddiasını destekleyen araçlar olarak kullanılır. Homeopatik büyü, benzer olanların birbirini etkilediği veya değiştirdiği varsayımına dayanır. Bu varsayımına göre, bir nesnenin veya kişinin sembolik bir temsili veya hareketi, gerçek nesneyi veya kişiyi etkileyebilir. Bulaşkan büyü ise temas edenlerin birbirine enerji veya özellik aktardığı varsayımına dayanır. Bu varsayımına göre, bir nesne veya kişiyle fiziksel veya sembolik bir bağlantı kurmak, bu bağlantının sonuçlarını başka bir nesne veya kişiye taşıyabilir. Frazer, bu kavramları kültürel evrim teorisinin bir parçası olarak antropolojik çalışmalarında kullanır. İnsanların doğa üzerinde anlayış ve kontrol sağlamak için büyüye başvurduklarını öne sürer. Özetle, Frazer’ın “homeopatik büyü” ve “bulaşkan büyü” kavramları, insanların benzerlik ve temas yoluyla doğa ve insanlarla ilişki kurduklarını açıklar (Frazer, 1991: 14).

Güngören de, bu kavramları etnografik çalışmalarla destekleyerek sinema ve büyü arasındaki ilişkiyi bütünleştirmeye çalışır. Büyünün, sinemada da kullanılan imgeler ve semboller yoluyla bilinçaltına işlediğini, bu nedenle de insanların sinema deneyimlerinde büyüye benzer bir etki yarattığını öne sürmektedir (bk. Tablo 1). Ayrıca büyüünün bilinçaltı süreçlerinden güç aldığını ve dolayısıyla bir yoğunlaşma ve yer değiştirmeye denk geldiğini savunur. Yani bu iki mekanizmayı sinema-büyü özdeşliği üzerinden açıklar ve sinemada kullanılan metafor ve metoniminin de benzer bir işlev gördüğünü ileri sürer (Güngören, 2004: 118).

² Metafor: bir imgenin yerine onu çağrıştıracak daha çarpıcı bir imgenin kullanılması (yoğunlaşma); metonimi: bütün kendi parçasıyla anlatma (yer değiştirme) olarak tanımlanmaktadır.

	Büyücül Süreç Şaman -Hasta -İzleyici	Sinematografik Süreç
Verici	Şaman	Teknik durumdan, senariste; yazar, bes-teleyici, oyuncu kameraman vb.
Alıcı	Hasta	Bilet alıp sinemaya giren kişi
Mesaj	İyileşmesi, kötü olması	Bir bağlamın nasıl kodlandığı
Kanal	Davranış, gösteri, ritmik ses	Işık ve ses dalgaları
Bağlam	İnanç sistemi	Filmin anlattığı şeyin gerçek dünyadaki aslı.
Feedback	İyileşme	Gülüşmeler, ağlaşmalar, yuh sesleri, sessizlik, film sonrası tepkiler
Kod	Etkili ses, ritmik davranışlar. Yoğunlaşma ve yer değiştirme ile. Gizli kodlar: hopatatik ve bulaşkan büyü	Sinema dili

Tablo 1. Büyücül ve sinematografik süreçlerin iletişim üzerinden okunması (Güngören'in kitabından esinlenerek bu yazı kapsamında geliştirilmiştir).

Güngören, tabloda da görüleceği üzere şamanik sistemde şamanın, hastanın ve izleyicilerin sinemadaki gibi bir iletişim sürecine dâhil olduğunu belirtir. Bu süreçte, şamanın iç deneyimi ile toplumsal onayın uyumlu bir şekilde birleşmesi, hastayı iyileştiren bir gösteriye dönüşür. Güngören'e göre, hastanın iyileşmesi, kendi kültürünün mitsel ve büyücül kodlarını içselleştirmiş olmasının bir sonucudur. Aynı şekilde, sinemada da film ve izleyici arasında kurulan iletişimin benzer bir iyileştirme etkisi yaratabileceğini savunur (Güngören, 2004: 122).

Sonuç olarak *Sineantropos* adlı kitap, antropoloji ve sinema arasındaki ilişkiyi derinlemesine ele alan ve çeşitli temalar üzerinden ilerleyen bir çalışmanın sonuçlarını sunmaktadır. Kitap bu anlamıyla sinemanın insan hayatındaki önemine dair aydınlatıcı bir yaklaşım ve antropolojik bir perspektif ortaya koyarak okuyuculara sinemanın dünya görüşümüzü ve toplumsal yapılarımızı nasıl şekillendirdiğini daha iyi anlama fırsatı sunmaktadır. Ancak, araştırma alanının geniş olması, konuyla ilgili çok sayıda verinin bir arada sunulması ve deneysel bir yaklaşımın tercih edilmesi kitabın zayıf yönünü oluşturmaktadır. Banks ve Morphy (1999), görsel antropoloji alanında yaptıkları çalışmada, bu tür sınırlılıklara odaklanır ve antropolojinin disiplinler arası karakterinin, kavramların veya analizlerin aşırı genelleştirilmesinin veya merkezi bir yaklaşımın disiplinde tutarsızlık yaratabileceği

uyarısında bulunmaktadırlar. Buna rağmen, kitap sinema ve antropoloji arasındaki bağlantıları göstermek ve tartışmak açısından önemli bir katkı sağlamaktadır. Yazarın sinemayı hem bir sanat hem de bir iletişim aracı olarak ele alması ve farklı temalar üzerinden örnekler vermesi bu anlamda kitabın güçlü yönleridir.

Kaynakça

- Banks, Marcus & Morphy, Howard (1999). *Rethinking Visual Anthropology*. New Haven: Yale University Press.
- Frazer, James George (1991). *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri*. Çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Payel Yayınları.
- Güngören, Ahmet (2004). *Sineantropos: Marjinal Antropoloji Yazıları*. İstanbul: Yol Yayınları.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship, or publication of this article.*



SÜREKLİ YENİLENEN BİR HAZİNE: TÜRK EDEBİYATI ESERLER SÖZLÜĞÜ

A Treasury Continuously Renewed: Dictionary of Turkish Literature Works

ALİ KARAHAN*

Öz

Bilgiyi toplu olarak sunma amaçlı hazırlanan ansiklopedik sözlükler, öğrenimi kolaylaştıran başvuru kaynaklarıdır. Genel ağdaki çağdaş arama motorlarının işlevini çok önceleri gören bu çalışmalar, bilgiyi yaygınlaştırmakla kalmaz, aynı zamanda bilgiye erişimi de daha zahmetsiz kılar. *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü* de bir ansiklopedik çalışma olmasının yanı sıra genel ağ erişimine de uygun bir projedir. Bu yönleriyle edebiyat okuru veya araştırmacısı için vazgeçilmez bir kaynak olan sözlük, Türk edebî birikiminin bütün bilinmezleriyle ve sınırlarıyla görünürleşmesini sağlamıştır. Yetkin editör ekibi, çalışma grubu ve alanında uzman yazarları sayesinde ortaya çıkan *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*, Türkçenin başlangıç deneyimlerinden yola çıkarak 20. yüzyılda yenileşen Türk edebiyatının ilk eserlerine kadar geniş bir kapsamı içerir. Akademik bir titizlikle hazırlanan sözlükte madde başı olan eser hakkında tanıtıcı bilgi gayet pratik, yeterli ve öz şekilde verilir. Bu incelemede *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*'nde, tanıtımına da hizmet edecek şekilde, Türk edebiyatını oluşturan eserlerin ne şekilde, hangi yöntemlerle ele alındığını, sözlüğün kapsam ve önemini göstermek amaçlanmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Türk edebiyatı, Türk edebiyatı tarihi, edebî eser, ansiklopedik sözlük, *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*.

ABSTRACT

Encyclopedic dictionaries prepared for the purpose of presenting information collectively are reference sources that facilitate learning. Fulfilled long ago the function of modern search engines in the general web, these studies not only disseminate information, but also make access to information more effortless. Besides being an encyclopedic work, *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü* is a project suitable for general network access as well. With these aspects, the dictionary, which is an indispensable resource for the literary reader or researcher, provides the Turkish literary accumulation visible with all its unknowns and limits. *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*, which exists thanks to its competent editorial team, working group and writers who are experts in their fields, includes a wide scope starting from the initial

* Arş. Gör., Tarsus Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Mersin/Türkiye. E-posta: alikarahan@tarsus.edu.tr. ORCID: 0000-0002-5199-7272.

experiences of Turkish to the first works of Turkish literature that was renewed in the 20th century. The introductory information about the work, which is the title of the article, is given in a very practical, sufficient and concise manner in the dictionary, which is prepared with an academic meticulousness. In this study, it is aimed to show how and with which methods the works that make up Turkish literature are handled in the *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*, and the scope and importance of the dictionary, in a way that will also serve for its promotion.

Keywords: Turkish literature, history of Turkish literature, literary work, encyclopedic dictionary, *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*.

Diğer türdeşlerine nazaran daha ayrıntılı hazırlanan ansiklopedik sözlükler, okuyucunun bilgiye ulaşmasını sağlayan ve birçok özel kapsamda yazılan başucu eserleridir. *Divanu Lugati't Türk*'le başlatılabilecek bu gelenek, özellikle 18. ve 19. asırlarda Batı'da yazımı ve kullanımının hız kazanmasıyla modern anlamda Türk kültür hayatında da yavaş yavaş yerini alır. Genel ağıdaki arama motorlarının üstlendiği işlevi akla getiren sözlükler, yazılış amaçlarına, bilgiyi kullanma yöntemlerine ve alıntı/örnek içerip içermemelerine göre çeşitlenebilir (Akalin, 2010: 268). *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü* de özel bir alan olarak Türk dil, kültür ve edebiyatının içerdiği eserlerin madde başı olarak açıklandığı bir çalışmadır. Ayrıca temel hedef, Türk edebî deneyiminin ürünü olan eserleri, bilimsel/akademik ilke ve usuller ışığında ve en çağdaş araç olan genel ağı kullanarak öğretim veya bilgiyi yayma amaçlı ansiklopedik bir proje yapmaktır.

Bir sözlük hazırlanırken editör ekibin ve hedef okuyucu kitlenin, amaç doğrultusunda süre, yöntem ve en sonunda madde başı olacak birimlerin belirlenmesi aşamaları söz konusudur (Yılmaz, 2014: 97). Bu doğrultuda maddeyi oluşturan metnin yazılması, incelenmesi, istek olduğu takdirde düzeltmelerin yapılması, son kez gözden geçirilmesi ve sayfa düzeni, basım ve ciltleme aşamalarına geçilmesi de gözden kaçırılmaz. *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*'nde bütün bu dikkat çekilen aşamalar yetkin bir çalışma grubu tarafından gerçekleştirilmiştir. Madde başı belirlemedeki hassasiyet ve geniş zaman/dönem aralığı ortaya büyük bir yekûn içerisinde Türk edebiyatını, tüm bilinmezleri/görülmemişleriyle ortaya çıkarmıştır.

Atlar nasıl coğrafyalar dolaşarak hem medeniyet olgularını bütünleyen hem de ötelere taşıyan Türkleri sırtında taşımışsa, Türk edebiyatını tekvin eden eserler de Türkçeyi varılmaz görülen noktalara kadar götürmüştür. Böylece Türk edebiyatı, uygar olma bilincinin doğurduğu, sanatın kıvrımlarıyla bezeli ve millî hasletleri evrensel değerlerle karan bir eserler zümresi

olarak ortaya çıkmıştır. Bu eserler, yazar ve şairlerin yeteneklerinin yanı sıra çağın şartları nispetinde de yaygınlık kazanmış ve insan duygusuna, deneyimine ve güzellik anlayışına hitap etmiştir.

Türkçenin yazılı edebî birikimi olarak da nitelenebilecek *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*, modern dünyanın yıpratıcılığına karşı bir miras algısıyla korumak ve gelecek kuşaklara ulaştırmak için “Türkçenin başlangıçtan yeni bir edebiyat geleneğinin doğduğu 20. yüzyıla kadarki sözlü ve yazılı edebiyata ait edebî eserlerin[in] bilimsel verilere dayalı ansiklopedik bir” (URL-1) sözlük olarak sunulma projesidir. En dikkat çeken özelliği ise gayet profesyonel, akademik hassasiyetle yapılan editörlük ve yazılma aşamalarının ardından genel ağ ortamında tüm dünyanın hizmetine sunulmuş olmasıdır. Ayrıca Türkoloji sahasında yapılan çalışmaların Türkçe kaleme alınan edebî eserleri kapsayıcılığındaki eksikliği görmesi de takdire şayandır.

Kapsamına yenileşme devri Türk edebiyatının ilk numunelerinin verildiği 19. asrı da dâhil eden ve böylece Türkçeyle edebî kisvede eser verilmeye başlandığı dönemden 20. asra değin geniş bir aralığı içeren *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*, “esas itibarıyla Anadolu’da Selçuklularla başlayıp Osmanlılarla devam eden edebî birikimi vermeyi amaçlamaktadır” (URL-1). Ayrıca İslam’ın kabulünden önceki devirler ve Türklerin egemenlikleriyle birlikte dil ve edebiyatlarının da uzandığı farklı sahalar olan Köktürk, Eski Uygur, Karahanlı, Harezmi-Kıpçak, Çağatay, Azerbaycan ve Irak-Suriye’ye ait eserler de sözlükte bulunacaktır.

Belirli yazım kuralları çerçevesinde, projenin genel ağ sayfasından giriş yaparak yüklenen maddeler, iki editörün incelemesinden geçerek ve gerektiğinde düzeltme ve eklemelerle en eksiksiz hâlini almıştır. Editörlerin titiz incelemesinden geçen yazarların emekleri, aldıkları onayın ardından teknik ekip tarafından maddeler olarak erişime açılmıştır. Prof. Dr. Mustafa İsen’in başkanlığında Prof. Dr. İsmail Hakkı Aksoyak, Prof. Dr. Osman Horata, Prof. Dr. Filiz Kılıç, Prof. Dr. Fatma Sabiha Kutlar Oğuz, Prof. Dr. Muhsin Macit ve Prof. Dr. Mehmet Öcal Oğuz’un yer aldığı proje yürütücüleri, alanında uzman, yetkin ve deneyim sahibi isimlerdir. Bunun yanı sıra editörler de, yıllara ve edebiyat dönemlerine göre atanmış, ihtisas ve akademik alanlarına göre görev almıştır. Divan-Yazılı Edebiyat başlığında “Başlangıç-15. Yüzyıl” arası dönem için Prof. Dr. Fatma Sabiha Kutlar Oğuz, Doç. Dr. Mehmet Gürbüz, Prof. Dr. Leyla Karahan (Dil Metinleri) ve Doç. Dr. Hüseyin Yıldız (Dil Metinleri), “16. Yüzyıl” için Prof. Dr. Filiz Kılıç, Prof. Dr. Tuba İsen Durmuş, Prof. Dr. Ayşe Yıldız, “17. Yüzyıl” için Prof. Dr. Muhsin Macit, Doç. Dr. Abdülkadir Erkal, Prof. Dr. Müjgân Çakır, “18. Yüzyıl” için Prof. Dr. Osman Horata,

Prof. Dr. Mehmet Fatih Köksal, Prof. Dr. Cafer Mum, “19. Yüzyıl” için Prof. Dr. Mustafa İsen, Prof. Dr. İsmail Hakkı Aksoyak, Prof. Dr. Beyhan Kesik, Prof. Dr. Mehmet Güneş, “Mecmua”lar içinse Prof. Dr. Mehmet Fatih Köksal ve Doç. Dr. Mehmet Gürbüz editörlüğü üstlenmiştir. Âşık-Tekke Edebiyatında Prof. Dr. Mehmet Öcal Oğuz’un genel editörken, Prof. Dr. Ahmet Cahit Haksever, Prof. Dr. Hamiye Duran, Prof. Dr. Tuba İsen Durmuş ve Doç. Dr. Tuğçe Erdal “Tekke-Tasavvuf Edebiyatı”nın yayımcı ekibini oluşturmuştur. Âşık Edebiyatı için de “Başlangıç-15. Yüzyıl”da Prof. Dr. Hamiye Duran ve Dr. Emine Çakır, “16. Yüzyıl”da Doç. Dr. Tuğçe Erdal ve Dr. Hilal Erdoğan Aksu, “17. Yüzyıl”da Doç. Dr. Selcan Gürçayır Teke ve Dr. Gözde Tekin, “18. Yüzyıl”da Dr. Tuna Yıldız ve Arş. Gör. Burak Kabacam (Ed. Yrd.), “19. Yüzyıl”da Doç. Dr. Evrim Ölçer Özünel ve Arş. Gör. Kadirhan Özdemir (Ed. Yrd.) editör çalışma grubunda yer almıştır.

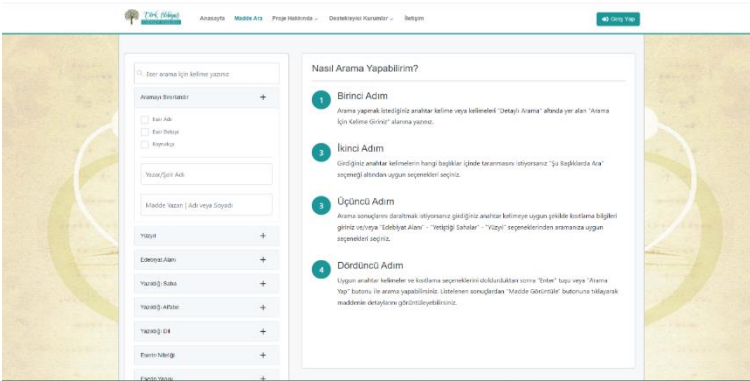
Her madde başı; eserin edebî türü, yazarı, parantez içinde yazarın doğum-ölüm yılları ve ISBN numarasıyla açılır. Eser hakkında başta ismine atıf yapılarak bilgi verilmeye başlanır. Gerekirse özete ve eserin üslup, dil, biçim, tür ve kurgu özelliklerine de değinilir. Genel ağ sayfasının diğer tarafında ise madde yazarı, eserin yazılış tarihi, yazıldığı saha, edebiyat alanı, dönemi, dili, alfabeti, yapısı, niteliği, türü/formu ve yayın tarihi okuyucu için gayet pratik şekilde verilir. Maddenin sonunda da eserin yazarının/şairinin biyografisi için kardeş proje olan *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*’ne bağlantı yer alır. Sözlüğün maddelerini benzerlerinden ayıran bir diğer yanı ise, “Eserden Örnekler” kısmı ve kaynakçasıdır. Çünkü araştırmacılar için önemli bir başucu kaynağına dönüşecek olan *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü* madde kaynakçaları ve eserlerden seçilen örnek parçalarla bir inceleme haritası da sunar. Merak eşliğinde ilerleyen okuyucu ve araştırmacı için hem eser maddesi hem de kaynakçası önemli bir kilometre taşı olur. Genel ağ sayfasında maddeyi kolayca kâğıt materyale çevirmek için “yazdır” ilişkisi, atıf bilgileri ve benzer eserlere götüren bağlantılar da bulunur.

Sözlüğün genel ağ sayfasına girildiğinde okuru, araştırmacıyı “Eser Adı Yazınız” bölümü ve “Eser Ara” butonu karşılar. Üst sütunda ise “Anasayfa”, “Madde Ara”, “Proje Hakkında”, “Destekleyici Kurumlar”, “İletişim” ve yazarların kaleme aldıkları maddeleri proje sistemine yüklemeleri için “Giriş Yap” ilişkileri bulunur. Bu seçenekleri takip eden kişi, proje hakkında yeterli bilgiye de ulaşacaktır.



Görsel 1. (URL-2).

Ayrıca “Madde Ara” bağlantısı üzerinden daha detaylı arama yapılması mümkündür. Bu sayfaya giren kişi öncelikle dört adım üzerinden “Nasıl Arama Yapabilirim?”i öğrenir. Adımlarda işaret edilen doğrultuda, sol taraftaki sütun boyunca uzanan seçenekler üzerinde de sınırlandırma yaparak aramayı dar bir alana odaklar. Anahtar kelime yazılarak yapılan arama, “Eser Adı”, “Eser Detayı” ve “Kaynakça” seçeneklerinin işaretlenmesiyle yönlendirilir ve “Yüzyıl”, “Edebiyat Alanı”, “Yazıldığı Saha”, “Yazıldığı Alfabeye”, “Yazıldığı Dil”, “Eserin Niteliği”, “Eserin Yapısı” ve “Eserin Türü/Formu” gibi nitelikler nispetinde sınırlandırılır. Nihayetinde “Eseri Ara” denilerek çıkan sonuçlarla araştırmacı, okur hedeflediği ayrıntılı aramayı gerçekleştirmiş olur.



Görsel 2. (URL-3).

11. ve 20. asırlar arasında yazılmış eserleri tek bir bütün olarak sunan *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*, edebiyat okuru için başat bir rehber olarak sanat ve bilim ortamına hizmet verebilir düzeydedir. Ansiklopedik yaklaşımın en modern hâliyle genel ağ ortamına taşınması, bilginin dijitalleşmesi, etkin ve hızlı erişim imkânı sayesinde Divan (Klasik), Âşık ve Tekke edebiyatı

geleneği ile Tanzimat sonrası yenileşen Türk edebiyatının örnekleri bu çalışmada bir aradadır. Yanı sıra bu sözlük vasıtasıyla, edebî eser olma/ edebîlik kriteri çerçevesinde taranarak incelenen Türk edebiyatı tarihi, hiç olmadığı kadar detaylarıyla beliren ve uç noktalara kadar geniş bir görüntüye bürünmüştür. Çünkü *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*'nde;

... tezkire, hatırat, menkıbe, tarih, seyahatname, münşeât, sözlük ve edebî eserlerle ilgili olmak kaydıyla şerh türündeki eserler de sözlüğe dâhil edilecektir. Kaynaklarda olduğu bildirilen fakat şu ana kadar bulunamayan eserler, mecmualardaki şiirlerin bir araya getirilmesiyle yayımlanan divan(çe)ler, sözlü gelenekten derlenerek yayına dönüştürülen halk edebiyatına ait anonim veya ferdî mahsulleri içeren Türkçe veya yabancı dildeki eserler ile Arap ve Fars edebiyatından çevrilen eserler de madde başı olarak yer alacaktır (URL-1).

Böylece aşkın bir külliyyat ortaya çıkmıştır. Madde yazımları sırasında görevlendirilen yazarlar da titizlikle belirlenmiş, editörlerin gayreti sayesinde eserlerin incelendiği her madde, o eser hakkında tez ya da makale çalışması yapmış kişilere yazdırılmaya çalışılmıştır. Hatta daha önce günümüz harflerine aktarılmamış, o güne kadar sadece adı bilinen, hakkında çalışma yapılmamış veya ilk kez bir incelemeye tabi tutulmuş eserler de madde olarak *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*'nde kendine yer bulmuş ve gün yüzüne çıkmıştır. Bu açıdan da sözlük Türk edebiyatının sınırlarının aslında bilinenin ötesinde bir genişliğe sahip olduğunu da gösterir. Ayrıca araştırmacılar için yeni çalışma alanları, üzerine düşünülecek yeni eserler ve tez/makale konusu olabilecek yeni kategoriler ihtiva eder. Prof. Dr. Mustafa İsen'in ise *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*'nün kapsamına ve önemine dikkatleri çeken sözleri bu bağlamda oldukça dikkate değerdir:

Bu eser, ilk çalışmamız olan Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü'nün tamamlayıcısı niteliğinde. Türkiye'den ve dünyadan 1651 değerli meslektaşımızın gayretli çalışmalarıyla, iki senede, bu kapsamdaki bir çalışma için rekor sayılabilecek kısa bir süre içerisinde tamamlandı. Projemiz, Türk edebiyatının 11. yüzyılda üretilmiş ilk eserleri olan *Kutadgu Bilig*, *Dîvânu Lugâti't Türk* ve *Atabetü'l Hakayık*'tan başlayarak 20. yüzyıla gelinceye kadarki dönem eserlerini içine alıyor ve bütünüyle edebî eserlerden oluşuyor (URL-4).

Maddi külfetini Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın, teknik düzenini Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyeti Başkanlığı'nın üstlendiği *Türk*

Edebiyatı Eserler Sözlüğü, görüldüğü gibi ilgililer için bir başlangıç kaynağıdır. Kapsamı, yöntemi, ekibi ve iletişim aracı olarak genel ağı kullanmasıyla vazgeçilmez bir konumda olacaktır. Bu vesileyle hem Türk dilinin edebî birikimi aktarılacak bellek hâlini alacak hem de bilgiye ulaşma kolaylaşacaktır.

Kaynakça

- Akalın, Şükrü Haluk (2010). “Sözlüğün Tarihi”. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, 699: 268-279.
- URL-1: “Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü”. <http://tees.yesevi.edu.tr/proje-hakkinda/proje-amaci> (Erişim: 03.05.2023).
- URL-2: “Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü”. <http://tees.yesevi.edu.tr/> (Erişim: 03.05.2023).
- URL-3: “Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü”. <http://tees.yesevi.edu.tr/madde-ara> (Erişim: 03.05.2023).
- URL-4: “Akşam”. www.aksam.com.tr/cumartesi/turk-edebiyati-eserler-sozlugu-tek-bir-dijital-platforda/haber-1339360 (Erişim: 03.05.2023)
- Yılmaz, Engin (2014). *Temel Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.

“COPE-Dergi Editörleri İçin Davranış Kuralları ve En İyi Uygulama İlkeleri” çerçevesinde aşağıdaki beyanlara yer verilmiştir:

Etik Kurul Belgesi: Bu çalışma için etik kurul belgesi gerekmemektedir.

Çıkar Çatışması Beyanı: Bu makalenin araştırması, yazarlığı veya yayınlanmasıyla ilgili olarak yazarın potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

The following statements are made in the framework of “COPE-Code of Conduct and Best Practices Guidelines for Journal Editors”:

Ethics Committee Approval: *Ethics committee approval is not required for this study.*

Declaration of Conflicting Interests: *The author has no potential conflict of interest regarding research, authorship, or publication of this article.*

YAZAR REHBERİ

Kültür Araştırmaları Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilecek çalışmaların aşağıdaki işlem basamaklarını izlemeleri gerekmektedir:

1. Dergiye yayınlanmak üzere çalışma gönderilmesi için sorumlu yazar tarafından TÜBİTAK Dergipark sistemine şahsi üyelik kaydı yapılması gerekmektedir. Dergipark sistemine kayıt olmak için <https://dergipark.org.tr/tr/login> linkinden açılan pencere-lere kişisel bilgilerinizi girerek kullanıcı adınız ve şifrenizi oluşturabilirsiniz.
2. Dergipark sistemine kaydın ardından yazarlar Kültür Araştırmaları Dergisi'nin ma-kale gönderi paneline <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kulturder> linkinden ulaşarak makalelerini ve dosyalarını yükleyip süreci başlatırlar.
3. Kültür Araştırmaları Dergisi “yayın etiği”, “araştırma etiği” ve “yasal/özel izin bel-gesi alınması” ile ilgili uluslararası standartlara ve kurallara uygun yayın anlayışını benimsemiştir. Bu bakımdan çalışmaların sisteme yüklenmesi aşamasında etik kurul belgesi gerektiren çalışmalarla ilgili olarak “Etik Kurul Belgesi” de ek dosyalar olarak sisteme yüklenmelidir. Etik kurul belgesi gerektiren çalışmalar için derginin sitesinde yer alan “Etik İlkeler ve Yayın Politikası”na bakınız.
4. Başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için sahiplerinden izin alın-ması ve bu hususun belirtilmesi; kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine uyulduğunun belirtilmesi gerekmektedir.
5. Makalelerin Kültür Araştırmaları Dergisi'ne gönderilmesi, yayımı için başvuru ola-rak kabul edilir. Yayın için kabul edilen makalelerin yazarları, çalışmalarının telif haklarından feragat etmiş kabul edilirler. Telif Hakkı Devir Formu derginin sitesinde ilgili bağlantıda yer almaktadır. Yayın kabulü kararından sonra yazarlar, bu formun imzalı-taranmış editörlüğe göndermekle mükelleftirler.
6. Dergimize makale gönderen yazarların ayrıca orcid.org adresinden ücretsiz üyelik yaparak temin edecekleri ORCID kimlik numaralarını makale metinleri ile birlikte editörlüğe iletmeleri gerekmektedir.
7. Çok yazarlı makalelerin sonunda; araştırmacıların katkı oranı beyanı; ayrıca her makale için (varsa) destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir. Yayın kabulü kararından sonra form doldurup imzalanarak ek dosya şeklinde editör-lüğümüze gönderilmelidir.
8. Dergimizin yayın sürecindeki tüm editöryel iş ve işlemler, çift kör hakemlik değer-lendirmeleri ve yayın aşamaları internet tabanlı şifre korumalı TÜBİTAK Dergipark sistemi üzerinden yürütülmekte; bu da yazarlara, hakemlere ve editörlere hızlı erişim imkânı vermektedir. Bu bakımdan sisteme yüklenmiş olan çalışmalarınızın tüm aşamalarını Dergipark üzerinden oluşturmuş olduğunuz kullanıcı adı ve şifrenizle gireceğiniz “Kullanıcı Paneli”nden takip edebilirsiniz.

Yazınız aşağıdaki **yazım kurallarına** uygun biçimde olmalıdır:

Başlık: Türkçe başlık koyu ve büyük harflerle 12 punto, ortalanmış şekilde; İngilizce başlık ise Türkçe başlığın hemen altında, normal, sadece ilk harfleri büyük, 11 punto ve ortalanmış şekilde olmalıdır. Makalenin başlığı, en fazla 12 kelime olmalıdır.

Yazar adı: Yazar adı ve soyadı sağa yaslı, koyu 11 punto olmalıdır. Yazarların unvanı, görev yaptıkları kurum ve eposta adresleri * işaretiyle dipnotta verilmelidir. Hakem sürecinde bu isim kaldırılarak yazı isimsiz bir biçimde hakemlere gönderilir.

Öz: Makalenin başlığından sonra en az 150 en fazla 250 kelimedenden oluşan Türkçe ve İngilizce öz (abstract), 5 kelimelik Türkçe ve İngilizce anahtar kelimeler 11 punto olarak yazılmalıdır. Öz, çalışmanın kapsamı, amacı, yöntemi, etkileri ve sonuçları hakkında fikir verici mahiyette olmalıdır.

Sayfa düzeni: Yazılar, Microsoft Word programında yazılmalı ve sayfa yapıları aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

Kâğıt Boyutu: A4 (21-29,7 cm)

Kenar Boşlukları: Tüm kenar boşlukları 2,5 cm.

Yazı tipi: Times New Roman

Yazı tipi stili: Normal

Boyutu (normal metin): 12

Boyutu (dipnot metni) : 10

Paragraf Aralığı: Önce 0 nk, sonra 6 nk

Satır Aralığı: Tek (1)

Bölüm başlıkları: Alt başlıkların hepsi ilk harfleri büyük olacak şekilde ve koyu olmalıdır. Numaralandırma tercih edilirse “Giriş” ve “Sonuç” bölümüne numara verilmemelidir.

Tablo ve şekiller: Tablo veya şekillerin numarası ve adları tablo veya şeklin hemen altında olmalıdır.

Hacim: Makale, ekler dâhil olmak üzere en fazla 10.000 sözcük olmalıdır.

Diğer hususlar: Özel bir yazı tipi (font) kullanılmış yazılarda, kullanılan yazı tipi de, yazıyla birlikte gönderilmelidir. Yazılarda sayfa numarası, üst bilgi ve alt bilgi gibi ayrıntılara yer verilmemelidir. Yazım ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun Yazım Kılavuzu esas alınmalıdır. Yazıların kaynakçalarında Latin alfabe dışında başka bir alfabe karakterleri kullanılmamalıdır.

Kaynakların Düzenlenmesi

a. Metin içi gönderme

Metin içinde kaynak gösterimi aşağıdaki şekillerde yapılmalıdır. Metinde uygun yerde parantez açılarak, yazar(lar)ın soyadı, yayın tarihi ve alıntılanan sayfa numarası belirtilir.

Örnek: (Köprülü, 1966: 71-76).

Aynı kaynaklara metinde tekrar gönderme yapılırsa yine aynı yöntem uygulanır; age., agm. gibi kısaltmalar kullanılmamalıdır.

Alıntılanan yazarın adı, metinde geçiyorsa, parantez içinde yazarın adını tekrar etmeye gerek yoktur.

Örnek: Boratav (1984: 11), bu rivayetlerin 34 tane olduğunu belirtir.

Gönderme yapılan kaynak iki yazarlı ise, her iki yazarın da soyadları kullanılmalıdır.

Örnek: (Aça ve Yolcu, 2017: 72)

Yazarlar ikiden fazlaysa ilk yazarın soyadından sonra “vd.” (ve diğerleri) ibaresi kullanılmalıdır.

Örnek: (Lvova vd., 2013: 194)

Gönderme yapılan kaynaklar birden fazlaysa, göndermeler noktalı virgülle ayrılmalıdır.

Örnek: (Kaya, 2000: 180; Artun, 2004: 86)

Metin içinde yer alması uygun görülmeyen açıklamalar için sayfa altı dipnot yöntemi kullanılmalı ve bu notlar metin içinde 1, 2, 3 şeklinde sıralanmalıdır.

Metinde arşiv belgelerinden yararlanılmış ise bu belgelere göndermeler (Belge-1) veya (Arşiv-1) şeklinde sırayla belirtilmeli ve kaynakçada ilgili ibarenin karşısına arşiv belge bilgileri yazılmalıdır.

Metin içinde sözlü kaynaklardan alınan bilgilere yer verilmiş ise göndermeler “Kaynak Kişi” anlamına gelecek şekilde (KK-1) şeklinde belirtilmeli, çalışmanın kaynaklar kısmında “Sözlü Kaynaklar” alt başlığı altında her bir kaynak kişinin bilgisi metin içinde yapılan gönderme kodu ile uyumu şekilde belirtilmelidir.

Metin içinde internet kaynaklarından alınan bilgilere yer verilmiş ise göndermeler (URL-1, URL-2...) şeklinde belirtilmeli, çalışmanın kaynaklar kısmında (tercihen “Elektronik Kaynaklar” alt başlığı altında) her bir alıntı uzantısı metin içinde yapılan gönderme kodu ile uyumu şekilde belirtilmelidir.

Metinde vurgular tırnak içinde, eser isimleri italik olarak gösterilmelidir. Beş satırdan fazla alıntılar, tırnak işareti kullanılmadan blok şeklinde 1 cm. içeriden başlatılmalıdır.

b. Kaynakçanın düzenlenmesi

Kaynakçada sadece yazıda gönderme yapılan kaynaklara yer verilmeli ve yazar soyadına göre alfabetik sıralama izlenmelidir. Bir yazarın birden çok çalışması kaynakçada yer alacaksa yayın tarihine göre eskiden yeniye doğru bir sıralama yapılmalıdır. Aynı yılda yapılan çalışmalar için “a, b, c...” ibareleri kullanılmalı ve bunlar metin içinde yapılan göndermelerde de aynı olmalıdır.

Kitap:

Köprülü, Mehmet Fuat (1999). *Edebiyat Araştırmaları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Ergun, Metin ve Aça, Mehmet (2005). *Tıva Kahramanlık Destanları -1*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Aça, Mehmet vd. (2009). *Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi*. İstanbul: Kriter Yayınları.

Çeviri Kitap:

Sartre, Jean-Paul (1967). *Edebiyat Nedir*. Çev. Bertan Onaran. İstanbul: De Yayınevi.

Kitap Bölümü:

Skocpol, Theda (2014). “Sosyolojinin Tarihsel İmgelemi”. Çev. Ahmet Fethi. *Tarihsel Sosyoloji: Bloch’tan Wallerstein’e Görüşler ve Yöntemler*. Ed. Theda Skocpol. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1-24.

Makale:

Grochowski, Miroslaw (1997). “Poland under Transition and Its New Geography”. *Canadian Slavonic Papers*, 39(1): 1-26.

Tez:

Yolcu, Mehmet Ali (2011). *Balıkesir’den Derlenen Maniler Üzerinde Bir Araştırma*. Doktora Tezi. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bildiri:

Yolcu, Mehmet Ali (2018). “Bacılar ve Kardeşler: Toplumsal Yapı ve Söylem Açısından Alevi Ataerkilliği”. *Motif Vakfı Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu (Çanak-kale, 8-10 Kasım 2018)*. İstanbul: Motif Vakfı Yayınları, 66-69.

İnternet Kaynakları:

URL-1: “Social Groups”. <http://www.sociologyguide.com/groups.php> (Erişim: 10.06.2014)

Arşiv Kaynakları:

Belge-1/Arşiv-1: BOA-Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA, DH.EUM.EMN, no: 3, 19.Ş.1330); BCA: Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA, 1927)

Sözlü Kaynaklar:

KK-1: Mustafa Dinç, 1982 doğumlu, ilkokul mezunu, esnaf, İstanbul. (Görüşme: 12.06.2014).

Etik İlkeler ve Yayın Politikası

Açık Erişim ve Lisans Politikaları

Telif Hakları Politikası

Yayın Değerlendirme Süreci hakkında bilgi almak için

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kulturder> sitesine bakınız.

