

# Kültür

Journal of Cultural Studies

## Araştırmaları Dergisi

ISSN: 2651-3145

Yıl: 2023 Sayı: 19 | <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kulturder>

Arif AKBAŞ  
Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET  
Aybüke KARABACAK  
Ayça KILIÇOĞLU KIVRAK  
Berru Ayşe YILMAZ  
Bilen YILMAZ  
Burcu RAMİS  
Canem ÇATAN  
Ece POLAT  
Emrah SEFEROĞLU  
Ercan GÜROVA  
Erhan KORKMAZ  
Gamze ÇELİK  
Gizem ÇELİK  
Hasan SARI  
Hatice KÖROĞLU TÜRKÖZÜ  
Işıl YARA TEKGÜL  
Kadriye BUCAK  
Mahmut BUCAK  
Mahmut ŞALGAM  
Mehtap ÖZDEN  
Merve GÜNALTAY BAŞAK  
Mine CAN  
Murat COŞKUNER  
Naciye BAŞTÜRK  
Nihan KARAKUŞ HARMANCI  
Serdar GÜRÇAY  
Solmaz BUNULDAY  
Sueda ÖZBENT  
Süheyla SARITAŞ  
Şanver TERCUMAN  
Şevket AKYILDIZ  
Yahya Han ERBAŞ



KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

19



## KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Cultural Studies

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

Yıl/Year: 6, Sayı/Issue: 19  
(Aralık/December, 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. Galina MIŞKİNİENĖ (Vilnius Üniversitesi, Litvanya)  
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. 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**

Cem MERİÇ

**Baskı/Print**

Meydan Baskı Fotokopi, Sertifika No: 70835

**Kapak Tasarım**

Berkant PARLAK

**İletişim/Contact**

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

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

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi

Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Çanakkale

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

**İndeks Listesi/Index List**

**MLA** (Modern Language Association), **EBSCO**-Humanities Source Ultimate Database, **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), **DRJI** (Directory of Research Journals Indexing), **ESJI** (Eurasian Scientific Journal Index), **İSAM**-Türk Tarih, Edebiyat, Kültür ve Sanat Tarihi Makaleleri Veri Tabanı, **ASCI** (Asian Science Citation Index).

**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.



## 2023 Yılıının Hakemleri/Referees of the Year 2023:

- Prof. Dr. Abdullah ŞENGÜL (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)  
Prof. Dr. Âdem KOÇ (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)  
Prof. Dr. Âdem ÖGER (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet Cüneyt ISSI (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali SELÇUK (Erciyes Üniversitesi)  
Prof. Dr. Cumhuri ASLAN (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
Prof. Dr. Cüneyt AKIN (Afyon Kocatepe Üniversitesi)  
Prof. Dr. Çavuş ŞAHİN (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
Prof. Dr. Erkan ATAK (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Fatma KALPAKLI (Selçuk Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ferudun Hakan ÖZKAN (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)  
Prof. Dr. Günil Özlem AYAYDIN CEBE (Samsun Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hasan Ali ŞAHİN (Erciyes Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hava SELÇUK (Erciyes Üniversitesi)  
Prof. Dr. Levent ELDENİZ (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet Ali ÇELİKEL (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet Ali KAYA (Ege Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet ANIK (Bingöl Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet ÇERİBAŞ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet GÜNEŞ (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Metin ÖNTUĞ (Uşak Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mustafa SEVER (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ (İstanbul Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ömer SOLAK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
Prof. Dr. Rıza SAM (Bursa Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Solmaz BUNULDAY (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
Prof. Dr. Süheyla SARITAŞ (Balıkesir Üniversitesi)  
Prof. Dr. Şerif KORKMAZ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ümit AKCA (Süleyman Demirel Üniversitesi)  
Prof. Dr. Zekiye ANTAKYALIOĞLU (Gaziantep Üniversitesi)  
Doç. Dr. Adil ÇELİK (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)  
Doç. Dr. Ahmet Turan TÜRK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
Doç. Dr. Aksu AKÇAOĞLU (Ankara Üniversitesi)  
Doç. Dr. Alpay İĞCİ (Uşak Üniversitesi)  
Doç. Dr. Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)  
Doç. Dr. Aziz ALTI (Munzur Üniversitesi)  
Doç. Dr. Barbara DELL'ABATE ÇELEBİ (İstanbul Üniversitesi)

Doç. Dr. Bekir DERİNÖZ (Balıkesir Üniversitesi)  
Doç. Dr. Bilgin GÜNGÖR (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
Doç. Dr. Canser KARDAŞ (Muş Alparslan Üniversitesi)  
Doç. Dr. Cansu Özge ÖZMEN (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)  
Doç. Dr. Cevdet AVCI (Gaziantep Üniversitesi)  
Doç. Dr. Çağatay SARP (Kırıkkale Üniversitesi)  
Doç. Dr. Derya ÖZCAN GÜLER (Uşak Üniversitesi)  
Doç. Dr. Dinçer ATAY (Kafkas Üniversitesi)  
Doç. Dr. Emel KOŞAR (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)  
Doç. Dr. Erkan HİRİK (Samsun Üniversitesi)  
Doç. Dr. Ferda BARUT KEMİRTLEK (Anadolu Üniversitesi)  
Doç. Dr. Fidan UĞUR ÇERİKAN (Pamukkale Üniversitesi)  
Doç. Dr. Filiz GÜVEN (Sinop Üniversitesi)  
Doç. Dr. Gülten KÜÇÜKBASMACI (Kastamonu Üniversitesi)  
Doç. Dr. Hatem TÜRK (Giresun Üniversitesi)  
Doç. Dr. Hatice Kübra UYGUR (Mardin Artuklu Üniversitesi)  
Doç. Dr. Hayrettin İhsan ERKOÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
Doç. Dr. Hüseyin DURGUT (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
Doç. Dr. Hüseyin Kürşat TÜRKAN (Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi)  
Doç. Dr. İbrahim MAZMAN (Kırıkkale Üniversitesi)  
Doç. Dr. İlyas KAYAOKAY (Munzur Üniversitesi)  
Doç. Dr. İmran GÜNDÜZ ALPTÜRKER (Mersin Üniversitesi)  
Doç. Dr. Kadri H. YILMAZ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)  
Doç. Dr. Kemal ER (İstanbul Esenyurt Üniversitesi)  
Doç. Dr. Kevser TAŞDÖNER (Adıyaman Üniversitesi)  
Doç. Dr. M. Emin YILDIZLI (İstanbul Üniversitesi)  
Doç. Dr. Mehibe ŞAHBAZ (Çukurova Üniversitesi)  
Doç. Dr. Metin Ziya KÖSE (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)  
Doç. Dr. Murat GÜR (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)  
Doç. Dr. Mustafa AÇA (İzmir Demokrasi Üniversitesi)  
Doç. Dr. Mustafa DERE (Ordu Üniversitesi)  
Doç. Dr. Mustafa DİNÇ (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
Doç. Dr. Nazan YILDIZ (Karadeniz Teknik Üniversitesi)  
Doç. Dr. Oya Esra BEKTAŞ (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)  
Doç. Dr. Önder ÇAKIRTAŞ (Bingöl Üniversitesi)  
Doç. Dr. Özlem DUVA (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Doç. Dr. Pınar ALTUNDAĞ (Ankara Üniversitesi)  
Doç. Dr. Recep TEK (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)  
Doç. Dr. Sabriye İKİZ (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

Doç. Dr. Savaş Kurtuluş ÇEVİK (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)  
Doç. Dr. Savaş MARAŞLI (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)  
Doç. Dr. Sedat BAY (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)  
Doç. Dr. Selma SOL (Trakya Üniversitesi)  
Doç. Dr. Sercan Hamza BAĞLAMA (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
Doç. Dr. Serkan KÖSE (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)  
Doç. Dr. Sever IŞIK (Gaziantep Üniversitesi)  
Doç. Dr. Süleyman FİDAN (Gaziantep Üniversitesi)  
Doç. Dr. Şamil YEŞİLYURT (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)  
Doç. Dr. Taner GÖK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
Doç. Dr. Tekin TUNCER (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)  
Doç. Dr. Uğur DURMAZ (Kocaeli Üniversitesi)  
Doç. Dr. Volkan MARTTİN (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)  
Doç. Dr. Yeliz PEKERŞEN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
Doç. Dr. Yusuf ACIOĞLU (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
Doç. Dr. Yücel NAMAL (Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi)  
Dr. Ahmet Duran ARSLAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)  
Dr. Ahmet Metehan ŞAHİN (Milli Savunma Üniversitesi)  
Dr. Ali GÜVEN (Pamukkale Üniversitesi)  
Dr. Arpine MIZIKYAN (İstanbul Üniversitesi)  
Dr. Ayfer ERDOĞAN (Yıldız Teknik Üniversitesi)  
Dr. Aytun YAZGI (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
Dr. Betül KIZILTEPE (Balıkesir Üniversitesi)  
Dr. Beysun GÜNERİ (Akdeniz Üniversitesi)  
Dr. Buket AKGÜN (İstanbul Üniversitesi)  
Dr. Burcu GÜRSEL (Kırlareli Üniversitesi)  
Dr. Cenk TAN (Pamukkale Üniversitesi)  
Dr. Ceyhun ŞEKERCİ (Konya Teknik Üniversitesi)  
Dr. Cihad İslam YILMAZ (Güvenlik Araştırmaları Merkezi)  
Dr. Cristiano BEDİN (İstanbul Üniversitesi)  
Dr. Çile MADEN KALKAN (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)  
Dr. Ekber ENVERİ (Nevşehir Göç İdaresi Müdürlüğü)  
Dr. Emel HİSARCIKLILAR (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)  
Dr. Emine ŞENTÜRK (Akdeniz Üniversitesi)  
Dr. Emrah TUNÇ (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)  
Dr. Engin ÇAĞLAK (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
Dr. Evren Erman RUTLİ (Erciyes Üniversitesi)  
Dr. Gülçin OKTAY (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
Dr. Gülten YÜKSEL (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)



Dr. Gülşah GÖÇMEN (Aksaray Üniversitesi)  
Dr. Hakkı KALAYCI (Çankırı Karatekin Üniversitesi)  
Dr. Hasan KIZILDAĞ (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)  
Dr. Hasan SAKIN (Çağ Üniversitesi)  
Dr. İbrahim Emre GÜNAY (Yıldız Teknik Üniversitesi)  
Dr. İbrahim KARACA (Erciyes Üniversitesi)  
Dr. İbrahim ÖZEN (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)  
Dr. Melih KURNALI (Konya Teknik Üniversitesi)  
Dr. Mustafa Ali MİNARLI (Marmara Üniversitesi)  
Dr. Mustafa BÜYÜKGEBİZ (Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi)  
Dr. Mutlu ÖZGEN (Vakıflar Genel Müdürlüğü)  
Dr. Necati TONGA (Milli Eğitim Bakanlığı)  
Dr. Nihan KARAKUŞ HARMANCI (Erciyes Üniversitesi)  
Dr. Nuray PAMUK ÖZTÜRK (Selçuk Üniversitesi)  
Dr. Oğuz ÖZTOSUN (Yeditepe Üniversitesi)  
Dr. Ömer Faruk ATEŞ (Kastamonu Üniversitesi)  
Dr. Pınar SERDAR DİNÇER (Yozgat Bozok Üniversitesi)  
Dr. Reyhan ÖZER TANIYAN (Pamukkale Üniversitesi)  
Dr. Sadenur DOĞAN ASLANTATAR (Uşak Üniversitesi)  
Dr. Samet DOYKUN (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)  
Dr. Seçil ÖZDEMİR METLİOĞLU (İzmir Demokrasi Üniversitesi)  
Dr. Seçkin ÖZKAN (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi)  
Dr. Semine İmge AZERTÜRK (Erciyes Üniversitesi)  
Dr. Serdar CEYLAN (Ankara Üniversitesi)  
Dr. Serdar ŞİMŞEK (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)  
Dr. Sezin Seda ALTUN (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)  
Dr. Sümeyra ÜNALAN TURAN (Bursa Uludağ Üniversitesi)  
Dr. Şükrü AKTAŞ (Türk Tarih Kurumu)  
Dr. Tolga DURSUN (Kafkas Üniversitesi)  
Dr. Zeynep ŞEHİDOĞLU (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### Araştırma Makaleleri / Research Articles



- Berru Ayşe YILMAZ, Ece POLAT** ..... 1  
Toplumsal Cinsiyet Normlarının Sosyal Medya Gönderilerinin İçeriği Üzerindeki Etkisi: Karma Yöntemli Bir Çalışma  
*The Effect of Gender Norms on the Content of Social Media Posts: A Mixed Method Study*
- Ayça KILIÇOĞLU KIVRAK, Mehtap GÜNEŞ ÖZDEN, Yahya Han ERBAŞ** ..... 23  
Kültürel Okuryazar mıyım? Bir Ölçek Geliştirme Çalışması  
*Am I Culturally Literate? A Scale Development Study*
- Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET, Naciye BAŞTÜRK** ..... 41  
Mangalanın Dijital Kültür Ortamındaki Seyri Üzerine  
*On the Course of Mangalan in the Digital Cultural Environment*
- Gizem ÇELİK** ..... 60  
Küreselleşme Bağlamında Türk Halk Kültürünün Ticarete Dönüşmesi: Göbekbox, Kırklama Setleri ve Fal Uygulamaları  
*The Commercialization of Turkish Folk Culture in the Context of Globalization: Gobekbox, Kirklama Sets and Fortune-telling Practices*
- Nihan KARAKUŞ HARMANCI, Hatice KÖROĞLU TÜRKÖZÜ** ..... 76  
Kore Doğum Ritüellerinde Kısırlığı Giderme Pratikleri  
*Practices to Relieve Infertility in Korean Birth Rituals*
- Şanver TERCUMAN** ..... 90  
Laz Halk Masallarında Yer Alan Mitolojik ve Olağanüstü Varlıklar  
*Mythological and Extraordinary Events in Laz Folk Tales*
- Aybüke KARABACAK, Canem ÇATAN** ..... 108  
Bir Risalede Halk Hekimliği ve Halk İnançlarına Dair Unsurlar  
*Elements of Folk Medicine and Folk Beliefs in a Booklet*
- Burcu RAMİS, Mine CAN** ..... 124  
Türkiye’de Yazılan Maddi Kültür Başlıklı Lisansüstü Tezlerin İncelenmesi  
*Examination of Postgraduate Theses Entitled Material Culture in Türkiye*

<b>Işıl</b> ay KARA TEKGÜL, Merve GÜNALTAY BAŞAK .....	137
Âşık Veysel Şiirlerinde Ulu Ana Arketipinin Sembolleri <i>The Symbols of the Great Mother Archetype in the Aşık Veysel Poems</i>	
<b>Serdar GÜRÇAY</b> .....	152
Alevi-Bektaşî Velayetnamelerinde Dinsel-Büyüsel Kerametler ve Kehanetler Üzerine Bir Değerlendirme <i>An Evaluation on Magic and Divination Miracles in Alevi-Bektashi Hagiography Texts</i>	
<b>Murat COŞKUNER</b> .....	180
Millî Stratejiler İçinde Halkçı Taktikler: Alevî Topluluklarda Folklorik Millîlik <i>Popular Tactics in National Strategies: Folkloric Nationality in Alevi Communities</i>	
<b>Hasan SARI</b> .....	198
Dinin Postmodern Hâli: Elif Şafak'ın Roman Kahramanları Dolayımında Sosyolojik Bir Analiz <i>The Postmodern State of Religion: A Sociological Analysis Through Elif Şafak's Novel Protagonists</i>	
<b>Sueda ÖZBENT</b> .....	225
Homi Bhabha'nın "Kültürel Çeviri" Kavramına Çeviribilimsel Bakış <i>A Translational Perspective on Homi Bhabha's Concept of "Cultural Translation"</i>	
<b>Ercan GÜROVA</b> .....	248
Investigation of Apocalyptic Features in <i>the War of the Worlds</i> by Wells <i>Wells'in Dünyalar Savaşı Romanında Apokaliptik Özelliklerin İncelenmesi</i>	
<b>Erhan KORKMAZ</b> .....	262
Eastern Horsefly: Implications of Fatima Mernissi's Work on the Islamic Ethos <i>Doğu'nun At Sineği: Fatima Mernissi'nin İslami Ethosa Dair Değerlendirmeleri</i>	
<b>Emrah SEFEROĞLU</b> .....	277
Can Yücel'in <i>Sevgi Duvarı</i> Şiir Kitabına Hermeneutik Yaklaşım <i>Hermeneutical Approach to Can Yücel's Sevgi Duvarı Poetry Book</i>	

## Derleme Makaleleri / Review Articles

<b>Arif AKBAŞ</b> .....	292
Gayatri Chakravorty Spivak ve Postkolonyal Teori Üzerine Notlar <i>Gayatri Chakravorty Spivak and Notes on Postcolonial Theory</i>	
<b>Süheyla SARITAŞ</b> .....	308
Coğrafi İşaretleri Açısından Balıkesir İli Üzerine Bir Değerlendirme <i>An Evaluation in Terms of Geographical Indications of Balıkesir</i>	
<b>Gamze ÇELİK, Solmaz BUNULDAY</b> .....	326
Evrensel Sergi Anlayışı ve Mimariye Etkileri <i>Universal Exhibition Understanding and its Effects on Architecture</i>	
<b>Mahmut ŞALGAM, Mahmut BUCAK, Kadriye BUCAK</b> .....	349
Selçuklular Döneminde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri <i>Education and Training Activities in The Seljuks Period</i>	

## Kitap İncelemeleri / Book Reviews

<b>Şevket AKYILDIZ</b> .....	370
Can't Even: How Millennials Became the Burnout Generation <i>Bile Bile Yapamıyorum: Y Kuşağı Nasıl Tükenmiş Kuşak Oldu?</i>	
<b>Bilen YILMAZ</b> .....	375
Göçebe ve Dış Dünya <i>Nomads and the Outside World</i>	
<b>Yazar Rehberi</b> .....	385

Saygıdeğer okurlar,

16 araştırma makalesi, 4 derleme makalesi ve 2 kitap incelemesi içeren Kültür Araştırmaları Dergisi'nin 19. sayısı ile karşınızdayız. 2023'ün son sayısı olan elinizdeki bu sayıda sosyoloji, antropoloji, etnoloji, sanat tarihi, kültür tarihi, folklor, edebiyat, çeviribilim alanlarıyla ilgili olarak 3 İngilizce, 19 Türkçe makaleye yer verdik. Keyifle okuyacağınızı umuyoruz.

2024 yılında uluslararası yazım-kaynakça programlarına uyum sağlamak için yazım kuralları, atıf ve kaynakça sistemimizde bazı değişikliklere gideceğiz. Süreç içinde dergi sitemizde bu duyuruları yapacağız.

Bu sayının hazırlanmasında gönüllü olarak değerli vakitlerini ayıran editörlerimize, sekreteryamıza, yabancı dil danışmanlarımıza, redaksiyon-düzenleme ekibimize, yayın ve danışma kurullarımızın değerli üyelerine minnettarız. Bu sayıda yazısı olan 33 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. Mart 2024'te yayımlanacak olan 20. sayıda buluşmak dileğiyle...

Prof. Dr. Mehmet Ali YOLCU

Baş Editör

Aralık 2023



## TOPLUMSAL CİNSİYET NORMLARININ SOSYAL MEDYA GÖNDERİLERİNİN İÇERİĞİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ: KARMA YÖNTEMLİ BİR ÇALIŞMA

The Effect of Gender Norms on the Content of Social Media Posts: A Mixed  
Method Study

Berru Ayşe YILMAZ\*  
Ece POLAT\*

### Öz

Daha çok 18-24 yaş arası gençler tarafından kullanılan sosyal medya platformları kişilerin kendilerini yansıtmaları ve iletişim kurmaları için bir alan yaratmaktadır. Bununla birlikte, toplumun beklentilerinden oluşan toplumsal cinsiyet normları sosyal medya kullanımlarına yansımaktadır. Özellikle görsel içeriklerin diğer sosyal medya platformlarına göre çok daha fazla kullanıldığı Instagram platformundaki paylaşımlar kişilerin kendilerini ve düşüncelerini yansıtmaları için ortam sunmaktadır. Bu çalışma, 18-24 yaş arası üniversite öğrencilerinin Instagram paylaşımlarının içeriklerinin toplumsal cinsiyet normlarına göre farklılık gösterip göstermediğini incelemektedir. Karma analiz yöntemleriyle gerçekleştirilen bu çalışmanın ilk aşamasında birebir görüşmeler aracılığıyla bilgi toplanmış, ikinci aşamada ise katılımcıların cevaplarından yola çıkılarak ölçek geliştirilmiştir. Birinci çalışmanın sonunda, genel olarak, kişilerin gündelik hayattaki cinsiyetçi tutumları ile Instagram platformuna yansıttıkları düşüncelerinin paralel olduğu bulunmuştur. İkinci çalışmanın sonunda ise yargılanma kaygısı, cinsiyetçi yaklaşım, cinsiyetçi gözlem ve güzellik algısında cinsiyetçilik olmak üzere dört faktörlü bir ölçek geliştirilmiştir. Bulgular, geçerli ve güvenilir bir ölçek olduğu sonucunu göstermektedir.

**Anahtar Sözcükler:** sosyal medya, iletişim, toplumsal cinsiyet normları, ölçek geliştirme, Instagram.

### ABSTRACT

Social media platforms, which are mostly used by young people between the ages of 18-24, create a space for people to reflect themselves and communicate. However, gender norms, which are formed by the expectations of the society, are also reflected in the use of social media. Especially the posts on the Instagram platform,

\* TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü, Ankara/Türkiye. E-posta: berruayseyilmaz@gmail.com. ORCID: 0000-0001-8166-1123.

\* TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü, Ankara/Türkiye. E-posta: ecepolatt17@gmail.com. ORCID: 0000-0002-0671-283X.

where visual content is used much more than other social media platforms, provide an environment for people to reflect themselves and their thoughts. This study examines whether the content of Instagram posts of university students aged 18-24 differs according to gender norms. In the first stage of this mixed-methods study, information was collected through one-to-one interviews, and in the second stage, a scale was developed based on the participants' responses. At the end of the first study, it was found that, in general, people's sexist attitudes in daily life and their thoughts reflected on the Instagram platform were parallel. At the end of the second study, a 4-factor scale was developed as anxiety of being judged, sexist approach, sexist observation and sexism in beauty perception. The findings show that it is a valid and reliable scale.

**Keywords:** social media, communication, gender norms, scale development, Instagram.

## **Giriş**

Dijital platformlar, bireylere iletişim için interneti kullanarak günlük yaşamda sergilediklerinden farklı olabilecek bir benlik sunma imkânı vermektedir (Rose vd., 2012). Kullanıcılara sosyal medya sayesinde istedikleri içerikleri oluşturma ve bu içerikleri paylaşma imkânı doğmuştur. Kişiler düşüncelerini, deneyimlerini ve yorumlarını kendi düzenledikleri şekilde paylaşabilmektedirler (Fidan ve Acar Şentürk, 2016). Birçok sosyal medya platformu kullanıcıların bir profil oluşturmalarına ve sosyal medya üzerinde bağlantıları görsel olarak görüntülemesine imkan tanır. Ayrıca birçok platform, kullanıcıların kişisel bilgilerini, resimlerini, bağlantılarını ve müziklerini arkadaşlarının veya takipçilerinin ağlarına yüklemelerine ve onlarla paylaşmalarına izin verir (Herring & Kapidzig, 2015). Instagram, kullanıcıların fotoğraf ve video çekmelerini, ardından paylaşmalarını sağlayan çevrimiçi bir sosyal ağ hizmetidir (Frommer, 2010). 2015'te yayınlanan bir çalışmaya göre, dünya çapında en hızlı büyüyen sosyal ağ sitesidir (URL-1). Yakın zamanda Pew Araştırma Merkezi (URL-2) tarafından gerçekleştirilen bir araştırma sonucunda 18-29 yaş arası nüfusun Instagram platformunu, çok tercih edilen başka bir platform olan Facebook'tan daha çok kullandığı ortaya çıkmıştır. Oldukça popüler olan ve en hızlı büyüyen sosyal ağ hizmetlerinden biri kabul edilen Instagram platformu hakkında akademik araştırmalar henüz yer almadığıdır (Sheldon & Bryant, 2016).

Bu çalışmanın amacı, 18-24 yaşları arasındaki üniversite öğrencilerinin Instagram paylaşımlarının içeriklerinin toplumsal cinsiyet normlarına göre farklılık gösterip göstermediğini incelemektir. Bu amaçla, iki aşamalı karma

yöntemli bir çalışma yürütülmüştür. Çalışmanın ilk aşamasında, gerçekleştirilen mülakatlar aracılığıyla katılımcıların gönderi içeriklerinde nelere dikkat ettiği ve toplumsal cinsiyet rollerinin bu gönderilerin içerikleri üzerinde etkisinin olup olmadığı niteliksel olarak araştırılmıştır. İkinci aşamasında ise birinci aşamadaki bulgular ışığında, niceliksel yöntemlerle ölçek geliştirme aşamaları gerçekleştirilmiştir. İlk aşamadaki mülakat sorularında frekansı en yüksek olan düşünceler ve davranış kalıpları belirlendikten sonra cümlelere dökülmüş, Toplumsal Cinsiyet Algısı Ölçeği (Altınova ve Duyan, 2013) ile birlikte katılımcılara sunulmuştur. Bu bağlamda, söz konusu ölçek geliştirilmiş, geçerlik ve güvenilirliği test edilmiştir. Ölçek geliştirme basamakları (Yurdabakan & Çüm, 2017) kapsamında ölçeğin amacı ve kapsamı belirlenmiş, sonrasında kullanılacak maddeler oluşturulmuş ve madde sayısına karar verilmiştir. Kullanılacak maddeler oluşturulurken nitel analiz yöntemleriyle katılımcıların en sık belirttikleri davranışlar belirlenmiştir. Ölçeği puanlama yöntemine karar verildikten sonra ölçek test ve madde analizleri yapılmıştır. Son olarak seçilen maddeler ile bir ölçek oluşturulmuştur.

### **Toplumsal Cinsiyet ve Sosyal Rol Teorisi**

Cinsiyet, anatomi, hormonlar, fizyoloji ve benzeri biyolojik farklılıklara göre tanımlanırken; toplumsal cinsiyet, psikolojik, kültürel ve sosyal durumlarla oluşturulan ve inşa edilen bir durumu belirtir (West & Zimmerman, 1987). Toplum tarafından, erkeklerin ve kadınların cinsiyetlerine göre beklenen roller ise toplumsal cinsiyet rolleri olarak tanımlanmaktadır (Blackstone, 2003). Buna ek olarak, toplumsal cinsiyet kalıp yargıları, bir kadına veya erkeğe yalnızca kadın veya erkek olduğu için belirli nitelikler, özellikler veya roller atfeden bir önyargıyı belirtmektedir (Fosch-Villaronga vd., 2021). Erkek ve kadın olmanın ne anlama geldiğine (Örneğin baskın veya pasif, cesur veya duygusal) toplum üyeleri tarafından karar verilir (Stets & Burke, 2000). Sosyal rol teorisi, kadınların ve erkeklerin farklı toplumsal ve kültürel beklentiler nedeniyle sosyal davranışlarını etkileyebilen farklı sosyal rollere büründüğünü belirtir (Eagly vd., 2000). Farklı cinsiyetlere dair farklı görüşler ve beklentiler, erkekler ve kadınlar benzer tercihlere ve özelliklere sahip olsalar bile, onların hayatını farklı yönde şekillendirir (Ellemers, 2018). Batılı birçok toplum geleneksel olarak kadınların erkeklerden daha fazla yetiştirici/besleyici rollere sahip olduğunu ve bu şekilde davranmaları gerektiğini öngörür. Örneğin, erkeklerin duygusal olmaması beklentisi fakat kadınların fazla duygusal olmasına dair önyargı oldukça yaygındır (Blackstone, 2003). Erkeklerin ve kadınların sosyal medya kullanımlarını etkileyen ilk önemli faktörün özgüvenlerini inşa etme arzusu olduğu bulunmuştur (Zheng vd.,



2016). Alanyazında kadınların ve erkeklerin sosyal medya üzerindeki profil paylaşımlarında sosyal rol beklentilerine göre davrandıklarına dair çeşitli çalışmalara rastlanmaktadır. Facebook platformu üzerinde yapılan bir araştırmaya göre, ABD’li kadın katılımcılar daha çok “sevimli” olarak atfedilebilecek fotoğraflar paylaşırken erkek katılımcıların tam tersi “cesur ve sert” görülebilecek olan “alkol” içerikli paylaşımlara daha çok yer verdiği bulunmuştur (Herring & Kapidzic, 2015).

### **Toplumsal Cinsiyete Dair Sosyal Normlar ve Sosyal Medya**

İrk, yaş, meslek ve benzeri ayırıştırıcı kalıplarla karşılaştırıldığı zaman dâhil olmak üzere, toplumsal cinsiyet yargıları insanlar arasındaki ayırıştırıcı bakış açısı içinde en güçlü kategoriye oluşturmaktadır (Cislaghi & Heise, 2020). Kadın ve erkeğe atfedilen roller toplumların yüzyıllar boyunca bireylere dayattığı kültürel diğer bir deyişle insan yapımı düşüncelerdir. Günümüzde bu düşüncelere, medya ortamında üretilen söylemlerin de eklenmesiyle bu fikirlerin yayılması ve daha da önemlisi içselleştirilmesi açısından sosyal medya etkin bir role sahip olmuştur. Bir iletişim aracı olarak sosyal medya gönderileri, içinde üretildikleri toplumu hem yansıtmakta hem de o toplumda yaşayan bireylerin düşüncelerini toplumsal rollere göre şekillendirmektedir (Ertung, 2013).

Sosyal medya platformlarından Facebook ve Twitter’ın amaçlarından biri, kullanıcıları için daha geniş bir iletişim deneyiminin bir parçası olarak görsel paylaşım imkânı oluşturmaktır. Görsel paylaşım platformlarında cinsiyet farklılığı çeşitli araştırmalara konu olmuştur. En az 1000 takipçisi olan Facebook kullanıcıları üzerinde yapılan bir araştırma, erkeklerin kadınlara göre fotoğraflarını ve kişisel bilgilerini paylaşarak eğlenmeye daha eğilimli olduklarını bulmuştur (Thelwall & Vis, 2017). Sevgi, ilgi arama, eğlence, bilgi paylaşımı, sosyal etki ve sosyal etkileşim için cinsiyet farkı ise bulunmamıştır. Bunun yanında kadınların resmi olmayan içerikleri (arkadaşlarıyla, rahat ve sosyal bir ortamdayken), daha resmi içeriklere göre paylaşma olasılıklarının daha yüksek olduğu bulunmuştur. Facebook kullanan ABD’li üniversite öğrencileri ile yapılan bir araştırmada ise, kadınların daha fazla fotoğraf paylaştığı, paylaşımlarında da daha çok kendi fotoğrafları olduğu bulunmuştur. (Mendelson & Papacharissi, 2010). Twitter kullanıcısı erkekler hobi ve iş resimlerini daha çok paylaşırken, kadın kullanıcılar arkadaşlarının ve ailelerinin, özçekimlerin ve evcil hayvanlarının resimlerini daha aktif bir şekilde paylaşmaktadırlar. Kadınların Facebook’ta başkalarıyla birlikte çektikleri bir profil fotoğrafına sahip olma olasılığı daha yüksekken, erkeklerin “vesikalık” tarzı sadece kendi yüzlerinin olduğu profil fotoğrafı tercih ettik-

leri görülmektedir. Twitter üzerindeki profil fotoğrafı tercihlerinde ise herhangi bir cinsiyet farklılığı bulunmamıştır (Thelwall & Vis, 2017).

Sosyal medya araçlarını kullanım tercihleri ve süresinde cinsiyete göre farklılıklar görülmektedir (Herring & Kapidzig, 2015). Erkekler sosyal medyada özellikle eğlenceye odaklanmakta, kadınlar ise sosyal medyanın ilişkisel yönleriyle daha çok ilgileniyor görünmektedir. Ayrıca araştırmalar, erkeklerin sosyal medyada bilgi aramaya kadınlardan daha fazla ilgi duyduğunu göstermektedir (Barker, 2009). Perrin (2015), kadınların erkeklere göre internette arkadaşlarıyla romantik ilişkiler, sırlar ve derin duygular hakkında konuşma olasılığının daha yüksek olduğunu bildirmiştir. Pew araştırması (URL-1), kadınların arkadaşlarıyla iletişimi sürdürmek için sosyal medya hesaplarını kullanırken, erkeklerin yeni arkadaşlar edinmek için bu hesapları kullanma olasılığının daha yüksek olduğunu bulmuştur.

Bu araştırmanın amacı, bireysel görüşmelerle ve devamında geliştirilen ölçeğin nicel analizleriyle cinsiyetçi sosyal normların, genç yetişkinlerin Instagram gönderileri ve hikâyelerinin içeriğinin toplumsal cinsiyet normları bağlamında nasıl etkilendiğini anlamaktır.

### **Birinci Çalışma**

İlk çalışma, üniversite öğrencilerinin sosyal medya kullanımında gönderilerine, kendi ve diğer kişilerin paylaşımlarına yönelik toplumsal cinsiyet normları bağlamında düşüncelerini öğrenmek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Alanyazın taraması sonucu oluşturulan, Instagram kullanımına yönelik 14 açık uçlu soru, mülakat yöntemiyle katılımcılara yöneltilmiştir.

### **Yöntem**

*Katılımcılar:* Araştırmaya Ankara'nın çeşitli üniversitelerinde farklı bölümlerde okuyan 18-25 yaş arası 20 öğrenci (10 kadın, 10 erkek) gönüllü olarak katılmıştır. Literatürde sosyal medyayı bu yaş grubunun daha çok kullanması ve popülasyonun daha erişilebilir olması nedeniyle katılımcılar 18-25 yaş aralığında seçilmiştir. Veri toplama araçları aşağıdaki şekildedir:

*Demografik Bilgi Formu:* Bu formda katılımcıların cinsiyeti, okulu, bölümü, yaşadığı şehrin yanı sıra; Instagram platformuna yönelik olarak, kaç yıldır kullandıkları, en çok hangi amaçlarla kullandıkları, en çok hangi tür içeriklerin ilgilerini çektiği sorulmuştur.

*Görüşme Soruları:* Alanyazın taramaları sonucu oluşturulan 14 mülakat sorusu genel olarak Instagram kullanımında kendi içeriklerinde ve diğer kişilerde toplumsal cinsiyet bağlamında nelere dikkat ettiklerine dair düşünce-

lerini kapsamaktadır. Öncelikle Instagram'a karşı genel düşünceleri öğrenildikten sonra paylaşımlar konusunda ayrıntıya girilmektedir. "Instagram ile ilgili olumlu ve/veya olumsuz düşünceleriniz nelerdir?" ve "Sizce Instagram'da paylaşımlar yaparken nelere dikkat edilmelidir?" sorularından sonra "Sizce kadın ve erkeğe atfedilen toplumsal normlar Instagram paylaşımlarının içeriğini etkilemekte midir? Gözlemliyorsanız açıklar mısınız?" vb. soruları bütün katılımcılar yanıtlamışlardır. Bunun yanı sıra Instagram platformuna ait özellikler olarak "hikâye gizleme" ve "yakın arkadaşlar" özelliklerini eğer kullanıyorlarsa hangi durumlarda kullandıkları sorulmuştur.

*İşlem:* Araştırmayı gerçekleştirmek için öncelikle TOBB ETÜ İnsan Araştırmaları Değerlendirme Kurulu'nun onayı alınmıştır. Katılımcılara kartopu örnekleme tekniği ile ulaşılmıştır. Katılımcıların genel düşüncelerinin etkilanmemesi için çalışmanın yalnızca "sosyal medya ve toplumsal cinsiyet" konularında bilgi edinmek amaçlı gerçekleştirileceği ve cevaplarının anonim kalacağı birebir görüşmelerle belirtilmiştir. Sessiz ve katılımcının düşüncelerini rahat bir şekilde açıklayabileceği ortamlar sağlanmıştır. Araştırılan konunun her boyutunu içerisine alarak kapsamlı yanıtlar elde edilmesine olanak tanıyan derinlemesine mülakat tekniği ile sorular katılımcılara yöneltilmiştir. Ortalama 15 dakika süren görüşmelerde katılımcıların bilgisi dâhilinde ses kaydı alınmıştır. Ses kaydı, soruların cevaplarının açıklanması süresince devam etmiştir. Daha sonrasında kayıtlar yazıya dökülmüştür.

*Analiz:* Oluşan yazılı kayıtlar sayesinde katılımcıların görüşleri analiz edilmiştir. Nitel araştırma kapsamında kullanılan, bilgileri organize etmek ve kodlamaya yardımcı olan MAXQDA yazılımı kullanılmıştır. Görüşme kayıtları kendi aralarında düzenlenmiş ve çeşitli kodlara/alt kodlara ayrılmıştır. Kategorilenen bulgular ayrıca sayısallaştırılarak frekans değerleri bulunmuştur.

### Bulgular

Temalar	Kodlar	Alt Kodlar	F
1. Instagramın olumlu ve olumsuz yanları	Olumlu Yanları	Çevreyle iletişim, haberdar olmak	13
		Bilgilenmek	7
		İş (topluluk, iş hayatı) paylaşmak	3
		Mutlu anıları paylaşabilmek	2
	Olumsuz yanları	Sahtelik	8
		Vakit israfı	7
		Yanlış bilgi dolaşımı	3
		Toplumsal güzellik algısına uyma çabası	3

		Kişiyi üzmesi	2
		Olumsuz gönderiler	2
2. Paylaşım yapılırken nelere dikkat edildiği	Dikkat edilmesi gerekenler	Hassas konular	6
		Nefret söylemi yapmamak	3
		Argo içerik paylaşmamak	3
		İrkçılık yapmamak	2
		Paylaşım gizliliği	2
		İnsanları rahatsız eden içerik paylaşmamak	2
		Zarar verici içerik paylaşmamak	2
		Cinsellik konusuna hassas yaklaşmak	2
		Cinsiyetçilik yapmamak	2
		Hedef kitleye göre paylaşım yapmak	2
3. Instagram içeriklerinin hedef kitleye göre değişimi	Değişmemelidir		
	Değişmelidir. Nedeni:	Instagram takipçilerimizin düşünceleri için	10
		Farklı yaş aralığından takipçilerimiz olduğu için	5
		Farklı ihtiyaçlara hitap etmemiz gerektiği için	4
		Sosyal medya fenomenleri gibi tanınmış kişilerin daha fazla takipçisi olduğu için	3
		Instagram takipçilerimiz farklı tarz insanlardan oluştuğu için	2
		Toplumun hakkımda ne düşüneceğini göz önüne alacağım için	2
4. Toplumsal cinsiyet normları paylaşımın içeriğini değiştirmesi	Değiştirir. Nedeni:	Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin getirdiği normlar nedeniyle	8
		Kadın ve erkeğe farklı roller atfedildiği için	4
		İnsanlar toplumun düşüncesini önemseydiği için	3
		Cinsiyetçilik yapıldığı için	3
		Sosyal medya fenomenleri gibi hesaplar toplumsal normlardan daha çok etkilendiği için	3
		Toplumsal güzellik algısına uyma çabası olduğu için	2
5. Paylaşımlara olumsuz yorum-	Gözlemlemiyorum	Hedef kitlesi az olan hesaplarda gözlemliyorum	4

lar geldiğinin gözlemi		Genel olarak olumsuz yorum gözlemlemiyorum	2
	Gözlemliyorum	Nefret söylemi gözlemliyorum (ne)	14
		Hedef kitlesi yüksek olanlarda (kim)	12
		Paylaşımın, toplumun düşüncesine uymadığı zamanlarda (ne zaman)	3
		Çevrimiçi ortamın verdiği rahatlık sebebiyle (neden)	2
		Kadınlarda (kim)	2
		Anonim olunabildiği için (neden)	1
6. Paylaşım yapılan içeriklerin türleri		Kendimi paylaşıyorum	13
		Kendi çevremi (arkadaşlar, aile vs.) paylaşıyorum	13
		Kişisel üretimlerimi paylaşıyorum (manzara, doğa, yemek fotoğrafı vs.)	9
		Evcil hayvanları	3
		Mutlu olduğum anları	2
		Siyasi konuları	2
	7. Tercih edilmeyen içerikler	Yoktur	Hiç paylaşmam dediğim bir şey yok
Kitleyi kendim seçtiğim için her şeyi paylaşabiliyorum.			1
Vardır		Kendi hayatımı paylaşmayı tercih etmiyorum	5
		Siyasi konular hakkında paylaşmayı tercih etmiyorum	5
		Hassas konular paylaşmayı tercih etmiyorum	6
		Yemek paylaşımı yapmayı tercih etmiyorum	3
		Bedenimi paylaşmayı tercih etmiyorum	3
		Bilgilendirici tarzda içerik paylaşmayı tercih etmiyorum	2
		Toplumun düşüncesine ters düşecek paylaşımlar yapmayı tercih etmiyorum	2
		8. Instagram'da kendini yansıtip yansıtmadığı	Düşünmüyorum
Toplumsal güzellik algısına uyma çabasına uymaya çalıştığım için	3		
Yalnızca abartılı pozitif paylaşımlarda bulunduğum için	2		
	Düşünüyorum	Hayatımı olduğu gibi yansıttığım için	4

		Yalnızca kişisel üretimimi paylaştığım için	2
9. Kullanımınızda yıllar içerisinde farklılık olup olmadığı	Farklılık olmadı		4
	Farklılık oldu	Paylaşım değişimi olduğundan dolayı	11
		Paylaşımında bulunanın kişiliğinin değişmesinden dolayı	7
		Instagram içeriklerinin değişimi nedeniyle (keşfet ve paylaşım temalarının yıllar boyunca değişimi)	5
		Takip edilen hesapların değişimi nedeniyle	3
10. Paylaşımın içeriğinin çevredeki kişilerden etkilenip etkilenmediği	Etkilenmez		9
	Etkilenir. Nedeni:	Özel hayatımı paylaşmadığım için	4
		Toplumun düşüncesi önemli olduğu için	4
		Yakın çevrenin etkisi olduğu için	3
11. Hedef kitlenin kimlerden oluştuğu	Aile	Kendi hayatını paylaştığından ötürü	5
		Aileye ulaşım kolaylığından ötürü	3
	Herkes		3
	Arkadaşlar		17
Kendini ifade etmek konusunda rahatlık sağlıyor olmasından dolayı		3	
12. Yakın arkadaşlar özelliği	Kullanıyorum	Doğal ve samimi ortam olabilmesi	11
		Rahatlık ve özel anları paylaşabilmek	8
	Kullanmıyorum		7
13. Özel hesap kullanımı	Kullanmıyorum	Gerekli görmediğimden	11
		Yakın arkadaşlar özelliğini kullandığımdan	8
		Fazladan vakit harcamak istemediğimden	3
		Normal hesabımda hedef kitlem az olduğundan	2
		Paylaşımın değişmeyeceğinden	2
	Kullanıyorum	Özel anları paylaşmak için	1
		Rahat bir ortam sağladığından dolayı	1
14. Hikâye gizleme özelliğini kullanımı	Kullanmıyorum		9
	Kullanıyorum	Özel hayatımı gizlemek istiyorum	8
		Hassas konuları paylaşmak istediğimden bir kısımdan gizliyorum	3

Tablo 1. Katılımcıların Görüşleri

Yapılan görüşmeler sonucunda katılımcılar; “Instagramın olumlu ve olumsuz yanları nelerdir?” sorusuna olumlu özellik olarak, “çevreyle iletişim ve haberdar olmak” (n=13), “bilgilenmek” (n=7), “iş paylaşmak” (n=3) ve

“mutlu anıları paylaşabilmek” (n=2) cevabını vermiştir. Instagram’ın olumsuz yanı olarak ise “sahtelik” (n=8), vakit israfı” (n=7), “yanlış bilgi dolaşımı” (n=3), “toplumsal güzellik algısına uyma çabası” (n=3), “kişiyi üzmesi” (n=2) ve “olumsuz gönderiler” (n=2) cevabı verilmiştir.

Katılımcılara “Instagram’da paylaşım yaparken nelere dikkat edersiniz?” şeklinde yöneltilen soruya katılımcılar, “hassas konular” (n=6), “ nefret söylemi yapmamak” (n=3), “argo içerik paylaşmamak” (n=3) , “ırkçılık yapmamak” (n=2) , “paylaşım gizliliği” (n=2), “insanları rahatsız eden içerik paylaşmamak” (n=2), “zarar verici içerik paylaşmamak” (n=2), “cinsellik konusuna hassas yaklaşmak” (n=2), “cinsiyetçilik yapmamak” (n=2) ve “hedef kitleye göre paylaşım yapmak” (n=2) cevaplarını vermişlerdir.

Katılımcılara “Instagram içerikleri hedef kitleye göre değişmeli midir?” sorusu sorulduğunda, “değişmelidir” cevabını veren kişiler sebep olarak, “Instagram takipçilerimizin düşünceleri için” (n=10), “Farklı yaş aralığından takipçilerimiz olduğu için”, (n=5) “Farklı ihtiyaçlara hitap etmemiz gerektiği için” (n=4), “Sosyal medya fenomenleri gibi tanınmış kişilerin daha fazla takipçisi olduğu için” (n=3), “Instagram takipçilerimiz farklı insanlardan oluştuğu için” (n=2) ve “Toplumun hakkımda ne düşüneceğini göz önüne alacağım için” (n=2) cevaplarını vermiştir.

Katılımcılara yöneltilen “Toplumsal cinsiyet normları paylaşımların içeriğini değiştirir mi?” sorusuna “değiştirir” cevabını veren katılımcılar bunun sebebi olarak “Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin getirdiği normlar nedeni ile” (n=8), “Kadın ve erkeğe farklı roller atfedildiği için” (n=4), “İnsanlar toplumun düşüncesini önemseydiği için” (n=3), “Cinsiyetçilik yapıldığı için” (n=3), “sosyal medya fenomenleri gibi hesaplar toplumsal normlardan daha çok etkilendiği için” (n=3) ve son olarak ise “Toplumsal güzellik algısına uyma çabası olduğu için” (n=2) cevabını vermişlerdir.

“Paylaşımlara olumsuz yorumlar geldiğini gözlemliyor musunuz?” sorusuna “Gözlemlemiyorum.” cevabını veren kişiler sebep olarak “Hedef kitlesi az olan hesaplarda gözlemlemiyorum.” (n=4) ve “Genel olarak olumsuz yorum gözlemlemiyorum.” (n=2) cevabını vermişlerdir. Bunun yanında bu soruya “Gözlemliyorum.” Yanıtını veren kişiler bunun sebebi olarak “Nefret söylemi gözlemliyorum.” (n=14), “Hedef kitlesi yüksek olan hesaplarda gözlemliyorum” (n=12), “Paylaşımın toplumun düşüncesine uymadığı zamanlarda gözlemliyorum.” (n=3), “Çevrimiçi ortamın verdiği rahatlık sebebiyle gözlemliyorum.” (n=2) ve “Kadınlarda gözlemliyorum.” (n=2) cevabını vermiştir.

Katılımcılara “Hangi tür içerikler paylaşırsınız?” sorusu sorulduğunda, katılımcılar bu soruya “kendimi paylaşıyorum” (n=13), “kendi çevremi paylaşıyorum.” (n=13), “Kişisel üretimlerimi paylaşıyorum” (n=9), “Evcil hayvanları paylaşıyorum” (n=3), “Mutlu olduğum anları paylaşıyorum” (n=2) ve son olarak ise “siyasi konuları” (n=2) yanıtını vermişlerdir.

“Tercih etmediğiniz içerik var mıdır?” sorusuna “Yoktur.” yanıtını veren kişiler bunun sebebi olarak “Hiç paylaşmam dediğim bir şey yok” (n=2) ve “Kitleyi kendim seçtiğim için her şeyi paylaşabiliyorum.” (n=1) cevabını vermiştir. Bu soruya “vardır” cevabını veren kişiler ise neden olarak “Kendi hayatımı paylaşmayı tercih etmiyorum.” (n=5), “Siyasi konular hakkında paylaşmayı tercih etmiyorum.” (n=5), “Hassas konular paylaşmayı tercih etmiyorum.” (n=6), “Yemek paylaşmayı tercih etmiyorum.” (n=?), “Bedeni paylaşmayı tercih etmiyorum.” (n=3), “Bilgilendirici tarzda içerik paylaşmayı tercih etmiyorum.” (n=2) ve “Toplumun düşüncesine ters düşecek paylaşımlar yapmayı tercih etmiyorum.” (n=2) cevaplarını vermişlerdir.

Katılımcılardan “Instagram’da kendinizi yansıttığınızı düşünüyor musunuz?” sorusuna “Düşünmüyorum.” Cevabını verenler “Yüzeysel ve sahte yaşantıların paylaşımını yaptığım için” (n=7), “Toplumsal güzellik algısına uyma çabasına uymaya çalıştığım için” (n=3) ve “Yalnızca abartılı pozitif paylaşımlarda bulunduğum için” (n=2) yanıtını verirken bu soruya “Düşünüyorum.” Yanıtını verenler gerekçe olarak “Hayatımı olduğum gibi yansıttığım için” (n=4) ve “Yalnızca kişisel üretimimi paylaştığım için” (n=2) yanıtlarını vermişlerdir.

Katılımcılara yöneltilen bir başka soru ise “Instagram kullanımınızda yıllar içerisinde farklılık oldu mu?” sorusudur. “Farklılık olmadı” (n=4) şeklinde düşünenlerin yanında “Farklılık olmadı.” şeklinde düşünenler “paylaşım değişimi olduğundan dolayı” (n=11), “paylaşımında bulunanın kişiliğinin değişmesinden dolayı” (n=7), “Instagram içeriklerinin değişimi nedeniyle” (n=5) ve “takip edilen hesapların değişimi nedeniyle” (n=3) yanıtını vermiştir.

Katılımcılara sorulan “Paylaşımlarınızın içeriği çevrenizdeki kişilerden etkilenir mi?” sorusuna “Etkilenmez.” (n=9) yanıtı yanında “Etkilenir” yanıtı da verilmiştir. “Etkilenir” yanıtı veren kişiler bunun sebebini “Özel hayatımı paylaşmadığım için” (n=4), “Toplumun düşüncesi önemli olduğu için” (n=4) ve “Yakın çevrenin etkisi olduğu için” (n=3) olarak göstermişlerdir.

“Hedef kitleniz kimlerden oluşur?” sorusuna üç farklı kategoride yanıt verilmiştir. Soruya “Ailemi tercih etmiyorum.” şeklinde yanıt veren katılımcı



cılar “Kendi hayatımı paylaştığımdan dolayı” (n=5) ve “Aileye ulaşım kolaylığından dolayı” (n=3) yanıtını vermişlerdir. “Arkadaşları tercih ediyorum.” diyen katılımcılar “Rahatlık sağlıyor olmasından dolayı” (n=3) şeklinde fikir belirtmişlerdir. Bir diğer kategori ise “Herkesi tercih ediyorum.” (n=3) şeklindedir.

Katılımcılara yöneltilen “Yakın arkadaşlar özelliğini kullanıyor musunuz?” sorusuna “Kullanmıyorum” (n=7) yanıtlarının yanında “Kullanıyorum.” yanıtını veren kişiler “Doğal ve samimi bir ortam olduğu için” (n=11) ve “Rahat olduğum ve özel anlarımı paylaşabildiğim için” (n=8) gibi sebepler göstermiştir.

“Özel hesap kullanıyor musunuz?” sorusuna “Kullanıyorum”, “Özel anları paylaşmak için” olarak gelen yanıtın yanında “Kullanmıyorum” yanıtını veren kişiler sebep olarak “Gerekli görmediğimden” (n=11), “Yakın arkadaşlar özelliğini kullandığımdan” (n=8), “Fazladan vakit harcamak istemediğimden” (n=3), “Normal hesabımda hedef kitlem az olduğundan” (n=2) ve “Paylaşımın değişmeyeceğinden” (n=2) yanıtını vermişlerdir.

Son olarak, “Hikaye gizleme özelliğini kullanıyor musunuz?” sorusu katılımcılara sorulmuştur. “Kullanıyorum” şeklinde cevap veren katılımcılar “Özel hayatımı gizlemek istiyorum.” (n=8) ve “Hassas konuları paylaşmak istemediğimden bir kısımdan gizliyorum.” yanıtını vermiştir. Diğerleri ise “Kullanmıyorum” (n=9) yanıtını vermiştir.

### **Tartışma**

Yapılan analiz sonucunda, katılımcıların Instagram platformu üzerinde paylaşım yapma motivasyonları ile ilgili çeşitli bilgilere ulaşılmıştır. Öne çıkan temel bulgulardan biri, kişilerin Instagram paylaşımlarını çoğunlukla hedef kitleye göre değiştirdikleri, bunun sebebini ise Instagram takipçilerinin düşüncelerini önemsemeleri olarak göstermeleridir. Katılımcılar toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin sebep olduğu normlar sebebi ile paylaşımlarının içeriğinin etkilendiğini, kadın ve erkeğe toplumca farklı roller atfedildiğini belirtmişlerdir. Bu düşünce de aslında sosyal medyanın, günlük yaşantıdan çok da farklı olmadığını, kişilerin günlük yaşantılarını yansıttığını göstermektedir. Bu bulgular toplumsal cinsiyet ve fotoğraf paylaşma üzerine Thelwall ve Vis’in (2017) farklı sosyal medya platformları üzerinde yürüttüğü çalışmanın sonuçlarıyla tutarlıdır. Araştırmaların sonucu, kadınların belirli normlara uymak ve kalıp yargıların dışına çıkmamak adına paylaşımları üzerinde daha fazla düşünmekte olduğunu ortaya koymuştur.

Kişiler, Instagram paylaşımlarına gelen olumsuz yorumların genellikle sosyal medya fenomenleri ve ünlüler gibi çok takipçili hesaplarda görüldüğünü düşünmektedirler. Kişisel hesaplarda ise bu durumun çok göze çarpmadığını vurgulamaktadırlar. Olumsuz yorumlar ise genellikle nefret söylemi şeklinde, çoğunlukla kadınlara yapılmaktadır. Perloff'un (2014) yaptığı çalışmanın sonuçları ile benzer olarak bedeni ile ilgili paylaşımda bulunmayı tercih etmeyen katılımcıların hepsini kadınlar oluşturmaktadır. Kişilerin büyük bir çoğunluğu Instagram'da kendilerini yansıttıklarını düşünmemektedirler. Bunun nedeninin ise, paylaşımlarının onlara göre yüzeysel ve sahte olması, toplumsal güzellik algısına uyma çabaları olduğu çıkarımı yapılabilir. Araştırmada, kadınların toplum tarafından eleştirileceklerini ve yargılanacaklarını düşünmelerinden dolayı paylaşımları konusunda erkeklere kıyasla daha seçici davrandığı bulunmuştur. Erkeklerin ise toplumun düşüncesi hakkında kadınlara kıyasla daha az endişesinin olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

### **İkinci Çalışma**

İkinci çalışmanın amacı Instagram Paylaşımları İçeriği Ölçeği'ni geliştirmek ve güvenilirlik ve geçerlik testlerini yürütmektir. Birinci aşamadaki mülakat sorularından baz alınan Instagram Platformu kullanımına dair düşünce ve davranışlardan yola çıkılarak 49 ölçek maddesi oluşturulmuştur. Altınova ve Duyan (2013) tarafından geliştirilen Toplumsal Cinsiyet Algısı Ölçeği ile birlikte katılımcıların cevaplaması beklenmiştir.

### **Yöntem**

*Katılımcılar:* Araştırmaya Ankara'nın çeşitli üniversitelerinde farklı bölümlerde okuyan 18-25 yaş arası 307 öğrenci gönüllü olarak katılmıştır. Katılımcıların 201'i kadın (%65,5), 97'si (%31,6) erkektir (3 katılımcı diğer seçeneğini işaretlemiş, 6 katılımcı cinsiyetini belirtmek istemediğini ifade etmiştir). Katılımcıların yaş ortalaması 22.74 (SS = 3.32) olarak bulunmuştur. Aynı zamanda katılımcılara kaç yıldır Instagram kullandıkları sorulmuştur. Katılımcıların %37.8'i 7 yıldan fazla, %47.9'u 5-7 yıl arası, %12.4'ü 2-4 yıl arası ve %2'si 0-1 yıl arası Instagram kullandığını belirtmiştir. Veri toplama araçları şunlardır:

*Instagram Paylaşımları İçeriği Ölçeği:* Alanyazın taramaları ve birinci çalışmanın verileri sonucu oluşturulan 49 soru, genel olarak Instagram kullanımında kendi içeriklerinde ve diğer kişilerin paylaşımlarında toplumsal cinsiyet bağlamında nelere dikkat ettiklerine dair düşüncelerini ve davra-

nışlarını “Tamamen Katılıyorum–Tamamen Katılmıyorum” skalasında değerlendirilmelerini kapsamaktadır.

*Toplumsal Cinsiyet Algısı Ölçeği:* Geliştirilen Instagram Paylaşımları İçeriği Ölçeği'nin uyum geçerliliğini test etmek için katılımcılardan Toplumsal Cinsiyet Algısı Ölçeğini (Altınova ve Duyan, 2013) tamamlamaları istenmiştir. Toplam 25 maddeden oluşan beşli likert tipi bir ölçektir ve tek faktörden oluşmaktadır ( $\alpha=.94$ ). Yüksek puanlar toplumsal cinsiyet algısının olumlu olduğunu ifade etmektedir.

*İşlem:* Araştırmayı gerçekleştirmek için öncelikle TOBB ETÜ İnsan Araştırmaları Değerlendirme Kurulu'nun onayı alınmıştır. Katılımcılara çevrimiçi sosyal medya platformları (Whatsapp, Instagram, Twitter, e-mail) ile ulaşılmıştır. Katılımcıların genel düşüncelerinin etkilenmemesi adına çalışmanın yalnızca “sosyal medya ve toplumsal cinsiyet” konularında bilgi edinmek amaçlı gerçekleştirileceği ve cevaplarının anonim kalacağı oluşturulan formun en başında belirtilmiştir. Katılımcıların katılımcı numaraları doğum ayını iki haneli olarak ve birlikte büyüdükleri kişinin doğum yılının son iki hanesini yazmaları ile oluşturulmuştur. Araştırmanın ortalama 10 dakika süreceği formu doldurmadan önce belirtilmiştir.

## **Bulgular**

Araştırmanın ikinci kısmında açıklayıcı ve doğrulayıcı faktör analizi kullanılmıştır.

*Açıklayıcı Faktör Analizi:* Instagram Paylaşımları İçeriği Ölçeğinin yapı geçerliliğini incelemek amacı ile 49 madde üzerinde yapılan varimax rotasyonlu faktör analizi sonucunda The Kaiser–Meyer–Olkin (KMO) testi verinin faktör analizi için uygun olduğunu göstermiştir,  $KMO=.78$ ,  $\chi^2(1176)=4431.33$ ,  $p<.001$  (bk. Tabachnick & Fidell, 2007). Faktör yükleri için kesim noktası .40 olarak belirlenmiştir. 49 madde ile yapılan ilk analizde öz değeri 1'den büyük olan 11 faktör bulunmuştur. Bu ilk model ile toplam varyansın % 61.70'ü açıklanmıştır. Yamaç birikinti grafiği ve öz değer incelendiği zaman bileşen sayısının 4 olabileceği gözlemlenmiştir. Bu sebeple açıklayıcı faktör analizi 4 faktöre zorlanarak tekrarlanmıştır. Faktör yükü .40'tan küçük olan maddeler ve birden fazla faktöre yüklenen maddeler elenmiştir. Son durumda, 19-maddeli 4- faktörlü yapı toplam varyasyonun %50.16'sını açıklamaktadır. Maddelerin içeriklerinden yola çıkarak ilk faktör “yargılanma kaygısı” (7 madde), ikinci faktör “cinsiyetçi yaklaşım” (6 madde), üçüncü faktör “cinsiyetçi gözlem” (3 madde) ve dördüncü faktör “toplumun güzellik algısı” (3 madde) olarak adlandırılmıştır. Her bir faktörün maddeleri, öz-

değeri, açıkladığı varyans ve Cronbach Alfa iç tutarlık katsayıları Tablo 1’de verilmektedir.

*Doğrulamalı Faktör Analizi:* Instagram Paylaşımları İçeriği Ölçeğinin açıklayıcı faktör analizi sonuçlarının gösterdiği dörtlü faktör yapısını doğrulamak amacıyla katılımcılardan elde edilen verilere doğrulamalı faktör analizi uygulanmıştır. IBM SPSS Amos 27 Graphics programı kullanılarak yapılan ilk doğrulamalı faktör analizi sonucunda uyum indeksi sonuçlarının model için yeterli destek sağlamadığı görülmüştür [ $\chi^2(146) = 265.583$ ,  $p < .001$ , RMSEA = .052, GFI = .92, CFI = .903].

Modifikasyon indeksleri 4 madde çiftinin hata kovaryanslarının birbirlerine bağlanmasının model uyumunu artıracaklarını önermiştir. Bu maddeler, “Instagram’da bazı paylaşımlarımdan dolayı yargılanacağımdan korkarım” ile “Instagram’da bazı paylaşımlarımı belli bir kitlenin görmemesini isterim”; “Akrabalarımın ve ailemin beni fotoğraflarıma göre yargılamasından çekinirim” ile “Paylaşımlarıma gelecek kötü yorumlardan korkarım”; “Bir kadın bikipli fotoğraf paylaşırsa onun hakkında düşüncelerim olumsuz olur” ile “Bir erkek üstsüz fotoğraf paylaşmışsa onun hakkında düşüncelerim olumsuz olur”; “Kadınlar daha çok kendilerini güzel hissettikleri fotoğrafları paylaşmaya eğilimlidir” ile “Erkekler doğal hallerini paylaşırken kadınlara kıyasla kendilerini daha rahat hissederler”dir. Bu madde çiftlerinin anlamsal olarak birbirleriyle yakından ilişkili olduğu görüldüğünden önerilen modifikasyonlar yapılmış ve model için yeterli destek sağlandığı görülmüştür [ $\chi^2(142) = 183.504$ ,  $p = .011$ , RMSEA = .031, GFI = .94, CFI = .966].

### **İç Tutarlılık ve Madde Toplam Katsayısı**

Instagram Paylaşımları İçeriği Ölçeğinin faktörleri için Cronbach Alpha iç tutarlık katsayısı ayrı ayrı hesaplanmıştır. “Yargılanma kaygısı” faktörü için .80, “cinsiyetçi yaklaşım” faktörü için .71, “cinsiyetçi gözlem” faktörü için .69 ve “güzellik algısında cinsiyetçilik” faktörü için .65 olarak hesaplanmıştır. Faktör ve ilgili faktöre ait maddelerin arasındaki korelasyonlar “yargılanma kaygısı” faktörü için .40 ve .64 arasında, “cinsiyetçi yaklaşım” faktörü için .34 ve .58 arasında, “cinsiyetçi gözlem” faktörü için .45 ve .56 arasında ve “güzellik algısında cinsiyetçilik” faktörü için .40 ve .52 arasında bulunmuştur. Bulunan değerler geliştirilen ölçeğin iç güvenilirliğinin kabul edilebilir olduğuna işaret etmektedir (Tabachnick & Fidell, 2007).

### **Değişkenler Arası Korelasyonlar**

Değişkenler arası ilişkilerin incelenmesi için Tablo 2’de görüleceği üzere Pearson korelasyon analizi yapılmıştır. Toplumsal cinsiyet algısı, cinsiyetçi

yaklaşım, cinsiyetçi gözlem ve güzellik algısında cinsiyetçilik faktörleri ile negatif yönde ilişkilidir. Yargılanma kaygısı, cinsiyetçi yaklaşım ve güzellik algısında cinsiyetçilik ile pozitif yönde ilişkilidir. Cinsiyetçi yaklaşım, cinsiyetçi gözlem ve güzellik algısında cinsiyetçilik ile pozitif yönde ilişkilidir.

Kor.	1	2	3	4	5
1. Toplumsal cinsiyet algısı	---	-.05	-.43**	-.15**	-.16**
2. Yargılanma kaygısı		-	.17**	.05	.13*
3. Cinsiyetçi yaklaşım			-	.13*	.13*
4. Cinsiyetçi gözlem				-	.46**
5. Güzellik algısında cinsiyetçilik					-

Not. N = 307. \* $p < .05$ , \*\* $p < .01$

Tablo 2. Araştırmanın İkinci Kısmı Değişkenler Arası Korelasyon Analizi

### Cinsiyete Yönelik Karşılaştırmalar

Instagram Paylaşımları İçeriği Ölçeğinin faktör yapısının belirlenmesinin ardından bu faktörlerin kadın erkek arasında farklılaşıp farklılaşmadığını anlamak için verilere Bağımsız Gruplar T-testi uygulanmıştır. Sonuçlar, kadınların yargılanma kaygısının (M = 3.14, SD = .98) erkeklerden (M = 2.83, SD = .75;  $p = .006$ ) daha yüksek olduğunu; erkeklerin ise cinsiyetçi gözlem (M = 3.79, SD = .82 vs. M = 3.42, SD = .94;  $p = .001$ ) ve güzellik algısında cinsiyetçilik (M = 4.08, SD = .73 vs. M = 3.77, SD = .85;  $p = .003$ ) bakımından kadınlardan daha yüksek puan aldığını göstermektedir. Cinsiyetçi yaklaşım bakımından kadınlar ve erkekler arasındaki fark anlamlı bulunmamıştır ( $p = .385$ ).

### Tartışma

Araştırmanın ikinci aşamasında, birinci aşamada ortaya konulan verilerden yola çıkarak 19 maddeli Instagram Paylaşımları İçeriği Ölçeği geliştirilmiştir. Instagram paylaşımlarının içeriğinin kadın ve erkek arasında farklılaşıp farklılaşmadığına bakıldığında kadınların paylaşım yaparken yargılanma kaygısının erkeklerden yüksek olduğu bulunmuştur. Araştırmalara göre, tarih boyunca kadın, moda ayakkabı uydurmanın yanı sıra güzellik, estetik, ince vücut ölçüleri, makyaj, saç ve bakım gibi unsurlarla ilişkilendirilmiştir (Uğurlu, 2015). Kadınlar bu doğrultuda belirli durumlara sosyal ağla-

rın sağladığı imkanlarla yaklaşılabilmekte, yeni yaşam biçimlerine ve tüketim kalıplarına uyum sağlayabilmektedir. Bu noktada, toplum tarafından kendilerine dayatılan olguların sonuçları sosyal medya mecralarında da kendini göstermektedir.

Araştırma sonucunda ayrıca, erkeklerin güzellik algısı ile ilgili tutumlarında daha cinsiyetçi bir yaklaşım sergiledikleri ortaya çıkmıştır (Uğurlu, 2015). Bu bulgu, araştırmanın ilk aşamalarındaki bulgularla benzer niteliktedir. Bu aşamada, sosyal ağları kapsayan yeni medyanın (Rice,1984) bu kalıpların sürdürüldüğü ve hatta pekiştirilebildiği bir yer haline geldiği görülebilir. Kullanıcıların birbirleriyle etkileşiminin yanı sıra içerikle etkileşimini de mümkün kılan veya geliştiren iletişim teknolojileri olarak tanımlanan yeni medya (Rice, 1984), kadının rolünün daha fazla görünmesini sağlamıştır. Yeni medyada kadının görünür olması, ona yüklenmiş normların, imajların, sembollerin ve rollerin tartışılması ve pekiştirildiği roller ile kalıpların ortadan kaldırılması açısından önemlidir (Kesgin, 2023).

Araştırmanın bir diğer sonucu da kadınların belirli normlara uymak ve kalıp yargıların dışına çıkmamak adına paylaşımları üzerinde daha fazla düşünmekte olduğu bulgusudur.

Kadınlar, toplum baskısından dolayı erkeklere göre belli kalıplara daha fazla uymaya çalışmaktadır. Feminist kurama göre de gerek bireyler arasındaki ilişki dinamikleri gerekse toplumların çeşitli kurumlarındaki ilişkiler kadınlarla ilgili gelenekleşmiş önyargılarca düzenlendiğinden kadın aile içinde etkenleştirilen fakat sosyal hayatta edilginleştirilen kısır bir döngü içerisindedir (Aktaş, 2013). Başkalarının kendini izlediğini bilen kadınlar, aynı durumda bulunan erkeklere oranla daha fazla uyum davranışı göstermektedir ve bu durum biyolojik nedenlerden ziyade kadın ve erkeğin toplumsal cinsiyet rolleriyle açıklanmaktadır (Yüksel, 2013). Aynı doğrultuda olan bu bulgular, kadınların toplum baskısından dolayı belirli kalıplara erkeklerden daha fazla uymaya çalışması şeklinde açıklanabilir.

Bu çalışmanın bulgularıyla tutarlı olarak, literatürdeki araştırmalar hem Türkiye’de hem dünya genelinde, kadınların vücut yapılarına yönelik müdahalelerin ve yorumların erkeklere kıyasla daha çok olduğunu göstermektedir (Bingöl, 2014). Toplumsal cinsiyet rolleri değerlendirildiğinde kadınlara hep “aykırı” olmamaları ve “uyumlu” olmaları söylendiği için, bu araştırmada da kadınların aynı şekilde Instagram platformunda da belirli kalıpların dışına çıkmamaya çalıştıkları, çıktıklarında damgalanma korkusu hissettikleri gözler önüne serilmiştir.

## **Sonuç**

Bu çalışma ile Instagram kullanıcılarının içerik paylaşımlarının toplumsal cinsiyet normlarıyla ilişkisi incelenmiştir. Çalışmanın ilk basamağında öne çıkan temel bulgulardan biri, kişilerin Instagram paylaşımlarını genel olarak hedef kitleye göre değiştirdikleri, bunun sebebinin ise Instagram takipçilerinin düşüncelerini önemsemeleri olarak göstermeleridir. Katılımcılar toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin sebep olduğu normlar sebebi ile paylaşımlarının içeriğinin etkilendiğini belirtmişlerdir. Bu düşünce de aslında sosyal medyanın, günlük yaşantıdan farklı olmadığını gözler önüne sermektedir. Bu bulgular toplumsal cinsiyet ve fotoğraf paylaşma üzerine Thelwall ve Vis'in (2017) farklı sosyal medya platformları üzerinde yürüttüğü çalışmanın sonuçlarıyla tutarlıdır.

Kişiler, Instagram paylaşımlarına gelen olumsuz yorumların genellikle sosyal medya fenomenleri ve ünlüler gibi çok takipçili hesaplarda görüldüğünü düşünmektedirler. Kişisel hesaplarda ise bu durumun çok göze çarpmadığını vurgulamaktadırlar. Olumsuz yorumlar ise genellikle nefret söylemi şeklinde, çoğunlukla kadınlara yapılmaktadır. Perloff'un (2014) yaptığı çalışmanın sonuçları ile benzer olarak bedeni ile ilgili paylaşımda bulunmayı tercih etmeyen katılımcıların hepsini kadınlar oluşturmaktadır. Yıldırım'ın (2019) yürüttüğü bir çalışmanın bulgularına göre, kadınlar kendilerini sosyal medyada güvende hissetmediklerini ve gerçek hayatta süregelen tehdit ortamının sosyal ağlarda devam ettiğini belirtmişlerdir. Ayrıca, büyük bir çoğunluğu sosyal medya üzerinden dijital şiddetle karşılaştığını belirtmiştir (Yıldırım, 2019). Bu durum, bu makalede de belirtilen, kadınların sosyal medyada kendilerini daha dikkatli şekilde yansıttıkları bulgularını açıklar niteliktedir.

Kişilerin büyük bir çoğunluğu Instagram'da kendilerini yansıttıklarını düşünmemektedirler. Bunun nedeni ise, paylaşımlarının yüzeysel ve sahte olması, toplumsal güzellik algısına uyma çabalarıdır. Araştırma bulgularında, kadınların toplum tarafından eleştirileceklerini ve yargılanacaklarını düşünmelerinden dolayı paylaşımları konusunda erkeklere kıyasla daha seçici davrandığı bulunmuştur. Erkeklerin ise toplumun düşüncesi hakkında kadınlara kıyasla daha az endişesinin olduğu fark edilmiştir. Bu sonuçlardan yola çıkarak normların daha eşitlikçi bir noktaya ulaşmasına dair somut adımlar atılabilir.

Bu araştırma, kadınların mevcut ataerkil düzende kendilerini ifade ederken baskılanmalarının sosyal medya yansıması olarak değerlendirilebi-

lır. Feminizm perspektifinden bakıldığında ataerkillik kavramı çok geniş anlamlara sahip olmuştur. En genel düzeyde ise, erkek egemenliğine ve de erkeklerin kadınlar üzerindeki güç ilişkilerine atıfta bulunan bir konsept olarak kullanılmaktadır (Beechey, 1979). Kadınların bikinili olarak veya spor salonunda fotoğraf paylaştıklarında alacakları tepkilerden çekinmeleri ve paylaştıkları gönderilerle ilgili yargılanma korkuları bunu kanıtlar niteliktedir. Ataerkil sistemde sosyal ilişkilerde erkeğe üstünlük tanınır ve bu da erkeği daha da özgürleştirir (Özçatal, 2011). Türkiye özelinde bakıldığında da aynı tabloyla karşılaşmaktadır. Kadınların hem iş hem eğitim hem de sosyal yaşantısında erkeklerin egemenliğinde çalıştıkları ve kendilerini çoğunlukla yeteri kadar ifade edemedikleri görülmektedir. Türkiye ataerkillik çerçevesinde değerlendirildiğinde bu açıdan dünyada en alt sıralarda yer almaktadır (Bingöl, 2014).

Bu çalışmanın çoğunlukla Ankara ilindeki üniversite öğrencilerini kapsamış olması araştırmanın sınırlılıklarından biridir. İlerleyen çalışmalarda daha geniş ve çeşitli bir kitleye ulaşarak bu sınır ortadan kaldırılabilir. Sosyal medya platformu kullanan yaş aralıklarıyla çalışılabilir. Buna ek olarak, farklı yaşam tarzlarına sahip farklı illerden katılımcılarla çalışılabilir. Farklı yaş grupları ve/ veya farklı illerde yaşayan kişilerle birlikte gerçekleştirilerek ilerleyen çalışmalarda karşılaştırmalı araştırmalar yürütülebilir. Araştırmanın geliştirilebilecek bir başka yönü ise, toplumsal cinsiyet normlarının yalnızca kadın ve erkek kategorileri üzerinden katılımcılara yöneltilmesidir. İlerideki araştırmalar, bu iki kategori (natrans) dışındaki cinsiyetlerle tanımlanan bireylerin de Instagram Platformu'na yansıyan ve etkilendikleri toplumsal cinsiyet normlarına odaklanabilir. Bu ölçek, toplumsal cinsiyet ve sosyal medya konularında çalışmak isteyen araştırmacılar tarafından kullanılabilir. Bununla birlikte, geliştirilen ölçek farklı ölçeklerle bir araya getirilerek araştırmaları destekleyebilir. Örneğin, ölçek sonuçlarının, sosyokültürel durumları, gelir düzeyleri, sosyal medya kullanma sıklığı, özsaygı, toplum hakkında bakış açıları vb. noktalarla ilişkilerine bakılarak kişilerin davranışlarına dair çıkarımlar elde edilebilir.

### **Kaynakça**

Aktaş, Gül (2013). "Feminist Söylemler Bağlamında Kadın Kimliği: Erkek Egemen Bir Toplumda Kadın Olmak". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 30(1): 53-72.



- Altınova, H. Hüseyin ve Duyan, Veli (2013). “Toplumsal Cinsiyet Algısı Ölçeğinin Geçerlik Güvenirlik Çalışması”. *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 24(2): 9-22.
- Barker, Valerie (2009). Older Adolescents’ Motivations for Social Network Site Use: The Influence of Gender, Group Identity, and Collective Self-esteem”. *Cyberpsychology & Behavior*, 12(2): 209-213.
- Beechey, Veronica (1979). “On Patriarchy”. *Feminist Review*, 3(1): 66-82.
- Bingöl, Orhan (2014). “Toplumsal Cinsiyet Olgusu ve Türkiye’de Kadınlık”. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 16: 108-114.
- Blackstone, Amy M. (2003). “Gender Roles and Society”. *Human Ecology: An Encyclopedia of Children, Families, Communities, and Environments*. Eds. Julia R. Miller et al. Santa Barbara, CL: ABC-Clío, 335-338.
- Cislaghi, Beniamino & Heise, Lori (2020). “Gender Norms and Social Norms: Differences, Similarities and Why They Matter in Prevention Science”. *Sociology of Health & Illness*, 42(2): 407-422.
- Eagly, Alice et al. (2000). “Social Role Theory of Sex Differences and Similarities: A Current Appraisal”. *The Developmental Social Psychology of Gender*. Eds. T. Eckes, & H. M. Trautner. Mahwah, NJ: Erlbaum, 123-174.
- Ellemers, Naomi (2018). “Gender Stereotypes”. *Annual Review of Psychology*, 69(1), 275-298.
- Ertung, Ceylan (2013). “Toplumsal Cinsiyet Eşit(siz)liğı ve Medya: Reklamalarda Kadın Bedeninin Kullanımı”. *Toplumsal Cinsiyet ve Yansımaları*. Ed. L. Gültekin vd. Ankara: Atılım Üniversitesi Yayınları, 90-101.
- Fidan, Zuhâl ve Acar Şentürk, Zülfiye (2016). “Sosyal Medyada İletişim ve Kadınlar Üzerine Bir Değerlendirme”. *İnönü Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi (İNİF E-Dergi)*, 1(2): 64-82.
- Fosch-Villaronga, E. et al. (2021). “A Little Bird Told Me Your Gender: Gender Inferences in Social Media”. *Information Processing and Management*, 58(3): 1-13.
- Frommer, Dan (2010). “Here’s How to Use Instagram”. *Business Insider*, 11: 1-23.
- Herring, Susan J. & Kapidzic, Sanja (2015). “Teens, Gender, and Self-presentation in Social Media”. *International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences*. Ed. James D. Wright. Oxford: Elsevier, 146-152.

- Kesgin, Yıldırım (2023). “Kadın Özgürlüğü ve Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Geleneksel ve Yeni Medya Eleştirisi”. *Toplumsal Politika Dergisi*, 4(1): 96-107.
- Mendelson, Andrew L. & Papacharissi, Zizi (2010). “Look at Us: Collective Narcissism in College Student Facebook Photo Galleries”. *The Networked Self: Identity, Community and Culture on Social Network Sites*. Ed. Zizi Papacharissi. London: Routledge, 259-281.
- Özçatal, Elif Özlem (2011). “Ataerkillik, Toplumsal Cinsiyet ve Kadının Çalışma Yaşamına Katılımı”. *Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 1(1): 21-39.
- Perloff, Richard M. (2014). “Social Media Effects on Young Women’s Body Image Concerns: Theoretical Perspectives and an Agenda for Research”. *Sex Roles*, 71(11-12): 363-377.
- Perrin, Andrew (2015). “Social Media Usage”. *Pew Res. Center*, 125: 52-68.
- Rice, Ronald E. (1984). *The New Media: Communication, Research, and Technology*. New York: Sage Pub.
- Rose, Jessica et al. (2012). “Face It: The Impact of Gender on Social Media Images”. *Communication Quarterly*, 60(5): 588-607.
- Sheldon, Pavica & Bryant, Katherine (2016). “Instagram: Motives for its Use and Relationship to Narcissism and Contextual Age”. *Computers in Human Behavior*, 58: 89-97.
- Stets, Jan E., & Burke, Peter J. (2000). “Femininity/Masculinity”. *Encyclopedia of Sociology*, 2. Eds. Edgar F. Borgatta & Rhonda J. V. Montgomery. New York: Macmillan, 997-1005.
- Tabachnick, Barbara G., & Fidell, Linda S. (2007). *Using Multivariate Statistics*. New York: Allyn and Bacon.
- Thelwall, Mike & Vis, Farida (2017). “Gender and Image Sharing on Facebook, Twitter, Instagram, Snapchat and WhatsApp in the UK”. *Aslib Journal of Information Management*, 69(6): 702-720.
- Uğurlu, Özge (2015). “Kadının Benlik Sunumunun Güncel Bir Aracı Olarak Sosyal Ağlar Bir Tasarım Unsuru: Kusursuzlaştırma”. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(1): 231-248.
- URL-1: Wagner, Kurt (2015). “Instagram is the Fastest Growing Major Social Network”. <https://www.vox.com/2015/1/9/11557626/instagram-is-the-fastest-growing-major-social-network> (Accessed 10/06/2023).

- URL-2: Pew Research Center (2021). "Social Media Use in 2021". [www.pewinternet.org/pdfs/PIP\\_SNS\\_Data\\_Memo\\_Jan\\_2007.pdf](http://www.pewinternet.org/pdfs/PIP_SNS_Data_Memo_Jan_2007.pdf) (Accessed 08/01/2009).
- West, Candace & Zimmerman, Don H. (1987). "Doing Gender". *Gender & Society*, 1(2), 125-151.
- Yıldırım, Elif (2019). *Sosyal Medyada Kadınlara Yönelik Dijital Şiddet*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yurdabakan, İrfan & Çüm, Sait (2017). "Scale Development in Behavioral Sciences (Based on Exploratory Factor Analysis)". *Turkish Journal of Family Medicine and Primary Care*, 11(2): 108-126.
- Yüksel, Hülya (2013). Toplumsal etki ve uyma. *Davranış Bilimleri*. Ed. Ali Şimşek ve Ömer Eroğlu. Konya: Eğitim Yayınevi, 456-484.
- Zheng, Wenzhi et al. (2016). "Profile Pictures on Social Media: Gender and Regional Differences". *Computers in Human Behavior*, 63: 891-898.

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

**Finansman:** TÜBİTAK tarafından 2209-A Üniversite Öğrencileri Araştırma Projeleri Destekleme Programı kapsamında desteklenmiştir. TÜBİTAK'a desteği için teşekkür ederiz.

**Etik Kurul Belgesi:** Bu çalışma için TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi İnsan Araştırmaları Değerlendirme Kurulundan 31.08.2021 tarihinde etik onay belgesi alınmıştır. Belge No: E-27393295-100-9670.

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

**Katkı Oranı Beyanı:** Çalışmanın literatür, uygulama ve değerlendirme aşamalarında her iki yazar da katkı sunmuştur.

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

**Funding:** *It was supported by TÜBİTAK within the scope of 2209-A University Students Research Projects Support Program. We thank TÜBİTAK for its support.*

**Ethics Committee Approval:** *An ethical approval certificate was received for this study from TOBB University of Economics and Technology Human Research Evaluation Board on 31.08.2021. Document No: E-27393295-100-9670.*

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

**Author-Contributions Statement:** *Both authors contributed to the literature, application and evaluation stages of the study.*



## KÜLTÜREL OKURYAZAR MIYIM? BİR ÖLÇEK GELİŞTİRME ÇALIŞMASI

Am I Culturally Literate? A Scale Development Study

Ayça KILIÇOĞLU KIVRAK\*

Mehtap GÜNEŞ ÖZDEN\*

Yahya Han ERBAŞ\*

### ÖZ

Günümüzde giderek daha fazla önem kazanan kültürel okuryazarlık tüm bireylerin sahip olması gereken bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Kültürel okuryazarlık bireyin kendi kültürünü bilerek sahip çıkması, başka kültürleri de öğrenip saygı duymasıdır. Bu nedendir ki kültürlerarası iletişimin hızla arttığı günümüzde kültürel okuryazar bireylere ihtiyaç giderek artmaktadır. Bu doğrultuda çalışmanın amacı öğretmen adaylarının kültürel okuryazarlık durumlarını ortaya koyabilecek bir ölçek geliştirmektir. Bu amaçla oluşturulan ölçek beşli Likert tipinde hazırlanarak eğitim fakültesindeki öğretmen adayı öğrencilere uygulanmıştır. Elde edilen veriler ölçek geçerlik ve güvenirlik çalışmalarında kullanılmıştır. Açıklayıcı faktör analizine göre kültürel yeterlilik, kültürel farkındalık, kültürel bilginin inşası olmak üzere üç alt boyuta sahip ve 16 maddeden oluşan bir ölçeğe ulaşılmıştır. Yapılan geçerlik ve güvenirlik analizleri sonucunda ölçek maddelerinin birbiri ile uyumlu olduğu ve silinmesi gereken bir madde olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Ölçeğin tümü için elde edilen iç tutarlılık kat sayısı ,98 olarak belirlenmiştir. Bu da ölçeğin iç tutarlılığın oldukça yüksek olduğunu göstermektedir.

**Anahtar Sözcükler:** kültürel okuryazarlık, kültür, ölçek geliştirme, geçerlik, güvenirlik.

### ABSTRACT

Cultural literacy, which is gaining more and more importance today, appears as a concept that all individuals should have. Cultural literacy is the individual's knowing his or her own culture and learning and respecting other's cultures. In today's world,

\* Yüksek Lisans Öğrencisi. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Anabilim Dalı, Çanakkale/Türkiye. E-posta: ayca.klcoglu@gmail.com. ORCID: 0000-0003-2543-895X.

\* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Çanakkale/Türkiye. E-posta: mehtapgunes@comu.edu.tr. ORCID: 0000-0003-0385-5744.

\* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, Çanakkale/Türkiye. E-posta: yahyahan@gmail.com. ORCID: 0000-0003-0802-4536.

where intercultural communication is increasing rapidly, the need for culturally literate individuals is also increasing. In this regard, the current study aims to develop a scale to explore cultural literacy skills. The scale was prepared in a five-point Likert type and applied to students with different departments, ages, gender, grade, and grade point averages in the faculty of education. The data obtained were used in the validity and reliability studies of the scale. According to the exploratory factor analysis, a scale consisting of 16 items and three factors as cultural competence, cultural awareness, and construction of cultural knowledge was reached. As a result of the validity and reliability analyses, the items of the scale were compatible with each other, and no item should be deleted. The internal consistency coefficient obtained for the entire scale was determined as .98, which indicates that the internal consistency of the scale is quite high.

**Keywords:** cultural literacy, culture, scale development, validity, reliability.

## **Giriş**

Kültür, bir milletin maddi ve manevi tüm unsurlarını içerir. Bu yüzden kültür için “toplumun aynasıdır” denilebilir. Ziya Gökalp (2019) kültür yerine “hars” kelimesini kullanarak “Millet kendine mahsus bir harsa malik olan bir zümredir.” demektedir. Kültür bir dizi sosyal süreçlerin bileşkesi, bir toplumun kendisidir (Güvenç, 1979). Toplumun davranışlarını ve o davranışların altındaki nedenleri oluşturmaktadır (Ferdman, 1990). Göçer’e (2012) göre ise kültür, bir milletin yüzyıllar boyunca oluşturduğu yaşam tarzlarının kodlarını içinde barındıran hafıza gibidir, asırlar boyu yaşanmışlıkların damıtılmış bir özetidir. Kafesoğlu (1998) eserinde kültür her topluluğun kendine has yaşayış ve davranış tarzıdır; belirli bir topluluğa ait sosyal davranış ve teknik kuruluşlar kültürü oluşturur demiştir. Tanrıkulu (2022), insanoğlunun gelişme göstererek varlığını devam ettirebilmesini kültürel bir varlık oluşuna yani birikimlerini aktarabilme yeteneği ve becerisine bağlar. Oğuz (2011) da buna paralel olarak kültürün içinde bulunduğu zamana göre değişime uğradığı halde varlığını korumasının, sahip olduğu tarihsel, sosyal boyut ötesinde öğrenilebilir ve sürekli olmasıyla ilgili olduğunu belirtir. Kültürel bilgiyi almak, anlamlandırmak, analiz etmek, yorumlamak işlemleri karşımıza kültürel okuryazarlık kavramını çıkartmaktadır. Kültürü farklı anlamlara ayıran Güvenç (1979) kültür için “bir dizi sosyal süreçlerin bileşkesi, bir toplumun kendisidir” derken kültürün bir başka anlamı olarak da eğitimi vermiştir. Beşerî anlamdaki kültürü eğitim sürecinin ürünü olarak değerlendirmiş ve kültürün öğretilmesinin, kuşaktan kuşağa aktarılmasının kültürel okuryazar olan öğretmenler ile daha sağlıklı gerçekleştirileceğini belirtmiştir.

Son zamanlarda bilgiye ulaşma yolu, bilgiyi kullanma, yönetme ve yönlendirme önemli hale gelmiştir. Bu noktada hayat boyu gelişimimizi devam ettirmemiz için gereken öncü beceri olarak okuryazarlık karşımıza çıkmaktadır (Akcanca ve Sömen, 2020). Okuryazarlık, halk arasında okuma, yazma durumu olarak anlaşılırken aslında bunları içine alan ama sınırı bu tanımlama ile çizilecek kadar dar olmayan anlama, yorumlama, oluşturma şekilde genişletilebilecek bir kavramdır. Tanımlanması hala devam eden okuryazarlık, birlikte ele alındığı her kavramla yepyeni bir tanımlamaya sahip olmaktadır (Okur ve Eroğlu, 2022). Okuryazarlık için “belirli bir alandaki yetkinliği tanımlayıp konu hakkında yetkili ve bilgili olmadır” diyebiliriz (Maigne vd., 2019). Karaçam (2020) okuryazarlık için “Okuryazarlık becerisi olan insanlar analiz edebilme, konu üzerinde düşünebilme, üretebilme becerisine sahip olurlar.” demektedir. Yıldız (2007) 1960’lardan sonra okuryazarlık üzerine çalışmaların yoğunlaştığını belirterek ilk araştırmalarda okuryazarlığın mekanik bir beceri elde etme süreci ile sınırlandırıldığını daha sonra ise sosyokültürel bağlam ile ilişkilendirilerek yeni okuryazarlık yaklaşımlarının ortaya çıktığını söylemektedir. Okuryazarlık ile birçok alan bağdaştırılmıştır ve bu alanlardan biri de eğitimidir. Freire ve Macedo (1998) öğrencilerin kendi tarihleri ve çevrelerinin kültürü hakkında okuryazar olmak zorunda olduklarını belirtmektedirler. Karaçam da (2020) okuryazarlık becerisine sahip olmanın bir seçim olmadığını günümüzde artık bir zorunluluk olduğunu belirterek okuryazarlığın artık içinde bulunulan çağın zorunluluğu olduğundan bahsetmiştir.

Bir okuryazarlık türü olan kültürel okuryazarlık Hirsch tarafından yazılan *Cultural Literacy: What Every American Needs to Know* [Kültürel Okuryazarlık: Her Amerikalının Bilmesi Gerekenler] (1987) adlı kitapta ilk kez kullanılan kavram böylece tanınmaya başlanmıştır (Merryfield, 1989; Naqeeb, 2012; Ochoa vd., 2018). Welsh ve Wright (2010) kültürel okuryazarlığın kişinin kendi tarihi ve geçmişinin farkında olmasıyla başladığını söylemektedir. Köksal’a (2010) göre kültürel okuryazarlık kişinin kendi kültürünün ve diğer kültürlerin değer, gelenek ve inançlarındaki benzerlik ve farklılıkları anlayabilme ve takdir edebilme yeteneğidir. Bal ve Mete (2019) yaptıkları çalışmada kültürel okuryazarlığın bireyin kendi kültürü ile farklı kültürlerin gelenekleri, değerleri ve inançları arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları anlamak için gerekli altyapıyı sağladığını belirtmişlerdir. Türkkahraman ve Tutar (2009) ise bireyin ve toplumun gelişmesi, sosyal olayları bütün yönleri ile görebilmeleri ve anlayabilmeleri için hem kendi kültürlerindeki hem de farklı kültürlerdeki görüşleri bilmek zorunda olduğundan bahsetmektedir. Giderek

daha fazla disiplinler arası ve çok kültürlü iş birliklerine girmenin gerekli olduğu bir çağda olduğumuzdan kültürel okuryazarlığın bireyler tarafından içselleştirilmesi gerekmektedir (Ochoa vd., 2016). Aydın'ın (2014) "Kültürel süreci başlatan kültürün kendisi değil, geçmişte yaşamış insanların yaptıklarından etkilenen sonraki kuşaklardır." sözünden yola çıkarak kuşaklar arası etkileşimde kültürün sağlıklı aktarımına değinmek gerekmektedir. Bunun yolu da kültürel okuryazarlığı geliştirmiş bireylerden geçmektedir. Kültürel okuryazarlığın en sağlıklı şekilde gelişmesi, kişilerin kültürel okuryazarlık yeterliğini kazanması ve bu yeterlik doğrultusunda hayatlarını sürmeleri için aldıkları eğitim bireylere ışık tutmalıdır. Kültürel okuryazarlık eğitiminin verilebilmesi için de öncelikle eğitimi verecek olan öğretmenlerin bu konuda bilgi sahibi olmaları gerekmektedir.

Bilgi teknolojilerinde meydana gelen gelişmeler, küreselleşme ile kültürel değerlerin yozlaşmasına yol açmaktadır. Kolaç (2009: 19) "Küreselleşme rüzgârının hızlı bir şekilde estiği ve ulusal kültüre yöneldiği günümüzde ulusal kültüre, halk kültürüne bilinçle yaklaşma, koruma sorumluluğu her zamankinden daha fazla önem kazanmaktadır." demektedir. Bu bağlamda küreselleşme ile uyum sağlayan, kültürel değerlerini koruyarak farklı kültürlerin bileşenlerine saygı duyan bireylere sahip olmak toplumların en önemli meselesi haline gelmiştir (Zor, 2014). Bir milleti ayakta tutan temel, sahip olunan ortak değerlerdir (Özbay ve Karakuş, 2016). Bu değerlerin aktarılması sağlıklı olduğu sürece kültür yozlaşmasının önü kesilebilir ve milli kültürün devamlılığı sağlamış olur.

Tüm bu açıklamalardan yola çıkarak kültürel okuryazarlığın önemini hızla arttırdığı günümüzde kültür ve okuryazarlık kavramları temel alınarak yapılan birçok çalışma olduğu ancak kültürel okuryazarlık alanında yapılan çalışmaların ulusal literatürde yeterli olmadığı, uluslararası alanda yapılan kültürel okuryazarlık çalışmalarının ise birçok alanda yer bulduğu görülmektedir. Kişilerin kültürel okuryazarlık düzeylerinin öğrenilmesi ileriye dönük olarak yapılacak planlamalarda yol gösterici olacaktır. Bu bağlamda mevcut durumu ortaya koymak amacıyla yapılan alanyazın taramasında kültürel okuryazarlık ölçeğine rastlanmamıştır. Bu yüzden de kültürel okuryazarlık ile ilgili ölçek çalışması yapılması önemli görülmüştür.

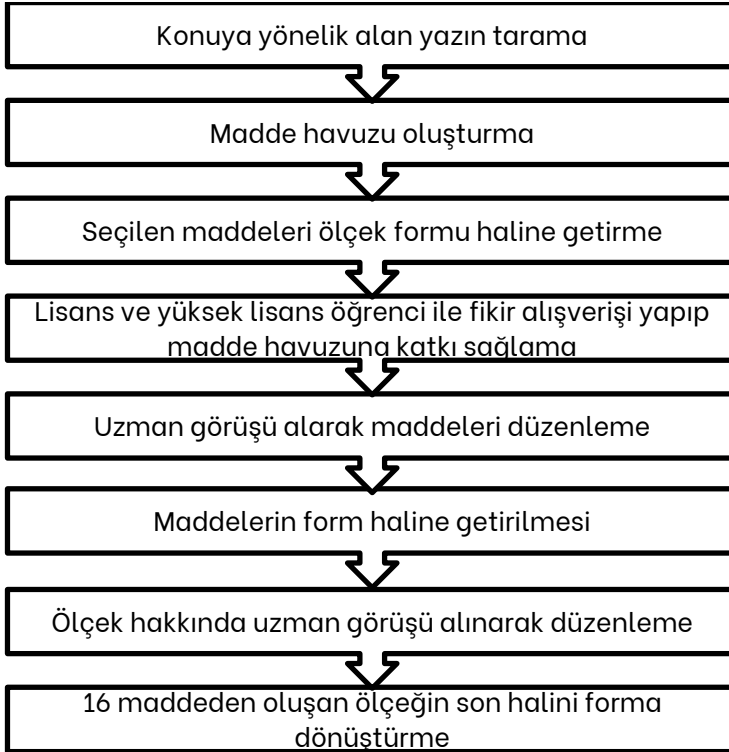
## **Yöntem**

*Araştırmanın Modeli:* Kültürel okuryazarlık ölçeği geliştirme çalışmasında nicel araştırma yöntemlerinden betimsel tarama modeli kullanılmıştır. Betimsel tarama araştırmaları, bireylerin, grupların veya fiziksel ortamların

özelliklerini özetleyen, olayı olduğu gibi araştırmaya ve var olan durumu belirtmeye çalışan araştırmalardır (Büyüköztürk, vd., 2020).

**Örneklem/Araştırma Grubu:** Bu araştırmada seçkisiz örnekleme yöntemi kullanılarak Türkiye'nin batısında bir devlet üniversitesindeki eğitim fakültesi öğrencileri örneklem olarak seçilmiştir. Seçkisiz örneklemede evrenin tüm birimlerinin örneklem için seçilme olasılığı eşittir. Basit seçkisiz örnekleme yöntemi evreni temsil eden örneklem seçiminde geçerli olan en iyi yoldur (Büyüköztürk vd., 2020). Araştırmanın örneklemini iki farklı çalışma grubu oluşturmaktadır. Çalışma grupları Türkiye'nin batısında yer alan bir üniversitenin eğitim fakültesinde öğrenim gören seçkisiz örnekleme ile gönüllülük esasına dayalı olarak araştırmaya katılan öğrencilerdir. İlk çalışma grubu 24'ü (%32) erkek 51'i (%68) kadın toplam 75 öğrenciden oluşmaktadır. İkinci grup ise ölçek faktör analizi uygulaması için oluşturulmuştur ve 155'i (%66,8) kadın ve 77'si (%33,7) erkek olmak üzere 232 kişidir. Toplam araştırmaya katılan öğrenci sayısı 307'dir.

**Veri Toplama Araçları:** Oluşturulan "Kültürel Okuryazarlık" ölçeği hazırlanırken aşağıdaki şema yol haritası olarak kullanılmıştır:



Şekil 1. Kültürel okuryazarlık ölçeği hazırlanırken kullanılan yol haritası.



Madde havuzu oluşturulmadan önce detaylı bir alanyazın taraması yapılmış, lisans ve lisansüstü öğrencileri ile konu hakkında fikir alışverişi yapılarak madde havuzu ölçek formu haline getirilmiştir. Hazırlanan ölçek formu farklı alanlarda görev yapan uzmanlara sunularak onların içerik ve kapsam geçerliliği görüşlerine yönelik madde düzenlemeleri yapılmıştır. Form haline getirilen ölçek tekrar alanında uzman kişilerin görüşüne sunulmuş ve dönütler neticesinde dil ve anlatım özelliklerinde düzenlemeler yapılmıştır. 16 maddeden oluşan ölçek formuna son hali verildikten sonra uygulama aşamasına geçilmiştir. Ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları için bir devlet üniversitesinde değişik bölümlerde öğrenim gören 75 öğrenci ile ilk uygulama yapılmıştır. İlk yapılan uygulamanın verileri Google Formlar yoluyla toplanmıştır. Ölçek daha sonra da 232 kişiden oluşan ikinci gruba uygulanmıştır. Toplanan tüm veriler hesaplanmalarında SPSS analiz programı kullanılmıştır.

*İşlem/Verilerin Toplanması:* Oluşturulan ölçek formu ilk olarak eğitim fakültesinin farklı programlarında öğrenim gören öğrencilerden çevrimiçi form yolu ile toplanmıştır. İkinci uygulama ise ölçek formunun Türkçe eğitimi bölümü öğrencilerinden yüz yüze toplanması ile gerçekleştirilmiştir.

*Verilerin Analizi:* Araştırmaya katılmayı kabul eden öğrencilerden gelen yanıtlar doğrultusunda ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları yapılmıştır. Araştırmada faktör analizi ve madde analizi gibi işlemlerin yapılacağı göz önünde bulundurularak örneklemin, madde sayısının en az iki katı ve fazlası olmasına dikkat edilmiş ve çalışma grubu yeterli görülmüştür (Kline, 1994). Kültürel Okuryazarlık Ölçeğinin yapı geçerliğini belirlemek için varimax döndürme ile temel bileşenler analizi kullanılarak Açıklayıcı Faktör Analizi (AFA) yapılmıştır. Analizde faktör yükleri en az .30 olarak belirlenmiştir (Büyüköztürk, 2006). Ölçeğin toplam güvenilirliğinin bulunması için Cronbach Alpha katsayısı hesaplanmıştır.

*Araştırma ve Yayın Etiği:* Bu çalışmada “Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi” kapsamında uyulması belirtilen tüm kurallara uyulmuştur. Yönergenin ikinci bölümü olan “Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiğine Aykırı Eylemler” başlığı altında belirtilen eylemlerden hiçbiri gerçekleştirilmemiştir. Çalışma gönüllülük esasına göre yürütülerek katılımcıların izinleri alınmıştır.

Çanakkale Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulundan 20.12.2021 tarihinde etik onay belgesi alınmıştır: Belge sayı numarası: E-68203582-044-2100244095.

## **Bulgular**

Bu bölümde “Kültürel Okuryazarlık Ölçeği” geçerlik ve güvenilirlik çalışmalarına ilişkin bulgulara yer verilmiştir.

### **Kültürel Okuryazarlık Ölçeği Güvenirlik ve Geçerlik Analizi**

Madde-toplam analizi bir veri setinin içsel tutarlılığını değerlendirmek amacıyla kullanılır. Bu kullanımı nedeniyle birçok güvenilirlik testlerinden birisidir. Madde-toplam analizi bir ölçeği oluşturan sorular veya tek bir yapıyı test etmekte kullanılır. Madde-toplam analizi bütün soruların aynı yapıyı ölçüp ölçmediğiyle yani geçerlilik ile ilgili bilgi vermez. Ancak bir testin geçerli olabilmesi için önce güvenilir olduğunun ispatlanması gerekir.

Geliştirilmeye çalışılan kültürel okuryazarlık ölçeğinde yer alan tutum maddelerinin madde istatistiği olarak Madde-toplam korelasyonu hesaplanmıştır. Test puanları ile ölçüt puanları arasındaki korelasyon +1'e yakınsa geçerliliğin yüksek olduğu, 0'a yakınsa geçerliliğin düşük olduğu ve negatifse testin, ölçütün ölçtüğünden başka onun da ters yönde bir özelliği ölçtüğü düşünülebilir (Ellez, 2014). Bir madde için hesaplanan korelasyon katsayısı, sıfır veya çok düşük ise, bu korelasyon katsayısı maddenin diğer maddelerle ölçülmek istenilen durumu ölçmede yetersiz kaldığını göstermektedir. Korelasyonu düşük olan maddeler kullanılan ölçekle ölçülmek istenen durumun ölçülmesine çok az katkı sağlamak ve birbirleri ile düşük ilişki gösteren veya ilişkisiz olan maddelerin bir araya getirilmesi ile oluşturulan bir ölçeğin güvenilirliği ve geçerliği düşük kabul edilmektedir (Tezbaşaran, 2004). Ölçek ifadelerinde karşılaşılan aksaklıkların belirlendiği ve öngörülen düzeltmelerin yapıldığı madde analizi sonucunda düşük korelasyonlara sahip maddelerin çıkarılması gerektiği belirtilmektedir (Tezbaşaran, 1997). Negatif değer alan maddelerin ölçeği ters yönde etkilediği ve ölçekten çıkarılması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu anlamda elde edilen sonuçlara göre herhangi bir negatif değer elde edilmemiştir. Ölçeği etkileyen ölçekten çıkarılması gereken bir soru yoktur.

Genel olarak ,70'ten büyük Madde-toplam korelasyon değerleri iyi olarak kabul edilmektedir. Korelasyon katsayısının ,30'dan düşük olduğunda ilişkinin olmadığı; ,30 ile ,70 arasında olduğunda orta düzeyde ve ,70 ve üzeri olduğunda ise ilişkinin yüksek olduğu söylenebilir (Karakaya, 2014). Madde-toplam korelasyonu, her maddeden ulaşılan tutum puanı ile toplam tutum puanı arasındaki ilişki anlamında kullanılmakta olup her bir tutum maddesinin korelasyon katsayısı hesaplanarak Tablo 1'de verilmiştir. Ölçekte hesaplanan korelasyon sonuçlarının ,70'ten yüksek olduğu Tablo 1'de görül-

mektedir. Genel olarak sorular arasındaki korelasyon düzeyleri oldukça uygun bulunmuştur. Maddeler “m” harfi ile kodlanmıştır, örneğin birinci maddede “M1” şeklindedir.

		M 1	M 2	M 3	M 4	M 5	M 6	M 7	M 8	M 9	M 10	M 11	M 12	M 13	M 14	M 15	M 16	Toplam
<b>M 1</b>	Korelasyon	1																
	Anlamlılık																	
	N	73																
<b>M 2</b>	Korelasyon	,941*	1															
	Anlamlılık	,000																
	N	73	73															
<b>M 3</b>	Korelasyon	,936*	,939*	1														
	Anlamlılık	,000	,000															
	N	73	73	73														
<b>M 4</b>	Korelasyon	,937*	,939*	,937*	1													
	Anlamlılık	,000	,000	,000														
	N	73	73	73	73													
<b>M 5</b>	Korelasyon	,903*	,905*	,911**	,899*	1												

	yon	*	*	*	*														
	An-lam-lılık	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0														
	N	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3													
<b>M 6</b>	Ko-re-las-yon	,9 5 4* *	,9 5 0* *	,9 1 4* *	,9 3 9* *	,9 0 3* *	1												
	An-lam-lılık	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0													
	N	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3												
<b>M 7</b>	Ko-re-las-yon	,8 5 4* *	,8 1 0* *	,8 6 3* *	,8 3 2* *	,7 8 7* *	,8 1 0* *	1											
	An-lam-lılık	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0												
	N	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3											
<b>M 8</b>	Ko-re-las-yon	,8 1 6* *	,8 2 6* *	,8 2 4* *	,8 4 1* *	,7 6 7* *	,8 1 0* *	,8 5 5* *	1										
	An-lam-lılık	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0											
	N	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3										
<b>M 9</b>	Ko-re-las-yon	,8 6 3* *	,8 4 8* *	,8 7 3* *	,8 5 8* *	,8 3 2* *	,8 3 6* *	,8 5 6* *	,8 4 9* *	1									
	An-lam-lılık	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0										
	N	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3									
<b>M 10</b>	Ko-re-las-yon	,8 4 0* *	,8 5 3* *	,8 3 9* *	,8 7 6* *	,8 6 7* *	,8 4 8* *	,7 6 5* *	,7 6 7* *	,7 6 5* *	1								
	An-	,0	,0	,0	,0	,0	,0	,0	,0	,0									

	lam lilik	0 0	0 0	0 0	0 0	0 0	0 0	0 0	0 0	0 0								
	N	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3							
<b>M 11</b>	Ko- re- las yon	,8 3 7* *	,8 4 3* *	,8 7 4* *	,8 7 3* *	,8 7 1* *	,8 2 5* *	,7 6 1* *	,7 5 6* *	,7 6 7* *	,9 0 1* *	1						
	An- lam lilik	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0							
	N	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3						
<b>M 12</b>	Ko- re- las yon	,9 3 2* *	,9 3 3* *	,9 0 3* *	,9 2 8* *	,8 6 3* *	,9 1 3* *	,8 2 3* *	,8 3 5* *	,8 7 4* *	,8 4 2* *	,8 1 3* *	1					
	An- lam lilik	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0							
	N	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3						
<b>M 13</b>	Ko- re- las yon	,8 2 0* *	,8 3 1* *	,8 2 9* *	,8 2 7* *	,7 7 9* *	,7 9 3* *	,8 3 4* *	,8 2 5* *	,8 1 9* *	,7 8 0* *	,7 8 8* *	,8 5 2* *	1				
	An- lam lilik	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0							
	N	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3					
<b>M 14</b>	Ko- re- las yon	,9 11 **	,9 3 8* *	,8 9 5* *	,9 0 7* *	,8 6 1* *	,9 1 2* *	,8 1 3* *	,8 2 3* *	,8 8 3* *	,8 2 6* *	,8 1 0* *	,9 1 5* *	,8 6 8* *	1			
	An- lam lilik	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0					
	N	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3	7 3				
<b>M 15</b>	Ko- re- las yon	,7 0 5* *	,7 0 8* *	,6 9 2* *	,7 2 6* *	,7 5 7* *	,6 9 3* *	,6 7 3* *	,6 6 2* *	,6 7 5* *	,7 9 3* *	,7 9 5* *	,6 8 5* *	,6 6 0* *	,7 0 0* *	1		
	An- lam lilik	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0				

	N	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7			
		3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3			
<b>M 16</b>	Ko- re- las- yon	,9 1 0*	,9 1 8*	,8 7 6*	,9 0 0*	,8 7 3*	,9 11 **	,7 9 1*	,8 1 6*	,8 2 8*	,8 3 6*	,8 2 6*	,9 1 5*	,8 2 1*	,9 0 7*	,7 0 8*	1	
	An- lam lılık	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0			
	N	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7		
		3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3		
<b>To- pl- a- m</b>	Ko- re- las- yon	,9 6 1*	,9 6 4*	,9 5 8*	,9 6 7*	,9 3 5*	,9 5 1*	,8 8 8*	,8 8 4*	,9 0 9*	,9 0 9*	,9 0 5*	,9 5 2*	,8 8 9*	,9 4 8*	,7 8 9*	,9 3 9*	,9 52 **
	An- lam lılık	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0	,0 0 0		
	N	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	7	73	
		3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3	3		

Tablo 1. Madde korelasyon katsayıları.

Ölçme aracında iç tutarlılık anlamında Cronbach Alfa ( $\alpha$ ) katsayısının çok yüksek düzeyde olması ölçme aracının sadece güvenilirliğinin değil aynı zamanda yapı geçerliliğinin de yüksek olduğunu göstermektedir (Baykul,1979). Güvenilir ölçme araçlarını oluşturan maddeler arasında yüksek düzeyde tutarlılık olmalıdır. Geliştirilmeye çalışılan ölçeğin güvenilirlik düzeyi, Cronbach Alfa güvenilirlik yöntemi kullanılarak hesaplanmıştır. Hesaplanan Cronbach Alfa güvenilirlik katsayısı  $\alpha=,988$ 'dir. Hesaplanan  $\alpha=,988$ 'lik güvenilirlik katsayısı, ölçeği oluşturan istatistik tutum maddeleri arasında yüksek düzeyde bir iç tutarlılık olduğunu göstermektedir.

Ölçek	Cronbach Alfa
Kültürel Okuryazarlık Ölçeği (Ön Test)	,988

Tablo 2. Ölçeğin güvenilirlik katsayısı.

Ölçekten elde edilen Cronbach Alfa Katsayısı değeri, ölçme aracının homojenliğinin göstergesidir. Tablo 2'de ölçme aracının toplam Cronbach Alfa Katsayısı 0,988 olduğu belirtilmektedir. Özdamar (1999) güvenilirlik katsayısına ait ölçüt değerleri şu şekilde ifade etmektedir:

- $0.00 < \alpha < 0,40$  ölçek güvenilir değil
- $0,41 < \alpha < 0,60$  ölçek düşük güvenilirlikte
- $0.61 < \alpha < 0,80$  ölçek orta düzeyde güvenilir

- $0.81 < \alpha < 1$  ölçek yüksek güvenilirliktedir.

Yukarıda verilen ölçüt değerler dikkate alındığında kullanılan ölçeğin yüksek düzeyde bir güvenilirlik katsayısına sahip olduğunu ve ölçeğin istatistik tutumlarının belirlenmesinde güvenilirlik düzeyi yüksek ölçme sonuçlarının elde edilebileceğini göstermektedir. Aynı zamanda bu durumdan yola çıkarak yapı geçerliliğinin de yüksek olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca Tablo 3'te bakıldığında hangi madde silinmesi durumunda Cronbach Alfa Katsayısının yükseleceği analiz çıktılarından elde edilmiştir. Burada verilerimizden elde edilen sonuçlara göre Soru 15'in ölçekten çıkarılması durumunda Cronbach Alfa Katsayısı ,989'a yükseleceği belirlenmiştir. Ancak elde edilen ,988 Cronbach Alfa katsayısı oldukça yüksek bir değer olduğundan dolayı bu küçük artış için madde çıkarımına gerek yoktur. Ölçeğimiz bu haliyle geçerlilik güvenilirlik açısından uygun görünmektedir.

	Madde Ortalaması	Madde Standart Sapması	Madde Toplam Korelasyonu	Madde Silme Güvenilirlik Katsayısı
M1	4,1233	1,49949	,949	,987
M2	4,1096	1,48662	,961	,987
M3	4,0822	1,51615	,949	,987
M4	4,0959	1,45454	,952	,987
M5	3,9726	1,49975	,900	,987
M6	4,0822	1,48841	,944	,987
M7	3,5616	1,34357	,861	,988
M8	3,4658	1,29188	,826	,988
M9	3,6712	1,39498	,874	,988
M10	3,7397	1,41448	,876	,988
M11	3,7534	1,44127	,888	,988
M12	4,0000	1,48137	,927	,987
M13	3,6027	1,44087	,836	,988
M14	3,9863	1,49530	,929	,987
M15	3,3836	1,47789	,705	,989
M16	4,0137	1,49530	,894	,987

Tablo 3. Ölçek maddelerinin toplam güvenilirliğe katkıları.

### Ölçek Faktör Analizi

Aşağıdaki tabloda üç faktörlü bir yapıya sahip modelin değişkenlerinin faktörler altındaki dağılımı gösterilmektedir.

Faktörler ve Maddeleri	Açıklanan Toplam Varyans	Döndürülmüş Faktör Yük Değeri	Aritmetik Ortalama	Standart Sapma
Faktör 1				
M1		,785	4,67	,79

<b>M2</b>	Kültürel Yeterlilik	,750	4,62	,72
<b>M6</b>		,742	4,62	,72
<b>M3</b>		,701	4,55	,85
<b>M4</b>		,691	4,54	,80
<b>Faktör 2</b>				
<b>M7</b>	Kültürel Farkındalık	,823	4,17	,96
<b>M13</b>		,774	4,12	,94
<b>M8</b>		,733	4,11	,90
<b>M12</b>		,653	4,33	,90
<b>M9</b>		,581	4,15	,94
<b>M16</b>		,547	4,50	,84
<b>M14</b>		,532	4,47	,83
<b>Faktör 3</b>				
<b>M11</b>	Kültürel Bilginin İnşası	,852	4,07	1,11
<b>M10</b>		,824	4,09	1,10
<b>M15</b>		,556	4,04	1,03
<b>M5</b>		,532	4,25	1,14

Tablo 4. Maddelerin faktörlere göre dağılımı.

Tablo 4'ten ulaşılan faktör yapıları kapsadıkları maddelerin ortak noktalarına göre isimlendirilmiştir. Birinci boyut faktör yükü .69 ile .78 arasında değişen 5 maddeden oluşmaktadır ve bu boyut katılımcıların kültürel okuryazarlık yeterliliklerini ortaya çıkardığı için “Kültürel yeterlilik” olarak adlandırılmıştır. İkinci boyut faktör yükleri .53 ile .82 arasında değişen 7 maddeden oluşmaktadır ve katılımcıların kültürel farkındalıklarını ortaya koyduğu için “Kültürel farkındalık” olarak adlandırılmıştır. Üçüncü boyut ise faktör yükü .53 ile .85 arasında değişen 4 maddeden oluşmaktadır ve katılımcıların kültürel okuryazarlık hakkındaki bilgi birikimlerini sunduğu için “Kültürel bilginin inşası” olarak adlandırılmıştır.

### Tartışma ve Sonuç

Bu çalışmada, kültürel okuryazarlık yeterliklerinin belirlenebilmesi amacıyla bir ölçek geliştirilmesi amaçlanmıştır. Ölçek geliştirme çalışmasında öncelikle ilgili alan yazın taranmış ve bir madde havuzu oluşturulmuştur. Daha sonra maddeler ölçek formu haline getirilerek uzman görüşleri alınmış ve düzenlemeler yapılmıştır. Son olarak Beşli Likert tipinde 16 maddelik form geliştirilmiş ve iki gruptan alınan verilerle geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları gerçekleştirilmiştir. Bireylerin kültürel okuryazarlık yeterliklerine yönelik hazırlanan bu 16 maddelik form öğrencilere uygulanmış ve madde analizleri yapılmıştır. Geliştirilen ölçeğin Cronbach Alfa güvenilirlik katsayısı .98 olarak bulunmuştur. Elde edilen bu iç tutarlık katsayısı ölçeğin iç tutarlılığının son derece yüksek ve güvenilir olduğunu göstermektedir.



Kültürel Okuryazarlık Ölçeği, kültürel okuryazarlık yeterliklerini ölçmesi açısından üç alt boyuttan oluşmaktadır. Kültürel Yeterlilik boyutu bireylerin kültürel okuryazarlıklarına katkı sağlayabilecek yeterlilikler ve kültürel okuryazarlığın kişinin iletişim kurması, saygı duyması gibi karşılıklı etkileşim yeterliklerinden bahseden beş maddeden oluşmaktadır. Kültürel farkındalık boyutu bireylerin kendi bilgi, aktarma, saygı duyma gibi kendi birikiminin farkında olmasından oluşan, kişinin kendi bilgi birimlerinin farkında olma durumundan oluşan yedi maddeden oluşmaktadır. Kültürel Bilginin İnşası ise lisans eğitiminin kültürel okuryazarlığa etkisinden bahseden dört maddeden oluşmaktadır.

Günümüzde giderek daha fazla önem kazanan kültürel okuryazarlık tüm bireylerin sahip olması gereken bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Uluslararası mecralarda kendine yer bulan kültürel okuryazarlık kavramının ulusal düzeyde istenilen seviyede olmadığı aşikârdır. Bu yüzden kültürel okuryazarlık konusuna önem verilmeli ve bu alanda yapılan çalışmalara ağırlık verilmesi önemli görülmektedir. Kültürel okuryazarlık eğitiminin önemi, kültür aktarımında eğitim faktörünün göz ardı edilmemesi gerçeğini karşımıza çıkarmaktadır. Tüm bunlardan yola çıkarak öncelikle eğitim alanında çalışan akademisyen ve eğitim fakültesi öğrencilerinin kültürel okuryazar olarak donanımlı olmaları gerekli görülmektedir. Böylece kültürüne sahip çıkan, farklı kültürlere değer veren bireyler yetiştirilecek ve kişilerin kültürel okuryazarlıkları gelişecektir.

### **Kaynaklar**

- Akcanca, Nur ve Sömen, Tuğba (2020). “Erken Okuryazarlık Döneminde Teknolojinin Yeri”. *Erken Okuryazarlık Becerilerinin Gelişiminde Teknoloji Kullanımı*. Ed. Yahya Han Erbaş ve Rahime Filiz Ağmaz. Ankara: Pegem Akademi, 1-17.
- Aydın, Mustafa (2014). *Toplum, Kültür, Eğitim*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Bal, Mazhar & Mete, Filiz (2019). “Cultural Literacy in Mother Tongue Education: An Action Research”. *Qualitative Research in Education*, 8(2): 215-244.
- Baykul, Yaşar (1979). *Örtük Özellikler ve Klasik Test Kuramları Üzerine Bir Karşılaştırma*. Doktora Tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Büyüköztürk, Şener (2006). *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi: İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum*. Ankara: Pegem Akademi.
- Büyüköztürk, Şener vd. (2020). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi.
- Ellez, Ahmet M. (2014). “Ölçme Araçlarında Bulunması Gereken Özellikler”. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ed. Abdurrahman Tanrıoğen. Ankara: Anı Yayıncılık, 167-190.
- Ferdman, Bernardo (1990). “Literacy and Cultural Identity”. *Harvard Educational Review*, 60(2): 181-204.
- Freire, Paulo ve Macedo, Donaldo (1998). *Okuryazarlık: Sözcükleri ve Dünyayı Okuma*. Çev. Serap Ayhan. Ankara: İmge Kitabevi.
- Göçer, Ali (2012). “Dil Kültür İlişkisi ve Etkileşimi Üzerine”. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, 729: 50-57.
- Güvenç, Bozkurt (1979). *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- Kafesoğlu, İbrahim (1998). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- Karaçam, Esra (2020). *Ortaöğretim Kurumlarındaki Öğrencilerin Görsel Okuryazarlık Düzeyi ile Eleştirel Düşünme Düzeyleri Arasındaki İlişkinin Belirlenmesi (Şanlıurfa İli Siverek İlçesi Örnekleme)*. Yüksek Lisans Tezi. Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karakaya, İsmail (2014). “Bilimsel Araştırma Yöntemleri”. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ed. Abdurrahman Tanrıoğen. Ankara: Anı Yayıncılık, 57-83.
- Kline, Paul (1994). *An Easy Guide to Factor Analysis*. New York: Routledge.
- Kolaç, Emine (2009). “Somut Olmayan Kültürel Mirası Koruma, Bilinç ve Duyarlılık Oluşturmada Türkçe Eğitiminin Önemi”. *Milli Folklor*, 82: 19-31.
- Köksal, Hüseyin (2010). “Türkiye’de Tarih Öğretimi Tartışmaları ve Tarih Öğretiminde Kültür Okuryazarlığı”. *Eğitim, Çatışma ve Toplumsal Barış: Türkiye’den ve Dünyadan Örnekler*. Ed. Kenan Çayır. İstanbul: Mega Basım, 113-121.
- Maine, Fiona et al. (2019). “Reconceptualizing Cultural Literacy as a Dialogic Practice”. *London Review of Education*, 17(3): 383-392.
- Merryfield, Merry (1989). “Cultural Literacy and African Education”. *Annual Conference of the African Studies Association*, Atlanta.

- Naqeeb, Hassan A. (2012). "Promoting Cultural Literacy in the EFL Classroom". *Global Advanced Research Journal of Educational Research and Reviews*, 1(4): 41-46.
- Ochoa, Gabriel Garcia et al. (2016). "Embedding Cultural Literacy in Higher Education: A New Approach". *Intercultural Education*, 27(6): 546-559.
- Ochoa, Gabriel Garcia et al. (2018) "Open-Space Learning Techniques to Teach Cultural Literacy". *Open Cultural Literacy Studies*, 2(1): 510-519.
- Oğuz, Esin S. (2011). "Toplum Bilimlerinde Kültür Kavramı". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 28(2): 123-139.
- Okur, Alpaslan ve Eroğlu, Safa (2022). "Kültürel Okuryazarlık". *Okuryazar mıyım?* Ed. Mehtap Özden. Ankara: Anı Yayıncılık, 1-11.
- Özbay, Murat ve Karakuş, Esra (2016). "Dede Korkut Hikâyeleri'nin Türkçe Öğretimi ve Değer Aktarımı Açısından Önemi". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi*, 1(1): 21-31.
- Özdamar, Kazım (1999). *Paket Programlar ile İstatistiksel Veri Analizi-I*. Eskişehir: Kaan Kitabevi.
- Tanrıkulu, Murat (2022). *Coğrafya ve Kültür*. Ankara: Pegem Akademi.
- Tezbaşaran, Ata A. (1997). *Likert Tipi Ölçek Hazırlama Kılavuzu*. Ankara: Türk Psikologlar Derneği.
- Tezbaşaran, Ata A. (2004). "Likert Tipi Ölçeklere Madde Seçiminde Geleneksel Madde Analizi Tekniklerinin Karşılaştırılması". *Türk Psikoloji Dergisi*, 19(54): 77-87.
- Türkkahraman, Mimar ve Tutar, Hüseyin (2009). "Sosyal Değişme, Bütünleşme ve Çözülme Bağlamında Toplumda Farklı Kültür ve Anlayışların Yeri ve Önemi". *Uluslararası Alanya İşletme Fakültesi Dergisi*, 1(1): 1-16.
- Welsh, Teresa S. & Wright, Melissa (2010). "Cultural Literacy". *Information Literacy in the Digital Age: An Evidence-Based Approach*. England: Chandos Publishing, 13-22.
- Yıldız, Ahmet (2007). "Geçmişten Günümüze Okuryazarlık Araştırmaları". *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, 5(18): 44-61.
- Ziya Gökalp (2019). *Türkçülüğün Esasları*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Zor, Aydın (2014). "Kültürel Okuryazarlık Açısından Görsel Sanatlar Dersinin Önemi". *Ulakbilge*, 2(4): 1-13.

## Ekler

## Ek 1. Kültürel Okuryazarlık Ölçeği

		Katılmıyorum	Kısmen Katılmıyorum	Kararsızım	Kısmen Katılıyorum	Katılıyorum
<b>Faktör</b>	<b>Maddeler</b>					
<b>Kültürel Yeterlilik</b>	1. Farklı dilleri öğrenmek kültürel okuryazar olmamda bana katkı sağlar.					
	2. Kültürel okuryazar olmam günlük hayatta iletişim kurmamı kolaylaştırır.					
	3. Kültürel okuryazar olmam farklı dillere saygı duymamda etkili olur.					
	4. Lisans eğitiminde farklı kültüre sahip kişilerle bir arada olmak kültürel okuryazarlığımı geliştirir.					
	6. Dil öğretiminde o dile ait kültürün aktarılması öğrenmeyi kolaylaştırır.					
<b>Kültürel Farkındalık</b>	7. Öğreteceğim dilin kültürünü biliyorum ve aktarma yeterliliğine sahibim.					
	8. Farklı kültürden öğrenciler için dili öğrenmeyi kolaylaştırıcı kültürel öğeleri içeren materyaller geliştirebilirim.					
	9. Farklı kültürde öğrencilere dili öğretirken ortak çalışma yaptırarak kültürel okuryazarlıklarını geliştirebilirim.					
	12. İçinde yaşadığım kültür ile diğer kültürlerin benzerlik ve farklılıklarını ayırt edebilecek bilgiye sahibim.					
	13. Öğretmen olduğumda öğrencilerimin kültürel okuryazar olmalarını sağlayabilecek yeterliliğe sahibim.					
	14. Öğretmen olduğumda öğrencilerime farklı kültürlere saygı duymalarını sağlayabilecek yeterliliğe sahibim.					
	16. Aileden alınan eğitimin kültürel okuryazarlık seviyesini etkilediğinin bilincindeyim.					

Kültürel Bilginin İnşası	5. Lisans eğitimim inanç farklılıklarını ve onlara saygı duymayı öğretir.					
	10. Lisans eğitimim boyunca aldığım dersler kültürel çeşitlilikleri öğrenmede ve saygı duymada bana katkı sağlar.					
	11. Lisans eğitimim boyunca aldığım dersler sosyoekonomik çeşitlilikleri öğrenmede ve saygı duymada bana katkı sağlar.					
	15. Aldığım lisans dersleriyle kendi kültürüm hakkında bilgi sahibi oldum.					

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

**Yazarların Notu:** Bu makale birinci yazar tarafından ikinci yazarın danışmanlığında ve üçüncü yazarın eş danışmanlığında hazırlanan yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

**Etik Kurul Belgesi:** Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Etik Kurulundan 20.12.2021 tarihinde etik onay belgesi alınmıştır. Belge No: E68203582-044-2100244095.

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

**Katkı Oranı Beyanı:** Çalışmada birinci yazarın katkı oranı %50, ikinci yazarın katkı oranı %25, üçüncü yazarın katkı oranı %25 olarak belirlenmiştir.

*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 master’s thesis prepared by the first author under the supervision of the second author and co-supervision of the third author.

**Ethics Committee Approval:** Ethics approval certificate was received from Çanakkale Onsekiz Mart University Scientific Research Ethics Committee on 20.12.2021. Document Number: E68203582-044-2100244095.

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

**Author-Contributions Statement:** In the study, the contribution rate of the first author was determined as 50%, the contribution rate of the second author was 25%, and the contribution rate of the third author was 25%.



## MANGALANIN DİJİTAL KÜLTÜR ORTAMINDAKİ SEYRİ ÜZERİNE

On the Course of Mangalan in the Digital Cultural Environment

Aslı BÜYÜKOKUTAN TÖRET\*

Naciye BAŞTÜRK\*

### ÖZ

Satrancın atası olarak kabul edilen Mangala, geleneksel Türk zekâ ve strateji oyunlarından olup günümüz sosyal ortamlarında oynanmaktadır. Türk oyun kültürünün bir temsili olan bu oyunun, teknolojinin gelişmesiyle birlikte dijital kültür ortamlarına da aktarılmaya başlandığı görülmektedir. Bu çalışmada, Mangala'nın dijital kültür ortamındaki seyri incelenmektedir. Bu bağlamda, öncelikle Mangala'nın tarihî geçmişi aktarılmış ve oyunun geleneksel icra formu üzerinde durulmuştur. Ardından söz konusu oyunun, dijital ortamdaki üretimlerinden olan "Mangala Türk Online Zekâ Oyunu", "Mancala" ve "Mankala-Köçürme-Mangala" uygulamaları listelenerek incelenmiştir. Oyunun dijital ortamdaki icrasına dair yapılan tespit ve değerlendirmeler, dijital Mangala uygulamalarını akıllı telefon ya da tablet aracılığıyla deneyimleyen kaynak kişilerden elde edilen verilerin ışığında yapılmıştır. Çalışmanın sonucunda, dijital ortamda Mangala oyununun çeşitli alternatifleri bulunmasına rağmen oyuna olan ilginin az olduğu tespit edilmiştir. Bu durum, oyunun tanıtımının yetersiz olmasından ve oynanışına dair çeşitli teknik aksaklıklardan kaynaklanmaktadır. Teknolojinin neredeyse her yaş grubundan kullanıcıya ulaştığı bu dönemde dijital kültür ortamı, Mangala'nın aktarımı için uygun bir zemindir. Toplum genelinde Mangala oyununa olan ilginin artması için oyunun içeriği ve oynanma şekli daha etkili bir şekilde anlatılmalıdır. Özellikle dijital oyun sektöründe Mangala'ya daha sık ve güncel bir şekilde yer verilmeli ve pazarlanmalıdır.

**Anahtar Sözcükler:** Mangala, gelenek, dijital kültür, oyun, güncelleme.

### ABSTRACT

Mangala, revered as the precursor of chess, stands as one of the quintessential Turkish games of intellect and strategy, retaining its popularity in contemporary

\* 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 Halk Bilimi Anabilim Dalı, Eskişehir/Türkiye. E-posta: basturknaciye378@gmail.com. ORCID: 0000-0002-1013-5852.

social settings. With the advent of technology, this game, which embodies a significant aspect of Turkish gaming culture, has gradually transitioned into digital platforms. This research delves into the evolution of Mangala within the digital landscape. To commence, the historical origins of Mangala are expounded upon, with a focus on its traditional manifestation. Subsequently, we present an inventory and evaluation of digital renditions of the game, such as the “Mangala Turkish Online Intelligence Game,” “Mancala,” and “Mankala-Köçürme-Mangala” applications. The assessments and appraisals concerning the performance of the game in the digital realm were conducted based on insights gathered from individuals who have engaged with digital Mangala applications through smartphones or tablets. The findings of the study revealed that despite the existence of several digital alternatives to Mangala, there is a limited level of interest in the game. This phenomenon can be attributed to both the inadequate promotion of the game and a range of technical issues associated with its gameplay. In an era where technology permeates every age group, the digital cultural landscape provides an ideal platform for the propagation of Mangala. To foster greater interest in Mangala across society, offering more comprehensive explanations of the game’s content and gameplay mechanics is imperative. Particularly within the digital gaming sector, there should be a heightened and current emphasis on marketing and promoting Mangala.

**Keywords:** Mangala, tradition, digital culture, game, update.

## **Giriş**

İnsanın doğayla ilk teması, dünyayı algılama sürecini başlatmış ve bu süreç coğrafi faktörlerin etkisiyle farklı bölgelerde farklı kültürel şekiller olarak ortaya çıkmıştır. Bu kültürel şekiller, ait olduğu toplumun yaşam biçimi, dünya görüşü, tarihi, dini, dili gibi ortak değerleri ile meydana getirdiği kolektif kültürün de temelini oluşturur. Kültürel unsurlar, insan faktörüyle değişip dönüşür ki bu durum kültürü canlı bir yapıya büründürür. Dolayısıyla, insanlığın var olmasıyla birlikte üretimi başlayan kültürün, ait olduğu toplumun her faaliyetiyle yenilenerek çağa uyum sağladığını ve kendine yeni aktarım ortamları bulduğunu söylemek mümkündür.

Kültür, bir toplumun yaşam tarzıdır; beslenmeden giyim kuşama, konuşmadan yürümeye kadar hayata dair her türlü alanı kontrol altında tutan bir yapıdır (Ersoy, 2004: 102). 18. yüzyılda gündeme gelen Sanayi devrimi ve 20. yüzyılda icadı gerçekleşen internet, insan faaliyetlerinin ve dolayısıyla kültürün üretim ortamında büyük çaplı değişikliklerin yaşanmasına sebebiyet veren en önemli gelişmelerdendir. Öyle ki günümüzde toplumlar, birçok faaliyet ve üretimlerini, bu iki icadın bir verimi olan dijital ortamlar üzerinden aktarmakta ve hatta orada üretim yaratmaktadır (Özdemir, 2019: 18-19).

Böylece insan hayatına dair birçok kültürel unsur, dijital ortamlara uyum sağlamaya başlamıştır. Hızla gelişen ve değişen teknoloji sayesinde, insan yaşamında daha çok sözlü ve yazılı kültür ortamlarında varlık gösteren bir takım geleneksel üretimler, günümüzde dijital platformlara aktarılmakta ve form değiştirerek dönüşüme uğramaktadır (Balci, 2019: 269). Bu noktada, en eski insan faaliyetlerinden olan oyunların da uyum sürecine girerek dijital ortamlarda vücut bulduğu görülmektedir.

İnsanların, temel gereksinimleri olan beslenme, barınma ve üreme gibi ihtiyaçlarının dışında sosyalleşmek amacı ile çeşitli aktivitelere de zaman ayırdığı bilinmektedir. Bu bağlamda oyun, insanların temel rahatlama ve eğlenme yollarından birisidir. Yaşamın kişiler için zevkli hâle gelmesini sağlar. Johann Christoph Friedrich von Schiller (1990: 76), “İnsan, sözcüğün tam anlamıyla, olduğu yerde oynar ve o, ancak oyun oynadığı yerde tam insandır” sözleriyle oyunu, insan olmanın bir parçası olarak gördüğünü ifade eder. Oyunun, çeşitli kültürlerin oluşmasında önemli bir etken olduğunu savunan Johan Huizinga (2006: 13) ise “alet yapan insan” (Homo Faber) ile “düşünen insanın” (Homo Sapiens) karşısında bir de “oyun oynayan insanın” (Homo Ludens) var olduğunu ileri sürer ve insanlığı etkileyen temel kavramlar arasında oyunu da kabul ettiğini belirtir.

Arkeologların yaptığı çalışmalar; oyunların, insanlığın var olduğundan bugüne tüm toplumlarda bilindiğini ortaya koymaktadır (Kul, 2018: 982). Tarihin ilk dönemlerinden günümüze, insanların benzer amaçlarla oyun oynadıkları görülmektedir. Türk kültür tarihine bakıldığında da birçok noktada oyun kavramı yer almaktadır. Oyun kavramını karşılamak adına geçmişte olduğu gibi bugün de farklı terimler kullanılmaktadır. Bu noktada, geniş Türk coğrafyasında kullanılan oyun sözcüğünün, Türk sahası içerisinde çok az değişikliğe uğrayan ortak sözcüklerden biri olduğu görülmektedir. *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü*'nde (1991: 668-669), oyun kavramını ifade etmek için kullanılan kelimeler; Türkiye Türkçesi'nde “oyun”, Azerbaycan, Özbek, Kırgız, Türkmen ve Uygur Türkçesi'nde “uyın, uynav” ve Kazak Türkçesi'nde “oyın, oynışık” olarak belirtilmektedir.

İşlevsel açıdan bakıldığında oyun; ait olduğu kültürün pek çok değerini nesiller arasında aktarmaktadır. Çünkü kültürel değerlerin yaşatılmasında en etkili yöntemler arasında eğlence unsurunun kullanılması yer almaktadır (Kul, 2018: 982). Birçok oyunun felsefesine inildiğinde ait olduğu toplumun değerleri ve o toplumda yaşayan bireylerin yaşantıları hakkında bilgi verdiği görülmektedir (Yıldızbaş ve Apaydın, 2002: 103). Bu açıdan bakıldığında,



geleneksel bir Türk oyunu olan Mangala'nın geçmişten bugüne Türk kültürünü çeşitli açılardan yaşattığı ve aktardığı görülmektedir.

Mangala, Türk toplumlarının başta devlet sistemi ve askerî yapısı olmak üzere çeşitli politik ve sosyal dünya görüşlerini yansıtan etnografik bir oyundur (Gümüş ve Gümüş, 2019: 5). Mangala'nın sahip olduğu bu kültürel miras, Türk kültürünün temsili açısından önem arz etmektedir. Bu noktada, günümüzde aktif bir şekilde kullanılan dijital kültür ortamında söz konusu oyunun yer alması dikkate değerdir.

Yazıda, sözlü kültür ortamında farklı adlarla bilinen ve oynanan Mangala'nın, dijital kültür ortamındaki seyri üzerinde durulacaktır. Oyunun sürekliliğinin sağlanması ile nesiller arasında aktarılabilmesi adına yapılanlar ve yapılması gerekenler değerlendirilecektir. Türk tarihinde ilk olarak toprak yüzeyine kazınarak oynanmaya başlanan ve daha sonrasında tahta, mermer gibi malzemelerden de üretimine gidilen Mangala'nın dijital kültür ortamındaki yeri ele alınacak ve tartışılacaktır.

### **1. Geleneksel Türk Zekâ Oyunu: Mangala**

Mangala, daha çok zekâ ve strateji becerisi üzerinde yoğunlaşan, birtakım oyun kurallarına sahip geleneksel bir oyundur. Mangala oyunu, Türk toplumlarının kültürel, sosyal, devlet, inanç, aile yaşantısı ve birçok alanda dünya görüşünü ortaya koyar. Tarihte birçok farklı yüzeyde, birçok farklı malzemeden üretilerek oynanması, söz konusu oyunun Türk toplumunda nedenli eski bir tarihinin olduğunu gösterir. Türklerden sonra Irak, Suriye, Mısır gibi ülkelerde de oynandığı tespit edilen Mangala'nın dünyadaki en eski örneği; Kazakistan'da Almatı yakınlarında yer alan Dastarbası Mağarası'nda, kaya üzerine oyulmuş bir şekilde bulunmuştur (Kul, 2018: 983-984).



*Fotoğraf 1. Kaya üzerine oyulmuş bir Mangala tahtası (URL-1).*

Türkler tarafından dört bin yıllık bir geçmişe sahip olduğu bilinen Mangala oyununun, başta Anadolu sahası olmak üzere Türk dünyasında yüzden fazla adlandırma ile oynandığı görülmektedir (Kul, 2018: 984). Oyuna dair

en geniş kullanım alanına sahip olan Mangala sözcüğünün ise Arapçada “taşımaya, aktarmaya, geçirme, bir şeyi bir yere götürme” anlamlarını taşıyan “nakl” kökü ve türevlerinden meydana getirildiği bilinmektedir. Türkçede “nakl”den, taşınan, taşınmış anlamına “menkul, menkule” sözcükleri de vardır. Buradaki “m, n, k, l” ünsüzleri “k/g” değişmesi dışında Mangala’da da görülmektedir. Oyun kurallarında yer alan çukurların on iki sıra şeklinde dizilişi ise oyun isminin, Türk kültüründe en küçük askerî birim olan “Manga” sözcüğüne çağrışım yapmaktadır (And, 2003: 342). *Divan-ı Lügat’it Türk’te*, bir oyun adı olarak Mangala’ya yer verildiği görülmektedir. Oyun için Kâşgarlı Mahmut “On dört adı dahi verilen bir oyun. Yerde kale gibi dört çizgi çizilir, sonra ona on kapı yapılıp. Fındık ve fındığa benzer şeylerle bu kapılar üzerinde oyun oynanır” açıklamasını yapmaktadır (Kâşgarlı Mahmud, 2015: 215). Mangala’nın Türkiye’deki gelişimine bakıldığında, özellikle 2009 yılında oyunun tanınırlığı hakkında büyük bir bilinçlenmenin yaşandığı görülmektedir. Bu tarihte Mangala, “Minkale” ismiyle Osmanlılarda oynanan oyundan hareketle ahşap bir tahta üzerine tasarlanarak, şık bir kutu ile piyasaya sunulmuş ve ülke insanının ilgisini üzerine toplamıştır (Küçüküydüz, 2011: 99-103).

Oyunun oynanma şeklinin, yöreden yöreye değişebildiği, içeriğinde yer alan ürünlerin ve oyun kurallarının yer yer farklılaşabildiği tespit edilmiştir. Türkiye sahasında genellikle bazı oynama nüanslarının bulunduğu bu oyunda, genel olarak kabul edilen oyun kuralları ise şu şekildedir: Mangala oyunu, esas itibarıyla iki oyuncunun yere karşılıklı şekilde ve belli sayıda kazdıkları kuyularda yine belli sayıda taşları sırayla bırakarak oynadıkları bir strateji oyunudur. Mangala oyunu, yine iki kişi ile oynanmaktadır. Oyun tahtası üzerinde altışar adet karşılıklı olmak üzere on iki küçük kuyu ve iki oyuncunun taşlarını toplayacağı birer büyük hazine yer almaktadır. Bu oyun toplamda kırk sekiz taş ile oynanmaktadır. Oyuncular kırk sekiz taşı her bir kuyuya dörder adet olmak üzere dağıtmaktadır. Oyunda oyuncunun önünde bulunan altı küçük kuyu ise o oyuncunun kendi bölgesi olmaktadır.

Oyunun amacı, oyuncuların kendi bölgelerinde bulunan hazinelerinde en fazla taşı biriktirmektir. Oyunda bilinmesi gereken dört temel kural bulunmaktadır. Birincisi, oyuna başlayan oyuncu kendi bölgesinde istediği kuyudan dört adet taşı alır ve bir taşı aldığı kuyuya bırakıp saatin tersi yönünde her bir kuyuya birer taş bırakarak elindeki taşlar bitene kadar dağıtmaktadır. Elindeki son taş, kişinin kendi hazinesine gelirse, oyuncu tekrar oynama şansına sahip olmaktadır. Oyun, oyuncunun elinde kalan son taşta göre şekillenmektedir. İkincisi, hamle esnasında oyuncu kendi kuyusundan

aldığı taşları dağıtırken elinde taş kaldıysa rakibinin bölgesindeki kuyulara da taş bırakmaya devam etmektedir. Son taş, rakibinin bölgesine denk geldiği kuyudaki taşların sayısını çift sayı yapıyorsa oyuncu bu kuyuda yer alan tüm taşların sahibi olmakta ve hazinesine koymaktadır. Üçüncüsü, oyuncunun elinde kalan son taş kendi bölgesinde boş bir kuyuya denk gelirse ve boş kuyunun karşısındaki kuyuda da rakibinin çift taşı varsa hem rakibinin kuyusundaki taşları almakta hem de kendi boş kuyusuna bıraktığı taşı alıp hazinesine koymaktadır. Dördüncüsü, oyuncular da herhangi birinin bölgesinde yer alan taşlar bittiğinde oyun seti de bitmektedir. Oyunda kendi bölgesinde taşlarını ilk bitiren oyuncu diğer oyuncunun da taşlarını kazanmaktadır. Mangala, toplamda beş set şeklinde oynanmaktadır (Küçükyıldız, 2011: 103).



*Fotoğraf 2-3. Oyundaki kuyular (URL-3); Mangala oyunu icrası (URL-2).*

“Göçtüm göç oyunu” olarak da bilinen Mangala oyunu, yalnızca Türk ülkeleri arasında değil, aynı ülkeye ait bölgeler arasında da farklı oynama kurallarına sahiptir. Oyun sahasına dokuz adet küçük çukur açılır. Her çukurda dokuz tane taş bulunur. Oyuncular, sırayla çukurlardan birinin içindeki dokuztaşı alarak diğer çukurlara koyarlar ve hangi çukurda taş bitmişse o çukurdaki taşları alırlar. Oyunun sonunda hangi oyuncunun taşı çoksa o oyuncu, oyunu kazanmaktadır (Özdemir, 2006: 114). Zekâ ve strateji oyunları, basitten karmaşığa doğru öğretilerek çocukları geleceğe hazırlar (Efe Kendüzler, 2023: 107). Mangala oyununda şansa yer verilmemesi, oyunun, hamleleri takip etmeyi ve birkaç hamle sonrasını rakip oyuncunun hamlelerine göre yapmayı düşündürmesi, içerisinde sayı sayma ve aritmetiğin bulunması satranç ve dama gibi gelişmiş bir zekâ oyunu olduğunu göstermektedir (Küçükyıldız, 2015: 211-212).

## **2. Mangala Oyununun Oynandığı Bazı Uygulamalar**

Mangala'nın, geleneksel oyun formundan farklı olarak yeni bir bağlama; dijital kültür ortamına aktarılması dikkat çekicidir. Mangala oyununun

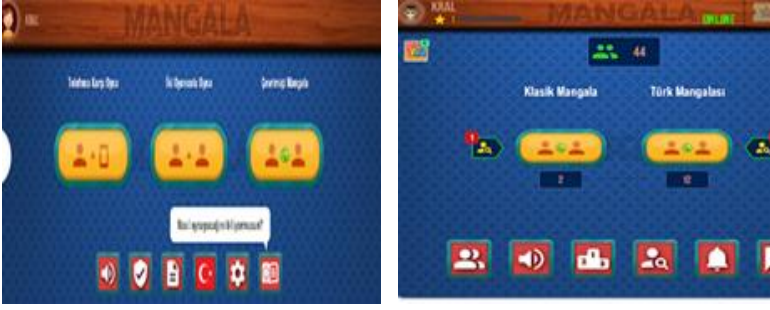
televizyonda, bilgisayarda ve modern televizyonlarda kolayca oynanabilmesi, oyunun sürekliliği adına önemlidir. Dijital oyunların satın alındığı uygulama platformlarına bakıldığında, kırktan fazla Mangala oyununun mevcut olduğu görülmektedir (URL-12). Mangala'nın dijital platformlarda oynanması, günümüzde oyun mağazasından indirilen oyunlarla mümkün olmaktadır. Ayrıca 2015 yılında Türkiye'nin çeşitli şehirlerinde faaliyet gösteren derneklerin bir araya gelmesiyle kurulan Mangala Federasyonu'nun da internet sitesinde bulunan "Çevrim İçi Oyna" sayfasından ve sitede yönlendirilen oyun sitelerinden Mangala'nın indirilmeden oynanabildiği görülmektedir.

Bu noktada, Mangala'nın icrasında yeni bir ortam olarak dijital platformun işlevlerini ve oyunun kuşaklararası aktarıma olan katkısını değerlendirebilmek amacıyla dijital platformlarda yer alan Mangala uygulamalarının yapı ve işleyiş özelliklerine değinmek yerinde olacaktır. Bu amaçla çalışmanın bundan sonraki bölümünde, dijital oyun platformlarında yer alan Mangala uygulamalarından en fazla ziyaret edilen ve akıllı telefon ya da tabletlere indirilerek oynanılan örnekler incelenmektedir. Bu örnekler; "Mangala Türk Online Zekâ Oyunu", "Mancala" ve "Mankala-Köçürme-Mangala" uygulamalarıdır.

### **2.1. Mangala Türk Online Zekâ Oyunu**

"Mangala Türk Online Zekâ Oyunu" adıyla kurulan bu uygulama, bir çeşit Mangala oyunu uygulamasıdır. Söz konusu uygulamanın profil sayfasında, üretim tarihi 25 Ocak 2021 olarak belirtilmektedir. Uygulama sayfasında, indirilme sayısı toplamda 100.000'den fazladır. Uygulamada, üretici tarafından en son 9 Şubat 2023 tarihinde güncelleme yapıldığı görülmektedir. Uygulamanın özelliklerinde telefona karşı ya da gerçek bir oyuncuya karşı oynama seçeneklerinin bulunduğu bahsedilmektedir. Bu durum Mangala'nın oynanması için ikinci bir kişinin gerekliliğini ortadan kaldırmaktadır.

Uygulamanın içeriğine bakıldığında, açılış ekranında sarı kutucuklar ile oynama seçenekleri yer almaktadır. Bu seçenekler yukarıda da bahsi geçen "Telefona Karşı Oyna", "İki Oyunculu Oyna" ve "Çevrim İçi Mangala" seçenekleridir. Açılış ekranının alt kısmında kırmızı kutucuklar ile "Ses Kapatma/Açma", "Güvenlik", "Lisans", "Dil Seçeneği", "Ayarlar", "Eğitim Türü" özellikleri mevcuttur. Açılış ekranının sol üst köşesinde ise uygulamayı kullanan kişinin isim ve profil seçimi bulunmaktadır. Oyunun en alt kısmında, kırmızı kutucuklar ile "Arkadaş Bul", "Ses Açma/Kapatma", oyunlardaki "Sıralama", "Oyuncu Arama", "Bildirimler", "Görüş ve Öneriler" şeklinde özellikler bulunmaktadır.

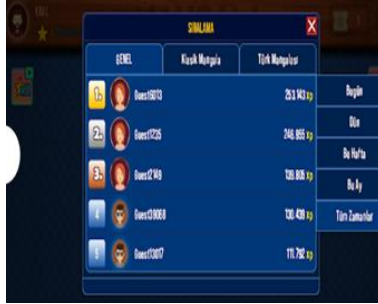


Fotoğraf 4-5. Açılış Ekranında Bulunan Sarı ve Kırmızı Kutucuklar; Çevrim İçi Özelliği (URL-4).

Uygulamanın özelliklerinden olan eğitim türü kutucuğuna basıldığında, “Klasik Mangala” ve “Türk Mangala” seçeneği bulunmaktadır. Bu iki seçenek arasındaki fark oyunun oynanış özelliğini değiştirmektedir. “Türk Mangala” seçeneği, oyunun Türk sahasında görülen versiyonu olup toplamda 12 küçük kuyu ve 48 taş baz alan oynanış özelliklerine sahiptir. Ayrıca bu modda oyuncu bir kuyudan aldığı dört taştan birisini yine aynı kuyuya bırakmaktadır. “Klasik Mangala” seçeneğinde ise kuyuların sayısının azalarak 10’a düştüğü görülmektedir. Bu sebeple taş sayısı da 40’a düşmektedir. Ayrıca oyuncular, kendi kuyularından aldıkları taşları direkt olarak diğer kuyulara dağıtmakta, taşların alındığı ilk kuyuya herhangi bir taş bırakmamaktadır. Bu seçenekler, uygulamanın kullanıcılarına Mangala oyununun farklı kültürlerdeki oynanış şekillerini ve oyunun bilinmeyen yönlerini göstermesi açısından önemlidir. Her iki oyun modunda bireylerin oyunu öğrenmesi amacıyla verilen bir bilgilendirme ve pratik yapma bölümü yer almaktadır. Açılış ekranında açıklaması verilen “Telefona Karşı Oyna” seçeneği seçildiğinde, kullanıcı karşısında herhangi bir insan olmadan yapay zekâya karşı oyun oynamaktadır. Ana sayfada bulunan diğer bir seçenek olan “İki Oyunculu Oyna” seçeneği ile yan yana iki kişinin oynamasına imkân sağlanmaktadır. Ana sayfada bulunan “Çevrim İçi Mangala” seçeneğine basıldığında ise Klasik Mangala ve Türk Mangala kısmında oynayan kişi sayısı verilmektedir.

Burada, “Klasik Mangala” ve “Türk Mangala” başlıklarının altında o an çevrim içi oynayan kişi sayısı verilmektedir. Daha sonra kullanıcının karşısına, seçtiği moda uygun şekilde bir Mangala tahtası çıkmaktadır. Bu oyun ekranının sağ ve sol üst köşelerinde ise oyunu oynayan kullanıcıların bilgileri yer almaktadır. Oyun sırası gelen oyuncunun ismi “Oyun Sırası: Player Name” şeklinde oyunun orta kısmında yazılmaktadır. Sırası gelen oyuncu çukurdaki taşları hareket ettirebilmek için hazine kuyusuna doğru yani sağa tarafa parmağıyla dokunarak hareket ettirmektedir. Oyuncunun sonuç tab-

losu, Mangala tahtasının üst kısmında yer almaktadır. Oyun sonunda kazanan ya da kaybedenin yazıldığı tablo gelmektedir. Bu tabloda oyuncuların isimleri aldıkları puana göre verilmektedir. Kazanan ismin çevresinde yeşil renk yanmaktadır. Her oyuncunun hazine kuyusunda bulunan taş sayısı belirtilmekte ve yeni oyun düğmesi verilmektedir.



GENEL	Kazan Mangala	Türk Mangalası	
Puan:1212	251.142	Başlat	
Puan:1225	246.855	Dür	
Puan:1210	240.830	Bu Hafta	
Puan:12000	230.420	Bu Ay	
Puan:12017	171.702	Tüm Zamanlar	

Fotoğraf 6. Oyun Sonunda Yer Alan Başarı Sıralaması (URL-4).

Oyunu öğrenmek isteyenler için açıklayıcı bilgilerin yer aldığı oyun uygulaması, oyunculara eğitici ve eğlenceli bir oyun ortamı sunmaktadır. Oynanmak istenildiğinde, orta kısımda bulunan sarı renkli düğmelere basılarak, çevirim içi oyuncu bulunup oyuna başlanmaktadır. Bu dijital uygulama; Mangala oyunu ve oyunun oynanma şekli hakkında bilgi sahibi olma açısından işlevseldir.

## 2.2. Mancala

Mangala oyun uygulamalarından biri olan “Mancala”, ilk olarak 5 Kasım 2017’de dijital ortamda yerini almış, en son olarak da 29 Mayıs 2023 tarihinde güncellenmiştir. Uygulama sayfasında, indirilme sayısının toplamda 500.000’den fazla olduğu belirtilmektedir. Oyun uygulamasına giriş yapıldığında, sol üst köşede “Dil Seçeneği”, sol alt köşede “Ses Açma/Kapatma”, sağ üst köşede soru işareti olan tuşta “Oyun Kuralları” bulunmaktadır. Uygulamanın orta kısmında, daire içinde oyun seçenekleri “Telefona Karşı Oyna”, “İki Oyunculu Oyna”, “Çevirim İçi Oyna” şeklinde verilmektedir. “Telefona Karşı Oyna” seçildiğinde isim ya da takma ad istenmektedir. Kullanıcı isminin girilmesinin ardından, Mangala tahtasının gelmesiyle taş dizimi gerçekleşmektedir. Ekranda beliren Mangala tahtasının yapısına bakıldığında, uygulamanın direkt olarak Türk Mangala yapısını baz alınarak tasarlandığı anlaşılmaktadır. Toplamda 12 çukur içerisinde Mangala, oyunun kurallarına göre oynanmaktadır. Oyun, gerçekçi bir şekilde Mangala oyununa benzetilmeye, sanal ortamdaki klasik oyunlardan farklılaştırılmaya çalışılmıştır. Bu sebeple oynama ekranında oyuncuların el yardımı ile taşları hareket ettiri-

yor gibi görünmesi sağlanmıştır. Ayrıca bu seçenek, oyundaki hamle sırası karışıklığını ortadan kaldırmaktadır. Oyunun sonunda kazanan oyuncunun adı yeşil ile yazılmakta ve üzerinde kupa bulunmaktadır.



*Fotoğraf 7. Metinde bahsedilen uygulama görünümü (URL-5).*

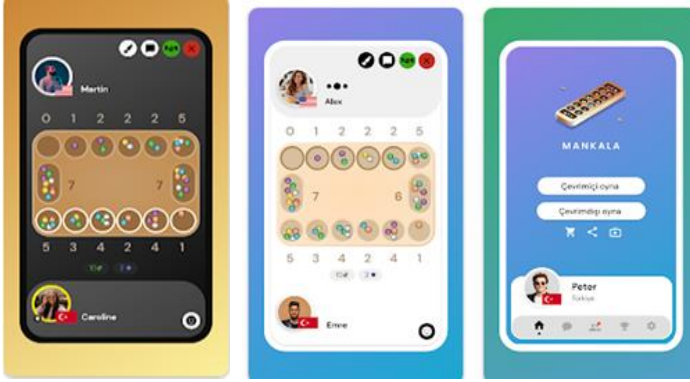
Uygulamadaki diğer seçenek olan “İki Oyunculu Oyna” seçeneğine gidildiğinde, oyuncunun iki seçenekten birini tercih etmesi gerekmektedir. Ya aynı telefonda iki kişi oyunu oynayabilmekte ya da katılım kodu ile iki farklı telefonda iki kişi aynı oyunu oynayabilmektedir. Bu özelliği ile diğer dijital oyunlara benzemektedir. Uygulamadaki üçüncü seçenek olan “Çevirim İçi Oyna” düğmesi, oyunun başlaması için gelen okla başlamakta ve oyuncuyu aramaktadır. “Başka bir oyuncu için bekleniyor” bildirimini ile oyuncu bulunmakta ve oyun başlamaktadır. Oyun aynı şekilde devam etmektedir. Oyun seçeneğinin ismi ve oyuncuları değişse de oyunun içeriği değişmemektedir.

### **2.3. Mankala-Köçürme-Mangala**

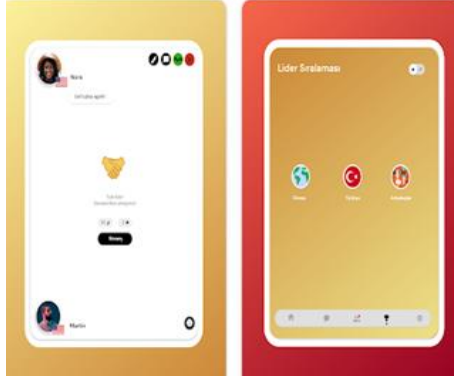
“Mankala-Köçürme-Mangala” adlı uygulama, 9 Aralık 2019 tarihinde dijital ortamda yerini almıştır. Uygulamaya dair son güncelleme ise 6 Haziran 2023 tarihinde yapılmıştır. Uygulama sayfasında, indirilme sayısının 100.000’den fazla olduğu belirtilmektedir. Uygulamaya ilk girişte ekranda beliren “Mankala’e Hoş Geldiniz” yazısı ile kullanıcılar karşılanmaktadır. Bu karşılamadan hemen ardından ise profil oluşturmak için isim ve millet seçimlerinin bulunduğu görülmektedir. Profil oluşturulduktan sonra alt bölümde, “Oyunu Başlat”, “Bu Kullanıcıyı Kaydet”, “Mevcut Kullanıcıya Giriş Yap” düğmeleri alt alta yer almaktadır. “Oyuna başlat” düğmesi ile oyunun içerik kısmı açılmaktadır. Giriş yapıldığında oluşturulan profil, ekranın en alt kısmında bulunmaktadır. Ekranın orta kısmında “Çevrim İçi Oyna”, “Çevrim Dışı Oyna” düğmeleri yer almaktadır. Ekranda özellikleri görebilmek için menü çubuğu profilin aşağısında bulunmaktadır. “Ana Sayfa”, “Sohbet”, “Arkadaşlar”, “Lider Sıralaması”, “Ayarlar” çubukta yer almaktadır. Oyunda “Çevrim İçi Oyna” düğmesine basıldığında, o an çevrim içi olan ve uygula-



mayı kullanılan kişiler ekrana gelmektedir. Kullanıcılar bu ekrandan istedikleri herhangi bir kişi ile oyuna başlayabilmektedir. Bu uygulamada, herkesin altınları vardır. Altın kazanmadaki amaç; kazanılan altınlarla kullanıcıların yeni oyunları açabilecek düzeye gelebilmesidir. Bu açıdan bakıldığında oyun, dijital ortamdaki güncel oyunlara benzer bir rekabet ortamı ile ilgi çekici hâle getirilmeye çalışılmaktadır. Kullanıcılar oyun kazandığında altın da kazanırken, oyunu kaybettiğinde altın miktarlarında düşüş yaşamaktadır. Oyun kazanıldığında ya da kaybedildiğinde ekrana sonuca uygun bir emoji gelmektedir. Kaybedilen altın miktarı ise emojinin bulunduğu yerde gösterilmektedir.



Fotoğraf 8-10. Oyundan bir görünüm; Oyun ve içerik (URL-6).



Fotoğraf 11. Oyunun diğer özelliklerinden görünüm (URL-6).

Ana sayfada bulunan “Çevirim Dışı” oyna düğmesi seçildiğinde, oyuncuya iki seçenek sunulmaktadır. Bunlar, “Bilgisayar” ve “İki Oyuncu” seçenekleridir. Bilgisayar seçeneğine gidildiğinde, tek başına oynayabilen oyuncu; iki oyuncu seçeneğinde yanındaki bir kişiyle de oynayabilmektedir. Bilgisayar ile oynanmaya başlandığında ekranda, “Rakip, Zamanlayıcı, Al Zorluğu” şeklinde oyunun özellikleri belirtilmektedir. “Al Zorluğu; Kolay, Orta,



Zor”, “Zamanlayıcı; Limit Yok, 30 Saniye”, “Rakip; Bilgisayar, 2 Oyuncu” seçenekleri mevcuttur. Oyuncu bunları kendi isteğine göre ayarlamaktadır. Çevrim dışı oyna seçeneğinde yer alan “iki Oyunculu” oyun düğmesine basıldığında ise rakip ve zamanlayıcı seçenekleri bulunmaktadır. Bu Mangala uygulamasında oyunun içerik olarak diğer uygulamalarla tamamen aynı olduğu görülse de rekabet ortamı oluşturulan altın kazanma sisteminin ilgi çekici bir farklılık oluşturduğu görülmektedir.

### **3. Dijital-Elektronik Kültür Ortamında Mangala Oyunu**

Teknolojinin ilerlemesiyle birlikte, Mangala oyunu da dijital platformlarda oynanabilir hâle gelmiştir. Bilgisayar, akıllı telefon ve tablet gibi cihazlar, Mangala oyununun dijital versiyonlarını oynamak için zemin yaratmaktadır. Bu dijital uygulamalar, geleneksel tahta ve taşları simüle ederek oyunculara farklı bir deneyim sunmaktadır. Dijital Mangala uygulamaları, Türk oyun kültürünün dijital ortamda yaşatılmasına katkı sağlamaktadır. Söz konusu dijital uygulamalar, Mangala oyununun geleneksel bağlamından farklı bir platform arz etmesine rağmen, geleneksel Mangala formu ile benzer oynanma şekline ve oyun kurallarına sahiptir. Fakat bu iki unsur dışında birtakım farklılıkların da varlığı dikkat çekmektedir. Dijital Mangala uygulamaları, kullanıcılara coğrafi olarak uzakta bulunsalar bile birbirleriyle oynama imkânı sunmaktadır. Çevrim içi çok oyunculu uygulamalar, oyuncuların dünyanın dört bir yanından rakiplerle oynamasına olanak tanımaktadır.

Dijital Mangala uygulamaları, oyunun kurallarını öğrenmek isteyen yeni oyuncular için öğretici seçenekler de sunmaktadır. Çalışma içerisinde incelenen “Mangala Türk Online Zekâ Oyunu” isimli uygulamayı deneyimleyen kullanıcılar, oyun içerisinde Mangala'nın temel kurallarını adım adım anlatan bir rehber ile karşılaştıklarını ifade etmişlerdir (KK-1, KK-3, KK-4, KK-9). Bu rehber; kullanıcıların, oyun içerisinde taşları nasıl hareket ettireceğini ve oyunun nasıl kazanılacağını anlamaları konusunda yardımcı olmaktadır. Ayrıca bu öğretici seçenek; kullanıcıların, oyunu oynarken daha fazla keyif almalarını da sağlamaktadır (KK-4, KK-9).

Dijital Mangala uygulamalarında, Mangala tahtalarının ve taşlarının kişiselleştirilebilir olduğu görülmektedir. İncelenen uygulamalarda kullanıcılar, oyuna başlamadan önce menü üzerinden oyun tahtasının rengini, taşların şeklini ve daha birçok özelliği dilediği gibi değiştirebilmektedir. Uygulamalar içerisinde karşılaşılan bu kişiselleştirilebilir yapı, Mangala uygulamalarının kullanıcılara daha interaktif bir oyun deneyimi sunmalarını sağ-

lamaktadır. Bu durum çalışmaya katılan birçok kaynak kişi tarafından eę-  
lenceli bir oyun formatı olarak kabul edilmektedir (KK-1, KK-3, KK-4, KK-6,  
KK-9).

Dijital Mangala uygulamalarında, oyun esnasında sıranın kimde oldu-  
ęu, kimin hangi taşi aldığı, hangi kuyuya bıraktığı gibi bilgiler, oyun ekranın-  
da açılan pencerede ya da ekranın farklı yerlerindeki panellerde gösteril-  
mektedir. Bu özellik, uygulamalarının oynanabilirliğini kolaylaştırmakta ve  
oyunun daha hızlı anlaşılmasını sağlamaktadır. Dijital Mangala uygulama-  
larında, oyunun kaçınıcı sette olduğu bilgisi de açılan panellerde belirtil-  
mektedir. Beş set sonunda kazanan oyuncu, genellikle fazladan bir oyun  
oynama hakkı ya da puan sistemi sayesinde ödöl puanlar kazanmaktadır.  
Bu bağlamda, dijital ortamdaki Mangala oyunu; istenilen zamanda oyna-  
nabilmesi, oyun tahtasının taşınmaması ve oyuncu sayısının tamamlanma-  
ya ihtiyaç duyulmaması açılarından olumlu özelliklere sahiptir.

Söz konusu olumlu özelliklerinin yanı sıra, Mangala uygulamalarının  
olumsuz yanları da bulunmaktadır. Geleneksel formunda, yüz yüze oynanan  
bir oyun ortamından farklı olarak, dijital uygulamalarda oyuna “Başla Tuşu”  
ile başlanmakta ve somut olmayan bir oyun tahtasında Mangala oynan-  
maktadır. Geleneksel oyunun tahta ve taşlarıyla karşılaştırıldığında, dijital  
Mangala uygulamalarının, oyun hissi ve dokusu anlamında eksik kaldığı  
belirtilmektedir (KK-2, KK-3, KK-6).

Dijital Mangala uygulamalarında, içerik anlamında bazı eksikliklerin ol-  
duğu görölmektedir. Uygulamalarda, Mangala oyununun kökenine dair her-  
hangi bir bilgiye yer verilmemesi oyunun kültürel dokusunun yansıtılması  
noktasında bir eksikliktir. Uygulamalar içerisinde her ne kadar Mangala'nın  
oynanma şeklinden bahsedilse de oyunun tarihçesi ya da kökeni hakkında  
herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Görüşülen kullanıcılar, oyunun kültürel  
arka planı hakkında bilgi sahibi değildir (KK-1, KK-3, KK-10).

Bu noktada, Mangala oyununun tanıtılması adına çalışmalar yapan  
Mangala Federasyonu'ndan bahsetmek yerinde olacaktır. Mangala Fede-  
rasyonu, 2015 yılında Türkiye'nin çeşitli şehirlerinde faaliyet gösteren der-  
neklerin bir araya gelmesiyle kurulmuştur. Kuruluş amacı, Mangala'yı dünya  
apında tanınan, sevilen ve oynanan bir oyun hâline getirmektir. Bu amaca  
ulaşmak için gerekli eğitmenlerin, hakemlerin ve oyuncuların yetiştirilmesini  
sağlamak; yerel, ulusal ve uluslararası organizasyonlar düzenlemek; dü-  
zenlenen faaliyetlere eğitmen, hakem ve oyuncuların etkin olarak katılımını  
sağlamak çalışma konuları arasında yer almaktadır Kurum, Mangala oyu-

nunu gelecek kuşaklara taşımak ve unutulmamasını sağlamak adına çalışmalar yapmaktadır (URL-11).

Mangala Federasyonu, kendi bünyesinde düzenlenmiş olduğu Mangala turnuvalarının yanında çevirim içi Mangala kursları, hakemlik kursları, antrenörlük kursları gibi çeşitli faaliyetlerde de bulunmaktadır. Federasyon içerisinde okullar arası, il, ilçe ya da diğer kurum ve kuruluşlar ile iş birliği içerisinde gerçekleştirilmekte olan federasyon turnuvalarının yanı sıra çevrim içi olarak düzenlenen turnuvalar da mevcuttur (URL-13). Turnuvalara ilgi olan sporcuların katılım sağladığı bu ortamlar, Mangala oyununun dijital ortamlarda ilgi çekici hâle getirilmesi ve oyunun devamlılığı açısından işlevseldir.



*Fotoğraf 12-13. Turnuva Afişi Örnekleri (URL-8; URL-7).*

Oyunun tanınırlığının artması ve sürekliliğinin sağlanması yönünde dijital kültür ortamındaki çabaya ve Mangala Federasyonu'nun faaliyetlerine rağmen görüülen sözlü kaynakların çoğunun, oyun hakkında detaylı bilgisi bulunmamaktadır. Kaynak kişilerin, Y ve Z kuşağının ara kuşakları olarak nitelendirilen 18-25 arasındaki yaş grubuna ait bireylerden oluştukları göz önüne alındığında, Mangala oyununun dijital platformlarda uygulama ve turnuva anlamında başarılı bir tablo çizemediği görülmektedir (KK-2, KK-3, KK-6, KK-8, KK-9, KK-11). Yapılan saha araştırması sonucunda, dijital Mangala uygulamalarının, genellikle oyunun kültürel dokusu hakkında bilgiye sahip kişiler tarafından kullanıldığı tespit edilmiştir (KK-2, KK-5, KK-6, KK-7). Dijital Mangala uygulamalarının kullanıcıları olan bazı kaynak kişiler de dijital ortamdaki uygulamaların sıkıcılığı ve oyunda sürekli teknik hataların meydana gelmesi nedeniyle söz konusu uygulamaları pek tercih etmediklerini ifade etmektedir (KK-1, KK-2, KK-3, KK-4). Bu bağlamda, dijital ortamdaki Mangala oyunu, diğer dijital platform oyunları gibi grup şeklinde oynanma faaliyetlerine ev sahipliği yapan bir yapıya ulaşamamıştır. Kaynak

kişiler, bu konu hakkında; güncel oyunlarda oluşturmuş oldukları grupların eksikliklerini hissedeceklerini ancak bu durumun Mangala uygulamaları için geçerli olmadığını belirtmektedir (KK-2, KK-5, KK-6, KK-7, KK-9). Diğer güncel dijital oyunlar gibi bu oyunun dikkatlerini çekmediğini, arkadaşlar arasında popüler bir oyun olmadığını anlatmaktadır (KK-8, KK-10, KK-11).

Çalışma içerisinde incelenen Mangala uygulamaları hakkında, dijital ortamdaki yorumlara bakıldığında, oyun içinde yaşanan teknik sorunların sıkça dile getirildiği görülmektedir (URL-4, URL-5, URL-6, URL-12). Bunun yanı sıra dijital uygulamaların, oyunun geleneksel icrasından daha farklı olduğu ve kurallarının eksik olduğu belirtilmektedir (KK-2, KK-5, KK-6, KK-7, KK-9, KK-11). İncelenen uygulamalardaki bazı kullanıcılar, söz konusu farklılığın oyunun bölge ve ülkelere göre değişiklik göstermesinden kaynaklandığını ifade etmektedir (KK-7, KK-8). Mangala oyununun oynanışına dair bilgi yetersizliği, diğer dijital oyunlara göre reklamının az yapılması ve markalaşmaması nedeniyle Mangala oyununun dijital uygulamaları bugün için yeterli ilgiyi görememektedir.

### **Sonuç**

Dünya tarihinde meydana gelen yenilikler, düzenlemeler, buluşlar ve icatlar doğrudan kültürü etkilemektedir. Sözlü olarak başlayan kültürün yolculuğu, çeşitli icatların etkisiyle form değiştirmiş ve günümüzde dijital kültür ortamına kadar gelen bir süreç geçirmiştir. Sözlü kültür ortamında oynanan geleneksel Mangala oyununun, bugün aktif olarak kullanılan teknoloji araçları sayesinde, dijital kültür ortamına aktarılması bu duruma bir örnektir.

Mangala, bugün dijital kültürde kendine yer bulmuş bir oyundur. Dijital Mangala uygulamaları, geleneksel Mangala oyununun dijital ortama taşınmasıyla ortaya çıkan bir kültürel deneyimi temsil etmektedir. Bu uygulamalar, oyunculara coğrafi olarak bağımsız bir şekilde oynama imkânı sunmakta ve çevrim içi çok oyunculu seçenekler aracılığıyla oyuncuları dünyanın dört bir yanındaki rakiplerle bir araya getirmektedir. Ayrıca bu uygulamalar, oyunun kurallarını öğrenme konusunda yeni olan oyunculara yardımcı olacak öğretici seçenekler sunmaktadır.

Dijital Mangala uygulamaları, geleneksel Mangala oyununun tahta ve taşlarına olan bağlılık ve dokunma hissini eksikliği nedeniyle bazı oyuncular tarafından tercih edilmemektedir. Bunun yanı sıra oyuncular, dijital uygulamalarda, Mangala'nın kökeni ve Türk kültüründeki yeri hakkında tatmin edici bilgilere ulaşamadıklarını ifade etmektedir. Yine dijital uygulamalarda

bazı teknik sorunlar ve oyun kurallarının eksiklikleri de gözlemlenmektedir. Kullanıcıların dijital Mangala oyunlarına ilgi göstermesi ve oyunun sürekliliğinin sağlanması adına bu eksik ve hataların giderilmesi, oyunun kültürel bağlamı hakkında sağlıklı bilgi verilmesi gerekmektedir.

Mangala oyunu hakkında toplumu bilinçlendirmek için akademik çalışmalarında bu alana daha fazla yer verilmelidir. Mangala hakkında daha sık paneller, konferanslar, sempozyumlar düzenlenmelidir. Bu etkinlikler halka duyurulmalı ve her yaşta bireyin katılımı teşvik edilmelidir. Konuyla ilgili yerel ve ulusal basında haberler yapılmalı, dikkat çekici reklamlar düzenlenmeli ve bu paylaşımlar dijital ortamlarda aktif takip edilen çeşitli kanallarda belirli sıklıklarla gösterilmelidir. Mangala oyununun, dijital kültür ortamındaki seyrini ele alan bu yazı, konuyla ilgili farkındalık oluşturabilmek adına bir adımdır.

Dijital Mangala uygulamaları, geleneksel oyunların dijital ortamda yaşatılması, yaygınlaştırılması ve yeni nesillere tanıtılması adına önemlidir. Geleneksel oyunlar, kültürel mirası koruma ve yayma açısından büyük bir potansiyele sahiptir. Bu oyunlar, içinde bulunulan zamanın şartları ve gereklilikleri doğrultusunda güncellendiği takdirde değişerek, dönüşerek varlığını devam ettirecektir. Bu noktada, dijital platformlarda Mangala uygulamalarının varlığı ve içeriği desteklenerek geliştirilmelidir. Dijital mangala oyunlarının daha geniş bir kitleye ulaşması ve Türk oyun kültürünün aktarılması için bu tür çabalar değerlidir.

### **Kaynakça**

- And, Metin (2003). *Oyun ve Bûgü: Türk Kültüründe Oyun Kavramı*. İstanbul: YKY.
- Balcı, Fatih (2019). "Dijital Kültürde Çocuk Oyunları". *Dijital Kültür Tradijital-Medya-İnternet-Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları*. Ed. Mehmet Özdemir. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 269-300.
- Efe Kendüzler, Serap (2023). *Eğitsel Oyun, Matematik Merkezinde Oyun ve Dijital Oyunun Çocukların Matematik ve Öz-Düzenlemeli Öğrenme Becerilerine Etkisi*. Doktora Tezi. Pamukkale: Pamukkale Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Ercilasun, Ahmet B. (ed.) (1991). *Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü, C.2*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Ersoy, Ruhi (2004). “Sözlü Kültür ve Sözlü Tarih İlişkisi Üzerine Bazı Görüşler”. *Millî Folklor*, 61: 102-110.
- Gümüş, Ayşe ve Gümüş, İsmail (2019). “4000 Yıllık Türk Satranç Yalakkaya”. *Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 2(3): 1-15.
- Huizinga, Johan (2006). *Homo Ludens*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kâşgarlı Mahmud (2015). *Dîvânu Lugâtî't-Türk (Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin)*. Çev. Ahmet Bican Ercilasun ve Ziyat Akkoyunlu. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kul, Murat (2018). “Türk’ün Strateji ve Zekâ Oyunu ‘Mangala’”. *Turkish Studies*, 13(18): 979-990.
- Küçükııldız, Arslan (2011). “Satranç’ın Atası Olan Türk Zekâ Oyunu; Mangala”. *Günümüzde Çocuk Oyunlarında ve Oyuncaklarında Yaşanan Değişimler Sempozyumu: Bildiri Tam Metin Kitabı (09.10.2010)*. Ankara: Milli Kütüphane. Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü Yayınları, 99-127.
- Küçükııldız, Arslan (2015). *Türk Zekâ Oyunları: 1 Köçürme Mangala*. Ankara: Delta Kültür Yayınevi.
- Ong, Walter (2014). *Sözlü ve Yazılı Kültür-Sözün Teknolojileşmesi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Özdemir, Mehmet (2019). “Kültürün Dönüşümü veya Dijitalleşme”. *Dijital Kültür Tradijital-Medya-İnternet-Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları*. Ed. Mehmet Özdemir. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 17-49.
- Özdemir, Nebi (2006). *Türk Çocuk Oyunları I-II*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- URL-1: <https://onedio.com/haber/simdilerde-unutulmaya-yuz-tutan-4-bin-yillik-turk-zeka-ve-strateji-oyunu-mangala-976971> (Erişim: 16.04.2022).
- URL-2: <https://www.tzv.org.tr/#/haber/4561> (Erişim: 24.05.2023).
- URL-3: <https://youtube.com/watch?v=qNI7KRKyFQA> (Erişim: 24.05.2023).
- URL-4: <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.gameofsirius.Mangala&gl=TR> (Erişim: 24.05.2023).
- URL-5: <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.mobilefusion.mancalaultimate&gl=TR> (Erişim: 24.05.2023).
- URL-6: <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.donkeycat.mancala&gl=TR> (Erişim: 17.07.2023).

- URL-7: <https://mangalafederasyonu.org.tr/index.php/Mangalablog?start=48&start=48&start=48&start=48> (Erişim: 24.05.2023).
- URL-8: <https://mangalafederasyonu.org.tr/index.php/itemlist/tag/Mangala%20turnuvas%C4%B1> (Erişim: 24.05.2023).
- URL-9: <http://mangalaoyunu.blogspot.com/2016/> (Erişim: 16.04.2022).
- URL10: <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.donkeycat.mancala&gl=TR> (Erişim: 17.07.2023).
- URL-11: <https://mangalafederasyonu.org.tr/index.php/hakkimizda2> (Erişim: 03.08.2023).
- URL-12: <https://play.google.com/store/search?q=mangala&c=apps> (Erişim: 19.09.2023).
- URL-13: <https://mangalafederasyonu.org.tr/index.php/mangala-blog/duyurular/item/215-online-turnuva-ve-oyun-bulusmalari> (Erişim: 19.09.2023).
- von Schiller, Friedrich (1990). *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup*. Çev. Melahat Özgü. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Yıldızbaş, Füsün ve Apaydın, Şafak (2002). Kültür ve Çocuk Oyunları İlişkisi. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2 (3): 96-104.

## **Ek**

### **Ek-1. Sözlü Kaynaklar**

- KK-1: Ahmet Semih Çufadaroğlu, 1999 doğumlu, üniversite mezunu, Kütahya. (Görüşme Tarihi: 14.04.2022).
- KK-2: Fatih Bayraktar, 2001 doğumlu, lise mezunu, Kütahya. (Görüşme Tarihi: 14.04.2022).
- KK-3: Furkan İzyat, 2000 doğumlu, üniversite öğrencisi, Eskişehir. (Görüşme Tarihi: 14.04.2022).
- KK-4: Havva Nur Fındık, 1998 doğumlu, lise mezunu, Kütahya. (Görüşme Tarihi: 14.04.2022).
- KK-5: Tuğba Fındık, 2002 doğumlu, üniversite öğrencisi, Kütahya. (Görüşme Tarihi: 14.04. 2022).
- KK-6: Muhammed Talha Arslan, 1996 doğumlu, üniversite öğrencisi, Kütahya. (Görüşme Tarihi: 14.04.2022).

- KK-7: Ayşe Tekin, 1998 doğumlu, üniversite mezunu, Kütahya. (Görüşme Tarihi: 14.04.2022).
- KK-8: Sena Karaaslan, 1998 doğumlu, üniversite öğrencisi, Kütahya. (Görüşme Tarihi: 14.04.2022).
- KK-9: Kimlik bilgilerinin çalışmada yer almasını istemiyor, 2000 doğumlu, lise mezunu, Tokat. (Görüşme Tarihi: 14.04.2022).
- KK-10: Büşra Fındık, 2000 doğumlu, üniversite mezunu, Kütahya. (Görüşme Tarihi: 14.04.2022).
- KK-11: Kimlik bilgilerinin çalışmada yer almasını istemiyor, 1998 doğumlu, lise mezunu, Kütahya. (Görüşme Tarihi: 14.04.2022).

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

**Yazarların Notu:** Bu makale, “Geleneksel Türk Zekâ Oyunlarından Mangalanın Dijital Kültür Ortamında Seyri” başlığıyla IV. Uluslararası Toplum ve Kültür Araştırmaları Sempozyumu’nda sunulmuş ancak yayımlanmamış bildirinin yeniden ele alınmış ve düzenlenmiş şeklidir.

**Etik Kurul Belgesi:** Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler İnsan Araştırmaları Etik Kurulu Başkanlığından 19.06.2023 tarihinde etik onay belgesi alınmıştır. Belge No: E-64075176-050.01.04-2300120336.

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

**Katkı Oranı Beyanı:** Verileri Naciye Baştürk tarafından elde edilen makale, Aslı Büyükokutan Töret tarafından değerlendirilmiş, tespit ve önerilerde bulunulmuştur.

*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 master’s thesis prepared by the first author under the supervision of the second author and co-supervision of the third author.*

**Ethics Committee Approval:** *Ethics approval certificate was received from Eskişehir Osmangazi University Social and Human Sciences Human Research Ethics Committee on 19.06.2023. Document No: E-64075176-050.01.04-2300120336.*

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

**Author-Contributions Statement:** *The article, the data of which was obtained by Naciye Baştürk, was evaluated by Aslı Büyükokutan Töret and findings and suggestions were made.*





## KÜRESELLEŞME BAĞLAMINDA TÜRK HALK KÜLTÜRÜNÜN TİCARETE DÖNÜŞMESİ: GÖBEKBOX, KIRKLAMA SETLERİ VE FAL UYGULAMALARI

The Commercialization of Turkish Folk Culture in the Context of Globalization: Gobekbox, Kirklama Sets and Fortune-telling Practices

Gizem ÇELİK\*

### ÖZ

Türk halk kültüründe “göbek bağı kesme ve gömme”, “kırklama” ve “fal bakma/kurşun dökme” gibi geleceği tayin etme ve sağaltmaya yönelik önemli ritüeller bulunmaktadır. Geçmişten günümüze uygulanmakta olan bu ritüeller, küreselleşme bağlamında halk kültürünün ticarileşmesiyle farklı bir boyuta geçmiştir. Yeni doğan bebeklerin isteğe bağlı olarak göbek bağlarını alıp ücreti mukabilinde ailenin istediği yere gömülmesi üzerine bir oluşum olan “Göbekbox” firması, kırklama ritüelinin gerçekleşebilmesi için hazırlanan malzemelerin “kırklama seti” adı altında satılması ve geleceği tayin etme ve nazarı defetmeye yönelik bir girişim olan “fal ve kurşun dökme” uygulamaları, halk kültürünün ticarileşmesini ortaya koyma açısından önemli örneklerdir. Bu bağlamda çalışmada göbek bağı kesme ve gömme, kırklama ve fal ve kurşun dökme ritüelleri tanıtıldıktan sonra bu ritüellerin günümüzde nasıl ticari bir metaya dönüştüğü ele alınıp incelenecektir. Çalışmayla amacımız halk kültürüne yeni bir boyut kazandıran girişimlerin ortaya çıkması ve kültürün nasıl bir ticari metaya dönüştüğünü ortaya koymaktır. Halk kültürü ürünleri, her çağın gereği olan değişim ve dönüşümleri geçirerek karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde ise ticari bir metaya dönüşmüş ve tüketiciye sunulmuştur.

**Anahtar Sözcükler:** küreselleşme, ticarileşme, halk kültürü, ritüel, gelenek.

### ABSTRACT

In Turkish folk culture, there are important rituals such as “cutting and burying the umbilical cord”, “fortying” and “fortune telling/casting lead” to determine the future and healing. These rituals, which have been practiced from past to present, have taken on a different dimension with the commercialization of folk culture in the context of globalization. The “Göbekbox” company, which is a company that takes the umbilical cords of newborn babies and buries them wherever the family wants for a fee, the sale of the materials prepared for the shearing ritual under the

\* Yüksek Lisans Öğrencisi. Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Mersin/Türkiye. E-posta: gizemc12@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-5133-2334.

name of “shearing set” and the “fortune telling and lead pouring” practices, which are an attempt to determine the future and ward off the evil eye, are important examples in terms of revealing the commercialization of folk culture. In this context, after introducing the rituals of umbilical cord cutting and burial, fortying, fortune telling and lead pouring, the study will examine how these rituals have turned into a commercial commodity today. Our aim with the study is to reveal the emergence of initiatives that bring a new dimension to folk culture and how culture has turned into a commercial commodity. Folk culture products appear before us by undergoing the changes and transformations required by each age. Today, it has turned into a commercial commodity and is offered to consumers.

**Keywords:** globalization, commercialization, folk culture, ritual, tradition.

## **Giriş**

Kültür, geçmişten bugüne değin insan topluluğunun yaşayıp-deneyerek duyup görerek ürettiği maddi veya manevi bilgilere verilen addır. Halk denilen insan grubunun maddi ve manevi ortak kültür öğelerine sahip olmaları gerekmektedir. Bu bağlamda halk ve kültür birbirinden ayrılmazdır. Aynı coğrafyada yaşayan insanlar, kendilerine özgü kültür kalıpları oluştururlar.

Kadim dönemden bu zamana birikerek oluşan halk kültürü, teknolojik gelişmelerle birlikte yeni bir boyut kazanmıştır. Teknolojik gelişmeler; bireysel ve toplumsal yaşamı, ilişkileri, iletişimi ve etkileşimi değiştirmektedir. Dolayısıyla bu sayılan etmenlerin değişmesine bağlı olarak kültür ve gelenekler de değişmektedir. Medya baskın hâle gelmiştir ve geleneksel kodlar hızlı bir şekilde dijital kodlara dönüşmektedir. Medya yeni sosyokültürel ortamların oluşmasını sağlamakla birlikte geleneğin ve kültürün yerleşik yaratım, aktarım ve deneyim aşamalarını da değiştirmektedir (Özdemir, 2021a: 31).

Halk kültürüne ait efsane, halk hikâyesi, fıkra, gelenek, görenek, ritüel, yemek vb. motiflerin sıklıkla dijital ortamda bir gönderinin, dizinin, filmin, çizgi filmin, reklamın, karikatürün konusu olduğunu görmek mümkündür. Bununla birlikte kültürel öğeler günümüzde ticari bir alan hâline de dönüşmüştür. Bunun başlıca sebeplerinde biri küreselleşmedir. Küreselleşme, bir şeyi dünya çapında kılma, dünyaya mal etme anlamına gelmektedir (Oğuz, 2019: 13). Küreselleşme kavramı ile ilgili iki zıt görüş ortaya çıkmıştır. İlki, küreselleşmeyi kapitalizmin gelişim süreci içerisinde varılan ve Batılı ülkelerin temsil ettiği noktanın, insanlığın erişebileceği en üst siyasal ve ekonomik aşama kabul edip bu kavrama olumlu yaklaşımlardır. İkincisi ise küresel-

leşmenin emperyalizmin günümüzde almış olduğu yeni bir biçime işaret ettiğini, Batı'nın/kapitalizmin çıkarları doğrultusunda ekonomik, siyasal ve kültürel “tektipleştirme” olduğunu öne sürerek meseleye olumsuz yaklaşanlardır (Çıblak Coşkun ve Zöhre, 2014: 499).

Küreselleşmeyi ve ticarileşmeyi, bir fast food zinciri üzerinden açıklama gayretine girişen George Ritzer, *Toplumun McDonadllaştırılması* adlı kitabında, fast food restoranlarının temel ilkelerinin Amerika ve dünyanın geri kalanına git gide hâkim olma sürecine değinmektedir. McDonadllaştırma sadece yemek kültüründe değil, iş, sağlık, seyahat, zevk, aile ve toplumun diğer özelliklerinde de geçerlidir (1998: 23-25). Küreselleşmenin bir sonucu olarak çeşitli mutfak kültürleri ülkemizde de hızla yayılmaktadır. Bu fast food zincirlerinin ülkelerde çeşitli pazarlama stratejileri izlediklerini söylemek mümkündür. Ülkemizdeki bu pazarlama stratejilerinden biri de kültürel mutfağın fast fooda uyarlanmasıdır. Örneğin bazı hamburger zincirlerinin dürüm şeklinde hamburger satmaları veya Türk girişimcilerin pizzaya pide şeklini vererek satma çabalarıdır. Türk kültürüne ait olan dürerek yeme şeklinin ve bir yemek olan pidenin, fast food ürünlerinin satışını attırmak için kullanılması dikkat çekicidir.

Kültürün ticari bir duruma gelmesi “kültür endüstrisi” kavramıyla açıklanabilir. Theodor Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eserlerinde “kültür endüstrisi” terimini ilk kez kullanmışlardır. Onlara göre kültür endüstrisi; kültürün metalaştırılarak ve tektürleştirilerek yönetilmesiyle ortaya çıkan şeyleştirimin temel sorumlusudur. Kültüre tekellerin hâkim olmuş ve bu da kültürü tek tipleştirmiştir. Kültür ve endüstri teknolojik gelişmelerin sonucunda iç içe geçmiş bu da kültürün bozulmasına neden olmuştur. Halkta algı oluşturma ve yönlendirmede reklamcılık, kültürün ve endüstrinin vazgeçilmez bir parçası hâline gelmiştir (Özdemir, 2021b: 8; Adorno ve Horkheimer, 2014; Yaylagül, 2014: 89).

Aslen halk kültürü, ticari bir amacın nesnesi olamaz. Halk kültürü, kapitalizmle birlikte endüstrileşmiş ve ticarileşmiştir. Halkın yaratımları olan gelenek, görenek, sanat, geleneksel oyunlar, anlatı türleri, kılık-kıyafet vb. kuşaktan kuşağa aktarılarak yaşatılır. Popüler kültür de halk kültürünü kapitalizmin etkisiyle kullanır ve satılmak üzere metalaştırır (Soygüder Baturlar ve Yaylagül, 2019: 668). Küreselleşmenin bir sonucu olarak kapitalizm ve popüler kültür dayatmaları, çeşitli kültürlerin dünya çapında yayılıp tanıtılmasından ziyade ticari bir unsur olmuştur. Bu durum da halk kültürünün yıllarca birikerek bugüne gelip ait olduğu toplumu ayrıcalıklı kılmasına sekte vurmaktadır. Reklamın da bir parçası olduğu bu ticarileşme serüveninde

toplumların değer yargılarından, inançlarından hareketle duygu sömürüsü yapıp satış sağlanmaktadır.

Küreselleşme, her ne kadar kültürün yozlaşmasına yol açsa da günümüzde teknolojinin egemen olduğu dünyada kaçınılmazdır. Bununla birlikte yereli küresele kazandırmak, halk kültürünün yaşamasına ve gelecek kuşaklara aktarılmasına vesile olabilir. Çünkü kültür, doğası gereği değişim ve dönüşümlerin oluşturduğu canlı bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla kültürler iç ve dış dinamiklerin etkisiyle değişim ve dönüşüm geçirerek geçmişten bugüne ve geleceğe aktarılır (Özdemir, 2021a: 63). Bu bağlamda kültürün küreselleşme serüveninden etkileneneği ortadadır. Öcal Oğuz'un deyişiyle "kültürünüzün kendi öz çocuklarınız tarafından sürdürülmesini istiyorsanız, onun küre etrafında benimsenebilir ve uygulanabilir yorumlarına ulaşmanız gerekmektedir" (2019: 39). Bu bağlamda özünden kopmadan, metalaştırılmadan kültürler küresele kazandırılabilir.

Halk kültürünün gerek maddi gerek sözlü alanlarının ticarete dönüşen örneklerine yıllardır rastlanmaktadır. Göbekbox firması, kırklama setleri, fal ve kurşun dökme uygulamaları gibi girişimler, Türk halk kültürüne özgü olan bu ritüelleri girişimcisi tarafından ticarete dönüştürerek gelir kapısına dönüştürmüştür. Bu bağlamda öncelikle göbek kesme ve gömme, kırklama ve fal/kurşun dökme ritüellerinin geleneksel yapısı tanıtılacak ardından kültürün devinimi sonucunda ticari bir unsur şeklinde karşımıza nasıl çıktığı ortaya konulacaktır.

### **1. Türk Halk Kültüründe Göbek Bağı ve Buna Bağlı İnanışlar**

Yaşam döngüsünün doğum, evlenme ve ölüm olmak üzere başlıca üç evresi vardır. Yaşam döngüsünün ilk evresi doğumdur. Doğum geçiş dönemi birçok inanış ve ritüeli de beraberinde getirmektedir. Doğum geçiş dönemine ait her bir uygulama çocuğun ve annenin refahını sağlamak, hastalıklardan korumak ve geleceğine yönelik birtakım temennilerde bulunmayı hedeflemektedir.

Mircea Eliade'a göre geçiş dönemlerinden en dikkat çekici olanı şüphesiz yeni doğanın topluma dâhil edilmesidir. Çünkü çocuk doğduğunda yalnızca fiziksel bir varoluşa sahiptir, henüz ailesi ve akrabaları tarafından kabul edilmemiştir. Yeni doğana canlı statüsünü ancak doğumdan sonra gerçekleştirilen ritüeller kazandırmaktadır (1991: 161). Yeni doğan bebeğin çevresinde geliştirilen inanış ve ritüeller bütünü, onu topluma kazandırma adına yapılan dinsel büyüsel birtakım durumları ifade etmektedir. Doğum geçiş döneminde bebeğin sağlıklı doğmasını sağladıktan sonra yapılan ilk

işlem göbek bağı kesmektir. Göbeğin bağı kesilmesi anne ile çocuk arasındaki fiziksel bağı bitirmektedir (Örnek, 2000: 142). Göbek bağı çocuktan bir parça ve büyüsel etkilere açık olmasından ötürü özenle kesilip kimsenin ulaşamayacağı ve ailenin istediği bir yere gömülür.

Türk halk kültüründe göbek bağı bu kadar önemli olmasının sebebi; göbek bağı bir ucunun göbeğe, diğer ucunun ise plasentaya bağlı olmasıdır. Placenta, “eş” olarak da bilinmekle beraber anne ile bebeği arasındaki kan alıp verme işini sağlayan organdır. Türk halk kültüründe çocuğun eşi Umay Ana ile ilişkilendirilmiştir. Nitekim *Divanü Lügati't Türk*'te; umay, kadının doğduktan sonra karnından çıkan, hokkaya benzeyen şey olarak tanımlanmıştır. Bu eşin çocuğun yoldaşı olduğu vurgulanmaktadır (2018: 61). Roxux'a göre placenta “ruhun özüdür”. Hatta Yakutlar zarar gelmesin diye plasentayı yemektir (1994: 141). Bu bilgiler ışığında, göbek bağı, placenta yani Umay Ana ile olan münasebeti doğrultusunda önem arz etmektedir. Umay Ana'ya bağlı olması ve ondan bir parça olması sebebiyle özenli muameleye layık görülmektedir. Umay Ana, çocuklarını koruyan bir varlık olarak “parça bütüne aittir” ilkesiyle gömüldükten sonra da çocuklarını koruyacaktır inancı hâkimdir.

Göbek bağı kesimi ve gömülmesi yörelere göre ufak farklılıklar içermekle birlikte temelde aynıdır. Göbek bağı usulüne uygun kesilir ve geleceğine etki edeceği düşüncesiyle uygun bir yere gömülür. Nitekim Mersin yöresinden alınan örnek bu durumu özetlemektedir; doğum olayı gerçekleşir gerçekleşmez çocuğun göbek kordonu kesilir. Bu işlemi doğumu yaptıran kişi gerçekleştirir. Göbek bağı kesecek aletin temiz olması gerekir. Doğumdan sonra göbek kordonu kesilirken doğumu yaptıran kişi çocuğa o anda bir isim verir ve “Peygambere salâvat” diyerek göbeği keser. Göbek bağı, çocuk okusun, iyi bir mesleği olsun diye okul bahçesine gömülür. Gözü dışarıda olmasın, evine bağlı olsun diye evde saklanır. Bahtı açık olsun, işleri su gibi aksın diye suya atılır. Büyüdüğü zaman dininden ayrılmasın diye camide duvar kenarına ya da avluya gömülür (Ağcalar, 2009: 50-51).

Türk dünyasından alınan örneklerde görüldüğü üzere çocuğun göbek bağı, anne ile bebek, bebek ile Umay Ana arasındaki bağ olması hasebiyle oldukça önemlidir. Nitekim çocuğun göbek bağı büyü unsuru olarak da önem arz etmektedir. Göbek bağı ve eşle ilgili uygulamaların tümü temas büyüsünün ilkeleriyle açıklanabilir. Temas büyüsüne göre “parça bütüne aittir”. Buna göre parçaya sahip olan bütüne de sahip olur. Bir varlığın saçı, tırnağı, kıyafeti büyü unsuru olabilir. Bir şeyin içindeki büyü gücü, ilgili şey uzakta olsa bile çoğu zaman o şeyin bütün kısımlarında da varmış gibi kabul

edilir (Örnek 2017: 55- 56). Temas büyüsunün göbek bağındaki etkisi söyle açıklanabilir: Kesilen göbek bağı, ileride çocuk nasıl bir meslek hayatı yaşaması veya mizaç özelliklerinin ne yönde olması isteniyorsa oraya gömülmeindedir. Örneğın, dinine bağılı olsun diye camiye, okusun diye okula, doktor olsun diye hastaneye, evine bağılı olsun diye evin yakınında herhangi bir yere gömülerek temas büyüsunün çalışması sağlanır. Göbeğın gömülü olduğı yer yani parça, ileri çocuğın yaşamını etkileyerek bütüne kavuşmasını sağlanacaktır.

## **2. Türk Halk Kültüründe Kırklama ve Buna Bağılı İnanışlar**

Yeni doğum yapmış kadını ve bebeğini gerek fiziksel gerek psikolojik olarak yorgun bir dönem beklemektedir. Bu dönemde hastalanan, psikolojik olarak bunalım geçiren anne ve bebeğı birtakım inançların ve ritüellerin odak noktası oluşturu. Kırklama da bu şifalı olduğına inanılan ritüellerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Türk halk kültüründe kırklama ritüelinde yöreye bağılı değışiklik göstermekle birlikte genellikle kırk taş, kırk çiçek, altın, yumurta, demir, para gibi maddelerin temiz bir suya atılmasıyla hazırlanır. Bu maddelerle hazırlanan su ile bebek ve bazen de annesi yıkanır.

Türk halk kültüründe kırklama şekilleri farklılık göstermekle beraber su, taş gibi kırklama için gerekli temel maddeler aynıdır. Örneklendirmek gerekirse; Çukurova yöresinde, kırk taş, yedi tür çiçek ve yaprak kırk delikli kalbur ya da makarna süzgecinden geçirilmiş suyun içine atılır. Bu su ile anne ve bebeğı yıkanır. Kalan sudan birer tas evdeki diğeri kişilerin banyo suyuna konularak onların da banyo yapması sağlanır. Yine kırk suyundan alınan bir miktar su ev temizliğinde kullanılacak suya katılır, evin her yanına kırk suyundan serpilir ve “kış kış kırk” denir, böylece kırk evden defedilir. Kırk tası ile besmele çekilerek, dualar ve ayetler okunarak kırklama yapılır (Karakaş, 2014: 119). Kırklama, bebeğın doğumundan sonra geçen kırk günlük sürenin tamamlanmasıyla gerçekleştirilmekle birlikte, yöreye ve çocuk ile annenin sağlık durumuna bağılı olarak yedi kırkı, yirmi kırkı gibi zaman dilimlerinde de yapılmaktadır. Kırklamanın amacı, suyun ve suyun içine atılan maddelere atfedilen sağaltıcı ve büyülü gücün anne ve bebeğe temas etmek suretiyle geçmesini sağlamaktır. Göbek bağı gömmede olduğı gibi kırklamada da temas büyüsunün ilkelerini içermektedir.

## **3. Türk Halk Kültüründe Kurşun Dökme ve Fal**

Kurşun dökme ritüeli, Şamanizm’den kalma eski ve köklü bir ritüeldir. Şamanistler buna “kut kuma” yani “kut dökme” derler. Kötü ruhların kutu çaldığına, bu yüzden talihin, saadetin yok olduğına inanırlar. Kurşun dökme-

rek kutun geri kazanılacağı düşünülmektedir (İnan, 1987: 477). Kurşun dökme işlemi yöreye göre farklılık göstermekle beraber şu şekildedir; kurşun, bir kepçenin ya da küçük bir tavanın içine konup ateşte eritilir. Diğer taraftan hasta dizüstü oturtulur ve başına bir tülbent örtülür. Eritilen kurşun, birtakım dualar ya da çeşitli sözler eşliğinde, hastanın başının üstünde tutulan içi su dolu kaba boşaltılır. Kurşunun suyun içinde aldığı şekillere bakılarak nazarı değdirenin cinsiyeti, fiziksel özellikleri vb. hakkında yorumlarda bulunulur. Kurşunun ateşte eritilip suya dökülmesi işi, üç kez tekrarlanır. Daha sonra kaptaki suyla hastanın yüzü üç kez yıkanır ve bu su ayak basılmayan bir yere dökülür. Nazar ocağına, emeğinin karşılığı olarak bir miktar para verilir (Çıblak, 2014: 117). Kurşun değerli madenlerden biri olmakla birlikte, koruyucu ve kutsayıcı bir role de sahiptir. Türk halk kültüründe nazar değdiği düşünülen kişiye, kısmeti kapalı olan kişiye, hasta olan kişiye kurşun dökülerek sağaltım ve baht açma işlemi gerçekleştirilir.

*Türkçe Sözlük*'te fal; geleceği öğrenmek, şans ve kısmeti anlamak amacıyla oyun kâğıdı, kahve telvesi, el ayası vb. bakarak anlam çıkarma olarak ifade edilmiştir (2005: 677). Fal bakma da eski Türklerde yaygın görülen ritüellerden biridir. Türklerde şamanlar fala bakar, özellikle kayıp hayvanları bulmak için ok ile fal bakılmaktadır. Okun hareket ettiği yön hayvanın bulunduğu konumun bilgisini verir. Tokmağın şamanın hangi yanına düştüğü de falın anlamını oluşturur. Tokmağın düşme yönüne göre iyi veya kötü olarak yorumlanır (Hoppal, 2019: 43). Fal bakmanın birçok yöntemi ve nesnesi mevcuttur. Bunlardan en bilineni kahve falıdır. Kahve falında tabağına ters çevrilen kahve fincanının bir süre süzülmesi ve şekillerin oluşması beklenir. Ardından fincan açılır ve şekiller falcılar tarafından yorumlanır.

Geleneksel halk kültürü, göbek kesme ve gömme, kırklama, fal bakma ve kurşun dökme gibi çeşitli inançlar ve ritüeller dizisini içermektedir. Bu ritüeller günümüz çağında da uygulanmakta olup kişide rahatlama duygusunu oluşturmaktadır. Tıbbi veya teknolojik gelişmelerden yararlanmakla birlikte Türk insanının bilinçaltına yerleşmiş geleneksel büyü işlemlerle de çocuk, anne veya şifaya ihtiyaç duyan herhangi bir kimse manevi olarak da bu uygulamaları gerçekleştirerek rahatlamaktadır. Geleneksel olana duyulan inanç ve güven küreselleşme bağlamında ticarileşmiş ve çeşitli telefon, tablet, bilgisayar uygulamalarının, alışveriş sitelerinin ve kişilerin metası olmuştur. Bu bağlamda çalışmanın geri kalan bölümünde göbekbox, kırklama setleri ve fal/kurşun dökme uygulamaları ticari bağlamıyla birlikte incelenecektir.

#### **4. Geleneğin Ticarî Anlamda Dönüşümü: Göbekbox, Kırklama Setleri ve Fal Uygulamaları**

Küreselleşmenin bir sonucu olarak halk kültürünün ticari bir hâle gelmesi hem iyi hem de kötü yönleriyle ele alınabilir. Kültürü tanıtmak ve yaşatmak bağlamında olumlu; duygu ve inanç sömürüsü, kişilerin kültürü tekelinde tutmaları bağlamında ise olumsuz etkilere sahiptir.

Türk halk kültürünün pazarlanması ve ticarete dönüştürülmesi reklam filmlerinde hâlihazırda geçmişten günümüze değin sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. “Her gelin kızın rüyası, Zetina dikiş makinası” sloganıyla yürütülen reklam, Eti firmasının “Bir bilmecem var çocuklar.” dediğinde çocuklar, koro halinde tıpkı günlük hayatta olduğu gibi büyük bir merakla kapılarak; “Haydi sor sor.” ifadesini kullanarak bilmecelerin kullanıldığı reklam, Danone firmasının yoğurt reklamında Nasrettin Hoca’yı kullandığı reklam (Boyras, 2001: 95-96) vb. Türk halk kültürünün reklamlar aracılığıyla pazarlanıp ticari hale gelmesine örnek verilebilir. Türk halk kültürünün ticari hâle dönüşmesinin diğer bir boyutu türkü barlarıdır. Gece kulüpleri, barlar ve diskoların yerini dolduramadığı ve geleneksel öğelerin daha ağır bastığı türkü barlar, müziği, ikramları, mekânın adı, fiziki ve yapısal özellikleri bağlamında kültürün ve gelenekselin pazarlandığı ortamlardan biridir (Öğüt Eker, 2019: 489). Ramazan ayında reklamların büyük ve tüm ailenin bir araya toplandığı masalarda ezanı beklemeleri, Türk ailesinin ve sofrada adabının ticari alanda kullanılışı, yine Ramazan ayında geleneksel Türk tiyatrosunun önemli bir etkinliği olan Hacivat ve Karagöz’ün, mekânlarla sergilenerek, gelir kapısı oluşturması gelenekselin ticarete dönüşmesine örnek verilebilir.

Maddi beklentiyle yola koyulan girişimcilerin, modern olanın yanında sıklıkla geleneksel olanı da kullandığı görülmektedir. Âşıkların türkülerinin yeni şarkıcılar tarafından seslendirilmesi, bilmecelerin veya Nasrettin Hoca’nın reklamlarda kullanılması, eğlence mekânı olarak türkü barlar ve alışveriş sitelerinde satılan kırklama setleri gibi örneklerden hareketle söylenebilir ki; halk kültürünün gerek sözlü gerek maddi bütün alanları ticarileşmeye açıktır.

Metin Ekici’ye göre; çağdaş halk kültürü ticari alanda da etkili olmalıdır. Halk bilimi ürünlerinin maddi alana ait olan ürünleri ticari amaçlar için zaten kullanılmaktadır. Bununla birlikte halk kültürünün sözlü, görsel ve işitsel alanı da ticari amaçların nesnesi olmaktadır. Buradaki sorun, insanların çıkarları doğrultusunda halk kültürü ürünlerini kendilerine zimmetleştirmeleridir. Ayrıca halk kültüründen alınan geleneksel bilginin şeklinin bozulacak



şekilde ticarileştirmesi de sorun yaratabilir (2008: 20). Halk kültürünün ticarileşmesinin usulü önem arz etmektedir, tek kişinin tekelinde bulunması sorun yaratmaktadır, kültürün ticareti dünya çapında tanınmaya vesile olacaksa kabul edilmektedir.

Türk halk kültürünün ticari hâle gelmesine örnek verilebilecek girişimlerden biri, “Göbekbox” firmasıdır. “Çocuğunuz için bir hayal kurun” sloganıyla yola çıkan Göbekbox firmasının kurucusu olan Nezh Üzümcü, Boston’da yaşamaktadır. Yakınlarının çocuklarının göbek bağlarını bulunduğu yerdeki üniversitenin bahçesine gömmek üzere vermesiyle “Göbekbox” firmasının düşünsel temellerinin atıldığını söylemektedir. Türkiye’den gönderilen bebeklerin göbek bağlarını dünyanın en prestijli üniversiteleri Harvard, MIT bahçelerine, istenilmesi durumunda göbek bağı atmosfer balonuyla uzay boşluğuna da gönderebildiklerini garanti etmektedirler. Göbekbox kurucusu Nezh Üzümcüoğlu, Türkiye’deki mekânlar için 100 TL, yurt dışındaki içinse 200-350 TL aldıklarını belirterek, Everest ve uzay gibi ilginç yerler için ise farklı bir fiyat politikası uyguladıklarını söylemektedir. Amerika’da ölen kişilerin vasiyeti ya da ailelerinin isteği üzerine küllerini uzaya gönderen firmalar olduğunu ve bu uygulamanın göbek bağı için de yapılabileceğini düşünmeleri üzerine Göbekbox’u kurmuşlardır (URL-1).



Görsel 1-2. Göbekbox (URL-2; URL-3).

Göbekbox firmasına çocuğun göbek bağını ücreti mukabilinde istedikleri yere gömdürmek isteyen aile, öncelikli olarak ilgili firmaya ait bu kutulara çocuğun göbek bağını koyarak kargoya vermektedir. Firma müşteri memnuniyetini ve güvenini sağlamak için göbek bağı gömüldükten sonra “Buraya göbekten bağıyım” yazılı bir kartla göbeğin bulunduğu yer işaretlenmekte ve ilgili aileye bir fotoğraf göndermektedir. Türkiye’yi her ziyaret dönüşlerinde ailelerin ellerine 2-3 adet göbek bağı tutuşturduklarını söyleyen firma sahibi şu Türkiye ve dünyanın en prestijli üniversiteleri, futbol takımla-

rının stadyumları hayalleri süsleyen uluslararası bazı şirketlerin genel merkezlerine göbek bağlarını gömdüklerini söylemektedir (URL-1).

Halk kültürünün ticarileşmesi adına önemli bir örnek olan Göbekbox firması, geleneksel bir öge olan göbek bağı kesme ve gömme ritüelinin bağlamından kopmayarak bu işi gerçekleştirmektedir. Göbek bağının gömülmesindeki amaç; çocuğun ilerideki yaşamında nasıl bir meslek seçeceğini, mizacını, kaderini büyüsel bir etkiyle tayin etmektir. İlgili firma da bu inancın yararlanarak ailelerin heves ettiği lakin ulaşamadığı yerlere göbek bağını götürüp gömerek yüzyıllardır var olan göbek kesme ve gömme ritüelini ticarileştirmişlerdir. Bebeği ve annesini koruma ve kutsamaya yönelik bir işlem olan kırklama ritüeli de kişilere ticari bir kapı açmıştır. Kırklama ritüelinde kullanılması elzem olan malzemelerinin de satışı yapılarak kırklama ritüeli ticari hâle dönüşmüştür. Örneğin bebek kırklamak için suyun içine atılan 40 taş, çiçek, yumurta vb. malzemeler, eskiden yeni doğan bebeğin ailesi tarafından imkânları dâhilinde çevreden toplanırken artık “kırklama seti” adı altında herhangi bir alışveriş sitesinde bu malzemeleri bulabilmek mümkündür.



*Görsel 3. Kırklama Seti (URL-4).*

Kırklama setleri süslenerek ve özenle hazırlanarak tüketiciye sunulmaktadır. Bu setler, hem çocuğunu kırklama ritüelinin geleneksel havasından mahrum etmek istemeyen hem de küreselleşme bağlamında para harcamak veya modern görünmek isteyen kişiler tarafından alınmaktadır. Bahsi geçen kırkla setlerinin Çiçeksepeti, Trendyol, MiaMano gibi alışveriş sitelerinde satıldığı dikkat çekmektedir. Trendyol alışveriş sitesindeki kırklama seti alan müşterilerin 4.5 puan verdikleri ve müşterilerin bir kısmının “paket sağlam geldi, özenliydi” gibi olumlu yorumlar yaparken bir kısmı ise “kırklama setinin içindeki ürünler küçüktü, kırık geldi” gibi olumsuz yorum yaptıkları görülmektedir. Kültürün değişim dönüşümüne bağlı olarak kırklama ritüel-

lerin günümüzde birçok kere “kırk uçurma partisi” olarak anıldığını görmek mümkündür. Nitekim kırk uçurma partisi için de gerekli malzemelerin alış-veriş sitelerinde satıldığı görülmektedir.



*Görsel 4. Kırk Uçurma Partisinde Kullanılacak Pipetler (URL-5).*

Alışveriş sitelerinde kırk uçurma partisi için bebeğin cinsiyeti ebeveyn tarafından belirtilip ve parti malzemelerine bebeğin görselini basmak için fotoğraf gönderildikten sonra parti için istenen ürünler hazırlanmaktadır.

Kurşun dökme ve kahve falı, geleceği tayin etme yöntemlerinden olarak sıklıkla başvurulan ritüellerdir. Özellikle kahve falı bakmak, sohbetlerin ve buluşmaların vazgeçilmez bir parçası olarak sosyalleşme aracıdır. Kahve falı bakmak başlı başına bir gelir kapısı oluşturmaktadır. Gelecekle ilgili yorum yapma ve bilme kabiliyeti olduğunu söyleyen falcıların önemli miktarda para karşılığında kişilere yüz yüze fal baktığı bilinmektedir. Fakat falcılara her daim gerek zaman gerek maddi olarak ulaşma imkânı bulamayan insanların fal uygulamalarına müracaat ettiği dikkat çekmektedir.

İmran Gündüz Alptürker, kahve uygulamalarını değerlendirdiği makalesinde on sekiz uygulamayı incelemiş ve uygulamaların sayısal olarak gördüğü rağbeti ortaya koymuştur. Kahve içildikten sonra kapatılan 1803 fincanın fotoğrafının çekilip yollanması neticesinde yorumlanması ya da canlı yapılan görüşmeler şeklinde hizmet veren mobil uygulamalardan, android telefonlarda yer alan indirme sayısı 50 B+ üzerinde olan on sekiz uygulama ve bu on sekiz uygulamaya yapılan 1,367.317.731 yorum yer almaktadır (2021: 1802-1803). Bu sayısal veriler ışığında görülüyor ki; fal uygulamalarına yoğun talep gösterilmektedir.

Güncel olarak fal uygulamalarının indirme sayılarına bakacak olursak; Faladdin 10+ Mn indirme, Derya Abla-Kahve Falı 10 Mn+ indirme, Sembol Kahve Falı 500 B+ indirme, Fal Sepeti 100 B+ indirmeye sahip olduğu görül-

mektedir. Kullanıcıların yorumları ikiye bölünmüş durumdadır. Kimi kullanıcılar “çok güzel bir uygulama, herkese tavsiye ederim, iyi analiz yapıyor, dedikleri çıkıyor” derken kimisi de “çok fazla reklam çıkıyor, hata veriyor, berbat bir uygulama, geleceği sadece Allah bilir” gibi yorumlar yapmaktadır. Kurşun dökme ritüeli, fiziksel olarak bir arada olmayı gerektiren ritüellerden biri olarak sanala taşınmış ve kurşun dökmenin de kahve falı gibi uygulaması oluşturulmuştur. “Sen Bir Kurşun Döktür” uygulaması sanal olarak kurşun dökmekte ve çıkan şekli yorumlamaktadır.



Görsel 4. Sanal Kurşun Dökme (URL-6).

“Sen Bir Kurşun Döktür” uygulaması şu şekilde çalışmaktadır; programın akıllı cep telefonlarına indirilmesi ve çalıştırılması gerekmektedir. Uygulamayı gerçekleştirmek için telefonu kurşun dökülecek kişinin başının üstünde, telefonun ekranı aşağı bakacak şekilde tutmak yeterlidir. “Cosss” sesi duyulduğunda ekranda erimiş kurşunun suya döküldüğünde ortaya çıkan şekiller gibi bir görüntü belirir (Şafak, 2017: 160). Bu şekiller uygulama tarafından yorumlanır. Sen Bir Kurşun Döktür uygulaması güncel olarak 100 B+ indirme oranına sahiptir. Kullanıcıların “çok güzel uygulama doğru çıkıyor, on numara beş yıldız çok güzel icat yapmışlar, harika bir uygulama dedikleri çıkıyor” gibi olumlu yorumlar yaptıkları, aynı zamanda “çok fazla reklam çıkıyor, uygulama çalışmıyor” gibi yorumların da yapıldığı görülmektedir. Verilen uygulamaların tümü ücretsiz gibi görünse de aslında reklamlarla para kazanılmaktadır. Çoğu zaman reklamların belli bir kısmını izlemek kullanıcılara mecburi tutulmaktadır.

Kitle iletişim araçlarının bileşkesi olan internet, geleneksel ürünlerin yaşadığı kültürel bir bağlamdır (Özdemir 2012: 389). Dolayısıyla bahsi geçen ve geleneksel ortamda önemli bir yere sahip olan göbek bağı kesme ve gömme, kırklama, fal ve kurşun dökme gibi ritüellerin dijitalde yaşatıldığını söylemek mümkündür. Bu ritüeller dijitalde yaşatılmakla beraber küreselleşmenin getirdiği birtakım olumsuzlukları da içermektedir. Küreselleşmenin bir sonucu olarak halk kültürünün inanış ve ritüellerinin ticarileştiği görülmektedir. Halk kültürünün genellikle maddi alanlarının ticari bir getiri olarak kullanıldığını sürekli olarak görmekle birlikte sözlü/manevi alanın da ticarileştiği dikkat çekmektedir. Özellikle fal ve kurşun dökme uygulamalarının gerçek kişiler tarafından teknolojik ürünler vasıtasıyla şekillerin yorumlanmadığı, bir algoritma tarafından rastgele yorumların yapıldığı bilinmektedir. Aslında eğlenceli gibi görünen bu girişimler, insanların inanışlarını zedelemeye oldukça müsaittir. Çünkü algoritma tarafından atılan rastgele yorumlamalara insanların bel bağladığı, üzüldüğü uygulamalara gelen kullanıcı yorumlarında görülmektedir. Ayrıca bu uygulamalar ve göbek bağı gömme girişimi bir ücret mukabilinde yapılan, uygulamaların ücretsiz olduğu görünse de reklamlardan kâr güdüldüğü olduğu dikkat çekmektedir.

### **Sonuç**

Ortak gelenek, görenek, inanış ve ritüeller etrafında birleşen halkın yarattığı bilgiler ve görgüler olan halk kültürü, bulunduğu çağın gerekli değişim ve dönüşümünü yaşayarak ilgili zamana uyum sağlamaktadır. Halk kültürünün gerek maddi gerekse de sözlü ürünlerinin kürselleşme bağlamında ticari bir alana dönüştüğü görülmektedir. Halk kültürünün maddi alanlarının yüzyıllardır kültürün ticarileşmesinde kullanılmasının yanında sözlü ürünlerinin de artık ticari bir alana hizmet ettiği dikkat çekmektedir. Geleneksel sözün ve ritüelin dijitalde dönüştüğü göze çarpmaktadır.

Halk kültürünün küreselleşme bağlamında ticari bir alana dönüşmesindeki önemli örneklerden birinin Göbekbox firması olduğu göze çarpmaktadır. İlgili firma ücreti mukabilinde ailelerinden çocuğun göbek bağını alıp önemli üniversitelerin veya kuruluşların bahçelerine gömerek para kazanmaktadır. Çocuğun geleceğini tayin etmeye yönelik bir ritüel olan göbek bağı kesme ve gömme ritüelinin dijitalde pazarlandığı dikkat çekmektedir. Kırklama setleri de ücreti mukabilinde satılmakta olup aslında bu parayı vermeye gerek olmadan uygulanacak ritüellerden biriyken ticarileşmiştir ve hazırlanan kırklama setleri çeşitli alışveriş sitelerinde satışa sunulduğu göze çarpmaktadır. Fal ve kurşun dökme uygulamaları ise ücretsiz indirilen fakat

reklam izleme veya para karşılığında fal/kurşun dökme hakkına sahip olarak kullanılan bir işleyişe sahip olduğu görülmektedir.

Göbekbox, kırklama setleri, fal ve kurşun dökme uygulamaları geleneğin dijitale taşınmasına verilebilecek önemli örneklerdendir. İlgili ritüellerin bağlamından kopmadan dijitale taşındığı fakat bu taşınmanın masumane olmadığı görülmektedir. Çünkü bu ritüeller çoğunlukla maddi bir beklenti olmaksızın yapılmaktadır lakin dijitalde ticari meta hâline gelmiştir. Bu ticari girişimler yereli küresele kazandırmaktan ziyade geleneği tabiri mümkünse satış ürünü hâline getirmiştir. Göbekbox, kırklama setleri, fal ve kurşun dökme uygulamalarının dijitalde de rağbet görmesi insanların kültürel motiflerinden vazgeçmediğini göstermekle birlikte insanların geleneklerine bağlı olduğunu bilen kişiler tarafından bir sömürü aracı olarak kullanıldığı açıkça görülmektedir.

### **Kaynaklar**

- Adorno, Theodor ve Horkheimer, Max (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. Çev. Nihat Ülner ve Elif Öztarhan Karadoğan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Ağcalar, Aslı (2009). *Silifke Halk Kültürü Araştırması*. Yüksek Lisans Tezi. Mersin: Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Boyras, Şeref (2001). “Halk Kültürü Unsurlarının Televizyon Reklamlarında Kullanılması”. *Milli Folklor*, 49: 93-108.
- Çıblak Coşkun, Nilgün ve Zöhre, Harika (2014). “Küreselleşme ve Tüketim Kültürünün Yaygınlaşması Bağlamında Türkiye’de Cadılar Bayramı”. *Turkish Studies*, 9(3): 497-506.
- Çıblak, Nilgün (2014). “Halk Kültüründe Nazar, Nazarlık İnanç ve Bunlara Bağlı Uygulamalar”. *TÜBAR*, 15: 103-125.
- Ekici, Metin (2008). “Türk Halk Kültürü Araştırmalarında Dün, Bugün ve Yarın”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 1(1): 11-26.
- Eliade, Mircea (1991), *Kutsal ve Dindışı*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İstanbul: Gece Yayınları.
- Ercilasun, Ahmet Bican ve Akkoyunlu, Ziyat (haz.) (2018). *Kaşgarlı Mahmud, Dîvânü Lugâtî’t- Türk: Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gündüz Alptürker, İmran (2021). “Fala İnanma Falsız Kalma’ Sözü’nün Gücüyle Dönüşen/Genişleyen Bağlam: ‘Kahve Falı’ Uygulamaları”. *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*, 11(4): 1800-1809.

- Hoppal, Mihail (2019). *Avrasya'da Şamanlar*. Çev. Bülent Bayram ve H. Şevket Çağatay Çapraz. İstanbul: YKY.
- İnan, Abdülkadir (1987). *Makaleler ve İncelemeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Karakaş, Ayhan (2014), "Çukurova Yöresi Geçiş Törenlerinde Su Odaklı Uygulamalar Üzerine Bir Değerlendirme". *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(3): 115-12.
- Oğuz, Öcal (2019). *Küreselleşme ve Uygulamalı Halk Bilimi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Öğüt Eker, Gülin (2019). "Türk Kültürel Belleğinin Oluşumunda Gelenekten Geleceğe Halk Edebiyatı". *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Ed. M. Öcal Oğuz. Ankara: Grafiker Yayınları, 557-576.
- Örnek, Sedat Veyis (2000). *Türk Halkbilimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Örnek, Sedat Veyis (2017). *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Batıl İnançların ve Büyüsel İşlemelerin Etnolojik Tetkiki*. İstanbul: Bilgesu Yayıncılık.
- Özdemir, Nebi (2012). *Medya, Kültür ve Edebiyat*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Özdemir, Nebi (2021a). *Kültür Bilimi Araştırmaları*. Ankara: Akademi Kültür Yayınları.
- Özdemir, Nebi (2021b). *Kültür Ekonomisi ve Yönetimi*. Ankara: Akademi Kültür Yayınları.
- Ritzer, George (1998). *Toplumun McDonaldlaştırılması*. Çev. Şen Süer Kaya. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Roux, Jean Paul (1994). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. Çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Soygüder Baturlar, Şebnem ve Yaylağül, Levent (2019). "Kültürel Süreklilik Bağlamında Türk Halk Kültüründe Mavi/Turkuaz Mavisi ve Nazar Boncuğu". *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 31: 665-688.
- Şafak, Demet (2017). "Etnografi'den Netnografi'ye Sanal Ortamda Kurşun Dökme: Sen Bi Kurşun Döktür". *Milli Folklor*, 116: 156- 168.
- TDK (2005). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dili Kurumu.
- URL-1: <https://www.sozcu.com.tr/2017/ekonomi/gobekbagini-harvardin-bahcesine-gomuyorlar-1987467/> (Erişim: 23.03.2023).
- URL-2: <https://twitter.com/gobekbox> (Erişim: 23.03.2023).

URL-3: <https://t24.com.tr/haber/gobek-baglarini-harvard-bahcesine-gomuyorlar,425107> (Erişim: 23.03.2023).

URL-4: <https://miamano.com/products/kirk-ucurma-sepeti> (Erişim: 23.03.2023).

URL-5: <https://static.ticimax.cloud/49868/uploads/urunresimleri/kisiye-ozel-40-ucurma-erkek-pipet-6-ad-8a802a.jpg> (Erişim:01. 06. 2023).

URL-6: <https://play.google.com/store/apps/details?id=com.bobolabs.bikursundoktur> (Erişim: 01. 06. 2023).

Yaylagül, Levent (2014). *Kitle İletişim Kuramları*. Ankara: Dipnot 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.*





## KORE DOĞUM RİTÜELLERİNDE KISIRLIĞI GİDERME PRATİKLERİ

Practices to Relieve Infertility in Korean Birth Rituals

Nihan KARAKUŞ HARMANCI\*

Hatice KÖROĞLU TÜRKÖZÜ\*

### ÖZ

Bu çalışmada Kore kültüründe geçmişte var olan ve günümüz Kore'sinde de birçoğuna rastlanan doğum ritüelleri araştırılmış, kısırlığı giderme amacıyla yapılan uygulamalar incelenmiştir. Bu çalışmanın amacı, Kore'de kısırlığı giderme konusunda geçmişten gelen ve günümüzde de uygulanan ritüellerin tespit edilerek kayıt altına alınması, literatüre kazandırılması ve dolayısıyla Kore kültürü üzerine yapılacak araştırmalara katkı sağlanmasıdır. Makalenin giriş bölümünde çalışmanın kavramsal çerçevesi ile ilgili bilgilere yer verilmiştir. Çalışmanın diğer bölümlerinde Ataerkil ve Konfüçyüsçü anlayışta aile, kadın ve çocuk kavramlarına değinilmiştir. Çalışmada kısırlığı gidermek için yapılan uygulamalar dua etme, yiyeceklerle kısırlığı giderme ve diğer uygulamalar olmak üzere üç grupta ele alınmıştır. Çalışmanın sonuç bölümünde Kore'de kısırlığı giderme konusuyla ilgili inanç ve uygulamaların değerlendirilmesi yapılmıştır. Kore kültüründe doğum öncesi dönemde kısırlığı giderme ile ilgili ritüellerin amacının ne olduğu, bu ritüellerin hangi temele, inanca ve kültürel eğilime dayandığı, ritüeller esnasında sembol olarak kullanılan nesnelerin neleri simgelediği gibi sorular temel alınarak literatür tarama yöntemiyle çalışma yürütülmüştür. Kore'de kısırlığı giderme konusunda geleneksel uygulamaların yaygın olduğu, nesilden nesile aktararak uygulanmakta olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Kore doğum ritüelleri, Kore, ritüeller, kısırlığı giderme, kültür.

### ABSTRACT

In this study, birth rituals that existed in the past in Korean culture and many of which are encountered in today's Korea were investigated, and practices to eliminate infertility were examined. The aim of this study is to identify and record rituals that have come from the past and are still practiced today regarding infertility in Korea, to introduce them into the literature, and thus to contribute to research on Korean culture. In the introduction part of the article, information about the concep-

\* Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Kayseri/Türkiye. E-posta: nkharmanci@gmail.com. ORCID: 0000-0003-2578-1504.

\* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Kayseri/Türkiye. E-posta: hkore@erciyes.edu.tr. ORCID: 0000-0002-3735-5652.

tual framework of the study is included. In other parts of the study, the concepts of family, women and children in the Patriarchal and Confucian understanding are mentioned. In the study, practices to eliminate infertility were discussed in three groups: praying, eliminating infertility with food and other practices. In the conclusion part of the study, beliefs and practices regarding infertility relief in Korea were evaluated. The study was carried out by literature review method, based on questions such as what is the purpose of the rituals related to eliminating infertility in the prenatal period in Korean culture, what foundations, beliefs and cultural tendencies these rituals are based on, and what the objects used as symbols during the rituals symbolize. It has been concluded that traditional practices for eliminating infertility are common in Korea and are passed down from generation to generation.

**Keywords:** Korean birth rituals, Korea, rituals, infertility relief, culture.

## **Giriş**

Hayatın geçiş dönemleri olan doğum, evlenme ve ölüm her insan için geçerli, sürekli ve canlılığını koruyan yöresel, evrensel olgulardır. Birçok inanç, âdet, töre, tören, ayin, dinsel ve büyüsel özlü işlemler, bu yöresel ve evrensel olgular çevresinde kümelenmiştir. Dünyanın farklı bölgelerinde bulunan her toplumun kendine özgü kültürü ve yaşam şekli vardır. Kültür, toplumun yüzyıllar içerisinde yaşadığı coğrafi koşullar, ekonomik nedenler, ulaşım olanakları, dini yapı veya bunlara benzer çeşitli özelliklerinden etkilenerek oluşan birtakım örf, âdet ve gelenekleri içinde barındırır. Doğum konusuyla ilgili pratikler; çevresel etkenler, gelenek, görenek ve tecrübelerin birleşmesiyle ortaya çıkmaktadır. Doğum ile ilgili görülen âdetler insanların bilinçlenmesi, eğitim düzeyi ve ekonomik düzeyin yükselmesi, modern tıp alanındaki gelişmeler, sağlık kurumlarının köylerde bulunabilir olması gibi gelişmelere bağlı olarak azalmaktadır. Bununla birlikte hâlen güçlü bir şekilde varlığını sürdüren halk inanışları ve ritüeller de bulunmaktadır. Doğum ritüellerinin bir parçası olan kısırlık konusu ve kısırlığın giderilmesi için Korelilerin yaptığı uygulamaları kültürel boyutta ortaya çıkarmak çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Literatür taraması yöntemiyle elde edilen bulgulara göre kısırlığın giderilmesi için yapılan uygulamalar “Kısırlığı gidermek için yapılan uygulamalar” alt başlığı ile ele alınmıştır. Ülkemizde Kore’ye dair siyasi, ekonomik, askeri alanlarda çalışmalar bulunmasına rağmen kültür alanında yeterli seviyede çalışma yoktur. Kore kültürü son yıllarda ilgiyle izlenen Kore dizileri ve Kore müzik gurupları ile özellikle genç nüfus tarafından ilgi çekmektedir. Kore kültürü alanında yeterli çalışma olmaması

göz önünde bulundurularak böyle bir çalışma ile alana katkı sağlama hedeflenmiştir.

### **1. Ataerkil ve Konfüçyüsçü Anlayışta Aile, Kadın ve Çocuk**

Türkiye’de evlenerek gittiği hanede saygınlık kazanmak, erkeğin gözüne girmek, analık zevkini tatmak ve soyun devamı için gelinin doğurması gerekmektedir. Kısır kadınlar özellikle geleneksel kesimlerde horlanmakta, ezilmekte ve aşağılanmaktadır (Örnek, 2000: 132). Kadın bu sorumluluğun üstesinden gelebilmek için çeşitli uygulamalarla çocuk sahibi olma arayışına girmektedir (Aça ve Yolcu, 2019: 361). Genelde ailelerin erkek çocuk sahibi olma istekleri kız çocuk sahibi olma isteklerine nazaran daha yüksektir. Bunun en önemli nedeni erkeğin soyun devamı olarak görülmesidir. Bununla birlikte erkek çocuğun fiziki gücü nedeniyle çalışma hayatına daha fazla katkı sağlayacağı düşüncesi ebeveynlerin erkek çocuk sahibi olma arzusunu güçlendirmektedir. Erkeğe ait bu düşünceler çoğu kültürde ortaktır.

Kore genelinde erkek çocuk istemenin farklı bir nedeni daha vardır. Ülkede geçmişten günümüze değin Şamanizm ve Konfüçyanizm inançlarından dolayı ataları anma törenleri düzenlenir. Bu törenler sırasında erkeklerin bulunması zorunludur. Bu nedenle özellikle geçmiş yıllarda erkek çocuk sahibi olmak çok daha önemli görülmüştür. Kore’de Cosion döneminde “칠거지악 Çilgiociaq” olarak adlandırılan düşünceye göre bazı istisnalar dışında, erkek evlat doğuramaması halinde kocaya karısını evden kovma hakkı verilmiştir (URL-7). Çocuk olmaması durumunda boşanmaya izin verilmesinin nedeni, kadının sadece koca tarafından bir eş olarak karşılanmadığı, aynı zamanda atalarının varisi olarak ailenin kendisi tarafından da kabul edildiği düşüncesinin mevcut olmasıdır. Bu nedenle, ailenin varisi olarak bir erkek çocuk doğurma temel amacını yerine getirmenin yanı sıra, hane reisi de dâhil olmak üzere tüm aileyle bütünleşme büyük bir yükümlülük olarak dayatılmıştır (URL-9). Bu bağlamda Kore’de özellikle erkek çocuk sahibi olma arzusunun ve bu amaca yönelik inanışların yaygın olduğu söylenebilir. Bu bilgiler aynı zamanda Kore’de gebelik ve doğum ritüellerinin Şamanizm ve Konfüçyanizm inançlarından etkilendiğini kanıtlar niteliktedir.

Antropologlar, etnologlar ve sosyologlar toplumlar üzerindeki incelemeleri bağlamında farklı aile tipolojileri hakkında çeşitli görüşleri sürmüştür. Toplumsal sınıflamalar temel olarak ataerkil ve anaerkil yapılar şeklinde kurgulanmış ve bu yapıların farklı tezahürleri, kültürel karşılaştırmalar şeklinde araştırmacılar tarafından ortaya konmuştur. Ataerkillik (patriyarka), soyda babayı temel alan ve ailede çocukları baba soyuna mal

eden, toplumda ve yönetimde erkeklerin güç sahibi olduğu, kadınların çoğunlukla dışta tutulduğu düzeni ifade etmektedir.

Evliliğin en önemli beklentilerinden biri de çocuk sahibi olmaktır. Yapılan bir araştırmada evliliği düşünme nedenleri sorulan kişilerden %19,7'si çocuk sahibi olmak için evliliği düşündükleri cevabını vermiştir (Ceylan, 1994: 85). Tarih boyunca insanlar çocuk sahibi olmak için çeşitli yöntemlere başvurmuşlardır. Çocuk sahibi olmak övünç kaynağı olarak görülmüştür. Çocuk ailede soyun devamı olarak görülmektedir ve erkek çocuk sahibi olmak öncelikli istektir.

Aile, akrabalık bağları ile bir araya gelen, aynı çatı altında birlikte yaşayan, aynı ekonomik koşullara ve kültüre sahip, sosyal toplulukların en küçüğüdür. Aile içinde bulunduğu toplumun özelliklerini taşır. Toplumun, inanç, gelenek ve görenekler, beğeniler, değer yargıları, önyargıları ve önyargılarından oluşan kültürü aile yapısıyla ortaya konur. Ancak, bireylerin aile içi fonksiyonları birbirlerinden farklıdır. Ataerkil yapılarda erkekler, evin dışında çalışan, mülk edinme gücüne sahip, ekonomik olarak baskın, kadınlar ise çalışma ve yaşam alanı evin içi olan, çocuk yetiştirmekten sorumlu, erkeğin yararı için bulunan bireyler olarak nitelendirilmektedir. Kadın ve erkeğin toplumdaki görevleri, sorumlulukları, hakları, kişilik özellikleri toplumsal cinsiyete göre şekil alır. Ataerkil toplumlarda kısırlığın çoğunlukla kadından kaynaklı olduğu düşüncesi hâkimdir.

Konfüçyüsçülük, Çin'in yerli ve millî dinlerinden biri olup ismini Konfüçyüs'ten almıştır ve önceki dönemlerden beri Çin'de var olan tabii dinin üzerine temellendirilmiş bir ahlâk sistemidir. Konfüçyüs aileyi toplumun nüvesi olarak gördüğünden aile bağlarına çok önem vermektedir. Bu bağı sağlam oluşturmanın yolunun büyüklere saygı ve vefa olduğunun bilincindeydi. Konfüçyüs'e göre aile toplumun temel taşıdır. Toplumda yozlaşmanın olmasına rağmen aile bağlarının güçlü olduğunu ve aile üyelerinin eşlerin, babanın, ananın, ağabeylerin, kardeşlerin aile içinde kendine düşen bir görevi ve sorumluluğu olduğunu gözlemledi. Aile içindeki bu hiyerarşik yapı sağlıklı olarak çalışmaktaydı. Aile modelinin toplumdaki bozukluklar için potansiyel bir çözüm olduğunu tespit etti (URL-1).

Konfüçyanizm, Kore topraklarına Üç Krallık Döneminde girmiş, Coson Hanedanlığı döneminde altın çağını yaşamış ve günümüzde de etkisi devam eden bir inanç ve felsefedir. Konfüçyüsçü geleneksel Kore toplumunda yetişkinlik töreni, bireyin resmi olarak toplumun sorumlu bir üyesi olduğu anlamına gelmektedir. Evlilik, toplumun temel birliği olarak ailenin önemini

vurgulamaktadır. Cenaze törenleri vefat eden aile üyesinin ölümünün yasını tutmak ve aile içinde ortaya çıkan yeni durumun üstesinden gelmek için yapılmaktadır. “Ailenin atalarına saygı göstermek için düzenledikleri ataları anma ayinleri, aile üyeleri ve akrabaların arasındaki birlik ve uyumu güçlendirmeyi amaçlamaktadır.” (KOIS, 1997: 218).

Konfüçyüsçü Kore toplumunda eskiden kadının ev içindeki ve dışındaki rolleri keskin hatlarla belirlenmiştir. Kadının dışarı ile bir bağlantısı yok iken sadece ev işlerinden ve çocuk yetiştirmekten sorumlu idi. Konfüçyanizm prensipleri arasında yer alan üçlü takip sistemi (Samjong 삼정) kadınların konumunu net bir şekilde belirlemektedir. Bu sistem evlenmeden önce babaya, evlendikten sonra kocaya, kocası öldükten sonrada oğula itaat etmesi gereken bir sistemdi. Kadınlardan uyumlu ve sadık eş olmaları beklenirdi (Lee, 2002: 125). Genel olarak feodal dönem sisteminde, Konfüçyüs öğretisine ve etkilerine bakıldığında kadının öncelikle bir erkeğe bağlı, itaat etmek zorunda görüldüğünü, bunun o dönem toplum yapısında kabul edilmiş bir görüş halini aldığı görülür (Azertürk ve Akman, 2018: 17). Eskiden Kore toplumunda kadının yeri hem aile hem de sosyal açıdan ele alınarak erkek ile kıyaslandığında aşağıda yer aldığı, kadının erkeğe bağımlı bir yaşamı olduğu ve de kadından beklentilerin olduğu görülür.

## **2. Kore Toplumunda Doğum Öncesi Ritüeller ve Kısırlık**

İnsanoğlu neslini devam ettirebilmek için evlat sahibi olmayı ister. Ancak bu istek sağlık sorunları nedeniyle her insan için mümkün olmayabilir. Kısırlık genelde istenmeyen bir durumdur. Doğum öncesi dönemde kısırlığın giderilmesi, cinsiyet tayini, bebeğin kız veya erkek olması, bebek kıyafetlerinin hazırlanması, düşük yapmak veya düşükten kaçınmak, bebeğin güzel olması ve sağlıklı doğması, bebeğin bahtının açık olması gibi amaçlarla çeşitli uygulamalara başvurulmaktadır.

Korecede kısır olma durumuna “불임 Burim” yani Türkçeye aktarımla kısırlık denir. Bu sözcük Korecede “yok, olmamak” anlamına gelen olumsuzluk ifade eden “불-Bul” hecesi ve hamile olmak anlamına gelen “임신 - İmşin” kelimesinin “임- İm” hecesi ile birleşmesinden oluşmuştur. Kısırlığı gidermek için Koreli kadınların eskiden beri uyguladıkları yöntemler ve ritüeller mevcuttur. Bu yöntem ve ritüeller aynı zamanda Kore halk inanışlarının bir parçasını da oluşturmaktadır. Çocuk sahibi olabilmek için dua etmek, belirli yiyecekleri yemek ve diğer uygulama olmak üzere bu yöntemler üç başlık altında toplanabilir.

Kısırlığı gidermek ve çocuk sahibi olabilmek için çeşitli yöntemlere başvurulur. Bu yöntemler bazı durumlarda kadınların hastalanmasına, sakat kalmalarına, hatta hayatlarını kaybetmelerine neden olsa da çocuk sahibi olabilmek için her türlü risk göz ardı edilmektedir.

Çocuk sahibi olmak Kore’de sadece evli çiftlerin isteğine veya sağlık durumuna bağlı değildir. Bebeğe can veren bir tanrının olduğu inancı vardır. Bu inanç ile çocuk sahibi olmak için Samşin Büyükanne, Buda, dağ, kaya, ağaç tanrısı gibi tanrılara dua ederler ve hatta “Budizm inancında yüz gün boyunca bin kere secde duası edilirse Buda dilekleri gerçekleştirmektedir.” inancı vardır (URL-2). Günümüz Kore’sinde de bu inanış halen devam etmektedir.

### **3. Kısırlığı Gidermeye Yönelik İnanış ve Uygulamalar**

#### **3.1. Doğum/Bereket Tanrıçası Samşin (삼신)**

Kore’de çocuk sahibi olmayı dileyen kadınların çocuk sahip olmalarını sağlayan, kadının doğumunda kolaylık sağlayan ve bebeğin doğumundan sorumlu olan bir tanrıça olduğuna inanılmaktadır. Bu tanrıçanın başlıca görevi bebeği anne rahmine düşürmektir. Bunun yanı sıra doğum sonrası annenin sağlığı, bebeğin sağlığı ve ileride hayatının şekillenmesinde de sorumludur. Tanrıça yaygın olarak Samşin (삼신) veya Samşin Büyükanne (Samşinhalmioni 삼신할머니) olarak adlandırılır. Doğum Tanrıçasının bölgelere göre, Samşinhalme (삼신할매), Cianğhalme (지양할매), Samşindanci (삼신단지), Samşinbagaci (삼신바가지), Samşindonğö (삼신동오)” gibi çeşitli isimleri vardır (URL-3).

Korece’de sam (삼) hecesi “plasenta” anlamına gelmektedir. Samşin plasentadan sorumludur ve ailelere yeni bir hayat veren tanrı olarak da yorumlanmaktadır. Çocuk sahibi olmak için edilen dua ve ritüeller tanrıça Samşin’e yapılır. “Samşin doğum sırasında, sonrasında ve çocuk büyüyene kadar çocuğun sağlığından ve eski sağlığına kavuşana kadar lohusa durumundaki annenin sağlığından sorumlu tanrıdır.” (URL-4) “Samşin Büyükanne’nin doğumun her anını kontrol edebilen tanrıça olduğu kabul edilir. “Samşin’in bulunmadığı çok eski zamanların insanların da olmadığı dönem olduğuna inanılmaktadır. Bu düşünceden hareketle Samşin oluştuktan sonra insanların da var olmaya başladığı inancı oluşmuştur.” (Kim vd., 2009: 409).

“Sam” hecesi üç anlamına ve “şin” hecesi ise tanrı anlamına gelmektedir. Bu iki hecenin birleşmesi Samşin’i yani doğum tanrısını ifade eder.

Sam hecesi üç anlamına geldiği için bu sözcüğün “Üç Tanrı” anlamına geldiğini düşünenler de vardır. “Üç Tanrı” ifadesi ile kemiği oluşturan, doğuma yardım eden ve kanı oluşturan tanrılar kast edilmekte ve bu tanrıların bir araya gelmesi ile Samşin’in oluştuğu kabul edilmektedir. Bu yüzden Şamşin’e dua edilirken ya da istekte bulunulurken adak sofralarına üçer kase yosun çorbası, pilav ve temiz su koyulmaktadır (Türközü ve Harmancı, 2022: 503).

Samşin ile ilgili şaman törenleri Kore’de; Buyio, Gunsan, Mogpo, Cecu, Henam gibi birçok şehirde yapılmaktadır. Andonğ yöresinde ve Kore genelinde Samşin’in varlığına ve onun sayesinde bebeklerin anne rahmine düşebileceğine inanılmaktadır. Samşin’e kültürel açıdan önem taşıyan günlerde veya yılın herhangi bir zamanında hediyeler sunularak dua edilir. Kore’de yeni yıl günü kutlanan Sollal bayramında, hasat zamanı kutlanan Çusok bayramında ve önemli kabul edilen diğer gün ve bayramlarda bereket ve doğum tanrısı olduğuna inanılan Samşin’e düzenli olarak dua edilmektedir. Kültürel açıdan önem taşıyan böyle günler beklenmeden de dua edildiği olur. Bebek sahibi olmak amacıyla, bebek hastalandığında, evde uğursuzluk ya da bereketsizlik olduğu düşünüldüğünde Samşin’e dua edilerek ondan yardım istenmektedir (URL-4).

Şamşin’in varlığı ile ilgili şöyle bir görüş de vardır. Kore’de evin en yaşlı kadını öldüğünde, onun evden sorumlu Samşin olacağına inanılır. Kadının ev içindeki sosyal konumundan Samşin’in de bir kadın olduğu düşünülmektedir. Kore kültüründe Samşin’in ev içinde bulunduğu yer genellikle, “안방 – Anbanğ” adı verilen yatak odası veya kadınların gün içinde uzun zaman geçirdiği mutfaktır. Samşin’in yatak odasındaki kolonların altında ya da üstünde yer aldığına inanılmaktadır. Bu yüzden de doğum tanrıçası Samşin’e yapılan ritüeller, ev içinde kadın ve çocuğun sıklıkla bulunduğu Anbanğ’da gerçekleşir. (URL-4).

Samşin’in varlığı ile alakalı bir başka görüş şöyledir: Kore kültüründe kayınvalide önemlidir. Gelinin kayınvalidesi öldüğünde Samşin olacağı düşüncesi vardır. Kayınvalide hayatta ise onun kayın validesi Samşin’dir (URL-10). Bu düşünceden hareketle Samşin’e yapılan ritüeller esnasında Samşin olan kayınvalidenin sevdiği bir eşya onu temsilen konur.

Ayrıca bu konu ile alakalı olarak *Kore Ansiklopedisi*’nde yer alan verilere göre; kayınvalide doğum sırasında Samşin Büyükanne’ye dua eder. Kadın kendi evinde doğum yaparsa kadının annesi kendi evinde Samşin masası hazırlayamaz. Bunun sebebi kayınvalidesinin ağırladığı Samşin ile kadının öz

annesinin ağırladığı Samşin kavga edebilir düşüncesidir. Buna Samşin kavgasına “삼신다툼- Samşindatum” denir (URL-4). Samşin kavgası meydana gelirse bu durumun çocuk ve anne üzerinde olumsuz etkileri olacağına inanılır.

Samşin Halme'nin cinsiyetinin kadın olduğu yaygın olsa da bazı kaynaklarda erkek olduğu da yer almaktadır. Bu konu ile alakalı olarak, Kore Halk Kültürü Ansiklopedisi'nde Andonğ bölgesinde bir ailenin gelininin vefat eden büyük abisinin de Samşin olarak ağırladığı belirtilmektedir. “Gelin, vefat eden büyük ağabeyini birkaç gün boyunca rüyasında gördükten sonra sağlığı kötüleşir ve hastaneye kaldırılır. Tedavi edilmeye çalışılsa da tedaviye cevap vermez. Hastalığı teşhis edilemez. Bunun üzerine aile falcıya gider. Falcı, gelinin ölen ağabeyinin Samşin olarak ağırlanmak istediğini kayınvalideye söyler. Gelinin ağabeyi erkek çocuk sahibi olamadan öldüğü için, iki erkek çocuk olan bu evde Samşin olarak ağırlanmak ister (URL-4). Bu veriden de anlaşılacağı üzere Samşin'in erkek olabileceğine dair inanış da vardır.

Kore'de Kuzey Kyeongsang Andonğ yöresi, Kore'nin geleneksel kültürünü muhafaza eden bir yerdir. Andonğ'daki Samşin Büyükanne'nin varlığı ile alakalı olarak elde edilen veriler literatürü destekler niteliktedir. Andonğ Yöresinde yaşayan kadınlar Samşin Büyükanne'ye inanmaktadır. Andonğ'lu kadınlar, annesinin veya kayınvalidesinin Samşin Büyükanne'ye, Buda'ya, deniz tanrısına ve diğer tanrılara dua etmektedirler (Karakuş Harmancı, 2021: 46).

### **3.2. Dua Etme**

#### **3.2.1. Dua Edilen Yer, Zaman ve Nesnelere**

Literatür taramasında elde edilen bulgulara göre Kore'de dua ederek çocuk dileme yöntemleri şunlardır (Kim vd., 2014: 662): 1. Dağa gidip 3 gün, 7 gün, 21 gün ya da 100 gün boyunca dua edilir. 2. Tapınak ya da dağ tanrısının bulunduğu yere gidip dua edilir. 3. Kore kültüründe ev tanrısı olarak geçen ev tanrısı (성주 - Sionğcu)<sup>1</sup>, mutfak tanrısı (조왕신-Covanğşin), avlu tanrısına (Tiocu - 터주) temiz su sunulur ve dua edilir. 4. Kuyu, büyük ağaç, büyük kaya gibi sıra dışı büyüklükteki nesnelere gidilip dua edilir. 5. Denize gidilip deniz tanrısına dua edilir. 6. Yedinci ayın yedinci günü dağın girişinde bulunan büyük ağaca dua edilir.

<sup>1</sup> Evi koruyan, ev halkının bütün işlerinin yolunda gitmesini sağlayan evin en önemli tanrısıdır.



Andonğ yöresindeki çocuk sahibi olamayan kadınların büyük bölümü kutsal mekânlar veya kutsal sayılan nesnelere yanında dua ederek, taş heykellerin burun kısmını kazıyıp yiyerek, tapınağa, şamana giderek, muska yazdırarak çocuk sahibi olacaklarına inanmaktadır (Karakuş Harmancı, 2021: 46).

### **3.2.2. 기자-Gica Töreni**

“기자-Gica” töreni insanların çocuk sahibi olmak için insanüstü yeteneklere (üç tanrı, Buda, kayalar, yaşlı ağaçlar vb.) sahip olduğuna inanılan nesnelere dua ettiği bir ritüeldir (URL-8). Andonğ yöresinde çocuk sahibi olmak için erkek ve kadının cinsel organına benzeyen sıra dışı biçimli kaya ve taşlara dua edilir. Genel olarak bu kayalara “oğul kayası”, “kadın cinsel organı kayası” ve “etek kayası” gibi isimlerle hitap edilir (Karakuş Harmancı, 2021: 281).

### **3.2.3. Erkek Çocuk Dileme Yöntemi 치성기자-Çisionğgica**

Ataerkil toplum olan Kore’de erkek çocuğuna sahip olmak önemlidir. Erkek çocuk sahibi olabilmek için birçok yöntem denenir. Bunlardan biri de duadır. Dua ederek erkek çocuk dileme yöntemine “치성기자 -Çisionğgica” denir. Dua ederek çocuk sahibi olmayı dileme yönteminin ilk tarihi örneği “Dangun Efsanesi”dir. Dangun aynı zamanda Korelilerin kuruluş ve türeyiş efsanesidir. Efsaneye göre ayıdan insana dönüşen Unğnyio, hamile kalabilmek için büyük bir ağaç altına gidip dua etmiştir. 19. yüzyıl öncesinde yazılan eski bir roman olan “Çunhyanğcion (춘향전)” adlı romanda, “Volme (월매)”<sup>2</sup> isimli karakter, hamile kalabilmek için Ciri Dağına (지리산 -Cirisan) gidip dua etmiştir. Ayrıca tarihi romanlardan da dua ile erkek çocuk dileme ile ilgili kanıtlar bulunmaktadır (Kim vd., 2014: 662).

*Kore Ritüelleri Sözlüğü*’nde yer alan verilere göre dilek tutulurken edilen duaya “치성-Çisionğ” denir. Çisionğ duasını yapmak için özel tarihler seçilir.<sup>3</sup> Yeni yılın ilk günü olan “설- Siol” Kore’nin en büyük bayramlarından. Yılın başında olduğu için özellikle bu özel günde Buda’ya ya da doğada bulunan ağaç, dağ, su gibi varlıklara dua edilir. Dua ederken genellikle buldukları yerde mum yakıp yanına pirinç ve temiz su koyarlar. Eğer dua eden kişinin maddi durumu iyi değilse sadece su sunulur. Dua eden kişiler dilek

<sup>2</sup> Chunyanğ’ın annesidir.

<sup>3</sup> Genellikle 3 Mart (3. ayın 3. günü), 4 Nisan (4. ayın 4. günü), 5 Mayıs (5. ayın 5. günü), 7 Temmuz (7. ayın 7. günü), 9 Eylül (9. ayın 9. günü) gibi günlerde dua edilir.

dilerken ve dilek diledikten sonra da davranışlarında dikkatli olurlar. Bu kişilerin dilekleri gerçekleşene kadar tuttıkları dileği başkalarına söylememeleri gerekir.

### **3.3. Kısırlığı Giderdiğine İnanılan Yiyecekler**

Kore'nin geleneksel kültürünü en iyi yaşatan şehirlerden biri olan Andonğ yöresinde bazı yiyecek ve içeceklerin tüketilmesiyle kısırlığın tedavi edilebileceğine inanılmaktadır. Bu amaçla tüketilen gıdalar genellikle soya ve yöresel bazı bitkilerin kökleri, yaprakları ve bunların kaynatılmasıyla elde edilen sulardan oluşmaktadır. Bu şekilde elde edilen gıdalara Kore geleneksel ilaçları (한약 Hanyag) denmektedir (URL-11). Ayrıca taştan yapılmış Buda heykelinin burnunun kazınması sonucu elde edilen taş tozu, "Gimcul"<sup>4</sup> asılı olan biber kısırlığın tedavisi için tüketilen diğer yiyeceklerdir (Karakuş Harmancı, 2021: 46).

### **3.4. Kısırlığı Giderme ile İlgili Diğer Uygulamalar**

Çocuk sahibi olmak için diğerlerinden farklı olan kaya ve taşlara çocuk dilenir. Bu gelenek Kore tarihindeki bir efsaneye dayanmaktadır. Buyio (부여) (MÖ 3-494) Devleti'nin efsanesine göre Kral Heburu (해부루) (MÖ 60) yaşlandıktan sonra da torunu olmayınca çocuk dilemek için bir dağa çıkar. Belli bir yere ulaştıktan sonra Kral atını bir ağaca bağlar. Ancak at bir kayaya bakarak ağlamaya başlar. Kral bu duruma şaşırır ve kayanın yanına gider. Kayayı ileri doğru ittiğinde içinden altın renkli kurbağa şeklinde bir çocuk çıktığını görür. Bu çocuk Buyio devletinin ikinci kralı Gimoa (금와) (MÖ 60-20) olmuştur (URL-4). Kore'de bazı doğum ritüellerinin efsanelerden etkilenerek oluştuğu ve günümüzde de varlığını koruduğu söylenebilir.

Andonğ yöresinde çocuk sahibi olmak için fiziksel uygulamalar da yapılmaktadır. Yapılan bazı uygulamalar aşağıdaki gibidir (URL-5): 1. Çocuk doğuramayan kadınlar gece gizlice gidip erkek cinsel organına benzeyen kayaya kendi cinsel organlarını sürterler. Ya da kadınlar bu kaya etrafında dolaşarak ellerini cinsel organlarına sürerler. 2. Kadın çocuk dileme kayası adı verilen kayanın önüne gidip ipin bir ucunu kayaya bağlayıp diğer ucunu kendi beline bağlar ve dua eder. Göbeğinin aşağı kısmına bir kaç gün boyunca acı çekecek kadar baskı uygular. 3. Çocuğu olmak isteyenler anne

---

<sup>4</sup> Sözcük manası "yasak ipi" olan gelen Gimcul, yeni bir hayat dünyaya geldiğinde, mahallenin huzuru için tören yapıldığında, yağmur duası yapıldığında, evi koruyan tanrıya dua edildiğinde, bir yıl boyunca yenecek olan Kore geleneksel turşusu kimçi kurulduğunda ve benzeri törenler yapıldığında kullanılan törensel bir araçtır. Gimcule, kırmızıbiber, beyaz kâğıt, çam yaprağı, yosun, kömür gibi nesnelere asılır.

kayası olarak adlandırılan düz kayanın yüzeyini çocuk kaya olarak adlandırdığı taş ile kazıyarak çukur oluşturur. Bu çukur içerisine çocuk taşı koyar. 4. Dalları yukarıda birleşen ağaç ya da insanın bacağını temsil eden ters “Y” şeklinde olan ağacın altına gidip karı koca birlikte olurlar. “Y” harfine benzeyen dalın arkasına taş koyar. 5. Kadın kolay doğum yapan bir kadının giyindiği iç çamaşırını giyerek geceyi doğum yapacağı odada, yerde yatarak geçirir. Gece boyunca sanki doğum yapıyormuş gibi taklit yapar.

Andonğ'da çocuk sahibi olmak isteyen kişiler özel anlam yüklenen diğer bazı nesnelere de faydalanmaya çalışmaktadırlar. Çocuk sahibi olan kadınların iç çamaşırlarının çocuk sahibi olmak isteyen kişiler tarafından giyilmesi halinde doğurganlık sağlanabileceğine inanılır. Bu düşünce genellikle erkek çocuk sahibi olmak isteyenler tarafından uygulanmaktadır. Özel anlam yüklenen nesnelere erkek çocuğu çok olan kadının iç çamaşırını, erkek çocuğu olan evin duvarından atlayıp oradan kimse görmeden kumaş alma, erkek çocuğu olan kadının âdet döneminde kullandığı sonrasında yıkayıp astığı âdet bezini kimse görmeden oradan alarak kendisinin kullanması gibi örnekler de verilebilir (Karakuş Harmancı, 2021: 54).

### **3.4. Kısırlığı Giderme ile İlgili Diğer İnanışlar**

Kore'de kısırlığın giderilmesi için karı kocanın güneş ve ayın hareketlerine göre belirlenen uygun zamanda birlikte olmaları gerektiğine inanılır. Karı koca birlikteliği için seçilen zamanın çocuğun geleceğini olumlu veya olumsuz etkileyebileceğine yönelik inanışlar vardır. Koreliler evlenirken, yeni bir işe başlarken, çocuklarının doğum tarihini belirlerken, taşınırken, kötü ruhların etrafta dolaşmadığı bir gün seçmeye çalışır. Genelde bu günleri şamanlar belirler. Önemli bir işi olan kişi bunu hangi gün yapsam diye şamana danışır. Bu gün seçimi danışan kişinin doğduğu gün, ay, yıl, saat temel alınarak hesaplanmaktadır. Andonğ yöresindeki inanca göre hamile olmadan önce ya da olduktan hemen sonra hem hamile tarafından hem de aile, akraba tarafından çocuk ile ilgili rüyalar görülür. Aileden olmayan (arkadaş vb.) insanlar da bazen böyle rüyalar görür. Hamile kalamayan kadınlar hamile kalabilmek için bu rüyayı gören kişilerden para ile satın alırlar (URL-6). Bu inanış çocuk sahibi olmak isteyenlerin bu amaçlarına ulaşabilmek için maddî harcamalardan da kaçınmadıklarını göstermektedir. Çocuk rüyası görenlerden para ile o rüyayı satın almak da evlat sahibi olmanın bir yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır.

## Sonuç

Ataerkil ve Konfüçyüsçü düşünceye sahip Kore toplumunda çocuk sahibi olmak önemlidir. Çocuk sahibi olamayan çiftler çeşitli uygulamalar ve ritüeller yapmaktadır. Bu ritüeller Samşin Büyükanne, Buda, dağ tanrısı, kaya tanrısı, ağaç tanrısı gibi tanrılara dua etme, taşları kazıma, Samşin'e yemek sunma, bazı yiyecek ve içeceklerin tüketilmesi, çok çocuğu olan kadınların iç çamaşırını giyme, başkasının çocuğunu büyütme, eşlerin güneş ve ayın hareketlerine göre belirlenen zaman dilimlerinde birlikte olmaları şeklindedir. Kore'de doğum ritüelleri ile ilgili uygulamalarda sıradan olmayan nesnelere kullanılarak doğurganlığı sağlama çabası dikkati çekmektedir. Örneğin Andonğ yöresinde çocuk sahibi olmak için erkek ve kadının cinsel organına benzeyen sıra dışı biçimli kaya ve taşlara dua edilir. Bu ritüel genelde erkek çocuk dileyen kadınlar tarafından gerçekleştirilmektedir. Taşların sahip olduğu fiziksel özellikler yani büyüklükleri, renkleri, şekilleri, sertlikleri insanoğlunun taşlara farklı anlamlar yüklemesine, taşları olduklarından farklı boyuta taşımalarına neden olmuştur. Taş toprağın şekil almış dokunulabilen hali insanı, doğurganlığı ve bereketi simgelemektedir. Kore'de dua edilirken özellikle erkek ve kadın cinsel organına benzeyen taşların seçilmesinin nedeni göstergebilimsel açıdan incelendiğinde, bu yönelimin göstergenin fiziksel benzerlik özelliğinden kaynaklandığı görülmektedir. Kore'de birden fazla erkek çocuk doğuran ailelerden ödünç alınan elbise, iç çamaşır, horoz tüyü, yay asıl anlamlarının ötesinde farklı anlam kazanırlar. Bu tür nesnelere dikey boyuttaki örtük anlam dizgelerinde erkeği ve doğurganlığı simgelemektedir. Bu ritüelleri gerçekleştirenler erkek çocuk sahibi olacaklarına dair güçlü hisler taşır. Kore'de kısırlığı giderme ilgili halk inanışlarının ailenin bütünlüğü ve geleceği üzerine yoğunlaştığı görülmüştür. Doğumla ilgili çeşitli inanış ve uygulamaların esas amacı sağlıklı bir aile birliğinin oluşmasını sağlamaktır. Doğum ritüelleri Kore'de folklorik kültürden, halk inanışlarından ve gizil güçlerin varlığından etkilenmektedir.

## Kaynakça

- Aça, Mehmet ve Yolcu, Mehmet Ali (2019). "Halk Bilgisinin İnanış Temelli Temsilleri". *Halk Bilimi El Kitabı*. Ed. Mustafa Aça. Ankara: Nobel Yayınları, 345-440.
- Azertürk, Semine İmge ve Akman, Tuğçe (2018). "Konfüçyüs'ün Kadın Görüşü Üzerine". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 19(1): 19-37.

- Ceylan, Fatma Gül (1994). *Üniversite Öğrencilerinin Eş Seçimindeki Tercih ve Beklentileri*. Yüksek Lisans Tezi. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karakuş Harmancı, Nihan (2021). *Türkiye ve Kore Kültüründe Doğum Ritüellerinin Karşılaştırılması (Kayseri ve Andonğ Yöresi)*. Doktora Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kim, Çanğ-il vd. (2009). *Büyük Kore Folklor Sözlüğü*. Seul: Ulusal Halk Müzesi.
- Kim, Te-u vd. (2014). *Kore Ritüelleri Sözlüğü*. Seul: Ulusal Halk Müzesi.
- Korean Overseas Information Service (1997). *Korean Cultural Heritage*. Seul: Korean Overseas Information Service.
- Köroğlu Türközü, Hatice ve Karakuş Harmancı, Nihan (2022). “Kore’nin Doğum Tanrıçası ‘Samşin Halmoni (삼신할머니)’ Motifi Üzerine”. *Doğu Dilleri ve Edebiyatlarında İmgeler ve Motifler*. Ed. Serpil Koç. İstanbul: Demavend Yayınları, 498-513.
- Lee, Younghee (2002). *Ideology, Culture and Han*. Seul: Jimoondang Publishing.
- Örnek, Sedat Veyis (2000) *Türk Halkbilimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- URL-1: “Konfüçyüs ve İdeal Toplum”. <https://www.feniksdergi.org/konfucyus-ve-ideal-toplum/> (Erişim: 19.06.2023).
- URL-2: “Andong Belediyesi”. <https://andong.go.kr> (Erişim: 19.06.2023).
- URL-3: “Samşin”. <http://encykorea.aks.ac.kr/Contents/Item/E0026698> (Erişim: 20.06.2023).
- URL-4: “Samşin”. <http://folkency.nfm.go.kr/kr/topic/detail/2290> (Erişim: 25.05.3023).
- URL-5: “Gica”. <http://folkency.nfm.go.kr/kr/topic/detail/1832> (Erişim: 22.06.2023).
- URL-6: “Doğum Öncesi Ritüel”. <http://folkency.nfm.go.kr/kr/topic/detail/208> (Erişim: 24.06.2023).
- URL-7: “Çilgiociag”. <https://namu.wiki/w/%EC%B9%A0%EA%B1%B0%EC%A7%80%EC%95%85> (Erişim: 11.08.2023).
- URL-8: “Gica”. <https://terms.naver.com/entry.naver?docId=5783707&cid=64866&categoryId=64890>(Erişim: 04.09.2023).
- URL-9: “Çilgiociag”. <https://terms.naver.com/entry.naver?docId=530115&cid=46635&categoryId=46635> (Erişim: 05.09.2023).

URL-10: “Samşin”. <https://terms.naver.com/entry.naver?docId=2058963&cid=50222&categoryId=50229> (Erişim: 11.08.2023).

URL-11: “Hanyag”. <https://terms.naver.com/entry.naver?docId=526364&cid=46638&categoryId=46638> (Erişim: 11.08.2023).

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

**Yazarların Notu:** Makale hazırlanırken ve Hatice Köroğlu Türközü danışmanlığında Nihan Karakuş Harmancı tarafından yazılan “Türkiye ve Kore Kültüründe Ritüellerin Karşılaştırılması (Kayseri ve Andonğ Yöresi)” başlıklı doktora tezinden faydalanılmıştır.

**Finansman:** Bu çalışma Erciyes Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından SDK-2019-8790 no.lu proje kapsamında desteklenmiştir.

**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:** Yazarlar makaleye eşit oranda katkı sağlamıştır.

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

**Authors’ Note:** While preparing the article, the doctoral thesis titled “Comparison of Rituals in Turkish and Korean Culture (Kayseri and Andonğ Region)” written by Nihan Karakuş Harmancı under the supervision of Hatice Köroğlu Türközü was used.

**Funding:** This study was supported by Erciyes University Scientific Research Projects Unit within the scope of project no. SDK-2019-8790.

**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:** The authors contributed equally to the article.



## LAZ HALK MASALLARINDA YER ALAN MİTOLOJİK VE OLAĞANÜSTÜ VARLIKLAR

### Mythological and Extraordinary Events in Laz Folk Tales

Şanver TERCUMAN\*

#### Öz

Mitoloji insanları çepeçevre saran yaşanan bir geçmişin dilde, ritüelde ve tasvirlerde gerçekleşen diyalektiklerdir. Yaşamla birebir bağlantılı dünyayı algılama sistemi olan mitoloji, aynı zamanda bu algılamayı modelleştiren bir dünya görüşüdür. Halkların milli tefekkürünün, milli psikolojisinin, kendine has özelliklerinin ilk ve temel kaynağı mitolojidir. Dolayısıyla mitoloji insan hayatının birçok noktasında kendine yer edinmiş dinamik bir olgudur. Bu noktada mitolojik olayların veya kahramanların sıkça karşılaşıldığı önemli bir alan da sözlü anlatım ürünlerinden biri olan masallardır. Masallarda pek çok mitolojik olaylar anlatılmakla birlikte masallarda yer alan bazı mitolojik ve olağanüstü varlıklar sayesinde de masalların konusu ve yapısı farklı nitelikler kazanmaktadır. Bu doğrultuda masallarda mitolojik ve olağanüstü varlıklar üzerinden masal kahramanları oluşturulmaktadır. Bu kahramanlar sayesinde bazı masallarda kimi zaman iyiliğin ve kötülüğün savaşı verilirken bazı masallarda da insanoğlunun korktuğu veya saygı duyduğu varlıkların izdüşümü izlenmektedir. Bu kapsamda çalışmada Lazların sözlü kültürüne ait yüz on üç masal metninde yer alan mitolojik ve olağanüstü varlıklar tespit edilerek yorumlanmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** folklor, mitoloji, masal, olağanüstü varlıklar, Laz masalları.

#### ABSTRACT

Mythology is the dialectic of a lived past that surrounds people in language, ritual and depictions. Mythology, which is a perception system interconnected with life, is also a worldview that models this perception. The first and main source of the national contemplation of peoples, their national psychology and their unique features is mythology. Therefore, mythology is a dynamic phenomenon that has a place in many aspects of human life. At this point, an important area where mythological events or heroes are frequently encountered is tales, which is one of the products of oral expression. Although many mythological events are told in the tales, the subject and structure of the tales gain different qualities thanks to some mythological and extraordinary beings in the tales. In some fairy tales, fairy tale heroes are

\* Doktora Öğrencisi. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Nevşehir/Türkiye. E-posta: stercuman.edu@gmail.com. ORCID: 0009-0005-1703-9328.

formed through mythological and extraordinary beings. Thanks to these heroes, in some tales, sometimes the battle of good and evil is fought, while in some tales, the projection of beings that are feared or respected by human beings is observed. In this context, the mythological and extraordinary beings in the texts of one hundred and thirteen tales belonging to the oral culture of the Laz were determined and interpreted.

**Keywords:** folklore, mythology, tales, creature beings, Laz tales.

## **Giriş**

Tarih sahnesinde kimlik oluşturmayı başaramamış, kültürel değerler sistemi oluşturabilmiş halkların dil, gelenek, inanış ve anlatıları ile varlıklarını tespit edebilmek mümkündür. Fakat “doğası itibarıyla birbirlerine benzer görünseler de her insan gibi her insan topluluğu da farklıdır; asıl çabası da bu farklılığı sürdürebilmektir. Biriktirdiklerini miras olarak sonraki kuşaklara nakledebilmek için dinler, anlatır, yazar ve okur.” (Balaban, 2020a: XI). Kimlik oluşturabilmiş her toplum kendi kültür ve inanç perspektifi içerisinde korkulan, saygı duyulan veya kaçınılması gereken kutsal ve olağanüstü unsurlar yaratmıştır. Zamanla halk içerisinde anlatılan ve yaşatılan bu unsurlar belirli özellikler kazanarak toplumun inanç dünyasında yer edinmişlerdir. Buna bağlı olarak bir toplumun anlatılarında ve inanç dünyasında yer edinmiş önemli bir olgu mitolojidir. “Mitoloji insanları çepeçevre saran yaşanan bir geçmişin dilde, ritüelde ve tasvirlerde gerçekleşen diyalektiklidir. Her halkın milli tefekkürünün, milli psikolojisinin, kendine has özelliklerinin ilk ve temel kaynağı mitolojidir. Mitoloji, yaşamla birebir bağlantılı dünyayı algılama sistemi olup bu algılamayı modelleştiren dünya görüşüdür” (Bayat, 2007: 19). Mitoloji veya mitler, kutsal bir öyküyü anlatan, en eski zamanlarda, “başlangıçtaki” masallara özgü zamanda olup bitmiş bir olayı anlatırlar. Bir başka ifadeyle mitler, doğüstü varlıkların başarıları sayesinde, ister eksiksiz olarak bütün gerçeklik yani kozmos olsun, isterse onun yalnızca bir parçası olsun, bir gerçekliğin nasıl yaşama geçtiğini dile getirir. Dolayısıyla mit, her zaman bir “yaratılışın” öyküsüdür: Bir şeyin nasıl yaratıldığını, nasıl var olmaya başladığını anlatır (Eliade, 2016: 17). Başka bir deyişle, mitler, arkaik dönemlerde inanç sistemlerinin şekillenmesinde önemli bir görevi yerine getirmişlerdir. Zaten, kutsallık ve inanılabilirlik özellikleri de doğrudan bu yönünü ön plana çıkarmaktadır (Açca ve Yolcu, 2019: 354).

Yaşam evreni içerisinde ortaya çıkabilecek, hayatı ve düzeni tehdit edebilecek her şeyin kaynağında kutsalı arayan insan, kendince bazı çözüm yolları aramış ve bunları nakil yolu ile aktararak formülistik ve büyüsel bir



sürekliliği sağlamıştır. Anılan mitolojik bilginin aktarımı zaman içerisinde çeşitlenerek her biri farklı bir ihtiyaca cevap veren efsane, masal, destan ve halk hikâyesi formlarına dönüşmüştür (Balaban, 2020a: 1). Mitlere ait olan bazı tasvirlerin ve mitik varlıkların halk anlatıları içerisinde birçok örneğini görmek mümkündür. Halk anlatıları insanlık tarihiyle yaşattır. İlk metinler hiç şüphesiz evreni, kozmosu tanımlama adına oluşturulan mitolojik metinlerdir. Halk anlatıları, ait olduğu toplumun bütün özelliklerini, duygu ve düşüncelerini yansıtan zengin hazineleri olmakla beraber bu hazinenin kökleri, çok eski zamanlarda oluşmuş inançlara dayanır. Bu inançlar, halk hafızasında yaşayarak, zamanla halk anlatıları içinde günümüze kadar gelebilmiştir. Ancak bu halk anlatıları içinde yer alan mitolojik unsurların bazıları açık bir şekilde ifade edilirken bazıları da simgeler şeklinde ifade edilmiştir (Bakırcı, 2014: 39). Halk anlatımları içerisinde pek çok mitolojik öğenin bulunduğu metinlerden biri de hiç şüphesiz masallardır. Masallar, sözlü kültürden gelen ve toplumsal bellek tarafından kurgulanıp taşınan metinlerdir. Tarihsel anlamda kesin olarak belirlenemeyen bir zaman diliminde oluşup geliştikleri için farklı anlam ve yorum katmanlarına sahiptirler. Bu katmanların bir kısmı yüzeyle yakın, kolay takip edilebilir bir durumdayken, bazıları daha derinlerde, bazen kristalize olmuş sembollerin ardında bazense oldukça silik izler halindedir. (Balaban, 2020b: 252) Masallar, dinlik ve büyüklük inanışlardan ve törelerden bağımsız, tamamıyla hayal ürünü, gerçekle ilgisiz ve anlattıklarına inandırmak iddiası olmayan kısa bir anlatı diye tanımlanır. Fakat “hayal ürünü” sözünü sadece “olağanüstü şeyler” anlamında anlamak gerekir. Masal yapısı itibarıyla olağanüstü olayları ve kişileri konu edinir.

Masalların olağanüstü çeşidinde de gerçekçi çeşidinde de anlattığı olayların gerçeğe uyarlık derecesi ne olursa olsun onların hayal yaratması oldukları izlenimini veren bir anlatı türüdür (Boratav, 1969: 80). Masal hayalî ve muhteva bakımından olağanüstü durumları içerse de işlevsel olarak ait oldukları toplumun kültür değerlerini, kültürel bilinçaltını ve kültür kodlarını aktarması bakımından önem arz eden sözlü anlatım türlerinden biridir.

Bu bağlamda çalışmada; Lazların sözlü anlatım değerlerinden biri olan Lazlara ait 113 masal metni “mitolojik ve olağanüstü varlıklar” motifi çerçevesi altında incelenmiştir. İncelenen masalların kaynak metinlerinden 62 tanesi Münir Yılmaz Avcı'nın *Laz Masalları-Lazuri Paramitepe* (2005) kitabından, 51 masal ise Nurdoğan Abaşişi'nin *Laz Halk Masalları-Lazuri Paramitepe* (2005) adlı kitabından istifade edilmiştir. *Laz Masalları/Lazuri Paramitepe* adlı kitabın daha önce yayınlanan diğer masal kitaplarından yararlanılması, farklı kaynak kişilerden masalların derlenmesi ve hem Lazca

hem de Türkçe yayımlanması kitabın kaynak metin olarak seçilmesinde önem kazanmıştır. İkinci kaynak olarak seçilen *Laz Halk Masalları-Lazuri Parametepe* adlı kitabın “Kendi Masalım” adlı masalın dışında kalan tüm masal metinlerinin tamamının derlenerek toplanması, Lazca ve Türkçe yayımlanması ikinci kaynak metin olarak seçilmesinde etken oluşturmuştur. Kaynak metinlerinin derleme yoluyla yazıya aktarılması ve Lazca yayımlanması metinlerin dokusu bakımından korunduğunu gösterir niteliktedir. Bu bakımdan metinler çalışmada incelemeye tabi tutulurken önce Lazca metinler okunarak incelenmiştir. Daha sonra Türkçesi okunarak Lazca ve Türkçe arasındaki anlam kaybına neden olabilecek hususlar dikkate alınarak masal metinleri incelenmiştir. İki masal kitabının kaynak metin olarak seçilmesine son bir etken ise yapılan geniş literatür taramasında Lazlara ait akademik perspektifte incelenebilecek Türkçeye çevrilmiş başka bir masal metninin bulunmaması da farklı bir nedeni oluşturmuştur. Zira incelenen masalların tüm örnekleri daha fazla araştırmacının ve okuyucunun faydalanması adına aşağıda da görüleceği üzere Türkçe örnekler üzerinden verilmiştir. Diğer yandan metinlerde tespit edilen mitolojik ve olağanüstü varlıklara ait unsurlar harf sıralamasına göre başlıklandırılarak yorumlanmıştır.

### 1. Laz Halk Masalları Araştırmalarına Kısa Bir Bakış

Doğu Karadeniz Bölgesinin doğusunda ve bir kısmı Marmara Bölgesinin farklı yerleşim yerlerinde yaşayan Lazların kültürü ve folkloru üzerine yapılan literatür çalışmalarının sayısı oldukça azdır. Ancak yine de ülkemizin ortak kültür mirası olan Laz kültürünün ve folklorunun yaşatılması ve Lazlara ait bir dil olan Lazcanın unutulmaması adına bazı çalışmaların da var olduğunu söylemek mümkündür. Bu çalışmalardan bazıları da Laz masallarına ait çalışmalardır. Fakat az sayıda yapılan bu çalışmaların da genel çoğunluğu yurt dışında yapılmış çalışmalardır. Gürcü dilbilimci Qipşize ve hemen sonrasında Çikobava çeşitli derlemelere dayanarak yayınlar yapmıştır. Qipşize'nin 1918'de ölümünden önce derlediği ancak 1939'da *Çanuri ĀeksĀebi* [Lazca Metinler] adı altında Çikobava tarafından yayımlanan metinleri ilk Lazca derleme çalışması olarak görmek mümkündür. Bununla birlikte, 1929'da yayımlanan *Çanuri ĀeksĀebi I: Xopuri ĀiloĀkavi* [Lazca Metinler I: Hopa Diyalekti] önemli bir derleme çalışmasıdır (Aleksiva, 2022: 148). Çikobava'nın bir diğer çalışması ise 1936'da yayımladığı *Çanuri Gramatukali Analizi* adlı eseridir. Bu kitapta Lazcanın gramer analizleri yapılmış hem de Laz masallarına yer verilmiştir. Laz masalları üzerine yapılmış ve yayımlanmış kapsamlı bir diğer çalışma ise dinler tarihi, mitoloji ve destan alanlarında önemli çalışmalara sahip olan Fransız dilbilimci Georges Dumézil tara-

findan yapılmıştır. Dumézil, İstanbul’da Arhavili Lazlardan masallar derleyerek, bu masalları 1937 yılında *Contes Lazes* adıyla Paris’te yayımlamıştır. “Dumézil’in *Contes Lazes* adını taşıyan çalışmasında yirmi beş Lazca masal ve bunların Fransızca karşılıkları bulunmaktadır. Dumézil, ayrıca kitabının giriş bölümünde kısa ama değerli Lazca gramer açıklamalarına da yer vermektedir” (Abaşışi, 2005: 1). Laz masalları üzerine en kapsamlı çalışma Megrel bir dilbilimci olan Guram ĶarĶozia tarafından yapıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Guram ĶarĶozia, Hopa, Arhavi, Fındıklı, Ardeşen, Pazar, Fırtına Vadisi ve Laz köylerinde alan araştırması yaparak Lazlara ait zengin materyaller toplama fırsatı bulmuştur. ĶarĶozia, 1972 yılında Tiflis’te yayınladığı *Lazuri ĶeksĶebi*’nin I. cildinde Sarpi köyünden derlenmiş çok sayıda Laz masalı ile şiirler ve hikâyeleri kaleme almıştır. Ayrıca 1993 yılında Tiflis’te yayınlanan kitabının II. cildinde ise daha çok Fındıklı, Ardeşen ve Pazar ilçelerinde yapılmış, masalların bulunduğu derlemeleri aktarmıştır (Abaşışi, 2005: 2). Laz masalları üzerine 1974’te İrine Asatiani’nin *Çanuri (Lazuri) ĶeksĶebi* [Lazca Metinler] ve 1982’de Natela Kutelia’nın *Lazuri Parametepe/Lazca Masallar* adlı çalışmaları Laz masalları adına önem arz eden diğer çalışmalardır (Aleksiva, 2022: 150).

Ülkemizde ise Laz masalları adına çalışmamızda da kaynak metinler noktasında istifade edilen Münir Yılmaz Avcı’ya ait *Laz Masalları/Lazuri Parametepe* (2005) ve Nurdoğan Abaşışi’nin *Laz Halk Masalları/Lazuri Parametepe* (2005) adlı çalışmaları Laz masallarının derlenmesi noktasında iki önemli çalışmadır. Münir Yılmaz Avcı’nın Türkçe ve Lazca yayımlanan kitabında 62 masal metni yer almaktadır. Avcı, bu kitabında daha önce yayımlanan diğer masal kitaplarından da yararlandığını belirtmiş ve aynı zamanda farklı kaynak kişilerinden masalları derleyerek kolektif bir çalışma ortaya koymuştur. Abaşışi’nin kitabında ise, “Kendi Masalım” adlı başlık dışında 51 masal metni yer almaktadır. Lazca tam metin, Türkçe özet ve ilk yirmi masalı İngilizce yayımlanan masalların tamamı kaynak kişilerden derlenerek kitaba aktarılmıştır. Ayrıca Abaşışi’nin *KanĶoba Parametepe* (2013) adını verdiği Lazca yayımlanmış bir öykü kitabı daha bulunmaktadır. Türkiye’de yayımlanan bu eserlerin Anadolu ve Kafkas orjinli masalların karşılaştırılması, ülkemizin ve insanlığın ortak kültür mirası olan Laz masallarının korunması ve unutulmaması noktasında önemli katkılar sağlayan eserlerdir. Genel olarak Laz masallarına ait çalışmalar ve eserler yukarıda anlatıldığı şekilde olup, ilerleyen zamanlarda akademik temelli çalışmalarla daha nitelikli eserlerin de ortaya çıkarılacağı şüphesizdir.

## **2. Laz Halk Masallarında Yer Alan Mitolojik ve Olağanüstü Varlıklar**

İncelenen 113 masal metni konu bakımından oldukça renkli ve çeşitlidir. Bu bağlamda masalarda pek çok hayali varlıklar yer almakla beraber sihir, büyü, hayvanların konuşması, olağanüstü olaylar, mekânsal ve fiziksel dönüşümler gibi masalarda sıkça rastlanan durumlar Laz halk masallarının içeriği bakımından oldukça zengin olduğunu kanıtlar niteliktedir. Laz halk masallarının sahip olduğu bir diğer nitelik ise masalarda yer alan çeşitli mitolojik ve olağanüstü varlıklardır. Masalarda yer alan mitolojik varlıkların bazıları Lazların gündelik hayatında hâlen korkulan veya saygı duyulan insanımsı hayali karakterlerden oluşmaktadır. Laz masallarında “Aksakallı Dede, Derviş, Hızır, Cadı, Cin, Cinviz Adamlar, Çinka/Çıka, Dev, Ejderha, Melekler, Şeytan ve Peri” olmak üzere farklı özelliklere sahip mitolojik ve olağanüstü varlıklar tespit edilmiştir.

### **2.1. Aksakallı Dede, Derviş ve Hızır**

Aksakallı veya ak saçlı dede motifi özellikle Anadolu ve diğer İslam coğrafyalarına ait masalarda sıkça karşılaşılan bir motiftir. Bazen masal kahramanının bilinmedik bir yerde karşısına çıkarak onu zor durumlardan kurtarıken, bazen de kahramanın rüyasına girip ona doğru yolu gösteren olağanüstü niteliklere sahip genel olarak iyi ve ulu bir kişi motifidir. Masal anlatıcıları tarafından iyi özellikler taşıyan yaşlılar ve dedeler için kullanılır. Bazı masalardaki fiziksel betimlemelerde aksakallı veya ak saçlı olan bu motifler derviş adıyla da anlatılmaktadır. Buna göre “Prens ile Vezirin Kızı” masasında derviş hiç çocuğu olmayan yaşlı bir padişaha yardım eder. “Derviş çantasından bir elma çıkarıp dört parçaya ayırdıktan sonra padişaha; Birini sen ye, birini karına yedir, birini atına ver dördüncüyü de bir göle at dedikten sonra kaybolur. Padişah dervişin söylediklerini uygular... Zamanı gelince padişahın bir oğlu olur” (Avcı, 2005: 139). Derviş gerçekleşmesi çok zor olan bir durumda olağanüstü bir nitelik gösterir ve böylelikle pek çok masalda olduğu gibi iyiliğini sergilemiş olur. Hızır; bütün ümit ve imkânların tükendiği çarelerin sona erdiği durumlarda yardıma çağrılan veya çağrıldığında mutlaka geleceğine inanılan, sonsuz güce sahip manevi bir kurtarıcıdır. Hızır işlevsel olarak zor durumlarda ve felaketlerde yardımcılık, iyileri mükâfatlandırıp kötülerini cezalandırma, bereket ve bolluğa kavuşturma ve savaşlarda yardım etme gibi özelliklere sahip bir varlıktır (Ocak, 2012: 107-117). Hemen her anlatı içerisinde Hızır iyiliği ve yardımı sembolize eden bir motiftir. “Hızır” adlı masalda Hızır her anlatıda olduğu gibi zor durumda kalan bir insana yardımcı olur ve onu ölümden kurtarır. Haksız yere bir insanı öldürmek isteyen kötü insanları ise cezalandırır. Ayrıca Hızır’ın “as nu, es nu”

diye gizemli bir şekilde seslenmesi, gökten inmesi ve kaybolması onun olağanüstü özelliklerinin bir göstergesidir. Hızır'ın sahip olduğu özellikler masalda şöyle geçmektedir:

Yaşlı bir adamın Padişahın iki veziri tarafından ölümü istendiği sırada “as nu, es nu” diye bir ses duyulur. Padişah; Sen kimsin? “As nu, es nu” ne demektir? diye sorunca adam ben gökten indim. Senin büyük vezirin piçtir. Annesi onu fırıncıdan çaldı. Sen onu fırına at. Ortanca olan da piçtir. Annesi yüzerken bir adama rastlamıştı. Onu elini ayağını bağlayıp denize at! Vezir arıyorsan küçük vezirin iyidir. Hızır arıyorsan oda benim dedi ve kayboldu. Bunu duyan Padişah vezirlerini cezalandırdı ve yaşlı adamı affetti (Avcı, 2005: 172-173).

## **2.2. Cadılar**

Genel anlamda masalarda korkulan ve kötülüğü simgeleyen “cadılar; hortlak, sihirbaz kadındır. İnanca göre bilhassa geceleri insanlara zarar veren, mecazen ferasetli düşünen, art niyetli insan kastedilir. Orta Çağ Avrupa'sında, masalarda ve halk hikâyelerinde sıkça adından söz edilir. Başkalarının şekline girebilen cadılar, insanlara kötülük yaptıktan sonra göz açıp kapayıncaya kadar küpüne yahut süpürgesine binerek oradan uzaklaşır” (Kaya, 2007: 175). Cadının insanlara kötülük edip onun simgesi durumunda olan süpürgesine binerek uzaklaşmasının bir örneği “Nine Gitti Takıldı” masalında benzer şekilde işlenmiştir. Masalda تنها, güzel bir köyde kendi haliyle yaşayan insanlar varmış. Fakat bu insanlara tuzdan yapılmış kalesinde yaşayan cadı çeşitli kötülükler yapar, köylüyü canından bezdirirmiş. Fakat sonunda Allah bir çocuğun duasını kabul etmiş ve cadıyı ölümle cezalandırmış. “İşte o anda ne olmuşsa olmuş. Allah bu çocuğun yalvarmasını duymuş ve yardım etmeye karar vermiş. Birden bire gökyüzünü kapkara bulutlar kapatmış, gök gürültüsüyle beraber şimşek çakmaya başlamış... Durumu gören cadı, hemen süpürgesine binip göğe yükselmiş ve kaçmaya başlamış ama o anda çakan bir şimşekle saçları tutuşmuş ve bağıra bağıra yanarak ölmüş” (Avcı, 2005: 24). Cadıların süpürge haricindeki simgesel özelliklerinden bir tanesi de onların sihir ve büyü yapma yeteneğine sahip olmalarıdır. Bu durumun bir örneği “Kuru Kafa” adlı masalda geçmektedir. Cadı âşık olduğu ancak kendisini reddeden bir erkeğe kötü bir sihir yapar. “Ben padişahın oğlu idim. Cadı bir kadın bana âşık oldu, ama ben onu dinlemeyince o beni kaçırdı. Ondan sonra beni sıkıştırıp zorladı, ama ben yine de onu dinlemeyince bana sihir yaptı ve bu hale soktu. O zamandan beri gündüzleri kuru kafa gibi görüyorum dedi” (Avcı, 2005: 168). Cadılar ge-

nel anlamda insanlara yardım etmek yerine tam tersi olarak her türlü kötülükü ve musibeti yapan varlıklardır. Ancak “İçi Tekneye Dışı Dereye” adlı masalda cadı bir insana yardım eder. Ancak bu yardımı da yine kötü yeteneklerini kullanarak yapar. Masalda bir kıza âşık olan bir delikanlı sevdiği kızın teklifini reddetmesi üzerine bir cadıdan yardım ister. Cadıdan kendisinden kaçıp ağaca saklanan kıızı getirmesini ister. “Cadı nine sağır rolü yapıp ne söylediğini duymadığını, biraz aşağı inip söylemesini istemiş. Böylece kıızı yavaş yavaş aşağı inmesini sağlamış. Kızın uzun saçları aşağı sarkınca cadı nine onu saçından yakalamış ve aşağı çekmiş. Kızı oğlanla buluşturmuş.” (Abaşışi, 2005: 174). “İçi Tekneye Dışı Dereye” masalında insanlara yardım ederken dahi kötü yeteneklerini kullanan cadıların ortak özelliği onların kötüyü simgelemesidir. Ayrıca masal örneklerinde cadıların bir diğer ortak özelliği ise onların yaşlı ve çirkin kadınlar olmalarıdır.

### **2.3. Cinler**

Cinler “örtmek, örtünmek, gizli kalmak” anlamındaki “cenn” kökünden türeyen bir isim olup tekili olan “cinni”, “örtülü ve gizli şey” manasına gelir. Cinlerin mahiyetleri, değişik varlık kalıplarına girerek görünmeleri, barındıkları yerler, insanlarla münasebetleri, iyi veya kötü tesirleri, adlandırılmaları çeşitli ülkelerin dinî ve din dışı literatürlerinde geniş bir yer tutmuşlardır (Şahin, 1993: 5-8). Pek çok dinde ve inanışta cinlere veya cinlere benzeyen görünmez varlıkların var olduğuna inanılmıştır. Farklı din ve inanışlarda cinlerin varlığı ve mahiyeti onun görünmez ve korkulan olağanüstü bir varlık olduğudur. İslam anlayışında da cinlerin varlığı kabul edilmiştir. Günümüzde Lazların yaşamış olduğu bölgelerde cinlerin varlığına inanılmakta ve onlardan korkulmaktadır. “Buğday Çocuk” masalında cinler korkulan olağanüstü bir varlık konumunda olmuşlardır. Masalda olağanüstü bir şekilde ineğin karnına giren bir çocuk cin olduğu düşünülmüştür. “İneğin karnını sıvazlayınca çocuk içerden çok kuvvetlice bağırdı. Adam ürktüğü gibi koştu ve getirdiği balta ile ineğin kafasını kesti. ‘Bunun içinde cinler var. Bunun eti de yenmez’ diyerek bir uçurumdan aşağıya atıverdi” (Avcı, 2005: 101). Bu örnekte cinlerin önemli bir yeteneği olan insan veya herhangi bir varlığın kalıbına girebilme özelliğine atıfta bulunulmuştur. Ayrıca cinlerin var olduğu düşünüldüğü bir yerden veya cisimden zarar vermemesi için ondan bir an önce kurtulma yoluna gidilmiştir. Cinlerin halk arasındaki varlığı her ne kadar korkuyu çağırırsa da bazılarının insanlara yardımcı olduklarına da inanılmaktadır. Özellikle İslam inancında cin taifesinin varlığı iyi olanlar ve kötü olanlar şeklinde tarif edilmektedir. Cinlerin iyi olanlar taifesine örnek oluşturacak bir durum “Tulum” masalında anlatılmaktadır. Masalda üvey abileri

tarafından sürekli olarak zorbalığa uğrayan en küçük kardeş cinlerin yardımıyla Laz kültüründe ve müziğinde önemli bir yere sahip olan tulum müzik aletinin nasıl yapıldığının tarifini alır. “Cinler onu horona alıp, üç gün üç gece oynatmışlar. Cinler bakmışlar ki bu çocuk güzel horon oynuyor, ona tulum yapmasını öğretmişler. Bir de tulumun zıpçığını (nav) ona hediye etmişler. Bu zıpçığa bir de tulum bulursun takar çalarsın demişler... Cinlerin verdiği zıpçığı tulumun bir yerine sokup öylece dertli dertli melodiler çalmış” (Abaşışi, 2005: 298).

#### **2.4. Cinviz Adamlar**

Lazlarda “cinviz” kelimesi; “uyanık, atik, iş bilir” anlamında kullanılmaktadır (Bucaklışı vd., 2007: 97). Daha çok çocuklar için kullanılan bu tabir “çok zeki, anasının gözü ve becerikli” anlamlarına da sahiptir. Ayrıca kuzeyden güneye tüm Karadeniz sahilinde ticaret kolonileri kuran ve parlak zekâları ile halk arasında ünlenen Cenevizlilere atıf yapılmaktadır (Öztürk, 2005: 230) Lazların söz varlığında bir işi hakkıyla ve güzel yapan kişiler için benzetme ifadesi olarak da kullanılır. Bu bağlamda “cinviz” kelimesi Lazların söz varlığındaki anlamıyla aynı şekilde “Cinviz Adamlar” masalına mitolojik bir varlık olarak aktarılmıştır.

Lazona’da bu adamlara Cinviz adamlar denirmiş. Çok akıllı, bilgili, usta insanlarmış. Lazonada’ki taş köprüler, kuleler, evler, her ne ise Cinviz adamların eseri imiş. Ne yapılırsa onların tavsiye ve öncülüğünde yapılmış hatta şarap yapmasını bile Lazlara bu insanlar öğretmişler. Sonra, minare boyunda insanlarmış Cinvizler. Bir ayakları bir tepeye, öbürü karşı tepeye basar öyle yürürlermiş. Atina’dan (Pazar) Batum’a sıcak ekmeği soğumadan götürebilecek kadar hızlı yürürlermiş (Abaşışi, 2005: 298).

#### **2.5. Çinka/Çiķa**

Lazlara ait mitolojik bir varlık olan Çinka/Çiķa mecazî anlamda uzun ve dağınık saçlı kız çocukları için kullanılan bir benzetmedir. Çiķa, uzun saçları ayaklarına kadar uzanan, vücudu siyah tüylerle kaplı irice bir varlıktır. İnsandan ayrılan bir özelliği onun dört parmaklı olmasıdır. “Çiķaların başparmağı yoktur. Bu sebeple insanları kıskanan Çiķalar insanlarla karşılaştıklarında başparmaklarını gördüğünde onu kopardıklarına inanılır. Ayrıca Çiķalardan yabani hayvanların da korktuğuna inanılmaktadır” (Aleksiva, 2022: 83-84). “Böğürtlen Dikeni” masalında Çiķaların simgesel bir özelliği olan saçları konu edinilerek mitolojik bir varlık olarak işlenmiştir. “Periler Padişahının çok güzel bir kızı (çiķa) varmış. Sıcak bir havada göle girip uzun

uzun yüzmüş. Sonra dışarı çıkıp bir kayaya oturmuş. Başını yerinden söküp eline almış. Saçlarını taramaya başlamış” (Abaşışi, 2005: 30). Çiğalkar bugün halen Lazların yaşadıkları bölgelerde varlığına inanılan ve korkulan bir varlıktır. Çiğalkarla ilgili anlatılan birçok memoratlarda Çiğalkarın yayla gölünde yaşadıkları ve genel anlamda kadın olarak tasavvur edildikleri yönündedir. Ayrıca Çiğalkarın altından beşikleri ve tarakları vardır. Sabah güneşinde göl kıyısına gelip güneşlenirler (Aleksiva, 2022: 84). “Böğürtlen Dikeni” masalı örneğinde de görüldüğü üzere Çiğalkarın göl kıyısında yaşamaları ve saçlarını taramaları gibi bazı simgesel çağrışımlar üzerinden halkın belleğinde yaşadığı formda mitolojik bir varlık olarak aktarılmıştır.

## **2.6. Dev**

Devler dünya üzerindeki pek çok masalda adı geçen tabiatüstü davranış ve görünüşe sahip yarı insan yarı hayvan olarak nitelendirilebilecek mitolojik varlıklardır. Genel olarak devler; çok uzun ve çok iri, çok güçlü ve çok korkunç mitolojik varlıklardır. Devler inanç alanında cin tasarımı kapsamı içindedir. Hemen bütün mitolojilerde tanrılara karşıdır ve kötülük kampında yer alırlar (Hançerlioğlu, 2000: 114). Devler çok boyutlu evrensel bir motiftir. Pek çok dünya mitolojisinde yer edinmekle birlikte Tanrılar panteonunun odağında bulunur. Mitolojik anlatılarda devler, sınırları zorlayan cüsselerinin yanında hayret verici güçleriyle anlam kazanan sembolik, psikolojik ve mitolojik varlıklardır (Özdemir, 2019: 31).

Masallarda devler, çoğunlukla, çok iri yapılı insanlar gibi tanımlanmakla birlikte, zaman zaman da olağanüstü özellikleri ile karşımıza çıkarlar. Boyları arşınlarla ifade edilen, bazen minare boyunda, çok başlı, çok kulaklı, olağanüstü büyüklükte gözleri olan, bir dudağı yerde, bir dudağı gökte, kocaman dişli, ağaç gövdesi kadar kolları, iri ve uzun bacakları, kıllı elleri ve uzun tırnakları olan varlıklardır (Yücel, 1998: 39).

Bu doğrultuda devlerin fiziksel olarak büyük cüsselere ve olağanüstü görünüme sahip olduklarını anlatan dört masal yer almaktadır. “Arslan’ın Oğlu, Tembel Mehmet, Felek, Kral ve Bağcı” adlı masalda devlerin ne şekilde güçlü ve olağanüstü fiziksel özelliklere sahip oldukları betimlenmiştir. “Onun otuz dokuz erkek kardeşi var. Onların hepsi de büyük ve güçlü devlerdir, dedi” (Avcı, 2005: 106). “Dev sırtarak gülüyordu. Yerden aldığı taşları avucunda sıkarak un gibi yere döküyordu” (Avcı, 2005: 135). “Çok çok güçlü bir yaratılmış Felek (Ğormoti). Bir ayağını bir dağa diğer ayağını öbür dağa basarak dünyayı dolaşır kolları ile bütün dünyayı sarabilirmiş. Bir dudağı



verde bir dudağı gökte, kocaman bir devmiş... Onun tek gözü varmış ve o göz de başının tepesindeymiş”. “Şimdi de gidip ormanda yaşayan dokuz başlı devi bana getir dedi” (Avcı, 2005: 66, 119). Devler masallarda tabiat olarak her ne kadar korkunç şekilde tasvir edilseler de bazı masal ve mitolojik anlatılarda masal kahramanlarına yardımcı olan yan karakterler olmuşlardır. “Tılsımlı Yüzük” masalında annesiyle tek başına fakir ve yoksul bir şekilde yaşayan Keloğlan adlı karaktere dev zenginleşmesi için yardımcı olur. “Keloğlan temizlemek için yüzüğü ovuşturunca bir dev ortaya çıktı... Dile benden ne dilersen, her şeyi yaparım deyince. Keloğlan onu denemek için; ‘ben şimdi iyi yemekler istiyorum’ demesiyle beraber kulübenin orta yerinde her çeşit yemekle dolu bir sofraya kuruldu” (Avcı, 2005: 96).

Yukarıda verilen açıklamalarda ve örneklerde de görüleceği üzere devlerin fiziksel olarak insanlara nispeten çok güçlü ve devasa cüsselere sahip olmaları devlerin masallarda aşılması gereken bir eşik veya masal kahramanlarının yenmesini gerektiren bir görevin unsuru olmuştur. “Kral ve Bağcı” masalında çiftçi bir adamın bahçesine kral tarafından el konulur. Kral çiftçiye üç şeyi yapması karşılığında bahçesini ona vereceğini şart koşar. Bu üç görevden en zor olanı dokuz başlı devdir. “Şimdi de gidip ormanda yaşayan dokuz başlı devi bana getir! dedi” (Avcı, 2005: 119). “Prens ile Vezirin Kızı” masalında babası ölen Prens ülkeyi nasıl yöneteceğini bilemez ve çok korkar. Aynı zamanda vezirin kızına da âşıktır. Bilge bir adam ona ülkeyi nasıl yöneteceğini ve vezirin kızını nasıl alacağı konusunda ona tavsiyede bulunur. “Sen şimdi toprak bağlı bu bezi dokuzuncu tepenin ardındaki devin evinde kaynayan kazana atabilirsen her dertten kurtulursun yoksa ne tahta oturabilirsin ne de vezirin kızını alabilirsin dedi” (Avcı, 2005: 141). “Aslanın Oğlu” masalında ise Padişahın oğlu kırk devin arasında yaşayan bir kıza âşik olur. Kıza kavuşması için kırk devi alt etmesi gerekir. “Oğul o kız için ben yıllarca savaştım. O kız kırk tane devin arasında yaşıyor bu imkânsız demiş... Padişahın oğlu ve aslanın oğlu atlara binip kıza bulmak için yola çıkmışlar. Kırk gün kırk gece gitmişler... Ateşin etrafında kırk tane devin uyuduğunu görmüş. Ortada koca bir kazanda insan eti pişiriyormuş” (Abaşisi, 2005: 116). Verilen üç örnekte de görüldüğü üzere mitolojik bir varlık olan devler masallarda başarılmaması ve aşılması gereken bir eşik durumdadırlar.

## **2.7. Ejderha**

Birçok mitik anlatı içerisinde yer alan ejderha motifi çoğunlukla mücadele edilen veya öldürülmesi gereken mitolojik bir varlıktır. Masal veya mitolojik anlatılardaki kahramanlar her zaman ejderhalarla çatışma içerisindedirler. Mitolojik düşüncelere göre “ejderha” hamile kadınların içine gire-

rek, doğacak çocukları öldürür. Din tarihçileri ve mitoloji bilimcileri için ejderha motifinin geçirdiği evrimin tüm aşamalarını izlemek çok zordur. O halde oluşumunu tamamlamamış, şekilsiz, biçimsiz güçleri temsil etmektedir. Ejderha çift anlamlı arkaik demonik bir motif olup, evrenin kaostan doğmasını sembolize eder (Beydili, 2004: 193-194). Türk kozmolojisi içerisinde etkin bir yere sahip olan ejderin gök kubbenin en alttaki çığrısını yani zaman çarkını (felek) evirdiği söylenmektedir. Bu durum ejderin hem göksel mekânın hem de zamanın simgesi durumundadır. Somutlaştırılmış tezahürüyle ejder, kışın yer-su'nun derinliklerinde yaşayan, baharda ise kanatlanıp uçan böylece hem yer-su hem gök ilkelerine bağlı bir efsanevi ruh olarak düşünülen bir varlıktır (Esin, 2001: 43-82). Fiziksel özellikleri bakımından ejderhalar; yılan kuyruklu, kanatlı ve aslan pençeli mitolojik hayvanlardır. Uçan yılan olarak da nitelenir. Hemen her ulusun mitolojisinde çeşitli biçimlerde tasarlanan ejderha ya da ejderlere rastlanır. Her mitolojide ejderhalarla savaşılmıştır (Hançerlioğlu, 2000: 131). “Cesur Kardeş” masalında da masal kahramanı olan üç kardeşin en küçüğü asi ve kendini beğenmiş bir kahramandır. Her seferinde gücünü göstermek ister. Hiçbir şeyden korkmadığını kanıtlamak için ejderhalarla mücadele eder ve sonunda üç ejderhayı da yenerek korkusuz olduğunu kanıtlar.

Sen buraya neden geldin? Burada ejderhalar var ve şimdiye kadar herkesi yiyip hiç kimseyi sağ bırakmadılar... Ben kimseden korkmam. Benim gibi adamı kimse yiyemez diye cevap verdi. Akşamüstü ejderha geldi... Dövüşmeye başladılar ve biraz sonra çocuk ejderhayı öldürdü... Ertesi gece ötekisi geldi. Çocuk onu da öldürdü... O gece ejderha geldi. Bu sefer dövüş çok uzayınca çocuk zorlandı. At çocuğun zorlandığını anlayınca, ayağındaki ipi kopardı ve ona yardım etti. Böylece ikisi bir olup ejderhayı öldürdüler (Avcı, 2005: 40).

Benzer şekilde “Arslan’ın Oğlu” masalında da ejderha yenilmesi gereken bir unsur olarak anlatılmıştır. Masal kahramanı olan Arslan’ın Oğlu ejderhanın kaçırdığı kızı kurtarmak için devlerin dahi yenemediği ejderha ile mücadeleye girer.

Çocuk kılıcı alıp sürükleyerek getirdikten sonra onunla ipi kesti. O anda adam ejderha oldu. Çocuğa bir kuyruk sallayıp onu bayılttıktan sonra kızı da aldı ve yedi kat yerin altına götürdü. Devler ejderhanın kızı kaçırdığını öğrenince ağlamaya başladılar... Arslan’ın Oğlu devlere ben o ejderhayı mutlaka göreceğim... Ona biz de bir şey yapamayız sende bir şey yapamazsın. Gitme geri dön dedilerse

de Arslan'ın Oğlu onları dinlemedi ve yola koyuldu (Avcı, 2005: 110-111).

“Değirmenci” masalında ise yukarıdaki açıklamaların ve örneklerin aksine ejderha korkulan ve mücadele edilmesi gereken bir unsur olmasının tam aksine saf, kolayca kandırılan ve alt edilen bir mitolojik varlık durumdadır. Masal kahramanlarından biri olan kurnaz tilki ejderhanın sarayını almak için onu kolayca kandırır ve ejderhanın sarayı ele geçirir.

Tilki kafilenin önünden gidip bir saraya rastlamış. Bu öyle bir saraymış ki padişah sarayından kat kat büyük ve güzelmiş. İçi dış altınmış. Ama orada bir ejderha yaşıyormuş ve tilkiyi görünce av geldi diye başını kaldırmış. Tilki saklan seni öldürmeye çok kalabalık insanlar geliyor deyince zaten hasta ve çok yaşlı olan ejderha korkmuş. Beni nereye saklayacaksın demiş? Tilki ejderhanın beline ip bağlayıp oradaki kuyunun içine yavaş yavaş indirirken, ipi kesip ejderhayı kuyuya atmış (Abaşışi, 2005: 273).

## **2.8. Melek ve Şeytan**

Melek ve Şeytan birbirlerine zıt iki ayrı mitolojik varlıklardır. Melekler birçok anlatı içerisinde iyiliği ve insanlara doğru yolu göstermeyi amaçlarken şeytan ise tam tersi olarak kötülüğü ve kaosu sembolize eden bir varlıktır. Her iki varlık halk anlatıları içerisinde doğrudan veya dolaylı olarak kahramanlar üzerinden birbirleri ile mücadele halindedirler. Melekler dünya üzerinde yaşayan pek çok inanış ve din içerisinde farklı niteliklere sahip olarak yaşamakta ve varlığına inanılmaktadır. Ayrıca meleklerin farklı kutsal kitaplarda adından sıkça bahsedilmektedir. Melekler, insanlarla tanrı arasında aracı olan iyi nitelikte ruhani varlıklardır. Laz halk masallarında melekler yukarıda bahsedilen özelliklere göre iyiliğin temsilcisidir. “Ayşe ile Serçe Kuşu” masalında masal kahramanı olan serçe soğuk bir kış günü ölümle karşı karşıya gelir ve Melekler onun ölmemesi için Tanrıya dua ederler.

Gökteki melekler serçeciği görüp ne istediğini anladılar. Tanrı'ya “Bu sevgili kuşun çektiği acıya dayanamıyoruz. Ey büyük Tanrım lütfen onu kurtar” diye yalvardılar... Bir müddet sonra ise gün ışımaya başladı... Serçecik sevinçle şeftalide her zaman konduğu dalına kondu. Gökteki Melekler serçenin kurtuluşunu ve sevincini görünce Tanrıya varıp ona teşekkür ettiler (Avcı, 2005: 31).

Meleklerin “Ayşe ile Serçe Kuşu” masalında da görüleceği üzere Tanrı ile olan münasebetleri, dualarının hemen kabul edilmesi ve sıradan bir varlığın neredeyse ulaşması imkânsız olan Tanrıya istedikleri zaman görüşe-

bilmeleri onların Tanrı tarafından vazifelendirilen bir konumunun olduklarını da ortaya koymaktadır. Meleklerin Tanrı tarafından görevlendirmelerine örnek teşkil edecek bir diğer masal ise “Arslan’ın Oğlu” masalıdır. Masal kahramanı olan Arslan’ın Oğlu ejderhalarla mücadeleye girer. Melekler çocuk kılığında girerek Arslan’ın Oğluna ejderhalarla olan mücadelesinde ona yardımcı olması için tılsımlı takke, sopa ve post verirler. “Biz melekleriz ve bizi Tanrı gönderdi. O şeyleri sana helal ettik, dediler ve kayboldular” (Avcı, 2005: 112). Melekler yukarıda verilen iki örnekte de görüleceği üzere iyiliğin sembolüdürler.

“Kız ve Erkek Kardeş” masalında da insanlara yardımcı olması için İslam inancına göre dört büyük melekten biri olarak kabul edilen Cebrail meleği ortaya çıkmıştır. Masal kahramanı olan Kız kardeşin elleri kesilir ve çocukları gölde boğulmak üzere iken Cebrail meleği gelir ve ona yardım eder. “Gelin yine ağlamaya başlayınca Cebrail geldi ve elini sokup çocuğu çıkar! Dedi. Benim kollarım yok da nasıl çıkarayım dedi gelin. Cebrail yine gölcüğe girip kolunu sok, dedi. Gelin gölcüğe girip çocuğa atlayınca kolları yerine geldi. Bu durum gelinin çok hoşuna gitti ve iki çocuğuyla gezdi, gezdi” (Avcı, 2005: 129). Cebrail, inanışlara göre çeşitli şekillere girebilir. Bu özelliği ile Cebrail “Kız ve Erkek Kardeş” masalında kendi adıyla anılarak diğer masalardaki meleklerin haricinde kalmıştır.

Şeytan; cehennemi yöneten, Tanrı’nın karşıtı ve kötülüğün kişileştirilmesi olarak kabul edilir. Şeytan’ın tasavvurlarında zayıf ve siyah giyinmiş bir adam olması veya boynuzlu, yarasa kanatlarına sahip, kuyruklu ve toynaklı gibi özellikler görülmektedir. Ejderhalar ve yılanlar gibi çeşitli kötü varlık tasavvurları da Şeytan’ın tasvirinde kullanılan unsurlardandır (Sarpkaya, 2018: 149). Ancak Laz masallarında Şeytan yukarıda bahsedilen özellikleri taşımaz. Şeytan genel manadaki kötü motifinin aksine masalarda insanlarla günlük ilişkileri olan ve insanlara yardımcı olan bir motif olarak karşımıza çıkmaktadır. “Laz ve Şeytan” masalında masal kahramanı olan Laz arkadaşı olan Şeytan’ı türlü oyunlarla her seferinde kandırır ve en sonunda onu döverek kaçıtır. “Şeytan bir şey satamayınca gücendi. ‘Laz beni kandırıyor’ deyip Laz’a geldi. Böyle olmaz dövüşelim de kim kazanırsa paralar onun olsun deyince Laz da razı oldu... Şeytan kısa sopayla hiçbir şey yapamadı. İyice sopa yedikten sonra yine akli başına geldi ve ben bir daha Laz ile arkadaş olursam dedi ve kaçıp gitti” (Avcı, 2005: 102). “Şeytan Laz ve Şeytan” masalında saf ve kolay kandırılan mitolojik bir varlık olarak anlatılmıştır. “Testere” masalında ise Şeytan insanlardan korkan ama aynı zamanda insanlara yardımcı olan bir varlıktır. Masalda iki Laz ağaç keserken testere-

leri ağaca sıkıştır. Testerelerini ağaçtan nasıl çıkaracaklarının çaresini bir türlü bulmazlar. Bu sırada Şeytan gelir ve ağaca sıkışan testerenin nasıl kurtarılacağını iki Laz'a gösterir. Şeytanın Laz masallarındaki konumu sahip olduğu genel anlamın aksine bir durum göstermektedir.

Delikanlılar şeytana kızıp kovalamışlar. Şeytan bir yandan gülüyor, bir yandan dudaklarını bir o yana bir bu yana eğe büke kaybolmuş gidiyormuş. İki kafadar Şeytan'ın bu ilginç hareketinin sebebini üç gün üç gece daha düşünmüşler. Üçüncü gecenin sonunda biri demiş ki “Şeytan bize hızarın dişlerini bir o yana bir bu yana bükün” demek istemiş olmasın sakın? Olur, mu olur deyip hızarın dişlerini bir o yana bir bu yana eğmişler. İşte o günden sonra rahat rahat ağaç biçmişler (Abaşışi, 2005: 93).

## **2.9. Peri**

Periler özellikle halk inançlarında belli zamanlarda, belli yerlerde ve farklı şekillerde var olduğuna inanılan olağanüstü varlıklardır. Perilerin cin taifesine mensup bir varlık olduğuna inanılsa da kimi zaman perilerin cinlerden farklı bir yaratık olduğu da kabul edilmektedir. Periler masalarda çeşitli yardımcı rollerde yer almaktadırlar. Ayrıca perilerin cin gibi tehlikeli ve zarar veren varlıklar olarak tasavvur edildiği masallar da olduğu gibi perinin kahraman karşısında iyi ya da kötü olduğu masallar da vardır. Mitolojik sistemlerde perilerle ilgili bulunan tasavvurlar ortak bir görüşe sahiptir. Periler çok küçük, büyülü, insanlara yardım edebilen veya kötülük yapabilen, genellikle dişi olan, şekil değiştirebilen veya büyülü güçlere sahip olağanüstü varlıklardır. Aynı şekilde Laz masallarında da periler demon bir varlık olmanın aksine iyi ve insanlara yardımcı olan varlıklar olarak anlatılmışlardır. “Üvey Evlat” masalında üvey annesi tarafından kış ayında çilek bulması için sokağa atılan evin küçük kızına çileği bulması için peri kızı yardımcı olur. “Sen kimsin? Bu kışta ne arıyorsun? Diye sordu. Kız her şeyi anlattı. Yaşlı kadın peri kızı idi ve kıza acıdı. Sen çok iyi bir çocuksun. Benim on iki çocuğum var. Her birinin elinde bir ayın anahtarı var. Sen hangi ayın meyvesini istiyorsan o ayın anahtarını çevireceksin ve sana o meyveyi verecek dedi” (Avcı, 2005: 89). Perilerin insanlara yardımcı olduklarına örnek oluşturacak bir diğer masal “Dedenin Duası” masalıdır. Masalda kimi kimsesi olmayan yaşlı bir dede Allaha son zamanlarında rahat etmesi için dua eder ve duası kabul olur. “Az sonra önünde peri kızı peyda olmuş. Dedeye, ‘Ey dede dile benden ne diler-sen?’ demiş. Dede ‘Bana biraz altın ver de ihtiyarlığında rahat edeyim’ demiş. Peri kızı gülümseyip, ‘Bundan böyle nereye elini tutarsan altın olsun’ deyip kaybolmuş” (Abaşışi, 2005: 245). Periler, “Al Karısı'nın ortaya çıktığına

inanılan mekânlar söz konusu olduğunda da varlığını korumaktadır. Bu kapsamda insanların yaşam alanlarının dışı olarak kabul edilen ve doğa ile bağlantılı mekânlar, Al Karısı ile özdeşleştirilebilmektedir. Özellikle ırmak kenarları ve su birikintileri, perinin belirdiği yerler arasındadır” (Çelik, 2018: 76). Perilerin su kenarlarında tezahür etmelerine ilişkin özellikleri “İhtiyarın Oğlu ve Yarım Adamlar” masalında işlenmiştir. Masalda yaşlı adam oğlu gibi sevdiği delikanlıya evindeki kırk odanın otuz dokuzunu açmasını ama kırkinci odayı asla açmamasını ister. Delikanlı dayanamaz ve kırkinci odayı açar. Delikanlı odaya girince odanın ortasındaki havuzda peri kızlarını görür ve onlardan birine âşık olur.

Kızlar da delikanlıyı görünce tekrar kuş olup kaçmışlar. İhtiyar çok kızmış ama delikanlının yalvarmalarına dayanamayıp yumuşamış. Delikanlı “ben o kızlardan birine âşık oldum ne olur bana bir yol göster” deyip yalvarmaya başlamış. İhtiyar” oğlum onlar perilerdir yılda bir kez gelip bu gölde yıkanırler giderler. Bir yıl beklemen lazım” demiş (Abaşışi, 2005: 292).

### **Sonuç**

İncelenen 113 masal metni iyiyi ve kötüyü sembolize eden mitolojik ve olağanüstü varlıklar bakımından değerlendirildiğinde; “Aksakallı Dede, Derviş, Hızır, Ciniviz Adamlar, Çinka/Çıka, Melek, Şeytan, Peri” iyiyi, “Cadı, Cin, Dev, Ejderha” ise kötüyü sembolize eden mitolojik ve olağanüstü varlıklardır. Laz masallarında genel kabulün aksine şeytan -korkulan veya kötüyü sembolize eden bir varlık olmasına rağmen- insanlarla anlaşılan ve gündelik hayatlarına karışan bir varlık olması bakımından dikkat çekmektedir. Buna benzer bir durum cinler için de geçerlidir. Halk anlatıları içerisinde korkulan bir varlık olan cinler, korkulanın aksine “Tulum” masalında insanlara yardımcı olan olağanüstü bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır. Laz masallarında sihir, büyü, hayvanların konuşması, cisimlerin veya varlıkların uçması gibi masallara ait temel motiflerin örneklerini sıkça görmek mümkündür. Bu bakımdan masallar oldukça zengindir.

Masallarda en çok işlenen mitolojik varlık devlerdir. Bu noktada Laz masallarında adı geçen Felek adlı bir devin fiziksel özelliği masal metninde; “Yalnız bir kusuru ya da özelliği varmış ki, onun tek gözü varmış ve o göz de başının tepesindeymiş” (Abaşışi, 2005: 66) şeklinde tasvir edilmiştir. Bu durum Dede Korkut hikâyelerinde yer alan “Tepegöz” adlı karaktere fiziksel özellikler bakımından benzediğini söylemek mümkündür. Ayrıca “Dede, Derviş, Hızır, Melek, Şeytan, Peri ve Cin” gibi olağanüstü karakterler yine Türk

anlatı geleneği içerisinde sıkça karşılaşılan olağanüstü varlıklardır. Bu olağanüstü varlıkların benzer özellikleri Kafkasya halklarına ait mitoloji ve halk anlatılarında da rastlanmaktadır. Fakat “Ciniviz Adamlar” ve “Çinka/Çıka”nın Laz kültürüne ve mitolojisine ait varlıklar olması hasebiyle Türk anlatı geleneği içerisinde yer alan mitolojik ve olağanüstü varlıklardan ayrı olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada ilerleyen zamanlarda yapılacak olan nitelikli karşılaştırmalı metin çalışmalarıyla Laz halk masallarında yer alan mitolojik ve olağanüstü varlıkların diğer halklara ait sözlü anlatı geleneği içerisinde var olan mitolojik ve olağanüstü varlıklarla benzerlikleri ve farklılıkları ortaya konabilir. Mitolojik ve olağanüstü varlıklar genel muhteva bakımından farklı formlara ve niteliklere göre şekillenip masallarda ana unsur olarak iyiliğin ve kötülüğün mücadelesini veren karakterler olarak işlenmiştir.

### **Kaynakça**

- Abaşışi, Nurdoğan (2005). *Laz Halk Masalları/Lazuri Paramitepe*. Çev. Eylem Bostancı. İstanbul: Kolkhis.
- Abaşışi, Nurdoğan (2013). *Kançoba Paramitepe*. İstanbul: Lazika.
- Aça, Mehmet ve Yolcu, Mehmet Ali (2019). “Halk Bilgisinin İnanış Temelli Temsilleri”. *Halk Bilimi El Kitabı*. Ed. Mustafa Aça. Ankara: Nobel, 345-440.
- Aleksiva, İrfan Ç. (2022). *Laz Halk İnançları ve Mitolojisi*. Ankara: Heyamola.
- Avcı, Münir Yılmaz (2005). *Laz Masalları/Lazuri Paramitepe*. İstanbul: Sorun.
- Bakırcı, Nedim (2014). “Eflâtun Cem Güney’in ‘Masallar’ Adlı Kitabında Yer Alan Metinlerde Mitolojik Unsurlar”. *TÜRÜK Dergisi*, 2(4): 37-52.
- Balaban, Tuğrul (2020a). *Yazmalara Göre Kerem ile Aslı Hikâyesi ve Raif Yelkenci Nüshası*. İstanbul: Kesit.
- Balaban, Tuğrul (2020b). “Masal Masal İçinde Nartanesi Metninin Söylem Analizi”. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 7(1): 252-265.
- Bayat Fuzuli (2007). *Türk Mitolojik Sistemi: Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi 1*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Beydili, Celal (2004). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. İstanbul: Yurt Kitap Yayın.

- Boratav, Pertev Naili (1969). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek.
- Bucaklışı, İsmail vd.(2007). *Didi Lazuri Nenapuna/Büyük Lazca Sözlük*. İstanbul: Chivi Yazıları.
- Çelik, Adil (2018). “Doğaüstü Varlıklar ve Anlatılar Üzerine İncelemeler”. *Türk Toplumunun Sözel Belleğindeki Al Karası Tasarımları Üzerine*. Ed. Altuğ Ortakçı. İstanbul: Kesit, 71-84.
- Eliade, Mircea (2016). *Mitlerin Özellikleri*. Çev. Sema Rifat. İstanbul: Alfa.
- Esin, Emel (2001). *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabcacı.
- Hançerlioğlu, Orhan (2000). *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi.
- Kaya, Doğan (2007) *Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2012). *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*. İstanbul: Kabcacı.
- Özdemir, Deniz Serdar (2019). *Türk Halk Anlatılarında Dev Motifi*. Doktora Tezi. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öztürk, Özhan (2005). “Ciniviz, Çiniviz”. *Karadeniz Ansiklopedik Sözlük, C.1*. İstanbul: Heyamola.
- Sarıkaya, Seçkin (2018). *Türklerin Şeytani Masalları-Türk Masal ve Efsanelerinde Demonik Varlıklar*. Ankara: Karakum.
- Şahin, M. Süreyya (1993). “Cin”. *İslam Ansiklopedisi, C.8*. Ankara: TDV.
- Yücel, Ayşe (1998). “Masallarda Dev ve Yaradılış Destanındaki Benzerleri”. *Milli Folklor*, 39: 38-45.

“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.





## BİR RİSALEDE HALK HEKİMLİĞİ VE HALK İNANÇLARINA DAİR UNSURLAR

Elements of Folk Medicine and Folk Beliefs in a Booklet

Aybüke KARABACAK\*

Canem ÇATAN\*

### Öz

İnsan zihni, düzen arayışı içerisinde. Bu arayışın temellerinde kaos ortamını kozmosa dönüştürme, hayatını düzene sokma, geleceğini koruma altına alma çabası bulunmaktadır. Bilinmeyi bilme ve doğaya hükmetme amacıyla insanlar, çeşitli ritüellere başvurmuş ve bu ritüelleri deneyimleyerek nesilden nesile aktarmıştır. Ritüellerin temelinde mitolojik unsurlar bulunmaktadır. Özellikle sayı temelli ritüellerde duanın kaç kere okunması gerektiği, ritüel esnasında kullanılan nesnelere ve hayvanlar, mitolojik unsurlara örnek gösterilebilir. Mitolojik kökenlere dayanan ritüellerin amacı kötü ruhları kovmak böylece insanın içerisinde bulunduğu talihsizlik, hastalık gibi kaosa neden olan durumları kozmosa dönüştürmektir. Kültürel bellek içerisinde aktarılan deneyimlenmiş bilgi ve bu bilgi etrafında ortaya çıkan ritüeller, sözlü kültürden nesilden nesile aktarıldıktan sonra yazıya geçirilmiştir. Yazma eserler sözlü kültürden yazılı kültüre geçişinin ürünleridir. Çalışma kapsamında incelenecek olan risale, yazıldığı dönemin halk inançları ve halk hekimliği hakkında bilgiler vermektedir. Risalenin dil özellikleri dikkate alındığında, 15-16. yüzyıl başlarında kaleme alındığı söylenebilir. Risalenin içerisinde halk hekimliği ve halk inançları bağlamında insan hayatını düzenleyecek ritüeller, Arapça dualar ve hadisler yer almaktadır. Çalışmada, duaların anlamlarından ziyade, dualar etrafında meydana gelen ritüeller incelenmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** halk inançları, halk hekimliği, ritüel, büyü, risale.

### ABSTRACT

The human mind is in search of order. At the foundation of this search is the effort to transform the chaotic environment into a cosmos, to put his life in order, and to protect his future. In order to know the unknown and dominate nature, people have resorted to various rituals, experienced these rituals, and passed them down from

\* Doktora Öğrencisi. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Nevşehir/Türkiye. E-posta: aybuke\_7512@hotmail.com. ORCID: 0000-0002-6234-8366.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi. Sinop Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Sinop/Türkiye. E-posta: canemctn@gmail.com. ORCID: 0000-0002-6132-3191.

generation to generation. Rituals are based on mythological elements. Especially in number-based rituals, the number of times the prayer should be recited and the objects and animals used during the ritual can be given as examples of mythological elements. The purpose of rituals based on mythological origins is to expel evil spirits, thus transforming the chaos-causing situations in which human beings exist into the cosmos. The experienced knowledge transmitted in cultural memory and the rituals that emerged around this knowledge were transferred from oral culture from generation to generation and then written down. Manuscripts are the products of the transition from oral culture to written culture. The booklet within the scope of the study provides information about folk beliefs and folk medicine of the period in which it was written. Considering the language features of the booklet, it may have been written in the 15<sup>th</sup> or early 16<sup>th</sup> century. The booklet contains rituals and Arabic prayers to regulate human life in the context of folk medicine and folk beliefs. In this study, the rituals around the prayers will be analyzed rather than the meanings of the prayers.

**Keywords:** folk beliefs, folk medicine, ritual, magic, booklet.

## Giriş

Eser, Canem Çatan şahsî kitaplığında, 11x7,5 ebadında, harekeli nesihle kaleme alınmış 28 varaktan müteşekkil bir risaledir. Metin, iç kapaktan başlamakta. Sayfalar arasında kopukluk yoktur. Her varanın “b” yüzünün sol alt kısmında görülen rakabeler<sup>1</sup> eksik sayfa olmadığının ispatıdır. Varak numaraları tarafımızdan eklenmiştir. Yazmanın sırtı dikişli, ilk ve son yaprak kenarlarında bazı kelimeleri okumaya engel teşkil edecek derecede aşınmalar mevcuttur. Muhtelif sayfaların bazı kısımlarında rutubet lekeleri, kurt yenikleri ve mürekkep akması görülmektedir. Eserin, Eski Anadolu Türkçesi özellikleri taşıdığı görülmektedir. Buna istinaden en geç 16. asrın başlarında kaleme alındığı söylenebilir. Birkaç kelimedede yuvarlak ve düz vokal kararsızlığı görülmektedir, “kurtıla-kurtula, kendiye-kendüye” örneğinde olduğu gibi. Bu durumların, müellif veya müstensih dalgınlığından, yanlış bilgisinden ya da bilgisizliğinden kaynaklandığı düşünülebilir. Yazmanın herhangi bir yerinde kayıt bulunmadığı için eserin, müellif ya da müstensih hattı olduğuna dair kesin bir bilgi yoktur. Bazı işlemler, kelimelerin üstünün çizilerek metinden çıkarıldığı belirtilmesi, müellif hattına işaret etse de yeterli bir ölçüt olmadığından kesin karar kılmak mümkün değildir.

---

<sup>1</sup> Yazma eserlerin, müellif/müstensih tarafından, her vararının a yüzündeki ilk kelimesi ya da ilk kelimesinin ihtiva ettiği birkaç harfin, bir önceki sayfanın, yani her vararın b yüzünün sol alt kısmına yazılan kılavuz kelimelerdir.

Eserin muhtevası dua ve duaların faziletlerine yöneliktir. Yazmada ilki iç kapakta olmakla beraber muhtelif sayfalarda Arapça olarak kaleme alınmış toplam beş dua vardır. Bu dualardan sonra müellif bu duaların önemini, okunduğu veya yazıldığı takdirde neler olacağını, nasıl istifade edileceğini anlatır. Çeşitli ritüeller eşliğinde duaların okunarak ya da yazılarak erkek çocuk doğuramayan kadınların erkek çocuğa sahip olabileceği, birbirleri ile dargın olan kardeşlerin dargınlığının son bulacağı, muhtelif hayvanların ve insanların rahatsızlıklarının son bulacağı, evlenemeyen kadınların kısmetinin açılacağı, savaşa giden birisinin zarar görmeyeceği gibi muhtelif iddialar risalede mevcuttur. Bütün bunlarla beraber İslam inancı çerçevesinde, kişinin risalede yer alan duaları okuduğunda türlü sevaplar kazanacağını belirtildiği eserde, hadislere de tesadüf edilmektedir. Eserin, muhtevasındaki konular göz önüne alındığında, Türk kültürünün bazı yönlerine ışık tuttuğu muhakkaktır. Özellikle inanç ve muhtelif ritüeller bağlamında kaleme alındığı dönemin halk inançları ve halk hekimliğine yönelik bilgiler vermesinden dolayı eser, önem teşkil etmektedir.

### **Halk Hekimliği**

Halk hekimliği bağlamında yapılan sağaltma işlemlerinin kökenleri, eski Türk inanç sisteminde yer alan şaman ritüellerine kadar uzanmaktadır. Hastalıkların tedavi edilmesi için uygulanan sağaltma işlemleri toplumsal belleğin ürünü olarak yıllarca aktarıla gelmiştir. Şamanlar toplumda hastalıkları iyileştirme, dini ritüelleri yönetme, ruhlarla iletişim içerisinde olma gibi görevleri yerine getirmişlerdir. Zamanla şamanların birçok unsuru bünyesinde bulunduran yapılarının yerini daha özel karakterde kişiler almıştır. Ocak ve ocaklık geleneği de buna örnektir. Halk hekimliği ritüellerini ocaklar gerçekleştirmektedir. Böylece hasta bireyi iyileştirecek olan kutsal bilgi aktarılmakta ve kullanılmaktadır. Ocaklar, özellikle dinsel-büyüsel tedaviye ihtiyaç duyulduğu durumlarda edinilen sağaltma tekniklerini uygularken ritüel tavır takınırlar. Halk hekimliği uygulamaları bir bütün olarak değerlendirildiğinde kriz ritüelleri oldukları söylenebilir (Köse, 2021: 67). Kriz anında uygulanan pratiklerin amacı, içerisinde bulunan kriz anından kurtulmaktır. Bu nedenle büyüsel niteliğe sahip ritüellere, halk hekimliği bağlamında yer verilmektedir. Hastalık tedavisinde kullanılan çeşitli büyüsel uygulamaların temelinde mevcut olan inanca göre, kimi ögeler ve varlıkların ötekilerden farklı bir durumda bulunmaları onların doğaüstü bir “güç” ile donatılmalarından kaynaklanmaktadır. Bu güç somut olmasa da vardır, gizlidir (Kaplan, 2011: 153). Hastalıkların sebebinin doğaüstü güçlere bağlanması, tedavilerin de doğaüstü güçlere ve bu güçlerle etkileşime bağlanması söz konusu-

dur. Bu nedenle halk hekimliği ekseninde incelenen uygulamaların, kutsal ile ilişkisi bulunmaktadır.

Hastalıkların kökenleri, kötü ruhlar ile ilişkilendirilmektedir. Tedavilerde doğaüstü güçlerden yardım isteme ya da kötü ruhları uzaklaştırma amacı, büyüsel niteliklere sahip ritüeller ile gerçekleştirilmektedir. Şifa, halk hekimliğinde hastanın bedeninin yanı sıra ruhunu da tedavi etmeye dayanmaktadır. Bedenin iyileşmesini, ruhun iyileşmesiyle ilişkilendiren anlayış, teşhisten tedaviye uzanan sürecin tamamına da etki etmektedir. Halk hekimliğinin kökenlerini teşkil eden bu bakış açısı, ruh ve beden sağlığı bütünlüğünde görülmektedir (Kaplan, 2011: 151). Risalede de bu durum açık bir şekilde görülmektedir. Risalede değinilen sağaltma ritüelleri baş, diş, kulak ağrısı ve sarılık, kuduz, akrep-yılan sokmasıdır. Ritüel yöntemleri şu şekildedir: Arapça duanın vücuda okunması, yenmesi, farklı unsurlarla karıştırılıp içilmesi, toprak, yumurta hayvan bağırsağı gibi çeşitli nesnelere okunması.

### **Baş, Diş, Kulak Ağrısı, Sarılık ve Kısırlık**

Günlük hayat içerisinde, yaşam standartlarını düşüren, psikolojik ve fiziksel zarar veren rahatsızlıkların çözümü için çeşitli ritüeller mevcuttur. Hastalıkların sebebinin kötü ruhlara bağlanmasına bağlı olarak, hastalıkların tedavileri kötü ruhları uzaklaştırma iyi ruhların yardımını alma şeklinde gerçekleşmektedir. Her varlığın canlı bir ruha sahip olduğu inancına dayanan animistik doğa görüşüne göre dünya, ruhlar ve onların gizli kuvvetleriyle doludur ve bu kuvvetler tarafından yönetilmektedir. Bahsi geçen bu kuvvetler hayvanlarda, ağaçlarda, denizde ya da rüzgârda gizlenmiş olabilir (Doğan, 2011: 120). Risalede yer alan duayı koyun bağırsağına, toprak ve tuza okuma söz konusudur. Burada dua okunan nesnenin ruhandan yardım istenmektedir. Duayı okuma tekrarları da ritüellerin tekrarlanma, bellekte kalma kaos ortamını kozmosa dönüştürme ile ilişkisi bulunmaktadır. Risalede yer alan ritüeller dua temellidir. Duaların çeşitli nesnelere üzerine okunması irrasyonel ritüeller ortaya çıkmaktadır. “... irrasyonel ritüeller animistik dünya görüşüne dayalı eski yöntemlerin eserlerdeki kalıntıları olarak değerlendirilebilir. Bunların metinlere giriş sebepleri günümüzde de geçerliliğini koruyan, insanların modern tıbbın tedavide çaresiz kaldığı hastalıklarda diğer usullere müracaatı olmalıdır.” (Doğan, 2011: 131).

Aşağıda verilen ritüelde koyun bağırsağı, yedi kez okuma düğümleme, mezar deliğine sokma söz konusudur. Ritüelde bağırsağın yedi kere, düğümlenmesinin yapılan ritüelin başarılı olabilmesi için belli bir sayı kadar tekrarlanması gerektiğinin göstergesidir. Ritüelde okunmuş koyun bağırsağını

düğümleyip mezara gömme sonucunda düşmanda bağlanma meydana gelmektedir. Özellikle mezar deliğinin kullanılması ölüm ve kaos ile ilişkilendirilebilir: [10a]<sup>2</sup> “bir koyun bağırsağına yedi kez okuya düge ve sinle deligine şoka dilerseñ düşmānuñ erligi bağlana dilerseñ uykusı bağlana ve dañı başı ağrıyan kişi bu du’āyı yazup getürse boğazından...”

Ritüelde, uyku ve erliğı bağlama düşmanı zayıflatma amacıyla kutsalla temas sağlanmaktadır. Yazılan duaların kullanım amaçlarına bağlı olarak, değişim dönüşüme sebep oldukları açık bir şekilde görülmektedir. Ritüellerde kutsaldan yardım isteme ve kutsaldan sakınma söz konusudur. “... ilkel insan kutsal olan şeyin tehlikeli olduğuna inanır; onunla kim ya da ne teması gelirse, ölmese bile, şiddetle sarsan bir tür elektriksel kutsallık yayılır içine. Bundan dolayı, yabancı, özellikle kutsal saydığı şeye dokunmaya hatta onu görmeye karşı isteksizdir” (Frazer, 1992: 58). İnsan zihni kendisine zarar vereceğini düşündüğü kutsal ile iletişimi doğrudan sağlayamamakta, kutsallık atfettiği sözler ve yazılar ile sağlamaktadır. Duanın üzerinde taşınması olumsuz durumdan olumluya geçirme amacı taşımaktadır. Düğümleme işlemi gerçekleştirilirken duanın kullanılması erliğı ve uykuyu bağlama amacı taşımakta ve uygulan kişi üzerinde olumsuz etkilere sebep olmaktadır. “...büyü, yoğunlaştırılmış düşünce ve imgeleme gücüyle ve aynı zamanda etkisini güçlendirmek için kullanılan düğüm, fotoğraf, saç teli gibi çeşitli nesnelere yoluyla tapınma ortamında elde edilen negatif enerjinin hedefe yönlendirilmesiyle kendini gösterebilmektedir” (Yeşilmen, 2019: 347).

[10b] “yukaru ve baş ağrısını diş ağrısı gözle kulağ ağrısı görmeye ve eger bu du’āyı bir toprağa okuya ol toprak cemī<sup>3</sup> dürlü derde kefaretdür ve eger ol toprağı tuza katup kışır kalan deveye [11a] ya şığıra ya yunda ya koyuna ya keçiye yedüre fi’l-ħāl bereketü ola nesneden emīn ola ve eger keçi koyun oğlak kırilır olsa ya deve köşegin olmasa inek buzağusun olmasa bu du’āyı...”

Risalenin devamında dua ile sağaltma işlemi gerçekleştirilmektedir. Duanın boğazdan yukarıya okunması sonucunda baş diş göz kulak ağrılarını iyileştireceği düşüncesi duanın bedene teması vasıtasıyla kutsal güçten yararlanma ile ilişkilidir. Yukarıda bahsedilen düğümleme eyleminin zıttı

<sup>2</sup> Köşeli ayraç içindeki numara eserin varak numarasını, harf ise varak yüzünü (sayfa sayısını) göstermektedir. Ayrıca çeviriyazı işlemi uygulanırken İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi (1946) tarafından hazırlanan *Türk İlmî Transkripsiyon Kılavuzu*'na, imla sisteminde ise “Çeviriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler” adlı makaledeki (Ünver, 2008) sunulan tekliflere elden geldiğince uyulmaya çalışılmıştır.

olarak, negatiflikten kurtulma, olumsuzdan olumluya geçişi sağlama söz konusudur.

Göçerevli hayat tarzının bir getirisi olarak hayvancılık, Türk toplumunda önemli bir yere sahiptir. İnsanların hayatlarını devam ettirebilmeleri için hayvanların üremesini sağlamaları gerekmektedir. Risalede hayvanların üremesi ve bereketin artması ile ilgili olarak kısırak, koyun, keçi, oğlak, deve yavrusu, inek buzağısı, siğir gibi hayvanların üzerine dua okunmuş toprağın saçılması söz konusudur. Saçı geleneği içerisinde değerlendirilebilecek olan bu ritüelin iki açıklaması söz konusudur. Birincisi kötü ruhların dua okunmuş toprak ile uzaklaştırılacağı düşüncesidir. İkincisi ise iyi ruhların dua aracılığı ile çağırılmasıdır. Ritüelde duanın toprak üzerine okunması ve hayvanların üzerine saçılması, duanın gücünün hayvanlara geçmesi ile ilişkilidir. İnsan hayatında kutsal bir yeri olan toprak, halk hekimliği uygulamalarında güç kaynağı olarak düşünülmüştür. “Tedavi uygulamalarında toprak tek başına kullanıldığı gibi su, tükürük, tuz, kül, hayvan kanı, un, yoğurt, zeytinyağı gibi şeylerle karıştırılarak da kullanılmıştır” (Tek, 2018: 191). Ritüelde toprak ve tuz kullanımı dikkat çekmektedir. Anadolu Türk halk hekimliğinde, tedavi yöntem ve tekniklerinde kullanılan toprak, sağaltmalarda, yeme, yalama, yutma, su ile karıştırıp içme vb. şekilde görülmektedir (Tek, 2018: 201). Ritüelde toprak ve tuz hayvanların çoğalması ve üremesi ile ilişkilidir. Kısır hayvanların tedavisinde kullanılmaktadır.

Risalede sağaltma işlemi kapsamında değerlendirilebilecek diğer bir ritüel de sarılık ile ilişkilidir. Sarılığın tedavisinde duayı sırça çanağa yazarak kadın sütüyle karıştırıp içme söz konusudur: [8a] “...bu du‘ā berekâtında ve eger bir kişiyi şarılık dutsa bu du‘āyı sırça çanağa yaza ‘avrat südiyle eze içe kırtula allāh ‘ināyetiyle...” Ritüel içerisinde süt kullanımı dikkat çekmektedir. Sütün sağaltma amacıyla kullanılması yeniden doğuş, bolluk, saflık ve bereket ile ilişkilendirilebilir. Sarılık hastasının kötü ruhların etkisinde olduğu varsayıldığında, kötü ruhların uzaklaştırılması dua ve süt karışımı ile sağlanmaktadır.

### **Akrep, Yılan Sokması ve Kuduz**

Türk kültüründe göçerevli zihniyetin yansıması olarak hayvanlar önemli bir yere sahiptir. Hayvanlar, kimi zaman hastalıkların tedavisinde kullanılmakta kimi zaman da hastalık sebebi olarak görülmektedir. Zarar veren hayvanlardan korunmak amacıyla efsunlanma işlemi gerçekleştirilmektedir. Efsun yılan, akrep vb. gibi insanlara zarar teşkil edecek hayvanlara karşı ya da insanları doğaüstü varlıklardan korunmak amacıyla yapılan büyülere

verilen addır. “Kökeni eski geleneklere kadar dayanan efsunla vücudun belirli yerlerine bazı dualar okunarak bağışıklık kazandırmak amaçlanır” (Kartopu ve Ünalın, 2009: 383). Türk inanç sistemi içerisinde yer alan animizm inancına bağlı olarak hayvanların ruhunu ve gücünü kullanma söz konusudur. Halk hekimliği ritüellerinde de hayvanlardan yararlanarak hastalıkları tedavi etme ya da hayvanda sakınma söz konusudur. Hayvanların muhtelif şekillerde (şifa, günlük iş, totem vb.) kullanılmasının yanında geleneksel anlamları kötülüklerden korunmaya, kurtulmaya yöneliktir (Öztürk, 2022: 202). Risalede, akrep ve yılan sokmasına karşı dua okuma ve duayı suya katıp içerek hastalığın etkilerinden korunacağı belirtilmektedir: [3a] “... ve her kim bu du’âyı getürse ol kişiyi [3b] yılan ve ‘akreb sokmaya... ve eger bir kişiyi kuduz dalasa bu du’âyı şuya çala içe kudurmaya...”

Akrep ve yılan sokması, insan hayatı için büyük bir tehlikedir. Bu nedenle korunma amacı ile duayı okumak bir nevi muska ve tılsım görevi görmektedir. Korku ve hayatta kalma içgüdüleri ile dualara başvurulmuştur. Mistik bir güç içerdiğine inanılan dualar, insanların kendilerini zayıf hissettiklerinde veya korktuklarında bir savunma aracı olarak görülmüştür, içerisinde çıkılamayacak durumlarda kültürel bellek aracılığıyla içselleştirilerek aktarılan dua ile kutsalla doğrudan bağlantı kurmak amaçlanmıştır (Hoştaş, 2022: 113). Ritüel, hem duanın okunması, sözlü ifadesi hem de suya atıp suyu içme şeklinde gerçekleşmektedir. Her iki uygulamada da yazılı duanın koruyucu etkisinin, insan vücuduna geçmesini sağlamak amaçlanmaktadır.

### **Halk İnançları**

Türk kültüründe üçlü evren tasarımı bulunmaktadır. Bu tasarımda yukarı, aşağı ve orta bölümler mevcuttur. Evren tasarımı, bilinen görünen dünya ve bilinmeyen görünmeyen ahiret ile ilişkili olarak ortaya çıkmıştır. Tasarımda maddiden maneviye geçen bir âlem söz konusudur (Bayat, 2007: 29). Tasarıma bağlı olarak, gökyüzü yeryüzü ve yeraltı inanç sistemi içerisinde, iyi kötü gibi ikilik ifade eden kavramlar meydana gelmiştir. Yeraltı kötü ruhların mekânı olarak tasvir edilmiştir. Bu ruhlar yeryüzüne çıkarak insanları etkilemektedir. Etkiyi azaltmak için çeşitli pratikler uygulanmaktadır. Kötü ruhlardan korunmak amacıyla yapılan ritüeller halk inançlarının temelinde yer almaktadır. Halk inançları ile din arasında yakından bir ilişki mevcuttur. Din zamanla inançlarda değişim ve dönüşüme neden olmuştur. Risale içerisinde uygulanan pratiklerin eski Türk inanç sistemi ile yakından ilişkisi dikkat çekmektedir. Zamanla Arapça dua ve hadisler inanç sistemi içerisine dâhil olmuştur. İnsan psikolojisini belli bir düzene sokmaya çalışan

dinî ritüeller, bilinmeyene karşı olan korku hissini asgarî seviyeye indirmeye yardımcı olmaktadır, korku duyulan odağa karşı belli aralıklarla tekrarlanan ritüellerin amacı, menfi hisleri müspet hale dönüştürmek ve korku hissini kendi eylemleriyle teskin etmektir (Abdurrezzak, 2021: 156).

Kutsalla iletişim kurarak kaos ortamını kozmosa çevirme düşüncesi halk inançlarının ve inanç kapsamında uygulanan ritüellerin temelini oluşturmaktadır. Risalede bulunan inanç temelli ritüellerin büyüsel özellikleri mevcuttur. "...büyü herkeste, gizli manevi güçleri, mucizeye beslenen bilinç dışı umutları, insanın gizemli olanaklarına duyulan gizli güveni uyandırıyor gibi görüldüğü için. Bunun kanıtı, büyü, sihir, tılsım, efsunlamak ve büyülemek sözcüklerinin şiirdeki gücüdür, sözcüklerin iç değeri ve yarattıkları heyecansal güçler en uzun burada yaşar ve en belirgin biçimde burada açığa çıkar." (Malinowski, 1990: 59). Risale içerisinde yer alan ve büyüsel özellik gösteren ritüeller duanın cam çanağa yazılıp ezilmesi süt ile karıştırılıp içilmesi, duanın kâğıda yazılması, duanın üzerine okunması, duanın yazıldığı kâğıdın suda çözdürülüp çeşitli nesnelere karıştırılıp içilmesi söz konusudur. Risalede, kismet açma, erkek çocuk doğurma, iki kişi arası anlaşmazlıkları çözme, bereketi artırma, kendine âşik etme amacıyla yapılan ritüeller bulunmaktadır. Bu ritüelleri gerçekleştirirken çeşitli hayvan ve bitkiler kullanılmıştır. Risalede yer alan ve büyü özelliği gösteren ritüellerin temelinde, bireyin hayatında değişim dönüşüm meydana getirme kaosu kozmosa dönüştürme bulunmaktadır.

### **Kismet Bağlılığı, Evlilik ve Doğum**

İnsan hayatında çeşitli değişim ve dönüşüm süreçleri bulunmaktadır. Bu süreçlere geçiş dönemi adı verilmektedir. Doğum, evlilik, ölüm bu süreçlerin temelinde yer almaktadır. Geçiş dönemleri ya da yaşam krizleri etrafında geliştirilen insan ve toplum odaklı inanış ve uygulamalar, toplumların geleneksel dünya görüşleri esasında biçimlenmiştir (Aça ve Yolcu, 2019: 358). Bireyin toplum içerisinde kabul görmesi, neslini devam ettirebilmesi için kendi ailesini kurması, evlenmesi ve çocuk sahibi olması gerekmektedir. Bu nedenle evlenemeyen bireyler için çeşitli ritüeller mevcuttur. Bu ritüeller büyü niteliğindedir. "...büyü ilkel insanı başarı gücüne ilişkin kesin bir inançla donatır; alışılmış araçları yetmediği zaman onu belli bir ruhsal ve faydacı yetenekle de donatır. Böylece insanı, yaşamsal önem taşıyan ödevlerini güvenle yerine getirebilmeye yetenekli kılar, büyü'nün yardımı olmasa düş kırıklığı ve korku yüzünden. Dehşet ve iğrenme yüzünden, karşılıksız sevgi ve çılgınca nefret yüzünden onu demoralize edebilecek koşullarda dengesini ve ruhsal bütünlüğünü korumasını sağlar (Malinowski, 1990: 125). Risalede



yer alan bölümde kismetini kapalı bireylerin Arapça duayı sırça çanağa yazması ve sütle ezmesi daha sonra süt dua karışımıyla yüzünü yıkaması söz konusudur. Duayı kâğıda yazma ve arzulanana kişinin üzerine okuma da söz konusudur. Bu şekilde kismetin açılması için değişim dönüşüm meydana gelecektir: [6b] “görmeye ve dahı büyük kıızı er almasa bu du’âyı sırça çanağa yaz ve ‘avrat südiyle eze kız oğlan yüzini yuya cümle halâyık er ‘avrat ana müşteri ola ve eger bir kişiyi sevse ol anı sevmese ol kişi adın [7a] ve kendi adın bir päre kâğıda yaz bu du’âyı yedi kez anuñ üzerine okuya...” Ritüel içerisinde yedi kere okuma ve iki kişinin adının kâğıda yazılması söz konusudur. Yedi sayısının kullanılması ve kâğıda yazma belleğin ve yazının kuvvetinden yararlanma tekrar ile duanın gücünü artırma ile ilişkilidir.

Kismet açmak için kadın sütünün kullanılmasının çeşitli nedenleri olabilir. Sütün renginin ak olması ve kadına ait olması bereket, üreme, çoğalma, yeniden doğuş kavramları ile özdeşleştirilebilir. “...süt ve süttten yapılan yiyecekler, yumurta, yuvarlak beyaz taşlar, keçe veya post/pösteki gibi eşya ve nesnelere, arkaik dünya görüşlerinde hem biçimleri ve yapısındaki maddeler hem de ak/beyaz renkleri ile kültür dünyasını değil, doğayı ve kutsal olanı yansıtmaktadır. Onların bu ortak yönü, ritüellerde kutsallıkla bağlantı kurmakta ve yeniden doğuşa yani sonsuz döngüye işaret etmektedir” (Özpinar, 2023: 593). Kismetini kapalı olan kişinin yeniden doğuşu, kapalılığın son bulması ve açılması kozmosa dönüşü süt kullanımıyla, kutsalla ilişki sonucunda gerçekleşmektedir. Dua ve süt karışımı ile yüzü yıkayarak kutsal ile ilişki kurmak amaçlanmakta ve kutsalla temas gerçekleşmektedir. Hayvan sütü yerine bir kadının sütünün kullanılması daha önce gebelik, doğum gibi kaos dönemini atlaman ve anne olarak yeni bir sürece giren kişinin kutsallığından yararlanmak olarak açıklanabilir. [4a] “...ve her kim bu du’âyı kara kedi yüregiyle kurt derisiyle sağ omuzunda getürse her kim anı görürse cān-ı gönülünden āşık [4b] ola...”

Ritüel içerisinde geçen kara kedi yüreği kurt derisi kullanılması sonucunda arzulanma dikkat çekmektedir. Özellikle kara kedi yüreğinin kullanılması renk olarak karanın seçilmesi ve ritüelle kişinin özgür iradesinin engellenmesi dikkat çekmektedir. Kurt derisinin kullanılması da güç kuvvet ile ilişkilendirilebilir. “Kurt motifinin koruma, uğur, bereket ve tedaviye çağırışımı yaptığı bilinmektedir.” (Kalafat, 2006: 174). Kurdun parçaları nazara karşı koruyuculuk özelliği göstermektedir. Risalede yer alan ritüelde, kurt derisi kullanarak arzulanma amaçlanmaktadır.

[3a] “...ve eger ‘avrat bunalsa bu du‘āyı şuya çala içe fi‘l-ḥāl oğlan dünyāya gele...” [8b] “ve dahı ‘avrat oğlan toğuramaz olsa bu du‘āyı misk ve za‘ferān ve gül şu birle eze yedi sabāḥ içe [9a] elbetde oğlan toğura...” “ve dahı erle ‘avrat arasında ya qarındaşıyla qarındaş arasında düzenlik olmasa bu du‘āyı yaza ve şu birle eze ve ol şuyı içe düzenlik ola sevişeler...”

Risale içerisinde insan ilişkilerini düzenleme ve doğacak çocuğun cinsiyetinin belirleme amacıyla yapılan ritüeller de bulunmaktadır. Duayı su, gül suyu, misk ve zaferan ile karıştırıp içme suretiyle erkek çocuğu sahibi olma, karı koca ve kardeşler arası ilişkileri düzeltme amaçlanmaktadır. Güneşin doğuş, batış saati ve sayı tekrarları ritüelin gücü ve geçerliliği için önem arz etmektedir. Uygulamada sabah vaktinin seçilmesi karanlıktan aydınlığa, kaostan kozmosa geçişi simgelemektedir. Ritüelin amacı oğlan çocuk doğurma, eşler ve kardeşler arası anlaşmazlıkları çözümlenektir. Zaman olarak da karanlıktan aydınlığa geçiş ve başlangıç vakti olarak sabah seçilmiştir.

### **Bağlı Olma**

Bağlı olma, bağın çözülmesi gibi ifadelerle risalede sıkça rastlanmaktadır. Bağlı olma durumu kelime anlamıyla bağlı, kapalı, bir şeyle sınırlanmış, verilen izinle sınırlı bulunan, cinsel gücünü yitirmiş, kendisine büyü yapıldığı için cinsel bakımdan iktidarsız olan, büyü, bağlanmış olan anlamlarına gelmektedir (Çağbayır, 2017: 144; Kanar, 2018: 84). Bağlı olmak olumsuzluklar ile ilişkilendirilmektedir. Dilin bağlanması, kismetin bağlanması, gözün bağlanması bu duruma örnektir. İnsan hayatında sağlık, evlilik, bereket, tutsaklık, cinsellik gibi alanlarda bağlanma meydana gelmektedir. Risalede, bağlı olunan durumlara örnekler ve çözüm önerileri bulunmaktadır. Bağın çözülmesi kaos ortamının kozmosa geçişini sağlayacaktır. Çözülme ise dua okunarak gerçekleşmektedir. Bağlı olma durumu büyüsel sebeplere bağlanmaktadır. Dua aracılığıyla bağı çözmek ise karşı büyü olarak açıklanabilir.

[5a] “kişinūḡ üzerine bağılu ola ne kadar uçlu olursa dahı suçun ‘avāna demeyeler dilleri bağlana ve eger bir kişiyi zindāna koysalar ya öldürmege kaşd eyleseler bu du‘āyı kırt derisine sağ omuzunda getürse ol kişiyi hīç kimse görmeye ve ziyān [5b] degirmeye ve eger kāfirde bir kişi dutsak olsa bu du‘āyı kendüde getürse gece gündüz gitsün cemī’-i kāfirlerūḡ gözi bağlana hīç anı görmeyeler tā müslimān iline çıkmayınca ve eger bir kişinūḡ...”

Bağlamak eylemi, risalede hem kaosu kozmosa dönüştürme hem de kozmosu kaosa dönüştürme amacıyla iki şekilde kullanılmıştır. Olumsuz anlamda kaosu temsil etmektedir, başkalarının dilini ve gözünü bağlama şeklindedir. Kara büyü olarak da nitelendirilebilecek olan bağlama eylemi kişinin konuşma ve görme yeteneğini kaybetmesine neden olabilmektedir (Örnek, 1988: 145). Risalede bağlama eylemi her zaman olumsuz bağlamda kullanılmamıştır. Kişinin içerisinde bulunduğu durumdan kurtulması sağlamak amacıyla, düşmanı bağlama gerçekleşmektedir. Kişinin içerisinde bulunduğu durum ve ritüelin kime neden yapıldığına bağlı olarak değişik anlamlar kazandığı görülmektedir.

Cinsel rahatsızlıkların tedavi edilmesine yönelik tıbbî ritüellerin, yetersiz olduğu dönemlerde çeşitli halk hekimliği ritüellerine başvurulmuştur. Bereket ve üreme ile de ilişkili olan cinselliğin sağlıklı bir şekilde gerçekleşmemesi durumunda çeşitli nesnelere dayanarak, duanın gücünü kişinin bünyesine aktarma söz konusudur: [8a] “... zikrinden kaçır ve dağı bir kişi bağlı olsa yedi taze yumurdaya yaza ve ol aş kanda bişirüp günde birisin yeye bağı şaşıla...”

Ritüelde cinsel iktidarsızlığa karşı, yedi yumurtaya dua yazarak ocakta pişirme ve yemenin bağlı olan kişinin açılmasını sağlayacağından bahsedilmektedir. Ritüelde yumurtanın kullanılmış olması bereket ve üremenin sembolü olması ile ilişkilidir. “Türk halk kültüründe çeşitli kompozisyonlarla süslenmiş “yumurta” kültü, bedensel ve ruhsal yönlerin tamamlanması, eksikliklerin giderilmesi, elde olanların kaybedilmemesi, arzuların gerçekleştirilmesi; toprağın, evin ve her tür ürünün bereketinin arttırılması ve şifa temennisiyle kullanılır” (Karakaş, 2021: 47). Sayı tekrarı olarak yedinin verilmesi, risalede yer alan diğer ritüellerde de olduğu gibi tekrar ile istenilen olayın gerçekleşmesini kolaylaştırma amaçlıdır. Duayı yumurtaya yazma işlemi, duanın kutsallığını temas yoluyla yumurtaya aktarmaktadır. Yumurtayı yedi gün boyunca yiyen kişide, değişim dönüşüm meydana getirme amacı bulunmaktadır.

### **Bereketi Artırma**

İnsanların varlığını ve neslini devam ettirebilmesi için tarım ve hayvancılık hayati önem taşımaktadır. Bu nedenle hayvan ve bitkilerden elde edilen verimin artırılması için çeşitli büyü temelli ritüellere başvurulmaktadır. Bu ritüeller hem bereketi artırmaya yönelik hem de ürünün satışını kolaylaştırmaya yöneliktir. Bereket anlayışı gelecek kaygısıyla da ilişkilidir, insan tabiatında geleceğe yönelik başta biyolojik ihtiyaçlarını karşılamak, hayatı-

nı güvence altına almak, manevi anlamla güven duygusunu geliştirmek amacıyla Tanrı ile iletişim içerisinde olmak söz konusudur (Koçyiğit, 2012: 149). Elde edilmesi planlanan ürünün bolluğunu artırma amaçlı yapılan bu ritüel ve büyüsel işlemler doğaüstüne yönelik pragmatik armağan bağlamında kurbanın işleyiş mekanizmasıyla kimi zaman örtüşmekte, kimi zaman da büyü yoluyla doğaüstünü kontrol arzusu açığa çıkmaktadır (Yolcu, 2018: 91).

Tarım ürünlerinden verim elde etmek hayvanların sağlıklı olması ve üremesi bereketin sembolü olarak görülmüştür. Risalede yer alan Arapça duanın, çeşitli nesnelere üzerine yazılması ve okunması suretiyle bereketi artırılacağı ifade edilmiştir:

[4b] “ola ve dahı şol kişinüñ kim tavarına kırt ve kendüye ‘avān düşlense yāhud ilden çok işlese hīç berekāt bulmasa bu du‘āyı ol kişi getürsün belālardan emīn ola ve dahı her kim bu du‘āyı getürse cümle halkuñ dili ol [5a] kişinüñ üzerine bağılı ola...” [7a] “...ve dahı nesne şatan kişi bunu getürse bāzāra varsa cümle hālāyık andan alalar ve anuñ başına üşler...” [7b] “ve mışır bezirgānları bu du‘ā olmasa bāzāra varmaz...”

Risalede kazancı artırma bereketli satış yapabilmek, belalardan etlenmeme ve gelir elde etme amacıyla duanın okunması gerektiğine değinilmiştir. Bereketsizliğin berekete dönüştürülmesi, dua okuyan kişiye karşı halkın dilinin bağlanması ve satışın kolaylaşması söz konusudur. Aynı zamanda çok çalışıp yeterince verim elde edememek de risalede yer alan konulardandır. Bereketin ve kazancın artırılması, beslenme, geçinme ile ilişkili olup insanın hayatta kalması, gelecek nesillerini koruma altına alması ile ilişkilidir: [11b] “...bir kişinüñ tālī’ kem olsa tavarına kırt kendüye ‘avān düşlense işbu du‘āyı getürsin emīn ola ve eger bir kişi maḥşūl almasa rızkınıñ [12b] berekātın bulmasa çalışır işlese ya il içinde tālī’ olmasa yazup evinde kıyasın emīn ola...”

Kötü talihi terse döndürme, hayvanları kurttan koruma mahsulü artırma maçıyla dua okuma ve yazıp eve koyma risalede geçen ritüeller kapsamındadır. Özellikle hayvanları kurtlardan korumak amacıyla yapılan ritüeller Türk kültüründe önemli bir yere sahiptir. “Kurt Ağız Bağlama uygulaması İslamiyet’ten evvel Türk halklarında vardı ise ki, öyle olduğunu kabul ediyoruz, İslamiyet’le bu inanç bazı ayetleri de kapsadığından yeni dinin gıysilerine de bürünmüştür. Bıçak ağız açıp kapamak düğüm atıp düğüm çözmek halk inançlarımızda büyü yapmak ve büyü bozmak bahislerinin konusudur-

lar” (Kalafat, 2006: 276). Ritüel aracılığıyla hayvanları koruma altına alma amaçlanmaktadır. İnsanın doğaya tahakküm uygulayarak hayatını devam ettirme ve konforunu artırma çabasının sonucunda bu tür ritüeller ortaya çıkmıştır.

### **Hayvan/ Kişi ve Olaylar Üzerinde Hâkimiyet Kurma**

Ritüellerin uygulanma temellerinde, değişim ve dönüşüm meydana getirme amacı bulunmaktadır. Risalede yer alan ritüeller içerisinde, dua aracılığıyla kişinin ruh hâlinde değişim ve dönüşüm meydana getirme örneği mevcuttur: [9b] “ve eger bir kişiye beg veya kâdı hışm eylese döğmege veya aşmağa kaçırırsa ol kişi bu du’âyı getürmesün karşı varsun mecâli kalmaya ‘aşabî sâkin olsa şuçı ‘afv éde bu du’â berekâtında ve her kim bu du’âyı...”

İnsanın kişilerin eylemlerine kendi isteği doğrultusunda yön verme isteği çeşitli pratiklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dua okuyarak kişilerin şerrinden kurtulma amaçlanmıştır: [12b] “...degin yazamayalar ve eger bir kişi bu du’âyı kefenine yazdursa yılan ve çiyân yémeye ‘azâb görmeye ve her kim bu du’âya inanmasa kâfir olur ve eger bu du’âyı yazup at [13a] boynına bağlasa at yorulmaya ve uğrı almaya zinhâr bu du’âya and içmeyeler helâk éder ...”

Risalede dikkat çeken bir diğer nokta hayvanları etkileme üzerine okunan dualardır. At, akrep ve yılan, dua aracılığıyla etkilenmeye çalışılan hayvanlardır. Atın yorulmaması ve çalınmaması için dua okunmaktadır. Ritüelde dikkat çeken bir diğer husus da ölümden sonraki hayat ile ilişkili olarak kefenin hayvanlardan korunması ve ölünün azap görmemesidir. Risalede, duanın gücü ile orantılı olarak dua üzerine yemin etmenin kişiyi yok edeceğine değinilmiştir.

### **Sonuç**

İnsan, çevresinde meydana gelen olayları anlama ve anlamlandırma çabası içindedir. İnsanın, doğayı nesnelere ve olayları anlamlandırma çabası kaosu kozmosa dönüştüren, kutsal bilgiyi elde etmesini, elde ettiği bu bilgiyi de nesilden nesile aktarmasını sağlamıştır. Bilginin eyleme dönüşmesiyle birlikte, eylemler de beden aracılığıyla aktarılmaya başlanmıştır. Kültürel bellek içerisinde sözlü olarak aktarılan ve büyü özelliği gösteren birçok ritüel zamanla yazıya geçirilmiş ve din ile ilişkilendirilmiştir. İnsanın doğaya ve olaylara hükmetme çabasının bir sonucu olarak ortaya çıkan ritüellerde kaos ortamını kozmosa çevirme amacı güdülmektedir.

Risalede dikkat çeken ritüeller halk inançları kapsamında hayvan / kişi ve olaylar üzerinde hâkimiyet kurma, bereketi artırma, bağlı olma, kısmet bağlılığı, evlilik ve doğum, başlıkları atında incelenmiştir. İncelemede, insan zihninin neden sonuç ilkesine bağlı olarak, olayları anlamlandırma çabasının bir nihayete ulaşmadığı anlarda, ritüellere başvurduğu tespit edilmiştir. Risalede bulunan ritüellerde çeşitli nesnelere üzerine okuma, ezme, içme, düğümleme, gibi uygulamalar bulunmaktadır. Duanın nesnelere üzerine teması sonucunda duanın kutsallığından yararlanmak amaçlanmaktadır.

Risalede yer alan ritüellerin incelendiği diğer bir başlık da halk hekimliğidir. Halk hekimliği kapsamında alt başlıklar: Akrep, yılan sokması ve kuduz, baş, diş, kulak ağrısı, sarılık ve kısırlıktır. Hastalıkların tedavisinde dua okuma ve sayı tekrarları dikkat çekmektedir. Kutsal ile ilişki kurma hastalıkları tanımlama ve sağaltma amacı taşıyan bu ritüeller çeşitli nesnelere üzerine okuma suretiyle gerçekleştirilmektedir. Halk hekimliği ve halk inançları kapsamında incelenen risalede, kaosu kozmosa dönüştürebilecek kutsal bilginin zihinsel ve bedensel bellek aracılığıyla aktarıldığı görülmüştür. Ritüellerde okunan duanın ve yapılan eylemlerin tekrarı kültürel bellek ile ilişkilendirilebilir. Eylemlerin dualar eşliğinde tekrar edilmesi vasıtasıyla eylem zamanı ile mitik zaman arasında ilişki kurulmaktadır.

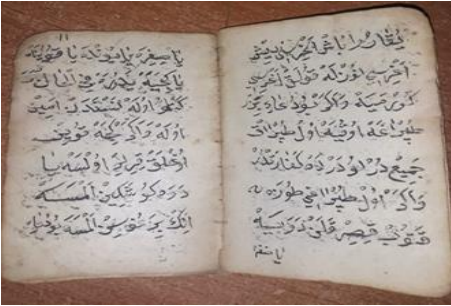
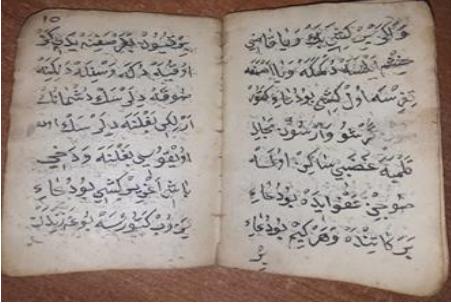
### **Kaynakça**

- Abdurrezzak, Ali Osman (2021). “Halk İnançlarının İşlevleri ve Düşünsel Temelleri”. *Asya Studies*, 5(18): 155-168.
- Aça, Mehmet ve Yolcu, Mehmet Ali (2019). “Halk Bilgisinin İnanış Temelli Temsilleri”. *Halk Bilimi El Kitabı*. Ed. Mustafa Aça. Ankara: Nobel, 345-440.
- Bayat, Fuzuli (2007). *Türk Mitolojik Sistemi (Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Çağbayır, Yaşar (2017). *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Doğan, Şaban (2011). “XIV.-XV. Yüzyıl Türkçe Tıp Metinlerinde Halk Hekimliği İzleri”. *Millî Folklor*, 89: 120-132.
- Frazer, James George (1992). *Altın Dal II: Dinin ve Folklorun Kökleri*. Çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Payel Yayınları.
- Hoştaş, Gülay (2022). “İslamiyet Öncesi Türklerde Büyü Algısı”. *Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 7(2): 111-131.

- İÜ Edebiyat Fakültesi (1946). *Türk İlmî Transkripsiyon Kılavuzu*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Kalafat, Yaşar (2006). “Türk Halklarında Kurt Ağızı Bağlama İnancı”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20(1): 273-280.
- Kanar, Mehmet (2018). *Eski Anadolu Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.
- Kaplan, Melike (2011). “Halk Tıbbının Kökenleri: Teşhisten Tedaviye Din ve Büyü İlişkisi”. *Millî Folklor*, 91: 150-156.
- Karakaş, Rezan (2021). “Doğanın ve İnsanın Dirilişinin Simgesi: Yumurta”. *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 6: 31-51.
- Kartopu, Saffet ve Ünalın, Abdurrahman (2019). “Büyü ve Tabiatüstü Güçlere Başvurma Nedenleri Üzerine Bir Saha Araştırması”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(2): 379-399.
- Koçyiğit, Hikmet (2012). “Kur’ân Açısından Bereket Kavramının Değerlendirilmesi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(1): 147-170.
- Köse, Serkan (2021). “Ritüel Bellek”. *Motif Akademi*, 33: 57-70.
- Malinowski, Bronislaw (1990). *Büyü Bilim ve Din*. Çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kabbacı Yayınevi.
- Örnek, Sedat Veyis (1988). *İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Özpinar, Berna (2023). “Türklerde Geçiş Dönemi Ritüellerinde Ak/Beyaz Renk Sembolizmi Üzerine Bir Çalışma”. *Motif Akademi*, 42: 588-607.
- Öztürk, Dilara Can (2022). “Hayvanlarla İlgili İnanışlar ve Toplum Etkileşimi: Anadolu Örneği”. *Kadim Akademi SBD*, 6(2): 201-211.
- Tek, Recep (2018). “Anadolu Türk Halk Hekimliğinde Toprak”. *SEFAD*, 39: 189-204.
- Ünver, İsmail (2008). “Çevriyazıda Yazım Birliği Üzerine Öneriler”. *Turkish Studies*, 3(6): 1-46.
- Yeşilmen, Halit (2019). “Sosyal Antropolojideki Büyü Olgusuna Sihir Kavramı Çerçevesinde Yeni Bir Yaklaşım”. *Bilimname*, 38: 325-354.
- Yolcu, Mehmet Ali (2018). “Türk Halk Kültüründe Tarımsal Ürünlerin Bolluğunu Amaçlayan Ritüeller ve Büyüsel İşlemler”. *Motif Akademi*, 23: 90-95.

## Ek

### Ek-1. Risaleden Örnek Görseller



“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 yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

**Katkı Oranı Beyanı:** Çalışmada yer alan risalenin temin edilmesi ve eserin transkripsiyon çalışması 2. yazar tarafından yapılmıştır. Eserin halk hekimliği ve halk inançları bağlamında incelenmesi 1. yazar tarafından yapılmıştır.

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 authors have no potential conflict of interest regarding research, authorship, or publication of this article.

**Author-Contributions Statement:** The procurement of the treatise included in the study and the transcription of the work were carried out by the second author. The study was examined in the context of folk medicine and folk beliefs by the first author.





## TÜRKİYE'DE YAZILAN MADDİ KÜLTÜR BAŞLIKLILİSANSÜSTÜ TEZLERİNİNCELENMESİ

Examination of Postgraduate Theses Entitled Material Culture in Türkiye

Burcu RAMİS\*

Mine CAN\*

### ÖZ

Bu araştırmanın amacı maddi kültür başlıklı lisansüstü tezlerin ilgili akademik çalışma alanına bütünsel olarak bakmak ve Türkiye'de lisansüstü düzeyde maddi kültür kapsamında çalışılan konuları tespit etmektir. Çalışmanın evrenini YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanında kayıtlı 1986-2022 yılları arasında yazılmış ve tez başlığında maddi kültür kelimesi geçen lisansüstü tezler oluşturmaktadır. Araştırmanın örneklemine ise erişim iznine sahip 30 yüksek lisans ve 4 doktora tezi alınmıştır. Çalışmanın sonuçlarına göre Türkiye'de tez başlığı içerisinde maddi kültür kelimesi geçen yüksek lisans tez sayısında 2015 yılından itibaren belirgin bir artış olduğu ve 2021 yılında en yüksek seviyeye ulaştığı anlaşılmıştır. İncelenen lisansüstü tezlerin disiplinlerarası bağlantı içerisinde olduğu ve maddi kültür konu alanıyla birlikte başka konu alanlarıyla da Ulusal Tez Merkezi veri tabanına kayıtlı oldukları anlaşılmıştır. Araştırma kapsamında yapılan incelemede yüksek lisans düzeyinde yazılan tezlerin en fazla Türk Dili ve Edebiyatı, Coğrafya ve Endüstri Ürünleri Tasarımı; doktora düzeyinde yazılan tezlerin ise Sosyoloji, Coğrafya ve Mütercim Tercümanlık konu alanları ile sisteme kayıtlı olduğu anlaşılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** maddi kültür araştırmaları, lisansüstü tezler, içerik analizi, Ulusal Tez Merkezi, kültür.

### ABSTRACT

The aim of this research is to take a holistic look at the related academic field of study of graduate theses on material culture and to determine the subjects studied in the scope of material culture at the graduate level in Türkiye. The population of the study consists of graduate theses registered in National Thesis Centre database, written between 1986-2022 and containing the word material culture in the title of

\* Yüksek Lisans Öğrencisi. Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Kocaeli/Türkiye. E-posta: burcuramis@gmail.com. ORCID: 0009-0006-5298-2810.

\* Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, Değirmendere Ali Özbay Meslek Yüksekokulu, El Sanatları Bölümü, Kocaeli/Türkiye. E-mail: mine\_can82@hotmail.com. ORCID: 0000-0001-6563-7174.

the thesis. The sample of the study were included 30 master's theses and 4 doctoral theses with access permission. According to the results of the study, it is understood that there has been a significant increase in the number of master's theses with the word material culture in the title of the thesis in Türkiye since 2015 and it has reached the highest level in 2021. It is understood that the postgraduate theses examined are in interdisciplinary connection and that they are registered in the National Thesis Centre database with other subject areas as well as the subject area of material culture. In the examination conducted within the scope of the research, it was understood that the theses written at the master's level were mostly registered in the system with the subject areas of Turkish Language and Literature, Geography and Industrial Products Design, and the theses written at the doctoral level were registered in the system with the subject areas of Sociology, Geography and Translation and Interpreting.

**Keywords:** material culture research, graduate theses, content analysis, National Thesis Center, culture.

## **Giriş**

Maddi kültür, toplumların sosyal ve kültürel ilişkilerini anlamak için nesnelere merkezine alarak onların hangi maddelerden, hangi yöntem ve tekniklerle, kim ya da kimler tarafından yapıldıklarını gösterir. Maddi kültür; tarih, antropoloji, sosyoloji, sanat tarihi, arkeoloji, müzecilik gibi birçok konuyu yakından ilgilendiren disiplinler arası bir çalışma alanıdır ve toplumun sosyoekonomik ve kültürel yönlerini nesnelere üzerinden araştırır (Sarıtaş, 2019: 29). Maddi kültür çalışmalarında kullanılan maddi terimi, “insan eliyle manipüle edilmiş doğal ya da üretilmiş objeler” olarak ifade edilmiştir (Bronner, 1986: 133-134'den akt. Sarıtaş, 2019: 32-33). Medeniyetlere ait maddi kültür ürünleri toplumların nesilden nesile geçen öğretilerini duygu ve düşünceleriyle ürettiği ve zamanla geliştirdiği her türlü el yapımı nesne, maddi eşyadır. Bu nesnelere arasında “akla gelebilenler; giyim ve ev eşyaları, binalar, fabrikalar, her türlü motorlu araçlar, yollar, limanlar, hava meydanları, tüneller, barajlar, silahlar, dinsel mekanlar vb.” (Arslanoğlu, 2000: 252) eşyalar yer alır. Maddi kültürü, Tuztaş, “kültürün somutlaşmış biçimi/dış boyutu” olduğunu ifade etmiştir (2015: 22). Bireylerin ve toplulukların öncelikle içinde yaşadıkları kültürle manevi (soyut) boyutta ilişkilendirildiğini, ancak bunların davranışlarda ve maddi kültürün öğelerinde somutlaştığının görüldüğünü belirtmektedir (Tuztaş, 2015: 19, 22).

Maddi kültür, Somut Olmayan Kültürel Miras (SOKÜM) olarak da adlandırılan, kültürün manevi yönüyle de iç içedir. SOKÜM geleneksel bilgiyi ve bu bilginin üretilip kuşaklarca aktarılan kültür ortamlarını öne çıkarır (Oğuz,

2018: 106). Somut olmayan kültürel mirasın araştırılması ve korunmasına yönelik her türlü sözlü anlatım ve gelenek, eğlence, müzik, el sanatı vb. konularda yapılacak araştırmalarda, onları üreten ve anlam katan insanlarla birlikte korunmasının en doğru yaklaşım olduğu belirtilmektedir (Metin Basat, 2013: 65). Mimariden sanat ve zanaata, dekorasyondan süs eşyasına, giyim-kuşamdan müzik aletlerine, mutfak eşyası daha birçok somut kültürel değerleri içinde barındıran bir kavramdır. İnsanlar tarafından doğal olarak yaratılan ve kültürel fikir ve geleneklerle ilgili olarak üretilmiş somut örnekleri anlatan bir terimdir (Sarıtaş, 2019: 33). İnsanlığın tüm zaman dilimlerinde halk kültürü ürünleri, gelenek ve göreneklerle kuşaktan kuşağa aktarım yoluyla gelişerek yeni sentezlerle varlığını sürdürmüştür. Ancak zaman içerisinde sanayi ve teknolojiye yaşanan gelişmeler ve hızlı iletişim toplumlari kültür şokuna uğratmış, küreselleşme olgusuyla birlikte ulusal kültürün korunması gerekliliği ortaya çıkmıştır (Artun, 2007: 42-43). Bu sebeple Anadolu coğrafyasına ait maddi kültürün bilimsel yöntemlerle derlenmesi, araştırılması ve belgelenmesi adına gerçekleştirilecek çalışmalar kültürel kimliğin korunması ve yaşatılması adına önemlidir.

Bu çalışma kapsamında, Yükseköğretim Kurulu (YÖK) Ulusal Tez Merkezi veri tabanına kayıtlı maddi kültür başlıklı lisansüstü tezlerin taranması amaçlanmıştır. Araştırmancın öncelikli amacı maddi kültür başlığı altında yazılan lisansüstü tezlerin ilgili akademik çalışma alanına bütünsel olarak bakmak ve Türkiye’de lisansüstü düzeyde maddi kültür kapsamında çalışılan konuları tespit etmektir. Bu genel amaç çerçevesinde aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır: 1. Maddi kültür başlıklı lisansüstü tezlerin türleri nelerdir? 2. Maddi kültür başlıklı lisansüstü tezlerin tamamlandığı yıllara göre dağılımı nasıldır? 3. Maddi kültür başlıklı lisansüstü tezlerin enstitülere göre dağılımı nasıldır? 4. Maddi kültür başlıklı lisansüstü tezlerin üniversitelere göre dağılımı nasıldır? 5. Maddi kültür başlıklı lisansüstü tezlerin veri tabanına maddi kültür konu alanıyla birlikte kayıtlı olduğu diğer konu alanları hangileridir? 6. İlgili tezlerde hangi konu içerikleri ele alınmıştır?

### **Yöntem**

Türkiye’de yazılmış maddi kültür başlıklı lisansüstü tezleri incelemeye yönelik olarak yapılan bu çalışmada tarama modeli kullanılmıştır. Tarama modeli, geçmişte ya da halen var olan basılı ya da elektronik kayıt veya belgelerin belirli bir amaç doğrultusunda inceleyip betimlemeyi amaçlar (Karasar, 1991: 77). Araştırma kapsamında incelenen tezler; türü, yayım yılı, çalışıldığı üniversite ve enstitü, YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanına maddi kültür konu alanı dışında kayıtlı olduğu diğer konu alanı ve maddi kültür

kapsamında ele alınan konu içerikleri bakımından incelenmiştir. Tablo 1’de YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanına kayıtlı olan ve tez başlığı içerisinde maddi kültür kelimesi geçen lisansüstü tezlerin türlerine göre (izinli ve izinsiz) dağılımı görülmektedir. Tablo incelendiğinde yüksek lisans düzeyinde yazılan tezlerin, doktora düzeyinde yazılan tez sayısına göre belirgin oranda yüksek olduğu anlaşılmıştır. Bu araştırmanın evrenini, YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanında kayıtlı 1986-2022 yılları arasında yazılmış ve tez başlığında maddi kültür kelimesi geçen lisansüstü tezler oluşturmaktadır. Araştırmanın örnekleme ise 1986-2022 yılları arasında yazılmış ve maddi kültür başlıklı erişim iznine sahip yüksek lisans tezleri (%93,75) ile doktora tezlerinin tamamı alınmıştır.

Tez Türü	Yüksek Lisans		Doktora		Sanatta Yeterlik	
	f	%	f	%	f	%
İzinli	30	93,75	4	100	-	-
İzinsiz	2	6,25	-	-	-	-
Toplam	32	100	4	100	-	-

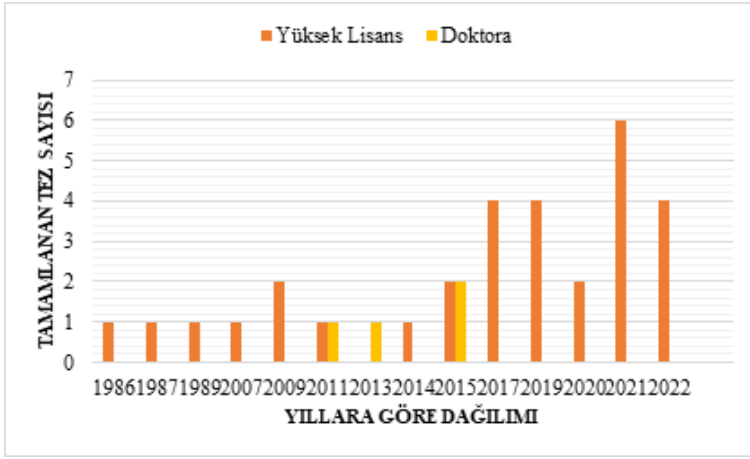
Tablo 1. YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanında kayıtlı 1986-2022 arasında yazılmış ve tez başlığında maddi kültür kelimesi geçen lisansüstü tezlerin türlerine göre dağılımı.

Bu çalışmada YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanında “maddi kültür” anahtar kelimesiyle tarama yapılmıştır. Veri tarama sayfası incelendiğinde arama seçeneklerinin yazar, danışman, konu, dizin, özet, tez numarası olduğu görülmüştür. Çalışmaya kaynak oluşturacak tezlerin belirlenmesinde “konu” arama alanına maddi kültür kelimesi yazılmıştır. Yapılan tarama sonucunda 1986-2022 yılları arasında yazılmış ve tez başlığında maddi kültür kelimesi geçen 36 lisansüstü tez çalışmasına ulaşılmış ancak yüksek lisans düzeyinde 2 çalışmanın erişim iznine sahip olmadığı anlaşılmıştır. Doktora tezlerinin ise tamamının erişim iznine sahip olduğu tespit edilmiştir. Araştırma kapsamında incelenen tezler; türlerine, yayım yıllarına, enstitülerine, üniversitelerine ve sisteme kayıtlı oldukları diğer konu alanlarına göre uygun görülen konu başlıkları altında tablolandırılmış, istatistiksel yöntemlerle değerlendirilmiş ve yorumlanmıştır.

### Bulgular

Araştırmanın bu kısmında 1986-2022 yılları arasında YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanında kayıtlı olan ve tez başlığı içerisinde maddi kültür ke-

limesi geçen lisansüstü tezlerin taranması sonucunda elde edilen bulgulara yer verilmiştir.



Grafik 1. İncelenen lisansüstü tezlerin tamamlandığı yıllara göre dağılımı.

Yıllar	Yüksek Lisans		Doktora		Toplam	
	f	%	f	%	f	%
1986	1	3,33	-	-	1	2,94
1987	1	3,33	-	-	1	2,94
1989	1	3,33	-	-	1	2,94
2007	1	3,33	-	-	1	2,94
2009	2	6,66	-	-	2	5,88
2011	1	3,33	1	25	2	5,88
2013	-	-	1	25	1	2,94
2014	1	3,33	2	50	3	8,82
2015	2	6,66	-	-	2	5,88
2017	4	13,33	-	-	4	11,76
2019	4	13,33	-	-	4	11,76
2020	2	6,66	-	-	2	5,88
2021	6	20	-	-	6	17,64
2022	4	13,33	-	-	4	11,76
Toplam	30	100	4	100	34	100

Tablo 2. İncelenen lisansüstü tezlerin tamamlandığı yıllara göre dağılımı.

Grafik 1’de YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanında kayıtlı olan ve tez başlığı içerisinde maddi kültür kelimesi geçen yüksek lisans ve doktora tezlerinin tamamlandığı yıllara göre sayısal dağılımı görülmektedir. Grafik incelendiğinde yüksek lisans tezlerinde 2015-2021 yılları arasında belirgin bir artış olduğu görülmektedir. Tablo 2 incelendiğinde bu artışın 2021 yılında

%20 ile en yüksek seviyeye sahip olduğu, bu yılı %13,33 oranla 2017, 2019 ve 2022 yıllarının takip ettiği anlaşılmıştır. 2009, 2015 ve 2020 yıllarında %6,66, diğer yıllarda ise oranın %3,33 olduğu görülmüştür. Tablo 2’de doktora düzeyinde tamamlanan tez sayısında en yüksek oranın (%50) 2014 yılında olduğu görülmektedir. Bunu %25 oranla 2011 ve 2013 yılları takip etmektedir. 2015 yılından sonra ise yazılmış doktora tezinin bulunmaması oldukça dikkat çekmektedir.

Enstitü	Yüksek Lisans		Doktora		Toplam	
	f	%	f	%	f	%
Sosyal Bilimler Enstitüsü	24	80	4	100	28	82,35
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü	3	10	-	-	3	8,82
Fen Bilimleri Enstitüsü	2	2,66	-	-	2	5,88
Güzel Sanatlar Enstitüsü	1	3,33	-	-	1	2,94
Toplam	30	100	4	100	34	100

Tablo 3. İncelenen lisansüstü tezlerin enstitülere göre dağılımı.

Tablo 3 incelendiğinde YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanında kayıtlı olan ve tez başlığı içerisinde maddi kültür kelimesi geçen yüksek lisans ve doktora tezlerinin enstitülere göre dağılımı görülmektedir. Buna göre 1986-2022 yılları arasında yazılan yüksek lisans tezlerinin büyük çoğunluğunun (%82,35) Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde tamamlandığı görülmektedir. Bunu daha düşük oranlarda (%8,82) Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, (%5,88) Fen Bilimleri Enstitüsü ve (%2,94) Güzel Sanatlar Enstitüsü takip etmektedir. 1986-2022 yılları arasında yazılan doktora tezlerinin ise tamamının Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde tamamlandığı anlaşılmıştır.

Üniversite Adı	Yüksek Lisans		Doktora		Toplam	
	f	%	f	%	f	%
Atatürk Üniversitesi	5	16,66	1	25	6	17,64
Gazi Üniversitesi	4	13,33	1	25	5	14,70
Düzce Üniversitesi	2	6,66	-	-	2	5,88
Batman Üniversitesi	2	6,66	-	-	2	5,88
Sabancı Üniversitesi	1	3,33	1	25	2	5,88
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi	1	3,33	-	-	1	2,94
Ondokuz Mayıs Üniversitesi	1	3,33	-	-	1	2,94

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi	1	3,33	-	-	1	2,94
Amasya Üniversitesi	1	3,33	-	-	1	2,94
Eskişehir Teknik Üniversitesi	1	3,33	-	-	1	2,94
Çankırı Karatekin Üniversitesi	1	3,33	-	-	1	2,94
Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi	1	3,33	-	-	1	2,94
Akdeniz Üniversitesi	1	3,33	-	-	1	2,94
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi	1	3,33	-	-	1	2,94
Karabük Üniversitesi	1	3,33	-	-	1	2,94
Ahi Evran Üniversitesi	1	3,33	-	-	1	2,94
İstanbul Teknik Üniversitesi	1	3,33	-	-	1	2,94
Karadeniz Teknik Üniversitesi	1	3,33	-	-	1	2,94
Dicle Üniversitesi	1	3,33	-	-	1	2,94
Gaziosmanpaşa Üniversitesi	1	3,33	-	-	1	2,94
Marmara Üniversitesi	1	3,33	-	-	1	2,94
Erciyes Üniversitesi	-	-	1	25	1	2,94
Toplam	30	100	4	100	34	100

Tablo 4. İncelenen lisansüstü tezlerin yazıldığı üniversitelere göre dağılımı.

Tablo 4 incelendiğinde YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanında kayıtlı olan ve tez başlığı içerisinde maddi kültür kelimesi geçen yüksek lisans ve doktora tezlerinin üniversitelere göre dağılımı görülmektedir. Buna göre yüksek lisans düzeyinde en çok tez çalışması yapılan üniversitenin Atatürk Üniversitesi (%16,66) olduğu anlaşılmıştır. Bunu yakın değerlerle (%13,33) Gazi Üniversitesi takip etmektedir. Araştırma kapsamında incelenen yüksek lisans tezlerinin %6,66'sının Düzce Üniversitesi ve Batman Üniversitesi'nde yazıldığı anlaşılmıştır. Diğer üniversitelerde ise yüksek lisans tez sayısının 1'i geçmediği tespit edilmiştir. Doktora düzeyinde yazılan tezlerin üniversitelere göre dağılımı incelendiğinde ise; Atatürk Üniversitesi, Gazi Üniversitesi, Sabancı Üniversitesi ve Erciyes Üniversitesi'nde birer tezin yazıldığı görülmektedir.

Konu Adı	Yüksek Lisans		Doktora		Toplam	
	f	%	f	%	f	%
Türk Dili ve Edebiyatı	13	43,33	-	-	13	38,23
Coğrafya	7	23,33	1	25	8	23,52
Endüstri Ürünleri Tasarımı	3	10	-	-	3	8,82
Halk Bilimi	2	6,66	-	-	2	5,88
Tarih	1	3,33	-	-	1	2,94
Güzel Sanatlar	1	3,33	-	-	1	2,94
Dilbilim	1	3,33	-	-	1	2,94
Arkeoloji	1	3,33	-	-	1	2,94
Sanat Tarihi	1	3,33	-	-	1	2,94
Mütercim Tercümanlık	-	-	1	25	1	2,94
Sosyoloji	-	-	2	50	2	5,88
Toplam	30	100	4	100	34	100

Tablo 5. İncelenen lisansüstü tezlerin maddi kültür konu alanıyla birlik-te kayıtlı olduğu diğer konu alanlarına göre dağılımı.

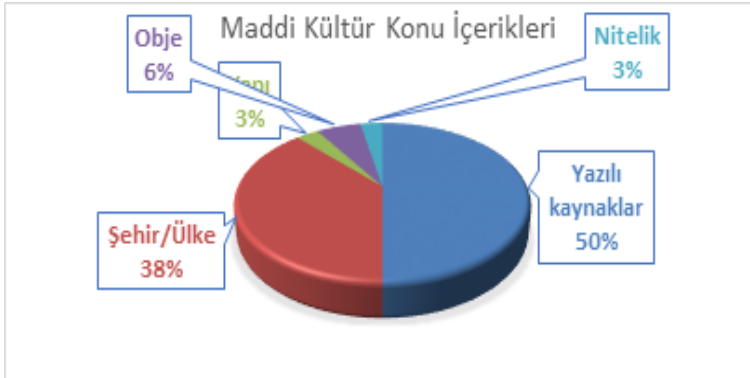
YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanında maddi kültür anahtar kelimesiyle konu taraması yapılmış ve tarama sonucunda 1986-2022 yılları arasında yazılmış (izinli olan) 30 yüksek lisans ve 4 doktora tezinin maddi kültür konu alanıyla birlikte başka konu alanlarıyla da sisteme kayıtlı olduğu anlaşılmıştır. Tablo 5 incelendiğinde lisansüstü tezlerin veri tabanına kayıtlı olduğu diğer konu alanlarının sayısal dağılımı görülmektedir. Bu durum YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanında kayıtlı olan ve tez başlığı içerisinde maddi kültür kelimesi geçen yüksek lisans ve doktora tezlerinin başka alanlarla disiplinlerarası bağlantı içerisinde olduğunu göstermektedir. Elde edilen verilere göre yüksek lisans tezlerinin maddi kültür konu alanıyla birlikte kayıtlı olduğu diğer konu alanının %38,23 oranla Türk Dili ve Edebiyatı olduğu tespit edilmiştir. Bunu %23,33 oranla Coğrafya ve %10 oranla Endüstri Ürünleri Tasarımı takip etmektedir. Daha düşük oranlarda ise Halk Bilimi, Tarih, Güzel Sanatlar, Dilbilim, Arkeoloji ve Sanat Tarihi konularının olduğu görülmüştür. Yazılan doktora tezlerinin ise maddi kültür konu alanıyla birlikte kayıtlı olduğu diğer konu alanının (%50) Sosyoloji olduğu anlaşılmıştır. Bu değeri %25 oranla Coğrafya ve Mütercim Tercümanlık konu alanlarının takip ettiği tespit edilmiştir.

Tez Türü	Maddi Kültür Konu İçerikleri				
	Yazılı Kaynaklar	Şehir/Ülke	Yapı	Obje	Nitelik
Y. Lisans	Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi	Sivas	İstanbul Evleri	Ayna	-
Y. Lisans	Derleme Sözlükleri	Azerbaycan	-	Fes	-



Y. Lisans	Mostarlı Hasan Ziyâf Divânı	Diyarbakır	-	-	-
Y. Lisans	Tatar Halk Edebiyatı	Ankara/Çamlıdere	-	-	-
Y. Lisans	Vûsulî Divânı	Ardahan	-	-	-
Y. Lisans	Tuva Destanları	Eynesil	-	-	-
Y. Lisans	Cengiz Aytmatov'un Eserleri	Malatya/Yeşilyurt	-	-	-
Y. Lisans	Erzurum'lu İbrahim Hakkı'nın Şiirleri	Diyarbakır	-	-	-
Y. Lisans	Klasik Türk Şiirleri	Siirt	-	-	-
Y. Lisans	Bektaşî Velâyetnâmeleri	Elâziğ	-	-	-
Y. Lisans	Murad Emrî Efendi Divânı	Mersin	-	-	-
Y. Lisans	Bakî Divânı	Trabzon/Maçka	-	-	-
Y. Lisans	Yahya Bey Divânı	-	-	-	-
Y. Lisans	Fuzulî Divânı	-	-	-	-
Y. Lisans	Hayretî Divânı	-	-	-	-
Doktora	Ayşe Kulin Ve Buket Uzuner'in Romanları	-	-	-	-
Doktora	Elçi Jacobus Colyer'in Dünyası	-	-	-	-
Doktora	-	-	-	-	Renk
Doktora	-	Sivas	-	-	-
Toplam/34	17	13	1	2	1

Tablo 6. İncelenen lisansüstü tezlerde maddi kültür kapsamında ele alınan konu içeriklerinin sınıflandırılması.



Grafik 2. İncelenen lisansüstü tezlerde maddi kültür kapsamında ele alınan konu içeriklerinin yüzdeleri dağılımı.

Grafik 2’de araştırma kapsamında incelenen lisansüstü tezlerde maddi kültür kapsamında ele alınan konu içeriklerinin yüzdelerle dağılımı görülmektedir. Grafik incelendiğinde lisansüstü çalışmaların yarısından fazlasının (%50) yazılı kaynaklar üzerinden maddi kültür konusunun incelenmesine yönelik olarak çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bu verileri yakın değerlerle (%38) şehir veya ülkeleri konu alan maddi kültür araştırmalarının takip ettiği görülmektedir. Tablo 6’da araştırma kapsamında incelenen maddi kültür başlıklı lisansüstü tezlerin çalışıldığı konu içeriklerinin sınıflandırılması ayrıntılı olarak görülmektedir. Konu içeriği olarak çalışılan yazılı kaynaklar arasında; divânlar (7), seyahatnameler (2), şiirler (2), çeşitli yazarlara ait eserler (2), destan (1), velâyetnâme (1), sözlük (1) ve farklı milletlere ait halk edebiyatı örnekleri (1) yer almaktadır. İncelenen lisansüstü tezlerde ülkemizin Sivas, Diyarbakır, Ardahan, Siirt, Elâziğ, Mersin gibi illeri ve Çamlıdere, Eynesil, Yeşilyurt ve Maçka gibi ilçelerinin maddi kültürünü içerik olarak ele alan çalışmaların olduğu anlaşılmıştır. Diğer konu içerikleri arasında ise ayna ve fes gibi insan eliyle yapılmış objeler, İstanbul evleri ve rengin maddi kültür kapsamındaki yerinin araştırılmasına yönelik konu içerikleri bulunmaktadır.

### **Sonuç**

Türkiye’de yazılmış maddi kültür başlıklı lisansüstü tezlere yönelik olarak gerçekleştirilen bu araştırma kapsamında, 1986-2022 yılları arasında tamamlanmış olan ve Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi veri tabanına kayıtlı, erişim iznine sahip, 30 yüksek lisans ve 4 doktora tezi incelenmiştir. Araştırma sonuçlarına göre tez başlığı içerisinde maddi kültür kelimesi geçen yüksek lisans tezlerinde 2015 yılından itibaren belirgin bir artış olduğu ve 2021 yılında en yüksek seviyeye ulaştığı anlaşılmıştır. Özmen ve Kan (2021: 2011) yaptıkları araştırmada, 2019 yılında Türkiye genelinde yüksek lisans düzeyinde yayımlanan tezlerin sayısında bir artış meydana geldiğini ve Covid-19 küresel salgını sürecinde teknolojik gelişmelerden faydalanılarak uzaktan eğitim verilmesinin bu artışın sebeplerinden biri olabileceğini belirtmişlerdir. Bu araştırmayı destekler nitelikte Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi istatistikleri incelendiğinde de 2019 yılında Türkiye’de bugüne kadar en fazla sayıda (76.304) lisansüstü tez çalışmasının tamamlandığı yıl olduğu görülmüştür (URL-1). Ancak araştırma sonuçlarına göre aynı durumun doktora düzeyi tezler için geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Türkiye’de 2015 yılından sonra doktora düzeyinde maddi kültür başlıklı tez çalışmasının durağan bir döneme girmiş olduğu görülmüştür. Benzer şekilde 1986 ile 2014 yılları arasında maddi kültür başlıklı yüksek lisans tez sayısının çok az sayıda olduğu, 1990-2006 yılları arasında ise 16 yıl boyunca

ilgili konu alanında yüksek lisans düzeyinde hiç çalışma yapılmadığı tespit edilmiştir. Ayrıca tez başlığı içerisinde maddi kültür kelimesi geçen doktora tez çalışmasının 2011 yılında tamamlandığı ve 2015 yılından sonra ise doktora düzeyinde çalışma yapılmadığı tespit edilen diğer sonuçlar arasındadır.

Türkiye'deki üniversitelerin yıllara göre genel olarak gelişim süreci incelendiğinde, 1980 öncesinde 19 üniversite bulunduğu, 1981 yılında Türk yükseköğretiminde önemli dönüm noktası olarak Türkiye'de üniversite sayısının 30'a çıkartıldığı belirtilmiştir. Bu sayı artışının en fazla 1992 yılında bir günde 24 üniversitenin kurulmasıyla olduğu, ayrıca 2006 yılında bu sayıya 15 üniversitenin daha eklendiği bilgisi verilmiştir (Sargın, 2007: 140-144). Buna göre ülkemizde yıllara göre üniversite artış sayılarına paralel olarak, 1980'li yıllardan itibaren gerçekleştirilen lisansüstü tez çalışması sayısında da artış olduğu düşünülmekte, Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi istatistikleri incelendiğinde de bu durum açıkça gözlenmektedir (URL-1). Araştırma kapsamında incelenen doktora tezlerinin tamamı, yüksek lisans tezlerinin ise büyük çoğunluğu Sosyal Bilimler Enstitülerinde tamamlanmıştır. İncelenen maddi kültür başlıklı yüksek lisans tezlerinin en çok Atatürk Üniversitesi ve Gazi Üniversitesi'nde yazılmış olduğu tespit edilmiştir. Bu üniversiteleri Düzce, Batman ve diğer üniversiteler takip etmektedir. İlgili başlıkla doktora düzeyinde yazılan tezlerin ise Atatürk Üniversitesi, Gazi Üniversitesi, Sabancı Üniversitesi ve Erciyes Üniversitesi'nde tamamlanmış olduğu görülmüştür.

İncelemeye alınan ve tez başlığı içerisinde maddi kültür kelimesi geçen yüksek lisans ve doktora tezlerinin veri taraması sonucunda başka konu alanlarıyla disiplinlerarası bağlantı içerisinde olduğu anlaşılmıştır. Yüksek lisans düzeyinde maddi kültür konu alanıyla birlikte kayıtlı olduğu diğer konu alanlarının başında Türk Dili ve Edebiyatı (13) gelmektedir. Bunu Coğrafya (7) ve Endüstri Ürünleri Tasarımı (3) konu alanlarının takip ettiği belirlenmiştir. Halk Bilimi, Tarih, Güzel Sanatlar, Dilbilim, Arkeoloji ve Sanat Tarihi konularının ise daha düşük oranlarda olmakla birlikte ilişkili olduğu diğer disiplinler olduğu görülmüştür. Yazılan doktora tezlerinin maddi kültür konu alanıyla birlikte kayıtlı olduğu diğer konu alanları incelendiğinde ise; ikisinin Sosyoloji, birinin Coğrafya, diğerinin ise Mütercim Tercümanlık konu alanları olduğu tespit edilmiştir. Araştırma kapsamında incelenen yüksek lisans ve doktora tezlerinin yarısının yazılı kaynaklar üzerinden maddi kültür konusunun incelenmesine yönelik olarak çalışıldığı anlaşılmıştır. Bu konu içeriğini Türkiye'deki il ve ilçelere ait maddi kültür araştırmalarının takip ettiği tespit edilmiştir. Çalışmanın bundan sonra maddi kültür konu alanında araştırma

yapacak kişilere içerik seçiminde yol gösterici olacağı düşünülmektedir. Maddi kültür konularıyla ilgili lisansüstü çalışmaların sayısının artırılması, kuşaklararası kültürün aktarımı ve belgelenmesi için araştırmacıların bu konuya yönlendirilmeleri gerekmektedir.

### **Kaynakça**

- Arslanoğlu, İbrahim (2000). “Kültür ve Medeniyet Kavramları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 5(15): 243-255.
- Artun, Erman (2007). “Halk Kültürlerinin Gelecek Kuşaklara Taşınması”. *Halk Kültürlerini Koruma-Yaşatma ve Geleceğe Aktarma Uluslararası Sempozyumu Bildirileri*. İstanbul: Motif Vakfı Yayınları, 40-48.
- Bronner, Simon, J. (1986). *Grasping Things: Folk Material Culture and Mass Society*. Lexington: University Press of Kentucky.
- Karasar, Niyazi (1991). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Sanem Matbaacılık.
- Metin Basat, Ezgi (2013). “Somut Olmayan Kültürel Mirası Birlikte Korumak”. *Millî Folklor*, 100: 61-71.
- Oğuz, M. Öcal (2018). *Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir?* Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Özmen, Erhan ve Kan, Ayşe Ülkü (2021). “Türkiye’de 2015-2020 Yılları Arasında Uzaktan Eğitim ile İlgili Hazırlanan Tezlerin Bibliyometrik Analizi”. *Turkish Studies-Education*, 16(4): 2005-2027.
- Sargın, Sevil (2007). “Türkiye’de Üniversitelerin Gelişim Süreci ve Bölgesel Dağılımı”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5(3): 133-150.
- Sarıtaş, Süheyla (2019). “Halkbiliminde Maddi Kültüre Teorik ve Metodolojik Yaklaşımlar”. *Millî Folklor*, 122: 29-40.
- Tuztaş, Talip (2015). “Kültür ve İdeal Kültür”. *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 8: 10-27.
- URL-1: <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/IstatistikBilgiler?islem=2> (Erişim: 28/06/2023).

“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 yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

**Katkı Oranı Beyanı:** Yazarlar çalışmada eşit düzeyde katkı sunmuştur.

*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 authors have no potential conflict of interest regarding research, authorship, or publication of this article.*

***Author–Contributions Statement:*** *The authors contributed equally to the study.*



## ÂŞIK VEYSEL ŞİİRLERİNDE ULU ANA ARKETİPİNİN SEMBOLLERİ

The Symbols of the Great Mother Archetype in the Aşık Veysel Poems

Işıl KARA TEKGÜL\*  
Merve GÜNTAY BAŞAK\*

### ÖZ

Bu çalışmada, Âşık Veysel şiirlerinde bulunan ulu ana arketipinin sembolleri, analitik psikoloji kuramının esaslarıyla incelenmiştir. Carl Gustav Jung tarafından geliştirilen analitik psikoloji kuramına göre psişeyi şekillendiren temel unsurların başında anne gelmektedir ancak analitik psikolojide anne, yalnızca bireysel anne ile sınırlı bir kavram değildir; aynı zamanda kolektif bilinç dışının örtük ve kadim sembollerinden de biridir. Bu incelemede Âşık Veysel'in şiirlerinde bireysel anneden ulu ana arketipine kadar "anne" ve "annelik" kavramları ve imgelerinin neler olduğu tespit edilmiştir. İlk olarak şiirlerden hareketle Âşık Veysel'in annesi Gülizar Hanım'ın "sevme, avutma, büyütme, koruma, okutma, vatan-millet sevgisi aşılama" gibi olumlu tutumları ortaya çıkarılmıştır. Bu sayede Âşık Veysel'in insancıl, ahlaklı ve vatansever özelliklerinin gelişmesinde, annesinin oldukça önemli bir rol oynadığı tespit edilmiştir. Akabinde incelemenin merkezinde yer alan ulu ana arketipinin evrensel sembolleri ile farklı kültür coğrafyalarındaki karşılıklarından bahsedilmiştir ve Âşık Veysel şiirlerinde ulu ana arketipinin "su, toprak, ağaç" olmak üzere üç belirgin sembolü olduğu ortaya çıkarılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Analitik psikoloji, Âşık Veysel, şiir, sembol, ulu ana arketipi.

### ABSTRACT

In this study, the symbols of the great mother archetype in the poems of Aşık Veysel are analyzed with the principles of analytical psychology theory. According to the theory of analytical psychology developed by Carl Gustav Jung, the mother is one of the basic elements that shape the psyche, but in analytical psychology, the mother is not a concept limited to the individual mother; it is also one of the implicit and ancient symbols of the collective unconscious. In this analysis, the concepts or im-

\* Doktora Öğrencisi. Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul/Türkiye. E-posta: isilaykaratekgul@gmail.com. ORCID: 0000-0002-5533-9664.

\* Doktora Öğrencisi. Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, İstanbul/Türkiye. E-posta: merve.basak@izu.edu.tr. ORCID: 0000-0002-0140-6307.

ages of “mother“ and “motherhood“ from the individual mother to the great mother archetype in Aşık Veysel’s poems were determined. First of all, based on the poems, the positive attitudes of Ms. Gülizar, Aşık Veysel’s mother, such as “loving, comforting, raising, protecting, educating, instilling love for homeland and nation” were revealed. In this way, it was seen that his mother played a very important role behind Aşık Veysel’s humane, moral and patriotic characteristics. Subsequently, the universal symbols of the great mother archetype, which is at the center of the analysis, and their equivalents in different cultural geographies were mentioned and it was revealed that there are three distinct symbols of the great mother archetype in Aşık Veysel’s poems: “water, earth, tree”.

**Keywords:** Analytical psychology, Âşık Veysel, poetry, symbol, great mother archetype.

## Giriş

Türk halk şiiri geleneğinin yirminci asır temsilcilerinden biri Âşık Veysel Şatıroğlu’dur. Sivas’ın Şarkışla ilçesinde 1894’te yoksul bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Âşık, bir gözünü çiçek hastalığından diğer gözünü<sup>1</sup> de talihsiz bir kaza sonucunda kaybeder (Şatıroğlu, 1991: 5). Talihsizlikler nedeniyle kaybettiği gözlerinin yerine, halk ozanlarının şiirlerini, ezgilerini koyarak hayata tutunur ve imge dünyasını küçük yaşlardan itibaren zenginleştirir. Anadolu şiirinin geçmişi ile geleceği arasında köprü kurabilecek kadar geniş bir halk şiiri bilgisine sahiptir. Âşık Veysel’in benliğinde Yunus Emre’nin, Pir Sultan Abdal’ın, Karacaoğlan’ın, Kul Himmet’in şiirleri taze bir avazla tekrar tekrar duyulur (Binyazar, 1971: 11-12). Şiirlerinin içeriğine bakıldığında somut veya soyut; bireysel ya da toplumsal birçok konu hakkında görüşlerine, duygularına, hayallerine ve arzularına rastlanır.

Kuran’a bak İncil’e bak  
Dört kitabın dördü de Hak  
Hakir görüp ırk ayırmak  
Hakikatte yüz karası (Şatıroğlu, 1991: 57).

dizeleri ve benzer içeriğe sahi pek çok şiirinde, insanlığa seslenen Âşık Veysel’in, didaktik bir tavır ile doğru yolu işaret ettiği görülür. İnsanların birliğini, insanı sevmeyi ve insanlar arasında ayrı gayrı görmemek gerektiğini sık sık vurgular. Onun şiirlerinde yalnızca didaktik konular yer bulmaz.

Ala gözlü benli dilber

---

<sup>1</sup> Âşık Veysel’in sağ gözünü kaybetme sebebi hakkında farklı farklı beyanlarının olduğu, Kadir Pürlü tarafından aktarılmaktadır (Şenel, 2022: 147-149).

Bir gün gelsen bize doğru  
Seni sevdim can ü dilden  
Çekme kendin naza doğru (Şatıroğlu, 1991: 86).

dizelerindeki gibi şiirlerinde de lirik söyleyişin samimiyeti ile duygularını ifade eder. Sevdiğinin fiziki betimlerinin yanı sıra Âşık'ın kendindeki yoğun seveda duygusunu farklı şekillerde yansıttığı görülür. Şiirlerinde iyi ve güzel olan özellikleri belirttiği gibi yanlış tutumları eleştirerek insanları doğru yola sevk etmek istediği örneklerle de rastlanır.

Sen mi attın dünyanın temel taşı  
Ne bilirsin yaradanın işini  
Görsene dünyanın işini  
Burda söylen Vaşington'da duyulur (Şatıroğlu, 1991: 205).

dizelerinde olduğu gibi şiirlerinde taşlama türünün özellikleri de görülür. Âşık Veysel ile özdeşleşen konular arasında tabiatın özel bir yeri vardır.

Veysel sever ağaçları  
Dalında öten kuşları  
Orman yapar her işleri  
Ormandaki varlığa bak (Şatıroğlu, 1991: 155).

dizelerinde olduğu gibi birçok şiirinde, pastoral şiir türünün olanaklarından yararlanır. Âşık Veysel'in şiirlerinden dikkat çeken konulardan biri de Anadolu mistisizmi ekseninde yorumlanabilecek Hak aşkıdır.

Kırk yaşımdan sonra kalbime ilham  
Erişti Mevlâdan bir ihsan oldu  
Hakk'ı bilenlere hazırdır her an  
İnkâr edenlere sır nihan oldu (Şatıroğlu, 1991: 23).

dizelerinde ve benzer şiirlerinde, Hak aşkıyla yaşadığını ve kalbî ilham kaynağının Mevlâ olduğunu beyan eder. Umay Günay; âşık tarzı şiir geleneğinde, bir tarikata mensup olmayan saz şairlerinin kâinatı kavrayışlarının ya da dünya görüşlerinin genellikle İslami inanç sisteminin Türk halkınca yaşanış tarzına göre şekillendiğini belirtir ve Âşık Veysel'i bu kategoriye dahil eder (1993: 34) ancak Âşık Veysel, mürşidi Salman Baba'nın rehberliğinde, Alevi-Bektaşî tekkelerinin düsturu ile yetişmiş bir halk ozandır (Ergülen, 2015: 44). Şiirlerinden, onun vahdet-i vücud düşüncesine ulaşarak tüm yaratılanları bir kabul ettiği anlaşılmaktadır (Özdemir, 2017: 114). Âşık Veysel'in şiirleri, yalnızca konuları açısından değil; dil ve üslup yönlerinden de incelenmeye değerdir. Onun şiirlerinde, halk ağız söyleyişlerinin ve söz kalıplarının samimi bir üslupla ustaca kullandığı görülür.



Âşık Veysel'in şiirlerinde öne çıkan kavramlardan biri de "anne"dir. Carl Gustav Jung tarafından geliştirilen analitik psikolojiye göre "anne", insan psişesinin<sup>2</sup> şekillendirici unsurlarının başında gelir ancak kadın ve erkeğin imge dünyasındaki anne, birbirinden oldukça farklıdır. Kadınlar için anne hemcins olarak daha ziyade bilinçli yaşamı şekillendirirken erkekler için anne bilinç dışının örtük sembollerinde keşfedilmesi gereken bir yabancıdır (Jung, 2019a: 38-41). Erkek çocukta anne, psişenin bilinç dışı yönlerini temsil ettiği kadar bebeklikten yetişkinliğe uzanan bir süreçte, kişiliğin de şekillenmesini sağlayan temel unsurlardan biridir. Aşık Veysel'in şiirlerinde hem annesi Gülizar Hanım'a hem de annelik kavramına yönelik görüşlerinin yer aldığı görülür.

Doğurdu beni Sivas ilinde  
Sivrialan Köyünde tarla yolunda  
Aziğı sırtında orak eline  
Taşlı tarlalarda avuttu anam  
(...)  
Çocuğudum anam bana ders verdi  
Okumamı çalışmamı ön gördü  
Milletine bağlı ol dur dedi  
Vatan sevgisini giyitti anam (Şatıroğlu, 1991: 211- 212).

dizelerinde, hayatı üzerinde annesinin yön verici etkisini samimi bir söyleyiş ile dile getirir. Ayrıca bu mısralardan, annesinin zorlu hayat koşullarına rağmen yılmayıp oğluna hep özverili davrandığı; onun sıkıntılarını avuttuğu; ilk öğretmeni olarak onu hayata hazırladığı ve ona vatan-millet sevgisini nakşettiği anlaşılmaktadır. Denebilir ki Âşık Veysel'i, Âşık Veysel yapan gün görmüştüğün ardında, kadim Anadolu kültürünün yanı sıra sağlam bir annenin cömertçe destek olan varlığı bulunmaktadır.

(...)  
Tükenmez borcum var anama benim  
Onun varlığından oldu bedenim  
Kimi köylü kızı kimisi hanım  
Ta ezel tarihte kayıtlı anam

Veysel der kopar mı analar bağı  
Analar doğurmuş ağayı beyi  
İşte budur sözlerimin gerçeği

<sup>2</sup> Analitik psikolojide bilinç ve bilinç dışı tüm psişik süreçleri ifade eden terim (Jung, 2016a: 54).

Okuttu öğretti büyüttü anam (Şatıroğlu, 1991: 212).

dörtlülüklerinde annesine duyduğu minneti açıkça belirtir. “Kimi köylü kızı kimisi hanım” ile “Analar doğurmuş ağayı beyi” dizelerinde ise annelik kavramına dair bakış açısı ortaya çıkar. Anneliğin hangi sosyal statüde olursa olsun, ağalık ya da beylik gibi tüm toplumsal sınıflandırmalardan daha üstün bir mertebede olduğunu belirtir. Ayrıca “Ta ezel tarihten kayıtlı anam” dizesi de bireysel anneden daha fazlasını ifade ettiği için anne arketipinin bir dışavurumu gibidir. Âşık Veysel’in nezdinde değerli olan yalnızca kendi annesi değildir; ta ezelden bugüne yaşamış tüm anneler değerlidir. Bu noktada Âşık Veysel’in imge dünyasındaki anne kavramının bireysel anneden ayrılan yönü de görünür hale gelir ve derinlerdeki ulu ana arketipi belirginleşir.

Arketip, analitik psikolojide, kolektif olarak her millete her çağa ait ilksel (arkaik) imgeyi ifade etmek üzere kullanılan terimdir (Jung, 2016a: 40-41). Anne arketipi, psişenin şekillendirici unsurlarının başında gelir ve sınırsız çeşitlilikte tezahür edebilir; psişenin bireysel bilinç dışı yahut kolektif bilinç dışının sembolleriyle temsil edilebilirken çift yönlü bir doğaya sahip olduğu için psişe üzerinde iyi ve sağaltıcı etkileri olabileceği gibi kötü, tahrip edici, yok edici tesirleri de olabilir (Jung, 2016b: 121-122). Anne arketipi; tanrıçalar, Meryem Ana, Sofya gibi kutsallıkla temsil edilebileceği gibi deniz, akarsu, toprak, gök, ağaç, mağara, oyuk gibi kavramlar ve şekillerle de sembolize edilebilir. Ayrıca inek ve tavşan gibi fayda sağlayan hayvanlar da anne arketipinin sembolü olabilir (Jung, 2016b: 121). Anne arketipinin kadim kökeni, ulu ana arketipine (Ana Tanrıça) kadar uzanır. Ana Tanrıça imgesinin, insan zihninde tarihcene çağın bilinmeyen bir anında belirlediği düşünülür. Özellikle Avrupa’da, Afrika’da ve Ortadoğu’da ortaya çıkan Yukarı Yontma Taş Devri’ne (MÖ. 30.000-7000) ait heykelcikler, mağara resimleri yahut başka arkeolojik malzemelerden hareketle araştırmacılar, şöyle bir fikir sahibi olmuşlardır: Tanrıça tepeden tırnağa dişildir; o kendinden doğar ve tüm varlıkların temelidir (Leeming & Page, 2019: 19-20). Ayrıca doğanın her âleminden gelen çeşitli semboller örneğin taş, bitki, hayvan ya da doğada yaşayan doğa ile özdeşleşen her şey ulu ana arketipinin bir yansıması olabilir (Neumann, 1974: 12) ve anne arketipinin ilksel, iyi ve sağaltıcı tüm yönlerini olduğu kadar karanlık ve hükmedici yönlerini de bütüncül şekilde kapsayan imgeler ulu ana arketipinde temsil edilebilir. Mitolojik anlatılardan masallara, destanlardan şiirlere, birçok edebi türde ulu ana arketipinin farklı sembollerine rastlamak mümkündür.

Bu çalışmada Âşık Veysel şiirlerinde, ulu ana arketipinin bilinç dışı imgelerinin neler olduğu üzerine bir inceleme yapılmıştır. Öncelikle şiirlerde

örnekleri bulunan “su, toprak, ağaç” gibi sembollerin farklı kültürlerdeki anlamlarına ve analitik psikolojideki karşılıklarına, daha sonra Âşık Veysel’in şiirlerinde ulu ana arketipinin sembolü olarak kullanılıp kullanılmadıklarına bakılmıştır. Böylece onun imge dünyasını besleyip büyüten, şekillendiren semboller içinde ulu ana arketipinin yerini ve işlevini ortaya çıkarmak amaçlanmıştır.

### **1. Dönüştürücü Sembol Su**

Halk anlatılarında yahut halk şiirlerinde, ulu ana arketipinin yaygın sembollerinden biri sudur. Suyun özellikle yaratılışla ilgili bütün mitlerde önemli rol oynadığı görülür; yaratılış mitlerinde henüz hiçbir şey yokken su vardır ve su, yaratılış anlatılarının öznesidir (Yonar, 2016: 37-42). Su; varlıkla yokluğu, hayatla ölümü, dişil ile erili kucaklar ve tezatların dengeli bütünlüğü onunla ifade edilir (Koçak, 2016: 51). Kozmogoni mitlerinden, ritüellere ve ikonografiye kadar su, hemen her biçimin öncülü, her yaratının desteği olur. Suyu batmak yeniden yaratılış, ilk biçime dönüş ve doğumu simgeler (Eliade, 2015: 196). Türk mitolojisinde Tanrı tarafından verilmiş veya gönderilmiş olduklarını vurgulamak üzere “yer ve sular” mukaddes kabul edilir. Bu dünya görüşünün bir uzantısı olarak Anadolu’da pınarlara “kutlu pınar” özelliği atfedilir (Ögel, 2014: 457). *Altay Yaratılış Destanı*’nda “Dünya bir deniz idi, ne gök vardı, ne bir yer/ Uçsuz bucaksız sonsuz sular içreydi her yer” (Ögel, 2014: 465) ifadelerinde olduğu gibi yaratılış anlatılarında su, her şeyin başlangıcındaki temel unsurdur. Kısacası, Türk mitik düşüncesinde kozmogonik üretimi simgeleyen su, nesne dünyasından önce hep var olan ilksel bir varlıktır (Yolcu, 2014: 80).

Varoluşun başlangıcında suyun temel unsur olması ile insanın dünyaya gelmeden evvel anne karnında su içerisinde olması arasında, bir çağırışım söz konusudur. Su, yaşam döngüsünün temel unsurlarından biriyken anne de insan hayatındaki temel unsurlardan biridir. Bu çağırışım, varoluşa dair suyun, ulu ana arketipinin sembollerinden biri olmasını sağlar. Suyun okyanus, deniz, ırmak hatta katre gibi farklı formlarının olabilmesi, halden hale girebilmesi ve içine konduğu kabın şeklini alması fakat özünün değişmemesi ise onu, bilinç dışının evrensel dönüşüm sembollerinden biri haline getirir. Anne imgesinin sudaki karşılığı onu gizemli, saygın ve büyümlü özellikler ile donatır; su, özellikle erkeklerin bilinç dışı doğası ile de örtüşür (Jung, 2019a: 290) ve anneyi tanıma, dolaysız ruhsal ihtiyacın bir tatmini (Koçak ve Gürçay, 2017: 274) olduğu için önemlidir. Âşık Veysel şiirlerinde su sembolizmine bakıldığında, onun, ulu ana arketipinin dönüştürme ve ilahi olma özelliğini taşıdığı görülür.

Katre idim bir ırmağa karışım  
Çalkalandım çok bunaldım çok taşıdım  
Gide gide bir deryaya ulaştım  
Dalgalandım coştum oldu olacak  
(...)  
Derya bende ben deryada birleştik  
Ayrılmağa imkân yoktur yerleştik  
Nice boyalardan çemberden geçtik  
Veysel neler çekmiş kim ne bilecek (Şatıroğlu, 1991: 229).

dörtlüklerinde katreyken ırmağa, ırmak iken deryaya akma ifadesi, içsel dönüşümün sembolüken kendisi ile deryanın birleştiğini ifade etmesi ise ilk kaynağa dönmek anlamında, bilinç dışındaki ulu ana arketipinin bir yansımasıdır ve kutsal olan ile özdeşleşir. Ayrıca tasavvufta, seyr ü sülûk halinin bir tasavvuru olarak damla (katre) iken ırmağa karışmanın ve damlada evrenin bulunmasıyla tekrar kendine dönerek vahdet-i vücûd haline erişme (Fidan ve Aydoğan, 2023: 1100-1118) anlayışının halk şiirine bir yansıması olduğu da anlaşılmaktadır.

Çırpınıp içinde durduğum deniz  
Dalgalanır coşar ürüzgârından  
Mevce gelip cûşeyleyen aşkımız  
Ah çektikçe kaynar gelir yerinden (Şatıroğlu, 1991: 116).

dörtlüğünde de içsel dönüşümler ifade edilirken deniz ve dalga sembolizminden yararlanıldığı görünür ancak deniz sadece ah edilen yer değildir.

İrmak olup kavuşunca denize  
Dalgalandık coştuk taşık biz bize  
Çok zaman seyrettim aya yıldıza  
Aydın parlak nurlu renge boyandım (Şatıroğlu, 1991: 37).

dizelerinde olduğu gibi aynı zamanda aydın, parlak ve nurlu dönüşümün yani huzurlu bir şekilde ana kaynakla bir olmanın mümkün olduğu yerdir. Şiirlerde, suyun dönüştürücülüğü, kapsayıcılığı ve ilk kaynak olarak huzurlu ve ilahi bir kimlik taşıması, onun, ulu ana arketipinin bir sembolü olduğunu göstermektedir.

Aşık Veysel şiirlerinde ulu ana arketipinin sembollerinden birinin su olduğu görülür ancak dikkat edilmesi gereken önemli bir husus vardır. Su, sel, katre gibi kelimelerin geçtiği her şiir ulu ana arketipini sembolize etmeyebilir.

Sekizinci ayın yirmi ikisi

Emeklerim zay'eyledi sel benim  
Sele gitti hasılatım hepisi  
Emeklerim Zay'eyledi sel benim (Şatıroğlu, 1991: 151).

dörtlüğünde olduğu gibi bazen gerçek anlamda sel kavramından ve selin ekinlerine verdiği zarardan bahsedilebilir. Hüseyin Çılga tarafından aktarılan Âşık Veysel'in anılarında bu şiirin yazılma gerekçesi ifade edilir. Bir gün Âşık Veysel harmanda çalışırken işini bırakıp eve döner ve kızına ortalık güllük güneşlik iken derenin içindeki malzemeleri yukarıya taşıması söyler. Kısa bir süre sonra korkunç bir yağmur yağar ve sel sebebiyle tüm ekinleri zayi olur (Şenel, 2022: 108). Anlaşılabacağı üzere şiirde yer alan sel ifadesi, sembolik bir yön taşımamaktadır. Şiirlerde ulu ana arketipinin varlığından söz edebilmek için mecazlı söyleyiş ile alegori gibi söz sanatlarından yahut doğrudan sembol niteliği taşıyan unsurlardan yararlanılması ve bilinç dışının sembolü olarak okunmaya müsait mana derinliğinin bulunması gerekmektedir.

## **2. Kucaklayıcı Sembol Toprak**

Ulu ana arketipinin en eski sembollerinden biri de topraktır. Toprak, dünya düzeninin temel unsurlardan biri olarak anasır-ı erbaa'dan; Gaia, Okanaga, İnanna, Demeter, Kibele gibi mitolojik anlatılardaki Toprak Ana'ya (Leeming ve Page, 2019: 25-104); kutsal metinlerde Tanrı'nın insanı yarattığı maddeden (Harmancı, 2014: 28); çeşitli geçiş ritüellerinde kullanılmasına kadar sembolik veya somut olarak kozmosun ve medeniyetin temel unsurlarından biridir. Kozmosun temeli olan yer/toprak, dini açıdan birçok sembole, anlama ve boyuta sahiptir. Öyle ki toprağa, kendini ve başka varlıkları ifade etmesi, bahşetme yönüne sahip olması, üretmesi ve bağrına basması gibi sebeplerle tapılır (Eliade, 2015: 244). İnsan düşüncesinde "toprak, kadın ve yaratmak" arasında bir ilişki söz konusudur. Bu ilişki anne imgesinde birleşir ve çağrışımın kökleri, bilinç dışında ulu ana arketipine kadar uzanır. Başlangıçta ölümsüzlüğün, mükemmelliğin kutsal dişilliğin ifadesi olan "Kutsal Dişi-Mitolojik Ana", zamanla ihtiyar ancak güçlü "Yer Ana" şeklinde folklorik düşüncenin ürünü olur (Bayat, 2007: 12). Toprak ve tohum arasındaki ilişkiyle anne ve çocuk arasındaki ilişkinin birçok ortak özelliği söz konusudur. Toprak da anne de yaşamın temelinde yer alır. Her ikisi de besleyici, büyütücü ve kökleri koruyucudur bu yönleriyle de sağlam ve güven verici olurlar. Güveni inşa eden temel etkenlerden biri de her ikisinin de hayat boyu ya da maceranın sonuna gelindiğinde her koşulda kucaklayıcı olmalarıdır. İnsana dair duyguların ve düşüncelerin aktarımında önemli bir sembol olan toprak, Âşık Veysel'in şiirlerinde de farklı anlamlarda karşılık bulur. Onun şiirlerinde toprağın; bolluk ve bereketin kaynağı, şifanın

eli, insanın değişim dönüşümünün sembolü, alın teri ile helal kazancın yeri olma gibi özellikleri ifade ettiği görülür (Şenocak, 2017: 508-513). Toprağın, Âşık Veysel şiirlerinde -bahsedilen özellikler dışında- ulu ana arketipinin sembolü olduğu örnekler de bulunmaktadır. Bu noktada özellikle “Kara Toprak” şiiri ön plana çıkar.

Âdem'den bu deme neslim getirdi  
Bana türlü türlü meyva yetirdi  
Her gün beni tepesinde götürdü  
Benim sâdık yârim kara topraktır  
(...)  
Dileğin var ise iste Allah'tan  
Almak için uzak gitme topraktan  
Cömertlik toprağa verilmiş Hak'tan  
Benim sadık yârim kara topraktır (Şatıroğlu, 1991: 129-130).

Bu dörtlüklerde ve şiirin bütününde, her şeyin temelinde yer alan ve anne gibi besleyen, büyüten, koruyan toprağın kıymeti ve kutsallığı açıkça belirtilir.

Bütün kusurlarım toprak gizliyor  
Merhem çalıp yaralarım düzlüyor  
Kolun açmış yollarımı gözlüyor  
Benim sadık yârim kara topraktır (Şatıroğlu, 1991: 130).

Şiirinde de toprak imgesinin kadim unsurlarla özdeşleştiği, besleyici olduğu ve her anlamda psişe sağaltımının gerçekleştiği yer olarak ulu ana arketipinin bir yansıması olduğu görülür.

Ayrıca “Benim sadık yârim kara topraktır” dizesi anne arketipi açısından okunmak üzere farklı imkânlar sunmaktadır. Şiirde toprak, “yâr” yani eş ya da sevgili olarak konumlandırılır. Analitik psikolojide erkeğin bilinç dışındaki eş ya da sevgili statüsündeki karşı cins yansıması “anima” arketipine teka-bül eder. Bu durumda şiirdeki toprak imgesi, anima arketipini mi yoksa anne arketipini mi temsil etmektedir? Analitik psikolojiye göre erkeğin bilinç dışındaki ruh imgesinin (anima arketipinin) ilk taşıyıcısı annedir (Jung, 2018: 119), yani anima arketipinin derinlerinde, erkeğin, annesi ile olan ilişkisi belirleyicidir. Bu sebeple sadık yârin kara toprak olması ile anne arketipi arasında sıkı bir ilişki söz konusudur.

Tabiata Veysel âşık  
Topraktan olduk kardaşık  
Aynı yolcuyuz yoldaşık

Sen yolcusun ben bac mıyım (Şatıroğlu, 1991: 39).

Bu dörtlükte yer alan “Topraktan olduk kardaşık” ifadesi toprak ve anne özdeşliğinin net bir ifadesi olarak bu yaklaşımı destekler niteliktedir.

Aslıma karışıp toprak olunca  
Çiçek olur mezarımı süslerim  
Dağlar yeşil giyer bulutlar ağlar  
Gökyüzünde dalgaları seslerim

Ne zaman toprakla birleşir cismim  
Cümle mahluk ile bir olur ismim  
Ne hasudum kalır ne de bir hasmım  
Eski düşmanlarım olur dostlarım  
(...) (Şatıroğlu, 1991: 31).

dörtlüklerinde de toprak ve anne arketipi birlik olma ifadesi ile özdeşleştiği görünür. “Aslına karışıp toprak olma” ifadesi, halk kültürü ve inancındaki “topraktan gelip toprağa gitmek” düşüncesinin bir yansımasıdır. Bu düşünce-  
nin temelinde de kutsal metinlerde insanın yaratılışında toprağın temel  
unsur olarak bulunması, yer almaktadır. Âşık Veysel için bu dünya tıpkı  
Mevlânâ’da olduğu gibi ıstırapların yurdudur ve hataları gizleyen genişlik ile  
hoşgörünün yurdu da toprak olduğu için toprağa kavuşmak mutlak âleme  
geri dönmeyi ifade eder (Çeribaş, 2011: 72). Toprakla cismin birleşmesi, ilk  
kaynağa dönüş ve huzur bağlamında ulu ana arketipi olarak okunmaya mü-  
saittir.

### **3. Birleştirici Sembol Ağaç**

Mitolojik anlatılarda, evrenin farklı katmanlarını birbirine bağladığına  
inanılan ve tıpkı su gibi her şeyin merkezinde yer aldığı var sayılan figürler-  
den biri de hayat ağacıdır. Hayat ağacının bir başka ifadesi, ulu ağaçtır. Ulu  
ağaç, üçlü dünyayı birleştirir. Kökleri yer altını, bilinmezliği, ataları ve ana-  
ları; gövdesi yeryüzünü, bugünü, yaşayan nesli; dal budakları ile de gökyü-  
zünü, geleceği ve çocukları simgeler ayrıca Orta Asya’da kayınla özdeşleşen  
bu ağaçlar, Umay Ana’nın da yansımalarıdır (Erzincan Kına, 2022: 63-64).  
Türk mitolojisinde en eski kutsallardan biri ağaçtır. İnanışa göre Tanrı; in-  
sanları, kutsal ağacın dokuz dalından yaratır (Çolak, 2023: 108). Ayrıca pek  
çok kültürde dişil Tanrılara çoğu zaman ağaç olarak tapıldığı görülür (Jung,  
2019a: 291). Türkler, dünyaya gözlerini açacak olan çocuklarına ait ruhların  
hayat ağacının dalları üzerinde ve kuş şeklinde yaşadıklarına inanmışlardır.  
Nitekim çeşitli dünya milletlerinin de bu inanca sahip olduğu belirtilmekte-

dir (Ergun, 2004: 271). Ağaç ve dişil olan arasındaki bu yaratımsal ilişki, kolektif bilinç dışının yaygın imgelerinden biri olarak hem halk anlatılarında hem de halk şiirlerinde farklı şekillerde bulunur bu sayede ağaç, ulu ana arketipinin yaygın sembollerinden biri haline gelir.

Âşık Veysel'in şiirlerinde, ağacın ulu ana arketipinin birleştirici yönünü sembolize ettiği örnekler mevcuttur. Bu örnekleri besleyen imge aleminin onun ağaçlarla kurduğu derin bağdan kaynaklandığı anılarından anlaşılabilir. Âşık Veysel, gelişmiş dokunma duygusu ile ağaçların yapraklarına dokunarak o yıl ne kadar meyve vereceklerini tahmin edebilmekte, ağaçları görmüşçesine hafızasına yerleştirebilmektedir (Şenel, 2022: 158). Ağaçlar ile arasındaki özel bağın anlaşılabilirliği şiirlerden biri "Saklarım Gözümde Güzelliğini"dir.

Veysel'i söyleten sen oldun mutlak  
Gezer daldan dala yorulur ahmak  
Sen ağaç misali biz dalda yaprak  
Meyva çekirdeksin sen varsın orda (Şatıroğlu, 1991: 22).

Bu dörtlükte ve şiirin bütününde, varoluşun temelindeki ortak, birleştirici özü vurgulamak üzere "çekirdek ve ağaç" sembolizminden yararlanıldığı görülür. Birçok şairin imge dünyasında evren, arketipsel bir tasarım olarak asıl unsuru, özü temsil eder. Fakat bu mananın insan tarafından idrak edilmesi kolay olmadığından şairler, öze dönüşü kelimelerle gerçekleştirmeye çalışan kişilerdir (Karaca Küçük, 2022: 460- 463). Bu dizelerde geçen ağaç ve dalındaki yapraklar da tıpkı her şeyin temelinde yer alan Ulu Tanrıça'daki gibi anne ve çocukları olarak okunmaya müsaittir ve şairin imge dünyasında, ulu ana arketipinin ağaçla cisimleşmiş birleştirici yönünü sembolize eder.

"Bir Ulu Ağaçtan Bir Yaprak Düşse" isimli şiiri de Âşık Veysel'in ağaçlarla kurduğu kalbi bağı göstermesi açısından önemlidir. Anılarında, Hasanoğlu Köy Enstitüsü'nde sevip okşadığı bir kiraz ağacının olduğu fakat çıkan fırtınada ağacın dallarının kırıldığı, yapraklarının yırtıldığı, buna üzülen Âşık Veysel'in de bu şiiri kaleme aldığı yer almaktadır (Şenel, 2022: 350).

Bir ulu ağaçtan bir yaprak düşse  
O anda acısın duyar iniler  
Katlansa acıya sakince geçse  
Esen rüzgârıyla uyar iniler (Şatıroğlu, 1991: 123).

Şiirin dizelerinde, ağaçtan yaprağın düşmesi ile dünyaya gelerek ilk kaynaktan ayrılmak arasında imgesel bir ilişki söz konusudur. Anne arketipi karma-



şık bir yapıdadır, karanlıkta varoluş, anne ve çocuğun birliği, doğum travması gibi farklı biçimlerde deneyimleri barındırır (Mascetti, 2000: 148). Ulu ağaçtan yaprağın düşmesi ve acı duyulması, birlik duygusunu yitirmeyi ve huzursuzluğu ifade eder. Ulu ve ağaç kavramlarının özdeşleşmesi ile ayrılığın yarattığı hasretlik, ulu ana arketipinin yansımaları belirginleştirir. Şiirlerde ağaç ve anne çağrışımının bir başka örneği ise aşağıdaki gibidir.

Yel estikçe dalgaları dallanır  
Türlü türlü sadâ verir ağaçlar  
Tertip olmuş kuğu gibi dilleri  
Türlü türlü sadâ verir ağaçlar  
(...)  
Kalem olup her lisandan okuyor  
Ana sesi ciğerimi yakıyor  
Dallarda çeşitli kuş şakıyor  
Türlü türlü sadâ verir ağaçlar (Şatiroğlu, 1991: 131).

Anne sesi ve ağaç sesi arasındaki bağlantının kuğu sembolizmi ile güçlendirildiği görülür. Kuğu; tertemiz, masum ve asil güzelliğin sembolüdür (Gardin vd., 2014: 376). Kuğunun dinginliği, ağaçların rüzgârda sallanması ve ana sesine duyulan özlem, yine derinlerde bir hasretlik duygusunun var olduğunu gösterir. Bu dizelerde yararlanılan ağaç sembolizmi, ulu ana arketipinin birlik olma, dinginleştirme, saflık ve masumiyet yönünü temsil etmektedir.

### **Sonuç**

Âşık Veysel şiirlerinde ulu ana arketipini temsil eden sembollerin analitik psikoloji merkezli incelendiği bu çalışmada, ilk olarak Âşık Veysel'in kişiliğini şekillendiren temel unsurların başında, annesi Gülizar Hanım'ın geldiği tespit edilmiştir. Gülizar Hanım'ın, oğlu üzerindeki emeklerine bakıldığına onu sevgiyle büyüttüğü, koruyup kolladığı, ilk öğretmeni olarak hayata hazırladığı, vatan ve millet sevgisi aşıladığı görülmüştür. Âşık Veysel'i, çok sevilen bir halk ozanı yapan insancıl, barışçıl, vatansever dünya görüşünün ardında, annesi Gülizar Hanım'ın cömert varlığının bulunduğu ortaya çıkarılmıştır. Âşık Veysel için annelik mertebesinin açalık/beylik gibi tüm toplumsal statülerden daha üstün olduğu; annelik algısının yalnızca kendi annesi ile sınırlı olmadığı; anneliğin ezelden beri süregelen üstün bir değeri ifade ettiği anlaşılmıştır ve onun imge dünyasının derinlerindeki ulu ana arketipinin yansımaları tespit edilmiştir. Âşık Veysel'in şiirleri incelendiğinde ulu ana arketipinin "su", "toprak", "ağaç" sembolleriyle varlık gösterdiği ortaya çıkarılmıştır. Şiirlerde "su imgesinin" dönüştürücü, kapsayıcı nitelikler

taşıdığı ayrıca ilk kaynak olarak huzurlu ve ilahi yönleri temsil ettiği bu sebeple ulu ana arketipinin bir sembolü olduğu görülmüştür. “Toprak imgesinin” de şiirlerde, her şeyin temelinde yer alarak anne gibi kucaklayıp, besleyip büyüten; koruyup güven veren niteliklere sahip olduğu ayrıca kutsal ve kıymetli bir yer tuttuğu bu sebeple ulu ana arketipinin sembolü olduğu anlaşılmıştır. Son olarak şiirlerde “ağaç imgesinin” de birleştirici, dinginlik verici, güvenlik hissi yaratması ve kutsi değer taşıması sebebiyle ulu ana arketipinin sembolü olduğu tespit edilmiştir. Âşık Veysel’in şiirlerinde bireysel anne kavramından ulu ana arketipine kadar annelik kavramının ulu, sevgi dolu, birleştirici, kucaklayıcı, öğretici, sakinleştirici yönleri temsil ettiği ortaya çıkarılmıştır.

### **Kaynakça**

- Bayat, Fuzuli (2007). *Türk Mitolojik Sistemi 2*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Binyazar, Adnan (1971). *Uzun İnce Bir Yolda Âşık Veysel*. İstanbul: Tel Yayınları.
- Çeribaş, Mehmet (2011). “Âşık Veysel’in Duygu ve Düşünce Dünyasında Toprak”. *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim*, 134: 70–72.
- Çolak, Selma (2023). *Türk Mitolojisi 101*. İstanbul: Say Yayınları.
- Eliade, Mircea (2015). *Dinler Tarihine Giriş*. Çev. Lale Arslan Özcan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Ergun, Pervin (2004). *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Ergülen, Haydar (2015). “Âşık Veysel Şiirinde Alevi-Bektaşî Düşüncesinin Cumhuriyet Düşüncesiyle Yakınlığı”. *Dünya Ozanı Âşık Veysel Sempozyumu (Sivas 24–25 Mayıs 2015)*. Sivas: Sivas Valiliği Orta Anadolu İl Kültür ve Turizm Kalkınma Ajansı Müdürlüğü, 43–52.
- Erzincan Kına, Kıymet (2022). *Umay Ana’dan Al Karısı’na Atlı Gelip Yaya Kalanlar*. İstanbul: Temkeş.
- Fidan, Süleyman ve Aydoğan, Gülbeyaz (2023). “Damlanın Yolculuğuna Farklı Bakışlar: Seyr-i Sülûk ve Monomit Çerçevesinde Âşık Daimi’nin Bir Şiiri”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 43: 1100–1118.
- Gardin, Nanon vd. (2014). *Larousse Semboller Sözlüğü*. Çev. Beyza Akşit. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

- Günay, Umay (1993). “Âşık Veysel ve Âşık Tarzı Şiir Geleneği”. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 10(1): 21-42.
- Harmancı, Meriç (2014). “Kutlu Başlangıçtan Ebedî İstirahatgaha: Türk Tasavvuf Edebiyatında Toprak Algısı”. *Divân Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 13: 23-38.
- Jung, Carl Gustav (2016a). *Analitik Psikoloji Sözlüğü*. Çev. Nur Nirven. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Jung, Carl Gustav (2016b). *Feminen Dişilliğin Farklı Yüzleri*. Çev. Tuğrul Veli Soylu. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Jung, Carl Gustav (2018). *Seçme Yazılar*. Çev. Levent Özşar. İstanbul: Alfa.
- Jung, Carl Gustav (2019a). *Dönüşüm Sembolleri*. Çev. Firuzan Gürbüz Gerhold. İstanbul: Alfa.
- Jung, Carl Gustav (2019b). *Dört Arketip*. Çev. Zehra Aksu Yılmaz. İstanbul: Metis Yayınları.
- Karaca Küçük, Şeyma (2022). “Jorge Luis Borges ve Sezai Karakoç’ta Gül İmgesi”. *Söylem Filoloji Dergisi*, 7(2): 455-472.
- Koçak, Aynur (2016). *Mitlerle Varoluş Yolculuğu*. İstanbul: Alfa.
- Koçak, Aynur, Gürçay, Serdar (2017). “Anne Arketipi Ekseninde Uygur Destanları”. *Turkish Studies*, 12(5): 265-278.
- Leeming, David ve Page, Jake (2019). *Tanrıça Mitleri*. Çev. Şükrü Alpagut. İstanbul: Say Yayınları.
- Mascetti, Manuela Dunn (2000). *İçimizdeki Tanrıça: Kadınlığın Mitolojisi*. Çev. Belkis Çorakçı. İstanbul: Doğan Kitapçılık.
- Neumann, Erich (1974). *The Great Mother*. New York: Princeton University Press.
- Ögel, Bahaeddin (2014). *Türk Mitolojisi I - II*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Özdemir, Ahmet (2015). “Tasavvuf Felsefesi İçinde Âşık Veysel”. *Dünya Ozanı Âşık Veysel Sempozyumu (Sivas 24-25 Mayıs 2015)*. Sivas: Sivas Valiliği Orta Anadolu İl Kültür ve Turizm Kalkınma Ajansı Müdürlüğü, 113-123.
- Şatiroğlu, Veysel (1991). *Dostlar Beni Hatırlasın*. Der. Ümit Yaşar Oğuzcan. İstanbul: Özgür Yayın Dağıtım.
- Şenel, Süleyman (2022). *Aşık Veysel*. İstanbul: İBB Yayınları.
- Şenocak, Ebru (2017). “Âşık Veysel’in Şiirlerinde Toprak Ana”. *Turkish Studies*, 12: 503-518.

Yolcu, Mehmet Ali (2014). Babasız Gebelik Mitleri Bağlamında Türk Mitolojisinde Gök-Yer Dikotomisi ve Ana Tanrıça Kültünün İzleri”. *Hitit Üniversitesi SBE Dergisi*, 7(1): 70-92.

Yonar, Gönül (2015). *Yaratılış Mitolojileri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

“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 yazarların potansiyel bir çıkar çatışması yoktur.

**Katkı Oranı Beyanı:** Yazarlar çalışmada eşit düzeyde katkı sunmuştur.

*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 authors have no potential conflict of interest regarding research, authorship, or publication of this article.

**Author-Contributions Statement:** The authors contributed equally to the study.



## ALEVİ-BEKTAŞİ VELAYETNAMELERİNDE DİNSEL-BÜYÜSEL KERAMETLER VE KEHANETLER ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

An Evaluation on Magic and Divination Miracles in Alevi-Bektashi Hagiography Texts

Serdar GÜRÇAY\*

### ÖZ

İslamiyet öncesi başat icracıları olan Şamanlardan evrildiği düşünülen veli/derviş zümresi de Horasan'dan Anadolu ve Balkan coğrafyasına kadar mistik fikir ve öğretilerini yaymışlardır. Velilerin tarihî-menkıbevi aşamalarının konu edildiği velayetnameler ise 12-15. yüzyıllar arasına tekabül eden olayların anlatıldığı, çoğunlukla 15. yüzyılda yazıya geçirilen nazım/nesir karışık şekilde yazılan efsanevi/destansı eserlerdir. Bu eserlerde, Türklerin zengin kültürel çeşitliliğine bağlı pek çok sembol/motiflere rastlamak mümkündür. Çalışmanın amacı, Alevi-Bektaşî geleneğine matuf bağdaştırmacı velilerin uyguladıkları dinsel/büyüsel ritüeller ve kehanetler üzerine gösterdikleri kerametlerin metin örnekleri üzerinden sunulması ve değerlendirilmesidir. Çalışmada, Yesevi dervişlerinden Hacı Bektaş-ı Veli'nin anlatıldığı *Velayetname* metni başta olmak üzere, Sultan Şücaeddin, Abdal Musa, Koyun Baba ve Odman Baba velayetnameleri belge tarama yöntemiyle incelenmiştir. Bu eserlerde yer alan olaylar, şahıslar ve nesnelere James Frazer'ın tasnifinden hareketle değerlendirilmiştir. Çalışma sonucunda Türk kültüründe erken dönemlerden günümüze değin yaşatılan büyü ve kehanet kerametleri değerlendirilerek bu uygulamaların bilim/din öncesi dönemde nasıl algılandığına ilişkin bulgular saptanmıştır. Velilik, kültürel mirasın yaşatılmasına ve aktarılmasına yönelik bir unsur olarak büyü uygulamaları üzerinden mercek altına alınmıştır. Ortaya çıkan bu aktarımların kültürel zenginliği arttırarak hoşgörü ve saygının pekişmesine vesile olduğu gözlemlenmiştir.

**Anahtar Sözcükler:** velayetname, büyü, kehanet, keramet, motif.

### ABSTRACT

The group of veli/dervishes, who are thought to have evolved from the Shamans, who were the main performers before Islam, spread their mystical ideas and teachings from Khorasan to Anatolia and the Balkan geography. The velayetnames, in which the historical-menkıbevi stages of the wise men are the subject, are legendary/epic works written in mixed verse/prose, mostly written in the 15<sup>th</sup> century, de-

\* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Kültür Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyat Bölümü, İstanbul/Türkiye. E-posta: s.gurcay@iku.edu.tr. ORCID: 0000-0003-1412-7910.

scribing the events corresponding to the 12-15<sup>th</sup> centuries. In these works, it is possible to find many symbols/motifs related to the rich cultural diversity of Turks. The aim of the study is to present and evaluate the religious/magical rituals practiced by the compatibilist velis of the Alevi-Bektashi tradition and the miracles they show on prophecies through textual examples. In the study, *Velayetname* text in which Hacı Bektaş Veli, one of the Yassawî dervishes, is narrated, Sultan Şücaeddin, Abdal Musa, Koyun Baba and Odman Baba velayetnames were analyzed by document scanning method. The events, persons and objects in these works were evaluated based on James Frazer's classification. As a result of the study, the magical and divinatory practices that have been kept alive in Turkish culture from the early periods to the present day were evaluated and findings on how these practices were perceived in the pre-scientific/pre-religious period were determined. Guardianship has been scrutinized through magic practices as an element for the survival and transmission of cultural heritage. It has been observed that these transmissions have been instrumental in increasing cultural richness and reinforcing tolerance and respect.

**Keywords:** hagiography texts, magic, divination, keramat, motif.

## Giriş

Velayetnameler, şifahi gelenekte yayılan Alevi-Bektaşî velilerinin tarihi ve menkıbevi hayatlarını ihtiva eden yazılı eserlerdir. Geleneğin az sayıda erişilebilir bilgi kaynağı olması bakımından bu eserler son derece kıymetlidir. *Kubbealtı Lugatı*'nda kavram, "veli ya da din ulularına mahsus olağanüstü iş ve davranışların destanî-efsanevî bir üslûpla anlatıldığı fıkra, hikâye ve yazılar" olarak ifade edilir (URL-1). Menakıpname, *Tezkiretü'l-Evliyalar*'ın yanında Tanrı'ya yakın olarak kabul edilen velilerin etrafında teşekkül etmiş olan efsaneleri toplayan eserlerdir (Seyidoğlu, 1997: 15-16). "İçinde hikâyeler, destanlar, menkıbeler bulunan genellikle mensur eserler" (Doğan, 2020: 1938) olarak da tanımlanan kavram, hem sözlü hem yazılı edebiyat ürünü olarak ortaya çıkar. Ahmet Yaşar Ocak, menkıbelerin, dinî-tasavvufî düşünceyle birlikte ortaya çıktığını belirtmiştir:

Tarikatların İslam dünyasında IX. yüzyıldan beri teşekkül ettiği ma- lumdur. Bu gelişmeye paralel olarak bir velinin kerametlerini anlatan kısa hikâyeler demek olan "menkıbeler" yavaş yavaş ortaya çıkmıştır. Bunlar, önceleri tasavvufî tabakat kitaplarında ve evliya tezkirelerinde yer almıştır. Muhtemelen XIII. yüzyıldan başlayarak tek bir veli hakkındaki menkıbeleri toplayan ve kendilerine *Menakıb*, *Menakıb-nâme* veya bazen de *Vilayet-nâme* denilen müstakil eserler doğmuş; Arapça, Farsça veya Türkçe gibi çeşitli dillerde

yazılıp İslam âleminin her tarafında okunur olmuştur (Ocak, 1983: 1).

Menakıbnamelerin (velayetname) kahramanları her şeyden önce gerçek ve mukaddes kişilerdir. Olayların belirli yeri ve zamanı vardır. Konu edindikleri veli hayatta iken de vefatından sonra da yazılmış olabilirler. Anlatılan olayların gerçekliğine inanılır. Hemen hemen tamamı tarihî gerçeklere uygunluk gösteren kronolojik eserlerdir. Anlatılar yarı mukaddestirler. Biçim olarak gayet kısa ve sade bir üslûba sahiptirler (Ocak, 2013). Geniş halk kitlerine idealize model olarak sunulan bu didaktik özellikli metinler, halkı doğru olduğuna inanılan yola tebliğ vasfı üstlenmesi hasebiyle biçimce kısa, dilinin sade ve açık olması zarurîdir. Sembolik görünüm kelimelerin çok anlamlı ya da katmanlı anlamlandırılmasından ziyade gelenek ve ritüellerde daha fazla öne çıkmaktadır.

Çalışmanın amacı, arkaik büyü ile ilgili çalışmalarıyla bilinen antropolog James Frazer'ın büyü'nün niteliklerine ilişkin verdiği bilgiden (2004: 164-168) hareketle oluşturulan tasnif denemesinin Alevi-Bektaşî velayetnamelerinin taranması yöntemiyle elde edilen keramet örneklerine uygulanmasıdır. Yesevî dervişlerinden Hacı Bektaş Veli'nin anlatıldığı *Vilâyetnâme* isimli eser başta olmak üzere Sultan Şücaeddin, Abdal Musa, Koyun Baba ve Odman Baba velayetnameleri belge tarama yöntemiyle inceleyerek bu eserlerde yer alan olaylar, şahıslar ve nesnelere üzerinden dinsel/büyüsel uygulamalar ve kehanetlere yönelik keramet motiflerinin yer aldığı örnekler tasnif doğrultusunda incelenmiştir.

### 1. Büyü Üzerine

Büyü/sihir, tarihin en eski çağlarından bu yana insanlık âlemini fazlasıyla meşgul eden temel olguların başında gelmektedir. Büyü, adlandırılmayan, tanımlanamayan ve analiz edilemeyen kolektif geleneklerden biridir. Büyü, icrasında her türlü mistik özelliklerle dolu ve geleneksel tekniklerin kullanıldığı eylem ve inançlar bütünüdür. Edward Burnett Tylor, uzun yıllar spekülasyon konusu yapılan büyü hakkında, *Primitive Culture* adlı eserinde iki şekilde bahseder. İlk olarak ilkel animizimle (canlılık) ile ilişkilendirdiği büyüü, daha sonra sempatik ilişkiye bağlar (Mauss, 2022: 13). Büyü, insanın erken dönem düşünce biçimi hâline gelir. İlkel kültürlerde ve folklorda büyülü ritüeller baskındır. Dolayısıyla büyü, ilkel insanın tüm mistik ve bilimsel evrenin temelidir. James Frazer'a göre büyü'nün birtakım temel esasları bulunmaktadır: 1. Benzer benzeri üretir. 2. Temas bulaşmayla sonuçlanır. 3. Görüntü nesnenin kendisini üretir. Meselâ fotoğraf üzerinden yapılan büyü-

nün kişiyi uzaktan da olsa etkilemesidir. 4. Parça bütünle aynıdır. Parça bütünden ne kadar uzaklaşırsa uzaklaşsın aralarındaki sempatik ilişki devam eder. Saç, tırnak, diş, kirpik ile yapılan büyü pratiklerinin uzak mesafelere rağmen sahibini etkileyebilmesi durumudur (2004: 164-168).

Eğer tüm topluluk bir grup eylemin etkililiğine inanmıyorsa bunlar büyüsel olamaz. Ritüelin biçimi son derece aktarılabildir ve bu, kamuoyu tarafından onaylanır. Burası okült ve metafizik ruhlar âleimidir. Ritüel hareketlere ve jestlere, mekanik etkinliklerinden oldukça farklı, özel bir tür etkinlik yükleyen bir fikirler dünyasıdır. Örneğin, yağmur yağdırmak için bir pınarın suyunu karıştıran bir evliyanın durumunu ele alacak olursak bu etkinliği şahsına münhasır kılan geleneksel eylemler olarak adlandırabileceğimiz ayinlerin kendine özgü doğasıdır (Mauss, 2022: 22-24). Din ve büyü arasında birtakım farklılıklar söz konusudur. Bunlar; büyü zorlar ve kısıtlar, din ise uzlaştırır. Dini ayinler açık, büyü ayinleri ise tecrit edilmiştir ve gizlice yapılır. Dini uygulamalar kurallı, resmi, öngörülebilir iken; büyüünün yasaklanmış olması gerçeği, büyüsel eylem için bir sınırlama getirir (Mauss, 2022: 26). Lâkin büyüsel işlemler güç kaynakları ve motifler bakımından dinden büyük oranda istifade etmektedirler. Bunun yanı sıra benzerlik ve ortaklıklar bağlamında her ikisi de doğaüstü alana ait olup pratik ve zorlayıcı amaçlar güderler (Örnek, 1966: 26). Bu önemli ortaklıklar hasebiyle çalışmada zaman zaman dinsel-büyüsel ikiliğinin birlikte kullanımı uygun görülmüştür.

Yıldırım ve Çobanoğlu'na göre bugün modern dünyaca ilkel olarak nitelendirilen toplumlar doğayla bugün olduklarından çok daha yakın ve derin bir ilişki içinde olmuşlar ve ekosistemlere daha büyük bir saygıyla yaklaşmışlardı (2009: 102-103). İlkel insanın zihin yapısına göre; başta şamanlar olmak üzere doktorlar, berberler, demirciler, çobanlar, simyacılar, aktörler ve mezar kazıcıları büyülü güçlere sahiptirler. Şamanlar, demirciler, simyacılar ateşe söz geçirebilmeleri, sihirli güçlerinin olduğuna inanılması ve çeşitli kerametler göstermeleri nedeniyle insanlar tarafından korkulan ve çekinilen büyücüler olarak tanınmışlardır (Eliade, 1999: 514). Denilebilir ki bu meslek erbaplarının mistik güçlerle iletişim kurmaları, insanların onlara karşı güçlü bir korkuyla karışık saygı hissetmelerine sebep olmuştur. Doktorların becerileri, onların harikulâde ve doğaüstü olarak görülmelerini kaçınılmaz kılarken peygamber mesleği olarak da bilinen çobanlık, soylu ve kutsal bir görev olarak kabul görür (Tan, 2018: 90-97). Bu olağanüstü sıra dışı hadiseler, ilgili meslek dallarının icracalarını kutsalın dairesine yerleştirir ve bu sayede onların büyülü güçlerinin olduğuna inanılır.



A. Yaşar Ocak, büyü ve efsun konusunda Baba İlyas'ın *Menakıpname*'de kendisinin bir sihirbaz olduğundan bahseden bir hasmının olduğunu yazar. Köprülü'nün Türkmen babalarının eski Türk şamanlarının İslamileşmiş şekli olduğu yönündeki fikrini abartılı bulmakla beraber tespitlerinin önemli bir kısmının doğru olduğunu söyler. Eski şamanların İslami hüviyete bürünmüş yeni temsilcilerinin problem çözmek maksadıyla sihir ve büyü ile uğraşmalarını doğal bulur. Velâyetnamelerden yola çıkarak Baba İlyas, Baba İshak, Sarı Saltık ve Koyun Baba gibi Alevi evliyalarına sihirbazlık atfeder (Ocak, 1995: 146-147). Allah dostu olarak kabul edilen Kalenderi dervişlerin, Tanrı'nın yardımıyla mistik güçlere haiz oldukları, doğaüstü kuvvetlerin yardımıyla gösterdikleri kerametleriyle bilinen Tanrı kanı taşıyan din uluları olduklarına inanılmaktadır. Bu inanç vesilesiyle ortaya çıkan menkıbevi sözlü anlatımlar dilden dile, nesilden nesile aktararak tarikat öğretilerinin yayılmasını, "toplumsal kurumlara ve törenlere destek verme işlevi doğrultusunda kültürün onaylanmasını, ritüelleri gözlemleyen ve icra edenlerin ritüellerinin ve kurumlarının doğrulanmasını" (Bascom, 2019: 71-86) sağlamaktadır.

## **2. Velâyetnamelerde Geçen Büyüsel Motifler**

Motif, en kısa tanımıyla halk anlatılarında kullanım sıklığı fazla olan en küçük birimlerdir. Meselâ kahramanın canavarla mücadele ettiği safhada ejderhayı yenmesi, elmayla çocuksuzluğun ortadan kaldırılması, olağanüstü doğum şekli olarak babasız doğum, anlatılarda sıklıkla görülen temel motiflerdendir. J. Frazer'ın arkaik büyü'nün özelliklerine ilişkin ortaya koyduğu nitelikler doğaüstü güçlerle etkileşime geçerek sağaltım yapan, ölü ruhunu öte âleme gönderen, gaipten haberler veren şamanlarda da görülür. Özellikle İslamiyet'in kabulünden sonra şamanların fonksiyonu farklı isimler veya sıfatlarla devam edegelmiştir. Şamanların, eski dualarına peygamberlerin, meleklerin, evliya ve şeyhlerin adlarını eklemeleri; hatta kendi mesleklerinin piri olarak Hz. Fatma'yı göstermeleri bu durumu desteklemektedir (İnan, 1986: 73). Şamanların kullandığı halk arasında üfürük, afsun, ırıklama, urasa, tütsü, alazlama, iplik bağlama, kurşun dökme, parpılama, darpılama gibi çeşitli adlarla anılan büyüsel yöntemler sonraları ocaklarca kullanılmıştır (Boratav, 1999: 116). Şaman-veli paradigma değişimi, büyü temelinde de tespit edilebilmektedir. Din ve bilim öncesi erken devirlerin ürünü olan büyü, veli kültüne de çeşitli etkileşimlerle geçmiştir. Dolayısıyla Frazer'ın arkaik büyü düşüncesine ilişkin ortaya koyduğu özelliklerden bir tasnif denemesi gerçekleştirilmiştir.

## **2.1. Arkaik Temelli Büyüsel Motifler**

İnanç, bir şeyi güvenle doğru sayma, bir kuşku olmaksızın onaylamadır (Akarsu, 1988: 104). Türklerde İslamiyet öncesinde muhtelif inanç sistemlerinin var olduğu bilinmektedir. Totemcilik, Animizm, Şamanizm, Budizm, Zerdüştilik, Manihaizm gibi inanç sistemleri ve öğretiler Türklerin kültürünü ve yaşamını şekillendiren başlıca inanç unsurlarıdır. Bunların yanı sıra bağlı inanç kültleri de Türk kültürünü etkileyen öğelerden olmuştur. Özellikle atalar kültü, Gök Tanrı kültü ve tabiat kültleri Türklerin yüce ve kutsal bildiklerine yönelik gösterdikleri korkuyla karışık saygı tutumlarının tecessüm etmiş hâlidir. Bilhassa Şamanizm kaynaklı inanç motiflerinin ön planda olduğu bilinen evliya menakıpnamelerinde veliler; sihirbazlık yapan, hastaları iyileştiren, gaybı bilen ve gelecekte haber veren, tenasüh (reenkarnasyon), hulûl (enkarnasyon), tabiat kuvvetlerini istediği gibi yönlendiren, ateşe hükmeden, kemiklerden diriltlen (intermezzo), kadın-erkek ortak ayinler yapan, tahta kılıç ile savaştan, don değiştiren din büyükleri olarak geçmektedirler (Ocak, 2013: 141). İslamiyet öncesi ait inanış sistemleri ve öğretilerde var olan büyü / sihir pratiklerinde J. Frazer'a göre büyü'nün dayandığı özetle iki temel ilke söz konusudur (2004: 164-168). Bunlardan ilki, benzer benzeri meydana getirir ilkesi, ikincisi ise, parça bütünle aynıdır ilkesidir.

### **2.1.1. Benzer Benzeri Üretir, Zıt Zıttı Uzaklaştırır**

“Homeopatik” ya da “taklit büyü” olarak da geçen bu esas, büyü'nün dayandığını temel düşüncelerden birisidir. Bu ilkeye göre, “benzer benzeri meydana getirir, zıtlar da birbirini uzaklaştırır”. Cisimlerin benzerlikleri ortamında birbirine dönüşebilmesi veyahut birbirine zıt olan kavramlardan kutsal ve profan, hayır ve şerrin ortamdaki birbirini uzaklaştırması olarak tasavvur edilmiştir. Velayetnamelerde bu esasın yer aldığı muhtelif örnekler mevcuttur. Bunlar incelendiğinde velilerin temel amacı olan velilik sıfatlarını onaylatıcı mahiyette oldukları gözlemlenebilmektedir.

#### **2.1.1.1. Şarabın Bala, Suyun Yağa Dönüşmesi (Metamorphose)**

Velilerin “tabiat kuvvetlerine ve varlıklara hükmedebilme” motifi içerisinde değerlendirilebilecek olan “metamorfoz” adlı bu dönüşüm, büyü'nün “benzer benzeri üretir, zıt zıttı uzaklaştırır” esasından hareketle değerlendirilen kerametlerden birisidir. Velilerin maddelerin yapısal ve niteliksel bakımdan mahiyetlerini dönüştürebilmeleridir. Cisimler göze çarpan şekilleri, alışılmışın dışındaki ebatları, renkleri, kokuları, sesleri vb. muhteva ve niteliksel bakımından birbirlerinden farklılaşmakta ve velilerin ilahi güçleri sayesinde birbirlerine dönüşerek, şekil değiştirebilmektedirler. Bu yolla veli

kudretine inanmayanları da ikna yönünden etkileyebilmektedir. Abdal Musa'nın bu konudaki en meşhur kıssası, şarabı bala dönüştürmesidir. Alkollü içkiler, İslam dinine göre haram olduğu için veliler tarafından sıklıkla sirke ya da nar şerbetine dönüştürülmüştür.

Bir saatten sonra bir kâfir geldi. Selâm verdi. Sultan: “Getir kâfir, şarabını içelim”. Kâfir: “Bu sana yaramaz, Sultân'ım”. Abdal Musa da üç kere “getir”, dedi. Abdallara: “Getirin, şerbeti içelim” dedi. Abdallar kalktılar, getirdiler. Tulumdan şarabı sıkı sıkı çıkardılar. Gördüler ki tulumdan çıkan bal olmuş. Kâfir: “Behey abdallar, ben buna kendi elimle şarap doldurdum. Siz bunu bal yaptınız”. Abdalın birisi dedi: “Kişi, aç gözünü. Bunlar gayb erenleridir” (Güzel, 1999: 146).

“Şarabın bala dönüşmesi” motifi; kötünün iyiye, zararlının faydalıya evrilmesi hâlidir; kılıç zoruyla değil de dinî güç ile İslamlaştırma motifidir. Şarap, doğanın gizemli ve tehlikeli yanını temsil ederken (Deveci, 2017: 64) bal doğal olanı, saflığı simgeler. Dolayısıyla bal daha çok tercih edilir. Zira kalıcı olandır. *Koyun Baba Velâyetnâmesi*'nde adı geçen Yağpınarı, Koyun Baba'nın keramet göstermesi sayesinde kutsallaşan (hiyerofanik) bir mekandır.

Sultan Hazretinin Cömert denilen bir aşçısı vardı. Cömert, var olan pirinci pilav ederdi. Bir gün, pirincin yağını eritirken kazara döktü. Başka yağ da kalmayınca aciz oldu. Sultan'a gitti. Sultan da dedi ki: “Ne kadar yağ döküldüyse, gidin o pınardan yağ miktarınca su getirin.” Gidip getirdiler. Pilavın üzerine koydular. O pilav normalden daha yağlı oldu. Onomastik açıdan o pınara Yağpınarı denilmesinin sebebi de budur (Say, 2010: 110).

“Suyun yağa dönüşmesi, tıpkı şarabın bala dönüşmesi gibi maddenin dönüşüm geçirmesi” (biçimin ötesine geçiş) kerameti sonucunda tekedeki müritler karınlarını doyurabilmişlerdir. Bu sebeple suyu aldıkları pınara “Yağpınarı” denilmiştir. Mekânın kutsiyeti, oradan alınan suya da aktarılmıştır. Dolayısıyla bu mistik ve teolojik güç sayesinde, olayın gerçekleştiği mekân, kutsal ve profanın birbirinden ayrıldığı özel bir yer haline gelmiştir.

### **2.1.1.2. Tabu**

Tabu, kökeni insanlığın totemizm evresine kadar uzanan, ilkel topluluklarda doğaüstüyle ilgili, kişileştirilmemiş mistik, majik güç anlamına gelen manaya sahip birtakım nesne, varlık, hayvan ve kişilerle ilgili yasaklama ile tüm bunların taşıdığı kutsallığa ya da kirliliğe verilen addır (Yolcu, 2014: 67).

“Yasak” kavramı antropolojik literatürde çoğu kez “tabu” kelimesi ile karşılanmaktadır. Maria Leach, “tabunun kişi, nesne, eser, isim, yer veya eylemin çeşitli sebeplerle dokunulmaz, bahsedilmez, söylenmez olduğunu belirterek bunun nedeninin kirlî, kutsal, doğaüstü ve gizemli gücüne bağlar” (1950: 1098). “Büyüde de varlıklar ve eylemler, araçlar ve mitler tabulaştırılmıştır. Tabu olanın içi kutsal bir kuvvetle doludur. Dolayısıyla tabu olan bir nesnenin büyü bir karakterinin olduğunu ve bu nedenle huşu uyandırdığını söyleyebiliriz” (Mauss, 2022: 156). Büyü her zaman kutupluluk ve karşıtlık üzerine spekülasyon yapmıştır. İyi ve kötü talih, soğuk ve sıcak, su ve ateş, özgürlük ve zorlama gibi (Mauss, 2022: 87). Buradan hareketle denilebilir ki birbirinin zıttı olabilecek tabu-özgürlük, profan-kutsal karşıt ilişkisi de büyü ile içkindir ve zıtlar birbirini uzaklaştırır.

*Sultan Şücâ'e'd-din Velâyetnâmesi*'nde tabu olan tavşan etinin yenilmesi ve pirlere aşkına dağıtılması durumu söz konusudur (Köksal, 2018: 45-49). Alevi-Bektaşî geleneğine göre tavşan ve onun eti tabudur. Alevi-Bektaşîlerde “uğursuz” olarak sıfatlandırılan tavşanın geçtiği tarlanın yedi yıl kullanılmaması gerektiğine dair bir inanış söz konusudur. Bu durum tavşanın uğursuzluğuyla tarlanın bereketini kaçırmaya bağlanır (Aydoğan, 2012: 157). Ayrıca tavşana “kulaklı” deyip ismini telaffuz etmeye çekinenler de vardır. Büyükokutan Töret'in derlediği bilgiye göre “dikkatli bakılırsa, tavşanın tırnakları eşeğe, bıyıkları kediye, burnu da domuza benzer. Bu üç hayvanın da dinimize göre eti yenmez. Bu nedenle tavşanın da eti yenmez (2017: 347). Ancak bazı dönemlerde ritüel olarak totemin etinin yendiği de bilinmektedir.

### **2.1.2. Parça Bütünle Aynıdır/Temas Bulaşmayla Sonuçlanır/Görüntü Nesnenin Kendisini Üretir**

“Kontajiyöz” ya da “temas büyü” olarak da bilinen bu büyüsel uygulamalarda aslanan varlıkların, fiziksel temas ortadan kalktıktan sonra da uzaktan birbirlerini etkileyebilecekleri mantığıdır (Artun, 2008: 32). Bu, kutseyetine inanılan şahsiyetin duası, nefesi, tükürüğü olabileceği gibi mendili, asası, dişi, tırnağı, saçı, kirpiği, kıyafeti, görüntüsü ya da temas ettiği bir eşyası da olabilir.

#### **2.1.2.1. Beddua/Dua**

Beddua veyahut kolektif bir düşmana yönelik yapılan ayin nitelikli söz, hareket ya da jestler aktif büyüsel (Örnek, 1966: 39) bir alan açar. Sözün bir büyüünün olduğuna inanılmaktadır. Büyüsel uygulamalarda kullanılan sözler heyecan, hayranlık, sevgi ve yakarışlarla dolu olabileceği gibi (takdis,

dua, yemin), tahkir ve tehditle de doludur (kötülemek, beddua, vb.) (Örnek, 1966: 53). Bedduaların çeşitli halk anlatılarında cezalandırma aracı olarak kullanıldığı da bilinmektedir. İlk menkıbede, *Koyun Baba Velâyetnâmesi*'nde velinin bedduasını alan bir şahsın başına gelen maraz anlatılmaktadır. Buradaki katılımcı şahıs “şeytan, demonik gücün” simgesidir. Dinler tarihinde din ulusuna buğzeden, onu ve fikirlerini ortadan kaldırmak isteyenlerin olduğu pek çok örnekle karşılaşırız. İsa'nın 13. havarisinde bu olayın benzeri bir durum söz konusudur.

Koyun Baba'nın kendisine tabî olan on bir abdalı vardır. On dervişi ona tam teslimiyet gösterirken içlerinden biri ona buğzeder ve bu nefretle Koyun Baba'nın tam üzerine düşecek şekilde yukarıdan büyükçe bir taş atar. Koyun Baba da o şahsa “cüzzam olasin!” diyerek kargış söyler ve o kişi cüzzam hastalığına yakalanıp şehirden sürülür (Doğanbaş, 2015: 73).

İkinci menkıbede ise, *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*'nde Genceli şehrini sel basar. Orada yaşayan bir kadıncağızın süt veren bir ineği vardır ve her gün sütünden Abdal Musa'ya götürür. Bu sel felaketinden sadece o yaşlı kadının evi kurtulur, geri kalan evler darmadağın olur (Güzel, 1999: 143). Velayetnamelerde yer almasa da geleneğin bir velisi olarak kabul edilen Garip Dede'nin başından geçen üçüncü menkıbede de İstanbul'un Küçükçekmece ilçesinde yer alan gölün oluşumuna ilişkin efsanede velinin söylediği beddua neticesinde halkın başına gelen bir musibete değinilmektedir:

Nurani yüzlü, uzun sakallı, garip bir dede bütün köyü dolaşmasına rağmen, bir lokma ekmek, sıcak bir aş bulup karnını doyuramaz. Bu yoksul ihtiyarı evine davet edip sofrasını açan olmaz. Uğramadığı tek bir ev kalmıştır. Son bir umutla o kapıyı da çalar. –Buyrun ne istiyorsunuz? –Açım! Kapıyı açan yaşlı kadın onu içeri davet eder ve ihtiyarın karnını doyurur. Garip Dede adındaki bu zât dua ettikten sonra, kadına: –Çocuklarını al ve bu köyden uzaklaş ama uzaklaşırken arkana bakma der. Kadıncağız çocukları alır ve köyden uzaklaşır, yolda aklına gelir, neden arkana bakma dedi. Merakını yenemez ve döner bakar. Ne görsün köy çökmekte ve yerini sular kaplamaktadır. Sonra bağırır: –Köy çöktü, köy çöktü! (Koçak, 2009: 265–277).

Anlatıda katılımcıların arkalarına bakmadan büyümlü mekânı terk ettiklerini görürüz. Hem velayetnamede hem de ilgili pasajda “iyelere sunulan kurban” ortak motifi göze çarpmaktadır. Bu kurban sayesinde ikamet ettikleri

ev (evren) ya da şahıslar kurtuluşa ermiş olurlar. Her üç anlatının ortak noktası da velinin bedduası neticesinde insanların başına türlü musibetlerin gelmesidir. Bu gazaplardan ancak veliye iyilik eden, ona saygı gösteren, erdemli kişiler kurtulabilmişlerdir. Velinin hakka ve verilen söze riayet etmeyen kimselere söylediği beddualar da çeşitli musibetlerin açığa çıkmasına sebebiyet vermiştir. İlk olarak *Hacı Bektâş-ı Veli Velâyetnâmesi*'nde, gayrimüslim ili Bedehşan'ın üzerine çeşitli afetler salar.

Hâcı Bektâş bildi anların huyın  
Gizledi kâfirlerün cümle suyun  
Kurıdı çayları suyu akmadı  
Kuyı kazdılar suyu hiç çıkmadı (Duran, 2014, 153).

İlgili örnekte kuyu kazmalarına rağmen halen su çıkmaması erginlenemedikleri için bağışlanmamalarına delalet eder. İkinci menkıbe ise şöyle geçmektedir:

Hacı Bektâş-ı Veli, batın kılıcını Kolu Açık Hacım Sultan'a verir. Ona, "Erenler meydanında cellatlığı sana verdik; fakat haksız iş yapma, sana ziyânımız dokunur." diye uyarıda bulunur. Fakat Hacım Sultan bu uyarıyı unuttur. Hünkâr tarafından verilen tahta kılıcı denemeye kalkar. "Hacım Sultan, batın kılıcını aldıktan sonra yürüdü. Tam o sırada meydan sakası, merkebiyle mutfağa su getiriyordu. Hacım Sultan, "Bakayım." dedi. "Erenlerin verdiği kılıcı şu merkepte bir sınavayım. Kılıcını sıyırıldığı gibi merkebe bir vurdu, belinden ikiye böldü. Hünkâr, bunu duyunca "Kolları tutulsun" dedi. Hacım Sultan çolak oldu. Halifeler araya girdiler. Hünkâr, Hacım Sultan'ı bağışladı. Hacım Sultan'ın kolları açıldı (Gölpınarlı, 1958: 83).

Astral kültlerin seyri ayın, güneşin ve gezegenlerin kavuşumları ve karıştıkları, yıldızların konumları vb. hepsi dikkate alınarak yorumlanır. Bu şekilde astroloji, büyü'nün bir parçası halini almıştır. Eski metinlerden ve modern açıklamalardan Ay'ın aydınlık yarısının hayra alamet ayinlere, karanlık tarihlerin ise şerre alamet ayinlere ayrıldığı anlaşılmaktadır (Mauss, 2022: 56). Şamanlar tabiat kuvvetlerine istedikleri gibi hükmedebiliyorlardı. Velilerin de tabiat nesnelere üzerinde hâkimiyet kurabilme telakkileri olduğu gibi astral cisimler üzerinde de benzer bir hükümleri söz konusudur. *Odman Baba Velâyetnâmesi*'nde "Ay'ın sönmesi" hadisesiyle karşılaşılmaktadır. Yaşanan olayla bağlantılı olarak yaşanan bu sönüş, bütün zemini karanlığın kapladığı

ğı ve hüznün çöktüğü bir ortam görüntüsündedir. Ay'ı kapkara eden olay şu şekilde cereyan eder:

Fatih Sultan Mehmet'in talimatı doğrultusunda Edirne kadısı ve subaşı Odman Baba'yı yok edeceklerdir. Sonra kadı ve subaşının rüyalarına giren Odman Baba, "canını alayım mı?" der. Bunun üzerine korkarak padişah, Odman Baba'yı huzuruna ister ve olumsuz bir cevap içeren mektupla talimatı uygulamayacağını haber verir. Bu olayın yaşandığı gece Odman Baba Küçükçekmece köyünde ika- met eder. O gece ay, ışığını söndürmüştür (Koca, 2002: 186).

Sözün büyüünün olması esasına dayanılarak amacı bakımından olumlu olması hedeflenen aktif büyüler söz konusudur. Bunlar yağmur yağdırmak, ekinleri büyütme, hayvanları çoğaltmak, avı bereketli kılmak, düşmanı öldürmek gibi kötülükleri önlemek, şeytan vb. kötücül ruhları kovmak için icra edilmektedir. Velayetnamede geçen velinin bereketi arttırmaya yönelik duası, onun nefesinin kudretiyle gerçekleşir:

Hünkâr Ululuğı Akça Kocayı esirgeyüp eyitdi siz bu pîr kişi zahmet çekince bir nutkıla cem' eylesen olmaz mı didi Akça Koca eyitdi kerem erenleründür mürüvvet idersiz didi hemân-dem Hacı Bektâş-ı Veli Kaddesa'llâhu sırrahu'l-'azîz mübârek dehânın açup eyitdi a biten burçacuklar bir yere gelün didi fi'l-hâl ol yirde ne kadar burçak varsa segürdüşüp cümle bir yire geldiler (Duran, 2014: 273).

Hacı Bektaş Veli, bahçesinden ekin toplayan Akça Koca'ya "bu yaşlı halinle ekinleri toplayacağına bir nefes et de ekinler sana gelsin" der. O da bunu ancak güçlü bir erenin yapmaya gücünün yeteceğini söyler. Bunun üzerine Hacı Bektaş Veli mübarek nefesiyle bir dua okur ve bütün ekinler o anda buldukları yerde toplanırlar. Abdal Musa'nın da tekkesi için temel gıdaları bulmakta sorun yaşadığı velayetnamesinden anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra erenin hikmeti vesilesiyle hayvanların sayıca çoğaldığı bir bereket ritüelinin uygulandığı görülmektedir: "Kısrağın aygırla çiftleştirmeye götüren kişiye, "biz senin kısrığın için dua edelim, senin gitmene gerek kalmasın; ancak sen de elindeki yağlı çörekleri bize vereceksin" der. Sonunda olacak olur ve tekkesi için yağlı çörekleri alır." (Güzel, 1999: 145).

### **2.1.2.2. Büyülü Nesnelere**

Büyülü ayinlerde kullanılan nesnelere de gerçekten dönüşüme uğradığı ve kutsal bir nitelik kazandığı bilinmektedir (Mauss, 2022: 64). Giysiler, ayak izleri, bedenine çimenlerdeki ya da yataktaki izi, yatak, sandalye, gün-

delik kullanım nesnelere, oyuncaklar ve diğer şeylerin hepsi büyü biçiminde kullanılabilirler. Bu durum büyü'nün bitişiklik ilkesi ile açıklanmaktadır (Mauss, 2022: 79). Cassirer'e göre, insanın ürettiği ürünler/nesnelere de kut-sallık taşır ve onu hem nesnelere alanında hem kendi arzu-eylem alanında sevk ve idare eder (2016: 297). Töz/ongun inanışı da bu türdendir. "Parça bütün için, imge temsil edilen nesne için neyse odur". Büyü panteizminin temel yasası, her şeyin diğer her şeyle ortak bir yanı vardır ve her şey diğer her şeyle bağlantılıdır. Bu durum, normalde sempatik temas içerir ve bir maddenin sempatik etkileri yalnızca emilim, infüzyon, dokunma vb. yollarla aktarılır. Büyücü ve giysisi, veli ve asası, silah ve yara arasındaki temas bunun misalleridir. Veli ve kullandığı nesnelere arasındaki sempatik temas dinsel/büyüsel bir ilgi doğurmaktadır. Konuşamayan çocuğa papağanın konuşkanlığı, dış ağrısı çeken bir kişiye kemirgenlerin dişlerinin sertliği için büyü yapılır (Mauss, 2022: 88-91). Özne ile arzu nesnesi (ona ait belirgin özellik) arasında bağ kurularak eksiklik giderilmeye çalışılır. Şamanlar, ruhlara âlemiyle irtibat kurabilmek, kötü ruhlara aldatmak, bunların şamanı tanımalarını engellemek amacıyla çeşitli giysiler ve maskeler (anonimliğin güvencesi / kılık değiştirme) giyerek sıklıkla ritüel körlük aracı nesnelere kullanırlar (Hoppál, 2014: 221) "Mendil de çeşitli baş örtme biçimlerinin ve nesnelere kullanımına yerine kullanılan bir nesnedir" (Sağlam, 2008: 16). Şamanın benliğini yok etmek amacıyla kullandığı mendil, veli-erenin eline ulaşmış ve murakabeye dalarak öte dünyalardan haber alma nesnesine evrilmiştir.

Odman Baba, bir ağaca sırtını dayayıp yüzüne el bezini örtüp hayal âlemine dalmakta, gaipten haber almak için murakabeye çekilmektedir (Koca, 2002: 61). Benzer olarak Şücâeddin Veli de nemedini başına çekerek murakabeye dalar ve bu yolla öte âlemlerle irtibat kurardı. Buldukları şehre gelen salgın hastalık yüzünden kendisinden yardım talebinde bulunan kişinin ailesi hakkındaki bilgileri ve ailesinin gelecekteki akıbetlerinin ne olacağı bilgisini ancak nemedini başına çektikten sonra öğrenir (Köksal, 2018: 21). İlgili pasajda nemed, gaybden haber alınmasına aracı olan kutsal nesne olarak değerlendirilebilir.

Velilerin bilgeliği ile özdeşleşen asa/değnek/çomak gibi nesnelere doğaya hükmetme ve gücü elinde bulundurma timsalidir (Harman, 1991: 449). Arkaik büyücünün majik gücünü simgeleyen elindeki sihirli değnek, şamanın elinde doğaüstü ile etkileşime geçtiği, velininse ilahî yardım vesilesiyle kerametleri gerçekleştirdiği aşasına dönüşmüştür. Veliler bu yolla kuruyan ağaçları yeşertebilirler, hastaları iyileştirebilmek için çeşitli dinsel/büyüsel işlemler gerçekleştirirler, suyu şaraba, yağlı bala çevirebilirler, kurak yerden



su çıkarabilmek gibi muhtelif kerametler gerçekleştirebilirler. Buna ilişkin bir anlatı *Şücâ'e'd-din Veli Velâyetnâmesî*'nde yer almaktadır:

Dervişler; “Sultan buraya geldi tekke koydu ama suyumuz uzakta kaldı, suyumuzu da yakına getirseydi iyi olurdu” diyerek Sultan Varlığı'ndan himmet umarlar. O da elindeki değneği toprağa soktuğu gibi tekkenin yakınında su, oluk oluk akmaya başlar. Ondan sonra sürekli o sudan içerler (Köksal, 2018: 31–37).

Velayetnamelerde geçen nesnelere, gerçek kullanım anlamlarının yanı sıra teolojik ve sosyokültürel anlamda da sembolik bir alan oluşturmaktadır. Kutsiyetine inanılan insanlarca kullanılan eşyalar da yine onların ruhuyla özdeş kabul edilir. Velinin özünde var olan aşkın ilahî güç, taşıdığı eşyalara da simgesel güç aksettirmektedir.

### **2.1.2.3. Maddî Servet Kazanımına Yönelik Uygulama**

Veliler toplumun kıymet verdiği, dara düştüklerinde mutlaka danışılan bilge kimselerdir. Maddî unsurlardan ziyade manevî değerleri daha fazla ön planda tutan veliler, kimi zaman dara düşen müritlerine yardım etmek maksadıyla çeşitli kerametler de göstermişlerdir. Velayetnamelerde karşılaşılan dinsel/büyüsel uygulamaların usulüne göre maddî servet kazanmaya yönelik bir keramet ise şöyle gerçekleşir:

Şücâ'e'd-din Veli'ye bir gün dara düşen yoksul bir kimse gelir. Velinin kendisine himmet etmesini talep eder. Zira borcunu ödeyecek durumu yoktur ve çocuklarına harçlık dahi verebilecek maddî gücü bulunmamaktadır. Durumu Sultan Varlığı'na arz ettiğinde Sultan elindeki değneği yere vurur ve yerden bir küp dolusu altın çıkar. O kimse de ihtiyaçlarını giderebilecek güce ulaşır (Köksal, 2018: 23–25).

### **2.1.2.4. Kutsal Vücut Parçaları/Artıkları**

Büyünün esaslarından olan, “temas bulaşmayla sonuçlanır ve parçanın bütünüle aynı olması” (Frazer, 2004: 164–168), bir insanda varlığı tasavvur edilen majik kuvvete haiz velilerin de tıpkı şamanlarda olduğu gibi hastalıklardan kurtulmak, iyileştirmek maksadıyla kutsal olduğuna inanılan nefesini ve tükürüğünü kullandığını görülmektedir. *Vilâyet-nâme-i Odman Baba*'da, Odman Baba'nın misafir olduğu Musa Beğ adındaki zatın tekkesinde, civardaki hastaları yanına çağırıldığı, onları iyileştireceğini ilan ettiği rivayet edilir. Şeyh, tekkeye toplanan hastalara şifa niyetine nefes edilmiş sular içirir ve gerçekten de hepsini iyileştirir (Koca, 2002: 96). Burada nefes, yaşamsal sürecin en önemli kaynağı olarak görülmektedir.

Gördi kim gün ıssısından Haydârun,  
Gice esen yıl sovuğundan anun

Baş kel olmuş ve hem akar kanı  
Yakîn kalmış çıkmağa anun cânı

Silkünüben girdi âdem şekline  
Haydârun vardı yapışdı eline

Ağzyârından başına sürdi hem  
Keli gitdi saçı bitdi oldu em (Duran, 2014: 126).

Hacı Bektaş Veli, Hoca Ahmed Yesevi'nin oğlunu Bedehşan ilinde hap-solduğu mağaradan kurtarmak için yanına gittiğinde tükürüğüyle kanayan ve kelleşen saçlarını tedavi eder. Bir beden sıvısı olan tükürük ilahi yardım sayesinde şifa nesnesi özelliği kazanmıştır.

### **2.1.3. Diğer Dinsel/Büyüsel Keramet Motifleri**

Geleneğe bütünsel olarak yaklaşıldığında köklerini eski Türk inanışlarından aldığına dair pek çok ispat bulunan Horasan merkezli bağdaştırmacı Alevi-Bektaşilik'te, mistik ve dinsel/büyüsel pratiklerin de yoğun bir şekilde varlığını koruduğu görülmektedir. Bu kutsiyet algısı sayesinde tasavvufî fikriyatın özü de korunmuş olur. Velayetnamelerdeki örneklerden hareketle bunların değerlendirilmesinin halk arasında veli, baba, şeyh, hoca diye tabir edilen kimselerin Şamanların devamı olduğu kabulüne ilişkin bir katkı sunacağı kanısındayız.

Türkler tarih boyunca değişik etkenlerle Musevilik, Hristiyanlık gibi semavi dinlerin de etkisi altına girmekle birlikte bunlar arasında en sürekli olanı ve ulusal kültürü en çok etkileyeni İslamiyet olmuştur (Turan, 1994: 105). Dolayısıyla keramet ehli velilerin de bu dinlerin emir ve kurallarını icra eden din adamlarının kerametlerinden etkilenmesi kaçınılmaz olmuştur. Dinler tarihinde karşılaşılan pek çok olağanüstü hâl ve hadiseler çekirdek kısmı değiştirilmeksizin varyantlaşarak sözlü geleneğe aktarılmıştır. Arınma amacıyla iç organların kutsal güçlerce temizlenmesi, aynı anda birçok yerde görünebilme, kutsal göğe çıkabilme, büyüldüklerine inanılan kutsal zamanlarda gerçekleştirilen ritüel ve ibadetler dini motiflerin anlatılarda geçen yansımalarıdır. Büyü esasları ile temas etmeyen lâkin dinsel/büyüsel anlamda olağanüstülük taşıyan ve kutsalın yardımıyla tezahür ettiği düşünülen motifler bu başlık altında değerlendirilmiştir.

### 2.1.3.1. Tayy-i Mekân/Tayy-i Zaman

Sözlük anlamına bakıldığında tayy-i mekân; yerin dürülmesi, mesafenin kısaltılması suretiyle gerçekleşen keramettir (Uludağ, 2016: 345). Erenler, irade gücü sayesinde normal insanların gücünün ötesinde şeyler başarır. Yerçekimi kanunları veliler için geçerli değildir. Havaya yükselme konusunda uzmandırlar ve kendilerini bir anda istedikleri yere götürebilirler. Aynı anda birçok yerde bulunabilirler (tayy-i mekân). “Düşünme yoluyla mesafeyi kısaltarak birkaç yerde aynı anda görünmek, mekânda sınırları aşmak, bir anda çok uzak mesafeleri kat edebilme” (Ocak, 1992: 88) olarak nitelenen bu kavram, tayy-i zamanla birlikte de düşünülebilir. İlkel zihin yapısına göre bu durum, büyücünün ikizinin ya da dış ruhunun var olmasına dayandırılır. Yüce bir zat istediği zaman kendi ruhunu dışarıya gönderebilir. Ruh, bedenden daha esnektir (Mauss, 2022: 42). Buradaki temel ilke, ruhunu bedeninden çıkarmayı başaran her birey büyücüdür. Büyülü güçler ruhun bedenden ayrılmasıyla elde edilir (Mauss, 2022: 51). Bu, bir tür “şekil değiştirme” motifidir.

*Hacı Bektâş-ı Veli Velâyetnâmesi*'nde geçen bir anlatıda, Hacı Bektâş'ın Hindistan'a gönderdiği müridi Güvenç Abdal yanındaki, erenlere âşık olan kızla beraber, Anadolu'ya Hacı Bektâş'ın yanına gelmek isterler. Bu amaçla yola çıkan iki kişi bir günlük yol yürüyüp uykuya dalarlar. Sabah uyandıklarında kendilerini Suluca Karayük'te bulurlar. Bu kadar yolun yayan olarak bu kadar kısa zamanda alınabilmesinin mümkün olmadığı bir durum söz konusudur. Bu bağlamda söz konusu olayda, zamanda aşkınlık (tayy-i zaman) ve onunla bağlantılı olarak mekânda aşkınlık (tayy-i mekân) yaşandığını tespit edilmiştir:

[...] duhter bu hikâyeti işitdi ve bu velâyeti göziyle gördi erenlere kulakdan âşık olup görmekliğe kasd eyledi eyitdi [...] çün kim uyandılar gördiler sabâh olmuş ammâ ol yatdukları kengerli yavşanlı yirdür Güvenç Abdâl taaccüb eyledi zîrâ Hindustan mülki degül idi ilerü gelüp gördiler kim Suluca Karayük Kızılca Halvet âşikâr oldu meğer kim 'Arafat Tağı kurbunda Kızılözden gelen yolun kenârında yatmışlar secde-i şükr idüp kalkdılar âsitâne-i şerife teveccüh itdiler (Duran, 2014: 318-321).

*Hacı Bektâş-ı Veli Velâyetnâmesi*'nde geçen bir başka anlatıya göre; Hacı Bektâş, Sarı İsmail ile birlikte Hırka Dağı'na erenleri ziyaret etmeye giderler. Bu ziyarette üç gün üç gece kalmalarına karşın günlük normal zaman akışı açısından ikindi ile akşam arasındaki bir zaman dilimine tekabül et-

mehtedir. Bunu da halkla kurduğu iletişim sonunda Sarı İsmail'in ortaya çıkardığını tespit ederiz. Burada "zamanda aşkınlık" söz konusu olup bağlantılı olarak mekânda da aşkınlık olayı mevcuttur:

[...] Sarı İsmâ'ili ma'an yanına alup Hırha Tağına teveccüh idüp revâne oldılar ol gelen gâ'ib erenleri birle buluşup görüşdiler Hünkâr Varlığıyla oturup üç gün üç gece sohbet eylediler andan vedâlaşup ol gâ'ib erenleri öte cânibe makâmlarına gitdiler Hünkâr Varlığı Sarı İsmâ'il birle Sulıca Karayüke geldiler halîfeler erenler göricek eyitdiler ne tiz gitdinüz ve ne tiz geldinüz didiler [...] halîfeler eyitdiler nice üç gün üç gicedür bugün ikinci vaktinde gitdinüz henüz dahı gün inmeyüpdür geldinüz didiler (Duran, 2014: 298-301).

*Hacı Bektâş-ı Veli Velâyetnâmesi*'nde geçen aşağıdaki pasajda geçen anlatıdaysa erenleri umursamayarak küçük düşürmeye çalışan bir kimsenin akıbeti anlatılmaktadır. Anlatıda Hünkâr Varlığı ile dalga geçen bir adam ikaz edilmesine rağmen bu duruma devam edince veli tarafından Frengistan'a gönderilir. Burada Hristiyan bir din adamının himayesinde bir yıl boyunca domuz çobanlığı eder. Bir yılın sonunda Sulucakarayük'e geri getirilir. Döndüğündeyse daha gün döngüsü tamamen ermemiş, henüz akşam olmamıştır. Frengistan'da bir yıl gibi uzun bir zaman geçirmesine rağmen döndüğünde ağabeyi "akşam oluyor, koyunları çevirmedin mi?" diye sorar. Dolayısıyla anlatıdaki bir yıl, yarım gün gibi geçmiştir. Bu, psikolojik zaman ve rüya mekân algısıdır. Anlatıda hem zamanda hem de mekânda aşkınlık tespit edilmektedir:

[...] koyun güder bir kimesne vardı Hünkâr Varlığı seyrâne geldikçe erenleri bi-huzûr idüp rencîde iderdi [...] hemân-dem Hünkâr Varlığı gazâba gelüp ol çobanı turduğı yirden velayet eliyle götürüp atdı tâ kim Frengistânda bir cezîreye düşdi [...] ol cezîrenün içinde giderken nâgâh karşudan bir kilise görindi ve ol deyrden bir ruhbân çıka gelüp [...] yıl tamâm oldukda er bunda gelicek seni dilek idem vasl-ı vatanuna varasın didi pes çoban dahi bu kavle râzı olup bir yıl tamâm ol ruhbânun kara cânavarın gütdi tâ kim yıl tamâm oldukda gördiler kim Hazret-i Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli Kadde-sa'llâhu sırrahu'l-'azîz irişi geldi [...] dahi Beyâmlu deresine getirüp anı saliverdi şol uyhudan uyanur gibi gözün açup gördi kim vatanına gelmiş koyunlar dahi etrafında otlar (Duran, 2014: 301-306).

Başka bir zaman ve mekânda aşkınlık ile ilgili örnek ise *Koyun Baba Velâyetnâmesi*'nde geçmektedir. Necaşi adlı bir kişi Koyun Baba'yı çok sevmekte ve ona ihtiram göstermektedir. Bu kişi Hac ibadetini gerçekleştirmek üzere Kâbe'ye gitmeyi çok arzular. Ancak bunu sağlayacak maddi imkânı olmadığından, veliden bu konuda kendisine yardımcı olmasını talep eder. Koyun Baba ile Necaşi, sözleştikleri gibi kutsal topraklara gidip ibadetlerini tamamladıktan sonra önceki konumlarına geri dönerler. Gittiklerinde yanan ateş ise hâlen sönmemiştir, bu da zamanın geçmediğine ya da çok az geçtiğine işaret etmektedir:

Baba Sultan Necaşi'ye dedi: “Seni Kâbe'ye bir şartla gönderirim ki bu sırrı kimseye ifşa etmeyeceksin. [...] Ondan sonra “Bismillahirrahmanirrahim” deyip Necaşi'nin eline yapışıp asasını eline alıp “kapat gözünü” dedi. Necaşi: “Gözümü yumdum, kaşla göz arasında tekrar ‘aç’” dedi. Gözümü açtım ki kendimi Arafat Dağı'nda gördüm. [...] Baba hazretleri, toplu tavaf yerlerini tavaf ettikten sonra, “beni zemzem kuyusu yanında bulursun” demişti. Oraya geldim. Baba Hazretlerini orada buldum. [...] Gözümü kapattım yine “Aç” dedi, açtım. Kendimi helva pişirdiğimiz ateşin yanında buldum. Gördüm ki ateş sönmemiş, yanıyordu (Doğanbaş, 2015: 82, 83).

Alıntılardan anlaşıldığı üzere kutsalın dairesindeki zaman izafidir. “Ben onu, sen gözünü açıp kapamadan önce sana getiririm” (Neml Suresi, 27/40). *Kur'ân-ı Kerim*'de geçen bu cümle de bir tayy-i mekân ve iç içe olarak tayy-i zaman örneğidir. Dolayısıyla zuhur eden bu dinsel/büyüsel hadise din büyüğünün gerçekleştirdiği zamanı saptırma, ona hükmedebilme ve rutinini bozmaya yönelik hile, doğaüstü kuvvetlerin yardımıyla tezahür etmektedir.

### **2.1.3.2. İnisiyasyon Ritüeli**

İnisiyasyon (erginlenme) ritüelleri hayatın geçiş dönemlerinde karşılaşılan epik kahramanın biyografisinde temel teşkil eden motiflerdir. Bu geçiş ritleri “yer, durum, statü ve yaştaki her değişime eşlik eden ritlerdir” (Turner, 2018: 95). Veliler de tıpkı şamanlar ve âşıklar gibi büyümlü geçiş ayinleri yaşarlar. Bu inisiyasyon törenlerinde birey, ormandaki bir mezarın üzerinde uyumaya gider. Kendisine verilen bir dizi görevi yerine getirir. Kendi içinde ayin olan çileci uygulamalara, yoksunluklara ve tabulara maruz bırakılır. Buna ek olarak şaman vecd/istiğrak haline geçer. Ruhlar onun iç organlarını yeniden şekillendirmiş, silahlarıyla dövmüş, dilini ısırılmışlardır. Tabiri caizse mideleri açılmış ve bağırsakları yenilenmiş olabilir. Bu büyümlü dönüşümün

(inisiyasyon) kalıcılığını elde etmek için zatın kişiliğinin derinden değiştirildiği söylenir.

*Sultan Şücâ'e'd-din Velâyetnâmesi*'nde bir cem töreni esnasında Baba Mecnûn isimli bir Acem ereninin başından geçen erginlenme hadisesine yer verilmektedir. Baba Mecnûn önce oğlak olur, Sultan boğazlanmasını emreder ve boğazlayıp derisini soyarlar. Başını kesip bedeninden ayırırlar. Karnını yarıp bağırsaklarını çıkarırlar. Sultan der ki “karnını, bağırsağını temizleyin, pislik kalmasin”. Artırlar, temizlerler. Ardından bir kazana koyup pişirirler. Etini ortaya getirip yemeye başlarlar. Kemiklerini bir yerde toplayıp yığarlar. Başını da getirip üzerine koyarlar. Daha sonra bir erkek keçi olur ve canlanır. Sultan der ki “Getirin, başına bir tas koyun”. Getirirler, başına bir tas suyu dökerler. Keçiden insana dönüşüm yaşanmış olur (Köksal, 2018: 39). Baba Mecnûn'un gökçe oğlak olarak kurban edilmesi, erkek keçiye dönüşmesi ve oradan da tekrar insana dönmesi tören esnasında erginlik kazanması durumudur. Daha sonra Baba Mecnun, Sultan'a mürit olur. Bu törensel uygulama, Şamanlık geleneğinde de görülmektedir. Velilerin erginlenmesi hususiyeti, *Kur'an-ı Kerim*'den de kaynağını alır. Zira Bakara 260, bu konuda müminleri ikna edici mahiyettedir.

### 2.1.3.3. Büyülü/Kutsal Zaman

Gelenek çerçevesinde gerçekleştirilen ritüellerin zamanı ve mekânı da kesin olarak belirlenmiştir. Bazı törenler sadece akşam ya da gecenin özel saatlerinde gerçekleşebilir. Diğerleri ise günün özel zamanlarında, gün batımında ya da gün doğumunda, bilhassa büyü olan iki zaman diliminde gerçekleşir. Ritüellerin Noel'de, Kutsal Cuma'da, Ramazan ayında ya da yeni ay zamanında uygulanmaları tamamen tesadüf değildir. Bunlar kendi içlerinde olağanüstülük taşıyan zamanlardır ve tüm büyü ayınlar genellikle törenlere anormal bir karakter kazandırmayı amaçlar. Alevi-Bektaşilerde toplu ibadetler genellikle akşam vakitlerinde yapılır. İkrar verme, musahip edinme, Abdal Musa, görgü cemleri hep akşamları yapılır. Bu törenlerde dede, “Akşamlar hayrola, hayırlar fethola, şerler def ola...” diyerek duasını eder (Tan, 2014: 93). Buradaki maksat, akşamın güzel ve hayırlı geçmesini sağlamaktır. Halk tababetinde tedaviler akşam vakitlerinde yapılır. İlaçlar sadece akşamları, yıldızların gökyüzünü kapladığı zamanda alınır. Bu vakitte alınan ilaçların daha etkili olduğuna inanılmaktadır (Lvova vd., 2013: 19). Masal ve hikâye anlatımları da akşamları ve geceleri yapılır (Aça, 2007). Dolayısıyla kutsala yakınlaşılan durumlardaki mekânlar gibi zamanlar da özel bir mahiyet ve nitelik taşımaktadır. Buna uyulmazsa eksik eleman olacağı düşünülür.

### 3. Velayetnamelerde Geçen Kehanet Kerametleri

Kehanet, sezgi veya bir tür ilhamla yahut bazı işaretlerin yorumuyla gelecekte meydana gelecek olayları önceden görme ya da haber verme, gizli veya esrareniz bilgiyi ortaya çıkarma işi yahut sanattır (Harman, 2001: 170). İnsanların içinden geçeni bilmek de kehanet çerçevesinde değerlendirilmektedir (Sipahi, 2006: 13). Kehanetlerin temeli, geleceği öğrenme arzudur. Philipp Schmidt, “her insanda doğuştan geleceği bilmek ve doğa kanunlarına hâkim olmak insiyakı bulunmaktadır, diyor” (1956: 20’den akt. Örnek, 1966: 20). Pek çok gizemli uygulamaların arka planında geleceği görebilme arzusu yatar. İşaretleri çözebilen ve böylece geleceğin olaylarını tahmin edebilen insanlar çok eski zamanlardan beri ve pek çok kültürde özel yetenek sahibi kişiler olarak görülmüş ve becerilerini gizem perdesi ardına saklamaya çalışmışlardır. Büyü/sihir, doğrudan kişisel başarıyla, yetenekle, cesaret ve zihinsel güçle iç içe kabul edilmiştir. Bu durum, büyüün etkisine olan inancı güçlendirdiği için yapanın kişisel ünü önemlidir ve bu, ilginç bir fenomenin nedenidir. Buna “büyü mitolojisi” denilebilir (Malinowski, 2000: 72). Sembolizme büyük yer veren ve kökleri bilinmez bir geçmişe doğru uzanırken modern dünyada da varlıklarını sürdüren bu tür uygulamalardan ikisi; astroloji ve tarottur (Lunde, 2010: 25). Günümüz toplumlarında görülen yıldız falı, el falı, kâğıt falı, iç organ falı, kum falı, zar falı, kitap falı, ateş falı, su falı, rüya yorumu, astroloji falı, kahve falı, ruh çağırma seansları vb. mistik halk inanışlarının modern kehanet denilen kısmını teşkil etmektedir. Semboller de gizemlere kapı aralayan ve örtük anlamı da bünyesinde taşıyan bir unsur olması hasebiyle özellikle Alevi-Bektaşılık gibi yarı kapalı cemaat ve toplulukların iletişim kanalı olagelmıştır.

9. ve 10. yüzyıla ait *İrk Bitig* bir kehanet ve falcılık kitabıdır. Şamanların en temel görevlerinden birisi de gelecekte haber vermektir. Ayrıca kürek kemiği, aşık kemiği falları da Türklerde uygulanan geleneksel pratiklerdendir. “Yapılacak işin hayırlı olup olmayacağını öğrenmek için, davul üzerine aşık kemiği atılarak niyet tutulur.” (İnan, 1995: 156). Lâkin şamanların uyguladığı bu ritüellere velayetnamelerde rastlanmamaktadır. Bunda İslamiyet’in falı yasak kılmasının payı söz konusu olabilir.

Kehanet, şimdideki sebebin gelecekteki sonucunu ifade eder (İnsan ve Kehanet, 1979: 7). Hayvanların sesleri, hareketleri, ağızlarında getirdikleri öteberiler, gelecek günler için birer ön-belirti sayılmaktadır. Örneğin; karganın haber, uluyan köpeğin uğursuzluk, erken öten horozun kötülük getireceğine inanılması gibi özellikle leyleğin göç dönüşü ağızında getirdiği şey, o yılın mutlu ya da mutsuz geçeceğini dair bir belirti olarak kabul edilmekte-

dir. Bunun dışında yıldız kayması da civarda bir kişinin vefat edeceği düşüncesini barındıran batıl bir inanıştır. Ayrıca “hangi evin üzerinde baykuş görülür ve öterse o evden ölü çıkacağına inanılır” (Öztürk vd., 2005: 194). Karga, sinek, fare, ayı, akbaba ve diğer bazı hayvanlar ölmeye yüz tutmuşların konusunu uzaktan alma yetisine sahiplerdir. Bu sayede diğer rakip hayvanlar onları yemeden önce gidip yerler ya da alıp götürürler. Lâkin ilkel insanlar, doğanın kanunlarına ve eşyanın mahiyetine ilişkin bilgi sahibi olmadıkları için işaretler vasıtasıyla bunları fark edebilen, değişik psikolojik anlar yaşayan (sinirsel tranlar, histerik krizler, hatta kataleptik nöbetlerin eşlik ettiği vecd halî) insanları sır bilgisine sahip olmakla taltif edilmiş ve onlara kutsallık atfedilmiştir. Bu sebeple huşu gösterdikleri velileri kendilerine rehber edinmek suretiyle onlara intisap edinmişlerdir. İnsanlar bu zatların sözlerini dikkatle dinler, onu çalışırken izler ve aynı zamanda onlara fikir danışırlardı. Ona öyle büyük güçler atfederlerdi ki kendisinden istenen küçük hizmetleri kolayca yerine getirebileceğinden hiç kimse şüphe edemezdi. Bahsettiğimiz mitsel nitelikler güçlerdir ya da güç üretirler. Hayal gücüne en çok hitap eden şey, büyücünün amaçlarına ulaşmadaki kolaylığıdır. Onlar, sıradan bir ölümlünün hayal edebileceğinden çok daha fazla şeyi ilahi yardım vesilesiyle ortaya çıkarma yetisine sahiptirler. Sözleri, jestleri, bakışları, hatta düşünceleri bile kendi içlerinde birer güçtür. Kendi kişiliği, doğanın ve insanların, ruhların ve tanrıların önünde boyun eğmek zorunda oldukları etkiler yayarlar (Mauss, 2022: 40) Büyücüyü büyücü yapan ve sahip olduğu gücü yaratan kamuoyudur. Onlar, kamuoyu sayesinde her şeyi bilirler ve her şeyi yapabilirler. Eğer doğa ondan hiçbir şey saklamıyorsa eğer gücünü ışığın ana kaynaklarından, güneşten, gezegenlerden, gökkuşağından ya da suyun derinliklerinden alıyorsa bunu yapmasını isteyen kamuoyudur (Mauss, 2022: 49). Sözün özü, “şeyh uçmaz, mürit uçurur” düşüncesidir. Kolektif bilincin mit üretme süreçleri sonucunda kutsal gücüne inanılan kimse yüceltilir ve yükseltilir.

Kehanet/Hissi Kable'l Vuku, olağanüstü nitelikli manevi önderlerin, çeşitli nesnelere de aracı kılarak ruhlar âleminden aldıkları iletileri halka keramet vesilesiyle göstermeleridir. Her ne kadar halkın inancına göre sırrı öte âlemlerden alsalar da feraset yoluyla bilgi sahibi oldukları düşünülmektedir. Bu hissiyat, gelecekte yaşanacak olayların, durumların, sorunların önceden bilinerek haber alınmasından ötürü içerisinde yücelik ve kutsiyet barındırmaktadır; çünkü bu mesajların ilahi kaynaklı olarak kendilerine geldiği düşünülmektedir.



Kadim zamanların Şamanlarında da gaipten haber almak ve bunları halka nakletmek başlıca görevlerdendi. Kaşgarlı Mahmut, *Divânü Lügât’i-t Türk* adlı eserinde “kam” kelimesini kâhin olarak tercüme eder (2005: 394). Osmanlı Devleti’nde astroloji ve kehanet uygulamaları için Şamanların yerine müneccimler ve müneccimbaşı kurumunun devraldığı söylenebilir. Padişahlar geleceğe dair haberleri ve savaşa çıkmalarının uygun zamanını yine müneccimlere danışırılar. “Tahta çıkma, barış görüşmeleri, donanma ve ordu hareketi, düğünler, aziller, göreve tayinler müneccimin belirlediği uygun saat olan eşref vaktinde gerçekleştirilirdi” (Özkut, 2016). Şamanlar, İslamiyet’in kabul edilmesinden sonra toplum içindeki etkin durumlarını yavaş yavaş kaybetmeye başlamışlardır. Zamanla din adamlığı rolü derviş, veli gibi ruhanî karakterlere, doktorluk yönleri ise ocaklı kişilere evrilmiştir (Tek, 2019: 155). Şamanlıktan evrildiği kabul edilen babalar, dervişler ve velilerin de benzer meziyetleri taşıması normal karşılanabilecek bir durumdur. İslam’a göre “ilm-i ledün” denilen gaybı bilme hususiyeti Hızır’a bahşedilmiştir. Bu ilmin keramet sahibi din önderlerine aksettirilmesi, veliyi tanıtmak ve meşrulaştırmak gayesi taşır (Babür, 2019: 101). Velilerin kehanet amacıyla vasita olarak kullandıkları nesne ve işaretlere örnek olarak “yıldızlar ve gök cisimlerinin konum ve hareketleri, suların rengindeki değişimler, denizin dalga hareketleri, yer altı sularının çıkış yönleri ve hareketleri, yüze çeşitli nesnelere örtülmesi vb.” unsurlar gösterilebilir.

Hacı Bektaş Veli, Şeyh Lokman’dan dersler almıştır ve bu derslerde başarılı olmuştur. “Şeyh Lokmân sebekun evvelin diyü virince ol âhırından haber virürdi” (Duran, 2014: 81). Henüz ders başlamadan dersin sonundan haber vermesi velinin geleceğe dair hissiyatının kuvvetli ve kalp gözünün açık olduğunun göstergesidir. Ahi Evran, Selçuklu Anadolu’sundaki Ahilerin lideridir. Ahilik Osmanlı’daki lonca teşkilatının temelidir ve Bektaşilikle ilgisi bulunmaktadır. Sosyal yardımlaşmayı ve üretim düzenini sağlayan bu kurum Bektaşiliğin “kul hakkı yememek, eline-beline-diline sahip olmak” gibi temel prensiplerini onaylayarak kendilerine şiar edinmişlerdir. *Hacı Bektâş-ı Veli Velâyetnâmesi*’ndeki zaman sapmasından ötürü doğruluğu tartışılabilir olan pasajda yer alan olay, iki büyük manevi liderin buluşturulmak istenmesinden kaynaklanmaktadır. Ahi Evran, Hacı Bektaş’ı görmeyi arzu eder ve bu durumu önceden hisseden Hacı Bektaş Veli daha Ahi Evran, Kırşehir ili sınırlarından çıkmadan bir tepenin üzerinde onunla buluşurlar. Bu durum Hacı Bektaş Veli’nin kerameti yüce bir pir olduğunun göstergesidir:

Ahî Evrân Sultân gûş itdükte Hazret-i Hünkârün dîdâr-ı müşâhedesine irişmek murâd eyledi ittifâk Kırşehrinden çıkdı Sulıca Kara-

yüke teveccüh idüp revâne oldu ez in cânib bu hâl Hünkâr Hâcı Bektâş-ı Veli Hazretine ma'lûm olup Sulıca Karayükden Kırşehirine 'azm eyledi hattâ şehir görünmeğe bir iki depe kaldı Ahî Evrân Sultân dahı ol depenün üzerine çıka vardı gördi kim Hazret-i Hünkâr Hâcı Bektâş-ı Veli kendüye karşı gelür ol menzilde birbirine buluşdılar (Duran, 2014: 386).

Odman Baba, Fatih Sultan Mehmet döneminde yaşamış, Kalenderi bir dervıştır. Ömrünün büyük bir bölümünü Rumeli coğrafyasında geçiren bu derviş; birçok köy, kasaba ve şehirleri dolaşmış, tarikatlarını yaymak, nüfus ve nüfuzlarını arttırmak için muhtelif faaliyetlerde yer almıştır. Fatih'e rüya-sında kendini tanıtmıştır. Kendisinin "zamanın kutbu" olduğunu Fatih'e kabul ettirmiş, Fatih'in başarı veya başarısızlıklarını önceden bildirerek kendisinin takdirini kazanmıştır. *Odman Baba Vilâyetnâmesi*'nde hissi kable'l vuku durumu şu olayda görülür:

Bir gün Fatih Sultan Mehmet, Mahmut Paşa ile av dönüşü Silivri Kapısı'nda Odman Baba ile karşılaşılır. Odman Baba ise; Fatih'in aklında Belgrad'ı fethetmek olduğunu haber alır. Bununla ilgili olarak Odman Baba, Fatih'i uyarır. Şayet Belgrad'a giderse, bu savaşta büyük bir hezimete uğrayacağını söyler. Nitekim öyle de olur. Fatih, Belgrad'ı fethedemediği gibi Odman Baba'nın söylediği şekilde canına od tıkayıp kaçar ve büyük bir mağlubiyet yaşar (Koca, 2002: 45).

Bu savaş, büyük olasılıkla Belgrad'ın ikinci kez kuşatılmaya çalışıldığı ve mağlubiyetle sonuçlanan savaştır. Odman Baba'nın keramet yoluyla bu hezimet yaşanmadan, önceden hissederek haber vermesi olağanüstü niteliktedir. *Odman Baba Velâyetnâmesi*'nde karşımıza çıkan bu durum, Odman Baba'nın olağanüstülükler barındıran bir Kalenderî dervışı olduğunu göstermektedir. Şöyle ki Odman Baba abdallarına deprem olacağını önceden haber verir ve onlardan ateş yakmalarını ister. Ardından abdalları namaza toplar ve kendisi imam olup namaz kıldırır. Onlar namazda iken zelzele olur ve etraf harap olur. Tam Odman Baba secdede iken onun secdesinin bereketi ile yer sakin olur, zelzele sona erer (Koca, 2002: 107). Burada ateşin bir ayin hususiyeti taşıdığı ve veli zâtın secdesinin kuvveti ile Allah'ın izniyle depremin sona erdiği görülür. Gelecekte haber vermenin söz konusu olduğu başka bir menkıbe şöyledir: "Odman Baba, İstanbul'un fethinden bir gün önce yüksek bir yere çıkarak; 'çok şükür İstanbul'u aldık' diye naralar atar. Gerçekten de kuşluk vakti Fatih Sultan Mehmet tarafından İstanbul fethedilir." (Ocak, 2013: 150).

Bunun yanı sıra insanların içinden geçirdiklerini bilen veliler de kehaneti gerçekleştirmiş olmaktadır. Bu durumun yaşandığı bir kehanet örneği olarak “Bayezid Baba’nın yanına giden Odman Baba: “Sen ulu bir ağaçtın ancak seni yerinden kopardılar” der. Bu sözüne içeren Bayezid Baba, Mü’min Derviş yanına çağırarak Odman Baba’yı neden getirdiğini sorar ve ondan hoşlanmadığını söyler; ancak çok geçmeden Bayezid Baba vefat eder” (Koca, 2002, 65) gösterilebilir. Zira burada kendisinden hoşlanmadığını anlayan Odman Baba Bayezid Baba’ya ilişkin kehanetini bir alegoriyle ifade etmektedir:

Abdal Mûsâ ile Teke Beyi’nin mücadelesinde de benzer bir durum söz konusudur. Abdal Mûsâ’yı ateşte yakmak isteyen Teke Beyi, bu amacını gerçekleştiremeyince ormandan ormana kaçar. Sonra bir yerde meydana çıkar. “Gideyim, erenin elini öpeyim, erenin işi büyüktür” der. Bu durumu sezgileriyle önceden hisseden Abdal Mûsâ dervişlerine, Teke Beyi’nin yakında kendisinden özür dilemeye geleceğini söyler; ancak kendilerinden onun sözüne kanmamalarını tembihleyerek onun iyi bir yönetici olmadığını söyler (Güzel, 1999: 144).

Başka bir menkıbe şöyledir:

Abdal Musa yine kuvvetli sezgileri sayesinde daha gelmeden bir gemi dolusu askerin buldukları yere geleceğini haber verir. “Karınları açtır, karınlarını doyuralım” diye müritlerini tembihler. Tekkedekiler de velinin bu sözünü işitince hazırlık yapmaya başlarlar ve daha sonra bir gemi dolusu asker gelir (Güzel, 1999: 147).

Velilerin olağanüstü yeteneklerinden biri olan gelecekte gerçekleşecek bir olayı sezgi ve öngörülerini sayesinde hissedebilmeleri, gaybden haber almalarıdır. Bu durum neticesinde olaylara ihtiyaç halinde müdahale edebilmekte, geleceğe dair bir olay ya da olgunun kendilerinin ya da topluluğunun lehlerine dönmesine imkân sağlamaktadırlar. Burada amaç, topluluğu ve müritleri korumaktır.

### **Sonuç**

Büyü/sihir uygulamaları tarihin en eski çağlarından bu yana insanoğlunu meşgul etmiş açıklanamayan, müphemlik ve olağanüstülük barındıran unsurlardan olmuştur. Tüm bu etmenler dolayısıyla sembollere vakıf olmayı bilen yetenekli, takip edilen ve danışılan toplumsal kanaat önderleri ile manevi bir bağ kurulmuş, bu şahıslar kutsallaştırılmıştır. Bu yolla onların tarikat öğretileri yayılarak aktarılmış ve geleceğe aksettirilmiştir. Büyü sayesinde

gücü elinde bulunduran insan, geleceği bilme ve kaotik bilinmezliği ortadan kaldırma noktasında kehanetlerden faydalanmıştır. Zira animizme göre her nesneye ruh atfeden bu zihniyet, varlığına doğaüstü unsurları da eklemeye somutlaştırmış ve kişileştirmiştir.

İslam öncesi inanış sistemlerinden olan ve İslami devirlerde de etkisi açıkça görülen Şamanizm'in icracıları olan şamanlar, mistik gücü elinde tutarak süreci yöneten kutsi şahsiyetler olarak bilinmektedirler. Şamanların olağanüstü güçlerle olan iletişimleri, kâhinlik gibi vasıflara haiz olmaları, toplum nazarında prestij kazanmalarına vesile olmuş, onlara korkuyla karışık saygı ile yaklaşmıştır. Birbirinden farklı velayetnamelerin ele alındığı çalışmada Allah dostu olarak bilinen velilerin de ilahi yardım vesilesiyle gösterdikleri kerametlerin de İslam öncesi inanç motiflerinden ve dinler tarihinden izler taşıdığı görülmektedir. Arkaik temelli büyüsel-sihri uygulamalar, geleneğin uygulayıcısı olan şamanın elinde "benzer nedenler, benzer süreçler yaratır" esasından hareketle doğa üstü varlıklarla temas kurmaya yardımcı olmuştur. En temel görevleri, hastalıkları sağaltmak ve ölünün ruhunu teslim ederken refakatçi olarak yanında bulunan şamanın, tabiat kuvvetlerine hükmedebilme, zamanı ve mekânı aşma, maddeleri bir hâlden başka bir hâle çevirme, beddua ve duasının gücüyle istediklerini gerçekleştirme, erginlenme ritüeli, gelecekte haber verme ve gaybi bilmek gibi özelliklerinin İslami motiflerle bezenerek yazıya kaydedildiği çalışmamızda tespit edilmiştir. Tüm bunlar velilerin, şamanların transformasyonu olabileceğine ilişkin var olan fikriyata uygunluk gösterir mahiyettedir.

Bu eserlerden hem Alevi-Bektaşî geleneğinin hem de eski Türk inanışlarının izlerini sürmek ve topluluğun kodlarının açılması anlamında katkı sağlayacağı düşüncesindeyiz. Bu yolla şaman-veli arasındaki evrimsel dönüşüm de bir noktadan mercek altına alınmıştır. Her daim o birliğe işaret eden velayetnameleri bu bakımdan büyük sırlar barındırmaktadır. Metinler karşılaştırmalı olarak okunup tarihi kaynaklarla birlikte mukayese edilerek değerlendirildiğinde bu paha biçilmez sırlar tek tek ortaya çıkacaktır. Bundan sonra yapılacak çalışmalarda da geleneğin mirasının yaşatılması noktasında toplumu oluşturan dinamiklere bütünsel olarak bakılmasının işlevsel olacağı kanaatindeyiz.

### **Kaynakça**

Aça, Mehmet (2007). "Destan ve Masal Anlatımı Zamanı ile Ortamını Belirleyen İnanışlar Nelerdir?" *1. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı*

- Bildiri Kitabı I.* Ed. Fikret Türkmen ve Gürer Gülsevin. Ankara: Ege Üniversitesi Yayınları.
- Akarsu, Bedia (1988). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Artun, Erman (2008). *Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı*. İstanbul: Kitabevi.
- Aydoğın, Hatice Aycan (2012). *Türk Kültüründe Bereketi Arttırmaya Yönelik İnanış ve Uygulamalar*. Yüksek Lisans Tezi. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Babür, Yusuf (2019). “Müslüman Evliyası ile Hristiyan Azizlerin Menkıbe ve Kerametleri Üzerine Bir Mukayese Denemesi”. *Gazi Türkiyat*, 25: 87-145.
- Bascom, William (2019). “Folklorun Dört İşlevi”. *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar. C. 2*. Çev. Selcan Gürçayır. Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Boratav, Pertev Naili (1999). *Türk Halk Bilimi II-100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar)*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Büyükokutan Töret, Aslı (2017). *Muğla Alevi Türkmen Kültürü*. Konya: Kömen Yayınları.
- Cassirer, Ernst (2016). *Sembolik Formlar Felsefesi II: Mitik Düşünme*. Çev. Milay Köktürk. Ankara: Hece Yayınları.
- Deveci, Ümrâl (2017). *Dede Korkut Anlatılarında Doğa ve Kültür*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Doğın, Mehmet (2020). *Örnekleriyle Türkçe Sözlük, C.3*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Doğanbaş, Muzaffer (2015). *Koyun Baba Velâyetnâmesi*. İstanbul: Dört Kapı Yayınevi.
- Duran, Hamiye (2014). *Hacı Bektâş Veli Velâyetnâmesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Eliade, Mircea (1999). *Şamanizm*. Çev. İsmet Birkan. Ankara: İmge Kitabevi.
- Frazer, James G. (2004). *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökleri I*. Çev. Mehmet Doğın. İstanbul: Payel Yayınevi.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1958). *Menakıb-ı Hacı Bektaş Velî*. İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- Güzel, Abdurrahman (1999). *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Harman, Ömer Faruk (1991) “Asâ”. *İslam Ansiklopedisi, C.3*. İstanbul: TDV.

- Harman, Ömer Faruk (2001) “Kâhin”. *İslam Ansiklopedisi*, C.24. İstanbul: TDV.
- Hoppal, Mihály (2014). *Avrasya’da Şamanlar*, Çev. Bülent Bayram ve H. Şevket Çağatay Çapraz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İnan, Abdulkadir (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İnan, Abdulkadir (1995). *Tarihte ve Bugün Şamanizm*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kaşgarlı Mahmut (2005). *Dîvânü Lügâtî’t-Türk*. Haz. Seçkin Erdi ve Serap Tuğba Yurteser. İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Koca, Şevki (2002). *Odman Baba Vilâyetnamesi: Vilâyetname-i Şâhî*. Ankara: Bektaşî Kültür Derneği.
- Koçak, Aynur (2009). “Efsaneden Gerçeğe: Küçükçekmece Gölü ve Garip Dede”. *Dünden Bugüne Küçükçekmece*. İstanbul: Küçükçekmece Belediyesi.
- Köksal, M. Fatih (2018). *Sultân Şücaeddin Veli Velâyetnâmesi*. Ankara: Alevîlik Araştırmaları Dergisi Yayınları.
- Leach, Maria (1950). *Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend*. New York: Funk & Wagnalls Company.
- Lunde, Paul (2010). *Şifreler Kitabı*. Çev. Duygu Akın. İstanbul: NTV.
- Lvova, E. L. vd. (2013). *Güney Sibiryâ Türklerinin Geleneksel Dünya Görüşleri: Kâinat ve Zaman, Nesnelere Dünyası*, C.1. Çev. Metin Ergun. Konya: Kömen Yayınları.
- Malinowski, Bronislaw (2000). *Büyü, Bilim ve Din*. Çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kabcacı Yayınevi.
- Mauss, Marcel (2022). *Büyünün Genel Teorisi*. İstanbul: Liberus Kitap.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1983). *Bektâşî Menâkıb-nâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1992). *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler (Metodolojik Bir Yaklaşım)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1995). *Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu’da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*. İstanbul: Derghah Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2013). *Alevî ve Bektâşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Örnek, Sedat Veyis (1966). *Sivas ve Çevresinde Hayatın Çeşitli Safhalarıyla İlgili Bâtıl İnançların ve Büyüsel İşlemlerin Etnolojik Tetkiki*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Özkut, Süleyman Arif (2016). “Hakikatten Hurafeye: Müneccimlik”. *Lacivert Dergisi*, 30: 40-47.
- Öztürk, Adil vd. (2005). *Çatalca: 2005*. İstanbul: Çatalca Kaymakamlığı.
- Sağlam, Tülin (2008). “Halk Tiyatrosunda Göstergelerin Dönüşümü”, *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 25: 7-20.
- Say, Yağmur (2010). *Kalenderi, Alevi ve Bektaşî Kültünde Önemli Bir Alperen Gazi Şuca’eddin Veli (Sultan Varlığı) ve Velayetnamesi*. Eskişehir: Eskişehir Valiliği.
- Seyidoğlu, Bilge (1997). *Erzurum Efsaneleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Sipahi, Abdulkadir (2006). *Türk Halk İnançlarında Büyü ve Büyü ile İlgili Uygulamalar*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tan, Nail (2018). “Çoban Kültürü Söz Varlığı Üzerine Bir Sözlük”. *Türk Dili*. 68(797): 90-97.
- Tek, Recep (2019). “Sağaltma Ocaklarının Tipolojisi Üzerine Bir Deneme: Kayseri Örneği”. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 20: 154-177.
- Turan, Şerafettin (1994). *Türk Kültür Tarihi*. Ankara: Bilgi Yayınları.
- Turner, Victor (2018). *Ritüeller: Yapı ve Anti-Yapı*. Çev. Nur Küçük. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Uludağ, Süleyman (2016). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- URL-1: <http://www.lugatim.com/s/menkibe> (Erişim: 28.09.2020).
- Yıldırım, Ayşe Ege ve Çobanoğlu, Nesrin. (2009). “Biyoetik Bir Miras: Geleneksel Yerleşim Biçimlerinde Biyoetik Değerler”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (1): 97-126.
- Yolcu, Mehmet Ali (2014). *Türk Kültüründe Evliliğe Bağlı Tabu ve Kaçınmalar*. Konya: Kömen Yayınları.

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

**Yazarın Notu:** Bu çalışma, Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalında Prof. Dr. Aynur Koçak danışmanlığında hazırlanan “Alevî-Bektâşî Menâkıbnâmelerinde Zaman, Mekân, Eşya Sembolizmi Üzerine Bir Değerlendirme” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

**Teşekkür:** Prof. Dr. Aynur Koçak’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 study was produced from the doctoral thesis titled “An Evaluation on the Symbolism of Time, Space and Things in Alevi-Bektashi Menâkıbnames” prepared under the supervision of Prof. Dr. Aynur Koçak at Yıldız Technical University Social Sciences Institute, Department of Turkish Language and Literature.

**Acknowledgments:** I would like to thank Prof. Dr. Aynur Koçak.

**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.





## MİLLİ STRATEJİLER İÇİNDE HALKÇI TAKTİKLER: ALEVİ TOPLULUKLARDA FOLKLORİK MİLLİLİK

Popular Tactics in National Strategies: Folkloric Nationality in Alevi Communities

Murat COŞKUNER\*

### ÖZ

Bu çalışma Alevi toplulukların folklorik unsurlarının milli ve medeni bir devlet kurmak isteyen seçkinlerin düzenlemelerinden sonra yine bu topluluklar tarafından nasıl kullanıldığını, ne gibi taktikleri oluşturmak için araçsallaştırıldığını sorunsallaştırmaktadır. İktidarların hâkim kıldıkları bir sistemde tikel kültürlerin kendilerini ifade etme ve gösterme tarzlarının çeşitliliği uzunca bir zamandır sosyal bilimcilerin gündeminde olmasına rağmen bu verimli hat henüz Alevi topluluklar özelinde tam anlamıyla tartışmaya açılmamıştır. Böyle bir sorunsallaştırmayı odağına alan çalışma, modern ve milli bir toplumun inşa sürecinde Alevi toplulukların seçkinler tarafından işlenmiş kültürlerinin yine bu topluluklar tarafından günümüz Türkiye'sinde belli taktiklerin kaynağı olarak nasıl kullanıldıklarını göstermeyi deneyecektir. "Folklorik millilik" başlığı altında tartışılacak olan bu taktikleri ele alan çalışma yoğunlukla 1980 sonrası yıllardan itibaren Alevi yazarlar tarafından neşredilmeye başlamış popüler nitelikli eserlere odaklanacaktır. Yazarlığı profesyonel bir uğraş olarak yapmayan ve çoğunlukla Alevi dernek, vakıf ve dergâhlarında görevler üstlenmiş kişilerin oluşturduğu matbuatı metin analizi yöntemiyle çözümleyecek olan çalışma, Alevi folklorik milliliğinin temel unsurlarını göstermeyi deneyecektir.

**Anahtar Sözcükler:** folklor, milli kültür, Alevilik, taktik-strateji, folklorik millilik.

### ABSTRACT

This study problematizes how the folkloric elements of Alevi communities are used by these communities after the arrangements of the elites who want to establish a national and civilized state, and what tactics they are instrumentalized to create. Although the diversity of ways in which particular cultures express and show themselves in a system dominated by governments has been on the agenda of social scientists for a long time, this fruitful line has not yet been fully discussed in the Alevi communities. Focusing on such a problematization, the study will try to show how the cultures of the Alevi communities cultivated by the elites in the process of

\* Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Kocaeli/Türkiye. E-posta: muratcoskun1@gmail.com. ORCID: 0000-0003-1144-6342.

building a modern and national society are used by these communities as the source of certain tactics in today's Turkey. The study, which deals with these tactics, which will be discussed under the title of "folkloric nationality", will focus on the popular works that started to be published by Alevi writers after the 1980s. The study, which will analyze the press created by people who do not practice writing as a professional occupation and mostly work in Alevi associations, foundations and dervish lodges, with the method of text analysis, will try to show the basic elements of Alevi folkloric nationality.

**Keywords:** folklore, national culture, Alevism, tactics-strategy, folkloric nationality.

## **Giriş**

Bir halktan, millet yaratma süreci içinde çeşitli tercihleri ve kültürel seçme işlemlerini barındırır. Halkın yaratıcı, ilham ve yenilik kaynağı olan folklorik pınarı milli bir kültür oluşturulurken seçkinler için hem oldukça kullanışlı hem de bir o kadar marjinal temalar içerir. Bu bakımdan milli ve medeni bir kültür inşası o yaratıcı kaynaktan seçilerek alınan folklorik öğelerin kaçınılmaz dönüşümüyle mümkün kılınır (Smith, 2002: 73). Üretilen bu siyasal sistemin tüketicisi konumundaki halk, kendi folklorik temalarının dönüştürülmesiyle inşa edilen siyasal dillerin söz dağarcığını kullansa ve salık verilmiş söz dizinlerini kabul etse de aslında ondan farklı çıkarlar sağlamaya ve farklı arzular gerçekleştirilmeye çalışan oyunlar kurar (De Certeau, 2009: 53). Yunanlıların "métis" adını verdiği şey, işte halkın (taktikler yürütenin) güçlü olana (strateji uygulayanlara) karşı geliştirdiği bu nevi operasyonel performansların bilgisidir (De Certeau, 2009: 55).

Alevi-Bektaşlı toplulukların (bundan sonra Alevi topluluklar) folklorik öğelerinin Türk ulus-devletinin inşa aşamasında milli bir kültür oluşturmak amacıyla işlevselleştirilmesinin ortaya çıkardığı sonuçların günümüz Türkiye'sinde yine bu topluluklar tarafından nasıl kullanıldığına ilişkin bir literatür ayrıntılı çözümlenmeler yapılmamış olsa da son on beş yıldır oluşmaya başlamıştır. Kendini çevreleyen bir evrende topluluk olarak kendi varlığını korumaya çalışan Alevilerin taktiklerine kısaca değinen Ayhan Yalçınkaya'nın çalışması bu baprandır. Topluluğun kültürel dünyasının bir unsurunu teşkil etmeyen temaları kendi evreninin bir parçasıymışçasına kullanmalarını sorsunlaştıran yazar bu nevi eylemlerin "apaçık bir ihanet, bir teslimiyet hattını mı [...] yoksa topluluğun topluluk olarak ayakta kalma stratejisinin, bu bakımdan direnişin somut tezahürleri mi?" olduğu sorusunu sorar (Yalçınkaya, 2014: 447). "Osmanlı İmparatorluğu'nda ayrımcılığa ve hatta şiddete maruz kalmış Alevilerin modern Türkiye'de millet-i hâkimeye dahil

olma arzusuyla azınlık statüsünü reddetmelerini” benzer açıdan bir taktik olarak sorunsallaştıran Samim Akgönül ise “Alevi grubun devletin zorlayıcı laikçi karakterini desteklemesini, başat grubun sadece Türklükle sınırlı kalmasını istemesini, kendisini de başat gruba dahil görme arzusuna” bağlayarak bunu Alevilerin bir taktiği olarak sunar (Akgönül, 2011: 120).

Modern Türkiye'nin siyasi atmosferi içerisinde Alevi toplulukların tutum ve taktiklerine değinen bu çalışmalar şüphesiz literatüre dikkate değer katkılar sunmuşlardır. Ancak bu toplulukların folklorik unsurlarının milli ve medeni bir devlet kurmak isteyen seçkinlerin düzenlemelerinden sonra yine bu topluluklar tarafından nasıl kullanıldığını, ne gibi taktikleri oluşturmak için araçsallaştırıldığını sorunsallaştıran bir çalışmayla henüz karşılaşmamıştır. İktidarların hâkim kıldıkları bir sistemde tikel kültürlerin kendilerini ifade etme ve gösterme tarzlarının çeşitliliği uzunca bir zamandır sosyal bilimcilerin gündeminde olmasına rağmen bu üretken hat henüz yeterince tartışılmamıştır (Chartier, 1998: 266). Böyle bir sorunsallaştırmayı merkezine alan çalışma, modern ve milli bir toplumun inşa sürecinde Alevi toplulukların seçkinler tarafından işlenmiş kültürlerinin yine bu topluluklar tarafından belli taktiklerin kaynağı olarak nasıl kullanıldığını göstermeyi deneyecektir. “Folklorik millilik” başlığı altında tartışılacak olan bu taktikleri ele alan çalışma, yoğunlukla 1980 sonrası yıllardan itibaren Alevi yazarlar tarafından neşredilmeye başlamış popüler nitelikli eserlere odaklanacaktır. Yazarlığı profesyonel bir uğraş olarak yapmayan ve çoğunlukla Alevi dernek, vakıf ve dergâhlarında görevler üstlenmiş kişilerin oluşturduğu matbuatı metin analizi yöntemiyle çözümlenecek olan çalışma, Alevi folklorik milliliğinin temel unsurlarını göstermeyi deneyecektir. Çalışmanın planı dâhilinde ilk bölümde ulus-devletin kurulma aşamalarında milli kültür inşasına ve bu amaç doğrultusunda Alevilerin folklorik unsurlarının nasıl işe koşulduğuna değinilecektir. Alevi kökenli yazarların kamuoyu ve matbuat dünyasında öne çıkışlarını ele alan ikinci bölümde bu yazarların cemaat içerisindeki konumları tartışılacaktır. Milli bir kültür oluşturulurken seçilerek işlenen Alevi folklorik unsurlarının bu topluluklar tarafından belli taktikler kullanılarak nasıl yeniden öne çıkarıldığını ele alacak olan son bölümde ise bu folklorik millilik ayrıntılı bir şekilde analiz edilecektir.

### **1. Türkiye’de Milli Kültür İnşası**

Modern milli devletin inşa süreci her yerde halka ve halkın folkloruna ilişkin zorunlu bir ilgiyi de beraberinde getirmiştir. Halk kültürü milli devletin oluşumunda doğrudan etki etmiş olmakla birlikte bu sürecin sonucunda yeniden biçimlendirilmiş olarak ortaya çıkmıştır (Gellner, 1992: 205). Halk

kültürünün dönüşümünün faili olarak entelektüelleri işaret eden Zygmunt Bauman, seçkinlerin kendi standartlarını halka dayattıklarını, bu standartların da toplumu sevk ve idarede akla otorite konumunu verme, doğruyu yanlıştan ayırabilmek için anti-rasyonel ilkelere dayanmama, uzman kişilerin mitik olarak ifade ettikleri fikirlere yönelmeme olduğunu belirtmiştir (Bauman, 2014: 204). Bu bakımdan milli ve modern bir devlet inşasında entelektüellerin korumayı ya da yeniden canlandırmayı iddia ettiği halk kültürü çoğu kez ya kendi icatları olarak kalmış ya da büyük oranda değiştirilmiştir (Gellner, 1992: 106). Hedeflerinin akademik değil de toplumsal ve siyasi olmasının bunu anlaşılabilir kıldığını ifade eden Anthony Smith halkın folklorunda kutsallıkla ilgili ne varsa bunların tümünün bu siyasal hedef için yeniden işe koşulduğunu, köken, soy, kahramanlar, azizler gibi bir halkın seçilmiş olduğunu ortaya koyan mitlerin uykularından uyandırıldığını belirtir (Smith, 1994: 109). Geçmişin belirli sembolleri, olayları, kahramanları ve eserleri yeni milli anlamlarla donatılır. Peygamberlerin anlamlandırılmasının dönüşümüyle bunu örneklendirmeye çalışan Smith'e göre, Musa Peygamber, Yahudiler için "Peygamberlerin Efendisi"yken milliyetçilik akımının etkisiyle Siyonistlere göre milli bir kurtarıcıya dönüşmüştür. Keza Muhammed Peygamber de İslam inancında Allah'ın son vahyinin taşıyıcısıyken Arap milliyetçileri onu Arap milletinin dehasının ürünü ve milli lideri olarak görmüşlerdir. Geçmiş, siyasallaştırılmış ve kökendeki anlam dönüşüme uğratılmıştır. (Smith, 2002: 73).

Folklorun bu şekilde işlevselleştirilmesi ve sunduğu hizmetler açısından oldukça kullanışlı görülmesinden dolayı milli devletin kurumsallaşma sürecinde müstakil bir bilim dalı haline gelebilmiştir (Öztürkmen, 2014: 20). Halk kültürüne yönelik bu ilgi milli Türk devletinin kurulma aşamalarında da kendini yoğun bir şekilde gösterecektir. Milli ideolojinin İmparatorluk dahilinde boy vermesinde İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) şüphesiz önemli bir rol oynamıştır. Bir sır gibi saklı kalmış Anadolu coğrafyasını saklandığı perdenin arkasından çıkarmak için bilimsel yöntemlerin kullanımının gerekliliğini öne çıkaran cemiyet için halka ve folkloruna eğilmek birincil hedef olarak görülmüştür (Baha Said Bey, 2000: 11-12). Cemiyetin önde gelen isimlerinden Ziya Gökalp ve Mehmet Fuat Köprülü bu bağlamda yadsınamayacak derecede önemli hizmetlere imza atmışlardır.

Milli kültürü duygu işi olarak gören Gökalp bu kültürün oluşturulması için halkın duygu yüklü eserlerine odaklanılması gerektiğini ifade eder. Köye, mitolojiye, halkın ürettiği masallara vurgu yapan folklor hareketine bağlı olan Orta ve Kuzey Avrupa milletleşmesini örnek alan (Oğuz, 2010: 39) Gö-

kalp böyle bir bağlam içerisinde halk kültürüne yönelik Herder’le paralellikler sergileyecektir (Çobanoğlu, 2002: 186). Halkın folklorik pınarının incelenmesi adına oluşturulacak bilim merkezlerinin teşkilinde ısrarlı bir tavra sahip olacaktır. Milli devletin oluşturulabilmesi için yöneldiği halk kültürünün bilimsel incelenmesinde Darülfünun’a bağlı olan Sosyoloji bölümüne öğretim görevlisi olarak atanması ve burada temel kaygısının “Kürt ve Türkmen sorunu” olması bu bakımdan tesadüf değildir (Dündar, 2008: 404).

Bölünmüş bir Anadolu halkını millet birliği altında bir araya getirmek için folklor alanında yapılan bilimsel araştırmaların Gökalp’in nazarında ne tür bir işlevi olacaktır? Onun düşünce dünyasında halk kültürünün ve milletin nasıl bir anlama sahip olduğunu izlemek bu bağlamda ilk yapılması gerekenlerin başında gelir. Dil, din, ahlak ve güzellik duygusu bakımından ortak bir topluluk olarak tanımladığı millet telakkisine karşın halk kültürü Gökalp’e göre ilham ve yaratıcılık ile çeşitli kültürel öğeler yaratan ve aslında bir nevi toplumsal ortaklık duygusunun hilafına çalışan yaratıcı bir pınardır (Gökalp, 2007: 7). Halk kültürüne, halkta bulunduğu şekliyle değil de neden Batılı bilimsel metotlarla yaklaşılmasının temel nedeni burada kendini gösterir. Bölünmüş halkın milli birlikteliği ancak halkın folklorik unsurlarının seçimi ve daha sonra onların bilimsel bir izahla bütünleyici bir şekilde bir araya getirilmesiyle ortaya çıkabilir ki bunun için de modern bilimsel kurumların varlığı şarttır. Bu nedenle Gökalp (2007: 40) Avrupa medeniyetini folklorun çeşitli dallarına aşılama görevini yerine getirecek Türk üniversitesi ve Türkiyat Enstitüsü’nün kurulmasını gerekli görür. Böylece, halkın sözlü kültürünün kuralsız ve kendi iç ayrımlarına ulaşmamış, bu nedenle de yasadışı bir özellik gösteren kültürel öğeleri, bilimin yasalaştırıcı, sistemleştiren ve sınıflandıran araçlarıyla sistematik bir şekilde sokulabilecektir (Coşkun, 2020: 601-602). Derlenen halk kültürü ve edebiyatı ürünlerinin halk yararına sunulabilmesi için yeniden yazılması gerektiğine dair Gökalpçi düşünceleri Grimm Kardeşler’in “metni tamir etme” girişimine benzeten Gülhan Atnur’a göre de Gökalp, folklor ürünlerine pragmatik açıdan yaklaşmış, onların Türk milleti için fayda sağlayan kısımlarını seçerek yazıya geçirme yoluna gitmiştir (Atnur, 2011: 125-130).

Gökalp ile benzer ilgilere sahip Mehmet Fuad Köprülü de milli devletin inşasında elzem gördüğü edebiyat, tarih ve özellikle folklor çalışmalarına eğilmiştir. Türk halkının estetik ve sanat alanındaki milli ruhunun ve milli tercihlerinin halk edebiyatında ve folklorde bulunabildiğini ve araştırılabileceğini ispatlamaya çalışmıştır (Başgöz, 2011: 1541). Türklük merkezinin zayıflaması nedeniyle Osmanlı’nın dağıldığına inanan yazar, Türklüğün yeni-

den tesis edilmesiyle değişik unsurların bu merkez çevresinde birleşeceğini düşünmüştür (Köprülüzade, 2001: 374).

Milli edebiyatın, milli devletin tesisi için gerekli olduğuna inanan Köprülü (2013) *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinde Anadolu'daki halk edebiyatının diğer sahalardaki Türklerin edebiyatından ayrı ve kendi kendine inkişaf etmiş bir mahsul olmadığını savunmuştur. Milli kültür bileşenlerinin tespitinde yalnızca Anadolu coğrafyasıyla sınırlı kalınmamasına dair görüşüne kaynaklık eden bu iddia milli his ve milli duyuşun ortaya çıkarılması için büyük bir coğrafyayı işaretlemiştir. Halkın sözlü edebiyatının ve hikâyelerinin aranacağı sahayı Orta Asya'ya kadar genişleten Köprülü (1934: 15) için Türk'ün milliyet hissi ve duyuşu buralarda bulunacaktır. Ancak bu amaç için yalnızca bir folklor derlemesi yeterli olmayacaktır. Folklorcunun zengin ve hacimli bir kaynakla karşılaşacağını bilen Köprülü folklorun yaratıcı bir kaynak olduğuna dair Gökalpçi bakışı paylaşarak onun birtakım işlemlerden geçilerek halka yeniden sunulması gerektiğini ifade eder (Coşkun, 2020: 602). Abdülkerim Asılsoy, Köprülü'ye dair bu izahatı kabul eder görünmektedir. Asılsoy'a göre (2008: 183) Köprülü, kültürel bilginin milli bilinç oluşturmak için halka yeniden sunulmadan önce bilimsel yöntemlerin süzgecinden geçirilmesini temel önemde görmektedir. 1924 yılında İstanbul Üniversitesi bünyesinde folklor çalışmaları için merkez olmak amacıyla kurulan Türkiyat Enstitüsü (Türkoloji Enstitüsü) (Başgöz, 2011: 1540) Köprülü'nün başkanlığı altında, dünyaca bilinen çok sayıda araştırmacıyı yetiştirirken (İnalçık, 2015: 325) Köprülü'nün deyişiyle hem ilmi hem de milli ihtiyaçları karşılayarak bu işlevi yerine getirmiştir (Köprülü, 1928: X).

Gerek Gökalp gerekse Köprülü milli hedefler amacıyla Türk halkının folkloruna yöneldiklerinde karşılarına ilk başta Alevi topluluklarının çıktığını söylemek mümkündür. Her iki düşünür de bu topluluklarla özellikle ilgilenmiş, dönemin diğer milliyetçi entelektüelleri gibi Aleviliği milli kültürün bitmez tükenmez kaynağı olarak görmüşlerdir (Kehl-Bodrogi, 2012: 59). Gökalp Türk tarihini üçlü bir tasnifle sınıflandırdığında bu toplulukları açıklama fırsatı bulur. "Uzakdoğu medeniyeti", "sultani devlet aşamasında Doğu medeniyeti" ve milli devlet dönemine geçildiği sırada ise "Batı medeniyeti" şeklinde bir Türk tarihi sınıflandırması yapan Gökalp (2007: 18) sözlü kültürel unsurlardan ayrılmayan Alevi-Kızılbaş ve göçebe Türkmenleri ilk saydığı Uzakdoğu medeniyetine ait topluluklar olarak tanımlar. *Türkçülüğün Esasları* adlı önemli eserinde genelde eski Türk topluluklarının özelde ise kendi döneminde bunların devamı niteliğinde olan Alevi-Kızılbaş topluluklarının ibadet ve ayinlerini değerlendirirken de bunların Türklerin bediî ürünleri ol-

duğunu ifade eder. Gökalp'e göre "Türklerin eski dinlerinde zühri ibadetler yerine, bedî ve ahlâkî ayinler bulunduğundan dolayı Türkler bedî diyanete mensup olmuşlardır" (Gökalp, 2007: 15). Alevi-Kızılbaş toplulukları Türklüğün ayrılmaz bir parçası ve onun koruyucusu olarak düşünen Gökalp, Kızılbaşlığın Türklüğü nasıl muhafaza ettiğini kendi memleketi olan Diyarbakır'dan bir örnekle açıklamaya girişir. Ona göre "Türkan, Karakeçi, Halecan gibi Türk aşiretleri Sünni oldukları için Kürtleştikleri halde Kızılbaş olan Türkmenler Kürtleşmekten masun kalmışlardır (Gökalp, 1981: 150-151). Bu bakımdan Türklerin milli folklorunun zengin bir kaynağı olarak gördüğü bu topluluklar Gökalp için büyük bir öneme sahip olmuştur.

Türk toplumlarının kültürel tarihine yöneldiğinde onu büyük oranda Alevi topluluklarının tarihinde bulan Köprülü de bunu temellendirmek için çalışmalarında toplumsal kurumların tarih boyunca geçirdiği dönüşümleri izlediğini iddia eder. Düşünürü göre toplumsal kurumun kökeninde ne olduğu ve sonraları tarih içinde aldığı etkileri araştırmak bu amaca ulaşmak adına ilk yapılması gerekenlerdir. Sadece bu metodu takip ederek toplumsal kurumun içsel tekâmülü ve maruz kaldığı harici etkileri ve alınan dış etkilerin milli yapı içerisinde nasıl bir nitelik kazandığını sebep ve sonuçlarıyla analiz etmek mümkün olur (Köprülü, 1934: 21). Hemen hemen bütün çalışmalarında bu metodu izleyen Köprülü'nün eserlerinde menşede bulunan adetler "milli" kavramıyla ifade edilir. Daha da önemlisi Köprülü'nün bu milli adetlerin uzantılarını Alevi-Kızılbaş ve göçebe Türkmenlerde görmesidir. Tıpkı Gökalp gibi Türk ulus-devleti için "milli" bir kültürel alan oluşturma gayretine girdiği görülen Köprülü, Alevi-Kızılbaşlığı ve bu toplulukların ozanlarını milli edebiyatın örnekleri ve icracıları olarak ifade eder (Köprülü, 2005: 53). Kimi çalışmalarında heterodoks olarak nitelendirdiği Alevileri Türkmen milli dininin taşıyıcıları olarak görür. Bu nedenle eski Türk dinindeki Göktanrı telakkisinin Alevi topluluklarda Ali telakkisi ile yer değiştirdiğini vurgular (Köprülü, 2001: 71). Aleviliği, Türk folklorunun önemli bir kaynağı olarak görse de onu Anadolu Türkleri arasındaki ayrılığın sebeplerinden biri olarak kodlayan Köprülü (1928: X) bu itibarla çalışmalarında Aleviliği dinsel nitelikleri yerine yeni Türk devletinin siyasal ve kültürel alanlarının kadim seküler kaynağı olarak sunma yoluna gider (Coşkun, 2021: 274-276).

## **2. Alevi Seçkinlerin ve Folklorik Milliliğin Yükselişi**

Milli ve cumhuriyetçi bir kültür oluşturmak adına, geleneksel, köylü ve halk kültürlerinin kısıtlandığı, yeniden yapılandırıldığı bir dönemin tüm Avrupa'da yaşandığı varsayılır. 19. yüzyıl sonları ile 20. yüzyılın başlarına tekabül eden bu dönem, söze dayalı halk topluluklarının yaratıcı ve çoğulcu kültü-

rünü dönüştüren bir zaman dilimi olmuştur. Roger Chartier (1998: 265-266) halk kültürünün tüm bu süreçlere rağmen her seferinde Anka Kuşu gibi kullerinden yeniden doğmayı başardığını ifade eder. Bu bakımdan halk kültürünün oldukça dirençli bir yapı olduğunu belirtir. Bu bağlamda Alevi toplulukların kültürlerinin nasıl yeniden dirildiğini ve bu yeniden dirilişte etkili olan amiller ile ortaya konan ürünlerin neler olduğunu analiz etmek Chartier'in belirttiği dirençli halk kültürünün takip edilmesini sağlayacaktır.

Alevi toplulukların kültürlerinin yeniden canlanışını ve bunu sağlayan failerin kimler olduğuna dair bir soruşturmada onların dinsel bilgi üreten ve yayan merkezi bir kurum ya da organları bulunmadığı görülecektir. Alevi dinsel kültürünün geleneksel taşıyıcıları dinsel otorite konumunda bulunan ve “dede” olarak adlandırılan liderlerdir. “Ocak” olarak nitelendirilen bir sistemden yetişerek gelen dedeler büyük bir saygı ve hürmet duyulan kişilerdir. Ancak Aleviliğin yeniden ortaya çıkma sürecinde ocak sistemi zayıflamaya başladığından Alevi bilgeliğinin geleneksel taşıyıcısı konumunda bulunan dedeler bu konularından gerilemişler ve ocaklı olduklarından dolayı hala saygı görseler de, artık bir bilgi teminatı olmaktan çıkmışlardır (Massicard, 2007: 123). Özellikle 1950’li yıllardan itibaren kentleşmenin ve modernleşmenin ivme kazanması sonucunda Aleviler için de eğitim olanaklarının arttığı ve resmi eğitimden geçen Alevi yazarların yayın hayatına girmeye başladıkları görülür. Bu durum, Aleviliğin kültürel evreni üzerine çeşitli eserler veren seçkinlerin dönüşümünün başlangıcı olmuştur. Süreç, Alevi otoritesinin daha heterojen bir yapıya doğru evrilmesinin ve dedelerin yanı sıra eğitilmiş Alevi yazarların da buraya dâhil olduğu bir yapıya dönüşmesinin kapısını aralamıştır.

Kültürel seçkinlerin bu şekilde heterojenleşmesinin, Alevi kültürünün yeniden ortaya çıkışında bir değişim ve dönüşüm yaratacağı açıktır. Fransa’da Katoliklik üzerinden benzer bir süreci analiz eden Jean Bauberot, 1905’te Fransa’da kilise-devlet ayrışmasının “Katolik Entelektüel” dediği kişileri ortaya çıkardığını, bunun da Katolikliğe dönenlerin sayısında bir artışa yol açtığını belirtir (Bauberot, 2018: 218). Bauberot’nun çözümlemesini Alevi topluluklar için yeniden yorumlayan Şehriban Şahin ise Alevi dernek, vakıf ve dergâhlarında görev edinmiş ve daha sonra yazın hayatına girmiş “araştırmacı yazar” kesiminin topluluk içerisinde otorite konumuna geldiğini savunur. Bunların, Alevi bilgi ve sosyal organizasyonu üzerinde dedelerin sahip olduğu geleneksel tekele meydan okunduğunu ve bunun Alevi kültürel evreninde bir çöküşü işaretlediğini ifade eder (Şahin, 2001: 105). Şahin, topluluk içerisinde araştırmacı yazar niteliğine sahip seçkinlerin yükselmeye



başlamasıyla Alevi geleneksel kültüründe çöküş arasında paralellik kurmaktadır ancak bu görüşe fikir babalığı yapan Bauberot kültürün çöküşünden değil form değiştirmesinden söz eder. Ona göre böylesi bir değişim gelenekte-dinsellikte bir çöküş değil, geleneğin “kurum” ve “dernek” yapılanmaları ile dönüşümüdür. Yani, gelenek-din canlı ve güçlü bir dernekleşme boyutu kazanmıştır (Coşkuner ve Aslan, 2020: 473-474).

Alevi topluluklar için de benzer bir süreç yaşanmış 1980’li yılların başlarıyla birlikte kültür kendini dernekler ve bu derneklerdeki seçkinler vasıtasıyla ifade eder hale gelmiştir. Popüler denebilecek bir yazın ve matbuat faaliyetiyle başlayan kültürel yeniden canlanma faaliyeti “tarihi bozup deforme ettikleri”ne yönelik birtakım eleştirilerle karşılaşmış olsa da (Ocak, 1996: 214), inkâr edilemez bir etki ortaya koymuştur. 1980’li yılların başlarında Türk kamuoyunda unutulmuş olan Aleviliğin bu matbuat vasıtasıyla aynı on yılın sonunda canlanmaya başladığını belirten Reha Çamuroğlu (2005: 93) bu süreci *Alevi Rönesansı* olarak adlandırmıştır. İşte bu nokta bir halk kültürünün yeniden dirilme ve kendini ifade etme sürecinin başlangıcı olmuştur. Milli kültürün oluşumu esnasında yararlanılan en önemli kaynaklardan biri olan bu halk kültürü yeniden canlanma sürecinde artık folklorik millilik şeklinde ifade edilebilecek kendi seçim ve tercihlerinden oluşmuş millilik tanımları ortaya koymaya başlamıştır. Alternatif bir millilik inşası olarak da isimlendirilebilecek bu kültürel seçim süreci milli devlet içerisinde Aleviliğin kendini meşrulaştırmak ya da birtakım çıkarlar sağlamak adına ne tür taktikler uyguladıklarını oldukça açık bir şekilde gözler önüne sermiştir.

### **3. Alevi Folklorik Milliliğinin İnşası**

Belli stratejiler dayatan güçlü bir siyasal sisteme cevaplar oluşturan metinlerin tüm insan davranışları gibi çıkara yönelik olduğunu savunan David Swartz bunu maddi ve simgesel karın azamileştirilmesiyle ilişkilendirir (Swartz, 2011: 99-100). Aktörlerin bunu yaparken akılcı, araçsal ve hesaplı bir şekilde hareket etmediklerini savunan yazar için eylem örtük ve düşünüm öncesi bir farkındalık düzeyinde zaman içinde gerçekleşmektedir (Swartz, 2011: 99-100). Bu bağlamda çalışmanın konusu açısından folklorun milli inşa sürecinin Alevilerde ortaya çıkardığı sonuçlardan bağımsız bir üretimin gerçekleşmediği açıktır. Alevi yazarların ürettiği matbuatta kendini gösteren folklorik millilik tasavvurunun öncelikle Türklüğün korunması temasını öne çıkarması bu bağlamda tesadüf değildir. Keza Alevilerin ilk örgütlerinin Türklüğün korunması hedefiyle ilişkilendirildiği bilinen bir gerçektir (Massicard, 2007: 95). Aleviliğin yeniden canlanışında önemli roller yerine getiren dernek ve vakıflarda görevler üstlenerek otuz kadar kitap ya-

yımlamış ve *Cem, Nefes, Şahkulu* ile *Karacaahmet Sultan* gibi dergiler çıkarmış olan Cemal Şener'in çalışmalarında bu açık bir şekilde görülmektedir. Ona göre, Osmanlı'da Türklüğü ve Türkçeyi halk ozanları ve onların toplumsal tabanı olan Alevi-Bektaşî kitle müdafaa etmiştir. Dönemin tüm zorluğuna karşın Türklüğü ve Türkçeyi Anadolu'da halkın dili, kulağı olan Karacaoğlan, Dadaloğlu, Yunus Emre, Pir Sultan, Hacı Bektaş Veli ve o yolun ardılları savunmuşlardır (Şener, 1998: 116).

Aleviliğin, Türklüğün korunmasında yerine getirdiği hizmetlere ilişkin ifadelerin, çoğu zaman Türkçenin ve Türk sanatının korunmasına doğru genişletildiği de görülür. Bu folklorik millilik tasavvurunda Alevilik, Kur'an'ın Türk kavimlerinde uygulanma biçimi olarak sunulur. İzzettin Doğan'a göre, Alevilik "Kuran-ı Kerim'in Maveraünnehir'deki Türk kavimlerinde uygulanan yorumlanan [...] Anadolu'da serpilmiş, gerçek kimliğini bulan ve Viyana'ya kadar sıçrayan İslam anlayışının ismidir" (Doğan, 2003: 44). Alevilikle birlikte Türk kültürü, Kuran'la mezc edilmiş ve birbirinden ayrılması güç bir hale gelmiştir (Doğan, 2003: 47). Anadolu'yu aydınlatan ve aynı zamanda Alevi sanatının ve edebiyatının özünü oluşturacak temaları ortaya koyduğu ifade edilen Hacı Bektaş Veli'nin de "arı-duru Türkçe söyleyip", yetiştirdiği "Yunus Emre, Abdal Musa, Kaygusuz Abdal ve diğer ulular" ile Türkçenin korunup zenginleşmesine katkıda buldukları belirtilir (Bal, 2004: 95). Hatta Rıza Algül (1996: 34), Türkçenin bir yazı dili haline çıkarılarak ulusal yazının kurulmasında Alevi ozanlarının özellikle Yunus Emre'nin rolüne değinir. Alevi toplulukların semahlarını İslam öncesi Türk toplumlarının kutsal oyunları üzerinden analiz ederek bu Türki geleneğin Alevilik sayesinde korunduğunu savunan Cem Erseven'e (1996: 74-75) göre ise Alevi semahları, Türk halkının İslamı kabul etmeden önce de sahip oldukları danslardır. Bunlar Türkler tarafından İslam dininin kabulüne rağmen halkın gelenekleri olarak sürdürülmüştür. Cem ibadetlerinde Türkçe'nin başat rolünü vurgulamak bunun bir diğer türevi olarak ifade edilmektedir (Kaleli, 1998: 42). Aleviliğin kutsallık şemsiyesi sayesinde Türk dil ve sanatının korunup günümüze getirilişinin altını çizen yazarlardan Şakir Keçeli ve Aziz Yalçın hazırladıkları *Alevilik-Bektaşîlik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi* adlı çalışmada bunu açıklamaya girişirler. Yazarlara göre Alevilik, halk sanatını dolayısıyla Türk dilini güçlendirip yaygınlaştırmak için Allah'a, Hz Muhammed'e, Hz Ali'ye, Ehlibeyte ve o soydan gelenlere halkın beslemekte olduğu sevgi ve bağlılığı şiir olarak ve sazlar eşliğinde dile getirmiştir. Anadolu Türkçesi'nin, Arapça karşısında yaşayabilmesini bunun sağladığını ifade eden Keçeli ve Yalçın'a

göre, Alevi ozanlar 700 yıl boyunca Arap kültürüne direnip Türk dilini bugüne ulaştırmışlardır (1996: 86).

Hacı Bektaş Veli'nin "eline, beline, diline sahip ol" şeklinde ifade edilen sözlerini benzer bir bağlamda yorumlayan Lütfi Kaleli de Hacı Bektaş'ın verdiği öğütlerde bireycilikten çok toplumcu temaların öne çıktığını ifade eder. Bu bakımdan Hacı Bektaş Veli'nin yukarıda belirtilen sözü Kaleli (1993: 157) için şu "görkemli buyruğu" ifade etmektedir: "Yurdunu, kültürünü ve öz dilini koru!" Yazara göre Türk kültürünün çeşitli kültürler içinde yitip gitmemesi ve dilinin "din dili Arapçanın, saray dili Farsçanın ve komşu dili Rumcanın etkisine girmemesi için" Hacı Bektaş Veli'nin bunları korumaya çağırması akla yatkin gelmektedir (Kaleli, 1993: 157-158).

Alevi Sufi ve ozanlarının kullandıkları sözcüklerin yeniden yorumlanmasıyla ileri sürülen bu nevi folklorik millilik tanımlarında Alevi yazarların etnik Türk kimliğini öne çıkardıkları açıktır. İncanın varlığına meşru gerekçeler üretmek amacıyla geleneğin hiçbir zaman geçmişte içermiş olduğu anlamla yeniden gündeme gelmediğini, köklere dönüşün hiçbir zaman doğru bir şekilde gerçekleşmediğini savunan Akgönül'ün izahı bu bağlamda oldukça açıklayıcıdır (Akgönül, 2011: 61). Alevi Sufi ve ozanların bir etnik kategori olarak Türklükten hiç söz etmemelerine karşın ulus-devlet sistemi içerisinde neşriyat faaliyetleri yürüten bu yazarların onları etnikleştirme girişimini bu bakımdan bir nevi taktik eylem olarak ifade etmek mümkündür.

Alevi yazarların folklorik millilik şeklinde ifade edilebilecek olan bu tanımlamalarında dinin ve Türklüğün çoğu zaman iç içe geçtiği bir formülasyonla karşılaşıldığını da belirtmek gerekir. Bu birlikteliğin, güçlü bir itirazı gündeme taşıdığı da sıklıkla ileri sürülür. İslam toplumlarında Sufi hareketlerin, Arapçılığın hâkimiyetine karşı alternatif ve milli bir itiraz olarak ortaya çıktığını ifade eden Şerif Mardin'in perspektifi bu bağlamda açıklayıcı bir çerçeve sunmaktadır. Mardin'e göre Sufilik ilk defa milli duyguların ifadesi olarak İslam'ın bir toplum yapısı olarak özelliklerini beğenmeyenlerce ortaya çıkarılmıştır. İslam'ı Arapçılığın üstünlüğü olarak kabul eden sonradan İslam'a geçme milletler İslamiyet'in bu gediğini bir protesto olarak kullanmışlardır" (Mardin, 1992: 93-94). Alevi araştırmacı yazarlar, bu bağlamda Aleviliğin böyle bir itirazı sahiplendiğini gösteren önemli açıklamalarda bulunurlar. Örneğin Rıza Zelyut Alevi-Bektaşî Sufi hareketleri, Arap sömürgeciliğinin timsali olarak gördüğü Emevi İslam'ına yönelik bir itiraz hattı olarak konumlandırmaktadır. Ona göre, Türkler, Emeviler aracılığıyla gelen İslamiyet'e direnmişler, İslamiyet'i seçen Türkler de Alevi yolunu yeğlemişlerdir. Yazara göre, bu yeğleme Arap sömürgeciliğine karşı dolaylı bir direniştir

(Zelyut, 1992: 151). Bir başka örneği Yunus Emre'nin tasavvufi hareketi üzerinden temellendirmeye girişen İsmail Kaygusuz da bir Alevi ozan olarak Yunus Emre'nin Türkleri aşığailayan devletluların desteklediği bir tarikat olarak ifade ettiği Mevlevilikten uzaklaşıp halka ve halkın sorunlarına yüzünü döndüğünü, onun Araplaşmış ve Acemleşmiş emirleri, tekfurları ve basilleri dergaha çağırarak Mevlana'nın tasavvuf anlayışına karşı çıkarak Hacı Bektaş Veli'nin Türk tasavvuf geleneğine yaslandığını ifade eder (Kaygusuz, 1995: 123-125). Bu açıdan bakıldığında Alevilerin, Türk ulus-devleti tarafından açık tutulan Mevlevi dergahına karşın Hacı Bektaş Veli dergahının ibadete kapalı tutularak müze statüsünde bırakılmasının meydana çıkardığı çelişkili ve dezavantajlı konumu ortaya koymayı amaçladıkları ileri sürülebilir. Bu iki dergâha karşı sergilenen ikircikli tutumun milli devletin bir çelişkisi olduğunu gözler önüne sererek Türk devletinde Türklüğe ve dolayısıyla Aleviliğe karşı takınılan tavrı Türk kamuoyuna duyurma yönünde bir taktik olduğu söylenebilir.

Alevi toplulukların ulusal devletin kurulma sürecine verdikleri desteğin de yine milli bir itiraza dayandırıldığı görülmektedir. Yazarlara göre ulus-devleti kurma mücadelesi veren milliyetçi kadrolar ile Alevi-Bektaşilerin birlikteliği bu iki grubun da beslendiği ortak milli itirazdan güç almıştır. Baki Öz'e (2004: 197) göre hem Alevi-Bektaşilik hem de bu kadrolar İslam kisvesi altına saklanmış olan Arap egemenliğine karşıdır ve ulusal değerlerin korunarak Türk kimliğinin öne çıkarılmasından yanadırlar. Alevi-Bektaşiler, Arap kültürel-siyasal egemenliğinin hâkimiyetine karşı liberal, laik, demokratik, ulusal bağımsızlıkçı niteliklerinden dolayı bağımsızlık hareketinde bizzat yer alan kadrolarla birlikte harekete katılmışlardır (Öz, 2004: 174). Bektaşiliğin bu milli itirazından dolayı 1909'dan sonra 1930'lara kadar resmen desteklendiğini savunan Öz'e (2004: 175) göre bu topluluklar yeni Türk ulusçuluğunun ve milli mücadelenin yanında yerlerini almıştır. Laiklik, demokrasi ve ulusçuluk gibi milli devletin sahip olması gereken niteliklere Aleviliğin zaten sahip olduğu veya onları desteklediği iddiasının ön plana çıkarılmasının, bu değerlere sahip çıkan toplumsal kesimlerle bir dayanışma zemini oluşturma yönünde işlediği açıktır. Kaldı ki Alevilerin emeğe, insan haklarına, gerçek demokrasiye inanan insanlarla; özgür laik, hukukun üstün olduğu evrensel bir toplum yaratma yönündeki ülkü birliğinin vurgulanması bunun kanıtlarından biri olarak görülebilir (Diyaroğlu, 2006: 129). Bu bağlamda, Alevi topluluklar ile bu topluluklarının dışındakilerin kurduğu ittifakların önemli siyasal sonuçlar ürettiği vurgulanmakta, İmparatorluk geçmişine dönmek isteyenlere karşı aynı güç birliği içinde bulunmaya çağrı çıkarılmaktadır.

İmparatorluk geçmişine karşı takınılan bu olumsuz tavrın kökenini yabancılaşma kavramı çerçevesinde açıklamak mümkündür. Alevi yazarlar yabancılaşma kavramına özel bir anlam yüklemekte bunu özce Türklüğe yabancılaşma şeklinde kavramsallaştırmaktadırlar. Örneğin Algül'e (1996: 36) göre "Osmanlılar [...] (Türk) halka olabildiğince yabancılaşmıştı. Aslında yalnızca halka değil kendisine karşı da yabancılaşmış, yozlaşmıştı. Bu yabancılaşma halkı gitgide devletten koparıp Osmanlı'nın karşısına dikmiştir." Zelyut da Selçuklu İmparatorluğu'na yönelik benzer bir açıklama yapar. Yazar, Kızılbaş toplulukların bir kalkışması olan Baba İshak ayaklanmasını Türk halkına yabancılaşan Selçuklu İmparatorluğu'na karşı gerçekleştirilmiş bir eylem olarak görmektedir. Zelyut'a göre "Türkmenlere dayanarak yönetimini kuran Anadolu Selçuklu Sultanları egemenliklerini perçinledikten sonra onları ezmeye başlamışlar [...] bu durum Anadolu'da Baba İshak eyleminin doğmasına neden olmuştur" (Zelyut, 1982: 30). Analizini Osmanlı İmparatorluğu'nun kurulma aşamalarına kadar genişleten ve bu toplulukların ilgili dönemde kurucu önderlere verdiği desteği açıklayan yazara göre Alevi Türkmen halk ve Bektaşî Babaları, "Osmanlı'nın temelini atan Osman Gazi'yi halkına en az yabancılaştığı ve uyruğundakileri sömürmeye çalışmadığı için desteklemişlerdir" (Zelyut, 1982: 31). Toplumdan ayrılmış, kurumsallaşmış ve bu vesileyle halkın kültürel evrimini kontrol altına almış bir zor gücünün Aleviler gibi heterodoks topluluklar için yabancılaşmış bir güç kabul edildiğini belirten Çamuroğlu da bu durumun bu topluluklar nezdinde bir karşı çıkış ürettiğini ifade eder. Yabancılaşmanın etnik bir menşeden dolayı değil de toplumdan uzaklaşmış olmakla ilgili olduğunu ifade eden yazara göre İmparatorluk bu niteliğinden dolayı istenmemiştir (Çamuroğlu, 1990: 53-174). Yöneten-yönetilen çelişkisini dile getiren Çamuroğlu'nun izahlarına paralellik arz eden görüşlere sahip olan Zelyut yöneten-yönetilen çelişkisine aynı zamanda Arap örfü-Türk örfü karşıtlığını da ekler. Yazara göre Arap geleneklerine sahip yöneten sınıf 15. yüzyıldan başlayarak Türk Batını ve Alevi görüşüne sahip yönetilen toplumsal kesimleri sıkı denetim ve yok etme siyasetine maruz bırakmış ve bu durum yabancılaşmış yöneticilerle kopuşu derinleştirmiştir (Zelyut, 1989: 36-37).

Görüldüğü üzere, Türklüğe dair ne varsa bozulmadan ve yabancılaşmadan Alevi topluluklar vasıtasıyla milli devlete taşındığına dair kurulan bu folklorik millilik anlatısında Aleviliğin Türklük üzerinden meşrulaştırılmaya çalışıldığı açıktır. Türk milli devletinin Anadolu'daki dinsel çoğulculuğa ve Aleviliğe bir din olarak yer açmamasının (Kieser, 2005: 560) bir dinsel sistem olarak yeterince değerli ya da meşru olarak görmemesinin ortaya çı-

kardığı bir sonucun yansıması olarak da görülebilecek bu folklorik millilik tasavvuru temelde kendi varlığını kendi dışındaki meşru kavram ve fikirlere dayandırarak sağlama yönünde taktik eylemler sergiler görünmektedir.

### **Sonuç**

Milli bir kültür inşa edip bunu tüm topluma yaymak ulus-devletlerin temel hedeflerinden biri olmuştur. Önemli ölçüde başarılı olmuş olsa da bu yerleşik kültürel sistemler belli çıkarlar sağlamak isteyen halkın çeşitli taktikleri ve oyunlarının sahnesini teşkil etmiştir. Türk ulus-devletinin inşa aşamasında bu amaç uğruna yararlanılan folklorik unsurların başlıcalarından birinin sahibi olan Alevi toplulukların milli kültürel sistem içinde uyguladıkları taktikleri çözümleyen bu çalışma Türklük ile Alevilik arasında kurulan bağlantıları çözümlenmiştir. Halk ve iktidar gibi iki temel kategoriye ayrılmış olduğu iddia edilen Türklük içerisinde bir yarılmanın yaşandığını savunan Alevi topluluklar için bu bölünme sonucunda Türk kültürü ve dili dışarıdan etkilere açık hale gelmiş ve halk kategorisi içerisinde yer alan Alevi topluluklar olmasa yok olacağı iddiası saptanmıştır. Türklük kategorisinin doğru yorumlanması ve özüne uygun bir şekilde anlaşılabilmesi için Alevi topluluklara bakılması gerektiğine dair bir bakışı ortaya koyan çalışma Türk milli kimliği üzerine yaslanan ulus-devlet aşamasında Alevilerin Aleviliğe temel bir yer açma hedefiyle hareket ettiği sonucuna ulaşmıştır.

Ulus-devlet içinde çeşitli taktikler kullanarak kendilerinin önemini arttırmaya çalışan Alevi toplulukları odağına alarak Türklük ve Alevilik üzerine geliştirdikleri söylemleri çözümlenmeyi deneyen çalışma literatürde henüz yeterince araştırılmamış olan büyük yerleşik sistemler karşısında halk kesimlerinin kendilerini öne çıkarma süreçlerinin nasıl gerçekleştirildiğini göstermeyi denemiştir. Böylece ileride yapılacak çalışmalar için stratejiler ve taktikler arasındaki bağlantıları daha derinlemesine açığa çıkarma yönünde bir perspektif sağlamıştır. Bu literatürün yeni çalışmalarla geliştirilmesi, günümüz Türkiye'sindeki yerleşik kültürel sistem tarafından konumlandırılan toplumsal kesimlerin pasif bir alıcı konumunda bulunmadıklarını daha güçlü bir şekilde göstermeye katkı sağlayacaktır.

### **Kaynakça**

- Akgönül, Samim (2011). *Azınlık: Türk Bağlamında Azınlık Kavramına Çapraz Bakışlar*. çev. Deniz T. Esnault. İstanbul: BGST Yayınları.
- Algül, Rıza (1996). *Aleviliğin Sosyal Mücadeledeki Yeri*. İstanbul: Pencere Yayınları.

- Asılsoy, Abdülkerim (2008). *Türk Modernleşmesi Öncülerinden Fuat Köprülü: Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*. Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Atnur, Gülhan (2011). “Ziya Gökalp ve Abdullah Tukay’ın Folklorla İlgili Çalışmaları”. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 32: 125-152.
- Baha Said Bey (2000). *Türkiye’de Alevi-Bektaşî, Ahi ve Nusayri Zümreleri*. Haz. İsmail Görkem. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Bal, Hüseyin (2004). *Alevi-İslam Yolu*. İstanbul: Cem Vakfı Yayınları.
- Başgöz, İlhan (2011). “Türkiye’de Folklor Çalışmaları ve Milliyetçilik”. Çev. Serdar Uğurlu. *Turkish Studies*, 6(3): 1535-1547.
- Bauberot, Jean (2018). *Laiklik: Tutku ve Akıl Arasında 1905-2005*. Çev. Alev Er. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2014). *Yasa Koyucular ile Yorumcular*. Çev. Kemal Atakay. İstanbul: Metis Yayınları.
- Chartier, Roger (1998). *Yeniden Geçmiş: Tarih, Yazılı Kültür, Toplum*. Çev. Lale Arslan. Ankara: Dost Yayınları.
- Coşkun, Murat (2020). “Milliyetçilik, Bilim ve Din: Türk Milliyetçiliğinin Milli Toplum Tahayyülünde Halk Dini”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 96: 595-615.
- Coşkun, Murat (2021). “Ulus-Devlet Oluşumunda Halk Dinini Folklorize Etmek: Aleviliğin Seküler Folklorik Bir Öge Olarak Siyasal İnşası”. *Folklor/Edebiyat*, 105: 265-278.
- Coşkun, Murat, Aslan Seçil (2020). “İktidarın Dinsellik Temsili: Dinsel İktidar Kurumu Olarak Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Alevilik Temsili”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 75(2): 463-487.
- Çamuroğlu, Reha (1990). *Tarih, Heterodoksi ve Babailer*. İstanbul: Der Yayınları.
- Çamuroğlu, Reha (2005). Alevi Revivalism in Turkey. *Alevi Identity*. Ed. Tord Olsson vd. İstanbul: Swedish Research Institute, 93-99.
- Çobanoğlu, Özkul (2002). *Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- De Certeau, Michael (2009). *Gündelik Hayatın Keşfi*. Çev. Lale Arslan Özcan. Ankara: Dost Kitabevi.

- Diyaroğlu, Süleyman (2006). “Alevilik Kozmik Bir Senfonidir”. *Aleviler Aleviliği Tartışıyor*. Haz. Hakan Tanıttıran ve Gülşen İçeri. İstanbul: Kalkedon Yayıncılık.
- Doğan, İzzettin (2003). *İzzettin Doğan’ın Alevi-İslam İnancı, Kültürü İle İlgili Görüş ve Düşünceleri*. İstanbul: Cem Vakfı Yayınları.
- Dündar, Fuat (2008). *Modern Türkiye’nin Şifresi: İttihat ve Terakkî’nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Erseven, İlhan Cem (1996). *Aleviler’de Semah*. Ankara: Ant Yayınları.
- Gellner, Ernest (1992). *Uluslar ve Ulusçuluk*. Çev. Büşra Ersanlı ve Günay Gökdoğan Özdoğan. İstanbul: İnsan Yayınları.
- İnalçık, Halil (2015). *Rönesans Avrupası: Türkiye’nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kaleli, Lütfi (1993). *Alevi-Sünni İnancında Mevlâna-Yunus ve Hacı Bektaş Gerçeği*. İstanbul: Alev Yayınevi.
- Kaleli, Lütfi (1998). *Dil, Din ve Kur’an Tartışması*. İstanbul: Can Yayınları.
- Kaygusuz, İsmail (1995). *Alevilik: İnanç, Kültür, Siyaset Tarihi ve Uluları, C.1*. İstanbul: Alev Yayınları.
- Keçeli, Şakir ve Yalçın, Aziz (haz.) (1996). *Alevilik -Bektaşilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*. Ankara: Ardıç Yayınları.
- Kehl-Bodroği, Kristiza (2012). *Kızılbaşlar/Aleviler*. Çev. Oktay Değirmenci ve Bilge Ege Aybudak. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kieser, Hans Lukas (2005). *İskalanmış Barış: Doğu Vilayetleri’nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938*. Çev. Atilla Dirim. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köprülü Mehmet Fuad (2005). *Türk Tarih-i Dinisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Köprülü Mehmet Fuad (2013). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Köprülü, Mehmet Fuad (1928). Sunuş. *Bektaşilik Tetkikleri*. Çev. Ragıb Hulusi. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Köprülü, Mehmet Fuad (1934). *Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar*. İstanbul: Kanaat Kitabevi.
- Köprülü, Mehmet Fuad (2001). “Bektaşiliğin Menşeleri”. *Türk Yurdu II*. Ed. Murat Şefkatli. Ankara: Tutibay Yayınları, 69-72.
- Köprülüzâde Mehmet Fuad (2001). “Türklük, İslamlık, Osmanlılık”. *Türk Yurdu II*. Ed. Murat Şefkatli. Ankara: Tutibay Yayınları, 372-376.



- Mardin, Şerif (1992). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Massicard, Elise (2007). *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*. Çev. Ali Berktaş. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1996). *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Öcal, Oğuz (2010). "Türkiye'de Mit ve Masal Çalışmaları veya Bir Olumsuzlama ve Tek Tipleştirme Öyküsü". *Milli Folklor*, 85: 36-45.
- Öz, Baki (2004). *İttihat Terakki ve Bektaşiler*. İstanbul: Can Yayınları.
- Öztürkmen, Arzu (2014). *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Smith, Anthony (1994). *Milli Kimlik*. Çev. Bahadır S. Şener. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Smith, Anthony (2002). *Küreselleşme Çağında Milletler ve Milliyetçilik*. Çev. Derya Kömürcü. İstanbul: Everest Yayınları.
- Swartz, David (2011). *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi*. Çev. Elçin Gen. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şahin, Şehriban (2001). *The Alevi Movement: Transformation from Secret Oral to Public Written Culture in National and Transnational Social Spaces*. PhD Dissertation. New York: New School for Social Research.
- Şener, Cemal (1998). *Aleviler Ne Yapmalı?* İstanbul: Ant Yayınları.
- Yalçınkaya, Ayhan (2014). *Kavimkırım İkliminde Aleviler*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Zelyut, Rıza (1982). *Halk Şiirinde Gerçekçilik*. Ankara: Ayko Yayınları.
- Zelyut, Rıza (1989). *Halk Şiirinde Başkaldırı*. İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Zelyut, Rıza (1992). *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*. İstanbul: Yön Yayıncılık.
- Ziya Gökalp (1981). "Millet Nedir?" *Makaleler VIII*. Haz. Ferit Rağıp Tuncor. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ziya Gökalp (2007). *Türkçülüğün Esasları. Ziya Gökalp Kitaplar*. Haz. M. Sabri Koz vd. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

“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 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.*



## DİNİN POSTMODERN HÂLİ: ELİF ŞAFAK'IN ROMAN KAHRAMANLARI DOLAYIMINDA SOSYOLOJİK BİR ANALİZ

The Postmodern State of Religion: A Sociological Analysis Through Elif  
Şafak's Novel Protagonists

Hasan SARI\*

### ÖZ

Hızlanan zaman ve değişen mekân algıları sonucu anlam ihtiyacını gideremeyen çağ insanı, yabancılaştığı huzursuz modernliğin donuk evreninden firar edip manevi yolculuklara çıkmaya namzettir. Nitekim kesinlik ve netlik yerine çoğulluğun, bireyselliğin, göreceliğin muteber olduğu bir kültürden bahsedilmektedir. Hem modern ve seküler yaşamın kazanımlarından vazgeçmeyen hem de ruhsal bütünlüğünü korumak adına otantikliğini kaybetmiş dinden medet uman çağ insanının arafta kalarak kendi bireysel dinini eklektik bir tarzda inşa etme eğiliminde olduğu gözlenmektedir. Modern kent yaşamının sanatsala bir dışavurumu sayılabilecek romanın bu kültür evrenine ayna olabileceği düşünülmüştür. Çalışmada manevi arayış konusuna Türk edebiyatının serencamından örnekler verilmekle beraber postmodern edebiyatın öne çıkmış isimlerinden Elif Şafak'ın romanlarına odaklanılmıştır. Bu minvalde *Aşk, Araf ve Havva'nın Üç Kızı* romanları incelenmiş, arayış bağlamında roman kahramanlarının din ve maneviyat görünüşleri analiz edilmiştir. Modern, eğitilmiş, seküler bireylerin maneviyat kavrayışları sorunsallaştırılmıştır. Kahramanların arayışları, benzer tonlara sahip olsa da yoğunluğuna göre felsefi, mistik ve tasavvufi boyutlarıyla kategorileştirilerek ele alınmıştır. Nitel yöntem temelinde dokümantasyon tekniğinin ve içerik analizinin kullanıldığı araştırmanın sonucunda postmodern etkilerde bir dinsellik oluşumuna rastlanmıştır. Yoğun şekilde kurumsal dinin eleştirildiği görülmüş, onun yerine tüketim odaklı postmodern maneviyat arayışının öne çıktığı sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** postmodernite, manevi arayış, Elif Şafak, roman kahramanları, mistisizm.

### ABSTRACT

The people of the age, who fall into meaninglessness as a result of changing perceptions of space and time, want to escape from the dull modernity and embark on spiritual journeys. As a matter of fact, a culture in which plurality, individuality and

\* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Konya/Türkiye. E-posta: hasanalperen0133@gmail.com. ORCID: 0000-0002-6355-4516.

relativity are preferred instead of certainty and clarity is mentioned. It is observed that the people of the age, who do not give up on modern life and seek help from tradition to protect their spiritual integrity, have built their own individual religion in an eclectic style. The novel, which can be considered an expression of modern urban life, is thought to be a mirror to this cultural universe. The study focuses on the novels of Elif Şafak, one of the prominent names in postmodern literature, by giving examples of spiritual quest from the history of Turkish literature. In this context, the novels *Aşk*, *Araf* and *Havva'nın Üç Kızı* were examined and the views of religion and spirituality of the novel's protagonists were analyzed in the context of the search. The spirituality conceptions of modern, educated, secular individuals were problematized. As a result of the research, in which the documentation technique and content analysis were used on the basis of qualitative method, a religiousness formation with postmodern influences was observed. Intense criticism of institutional religion was encountered, and the phenomenon of postmodern spiritual quest, which was tried to be substituted for it, was reached.

**Keywords:** postmodernity, spiritual quest, Elif Şafak, protagonists, mysticism.

## **Giriş**

Roman çağdaş formuyla Batı Avrupa'da ortaya çıktığı günden beri toplumun nabzını tutan bir edebî ürün olmuştur. İnsanlar arası ilişkileri tüm yönleri ile mahremiyet sınırlarını da aşacak şekilde yansıtmıştır. Özellikle insanların göz önünde sergilenen eylemleri dışında gizlenen gerçekleri, romancı aşikâr eder. Çünkü onun tanrısal/hâkim bakış açısı vardır, evlerin damlarını kaldırıp içindekilere vâkıf olurken sahne önü kadar sahne arkasında olup bitenler de onun gözünden kaçmaz. Bu sebepten bir roman yazarının anlattıkları herhangi bir fenomenin sosyolojik tahlili açısından önemli görülmelidir. Roman yazarı anlattıklarını önce zihninde kurgular, onu belli bir kültür dili aracılığıyla kâğıda aktarır. Ancak burada içinde doğup büyüdüğü, hayatı boyunca görüp tecrübe ettiği bir kültür evreninden istifade eder. “Toplumsal görünümü”, çağ insanının maddi ve manevi var oluşunu; tarihe tanıklık eden bir gözlemci titizliği ile gelecek kuşaklara bırakılan bir vesika gibi çoğaltır. İşte roman türünün bu çalışmayı ilgilendiren yönü; yazarların böylesi bir toplumsallığı, insanların manevi arayışlarını anlatmış olması; bunu yaparken dinî değişimin sebep ve sonuçlarının analizini mümkün kılacak veriler sunmasıdır. Nitekim manevi arayış ya da hakikat arayıcılığı teması klasikleşmiş birçok eserde yerini almıştır. Örneğin Tolstoy'un *Diriliş'i*, Nehlüdov karakteri üzerinden derin bir vicdan muhasebesi ile gnostik mesajlar veren bir romandır. Goethe'nin *Faust'u*, huzur arayan başkahramanın şeytanla pazarlığının anlatıldığı -roman olarak da basılan- bir trajedidir.

Yine Jack London, *Martin Eden* ile bir insanın düşebileceği entelektüel manadaki en sancılı anlam boşluklarından birini detaylandırmıştır. Tüm bu eserler kurgu da olsa esasen yazarların yaşadıkları hayatın izdüşümüdür. Dönemin tarihi ve sosyal hayatı dikkate alınmadan bu kahramanların manevi dünyalarına tam anlamıyla vâkif olunamaz.

Bugün postmodernite adıyla yeni bir toplumsallık durumu (Lyotard, 2014) yaşanmaktadır. Yeni çağın kültürü tüketim odaklı çoğulculuk yönünde gelişmektedir. Kolektivite yerine bireyselliğin, pozitivist kesinlik yerine muğlaklığın ön plana çıktığı kültürel bir mantık işlemektedir (Jameson, 2013). Bu çalışmada modernliğin, postmodernliğe evrildiği bir zemin içerisinde din, maneviyat ve anlam arayışı tartışılmıştır. Buna ek olarak manevi arayışların Türk romanının yakın tarihindeki izdüşümüne göz atılmıştır. Geleceğin sorunsallaştırılması, mistisizmin büyü ve postmodern yaşam tarzının bireysel dini kolaylaştırması öne çıkan konular olmuştur. Son olarak, postmodern dönemde maneviyat arayışına ilişkin sosyolojik çıkarımlar sıralanmıştır.

Çalışmanın konusu; dinin yeni formlara büründüğü, küreselleşme ve teknolojinin inkâr edilemez sonuçları ile kültürel alanın değişimini zorunlu kılan postmodern zaman diliminde seküler bireylerin manevi arayışlarıdır: “Modern, eğitilmiş, seküler bireylerin maneviyat kavrayışları ne şekilde olmaktadır?” Esasen araştırma evreninde roman sanatının doğuşuna konu olan sosyal ve psikolojik değişimlere maruz kalan modern şehirli insan yer almaktadır. Bu sorunun özelde Türk edebiyatından cevap bulmak adına mutlak akılcılığa ve katı maddeciliğe postmodern tepkiler göz önüne alınmıştır. Postmoderniteye uygun olarak küresel etkilere açık bir din algısı çizen Elif Şafak’ın romanları ve özelde “roman kahramanları” araştırmanın örnekleme olarak seçilmiştir. Roman kahramanlarının yalnız Batı rasyonalitesiyle değil, Doğu ve Uzakdoğu mistisizmi ile de ilgili olmaları, yaşam ve din felsefelerini postmodernliğe uygun tarzda şekillendirmeleri bu araştırmanın amacı için işlevsel görülmüştür. Elif Şafak romanlarının kahramanları, içlerindeki manevi boşluğu doldurma adına nasıl yolculuklara çıkar, ne tür çareler üretirler? Bu soru aynı zamanda Türk toplumunun modern, eğitilmiş, dışa dönük, seküler kesiminin inanç ihtiyacını nasıl karşıladığını anlamak bakımından önemlidir.

### **Çalışmanın Metodolojisi**

Çalışmada bir sanat akımı olarak doğan postmodernizmin kültürel sahada baskın rol oynadığı ve gelinen noktada yadsınamayacağı ön kabulün-

den hareket edilmiştir. Postmodern edebiyatın dinî dönüşümün izlenebileceği bir ayna olduğu düşünülmüştür. Roman, şiir, günce türünden sanat eserlerinin yazıldığı dönemin zihniyeti ile yakından alakalı olması, edebiyat sosyolojisinin de hareket noktasını teşkil eder. Zihniyet ve dini irdeleyen din sosyolojisi orijinli bu çalışmada aynı zamanda, araştırma malzemesi olarak edebî metinler seçildiğinden dil-din-toplum üçgeninde kurgusal kimliklerin gerçek hayatla dikotomik ilişkisi incelenmek istenmiştir.

Çalışmada sıklıkla geçen “din” kavramının oldukça geniş anlamları ihtiva etmesiyle beraber özcü tanımlarından kaçınılmış, bilimsel ele alınışı gereği işlevsel tanımlarından hareket edilmiştir. Diğer yandan Elif Şafak’ın romanlarında sorunsallaştırdığı dinin daha çok Türkiye’de “müesses din” olan İslam’ın Sünni yorumu ve onun halk katmanlarına yansımaları olduğu da bilinmelidir. Osmanlıda medrese geleneğinin temsil ettiği (heretiklikle itham edilmeyen) ortodoks din olgusu, kitabi dindarlık boyutuyla bugün de zihniyet olarak merkezde yer almaktadır. Müslüman olmayan başkarakterler de kendi dinlerinin merkezlerine uzak konumlandıklarından ele alınan eserler, postmodernitenin kesinlikten uzak müphemleştirici mantığı ile uyumaktadır.

Bu çalışmada öncelikle sosyolojide büyük yankı uyandıran postmodernizmin 21. yüzyılda dinin doğasına etkileri üzerinde durulmuştur. Postmodernite, Harvey’in *Postmodernliğin Durumu* (1997: 317) ve Frederic Jameson’un *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı* (2003: 11) adlı çalışmalarında ifadesini bulan kültürel okuma çerçevesinde değerlendirilmiştir. Kirman’a göre (2005: 25) modern olarak adlandırılan insanlar, son derece rasyonel oldukları ve seküler bir tutumla dine karşı olumsuz duygularla sosyalize oldukları için herhangi bir dinî geleneğe ait olmaksızın inanmaya veya anlam ihtiyacını gidermek arzusuyla çeşitli arayışlara yönelebilmektedir. Buradan hareketle “yeni dindarlık formları” (Kirman ve Baloğlu, 2012) kavramıyla “yüzeyselleşen dindarlığa karşın yaygınlaşan dinsellik” tespiti (Özbolat, 2017) bu çalışmanın diğer referans noktalarını oluşturmaktadır. Davie’in “ait olmadan inanma”, Fuller’in “dindar değil ama inançlı”, Luckmann’ın “görünmeyen din” kavramları modern toplumda dinin farklı formlarda ortaya çıktığını gösteren benzer kavramlaştırma denemeleridir (Bayer, 2010: 165).

Elif Şafak’ın 2023 itibarıyla on biri roman olmak üzere Türkçe yayımlanmış on dokuz kitabı bulunmaktadır. Bu eserler birbirini tamamlayan dinî şemalar taşımış olsalar bile yazarın tüm romanlarının analizinin yapılması bu çalışmayı aşacak boyutta olduğu için içlerinden mistik yönelimli başkah-

romanların öne çıktığı *Aşk* (2009), *Araf* (2010) ve *Havva'nın Üç Kızı* (2016) romanları seçilmiştir. Bu romanların ortak noktasının farklı boyutlarda olsa da teoloji bağlamında “arayış” olduğu tespiti yapılabilir. Anlamli bir dünya kurmak için gerekli felsefi boyutun yanında din boyutu “mistik” ve “tasavvufi” şeklinde ikiye ayrılarak incelenmiştir. Esasen İslam mistisizmi denilebilecek tasavvuf, yazarın bu dini daha fazla sorunsallaştırması (Şafak, 2009: 204) nedeniyle diğer mistik anlayışlardan ayrıştırılarak incelenmiştir. Çalışmada dokümantasyon tekniği ile toplanan veriler içerik analizine tabi tutulmuştur. Böylelikle Türk okuru tarafından ilgi gören bu eserlerin kültürel kodları çözülmek, seküler-modern insanın ruhsal yönelimi deşifre edilmek istenmiştir. Elde edilen verilerin hâsılası kategorileştirilmiş, nitel bir araştırmada olması gereken yorumsamayla postmodern manevi arayış insanının özellikleri sıralanmıştır. Ayrıca yazarın son dönemde birtakım politik ve kültürel tartışmalara konu edilmesi (Kırımlı, 2010) dolayısıyla, bu durumun objektif kriterlere göre yapılan bilimsel bir araştırmanın kapsamı dışında tutulduğunu ve araştırmanın sonuçlarını etkilemeyeceğini de belirtmekte fayda vardır.

## **1. Türk Edebiyatında Manevi Arayış Konusu**

### **1.1. Arayışlar Bağlamında Türk Edebiyatının Yakın Tarihine Bakış**

Türk edebiyatı Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra Batı'yı yakından tanımaya başlamıştır. Batı edebiyatlarındaki gelişmeler izlenmiş, yeni edebi türlerle, havsalamızda olmayan mevzular keşfedilmiştir. Batı ve Doğu klasikleri mukayese edildiğinde en bariz farklılık, toplumsal meselelerin bir dâva olarak edebi türlerde yer alıp almamasıdır. Fuzuli'nin *Şikâyetname*'sinde görüldüğü gibi bireysel planda yaşanan gerçeklik mektup vb. edebi türlere yansımış olabilir. Ancak edebiyatımızın coşku ve heyecan temelinde esasını teşkil eden şiir; hak, adalet, vatan, hürriyet gibi siyasi ve toplumsal meseleleri Tanzimat Edebiyatı'na dek tema olarak gündemine almamıştır. Namık Kemal ve Şinasi ile başlayan toplumsallık çizgisi edebiyatımızda kuvvetli bir damar halini almış ve ileride “sanat toplum içindir” mottosunun geçerli olacağı edebi dönemlere geçilmiştir. Aslında Türk Edebiyatı'nın 1860'ta *Tercüman-ı Ahval* gazetesi ile başlayan süreçten “Edebiyat-ı Cedide” topluluğunun kuruluşuna kadar olan dönem, kurumsal manada yön arayışı olarak adlandırılabilir.

Türk toplumu, İstanbul merkezli devlet kademelerinden başlamak suretiyle hızlı bir Batılılaşma ve modernleşme sürecine girer. Günlük yaşam, Batılı ülkelerle yapılan kültürel alış-verişler neticesinde değişmektedir.

Toplumun aynası olan edebiyat bu duruma kayıtsız kalamaz ve her toplumsal devrimin öncesinde görüldüğü gibi burada da eski ile yeninin, gelenek ile modernin çatışması görülür. Hem birey hem de toplum bazında değişim kaçınılmazdır ve Batı'ya doğru akan nehir (bin yıllık Türk tarihinin serencamı) geri döndürülemez. Kültür ve din bir toplumun kimliğini oluşturmaktaysa ve bu kimlik, tarihi süreçte Doğu-Batı diyalektiği sonucu kazanılmışsa, Tanzimat ile gelişen olaylar Türk insanı için tam bir manevi kriz demektir. Kriz o zaman için sokaktaki insan tarafından hissedilmese de aydınlar sıkıntıyı hat safhada hissetmektedir. Rasyonelleşme ve sekülerleşmenin artmasıyla sokaktaki insan için henüz kapıda olan bu kriz, ilerleyen süreçlerde evin içine girmekle kalmayıp zihin dünyasında bir manevi türbülansa sebep olacaktır.

Türk edebiyatının “Hace-i Evvel”i Ahmet Mithat'ın yalnızca roman ve hikâye isimlerine bakmak, toplumsal değişimin şiddeti ve yönü hakkında fikir edinmek için yeterli olacaktır: *Fennî Bir Roman yâhud Amerika Doktorları, Felatun Bey ile Rakım Efendi, Paris'te Bir Türk, Jön Türkler, Diplomalı Kız...* Halit Ziya'nın *Mai ve Siyah* adlı eserindeki idealist genç Ahmet Cemil, mavi düşlerinin karşılığını sevdiğinden ve çevresindeki arkadaşlarından göremeyip siyah geceye uyanan, aradığını bulamayıp boşluğa düşmüş bir gençtir. Yakup Kadri, Osmanlı'nın Tanzimat öncesi ve sonrası ile Meşrutiyet dönemlerinin panoramasını çıkardığı *Kiralık Konak* (2007) adlı eserinde üç kuşağın trajedisini anlatır ve eserin sonunda dünyevi arayışlarına cevap bulamayan Hakkı Celis, Çanakkale Muharebesi'nde şahadet şerbetini içer. Peyami Safa'nın *Fatih Harbiye* (2017) adlı romanında Neriman, Garp ile Şark arasında gidip gelen, kimliğini nerede bulacağını bilemeyen bir karakterdir. Ahmet Hamdi Tanpınar ise Türk toplumunun geçirdiği değişimi en iyi etüt eden yazarlarımızdandır. *Huzur* (2005) romanının arayış içerisindeki huzursuz karakterleri Mümtaz ve Nuran, Cumhuriyet sonrası kültür karmaşası yaşayan sorunlu bir kuşağın temsilcileridir.

Türk romanının serüveni açısından, Halit Ziya gibi Oğuz Atay da bir kırılma noktasıdır. Türk edebiyatında postmodernist etki *Tutunamayanlar* (2007) ile başlatılabilir ki hem tekniği hem kurgusu ile orijinal bir toplumsal eleştiri romanıdır. Üstkurmaca, metinlerarasılık, çoğulcu bakış gibi yeni teknikler başarıyla uygulanmıştır. İnsanın varoluş sancısını “Selim Işık” üzerinden ironik bir şekilde anlatan yazar, adeta tüm bir toplumun röntgenini çekmiş, belgesel niteliğinde bir başyapıt ortaya koymuştur. Bütün yaşamları boyunca, “ben ne yapmak istiyorum” sorusuna takılıp kalan kahramanlar görülmektedir kitapta.



Yıldız Ecevit, *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar* adlı çalışmasında (2001: 167-168) postmodern Türk edebiyatının iki eğilimi kapsamına aldığı belirtir. İlki öncü biçim denemeleri yapan, seçkin, üstkurmacayı kurgu ilkesi olarak benimseyen modernist eğilimdir. İkinci eğilim ise polisiye ve tensel duyguları fazlaca öne çıkaran popülist eğilimdir. Araştırmacı; Hasan Ali Toptaş, Orhan Pamuk, Metin Kaçan ve Oğuz Atay romanlarından yola çıkarak Türk edebiyatına dair postmodernist çözümler yapar. Yazar bu metinlerde avangardist biçim öğelerini saptamaya çalışır. Örneğin *Bin Hüzünlü Haz*, Hasan Ali Toptaş'ın (2016) kahramansız roman kurgusu yaratma çabasının bir ürünüdür. Romanın önemli görünecek tek kişisi diyebileceğimiz Alaaddin aslında kişi değil, bir simgedir. Bütün bir zaman ve mekân kaosu içinde yazar gerçekliği yansıtmaya değil yeni bir gerçeklik inşa etmeye çalışır.

Orhan Pamuk'un roman kahramanları da edebiyatımızda anlam arayışına örneklik teşkil edecek niteliktedir. Orhan Pamuk gerek Nobel edebiyat ödülü almış olması yönüyle gerek eserlerinde kullandığı kurgu ve teknikler yönüyle çok tartışılan bir yazarımızdır. Edebiyat tarihimiz boyunca “nasıl anlatıldığından” çok “ne anlatıldığından” önemsendiği düzlemde, modern romanımızda esaslı biçimsel tartışmalar Orhan Pamuk'un eserleri ile kendini gösterir. *Kara Kitap* (2013); simgesel yönü ağır basan, kesinlikle okura doğrudan bir mesaj içermeyen, çağdaş roman tekniklerinden ayrılmış anlatımı ile dikkat çekicidir. Roman kahramanı Galip, kayıp karısı Rüya'yı ve köşe yazarı Celal'i aramaktadır. Rüya bir simgedir ve modernizme karşı yenilmiş gizemli, mistik anlamları temsil etmektedir. Galiplerin oturduğu apartmanın adı “Şehr-i Kalp”tir. Apartman kaotik ve modern olanı, ev ise dingin ve mistik olanı temsil eder. Sonuçta metinlerarasılık ile Ferîdüddîn-i Attâr'ın *Man-tık'ut Tayr* adlı eserine gönderme yapılacak olursa kişinin arayışları neticesinde bulunduğu kendisidir. Aranılan köşe yazarı Celal, arayan Galip'in ta kendisidir aslında.

### **1.2. İslamcı Edebiyat ve İslami Romanlarda “Arayış”**

Şimdiye kadar aktarılan eserler, hayatın anlamını felsefi bir bakışla sorgulayan, seküler toplumun çıkmazlarını akıl ve hayal oyunları ile sergileyen Türk edebiyatının estetik değeri eleştirmenlerce de onaylanmış eserleriydi. Türk edebiyatında 1980'li yıllarla başlayan İslami roman ya da İslamcı edebiyat, arayış konusunun İslamcılık ideolojisi ile harmanlanmış diğer bir yönünü oluşturmaktadır. 1980 askeri darbesi sonrasında imam-hatip okulları ve İslami cemaatler çevresinde gelişen İslami hareketlerin, siyasi ve toplumsal neticeleri olduğu gibi “edebiyat toplumun aynasıdır” ilkesi gereğinin-

ce, Türk romanına da yansımaları olmuştur. Emine Şenlikoğlu, Ahmet Günbay Yıldız, Şule Yüksel Şenler, Hasan Nail Canat gibi çok okunan İslami kesimin popüler yazarları toplumun bir ihtiyacını görmüş ve bu kulvarda kalem oynatmış kişilerdir. İdeoloji, din ve estetiği birleştirerek okura mesaj vermek suretiyle kutsallık eksenli bir mücadelenin taraftarı olmuşlardır.

Kenan Çayır Türkiye’de *İslamcılık ve İslami Edebiyat* (2015: 60-88) adlı çalışmasında “1980’li yılların hidayet romanlarının temel tezinin, modernleşme sürecinin Türkiye’yi çağdaş medeniyet seviyesine yükseltmek yerine, ahlaki çöküşe götürdüğü tespitinden hareketle, bu romanların hem ötekilerle bir medeniyet mücadelesi içerisine girdiğini hem de toplumsal dönüşümü hedeflediğini” söylemektedir. Çayır, hidayet romanlarını, Müslümanların dışlanmasına ve toplumsal yozlaşmaya sebep olan Kemalist/Batıcı modernleşme anlatısının, edebiyat üzerinden eleştirildiği metinler olarak tanımlar. Bu romanların Cumhuriyet döneminin Batıcı olarak nitelenen anlatılarda üretilen olumsuz İslami imajlarla mücadele etmek ve yeni bir İslami kimlik, toplumsal ilişkiler, cinsiyet rolleri ve duygu repertuarı kurgulamak gibi iki işlevinin olduğu tespitinde bulunur.

Şule Yüksel Şenler *Huzur Sokağı* (1996) adlı popüler eserinde, İslami anlamda maneviyat arayan ve romanın sonunda hidayete eren bir kadın karakteri, Feyza’yı anlatır. Bu romanı popüler yapan başat öge, aşk üzerine kurgulanan bir “Müslümanlaşma” hikâyesi olmasıdır. Feyza zengin ve sosyal bir ailenin kızı iken Bilal, fakir ve mutaassıp bir ailenin oğludur. Geleneksel değerlerin yaşatıldığı bahçeli evlerden oluşan mahalleye apartman yapılması, iki farklı yaşam tarzını karşılaştırır. Bilal dindarken, Feyza çağdaş ve laik bir yaşam formunu temsil eder. Feyza’nın Bilal’i elde etmek için arkadaşları ile bahse girmesi dramatik sonuçlar doğurur. Birbirini seven gençler ailelerinin de müdahalesi ile başka kişilerle evlenirler. Feyza’nın evliliği hüsrarla sona erer, zira Bilal’le tanıştıktan sonra girdiği manevi atmosfer onu etkilemiş, gerçek ve derinlikli bir anlam arayışı ruhunu sarmıştır. Roman Yeşilçam filmlerinde görülen acıklı ve arabesk bir sonla biter. Feyza ölür fakat kızı Hilal’i, “iyi yerlere” -Bilallere- emanet eder. Roman Batılı ve İslami ideolojinin mücadele arenasıdır ve okuyucuya direkt mesajlar içerir.

Ahmet Günbay Yıldız’ın *Boşluk* romanında (2007) başkarakter Cihan; Amerika’da tahsil görmüş, mesleği doktorluk olan biridir. Batı medeniyetini yerinde görmüş, popüler meslek erbabı birini hidayete erdiren yazar, çok yönlü bir mesaj vermek ister. Bu roman, gelgitleri ile gönül ilişkisinin öne çıkarıldığı, kahramanların içine düştükleri manevi boşluğun ancak ideal Müslüman eş ile dolacağı fikrini salık veren bir eserdir. Aile kurumu İslami

esaslar doğrultusunda yüceltilir ve gençler, yanlış tercihlerin ne tür felaketlere yol açabileceği konusunda uyarılmış olur. Romanın sonu travmatiktir. İslami değerleri yayma konusunda konferanslar veren Cihan, tıpkı bilinen gerçek bir karakter “Malcolm X” gibi silahlı bir saldırıda öldürülür, dini terminoloji ile “şehit” olur.

Halit Ertuğrul *Kendini Arayan Adam* (2005) adlı romanda, Bediüzzaman ve Nurculuk perspektifinden ateistlik ve komünistlik ile mücadele eder. Anlatıcı, kurmaca olmadığını iddia ettiği kitapta Kayseri’den Adana’ya giderken yolda tanıştığı Salih Gökkaya’nın hikâyesini anlatır. Salih Bey kendini yetiştirmiş, fakat siyasi ön yargıları olan biridir. Yazar onun manevi tarafının eksik kaldığını fark eder ve “insan nedir” vb. sorularla onu maneviyat ve din üzerinde düşünmeye davet eder. Yazar, Salih Bey’i araçsallaştırarak okuyucuya dinî propaganda (tebliğ) yapmaktadır. Salih Bey’e içsel yolculuğa çıkaracak, kendi varoluş gayesini ortaya çıkartacak kitaplar okutur ve onun “hidayetine” vesile olur. Salih Bey Amerika’ya oğlunun yanına gittiğinde felç geçirir, rüyasında Bediüzzaman ve bir tasavvuf önderi olan Mevlâna Halid’i görür. Bundan sonraki yaşamı kendisi okuyamadığı için çevresindekilere Risale-i Nur kitaplarını okutup onlardan feyz almakla geçer.

### **1.3. Türk Romanında Tasavvuf Bağlamında Arayış**

Türk edebiyatında tasavvuf konusu, Türklerin İslam’ı din olarak kitleler halinde kabulüne kadar götürülebilir. Emevî milliyetçiliğinin bıraktığı partikülarist din imajının Türklerin uzandığı diyarlarda tarikat erbabı “gönül erleri” tarafından değiştirildiği söylenebilir. Anadolu’nun Türkleştirilmesi ve İslamlaştırılmasında büyük rol oynayan kolonizatör dervişler (Barkan, t.y.) buna örnek gösterilebilir. Aşkın olanı içkin hale getirerek arınmayı ve kurtuluşu bir dinî form olarak benimseyen tasavvuf öğretisi, şiirlerimizde hep var olagelmıştır. Halk menkıbelerinde de dillendirilen bu mistik öğretinin, modern hikâye ve romanlarda ana konu olarak görülmesi için 20. yüzyılın beklenmesi gerekecektir.

Filibeli Ahmet Hilmi’nin *A’mâk-ı Hayâl* (2007) adlı eseri tasavvuf üzerinden mistik Doğu medeniyetinin bir izdüşümüdür. 1910 yılında yazılan eser, odağında “vahdet-i vücud” nazariyesinin olduğu tasavvuf hikâyeleriyle örülüdür. Raci adında biri Aynalı Baba’nın yaptığı kahveyi içer ve hayalin derinliklerinde masalsı bir yolculuğa çıkar. Raci’nin yaptığı yolculuklar paranormal psikolojide “astral seyahat” denen kavrama denk düşmektedir ve içilen kahve, dinî tecrübeyi kolaylaştıran madde kullanımına benzetilebilir.

Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatında tasavvuf odaklı maneviyat konusunu işleyen diğer yazarlara Sâmîha Ayverdi, Emine Işinsu ve Mustafa Kutlu'yu örnek verebiliriz. Bu yazarlar bireyin iç dünyasını kültürel etkiler ışığında ele alan sanatçılardır. Yukarıda ele alınan hidayet romanlarını yazan İslamcı yazarlardan farkları, eserin sanatsal yönünü de gözeterek sosyolojik muhtevayı verebilmeleridir. Tarihî konuları romantik tarzda günümüz okuruna sunan İskender Pala'yı ve Yunus Emre gibi sembol bir mutasavvıfın anlatıldığı *Od* romanını da burada zikretmekte fayda vardır. 2000 sonrasında popüler bir kültür ögesi olarak tasavvufa yer veren, olay kurgusu mistik maceralar üzerine kurulu pek çok eser yazılmıştır. Bunlardan Elif Şafak romanları ile çağdaş ve benzer sosyo-kültürel havuzlardan beslendiği için Ahmet Ümit (2008) ve eseri üzerinde durmak gerekir. Hatta polisiye unsurlar ayrıştırılabilirse “postmodern manevi arayış” konusunu bu yazar bağlamından hareketle irdelemek de mümkündür.

Ahmet Ümit *Bab-ı Esrar* adlı kitabında Karen Kimya Greenwood, İngiliz bir anne ile Türk bir babanın kızıdır. Babası, bir Mevlevî dervişidir. Karen'in babası Londra'nın maddi hayatından sıkılır, Şems benzeri bir mürşit olan Pakistanlı bir şeyhle beraber manevi yolculuklara çıkar, bir süre sonra karısını ve kızını terk ederek sırta kadem basar. Karen babası tarafından terk edilmeyi çocuk dünyasında anlamlandıramaz ve içinde ona karşı bir nefret büyütür. Seneler sonra iş için istemeyerek de olsa geldiği Konya'da hem takip ettiği işte hem de babasının hikâyesinde sırlı olaylarla karşılaşacak, Mevlâna ve Şems'i daha çok tanımak isteyecektir. Kitabın gelişme bölümünde, aniden kanla dolan yüzük, gece yarısı sokak ortasında görünüp kaybolan dervişler gibi sıra dışı hadiseler Karen'in aklındaki soruları çoğaltır. İş için geldiği Konya'da, kendi hakikatinin babasının hikâyesi ile kesiştiğini anlayacak ve içe dönük bir yolculuğa çıkacaktır. Karen, Elif Şafak'ın roman kahramanları gibi dinlere mesafeli modern, seküler, eğitilmiş birey tipidir. Sevgilisinden bir çocuk beklemektedir ve onu aldırıp aldırılmamakta kararsızdır. Özel hayatında yaşadığı bunalımlar ve arayışlar onu Şems-i Tebrizî'ye götürür. Romanda yazar, zamanda geri dönüşlerle yedi yüz yıl önceki Mevlâna ile Şems'in yaşamlarını, manevi hallerini de anlatır. Kitabın sonunda Karen, yakaza (uyku ile uyanıklık arası) âleminde babasını görür ve ondan hayatın sırrını öğrenir. Kitapta otel yangını, Karen'e zarar verme düşüncesindeki potansiyel suçlular gibi polisiye unsurlar da vardır ve bu, okuyucuyu sürekli metafizik gerilimde tutar. Modern kültürle beraber dinin anlam dünyasından yoksun yaşayan ve kurumsal yapının doyurucu cevaplar veremediği Batılı insana, Mevlâna'nın mistik sözleri ve yaşamı cezbedici gel-

mektedir. *Mesnevi* ve Mevlâna'ya ilişkin kitaplar Batılı okurlar tarafından okunmakta ve böylece din turizmi çerçevesinde Konya'ya ilgi de artmaktadır. Mevlâna'nın bir tüketim metaini dönüştürülmesiyle tur şirketlerinin müşterilerini Konya'ya "mistik bir yolculuğa" davet etmesi, popüler tasavvufun metalaşması anlamına gelir.

## **2. Elif Şafak'ın Roman Kahramanlarında Manevi Arayış**

Eserleri ve Youtube yayınları incelendiğinde Elif Şafak'ın birçok toplumsal meseleye ilgi duyduğu, başka bir zaviyeden bakılacak olursa en azından bu konulara duyarlılığı olan bir entelektüel olarak görünmek istediği anlaşılmaktadır. Ayrıca akademide ihtisas yaptığı alanlar toplumsal yönünü besliyor olmalıdır. Çalışmada önemsenen modernleşen toplumlardaki "kültür karmaşası" durumunun ülkeler, inançlar ve kimlikler arası beynelmilel bir karakter taşıyan Elif Şafak'ın roman kahramanlarına "kişilik karmaşası" olarak yansıdığı düşünülebilir. Bu durumda Tanzimat'tan bu yana Türk modernleşmesinde yaşanan gelgitlerin sonuç çıktısının önemli bir kesitinin bu kitaplarda bulunabileceği umulabilir. Böylece modern kalıp yargıları benimsemekle birlikte geleneğinden de tam olarak kopamayan seküler insanların içinde dinî konulara ilgili olan bir kesimin yaşadığı kafa karışıklığı, kendi kültürü ile Batılı kültür arasındaki sıkışmışlığı, "neye inanmalıyım, neden inanmalıyım" sorularına bulduğu pratik çözümler roman kahramanları üzerinden tasvir ve tahlil edilebilecektir.

### **2.1. Peri-Manevi Arayışın Felsefi Boyutu**

Peri, bütün olay akışının etrafında döndüğü *Havva'nın Üç Kızı* (Şafak, 2016) romanının başkahramanıdır. Romanda kutsala dair anlam örüntüsü, bu karakter üzerinden verilir. O, eğitim kariyerini yurtdışında saygın bir üniversitede yapmış; çok okuyan, çok yönlü düşünen, hassas ve çalışkan bir öğrenci olmuştur. Peri'nin sekülerden kutsala her ayrıntıyı sorguladığı, rasyonel bir düşünüş tarzına sahipken kültürel köklerinden ve ruhsal kaygılarından kaynaklı maneviyat arayışına yöneldiği, bir realite olarak postmodern belirsizlikten etkilendiği anlaşılmaktadır. Romanın esas zamanı 2016 sonbaharı, esas mekânı ise İstanbul'dur. Peri evli, çocuklu ve otuz beş yaşında bir kadındır. Peri'nin kendi cümleleri ile kendini tanımlayışına bakıldığında bir Doğu-Batı retoriği ortaya çıkar. Yazarın "modern ve laik Müslüman" (2016: 12) diye tarif ettiği "seküler Müslüman" kavramsallaştırması, ülkemizde geniş kesimlerin hassasiyetle üzerinde durduğu, din ve modernitenin mecburi biraradalığının sonucudur.

Peri, romanın alt kurgusunda geleneği temsil eden anne ve moderniteyi temsil eden baba arasındaki diyalektikte bir sentez karakter olarak sunulmak istenir. Farklılıkların biraradalığı iddiası taşıyan postmodern kültürü yansıtan oyuncudur. Ancak dindar annenin Allah algısıyla laik babanın Tanrı anlayışı kolay kolay sentezlenemeyecek kadar radikal sonuçlar doğurmaktadır. İnanç ve kimlik meselelerinin ikiye böldüğü bir aile anlatılır alt kurguda. Ülkücü ve dindar küçük oğul annesinden yana, materyalist ve solcu büyük ağabey doğal olarak babasından yana tavır alır (2016: 33). İnanç şekilleri arasındaki bu onmaz uçurumla, yıllar sonra Oxford Üniversitesine gittiğinde de yüzleşecektir Peri. İlerde arkadaşları olacak Şirin ve Mona; çocukluğundan beri devam eden çelişkiyi, kişiliğindeki yarılmayı derinleştirecektir.

Baba Tanrı'ya inanır, fakat yazarın liberal görüşünün bir yansıması olarak “kendi din yolunu kendi çizmek” ister. Babanın arayış fenomenine uygun bu tutumu aynıyla kızı Peri'de de mevcuttur. Anne ile babanın din algıları öncelikle fonetik olarak ayrışır. Mensur Bey'in ve din algısı ona benzeyen Peri'nin “Allah” kelimesini tercih etmemesi dikkate değerdir. Allah, Peri'nin kendini ait hissetmediği ve kimliğinde belirtilmesini tercih etmediği İslam'ın müesses düzeninin bir sembolüdür. Romanda Allah sözcüğünün “Tanrı” kelimesi kadar evrensel bulunmadığına dair imalar vardır. Oysaki Peri, tüm dinleri, din olamamış inançları ve dünya görüşlerini kapsayacak bir kelime aramaktadır. Metinde babasının Tanrı kelimesini de annesinin Allah kelimesini de benimsemediğini söyleyip “rab” kelimesini kendine yakın bulur. Ancak sayıların dili bu savı doğrulamaz. Zira romanın tümünde Tanrı 196 kez tekrarlanmış, bu kelimeyi karşılayan “Allah, yaradan, rab” kelimeleri -bazıları deyim içerisinde- toplam 66 kez yer almıştır (Şafak, 2016). Sayının çokluğu, metnin Tanrı mefhumuna dair bir felsefi tartışma olduğunu göstermektedir. Tanrı kelimesi sekülerlik ve din dışı maneviyatla bağdaştırılacak olunursa, bunun karşılığında “Allah, yaradan ve rab” kelimeleri, dinin kurumsal şekline işaret etmektedir. Romanın -alt ve üst- her iki zaman boyutunda, hem toplumsal hem de bireysel din boyutlarında Tanrı fikriyle felsefi bir hesaplaşma sürüp gider. Peri, “gizlice Tanrı'yı aramakla -ve bir türlü bulamamakla- meşguldür” (Şafak, 2016: 49) tümcesinin felsefi çağrışımı çok nettir. Burada da “Tanrı” kavramını zikreden yazar, ayrıca felsefede olduğu gibi yolda olmayı ve cevaba ulaşılamayan bir arama halini “bir türlü bulamama” sözü ile anlatır. Nitekim Karl Jaspers, felsefenin tanımını “yolda olmak” metaforu ile yapmıştır.

Peri'nin yaşam tarzına güç kazandıran bir başka imaj, Oxfordlu üniversite öğrencisi olarak kütüphanede ya da kitapçıda saatlerce kitap okuması-

dir. “Aydın kadın” imajının romanın birçok bölümünde izleri bulunur. Peri’nin Oxford’da, İstanbul’da olduğu gibi en sevdiği meşgale okumaktır: “Kitaplar Şehri’nin arka sokaklarında defalarca kaybolmuştur.” (2016: 136). Bu kitap ummanın içinde aklına takılan temel düşünce ise ekseriya Tanrı’dır. Modern, eğitilmiş ve seküler bir karaktere sahip olan Peri, dine mesafeli değildir. Ancak İslam’a ve hususi olarak din olgusuna yakın da olduğu söylenemez. Onun dine ve dinî konulara ilişkin entelektüel merakı vardır, o Erich Fromm’cu (Karacoşkun, 2017) anlamda dinle “ilgilidir”. Dinin kurumsal yapısına ve araçsallaştırılmasına karşı çıkarken dine içkin olan “iyilik, yardımseverlik, fedakârlık, içtenlik, alçakgönüllülük vb.” hümanist görümlere yakınlık duymaktadır. Dinle ilgilenen ancak dindar olmayan entelektüel bir Türk’ün ortalama nasıl bir dinî profil çizeceği sorusuna Peri üzerinden cevap vermek mümkündür: “...ne dindardı, ne maneviyatı kuvvetli. Sadece meraklıydı ve Tanrı bildiği/bilmediği en ilginç bulmacaydı. Bazen herhangi bir şeye inanıp inanmadığından kuşkuya düştüğü olurdu. Bunları kimseye itiraf etmiyordu. Kültürel olarak Müslümandı...” (Şafak, 2016: 165).

Peri açısından kafa karışıklığından kurtulmak için Tanrı’nın tanımı yapılmalıdır. Oxford Üniversitesi’nde hangi lisansı okuduğu kitaptan anlaşılmayan Peri’nin din felsefesi üzerine okumalar yaptığı ve Azur adında bir profesörden “Tanrı semineri” dersi aldığı anlatılır. Seminerin ders tanımının epistemolojik derinlik barındırdığı aşikârdır: “Bu ders Antikçağdan günümüze, filolojiden şiire, mistisizmden beyin bilimine, Doğu felsefecilerinden onların Batı emsallerine uzanan envai çeşit kaynağa dayanarak, Tanrı dediğimizde neden bahsettiğimizi araştırır.” (Şafak, 2016: 156). Bu, Tanrıyı sorgulamak üzere yaptığı iç yolculuğunda önüne yeni kulvarlar açacak bir derstir ve onun için felsefi görüş kazandıracakken duygusal bir gelişmeye de sebep olur. Yazar roman sanatının duygusal boyutunu es geçmeyerek platonik bir aşkı okuyucuya merak-yoğun aktarır. Özel yaşamın odağında iki insanın karşılıklı ya da karşılıksız gönül ilişkisi, popüler sanat ürünlerinin tüketime dönük vazgeçilmez unsurudur. Elif Şafak’ın romanlarında insana dönük aşk’ın belirgin özelliği, kutsallığıdır. Romanda aşk teması postmodern kültürün kutsadığı, psişik güç kaynağı, dinin ve Tanrı ilgisinin yerine ikame edilen bir olgudur. Bu düşünceyi yazar, eserin son bölümlerinde Peri’nin ağzından kıssadan hisse babında itiraf eder: “Bu dünyada birçok şey inanç işi aslında... Aşk bu duyguyu perçinliyor. Deli bir esriklilik. Kendi sınırlı varlığının ötesinde biriyle bağ kurma...” (2016: 417). Başkarakter etki altına alan Profesör Azur ise benzer bir arayış hikâyesini barındırır: “Azur’un kutsal saydığı bir şey varsa o da bilgiydi, hiç şüphesiz. Bunun dışında kutsalı yoktu.” (2016: 393).

Varoluşu epistemeye eşitleyen bir anlayış çıkar, okuyucunun karşısına. Romanın son bölümlerinde yansıtılan düşüncelerden Peri'nin Tanrı hakkındaki arayışının son bulmadığı, içindeki şüphenin giderilemediği anlaşılmaktadır. Bu “yola çıkmış ancak yola tutunmakta zorlanan” birinin ruh halinin resmidir (Kirman ve Sarı, 2019).

## 2.2. Gail-Manevi Arayışın Mistik Boyutu

Gail; obsesif kompulsif bozukluk, panik atak, sosyal fobi gibi ruhsal patoloji belirtileri gösteren, *Araf* romanının arayış eğilimli kadın karakteridir. Gail'in sosyal çevreyle iletişimi sınırlı, iletişim tarzı da kendine hastır. Yaşadıklarında, gördüklerinde kaderine dönük ya da daha kısa süreli günlük yaşamına dönük alamet arayan biridir. Yazar küçük bir çocuğun intihar isteyebileceğini romanın daha başında yazarak abartılı bir karakter çıkarır okurun karşısına. Gail; romanın akışı süresince düşmekte olan birinin tutunacak dal aramasına benzer şekilde, farklı anlam örüntülerine tutunup bırakır: “Yediği muzun ortası H harfiyse hüznün, hüsrân, hayal kırıklığı yaşayacağına; P harfiyse peri, pekmez, parlak da olduğu gibi iyi şeyler yaşayacağına delalettir.” (Şafak, 2010: 47). Gail'in romanın başlarında, önüne düşen bir yaprağın renginden mana çıkaracak kadar anlam yoksunluğu çektiği anlatılır. İsimlerin anlamlarına takılı kalan başkahraman, (ilk adı Babil'in Ay Tanrıçası demek olan Zarpandit'tir) kendini ismiyle anlamlı göremediğinden isim arayışına çıkar ve en son Gail adını bulana kadar defalarca ad değiştirir.

Gail'in yaşadığı dönüşüm dikkat çekicidir. Feminist arkadaş gruplarına girdiğinde kendinden utanan, kendine bile faydası olmayan, küçümsenerek ve acınarak bakılan itaatkâr Zarpandit gitmiş, en yakın arkadaşı Debra'yi bile kendi yürüngesinde döndüren, Ömer'e yaşama sevinci aşıl原因, cüretkâr, “bir meydan kavgası içindeki fevri genç kadına” dönüşmüştür (2010: 261). Yazar bu dönüşümü sağlayarak manevi arayışların insan kişiliğini değiştirebileceğini vurgular. Ancak Gail'e trajik bir son hazırlayarak arayışların sadece ölümle son bulacağı mesajını da verir. Gail kişiliğinde yaşanan olumlu değişimlere rağmen intihar fikrisabitinden kurtulamamıştır. Öyle ki yazar, roman boyunca Gail'in beş intihar girişimini detaylandırır. İç âlemindeki sarkaç “aşırı bedbinlikle taşkın bir enerji” arasında gidip gelmeye devam eder. Bu sebepten sık sık yeni çağ dinseliliklerini dener. Bu inanışların kaynağı büyük oranda Uzak Asya'dır.

Belli ki Amerika durulma ve huzur arayan insanlarla doluydu. “Reiki” diye bir şey vardı ve onu yapanlar daha dingin görünüyordu. Ama Şiatsu, Şamballa, Feng Şui, Tibet tedavisi, Ying-Yang 8 enerji



ve beş element terapisi, Şen terapisi, beden-merkezli Gestalt terapisi, aura temizliği, şakra balansı, Nuji Çi Gong, enerjik yeniden bağlanma terapisi, titreşim tedavisi, ruh geçişi terapisi, aromaterapi, hipnoterapi, ışık terapisi, geçmiş hayatlara dönüş terapisi, sezgisel tinsel psikoterapi, somato doğru nefes alıp verme teknikleri, Qigong, Ayurveda nabız dengesi, Rasayana terapisi, danskinetik atölyeler, Vedik müzik terapisi ve yağmur damlaları ile bedensel sıvıları dengeleme taktikleri de vardı. Zihinleri ile birlikte vücutlarını da gezdirmekle ilgilenenler için Sibiryaya, Hindistan, Moğolistan'a turlar, daha az parası olanlar içinse ABD çapında sayısız yaz kampı vardı (Şafak, 2010: 242).

Romanın bir diğer arayış yönelimli karakteri siyaset biliminde doktora öğrencisi olan ve sonunda Gail'le evlenen Ömer'dir. Ömer Türk bir öğrencidir ve Türkiye'deki modern, eğitilmiş seküler kesimi temsil eder. Reiki terapisinden önce din ya da dinselliğe son derece mesafeli, dinlediği müzik parçaları ile anlam arayan biridir. "Ellerini birleştir, sırtını dikleştir" ya da "hayatın yüklerini bırak akıp gitsinler" tarzından emirler ve tütsüler aracılığı ile Gail, Ömer'i Reiki'ye alıştıtırır. Aslında Doğu'dan gelen birinin Batı'da mistisizmi keşfetmesi tezat bir durumdur (Şafak, 2010: 258). Nitekim "midesi kanlı bir isyanla başkaldırıp ödünü koparmasa" bu terapilere Ömer de bigâne kalacaktır (Şafak, 2010: 257). Arayışın ve yeni dinsel tecrübelerin önemli sebeplerinden biri de ölüm korkusu, diğer bir deyişle varoluşsal güvenlik endişesidir. Nitekim trajik sağlık sorunları yaşayan bireylerin kalıp yargılarını terk ettikleri bilinen bir gerçektir.

Roman kahramanlarının hepsinde bulunmakla birlikte en yoğun şekilde Gail'de görülen psikolojik rahatsızlıklardan bahsedilir. Melankoliye benzer bir hal olan bu rahatsızlıklar kent soylulukla ilişkilidir ve yazar bunları bü-tüncü şekilde "sistem arızası" olarak niteler. Gail, yaşamındaki birçok intihar girişiminde başarısız olsa da İstanbul'da köprüden 2.7 saniyelik bir atlayışla takıntı haline getirdiği düşüncesini gerçekleştirir (Şafak, 2010: 384). İstanbul'un kültür başta olmak üzere siyasi, coğrafi, tarihî vb. birçok alanda arada kalmışlığı, melezliği söz konusudur. "Arafta kalmış" bir ruhun intiharını İstanbul Boğaziçi'nde gerçekleştiren yazar, sembollerin çağrışımsal dilini çok boyutlu şekilde kullanmış olur. Hem fiziksel hem de psikolojik şekilde arafta kalınan yerde, Boğaziçi Köprüsü'nde (o zamanki adıyla), Gail intihar eder. Böylelikle manevi arayışın ölüme dahi sebebiyet vereceği mesajını okumuş oluruz.

### 2.3. Ella-Manevi Arayışın Tasavvufi Boyutu

Aşk romanının başkarakteri Ella Rubenstein, kırk yaşında, üç çocuklu, İngiliz Dili ve Edebiyatı mezunu, tanınmış bir dişçi ile evli, ABD'nin Northampton şehrinde Victorya tarzı konforlu evde yaşayan bir kadındır (Şafak, 2009: 16-29). Dışarıdan bakıldığında birçok insanın gıpta edeceği, maddi refahın zirvesinde bir yaşam sürmektedir. Ancak modern insanın maddi kazanımlarla tatmin edilemeyen manevi tarafı, fırtına öncesi sessizliği andırmaktadır. Dinî değişimden önce yaşanan kuluçka dönemi ya da “moratorium” denilen süreci yaşadığı belirtilmelidir. Yazar bu ruh halini daha romanın ilk sayfasında “durgun göl” metaforu ile anlatır. Babasının trajik bir şekilde hayatına son vermiş olması Ella'nın edilgen tabiatında önemli bir faktör olmalıdır. Babanın bıraktığı boşluk dolmaz. Onu arayışlara götüren amillerden biri de bu yoksunluktur. Baba figürü Hristiyan muhayyilesinde Tanrı ile özdeşir. Üstelik Ella, Freud'un teorisine de uygun şekilde bu ölümden annesini sorumlu tutar. Annesi bir Hristiyan ile evlenmiştir. Onun yaptığının tersine, kendi dininden biriyle, bir Yahudi'yle evlenir (Şafak, 2009: 21).

Ella'nın diğer üç romanın başkahramanlarında görüldüğünden çok daha fazla özgeci kimlik taşıdığı gözlemlenir: “...biteviye suçluluk duymak, başkalarının hatalarını sırtlanıp taşımak, Ella Rubenstein'in kişiliğinin ayrılmaz bir parçasıydı.” (Şafak, 2009: 58). Aile sorumluluğuyla beraber hissettiği özgecilik, onu anlam arayışına dönük kriz anlarında çevresine yabancılaştırır. Gerçek kişilerin biyografilerinde ve incelenen romanlarda ortak olarak görülen çevrenin sunduğu dinî-kültürel motiflerden tatmin olamayış hali, diğer adıyla yabancılaşma duygusunun arayış yönelimli kişisel dinin ön koşulu olduğu iddia edilebilir. Boşluk, arayışa (yola) çıkmadan hemen önceki psikolojik durumu niteler. Yazarın “her geçen dakika, her yeni saat biraz daha büyüyordu içindeki boşluk” (Şafak, 2009: 58) tümcesi, Ella'nın uzun bir “moratorium süreci” yaşadığının ve sosyal çevrenin sunduğu dinî-kültürel motifleri sorguladığının kanıtıdır.

Kitap içerisinde kitap olan *Aşk Şeriatı*'nın derviş karakteri Şems ise romanda “Gönlü Geniş ve Ruhu Gezgin Sufi Meşreplilerin Kırk Kuralı”nı saymaktadır. Bu kitabı çalıştığı yayınevi adına inceleyen Ella, kitabının özü olan tasavvufi arayıştan oldukça etkilenir. Maneviyata ilişkin tamamıyla habersiz durumda değildir. Lise yıllarında Doğu mistisizmine, özellikle Budizm ve Taoizm'e merak salmıştır. Zihninde oluşan bilişsel tortu, onu tasavvufi arayışa hazırlamış olmalıdır: “Bir kız arkadaşımın işi Hindistan'a gidip, aşramlarda kalma planları yapmaya kadar vardırırmıştık. Ama hayatımın o evresi çok uzun sürmedi. Mistik öğretiler ne kadar müthiş olsa da modern insanın

ihtiyaçlarına karşılık veremiyor diye düşünmüştüm o zamanlar...” (Şafak, 2009: 186). Alıntıda geçen “müthiş-ihyaç-karşılık” sözcüklerinin terkihi, zamanı geldiğinde küllenen bu ilginin harlanacağına dair bir işarettir. Ella'nın mistik kavrayış hususunda farkındalığı olması, yaşayacağı dinî dönüşümde gerekli sebeplerden biridir. ‘Yeterli sebep’ ise (Yapıcı, 2017) kitabın yazarı Aziz’le tanışmasıdır. Aziz Ella'nın dönüştürücü kişiliği iken Şems de Mevlâna'nın dönüştürücüsüdür.

Ella'nın hayatını anlamlandırma yolundaki arayışının yaşamında ne ölçüde radikal bir değişime sebep olduğu romanın sonundan anlaşılır. Yazar, Ella'yı yaşadığı dini değişim sonunda Amerika'daki şatafatlı evinden, yirmi yıllık kocasından, çocuklarından çok uzağa sembol nitelikte bir şehre, Konya'ya savurur. Konya'nın hem İslam dünyasında hem de Batılı kamuoylarında Mevlâna'dan dolayı tanınırlığı vardır. Yazar, *Aşk Şeriatı*'nı yazan Aziz'i ve o kitabı okuyarak değişen Ella'yı Konya'ya seyahat ettirir. Aziz en mistik tecrübe addedilen ve Mevlâna'nın “şeb-i arus” (düğün gecesi) olarak andığı ölümü burada tadar. Aziz'i hastaneye kaldırdıklarında sabah ezanını işiten Ella bu seste huzur bulur: “Gizemli, sıra dışı, neredeyse tılsımlı. Ama aynı zamanda doğaüstü, akıldışı, hatta ürpertici. Tıpkı aşk gibi! Gecenin karanlığında...” (Şafak, 2009: 408).

Romanın ana teması olan aşka, dinî bir gömlek giydirilmekle kalınmaz, aşk kendinden menkul bir din öğretisi olarak okuyucuya sunulur. Adeta “aşk dini”nin kutsallarını anlatan sözler (tıpkı kutsal metinlerdeki ayetler gibi) sıralanır. Alt kurguda Şems'in başlattığı aşk'ın kuralları silsilesinin Ella tarafından nihayete erdirildiği görülür. Ella'dan yansıyan kırkinci kuralda, sufilikte temel ayrımlardan biri olan ilahi aşk ile mecazi aşk ayrımı ortadan kaldırılmıştır. Postmodern muğlaklığın gelenekle ortaya çıkan bir anlayışı daha deforme ettiği okunmaktadır: “Aşksız geçen bir ömür beyhude yaşanmıştır. Acaba ilahi aşk peşinde mi koşmalıyım mecazi mi, yoksa dünyevi, semavi ya da cismani mi diye sorma! AŞK'ın ise hiçbir sığata ve tamlamaya ihtiyacı yoktur.” (Şafak, 2009: 415). Şems ve Aziz karakterlerinden yola çıkılırsa mistik arayışlara nazaran İslam temelli tasavvufi arayışın hayatla daha iç içe olduğu gözlerden kaçmaz.

### **3. Postmodern Manevi Arayışın (PMA) Karakteristiği**

#### **3.1. PMA Kurumsal Dinlere Mesafelidir**

Romanlarda; “Tanrıya inanmakla birlikte herhangi bir dinin öğretisini ve kurallarını benimsemeyen düşünce ve inanç; yaratıcılık olarak tanımlanan” (Kirman, 2016: 73) deizme dair bulgulara rastlanır. Örneğin kendini

İslam dinine ait hissetmeyen ve manevi arayışa hudut çizmeyen Peri, sadece kültürel olarak Müslüman olduğunu itiraf eder. “Ait olmadan inanma” mı yoksa “inanmadan ait olma” mı ilk anda tam anlaşılmasa da “din dışı maneviyat” olarak adlandırılabilir bir durumla karşılaşıldığı açıktır. Geçmişte kaldığı söylenen “Bektaşilik, Melamilik, Mevlevilik” gibi tarikat gelenekleri alternatif tasavvuf anlayışı gerekçesiyle benimsenirken (Şafak, 2016: 108) günümüzün din anlayışı ve her şeye müdahil olduğu belirtilen din kurumu, Peri’nin annesinin tarikatı dolayımında kıyasıya eleştirilir. Başkahramanın babası ise doğrudan Tanrı’ya bağlanmak istemekte fakat dinler ve dindarlar buna engel olmaktadır. Nice dindarların duasını ettikten sonra gidip rüşvet aldığından, dedikodu yaptığından, kem baktığından dem vurulur. Kurumsal din olarak İslamiyet’in evrensel etiğe yaklaşmak için yeterli olmadığı ima edilir. Mesela Peri’nin kocasının içki içmediği yazılır. “Dinden ziyade sağlık sebebiyle” diye eklenerek din dışı yaşamda da içkiden uzak durulabileceği örneklenir (Şafak, 2016: 113).

*Araf* romanının kahramanları Gail Yahudi, Ömer ise Müslüman bir ailede büyüdüğü halde bu kişiler dinleriyle barışık değildir. Gail’in Ömerlerdeki arkadaşlarının kendi dinlerindeki “sabr” ilkesine dair yaptıkları güzellemelemlere verdiği karşılık çok serttir ve olgu Marksist ideolojiye kadar indirgenir. Basit kaderciliğin bu dinlere hâkim olduğundan ve sabrın insan emeğinin sömürsünü meşrulaştırdığından söz edilir. Yazarın sol düşünce perspektifinden bunu Gail’e söylediği anlaşılmaktadır (Şafak, 2010: 166).

Aşk romanı İslamiyet özelinde müesses dinin açıkça sorunsallaştırıldığı bir eserdir. Roman kahramanı Ella üzerinden yazar, Batılı bireyin tartışmalı İslam algısını meşrulaştırır. İslam hakkındaki derinlik taşımayan, sebep-sonuç illiyeti olmayan yargılamalar, İslam toplumuna dışarıdan bakışın ortalamasını yansıttığı kanaati uyandırmaktadır. Öyle ki romanlarda başkarakter olarak seçilen kişilerin dünya görüşleri analiz edildiğinde İslami köktendinciliğe vurgu açıkça görülür (Şafak, 2009: 204). Yazar bâtını yorumlar ve teolojik fikirler çerçevesinde sufiliği yeniden üretir. Onların karşısına da molları ve fakihleri koyar. Aslında yüzyıllardır süren bir tartışma okuyucuların gündemine bilinçli olarak getirilir ve bâtını yorumdan yana tavır alınır (Şafak, 2009: 192-193). Aslında naklî ilimlerle yetindiği ve yüzyıllardır bilim üretmediği söylenen medrese ulemasına ve bugünkü takipçilerine yergi çok açıktır. Tüm dünyayı evi bilmek, aidiyet duygusundan uzak yaşamak yüksek bir ahlaki vasıftır denilmektedir. Çünkü yazar kahramanların diline göre tüm insanlığı kucaklamak iddiasındadır. Kozmogonik felsefe ile kâinatın sonsuzluğunu düşünmek ise kutsal varlığa yakınlık için yeterli bir işaret

olarak sunulur. Din kurumunu reddeden birey kendi psikolojik gerçekliğinden kaynaklanan aşkınlık (yukarıda olan) ve içkinlik (yalnız olan) mefhumlarını çok yakınında hissetmekte, Tanrı düşüncesini yadsıyamamaktadır. Son tahlilde postmodernitenin –her inanca yer açıyor gibi görünse de– yapısal olarak yükselen inanç biçiminin “deizm” olduğu söylenebilir.

### **3.2. PMA Bireyin Kendi İnanışını Oluşturmasına Zemin Hazırlar**

Din dışı ruhsallık ya da “seküler maneviyat” bireylere yap-boz tekniği ile kendi inançlarını yaratmalarını salık verir. Dinin tercih edilebilir bir olgu olması talep edilir. Alternatifi olan, yeri geldiğinde esneyen ve dönüşen, belli bir sunum tarzı barındıran dini, postmodern kültür içinde değerlendirmek gerekir. Zira artık yalnız maddi eşyalar değil “değerler, yaşam tarzları” da kullanılıp atılabilmektedir (Harvey, 1997: 319). Mesela *Havva'nın Üç Kızı* kitabının kutsalla ilgili temel tezi Tanrı algısını değiştirmekle ilgilidir. Bir din filozofu olan Azur'un söyledikleri Batı'yla bütünleşmiş, eğitilmiş, seküler, modern Türk insanının zihniyet haritasını çizecek mahiyettedir: “Bense yepyeni bir dil peşindeyim... Felsefeyi, sanatı, şiiri, bilimi... harmanlayalım. İkilimleri kaldıralım. Çağımızda kafayı kimlikler ve kurallar ve ayrımlarla o kadar bozduk ki Tanrı felsefesinden uzaklaştık.” (Şafak, 2016: 304). Burada bir iddia dile getirilir. Meşruiyetini Tanrı'dan alan bir iddia. Tanrı'yı yok saymayan ancak felsefi arka planı olmasını şart koşan inşacı ve deist bir iddia. Bilinmezlik ve sorulara sürekli cevap arayış ama bulamayıp, diğer bir deyişle “arafta olmak”, alternatif bir maneviyat şekli olarak okuyucuya sunulur (Şafak, 2016: 165). Profesörün Tanrı semineri dersinde yeni ritüellerin denendiği pasajlar görülür. Kafayı yastığa koyup gözlerini kapatarak hayal kurmak, egolarını bir palto ile özdeşleştirerek onu çıkarıp askıya asma davranışı birer anlam yüklü ritüeldir. Bu ritüellere bir metafor olarak bakılacak olursa on bir öğrenciden ilk tepki veren bu konuda kültürel altyapıya sahip Hindu Sujatha olur (Şafak, 2016: 97). Hindistan'la beraber Uzakdoğu inançlarında doğayla rit ve ritüeller üzerinden etkileşim kurmak bilinen bir sosyalitedir.

Romanlarda manadan uzak dindarlığın yergisi açıkça görülür. İslam şeriatının öngördüğü bütün ibadetlerin kalp temizliği yoksa boşa çıkacağı anlatılır. Aşk romanında sufiler araçsallaştırılarak, müesses dinin kuralları ile hesaplaşıldığı ve yerine “aşk” odaklı yeni bir şeriat istenildiği gözlemlenir. “Sufi meşreplilerin dini aşktır” sözünden ve Zahara'nın kitabının ismindeki *Aşk Şeriatı* terkiplerinden bu anlaşılmaktadır (Şafak, 2009: 34). Elif Şafak'ın romanında çizdiği mutasavvıf imajı, subjektif zihin kodlarını ele vermektedir. Liberal düşüncenin postulatı olan bireysel özgürlüğün sağladığı hareket serbestliği, varoluşunu toplumun geleneğe dair kültürel yapısını yıkarak

gerçekleştirir. Yerine konulan ise başta Gail olmak üzere roman kahramanlarında görüldüğü üzere “yap-tak, brikolaj” tarzda bir dindarlıktır. Dinler galerisinden bireysel tercihler doğrultusunda oluşturulan eklektik bir inançtır. Danışılan bir mürşit, insan doğası üzerine yoğunlaşma-meditasyon, eşitlik-kardeşlik gibi evrensel nitelikteki ahlak ilkelerine ulaşma, başarı ve aşk duygusunu aşkınlaştırma, boş zaman ritüelleri gibi bireyin yaşamı üzerine doğru ve anlamlı gördüğü değerler seti, rahatlıkla kurumsal bir dinin yerine ikame edilebilmektedir. “Kendi dinini inşa et” felsefesi (Bilgin, 2023) bağlamında bu kolajlamayı din sayacak olursak bu fenomene bireysel din ya da “postmodern arayış dini” diyebiliriz.

### 3.3. PMA Özgeci Nitelikler Taşır

Özgecilik ahlak sahasına ait bir kavram olarak bencilliğin zıttı -kısmen eskimiş- “diğerkâmlık” sözcüğüne karşılık gelir. Kutsallık bağlamında kendi varlık gereksinimlerini aşıp diğer insanların ve hatta tüm mevcudatın varlığının farkında olarak kendini aşma durumudur. Romanlarda sıklıkla özgecilik savunusuna bencillik eleştirisine rastlanır (Şafak, 2016: 55). Örneğin Peri'nin profilinde “özgeci maneviyat” kavramıyla açıklanabilecek, içerisinde inancın ve ritüelin olduğu ama geleneksel anlamda dinî inanç ve ritüelle bağdaştırmaktan kaçınılan bir duruş vardır. O, 1980 darbesi ile mahpus olan insanların acılarını yüreğinde hissettiğini belirtir (Şafak, 2016: 145). Toplum dışına itilmişleri, fakirleri, düşünleri, hastaları gözeten bir anlayış postmodern literatürde “retorik” haline getirilir. Kurulan bu dili postmodernitenin imaj ve reklam odaklı oluşu ile de ilişkilendirmek mümkündür. Nitekim *Havva'nın Üç Kızı* romanında yazar, profesörün düşünceleri aracılığıyla özgeciliğe koşut olarak özgürlük retoriğini kullanır: “Özgürlük yoksa aşk da yok. Özgür olmanın ise tek yolu var: Alışıp kanıksadığımız, kolayımıza gelen Ben'i terk edebilmek!” (Şafak, 2016: 179). Kendi önceliklerini aşmaktan, âlemşümul bir benliğe ermekten, süper egodan bahsedilmektedir. Böylelikle özgürlüğün özgeciliğe çıktığı bir yol tarif edilir.

Yine Aşk romanında bencil dindarlığa karşı Şems'in özgeci maneviyat duruşu parlatılır: “Sufiyem canım pahasına savunurum canı; yeminimdir karıncaya dahi kıyamam... Kollamaktır vazifem, yaşatmaktır.” (Şafak, 2009: 52). Yine Şems, başka bir pasajda özgeci isteklerde bulunur. “Namaz sonrası dua ederken sadece kendimiz için değil, bütün insanlık için güzellikler diledik.” (Şafak, 2009: 255). *Araf* romanının kendi arzuları için yaşamaktan çok başkalarını düşünen karakteri ise Hispanik kökenli Allegre'dir. O, başkaları için yemek yapmayı ve yemek yedirmeyi hayat felsefesine dönüştürmüş bir tiptir. Ruhunu altüst eden sıkıntılardan bu özgeci tutumu ile kurtulur:

“Ruhunun inşaatı dur durak bilmeden devam ederken ona gerçekten faydası dokunan bir şey vardı: başkalarını beslemenin zevki.” (Şafak, 2010: 135).

### **3.4. PMA Kültürel Çoğulcu Bir Sosyaliteye Yol Açar**

Doytcheva'ya göre çokkültürcülük (multiculturalism) “birçok toplumda görülen kültürel bütünlük ve evrensellik eğiliminin tersine kültürel çeşitliliği ve çoğulculuğu onaylayan ve teşvik eden yeni bir kültür anlayışıdır” (Kirman, 2016: 66). Elif Şafak ve roman kahramanlarının bu kültürel anlayışın temsilciğini yaptıkları, metin analizinden ortaya çıkan bir diğer husustur. Yazarın en çok satan *Aşk* romanının son sayfasına koyduğu işaretler, romanın dinler arasılık misyonunu gözler önüne sermiş, somutlaştırmıştır. Buradaki sembol kümesinde Hinduizm, İslamiyet, Yahudilik vb. yedi din ve dinsel simgesi yer almaktadır (2009: 415). Tek ve evrensel bir hakikat anlayışına dayanan kadim zamanların din olgusu ve modern zamanların milliyetçilik olgusu ise romanlarda ötekileştirici fonksiyondadır. Buna karşıt olarak postmodern dönemde yükselen değer ise bir arada yaşanılan, eklektik tarzda, kültürlerin çoğulcu sentezidir. Oysa farklı anlayışları sentezlemeye çalışılan her düşünce ve eylem girişimi toplumda paradoksal olarak yeni parçalanma ve bölünmelere neden olacaktır (Bauman, 2003: 345). Tek hakikatçi dinin tahammülsüzlüğe sebep olmak ile itham edilmesi, Şafak romanlarında (2009: 192; 2016: 362) postmodern çok kültürcülüğü besleyen bir başka damardır. *Havva'nın Üç Kızı* romanında Profesör Azur, sınıfını çoğulcu bir yapıda tasarlayıp kültürler ve dinleri sinayabileceği bir laboratuvar oluşturarak yeni bir Tanrı algısı yaratmak istemektedir. Seminer dersinde belli başlı kültürel renklerden oluşan bir yelpaze gözlemlenir. Ders için özel seçilmiş öğrencilerin kimliklerine dair özellikler şu şekilde listelenebilir: 1. Mona: Mısırlı Müslüman, başörtülü, aktivist. 2. Ed: Dinsiz, Agnostik, temkinli ve tarafsız. 3. Olivia: Katolik, İspanyol. 4. Kevin: California'lı, ateist. 5. Avi: Yahudi, dindar. 6. Sujatha: Hintli, Hindu. 7. Kimber: Mormon, maneviyatçı. 8. Adam: Yoga ve meditasyon yapan, sevgi odaklı. 9. Elizabeth: Radikal feminist. 10. Peri: İstanbullu, arafta (kararsız). 11. Bruno: İslamofobik, aydınlanmacı (Şafak, 2016: 260). Aynı çatı altında bir ömür paylaşan eşlerin dahi aynı din ve ahlak anlayışlarına sahip olması gerektiğini düşünen yazara göre farklılıklara tahammül giderek Türk toplumunda azalmaktadır (Şafak, 2016: 114). Yazarın tabiriyle “camdan gettolara bölünmüş” olan toplumun bir arada yaşamasını sağlayan dinamiklerden biri farklı toplumsal katmanların benzer epistemolojik olguları yaşaması ve bilmesidir. Parçalanmış bir toplumda ise bu mümkün olmayacağından öteki hakkındaki şüphe de doğal olarak artacaktır.

### 3.5. PMA Tüketim Yönelimli, İmaj Odaklı Eğilim Sergiler

Romanlarda arayış kavramının seküler yaşam tarzının değerleri ile donatılmış bir maneviyatla ilişkilendirildiği görülmüştür. Seküler bireyin maneviyat arayışı, kutsalla doğrudan temas kurma çabasında olmak gibi “new age dinselliği”ne benzer yeni dinî formlar üretmekte ve bu genelde postmoderniteye ilişkin reflektif imajla yakından ilgili olmaktadır. Örneğin “karanlık tarafla aydınlığın galaksiler arası mücadelesi” olarak kurgulanan *Yıldız Savaşları* film serisinde “güç seni çağırıyor, seçilmiş kişi, güç seninle olsun, nefrete boyun eğme” tarzındaki replikler gerçek hayatta “Cedayizm” diye bir dinseliliğin oluşumuna sebep olmuştur. Diğer yandan günlük hayata tesir eden burç, fal, yoga ritüelleriyle beraber Budizm-Hinduizm gibi Uzakdoğu kaynaklı mistik cereyanlar git gide popüler olmaktadır. Bunlar, “dinî pazar”da belli bir piyasa değeri elde etmekte ve alternatif bir dinî tüketim nesnesi haline geldikleri anlaşılmaktadır. Söz konusu olanın içrek bir huzur bile olsa postmodern algılayışın bunu imaj için kullanmak isteyebileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Modern zihniyetin kurguladığı beyaz, Batılı, zengin kişilerin muteber olduğu anlayışına postmodern çoğulculukta karşı çıkılırken dahi zihin serbest bırakılmaz, onun yerine alternatif imajlar teklif edilir (Şafak, 2010: 351). Kendine iyi bakmak, diyet yapmak, ideal beden ölçülerinde olmak, kıyafet uyumuna dikkat etmek ve makyaj gibi imaja ilişkin konular postmodern kültürün bireysel tarzlar üzerinden varlık inşa etmesine ilişkin verilerdir. Eşofman giymiş, kulağında kulaklık sportmen bir kadın koşucu, Batılı imajınasyonu tamamlamak için kurgulanmış ve sinematografik olarak Londra parklarına yerleştirilmiştir: “Koşarken kendinden kaçırıyordu” (Şafak, 2016: 151) tümcesinden anlaşılacağı üzere Peri için spor, zamanla bir yaşam tarzına dönüşerek anlam yoksunluğunu telafi edecektir.

### 3.6. PMA Seçkinci/Elitist Tepkiler Üretir

Romanlarda vitrine konulan kahramanlar modern, eğitilmiş, seküler olmaktan ötürü aynı zamanda seçici bir tavır sergilerler. Bu vasıflara karşılık gelen toplum kesiminin çatışma kuramına uygun olarak din kurumundan ve oradaki cezalandırıcı Tanrı algısından uzaklaşmasının bir sebebi de bu elitist tutumlarıdır. Bu kesimden birçoklarının dindarların tutum ve temsiliyeti gerekçesiyle kurumsal dini nefret dolu ve sevimsiz buldukları anlaşılmaktadır. Kendilerini özel hissetme algılarından dolayı dindar halk tabakalarının dini-ne mensup olmayı istememektedirler. Kendi mikro kozmoslarında sevgi dolu ve her günahı affeden adeta babacan bir Tanrı algısı yaratma ihtiyacı hissediler.



Entelektüel bakışın insanları sosyal çevrelerinden uzaklaştırması, ufuk açıcı olduğu kadar bireyi merkezsizleştirilmesi postmodern dönemde sık karşılaşılan bir durumdur. Türk edebiyatında *Yaban* (2013) romanıyla oldukça başarılı bir şekilde anlatılan aydın-halk çatışmasının izdüşümüne *Aşk* romanında rastlanır. Şems'in insanların davranışlarının arkasında yatan sebebi anladığı ve onları bu sebepten hoş gördüğü ayırıcı bir özellik olarak belirtilse bile kalabalıklar, romanda geleneği şüursuzca taklit eden yığınlar olarak tasvir edilmiştir. Şems'in babasıyla konuşması dahi manevi tabaka farkına ve halka üstten bakışa örnek gösterilebilecek bir diğer pasajdır (Şafak, 2009: 61).

*Araf* romanında ihtiyaçları karşılanmış, maddi refaha sahip insanların sosyo-ekonomik göstergeleri nedeniyle imtiyazlı oldukları için toplumsal sapmalardan uzak olacağı yazılmıştır. Örneğin İstanbul'da iki farklı türden sosyal yaşam görülür. Bir tarafta birbirine yapışık evler, dar sokaklar, fakir insanlar. Diğer tarafta roman kahramanı Ömer'in ailesinin de olduğu sosyo-ekonomik statüsü yüksek kesim, "kötü olmayacak kadar imtiyazlı, görgülü ve modern" (Şafak, 2010: 366) şekilde anlatılmıştır. *Havva'nın Üç Kızı* romanının "Türk Burjuvazisinin Son Akşam Yemeği" başlıklı bölümünde (2016: 147) az sayıda davetlinin olduğu bir toplantıda aynı elitist kesim detaylandırılır. Bu insanlar toplum içinde kendilerini ayrıcalıklı kılan statülere sahiptirler. Bu kişiler dinî-manevi konularla ilgilenmekte, hatta çağırdıkları bir medyumun sözlerine itibar etmektedirler.

### **Sonuç**

Yazarlar roman kahramanları üzerinden varoluşun sancılarını, içinde yaşadıkları çağın sosyolojik gerçeklerini, insanların çelişki ve yanılgılarını okuyucuya yansıtır. Ele alınan romanlardaki arayış sancısı o kadar etkilidir ki din tasavvuru genelleştirilecek ve yeni çağ inanışları göz önüne alınacak olursa adeta bir "arayış dini" oluşmakta ya da talep edilmektedir. Bu olguya çalışmada "postmodern manevi arayış" (PMA) denmiştir. Roman kahramanlarında kendi yolunu kendi çizen bir kutsallık karşımıza çıkar. Şüphesiz bu deizmin Tanrı algısına ve tutum serbestliğine yakındır fakat dış gerçeklik olarak dinin bireyin kendi içinde bir prototipinin inşa edilmesi ile ondan ayrılır. Burada modern seküler bireyin karşısına çıkan engel ise "sosyalleşme" olarak görülmelidir. Peki sağlıklı bir birey, içinde yaşadığı toplumsal grubun değer ve normlarına uymalı değil midir? Postmodern dönem insanının kültür dünyasında bireyselleşme ve özgürlük ile sağladığı imkânlar, bu sosyalleşme kuralının sorgulanmasına sebep olmaktadır.

Ele alınan romanlarda arayış yönelimli bireylerin anlam dünyalarını kendi savaşmaları ile oluşturdukları ve bunu yaparken toplumun yüzyıllar içerisinde oluşturdukları dinî yapıları, geleneğe dair tutum ve düşünceleri engel olarak algıladıkları gözlenmiştir. Dinî gelenek ise toplumun diğer kurumları ile etkileşim içinde olması yönüyle belirleyici nitelikte ve merkezî bir konumdadır. Farklı manevî arayış yönelimleri üç romanda da farklı yoğunluklarda bulunsa da Peri’de entelektüel manevî arayış, Gail’de mistik manevî arayış ve Ella’da mistik arayışın daha özel bir biçimi olan tasavvufî arayış ağır basmaktadır. Batı kamuoylarının muteber bulmadığı bir kültürel fenomenin bütün dünyada dolaşıma girme imkânı kapitalist üretim koşullarından dolayı sorgulanmalıdır. Mevlâna öğretisinde somut olarak görüldüğü gibi Batılı modern bilinç, başkasına ait olan değerleri kendi hayatlarında tecrübî olarak yaşayıp bunu sanat ve kültür aracılığıyla tekrar hedef kitleye sunabilme meziyeti gösterir. Asketik dindarlık tutumları tasavvuf felsefesinde de görüldüğünden, bir kurtuluş reçetesi olarak Anadolu’nun mistik otantikliği Batılı modern bireylerin anlam dünyasında karşılık bulmuştur. Elif Şafak örneğinde olduğu gibi romancılar, küreselleşmenin nimetlerinden yararlanarak Uzak Doğu felsefesini, İslam hoşgörüsünü çağdaş Batı romantizmi ile harmanlayarak eklektik bir tarzda tüketim alanına (piyasaya) sunmaktadır. Romanların satış grafiklerinden anlaşıldığına göre, insanların bu tarz bir mistik dünyaya ilgili olmaktan öte bunu ihtiyaç kabilinden değerlendirdikleri anlaşılmaktadır. Ancak ihtiyaçların da kapitalist mantıkla üretilebilirliğinden hareketle PMA’ya şüpheyle yaklaşmak gerektiği; Elif Şafak romanları da dahil sinema, dizi, müzik, edebiyat gibi sanat piyasasının üreticilerinin bu tarz bir dinsel görünümü endüstri marifetiyle öne çıkardıkları düşünülebilir. Geleneksel dinî grupların değişimlere hazırlıksız yakalanmasının ve bu seküler üretim azmine mukabil bir eylem ortaya koyamamalarının da PMA olgusunda payı olduğu söylenebilir.

Romanlarda fark edilen ve manevî arayışlara da temel oluşturan kök-tendencilik (fundamentalizm) eleştirisine dair -dinler arasında- İslam aleyhine yanlı bir tutum sergilendiği, dinler tarihine bütüncü bakılmadığı iddia edilebilir. Diğer taraftan romanlarda farklı dinlerden kişilerin bir arada yaşadıkları sosyal ortamlar betimlenirken okuyucuya, Yahudi ya da Hristiyan kişilerden çok Müslüman kişilerin dinleri ile kavgalı oldukları izlenimi verilmektedir. *Aşk* romanında Şems’in fakihlerle tartışmasının yanı sıra *Araf* romanının Ömer’i ve *Havva’nın Üç Kızı*’nda Mensur Bey, kurumsal İslam’a mesafeli tiplerdir. Peri’nin ev arkadaşlarından feminist Müslüman olarak tanıtılan Mona’ya mukabil İslam’a tepkili ateist biri olan Şirin, çok daha fazla

sahneye çıkarılır. Peri'nin arayışında etkili olan bu din (İslam dini) eleştirilere karşın Ella'nın ve Gail'in manevi arayışa çıkma sebebi olarak Yahudilik ile sorunlu ilişkileri olduğuna dair bir anlatım tarzı benimsenmemiştir. Onlar daha çok modern hayatın tekdüzeliği ile sorunludur. Elbette bu ayırmda beynelmilel postmodern karakterde de olsa yazarın kökeninin Anadolu olmasının ve burada yaşanan İslam'a tepkiselliğinin etkisi yadsınamaz. Bu anlamda Şafak, inançlara dair Mevlana'nın meşhur "ne olursan ol, gel" retoriğindeki kadar dahi tarafsız bir tutum takınamamıştır. Zira PMA elitist/seçkincidir.

Romanların sosyolojik analizinden öne çıkan diğer bir sonuç postmoderniteye dayalı maneviyatın birtakım karakteristiklere sahip oluşudur. Bu çıkarımlar, Elif Şafak romanları dolayımında elde edilse de dünyadaki popüler kültür eğilimlerinin romanlara açık tesiri sebebiyle verilerden genelleştirme yapmaya imkân tanır. PMA'nın en bariz özelliği meta anlatı olarak kabul edilen kurumsal dinlere mesafeli oluştur. "Homo religious" olan insan, içindeki boşluğu doldurmak isterken hiçbir kurumsallığa tam anlamıyla aidiyet geliştiremese bile kendi inancını yaratmak mecburiyetinde kalacaktır. Bu inanç tutumu kültürel çoğulculuk sosyalitesinden dolayı büyük oranda eklektik, "brikolaj" tarzda şekillenecektir. Kültürlerin iç içe yaşandığı bir ortamda imajınasyon son derece önemsenmekte ve kapitalizmin kültürel mantığına uygun şekilde din piyasası gelişmekte ve dinsellikler dahi tüketim odaklı hale gelmektedir. Roman kahramanlarının dikkat çeken diğer bir özelliği özgeci tutumlarının manevi arayışlarını besliyor oluşudur. Burada söz edilen özgecilik entelektüalizme içrektir ve insanların yaşadıkları zorlukların farkında olunması ile ilişkilendirilebilir. Aynı zamanda özgeci duruşun postmodernitede bir reklam/imaj değerinin olduğu bilinmelidir. Son tahlilde insanların kendilikleri ve var oluş algıları ile doğrudan ilişkili olan postmodern durumun maneviyata ve din tasavvuruna iddia edilenin aksine belli kalıplar doğrultusunda tesir ettiği söylenebilir. Bu kalıp yargılar ise çoğunlukla popüler kültür havuzunda -söz konusu olan maneviyat olsa bile- tüketim odaklı oluşmaktadır.

### **Kaynakça**

Atay, Oğuz (2017). *Tutunamayanlar*. İstanbul: İletişim.

Barkan, Ömer Lütfi (t.y.). *Kolonizatör Türk Dervişleri*. İstanbul: Hamle.

Bauman, Zygmunt (2003). *Modernlik ve Müphemlik*. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı.

- Bayer, Ali (2010). “Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım”. *KSiÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16: 149-190.
- Bilgin, Vejdî (2023). “Senkretik Dindarlık: Kendi Dinini İnşa Etmek”. *Nihayet Dergi*, 102.
- Çayır, Kenan (2015). *Türkiye’de İslâmcılık ve İslâmî Edebiyat: Toplu Hidayet Söyleminden Yeni Bireysel Müslümanlıklara*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Ecevit, Yıldız (2001). *Türk Romanında Postmodernist Açılımlar*. İstanbul: Everest.
- Ertuğrul, Halit (2005). *Kendini Arayan Adam*. İstanbul: Nesil.
- Filibeli Ahmet Hilmi (2007). *A’mâk-ı Hayal*. İstanbul: Kaknüs.
- Harvey, David (1997). *Postmodernliğin Durumu*. Çev. Sungur Savran. İstanbul: Metis.
- Jameson, Fredric (2013). *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press Books.
- Karacoşkun, M. Doğan (2017). *Erich Fromm ve Din, Tanrısız Bir Dindarın Hümanistik Din Anlayışı*. İstanbul: İz.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (2007). *Kiralık Konak*. İstanbul: İletişim.
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (2013). *Yaban*. İstanbul: İletişim.
- Kırımlı, Bilal (2010). “Elif Şafak’ın Romanlarında Milliyet ve Türklük Algısı”. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, 28: 261-81.
- Kirman, Mehmet Ali (2005). “Dinin Ekonomik Modeli, Küreselleşme Sürecinde Dine Yeni Bir Yaklaşım”. *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(18-19): 147-161.
- Kirman, Mehmet Ali (2016). *Din Sosyolojisi Sözlüğü*. Adana: Karahan.
- Kirman, Mehmet Ali ve Baloğlu, Bülent (2012). “New Forms of Religiosity within Secularization Process in Modern Turkey”. *World Journal of Islamic History and Civilization*, 2(3): 158-165.
- Kirman, Mehmet Ali ve Sarı, Hasan (2019). “Post-Seküler Toplumda Anlam Arayışı ve Tasavvufu Yol Metaforu Üzerinden Okumak”. *Sekülerleşme Tartışmaları*. Ankara: Kadim.
- Liotard, Jean François (2014). *Postmodern Durum*. Çev. İsmet Birkan. Ankara: BilgeSu.
- Özbolat, Abdullah (2017). “Postmodern Dünyada Din: Yaygınlaşan Dinsellik, Yüzeyselleşen Dindarlık”. *İslami Araştırmalar*, 28(3): 265-278.

- Pamuk, Orhan (2013). *Kara Kitap*. İstanbul: YKY.
- Safa, Peyami (2017). *Fatih Harbiye*. İstanbul: Ötügen.
- Şafak, Elif (2009). *Aşk*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Şafak, Elif (2010). *Araf*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Şafak, Elif (2016). *Havva'nın Üç Kızı*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Şenler, Şule Yüksel (1996). *Huzur Sokağı*. İstanbul: Timaş.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (2005). *Huzur*. İstanbul: Dergâh.
- Toptaş, Hasan Ali (2016). *Bin Hüzünlü Haz*. İstanbul: Everest.
- Ümit, Ahmet (2008). *Bab-ı Esrar*. İstanbul: Everest.
- Yapıcı, Asım (2017). "Müslümanlıktan Hıristiyanlığa Geçişin Sebepleri Sosyo-Psikolojik Bir İnceleme". *Arayış, Değişim ve Din*. Ed. H. Kayıklık. Adana: Karahan.
- Yıldız, Ahmet Günbay (2007). *Boşluk*. İstanbul: Timaş.

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

**Yazarın Notu:** Bu çalışma, 2018 yılında Çukurova Üniversitesinde kabul edilen "Postmodern Dönemde Maneviyat Arayışı: Elif Şafak Romanları Örneği" adlı tez çalışmasından üretilmiştir.

**Teşekkür:** Tez danışmanım Prof. Dr. Abdullah Özbolat'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 study was produced from the thesis titled "The Search for Spirituality in the Postmodern Era: The Example of Elif Şafak Novels", which was accepted at Çukurova University in 2018.*

**Acknowledgments:** *I would like to thank my thesis advisor Prof. Dr. Abdullah Özbolat.*

**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.*



## HOMİ BHABHA'NIN “KÜLTÜREL ÇEVİRİ” KAVRAMINA ÇEVİRİBİLİMSEL BAKIŞ A Translational Perspective on Homi Bhabha’s Concept of “Cultural Translation”

Sueda ÖZBENT\*

### ÖZ

“Kültürel çeviri” kavramı ilk olarak İngiliz antropologlar tarafından 20. yüzyılın ortalarında kültürel farklılıkları aktarmak için kullanılmıştır. Sömürgecilik sonrası ortaya çıkan metinlerde kullanılan dilin ve kültürel bağlamların iç içe geçmelerinden dolayı kültürel çeviriye bu alanda da rastlanmaktadır. Sömürgecilik sonrası piyasaya çıkan metinlerin, sürgün ve göçmen yazarların bir şekilde çevirmen rolüne büründüklerini ve kültürel çeviri yaptıklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Anadilleri dışında yabancı bir dilde yazmayı tercih eden bu yazarların dili, bilinçli olarak sadece standart dilden farklılık göstermekle kalmayıp adeta ara alanda Homi Bhabha’nın deyişiyle *üçüncü alanda* üretilmektedir. Göçmen yazarların yabancı bir dilde yazmalarının nedenleri neler olabilir? Bhabha göçmen yazarların aynı zamanda (kültürel) çevirmen olduklarını söylemektedir. Çeviride 80’li yıllarda yaşanan “kültürel dönüş” sonrası çevirinin kültürlerarası iletişimin bir parçası olduğu artık tartışmasız olarak kabul görmektedir. Çeviribilim, disiplinler arası doğasından dolayı artık sadece dil aktarımı olarak görülmemekte; söylem, metin, kültür, iletişim, yorumbilim, edebiyat, sosyoloji gibi farklı alanlarla etkileşimdedir. Bu çalışmada Almanca yazan ilk göçmen edebiyatı yazarlarından Emine Sevgi Özdamar’ın *Mutterzunge* adlı eseri ve Fikret Doğan tarafından yapılan çevirisi *Annedili* kültürel çeviri bağlamında incelenecektir. Çalışmada göçmen yazar-çevirmenlerin ürettikleri metinlerin birer çeviri metin olarak ele alınıp alınamayacağı, kültürel çeviri eyleminin metaforik anlamda değerlendirilmesinin çeviribilime katkılarının neler olabileceği irdelenmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Sözcükler:** Homi K. Bhabha, kültürel çeviri, melezlik, üçüncü alan, göçmen.

### ABSTRACT

The concept of “cultural translation” as first used by British anthropologists in the mid-20<sup>th</sup> century to convey cultural differences. Since the language and cultural contexts used in postcolonial texts are intertwined, cultural translation is also encountered in this field. It would not be wrong to say that exiled and immigrant writers of postcolonial texts adopted the role of translators and performed cultural

\* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Mütercim-Tercümanlık Bölümü, İstanbul/Türkiye. E-posta: sozbent@marmara.edu.tr. ORCID: 0000-0002-8526-6662.

translation. The language of these writers, who prefer to write in a foreign language other than their mother tongue, not only consciously differs from the standard language, but is also produced in the intermediate field, in the third space, as Homi Bhabha puts it. What might be the reasons for immigrant writers to write in a foreign language? Bhabha argues that immigrant writers are also cultural translators. After the “cultural turn“ in translation in the 1980s, it is unquestionably recognized that translation is a part of intercultural communication. Due to its interdisciplinary nature, translation is no longer considered only language transfer; it interacts with different fields such as discourse, text, culture, communication, hermeneutics, literature, and sociology. In this study, *Mutterzunge* by Emine Sevgi Özdamar, one of the first immigrant literature writers writing in German, and its translation *Annedili* by Fikret Doğan will be analyzed in the context of cultural translation. The study will try to examine whether the texts produced by immigrant writers-translators can be considered translation and what the contributions of the metaphorical evaluation of cultural translations can be in terms of translation studies.

**Keywords:** Homi K. Bhabha, cultural translation, hybridity, third space, immigrant.

## Giriş

İlk zamanlardan bu yana çevirinin nasıl yapılması gerektiği, kaynak metin anlamının ve kaynak kültürün aktarımı konusuna cevap arayan kuramsal yaklaşımlar, aktarım sürecinin ne kadar zor ve karmaşık olduğunu göstermiştir. Bu bağlamda Humboldt’un yabancılık ve yabancı (Fremdheit und Fremde) kavramları önemlidir. Humboldt çevirmenlerden yabancı dilin ve kültürün yabancı unsurlarını çevirilerine yansıtmasını ve orijinale sadık kalarak dile getirmelerini talep eder. Böylece çevirinin yegâne amacı olan erek dilin geliştirilmesi ve inşası amaçlanmaktadır. Bu anlayışa göre dil, ulus anlamına geldiğinden, çeviri farklı dil ve kültürlerarası iletişime hizmet etmekten ziyade, kendi (ulus) dilini oluşturarak ulus kurmaya hizmet etmelidir. Humboldt’a göre “içerik yabancı olabilir, fakat okur okuduğu metne yabancı kalmamalıdır; başka bir deyişle metni anlamalıdır. Humboldt’a göre çeviri mümkün değildir ve her çeviri orijinale sadece belli ölçülerde yaklaşılabılır” (Stolze, 2011: 38’den akt. Özbent, 2015: 15). Friedrich Schleiermacher ise düşüncelerini açıklamak için “yabancı” ve “kendi” [das Fremde und das Eigene] kavramlarını kullanır. Schleiermacher “Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens” (1813) başlıklı makalesinde çevirinin temel yöntemlerini “yabancılaştırma” [verfremdendes Übersetzen] ve “yerleştirme” [eindeutschendes Übersetzen] kavramlarıyla açıklayarak tartışmalara teorik bir zemin oluşturmuştur. Schleiermacher’e göre çeviri, erek okuru bilgilendirip geliştirirken yabancı dilin ve kültürün olası olumsuz etkilerinden

korunmalıdır. Çevirmen, çevirinin amacına uygun olarak ya okuru yazara götürmeli (yabancılaştırıcı yöntem) ya da yazarı okura götürmelidir (yerleştirici yöntem). Kendisi okurun bilgi dağarcığını zenginleştirmek amacıyla çevirilerinde yabancılaştırıcı yöntemi benimsemiştir.

Goethe 1813 yılında, şair dostu Christoph Martin Wieland'ın vefatından hemen sonra yapılan anma konuşmasında Friedrich Schlegel gibi, çeviride iki yöntemden bahseder. [...] Friedrich Schlegel ve Johann Wolfgang von Goethe aynı zaman diliminde yerleştirme ve yabancılaştırma yöntemleri hakkında aynı içeriği farklı sözlerle yorumladıkları için literatürde bu fikri Schlegel'in mi Goethe'nin mi ortaya attığı hala saptanamamıştır (Demirkıvıran, 2022: 227).

Goethe'ye göre “Birinci Çeviri İlkesi, yabancı ulusun yazarını kendi ulusuna getirmeyi, yani kendi ulusunun yazarıymış gibi çeviri yapmayı ifade eder; İkinci Çeviri İlkesi ise yabancıya doğru gitmeyi, yani kendimizi yabancı yazarın konumunda, onun dilsel ve kendine has özelliklerini gözeterek çeviri yapmayı içerir.” (Störig, 1963: 35'ten akt. Demirkıvıran, 2022: 227). Bu ikili bakış açısı ve çeviride eşdeğerlilik arayışı 20. yüzyıl boyunca çeviribilimsel tartışmalara konu olmuş, 1960'lar ve 1970'lerde dilbilimin etkisiyle daha da alevlenmiştir. Leipzig ekolünün etkisiyle çeviribilim uzun bir süre uygulamalı dilbilimin alt alanı olarak görülmüştür. Orijinal metni tahtından indiren ve *skopos* kavramını merkezine oturtan işlevsel çeviri yaklaşımı da yerleşmiş metin odaklı anlayışı kırma yönünde atılmış bir adımdır. 1980li yıllarda çevirinin yalnızca bir dilden diğer dile kod aktarımı olmadığı, kültürlerarası iletişimi sağlayan bir eylem olduğu görüşü kabul görmeye başlamıştır. Susan Bassnett ve André Lefevere'nin başlattığı çalışmalarla yaşanan “kültürel dönüş” çeviri eyleminin kültürel unsurları gözetmeden yapılamayacağını savunur. Bassnett ve Lefevere *Translation, History and Culture* adlı çalışmada çeviribilimin 80'li yıllarının “kültürel dönüş” olduğunu söylemektedirler (1990: 5). Artık bağlamsal durum, tarihsel artalan bilgisi, çevirinin makro bağlamı gibi sorunsallar, çeviride söylem çalışmaları, feminist, sömürgecilik sonrası ve etnografik bakış açıları gündeme gelmeye başlar. Mary Snell-Hornby (1990), Doris Bachmann-Medick (1996, 1997, 2006) ve Michaela Wolf (2000, 2008, 2012) kültürel dönüşü konu alan ve kültürlerin metinlere nasıl yansıdığını veya yansıtıldığını ortaya koyan çok sayıda çalışmalar yapmışlardır.

Sömürgecilik sonrası yapılan çalışmalar çeviri eylemini güç ilişkileri bakımından değerlendirir. Bu çalışmalar kaynak ve erek metni inceleyerek



güçlü tarafta ve iktidar olan sömürgeci, çeviriyi kendi amaçları için bir araç olarak nasıl kullandığını sorgular. “Sömürgeci güçler erek kültür konumunda olduğu zaman sömürülen kaynak kültürü sömürü sürecine hizmet edecek şekilde çevirebilir ve kaynak kültürün kültürel farklılıklarını akıcılık kisvesi altında törpüleyebilir” (Yılmaz Kutlay, 2019: 97). Ancak aynı zamanda karşılıklı iletişime geçen sömürgeci devletin, egemen dil ve kültürün; sömürge, sürgün veya göçmenlerle iletişime girdikleri her alanda tersi yönde de karşılıklı bir etkileşim vardır. İlerleyen çeviribilim çalışmalarında kültürel unsurların aktarımının önem kazandığı ve bunların nasıl aktarılacağı hakkında yenilikçi bakış açılarının gerekliliği konusunun önem kazandığını görmek mümkündür. Bu bağlamda 20. yüzyılın ortalarında İngiliz antropologlar tarafından metaforik anlamda kullanılan “kültürel çeviri” kavramı, antropologların etnografya incelemelerinde karşılaştıkları kültürler arasındaki farkı anlatmayı, kültürel etkileşimi ve kültürel unsurların anlamlarını ifade eden bir kavramdır. Kültürel çeviri, bir dilin diğer bir dile çevirisini değil, kültürel semboller, anlatıları, değerleri ve uygulamaları anlayıp aktarmaya çalışır. Bu kavram birden fazla kültürün etkileşimi sırasında, anlamın yeniden yorumlandığı bir süreci ve bu süreçte kültürel kimliklerin nasıl etkilenebileceğini kavramak için kullanılır. Yukarıda bahsedilen kültürlerarası iletişimde çeviri sürecinde ortaya çıkabilen güç dinamiklerini ve öz-öteki ilişkilerini inceleme fırsatı da sunar. Günümüzde artık birbiriyle yakın temasta olmalarından dolayı birbirinden etkilenen ve dönüşen kültürlerin dinamikleri nedeniyle, batı kültüründe çeviri için kullanılan “köprü metaforu” eski önemini yitirmiştir. Böylece çeviri, kültür teorisinin ve kültür politikasının bir bileşeni haline gelmiştir. Bu yeni dinamikleri çeviriye yansıtabilmek için “kültürel çeviri” kavramını çeviribilimsel yaklaşımlarda kullanmanın faydaları neler olabilir?

Dünya çapında yaşanan göçler sonucunda, göçmen yazarların kendi dilleri dışında yazdıkları eserler o dilin edebiyatında metin türü olarak kabul görmektedir. Bu sayede egemen kültürde ve dilde bazı değişikliklere neden oldukları görülmektedir. Çeviri kavramının metaforik anlamda ele alınması bu olguları, kültürel çeviri kavramıyla ele alma imkanı sağlamaktadır. Yaşanan kültürler ve diller arası dinamiklerin eserlerde kendini nasıl gösterdiği incelenmeye çalışılmaktadır. Bu çalışmada Türk göçmenler tarafından Almanca yazılan edebiyat ve Türkçeye yapılan çevirisi bir örnek üzerinden incelemek amaçlandığı için, sömürgecilik sonrası edebiyat ele alınmayacaktır. Öncelikle kültürel çeviri kavramı ve Homi Bhabha'nın görüşleri incelenecek ve kavramın çeviri için yararlı olup olmadığı irdelenecektir. Çalışma Bhabha tarafından hem yazar hem de çevirmen oldukları değerlendirilen

göçmen edebiyatı yazarlarının ürettikleri metinlerin de bir çeviri metin olduğu noktasından hareket edilerek kültürel çeviri açısından ele alacaktır. Bu amaçla ilk göçmen edebiyatı yazarlarından Emine Sevgi Özdamar'ın tanınmış eseri *Mutterzunge* ve Fikret Doğan tarafından yapılan çevirisi *Annedili kültürel çeviri* bağlamında incelenecektir.

### **Kültürel Çeviri Kavramı**

Son zamanlarda kültürel çeviri kavramı özellikle çeviribilim alanında ilgi uyandırmıştır. Kavramın ilk kullanımı yukarıda da bahsedildiği gibi antropoloji alanında metaforik anlamda olmuştur. Bunun sebebi antropologların yaptığı işin çevirmenlerle benzer yönlerinin olmasıdır. Gördükleri yabancı bir kültürü, kültürel çeviri yaparak, kendi dillerinde anlatmaya çalışmışlardır. Kültür, çevirisi yapılan nesne olduğunda, kaynak metin gibi değerlendirilerek erek kültür için yapılan çeviri eylemine benzer bir işlem söz konusudur. Bu durum çeviri kavramının sözlük anlamının dışında metaforik bir kullanıma işaret eder ve kapsamını genişletir. Sömürge döneminde ise yerel dili konuşamayan sömürgeci güçlerin, çeviriye ihtiyaç duymalarından kaynaklanan durum sonucunda, çeviriyi bilinçli olarak kendi amaçları doğrultusunda kullanmışlardır. Tymoczko da (2007) çevirinin çok katmanlı bir etkinlik olmasından dolayı kültürlerarası bir kavram olduğunu ve çeviri sürecinin farklı bakış açıları ve kriterler nedeniyle çeşitli kültürler tarafından farklı betimlenebileceği kanaatinde. 1980'li yıllarda ortaya çıkan kültürel dönüş sonrası çeviri kültürlerarası bir eylem olarak kabul görmüştür.

Mary Snell-Hornby'nin 1990 yılında yazdığı makalesinde “kültürel dönüş” olarak isimlendirdiği bu durum, çeviribilimin zaman içinde değişen standartlarının, belirli ideolojilerin peşinde giderken yayıncılık endüstrisinin uyguladığı ya da endüstriye uygulanan gücün, feminist yazın ve çevirinin, çevirinin belli amaçlar doğrultusunda kullanılmasının, çeviri ve sömürgecilik ilişkisinin ve film uyarlamaları da dâhil olmak üzere çeviri uyarlamalarının incelenmesi çalışmalarının, artık çeviribilimin konusu haline gelmiştir. (Dölek, 2013'ten akt. Yılmaz ve Ataseven, 2022: 822).

Kavramın bir parçası olan “kültür” kavramına bakıldığında ilerleyen zaman içerisinde kültür kavramına olan yaklaşımlarda da köklü değişiklikler olduğunu görmektedir. Değişen ve küreselleşen dünyada artık Gottfried Herder'e dayanan kendi içinde bütünlük ve dışarıya karşı keskin sınırları olduğu kabul edilen adalar veya küreler şeklinde ifade edilen eski kültür anlayışı, yetersiz kalmakta ve dünyanın her yerinde görülen kültürel etkileşimleri

kapsayan yeni kültür anlayışına ihtiyaç duyulmaktadır. Değişik kültürden, değişik ülkelerden ve farklı anadile sahip insanların bir arada yaşadığı bugünün dünyasında insanların sosyal yaşantılarında birbiriyle her anlamda karşılıklı etkileşim içinde buldukları gözlemlenmektedir. Bu anlamda ortaya çıkan yeni yaşam biçimleri sonucunda toplumun bireyleri artık geri dönüşü mümkün olmayan bir süreci yaşamaktadırlar. Göçmenler içinde buldukları egemen ve baskın kültürün ve dilin şartları altında yaşarken, aynı zamanda onlar da içinde buldukları toplumu etkilemektedirler. Bu bir zenginlik olarak da görülebilir. Kültürlerarasılık, çokkültürlülük (multikültürelilik, plurikültürelilik, hiperkültürelilik) gibi kavramların hepsi Herder'in kültür anlayışını temel aldığı için kültürlerarası iletişime sınırlar koyarak sorunsuz iletişimi sağlamakta yetersiz kalır ve çatışmaları beraberinde getirirler. Yeni yaşam şartlarıyla uyumlu daha esnek kültür anlayışına ihtiyaç vardır. Zira birbiriyle iç içe geçen kültürlerde insanlar birden fazla kolektiflere ait olabilirler; hibrit, sınırları belirsiz, mekânsal olarak birbirinden ayırt edilemeyen, birbiriyle kaynaşarak bütünleşmiş yapıdadırlar. Bir kültürde birden fazla alt kültür olduğunu düşünülduğünde bunlar dinamik, değişken, gelişen, çeşitliliğe yer veren, bireyleri olduğu gibi kabul eden, sürekli fikirlerin ve değerlerin paylaşıldığı, yeniden düzenlendiği söylem alanlarıdır. Günümüzün bilgi ve ağ toplumu kültürü, bireylerin ihtiyaçlarına göre şekillenmekte ve bu bakış açısını en iyi transkültürelilik<sup>1</sup> kavramı karşılamaktadır. Bhabha da kültürleri, sınırları olan ulus devlet şeklinde birbirinden bağımsız alanlar olarak değil, iç içe geçmiş günümüz toplum yapısına daha uygun; alanlar arası buluşma ve karşılaşma ortamları olarak anlamak gerektiğini söylemektedir.

“Bir ayakta kalma stratejisi olarak kültür hem ulusötesidir (transnational) hem de tercümeyle (translational) ilişkilidir. Kültür ulusötesidir; çünkü çağdaş sömürge sonrası söylemler, kültürel yer değiştirmenin özel tarihinde kök salmıştır. [...] Kültür tercümeyle ilgilidir, çünkü yer değiştirmenin böylesi mekânsal tarihleri [...] kültürün nasıl işaret ettiği veya kültür tarafından işaret edilenin ne olduğu sorusunu oldukça karmaşık bir mesele yapar” (Bhabha, 2016: 315).

---

<sup>1</sup> Wolfgang Welsch tarafından 1994 de ortaya atılan görüştür. Transkültürel online platformu IKF'ye (Institut für Kommunikationsforschung, Luzern) göre transkültürel kavramının tanımı şöyledir: “Kültürler homojen ve tutarlı birimler oluşturmazlar, ancak iç içe geçmiş, karışmış ve birbirleriyle ağ şeklinde bağlıdırlar ve içsel olası kimliklerin çoğullaşmasıyla karakterize edilirler. Dolayısıyla Welsch'e göre klasik kültürel sınırları doğal olarak aşan yeni bir biçim aldılar.” (Schippel, 2014: 212).

Bhabha her ne kadar “çeviri” kavramını Walter Benjamin ve Jacques Derrida’nın çalışmalarından faydalanarak oluştursa da “kültürel çeviri” kavramını yukarıdaki kültür anlayışı çerçevesinde görür, diller arası aktarım anlamında değil, daha geniş olan kültürel unsurların da dahil olduğu metaforik anlamda kullanır. Bhabha, Benjamin’in 1923’te yazdığı *Die Aufgabe des Übersetzers* [Çevirmenin Görevi] adlı çalışmasına gönderme yaparak kültürel çevirinin stratejik bir yıkım ve yeniden yorumlama pratiği olduğundan yola çıkar. Melezlik (hibritlik), taklit (mimikry) ve kültürel farklılaşma analizleri için kuramsal bir çerçeve oluşturur. Yabancıнын görünür olmasını destekleyen Benjamin, erek metnin kaynak metne ancak teğet geçecek kadar yaklaşabileceğini, dolayısıyla çevirinin sürekli değişen ve dönüşen unsurları nedeniyle (kaynak metin, kaynak ve erek dil, çevirmen) öznel olmak zorunda olduğu söyler. Böylece Benjamin’in, çevirinin anlam ve ifade biçimlerinin dönüşümü olduğu fikrini sömürgecilik sonrası teorisi bağlamında genişletir. Benjamin aynı zamanda çevirinin güç ilişkilerini, hiyerarşileri sorgulamaya, değiştirmeye yardımcı olabileceğini, yeni anlamlar üreten, farklı kültürler ve insanlar arasında anlayışı teşvik eden yaratıcı, dönüştürücü bir uygulama olarak görmüştür. Bhabha, Derrida’nın yapısökümcü ve çeviriyi aktarım değil de bir dönüşüm olarak gören anlayışını benimser. Bhabha’ya göre kültürel çeviri, farklı kültürler arasında gerçekleşen iletişimde ve etkileşimde yeni anlamların ve kültürel yapıların ortaya çıkmasını; kültürler arasındaki etkileşim ve anlam aktarımı sürecini kapsar. Bhabha herhangi bir sebeple yüzünde farklı ülkelerde yaşayan göçmenleri çevirmen olarak niteler. Zira onlar iki-arada-kalmışlık olgusunu her gün yaşamaktadırlar. Günümüzde sıklıkla yaşanan çokdilli ve çokkültürlü ortamlar (örneğin, büyük şehirlerde yaşayan etnik grupların yaşamları veya bireylerin küresel çapta kültürlerarası iletişimde ve temasta olması) çevirinin anlamının genişlemesine neden olmuştur. Bhabha’nın kültürel çeviri kavramını anlayabilmek için aşağıda düşünceleri açıklanmaya çalışılacaktır.

### **Homi K. Bhabha**

Homi Bhabha, 1949 yılına Hindistan’ın Mumbai kentinde doğmuş, Fars kökenli bir filozoftur. Edward Said, Gayatri Chakravorty Sпивak ve Frantz Fanon’un çalışmalarından etkilenen Bhabha’nın kültür, koloni, kimlik, öteki, ulus, melez kültür, üçüncü alan gibi konularda geliştirdiği kuramlar sömürgecilik sonrası incelemelere önemli katkı sağlamıştır. Bhabha’nın kültür teorisinde hibritlik (melezlik) düşüncesi merkezidir. Dünya üzerinde hiçbir kültür, hiçbir zaman tek başına ari olarak var olmamış, her zaman başka kültürlerle temas içinde oldukları ortamlar olmuştur. Çeşitli egemen güçle-

rin etkin olduğu (örneğin kolonilerde), hükmedenlerin diğerlerini kontrol altında tutup tutamamaktan veya hükmedenin otoritesinin, hükmettiği ülkeler tarafından sarsılmasından korkar. Bhabha'ya göre bu korkunun sonucunda bazı boşluklar (üçüncü alan) oluşur. "Küresel ve ulusal kültürlerin eşzamanlı olmayan zamansallığı, kıyaslanamaz farklılıkların müzakere edilmesinin, sınırdaki varoluş tarzlarına özgü bir gerilim yarattığı bir kültürel alan -üçüncü alan- açar" (Bhabha, 2011: 326).

Farklı kültürden gelen bireyler birbirleri ile karşılaştığında, her iki tarafın kültürüne ait olmayan bir üçüncü alanda buluşmuş olur. Bhabha, bu görüşme sürecinde kültürel kodların dönüşüme uğradığını ve bu işlemin 'kültürel çeviri' olarak adlandırılması gerektiğini belirtir. Bu noktada çeviri eylemi anlam koşutluğu ötesinde bir işlev yüklenerek, küresel dünyadaki kültürlerarası ilişkilerin temel yapıtaşı olarak öne çıkar (Ece, 2009: 56).

Sömürgecilerin, sömürge, sürgün veya göçmenlerle etkileşime girdikleri alanlarda hem dilsel hem de kültürel karşılıklı etkileşimler söz konusudur. Bu karşılıklı olarak etkileşime geçilen ve egemen olana da az veya çok yeniliklerin eklendiği alana Homi Bhabha "üçüncü alan" demektedir. Bu alan yaşanan toplumsal süreç ve karşılıklı etkileşim sonucunda bir takım sosyal, kültürel, dilsel ve edebi yeniliklerin yaşandığı, hibrit ve melez kimliklerin kendini gösterdiği yerdir. Bu kültürel melezlik, kültürel farklılıklardan dolayı sürekli cereyan eden çeviri sürecinin bir sonucudur. Semboller, anlatılar, davranış biçimleri, değerler ve kimlikler bu kültürel etkileşimler sonucunda dönüşüm sürecine girer ve sınırların belirsizleşmesiyle melezleşir, üçüncü alanda yeniden yorumlanarak yeniden anlamlandırır. Görüldüğü üzere Bhabha için kültürler, onları ayıran farklılıkların iç içe geçip belirsizleştiği, karşılaşmaların ve buluşmaların ortak ortamları olarak tasavvur edilmelidir. Bu ortamlarda kimlikler melezleşmekte ve ne o ne de öteki kültüre tam olarak ait olmayan yeniliklerin kendini özgürce şekillendirdiği dinamik ve değişken yapılar oluşmaktadır. Yeniliğin kaynağı olan tam da bu iki-arada olma durumu göçmenlerin yaşadığı ortama işaret etmektedir. Bhabha'ya göre göçmenin kendini içinde bulduğu, ona yabancı olan coğrafya, toplum, dil ve kültürün onda yarattığı dönüşümü, duyguyu, yeni hayata ayak uydurma çabasını ve hatta direnç göstermesini metaforik olarak kültürel çeviri ile betimlemek mümkündür.

Bhabha [...] karma kültürlerin yenilikçi olduğunu vurgular. Bu kültürlerin 'geç gelerek' daha önceden var olanı yeniden yorumlaması, kireçlenmiş yapıları yıkması sürecini betimlemek için Bhabha

“çeviri” sözcüğünü kullanır. Kültürler bir tür çeviri ya da alışveriş ve etkileşim yoluyla yaşamda kalabiliyor, farklı kültürlerin ortaya çıkmasına ortam sağlayarak yenilenebiliyor. Bhabha benzetmelerinde göçmenler ve onların çocukları olan iki kültürlüler, söz konusu iki kültürün sınır bölgesinden hareket ederek iki tarafın da geleneklerini sorgular, zorlar, eninde sonunda onları yıkar. [...] Çevirmen [...] iletişim anında kesin çizgilerle belirlenmiş kimlikleri bozar, iki tarafı da hem temsil eder hem de temsil etme olgusunu tamamen yıkarak kendisi bir üçüncü taraf oluşturur ve iletişime etken veya edilgen bir biçimde katılır... bulunduğu ara konumda çevirmen de bir “ara kültür” oluşturur (Bahadır, 1998: 223)

Erek metnin, kaynak metnin aynısı olmaması ve erek dil ve kültürde kopya olarak yer alması gibi, göçmenler de gittikleri ülkelerde yabancı olarak görülürler ve kimlik sorunu yaşarlar. “Günümüzde doğdukları kentlerden ya da ülkelerden farklı yerlerde yaşamayı seçmiş bireyler, kültürel kimlik edinme ve bu kimliği koruma çabalarında kendilerini Bhabha’nın sık sık söz ettiği ‘üçüncü alanda’, kendi kültürlerini egemen kültüre çevirirken bulurlar” (Bassnett, 2002’den akt. Ece, 2009: 54).

### **Emine Sevgi Özdamar’ın eseri *Mutterzunge* ve çevirisi**

Emine Sevgi Özdamar 1946 yılında Malatya’da doğmuş, Bursa ve İstanbul’da büyümüş ve ilk olarak 1965 yılında Batı Berlin’e çalışmaya gitmiştir. Ancak 2 yıl sonra Türkiye’ye dönerek yarım kalan tiyatro eğitimini Muhsin Ertuğrul, Beklan Algan, Ayla Algan, Haldun Taner, Melih Cevdet Anday ve Nurettin Sevin’den tiyatro eğitimi alarak tamamlamıştır. 1976’da tekrar Almanya’ya giden Özdamar bu sefer Doğu Berlin’de Brecht’in öğrencisi Benno Besson ve Matthias Langhoff’la çalışmış ve ilk olarak Doğu Alman tiyatrolarında dramaturg olmuştur. Daha sonra başasistan, dramaturg ve oyuncu olarak Berlin, Paris, Avignon, Lyon, Münih, Frankfurt, Bochum şehir tiyatrolarında çalışmıştır. Oyunculğunun yansıra rejisör ve senarist olarak da görevler üstlenmiştir. 1982’den beri Almanca yazan ikinci kuşak göç edebiyatı yazarı Özdamar’ın eserleri çeşitli ödüller kazanmış ve 17 dile çevrilmiştir. Eserleri göç edebiyatı veya karşılaştırmalı edebiyat çerçevesinde inceleme yapan birçok akademik çalışmaya konu olmuştur.

Bu çalışmada *Mutterzunge* adlı ilk edebi eseri, eserin çevirisi, kültürel çeviri ve çeviribilim açısından incelenecektir. İlk defa 1990 yılında yayınlanan bu eserde kitaba ismini veren *Mutterzunge* dışında *Großvaterzunge* [Dededi], *Karagöz in Allamania*. *Schwarzauge in Deutschland* [Karagöz Al-

manya'da] ve *Karriere einer Putzfrau. Erinnerungen an Deutschland* [Bir Temizlikçi Kadının Kariyeri. Almanya Anıları] isimli hikâyeleri de bulunmaktadır. İlk iki hikâye içerik olarak birbirine bağlıdır. Bu nedenle bu çalışmada birlikte incelenecektir. Son iki hikâye çalışmanın kapsamını aşacağından incelemeye dâhil edilmemiştir. *Mutterzunge* ve *Großvaterzunge* otobiyografik eserlerdir. Zira *Mutterzunge*'yi annesiyle telefonda görüştüktan sonra annesinin sesinin kendisine tuhaf gelmesi üzerine hissettiği huzursuzluk sonrası yazar (URL-1). Kısa bir süre sonra da annesini kaybeder. Dilini kaybeden bir kadını anlatan bu hikâye, aynı zamanda yazarın da iki-arada-kalmışlık durumunu (göçmen) ve ruh halini dile getirir. Her iki hikâyenin mekânsal ortak yanı Berlin'de geçmesidir. Birinci hikâyenin kahramanı olan kadın dilini kaybeder ve iki Berlin arasında sürekli gidip gelerek kaybettiği dilini ve kelimeleri arar. Hikâyenin geçtiği dönemde şehri ikiye ayıran Berlin Duvarı'nın var olduğunu düşünürsek, bu iki duvar Almanca ve Türkçeyi simgelediği gibi aynı zamanda her iki kültürü, kültürler arasında kalmışlığı ve bocalamayı da temsil etmektedir. “Annesini bulmak için önce dedesinin yazısına dönüp oradan anneyi bulma umudunu taşıyarak [Arapça] ders alıyor. Dedesinin dili, Arapça kelimeler buna bir şeyler anlatıyor geceleri” der Özdamar (URL-1). Hikâyedeki kadın mütemadiyen kaybettiği dilini her yerde arar. Arapça öğreten hocası ile yaşanan duygusal bir yakınlıktan sonra hocası, kadını terk eder ve kendi memleketine gerçek aşkı bulmak üzere gider.

Öncelikle kaynak metin ile erek metnin erek kitlelerinin farklı olduğunu söylemek gerekir. Özdamar'ın Almanca yazdığı metnin alıcıları Almanca bilen okur kitlesi (öncelikle Almanlar) ve Almanya'daki Almanca bilen Türk okurlardır. İkinci kitle Türk ve Alman kültürünü bilen okurlar olduğu halde yazar, ilk okur kitlesine, Türk kültürüne ve diline has olan unsurları değişik çeviri stratejileri kullanarak çeviri yoluyla ve kelime oyunları ile aktarmaya çabalar. Bunu yaparken elinde hazır bir metin yoktur, zihnindekileri, aslında kültürü ve içinde bulunduğu durumu çevirme çabasıdadır. Çeviri eylemi geniş anlamda düşünüldüğünde sanatçının zihnindeki melodiyi notalara dökmesi de aklımızdakileri dile getirip söylememiz de çeviridir. Özdamar düşüncelerini, içinde yaşadığı üçüncü alanda bir nevi çevirerek yazıya döker. Yabancı kültürel unsurlar ve satır arası verilen mesajlar yazarın yoğun bir şekilde bilgi aktarımı yapmasını gerektirir. Almancanın gramer yapısını yer yer bozan ve yabancılaştırma yöntemiyle kültürel çeviri yapan yazar, Almanları başka bir kültür içinde düşünmeye adeta yönlendirir. Eserlerini okumayı Almanlar için cazip kılan özellik belki de budur. Zira göçmen olan

yazarın, Almanca yazarken Türkçe düşündüğünü ve Almancada bunu kendine has bir üslupla iki dil ve kültür arasında kalmışlığını, yani göçmen kimliğini yansıtarak ve bilerek görünür kıldığını söylenebilir. Bu tür metinlerde standart dilden sapmalara sıklıkla rastlanır. Yazarın kullandığı Almanca, Almanlar için de yabancıdır. Özdamar, her ne kadar “aslında hangi dilde yazması gerektiğini hiç düşünmediğini, Almanya’da değil de başka bir ülkede olsaydı kesinlikle o ülkenin dilinde eserler kaleme alabileceğini dile” (İl-kılıç, 2021: 115) getirirse de içinde yaşadığı Alman toplumunda adeta göçmenlerin varlığına, diline, kültürüne ve edebiyatına dikkat çekmek istercesine Almanca yazar ve kitapları piyasada yer alır. Yabancılaştırıcı çeviri yönteminde Türkçedeki metaforlara, deyimlere, atasözlerine, şarkılara, deyişlere, anekdotlara, fıkralara, surelere ve metinler arası göndermeler de yaparak Alman kültüründe ve dilinde olmayan kültürel unsurları kendine has hicivli üslubuyla çevirir. Bütün bunların Alman okur tarafından ne derece ve nasıl anlaşıldığını öngörmek çok kolay değildir. Kısmen anlaşılmayan kısımların olduğu muhtemeldir. Ancak Alman okurlar Türkiye’de yaşayan Türk okurlara kıyasla göçmenlerin kullandığı dile aşinadırlar. Özdamar, Türkçe ve Almanca arasında gidip gelen, melez bir dil kullanırken zaman zaman gramer, sentaks, sözcük kullanma ve anlam açısından kurallara uymaz (örnekler aşağıda verilecektir) ve melez (hibrit) bir dil kullanır. Böylece göçmen edebiyatı okuyan Alman okurlar, kendilerine yabancı olan Türk kültürüne ve diline bir ölçüde aşina olurlar. Dizdar, Özdamar’ın metnin “iki-dil ve iki-kültür arası yazma özelliğini taşıyan ve göç deneyiminin çeviri bağlamında görüldüğü, bir çeşit çeviri olduğunu” (2008a: 96) söyler. Kültürel etkileşimler her zaman karşılıklı olduğundan göçmenlerin de içinde yaşadıkları kültüre ve dile etkileri olur. “Bhabha’ya göre, çeviri hareketi özellikle ‘köklü’ kültürler için hayati önem taşımaktadır, zira bu kültürler hayatta kalmak için başka bir şeye çevrilmeye/dönüştürülmeye muhtaçtır. Böylece kültürler, diller ve edebiyatlar arasındaki çeviriler, ara alanlar yaratır ve ‘göç-çeviri’ karışarak yenileyen bir araç işlevi görür” (Bahadır, 1998: 264’ten akt. Dizdar, 2008a: 97).

İlk olarak eserin başlığını ele alacak olursak “Mutterzunge” Türkçedeki “anadil” kelimesine gönderme yapan bir öyküntüdür. Yazar Almancada “Muttersprache” denmesi gerektiğini bilmektedir (bk. URL-1) ve “In meiner Sprache heißt Zunge: Sprache” (Ö: 9)<sup>2</sup>; (“Benim lisanımda dil şu anlama

---

<sup>2</sup> Bundan sonra kaynak metin (Özdamar, 2010) “Ö:” olarak kodlanacaktır. Fikret Doğan çevirisi (Özdamar, 2013) ise “D:” şeklinde belirtilecektir.



gelir: Lisan” D: 7) şeklinde hikâyenin en başında açıklama getirmektedir. Burada “Zunge” kelimesinin iki anlamı üzerinden göndermeler yapar. Nasıl “dil” kelimesinin Türkçede iki anlamı varsa, “Zunge”nin eski Almancada hem organ anlamında hem de lisan anlamında (örn. “in fremder Zunge reden, schreiben”, “yabancı dilde konuşmak, yazmak;” “spanischer Zunge” İspanyol dili ...) kullanımı mevcuttur (Kluge, 1975: 892). Ancak Almancada “Mutterzunge” şeklinde bir bileşik kelime yoktur. Burada bilinçli olarak Almanca olmayan kullanım ve yazım kuralı ihlali yapılmıştır. Yazar bu yabancılaştırıcı yöntem ile Türkçede olan bir yapıyı arka plandaki kültür ile yansıtmaktadır. Aynı şekilde eserin çevirisi “anadil” değil de “Annedili” olarak yayınlanmıştır. Almancadaki bu çarpık yapı adeta Türkçeye de yansıtılmıştır. Bu okurun ilgisini cezbedecek bir yaklaşımdır. “Annedili”ne analog olarak Türkçede olmayan bir kelime üretilmiş ve ikinci hikâyenin adı “Dededili”dir. “Grossvaterzunge” Almancada kullanılmayan bir öyküntüdür. Yukarıda da bahsedildiği gibi bu hikâyenin yazılmasının Özdamar’ın annesine olan bağı ve duyduğu hissiyatla yakından ilgisi vardır. Özdamar söyleşide (2016) şöyle demektedir: “Annedili dememin sebebi... Buna hep “anadil” diyorlardı, ben de ‘Hayır! Annemin ağızındaki sıcak organ. Benim dilimin sevgi kaynakları’ diyordum. Ve bu sevgi kaynaklarının annemin ölümüyle kuruyacağını ben korkunç bir şekilde hissetmiş olmalıyım ki bu sıcak organdan bahsetme, bunun üzerine bir hikâye yazma gereği duydum.” (URL-1).

Görüldüğü üzere Özdamar “dil” kelimesinin her iki anlamına gönderme yapmayı hedeflemektedir. Çevirinin başlığının “Annedili” olması da kendi kararıdır. Yukarıdaki söyleşide hikâyesinden Ece Ayhan’a bahsettiğini ve onun da onayıyla bu başlığa karar verdiklerini, bu şekilde başlığın Almanca-daki gibi yabancılaştığını söyler.<sup>3</sup> Bhabha da yabancılaşmaya dikkat çeker ve “kültürel çevirinin yabancılığını ön plana çıkarmak [ister]. Yabancılık kavramı ile Benjamin, çevirinin edimselliğini kültürel farklılığın sahnelenmesi olarak tasvir etmeye en çok yaklaşır” (Bhabha, 2016: 403) demektedir. “Ekmek” kelimesi örneğini veren Bhabha, bu kelimenin Almanca ve Fransızcada aynı şeye işaret ettiğini ancak “diskursif ve kültürel işaret etme biçimlerinin” birbiriyle çatışma içinde olduğunu ve hatta birbirini dışladığını söyler. İşte bu çatışma “çevrilemez’in tohumudur; yani kültürel çeviri ediminin ortasındaki yabancı unsurdur” (2016: 403) der. Kültürel çeviriyi gerekli kılan, fakat aynı zamanda zorlaştıran bu yabancılık durumudur.

<sup>3</sup> Eserin çevirmeni ile Özdamar’ın iletişimini gösteren bu ifadeler önemlidir. Özdamar, Çoban (2016) ile yaptığı söyleşide her ne kadar çeviriye müdahale etmediğini söylese de ne kadar önemli dokunuşlar yapmıştır bilinmez.

Çevirideki yabancıliğin dereceleri ve yabancı fenomenler ise metinlerin içindeki dilsel, kültürel ve edebî anlatımlarda saklıdır ve metin tipine göre değişkenlik göstermektedir. Örneklemek gerekirse, günlük metinlerde veya teknik metinlerde yabancı fenomenler, edebiyat metinlerine oranla daha az yabancılık ihtiva ederler (Demirkıvıran ve Göktepe, 2021: 838-839).

Bu durumda edebi metni özel kılan kültürel unsurlar erek metnin kullanım alanına ve amacına göre betimlenmek zorundadır. Kaynak dil/kültür ile erek dil/kültür birbirinden ne kadar uzaksa aktarım güçlüklerini aşmak da yazar ve çevirmen için o kadar zor olacaktır. Bazen birbirine yakın kültürlerde de dikkat edilmesi gereken önemli farklar olabilir (Weihnachtsmann-Noel Baba, Nikolaus-Santa Claus ...). Alman okur, eserin ilk yayınlandığı dönemde Özdamar'ı muhtemelen tanımamaktadır, fakat yazar isminin yabancı oluşu, kitabın başlığı ve üzerindeki Arapça harflerden oluşan kuş görseli egzotik bir içerik vaat etmektedir. Almanca kitabın arka kapağında; aşkın bir kuş olduğu çok kolay bir yere konduğu, fakat oradan çok zor kalktığı yazılıdır. Almanca baskılarda, hep dede dilinin Arapça harflerinden oluşan aynı zamanda sevginin ifadesi olan kuş motifinin korunduğunu görmektedir. Kitabın 2013'te yayınlanan çevirisinde kapakta kullanılan Özdamar'ın ailesinin fotoğrafı daha sonra Almanca 2022 baskısında da kullanılmıştır. Bu tercihler kültürü görünür kılma yöntemi (kültürel çeviri) olmanın yanı sıra, yazarın tercihi ve/veya yayınevlerinin pazarlama stratejilerine göre de yapılmaktadır. Kitabın 2013 ciltli baskısının (Almanca) kapak tasarımında çiçekler bulunmaktadır. Bu tarihte artık Özdamar, Alman okurlarının tanıdığı meşhur bir yazardır ve kapak tasarımı bu şekilde tercih edilmiştir.



Görsel 1-4. Sırasıyla 1990, 1993, 1998, 2006-2010 yılı kitap kapakları.



Görsel 5-7. Sırasıyla 2013, 2021, 2022 yılı kitap kapakları.

Özdamar “Dil” (Zunge) lisan demektir şeklinde “üstdil” kullanarak açıkladıktan sonra hikâye “Zunge hat keine Knochen, wohin man sie dreht, dreht sie sich dorthin” (Ö: 9). (Dilin kemiği yoktur, onu nereye döndürürsen oraya döner. D: 7), diye Almancada olmayan Türk atasözü ile başlar. Türkçeden kelimesi kelimesine çevirisi yapılan bu söz Almancada atasözü olarak karşılığı olmayan bu anlamda Alman okur kitlesi için işlevsiz bir çeviridir. Bu atasözünün mecazi anlamını Türk okurlar bildiği halde, Alman okurlar dil hakkında yapılmış bir açıklama olarak algılayacaktır. Hikâyesinde bu şekilde çok sayıda atasözü, deyim ve metaforu kullanmıştır (diğer örnekler aşağıda verilecektir). Aslında Özdamar “çevirmek” anlamına da gelen “drehen” fiilini bir sonraki cümlesinde, içinde bulunduğu göçmen olma durumunu kelime oyunu ile anlatmak amacıyla seçmiştir: “Ich saß mit meiner gedrehten Zunge in dieser Stadt Berlin” (Ö: 9). (Döndürülmüş dilimle bu Berlin şehirinde oturuyordum. D: 7). Kendi kültüründen, dilinden kopmuşluk ve Almanya’da da yabancı olma durumu, yani göçün getirdiği iki-arada-kalmışlık kullandığı dile yansımaktadır (metafor: “döndürülmüş dil”). Sadece ülkeden, kültüründen değil dilinden de kopmuştur. Özdamar’ı bu gibi bağlamlarda doğru anlayabilmek için transkültürel edince ihtiyaç vardır. Esasen göçmenler sürekli kimlik arayışı içindedirler, sınırların çözülmesi üzerine kurulu çoğul (transkültürel) kimlikleri ve ait oldukları kolektifler vardır. “Döndürülmüş dil” ifadesi de Türkçede düzgün bir kullanım değildir ve çevirmen<sup>4</sup> bilinçli olarak benzer etkiyi yaratmak için bu ifadeyi tercih etmiştir.

<sup>4</sup> Çevirmen Fikret Doğan, İstanbul Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümünden mezun olduktan sonra Mannheim Üniversitesinde (1990) Alman Dili ve Edebiyatı okumuştur. Öyküler ve tiyatro eserleri yazmış, *Tuhaf Yıldızlar Dünyaya Bakıyorlar Gözlerini Kırpmadan* (Özdamar, 2012), *Annedili* (Özdamar, 2013), Jürgen Neffe’nin Einstein biyografisini çevirmiştir. 1990’dan beri çevirmenlik ve gazetecilik yapan Doğan’ın diğer çevirileri şunlardır: *Babalar-Modern Kah-*

Dilin kökleri kültürde olduğundan yaşanan kültürel bunalım yazar tarafından dile yansıtılarak anlatılmaktadır. Kültürel karşılaşmada yazarın özü, yabancı ile karşılaşmış ancak kendini ne birine ne de diğerine tam ait hissetmeme problemi baş göstermiştir. Bu nedenle kullandığı dil de ne Türkçe ne de Almancadır. Bu dilin sınırlarını zorlayan, kendine has özellikleri olan, Almancayı yabancılaştıran, göçmenin arada kalmışlığını anlatan yeni bir anlatım tarzıdır. Farklı okuyucu kitleleri metni farklı alımlayacak ve yorumlayacaktır. Aslında Özdamar'ın kadın kahramanı, kendisi gibi, kendine (kültürünü ve dilini) ait olanı bulmaya çalışırken özünde geri dönüşü olmayan bir değişim yaşamaktadır. Bhaba'nın dediği gibi göçmen kendini yaşadığı ortamda sürekli kültürel çeviri yaparken bulur. Bu durum Özdamar'ın hikayelerinde kendini açıkça gösterir. *Annedili* hikâyesinde Almancada karşılığı olduğu halde (Trinkgeld, Bakschisch) “bahşiş” kelimesi “Bakshish” ve “Yaşar” ise “Yashar” olarak İngilizcede yazıldığı şekliyle kullanılmıştır. Eserin çevirisinde buradaki İngilizceye olan kayma ile yaratılan çokdillik kaybolmuştur (“bahşiş” ve “Yaşar” Türkçe olarak kullanılmıştır). Özdamar burada dillerle adeta oynarken çokkültürlü ve çokdilli gündelik yaşam ortamlarında karma dilin sıklıkla kullanıldığına, diller, kültürler arasında, transkültürel gidip gelindiğine gönderme yapar. “Öteki” ile “kendi”nin karşılaşması sonucunda ne Almanca ne de Türkçe olan farklı bir dil ortaya çıkmıştır. Aynı durum kültür için de geçerlidir. “Kendinin” içinde “ötekiyi” ötekinin içinde de kendini bulmaktır. Hikâyesine, kelimesi kelimesine çevirdiği Türkçe ve Arapça ifadeler serpiştirmesi de bundandır. Özdamar eserlerinde kullandığı dil hakkında şunları söylemiştir: “Bu hataları hep sevdim, çünkü bu dilin aslında yaklaşık beş milyon misafir işçi tarafından konuşulan yeni bir dil olduğunu ve bu dilde yaptığımız hataların Alman dilindeki kimliğimiz olduğunu fark ettim. İşte bu yüzden hataları onlarla oynayarak bir sanat formu olarak kullandım” (Wierschke, 1996: 267'den akt. Weber, 2009: 230). Özdamar'ın bu sözleri eserlerinde kullandığı dili anlatım sanatının bir parçası olarak bilinçli şekillendirdiğini gösteriyor. “Melez kimlik özelliği taşıyan yazarlar bizleri melez ve çoğulkültürlülük (pluriculturel) içeren bir dünyaya sürüklemektedir. Konuştukları dil çift kimliklerinin gerilim noktasını/ alanını oluşturmaktadır, çeviri bir gerilim alanıdır” (Akcan, 2009'dan akt. Yılmaz ve Ataseven, 2022: 822). Yukarıda da bahsedildiği gibi toplumu oluşturan bireyler birden fazla kolektife yani kültüre sahip olabilirler. Zaman zaman dil içi çeviriye de

---

*ramanlık Hikâyesi* (Dieter Thommâ), *Pasifik Sürgünleri* (Michael Lentz), *Bir Santroforun Rüyası* (Lazlo Darvasi).

ihtiyaç duyulması bunun en iyi göstergesidir. Kolektiflerin avantajı, kültür kavramının statik, izole ve köken gibi zayıflıklarının olmayışıdır.

*Annedili* hikâyesindeki kadının oturduğu zenci kahvesinde tabağındaki kruvasanın (“Croissant” kullanmış) bile yorgun olması kadının içinde bulunduğu ruh halini anlatmaktadır. Ancak çevirmen uyarılama yaparak “bayat bir ay çöreği tabakta can çekişiyor” olarak aynı etkiyi yaratmayacak bir şekilde aktarılmıştır. Kruvasanın bayat değil yorgun olması göçmenin verdiği mücadeleden yorgun düştüğünü görünür kılar. Özdamar hikayenin devamında “Almanya” kelimesinin Türkçe okunuşunu Almancaya yansıttığı; “Alamania, Alamanien-Lichter” (Ö: 9) kelimeleri ad-hoc yapı diyebileceğimiz karakterde, bu hikaye için yazarın kendi üslubuyla yarattığı kelimelerdir. Çevirmen “Almanya, Alman ışıkları” olarak çevirmiş, Türkçede benzer bir etkiyi yaratamamıştır. Yazar “Annedili” ve “dededili” kelimelerine benzer bir şekilde ne Türkçede ne de Almancada olan, annesine olan özlemini ve bağını anlatan “Muttersätze” (Ö: 9), (annecümleleri D: 7) kelimesini üretmiştir (ad-hoc yapı). Metinde “die Sätze selbst kamen in meine Ohren wie eine von mir gut gelernte Fremdsprache. Ich fragte auch, warum Istanbul so dunkel geworden ist, sie sagte: ‘Istanbul hatte immer diese Lichter, deine Augen sind an Alamanien-Lichter gewöhnt’ (Ö: 9-10), (“cümlelerin kendisi iyi öğrendiğim yabancı bir dil gibi geliyordu kulağıma. İstanbul neden böyle karanlık diye sordum ona, ‘İstanbul’un ışıkları hep böyleydi, senin gözlerin Alman ışıklarına alışmış’ dedi.” (D: 7-8)). Çevirmen burada “annecümleleri” şeklinde ad-hoc bir yapı kullanarak Özdamar’ın üslubuna uygun kelime üreterek Özdamar’ın üslubunu başarıyla yansıtmıştır. Bu cümlelerden anlaşılacağı üzere göçmen olan anlatıcıya kendi dili “yabancı bir dil” gibi gelmekte ve memleketi ona yabancı ve karanlıktır. Annesi “senin gözlerin Alman ışıklarına alışmış” alışmış derken onun yabancılaştığını söylemektedir. Bu yaşanan dönüşüm geri dönüşü olmayan bir dönüşümdür. Artık göçmen istese de eski haline geri dönemez. Ancak tam olarak nereye ait olduğu da meçhuldür. İki-arada-kalmışlık göçmenlerin her gün her an yaşadıkları hayatlarıdır. *Annedili* hikâyesindeki kadın ana dilini nerede kaybettiğini bilmez ve “Annedilimi ne zaman kaybettiğimi bir bilsem” cümlesi hikâye boyunca defalarca tekrarlanır. Özdamar çok sayıda kültürel göndermeler ihtiva eden “Hodscha (Ö: 11), Gassenmoschee (Ö: 11), Yashar (Ö: 11), Diwan (Ö: 13), Allah (Ö: 14), Inschallah (Ö: 14), Selamünaleyküm-Aleyküm selam (Ö: 16), Baklava (Ö: 20), Raki (Ö: 37) gibi kelimeler kullanır. Bazı kelimelerin üzerinde özenle durup hem Türkçesini hem de anlamlarını Almancaya aktarır: Stuttgart hapishanesinin yakınından geçerken duyduğu “Görmek: Sehen,

rüyasında gördüğü ‘kaza geçirmek’, ‘Lebensunfälle haben’ (Ö: 12) ve sanatçı olmak için geldiğinde pasaportuna basılan ‘ISCI’ (işçi) (Ö: 12) sözcüğüyle yollara düşer ve kaybettiği dilini arar.” “Dededili” adlı hikâyede Arapça üzerinden ana diline ulaşmak isteyen kadın “kelime toplayıcısıdır”. Bu hikâyede ağlayan Alman kıza, “kelime toplayıcısı” Arapça kökenli “Ruh” kelimesini hediye eder ve kız (“Seele heißt Ruh”), diye tekrarlar. Almancada huzur anlamına gelen “Ruhe” kelimesinin Alman kız tarafından telaffuz edilmesiyle üç dil birleşir ve çokdilliliğin kültürlerin birbirini anlamasını ve huzuru sağlayacağı umudu belirir. Anlatıcı huzuru Almanca ile kurduğu bu bağ sayesinde bulmuş gibidir. İkinci hikâyede elleri gül kokan Arapça hocası İbni Abdullah ve ağırlıklı olarak Arapça kelimeler ve onların Türkçedeki anlamları, Arap alfabesinin ilk harfleri elif be dal zal re (Ö: 18), şarkı sözleri, kültürel ve oryantal menşeli anekdotlar, dini hikâyeler (Yusuf ile Züleyha) yerel kültürel unsurlar olarak yer almaktadır. Çok sayıda Türkçeden Almancaya kelimesi kelimesine çevrilen atasözleri ve deyimler mevcuttur:

Örnek 1: “... man hat die Milch, die sie aus ihren Müttern getrunken haben, aus ihrer Nase rausgeholt.” (Ö: 14). [“...o çocukların analarından emdikleri sütü burunlarından fitil fitil getirdiler.”] (D: 11).

Örnek 2: “Ja, Meister, ihr Fleisch gehört Ihnen, ihre Knochen mir, lehre sie ... schlagen Sie, die Hand der schlagenden Meister stammt aus dem Paradies, wo Sie schlagen, werden dort die Rosen blühen.” (Ö: 16). [“Babam çıraklık edeyim diye sizin yanınıza getirseydi, elinize teslim edip şöyle derdi: ‘Usta, işte eti sizin kemiği benim, ona hocalık edin, eğer söylediklerinize gözünü, kulağını kalbini açmazsa ensesine şaplağı indirin, dayak cennetten çıkmadır, vurduğu yerde gül biter.’”] (D: 13).

Örnek 3: “... der Tod ist zwischen Augen und Augenbrauen.” (Ö: 17). [“... Ölüm kaşla göz arasında.”] (D: 14).

Örnek 4: “İbni Abdullah saß mit viel Baklavas auf dem Boden, er sagte: “Allahs Gast, wir müssen süß essen, süß reden.” (Ö: 20). [“İbni Abdullah bir tepsi baklavayla yerde oturuyordu. ‘Tanrı misafiri, tatlı yiyelim tatlı konuşalım’ dedi.”] (D: 16).

Örnek 5: “... er ist wie der vierzehnte Tag des Mondes ein sehr schöner Mann geworden.” (Ö: 39). [“... ayın öndördü gibi güzel bir adam oldu.”] (D: 31).

Örnek 6: “Das Mädchen nahm den Geduldstein und erzählte dem Geduldstein von ihrem vierzig Tage Warten ...” (Ö: 36). [“Kız sabır taşını almış, sabır taşına kırk günlük bekleyişini anlatmış ...”] (D: 29).

Altı çizili olan kısımlar Almancada ve Alman kültüründe bilinmeyen ve bu şekilde çeviri ile mecazi anlamları karşılık bulmayan ifadelerdir. Türk atasözlerine ve deyimlere aşına olmayan okur kendini yabancı hissedecek ve altta yatan mecazi anlamı anlamayacaktır. Bu atasözlerinin ve deyimlerin eşdeğer karşılıklarını Almancada aramayan, anlamsal bir aktarım da yapmayan Özdamar'ın amacı da muhtemelen yabancılaştırma ile bu etkiyi yaratarak Türk kültürünü bir derece de olsa yansıtmak, aktarmak veya dikkat çekmek olabilir. Kültürel çeviri yapma çabasında olan Özdamar göçmenin iki-arada-kalmışlığını bu şekilde dışa vurmaktadır. Atasözlerinin çevrilemezliği başka kültür ve dillere yapılan çok özel bir dokunuş olarak da değerlendirilebilir. Gerçekten de bir başka dilde çok az atasözünün birebir karşılığı vardır. Geleneksel deneyimleri ve kültüre has özel bakış açıları yansıtmaları için anlatıma da özel bir güzellik getirirler. Çevirmen Türkçeden tanıdığı bu atasözlerini Türkçede kullanıldığı şekilde aktarmanın cazibesine kapılarak Özdamar'ın üslubuna uygun karşılıklar üretmemiştir. Atasözlerinin Türkçedeki karşılıklarının yazılması metni Türkçede yazılmış orijinallerden ayırd edilemez kılmıştır. Burada benzer etkiyi (yabancılaştırma) yaratmak çevirmen için hiç kolay değildir. Bu nedenle çevirmen muhtemelen atasözlerinin ve deyimlerin Türkçelerini kullanmıştır.

Yazarın, baskın olan çeviri stratejisinin üstdil farkındalığıyla yazmak olduğunu söylemek mümkündür. Hatta yazar, hikâyede yer yer aşağıdaki gibi kadının Türkçede olan Arapça kelimeleri bulup onların Türkçedeki anlamlarını sorguladığı kısımları özellikle liste halinde yazmıştır:

“Intizar – Verfluchung  
Muzdarip – Krank vom Kummer  
İkbal – Gunst  
İhtiyatkar – bedächtigt  
İhya – Auferstehen zu lassen ...” (Ö: 41).  
Çevirisi:  
“İntizar – İlenmek  
Muzdarip – Yüreği yanmak  
İkbal – Lütuf  
İhtiyatkâr – Temkinli  
İhya – Dirilme ...” (D: 32-33).

Çevirmen bu kısmı benzer bir etkiyi yaratmak amacıyla kelimelerin Türkçedeki eş anlamlılarını bularak “dil içi çeviri” ile aktarmıştır. Özdamar kaynak metinde bu kısımları iki dilli yazarak adeta Almanca bilen erek kitlenin anlaması yönünde bir çaba sergiler. Ayrıca kadın Arapça üzerinden “An-



nedili”ni bulmaya çalıştığı için sürekli Türkçede Arapça kelimeler arayışındadır. Bu arayış kaybettiği ana dile ve kendi kültürüne giden tek yoldur. Özdamar göçmenin iki kültür ve iki dil arasında gidip gelişini ve bitmeyen arayışını bu şekilde somutlaştırmıştır.

Görüldüğü üzere bu tip metinleri çeviren çevirmenin işi oldukça zordur. Çok iyi kültürel edinçten öte göçmenlerin Almanya’daki toplumsal, politik vb. yaşam şartlarını, çokdilli-çokkültürlü ortamlarını, sosyal yaşantılarını, kelime dağarcıklarını ve kullandıkları dili de yakından tanıması gerekir. Fikret Doğan, Almanya’da Alman Dili ve Edebiyatı okumuş, dile karşı hassasiyeti olan, oradaki yaşam şartlarını bilen ve deneyimlemiş bir kişidir. Metindeki ruhsal, kültürel, dilsel gelgitleri Özdamar’ın üslubuyla aktarmak hiç kolay değildir ve çevirmene büyük zorluk yaratmıştır. Bu tip metinlerin çevirmenlerinin, göçmenlerin yabancı ülkedeki yaşam şartlarını, toplumda yaşadıkları zorlukları, dili neden kod değişimi (code switching) yaparak kullandıklarını, iş, okul, özel hayatlarındaki sıkıntılarını, entegrasyon gibi yaşadıkları toplumsal sorunları bilerek çeviri yapma yükümlülükleri vardır. Metindeki göndermelerin doğru tespiti için derinlikli dil ve kültür anlayışı şarttır. Burada çevrilmesi gereken sadece bir hikâye değil “üçüncü alanda” gerçekleşen yaşamlar ve üretilen dildir. Çevirmenin bu arka plan bilgisiyle metni alım-laması ve çevirmesi gerekir.

### **Sonuç**

Bhabha “çeviri” kavramını genişleterek metafor olarak kullansa da çeviribilim açısından önemli bir noktaya dikkatimizi çekmesi bakımından anlamlıdır. Göçmen Edebiyatı veya Karşılaştırmalı Edebiyat olarak nitelendirilen eserlerin çevirilerinin kültürel açıdan özel bir hassasiyet ile yapılması gerekliliği açıkça görülmektedir. Söylenen ve söylenmek istenenin doğru anlaşılabilmesi, göçmenin içinde yaşadığı “üçüncü alanı” algılanması açısından bu metinlerin arka planında yaşananları bilmek gerekir. “Kültürel melezlik anlamında Homi Bhabha’nın ifadesiyle melezlik, başka konumlandırılmaları izin veren, başka anlam ve söylemleri birbirine kombine etmeyi sağlayan bir üçüncü alandır.” (Yılmaz ve Ataseven, 2022: 825).

Görüldüğü üzere Özdamar, ön çeviriden geçirdiği düşüncelerini, önce Türkçe irdelemekte ve içsel bir nevi çeviriye tabi tutmaktadır. Bunu yaparken de yaşadığı ortamın onun özünde yarattığı değişimleri de kültürel çeviri yoluyla aktarmaya çalıştığı görülmektedir. Bu anlamda dil kültürel, siyasi ve sosyal kimliğin dışı vurumu ve bu kimlik ile yüzleşmektir. Bu kimlik(ler) kişilerin birden fazla kolektife ait olduğunu gösterir. Günümüz dünyasında çok-



lu kimliklere sıkça rastlanır ve normaldir. Yazar kendine özgü üslubuyla yaşadığı kültürel dönüşümü (kimliğini) içinde bulunduğu ‘üçüncü alanda’ ürettiği dil ve üslup ile aktarmaya çalışmaktadır. Ottmar Ette, “*Mutterzunge* adlı öykü derlemesini ‘göçün yönlendirdiği bir çevirisel-transkültürel hareket’ olarak tanımlar” (Dizdar, 2014: 3). Dizdar’ın da vurguladığı gibi yazar, çeviri teriminin bu (genişletilmiş) anlamında bir çevirmen olarak değerlendirilebilir. Bunun bir sonucu olarak ürettiği metinler de çeviri olarak değerlendirilmelidir.

Özdamar’ın metnini Almanca okuyan, yukarıda bahsedilen iki ayrı okuyucu kitlesinin metni alımlaması ile Türkçe çevirisini okuyan okur kitlesinin alımlaması elbette ki farklı olacaktır. Metni özel kılan özellik tam olarak budur. Türkçe okurlara kod değişimi (code switching) ve ad-hoc kelime türetmeleri yabancıdır.

Özünde disiplinler arası bir bilim alanı olan çeviribilim çeviri kavramının genişletilmiş metaforik kullanımından faydalanabilir. Dizdar “çevirinin ‘meccaz’ olarak kullanıldığı başka alanlara bakmanın da çeviribilimi, temel kavramlarını ve bu kavramların disiplin sınırlarını aşan etkilerini düşünmek açısından önemli olduğunu” (2008b: 215) söylemektedir. Michaela Wolf’a göre, göçte ya da göç aracılığıyla neyin kabul edildiği, neyin reddedildiği, kültürel özdeşleşmeler ve konumlandırmalar yapabilmek için çeşitli sahiplenmelerin nasıl gerçekleştiği soruları, çeviribilim kadar göç araştırmalarını da ilgilendirmektedir. “Kültürel çeviri” düşüncesinin bu yönde genişlettiği bir çeviri kavramı bunun için vazgeçilmezdir (Wolf, 2008: 33).

Disiplinler arası çalışmalar gerektiren konularda çeviribilimin katkılar sunabileceği görülmektedir. Göçmen edebiyatını ve bu edebiyatın çevirilerini ele alırken göçmenlerin yaşadıkları ve edebi eserlerini ürettikleri üçüncü alanı gözetmeden değerlendirmemekte fayda vardır. Çevirileri incelerken, çeviri metinlerin aslında çevirinin çevirisi olduğunu unutmamak gerekir. Bu nedenle göçmen edebiyatı çevirmenlerinin göçmenlerin hayatlarını bilmesi, hatta kendisi de bu yaşam tarzını deneyimlemiş olması yazar tarafından yapılan kültürel çeviriye tespit ederek gerektiği şekilde erek dile ve kültüre yansıtmasını sağlayacağı için önemlidir.

### **Kaynakça**

- Akcan, Esra (2009). *Çeviride Modern Olan*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bachmann-Medick, Doris (1996). *Kultur als Text. Die Anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.

- Bachmann-Medick, Doris (1997). *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen*. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Bachmann-Medick, Doris (2004). “Übersetzung als Medium Interkultureller Kommunikation und Auseinandersetzung”. *Handbuch der Kulturwissenschaften: Band. 2: Paradigmen und Disziplinen*. Eds. Friedrich Jäger, Jürgen Straub. Stuttgart, Weimar: Verlag J. B. Metzler, 449–465.
- Bachmann-Medick, Doris (2006). “Cultural Turns”. *Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Hamburg: Rowohlt Verlag.
- Bahadır, Şebnem (1998). “Der Translator als Migrant–der Migrant als Translator?”. *TEXTconTEXT*, 12(2): 263–275.
- Bahadır, Şebnem (2008). “Çeviriyorum, Öyleyse Tek Kültürün Ötesinde, İki Kültürün Arasında, Üçüncü Kültürün Ortasındayım”. *Çeviriyi Düşünenler*. Ed. Mehmet Rifat. İstanbul: Sel Yayıncılık, 218–227.
- Bassnett, Susan & Lefevere, Andre (1990). *Translation, History and Culture*. London: Continuum.
- Bhabha, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. London & New York: Routledge.
- Bhabha, Homi K. (2011). *Die Verortung der Kultur*. Trans. Michael Schiffmann & Jürgen Freudl. Tübingen: Stauffenburg Verlag.
- Bhabha, Homi K. (2016). *Kültürel Konumlanış*. Çev. Tahir Uluç. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Demirkıvran, Sine (2022). “Johann Wolfgang von Goethe’nin Çeviri Yaklaşımı ve Çeviri Amacı”. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 14: 209–237.
- Demirkıvran, Sine ve Göktepe, Fayıka (2021). “Yabancılık Dereceleri Işığında Katharina Reiss’in Metin Tiplerine Yeni Bir Bakış”. *Diyalog Dergisi*, 2: 829–850.
- Dizdar, Dilek (2008a). “Die Mutterzunge Drehen. Erfahrungen aus und mit einem Text”. *Meine Sprache grenzt mich ab... Transkulturalität und kulturelle Übersetzung im Kontext von Migration*. Ed. Vorderobermeier, Gissella & Wolf, Michaela. Wien: LIT Verlag, 95–111.
- Dizdar, Dilek (2008b). “Çeviribilim Açısından Çeviri Etkinliği”. *Çeviriyi Düşünenler*. Ed. Mehmet Rifat. İstanbul: Sel Yayıncılık, 210–218.
- Dizdar, Dilek (2014). “Wieder zurück. Translatorische Perspektiven auf die Migrationsliteratur”. *Vom Text zum Text. Übersetzungskunst, Philologi-*

- sche Präzision und Interkulturelle Erfahrung. Festschrift für Andreas F. Kelletat.* Ed. Boguna, Julija et al. Berlin: Frank und Timme, 333-344.
- Ece, Ayşe Fitnat (2009). “Sömürgecilik-Sonrası Kuramların Çeviri Eylemine Metaforik Yaklaşımları”. *Litera Dergisi*, 1, 47-57.
- İlkılıç, Süreyya (2021). “Emine Sevgi Özdamar’ın ‘Mutterzunge-Annedili’ Adlı Eserinde Kültür’ün Dil’de Yansımaları”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 14(76): 112-124.
- Kluge, Ewald (1975). *Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache.* Berlin: De Gruyter.
- Özbent, Sueda (2015). “Kültürler Arası ve Kültürler Üstü İletişim Aracı Olarak Çeviri”. *Çeviribilim ve Uygulamaları Dergisi*, 21: 13-22.
- Özdamar, E. Sevgi (2010). *Mutterzunge.* Frankfurt/Main: Rotbuch.
- Özdamar, E. Sevgi (2013). *Annedili.* Çev. Fikret Doğan. İstanbul: İletişim.
- Schippel, Larisa (2014). “Übersetzen-Interdiskursiv und Transkulturell”. *Translationswissenschaftliches Kolloquium III. Beiträge zur Übersetzungs- und Dolmetsch Wissenschaft.* Frankfurt/Main: Peter Lang, 207-227.
- Snell-Hornby, Mary (1990). *The Turns of Translation Studies. A Critique of Translation Theory in Germany.* Amsterdam & Philadelphia: John Benjamins.
- Stolze, Rade Gundis (2011). *Übersetzungstheorien. Eine Einführung.* Tübingen: Narr.
- Störig, Hans Joachim (1963). *Das Problem des Übersetzens.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Tymoczko, Maria (2007). *Enlarging Translation, Empowering Translators.* Manchester: St. Jerome Publishing.
- URL-1: “Murat Şevki Çoban’ın Özdamar ile Yaptığı Söyleşi (30.5.2016)”. <https://t24.com.tr/k24/yazi/esozdamar,731> (Erişim: 13.9.2023).
- URL-2: Wolf, Michaela, “Translation-Transkulturation. Vermessung von Perspektiven transkultureller politischer Aktion”. <https://transversal.at/transversal/0608/wolf/de> (Erişim: 03.09.2023).
- Weber, Angela (2009). *Im Spiegel der Migrationen. Transkulturelles Erzählen und Sprachpolitik bei Emine Sevgi Özdamar.* Bielefeld: Transcript Verlag.

- Wierschke, Annette (1996). *Schreiben als Selbstbehauptung. Kulturkonflikt und Identität in den Werken von Aysel Özakin, Alev Tekinay und Emine Sevgi Özdamar*. Frankfurt: De Gruyter.
- Wolf, Michaela (2000). "The Third Space in Postcolonial Representation". *Changing the Terms*. Eds. Simon, Sherry & St-Pierre, Paul. Ottawa: Les Presses de L'Université d'Ottawa, 127-147.
- Wolf, Michaela (2008). "Zur kulturellen Übersetzung der Migration: Theoretische Vorüberlegungen". *Meine Sprache grenzt mich ab... Transkulturalität und kulturelle Übersetzung im Kontext von Migration*. Vorderobermeier, Gisella & Wolf, Michaela. Wien: LIT Verlag, 21-37.
- Wolf, Michaela (2012). *Die vielsprachige Seele Kakaniens. Übersetzen und Dolmetschen in der Habsburgermonarchie 1848 bis 1918*. Wien: Böhlau Verlag.
- Yılmaz Kutlay, Sevcan (2019). *Çeviribilimde Bilimsellik-Öznellik Sorgulamaları*. İstanbul: Hiper Yayın.
- Yılmaz, Hülya ve Ataseven, Füsün (2022). "Yazınsal Yapıtlarda Melezlik Olgusu ve Bir Eğretilime Olarak Çeviri". *Turkish Studies*, 12: 817-826.

"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.*



## INVESTIGATION OF APOCALYPTIC FEATURES IN *THE WAR OF THE WORLDS* BY WELLS

Wells'in *Dünyalar Savaşı* Romanında Apokaliptik Özelliklerin İncelenmesi

Ercan GÜROVA\*

### ABSTRACT

H. G. Wells's *The War of the Worlds* is considered to be the first literary recount of the invasion of Earth by outsiders and it is one of the first major literary texts that contain powerful apocalyptic imagery. To this end, this paper first aims to provide a general overview of the apocalypse concept and apocalyptic theory based on Frank Kermode's prominent work entitled *The Sense of an Ending*, and then to investigate the apocalyptic features of *The War of the Worlds* accordingly. The investigation of the apocalyptic features in *The War of the Worlds* shows that Wells's novel corresponds to Kermode's apocalyptic pattern to a great extent. As far as the apocalyptic images are concerned, the novel provides rich and various examples of terror and panic along with depictions of the destruction of the landscape. Therefore, it can be suggested that *The War of the Worlds* fits the definition of an apocalypse which describes the actual end of the world. In other words, the novel presents a mostly *divine apocalypse* as there are no human attempts or successes involved in saving the world and establishing a new order.

**Keywords:** *The War of the Worlds*, H. G. Wells, apocalypse, destruction, end.

### ÖZ

H. G. Wells'in *Dünyalar Savaşı*, dünyanın yabancılar tarafından işgalinin ilk edebi anlatımı olarak kabul edilir ve güçlü kıyamet imgeleri içeren ilk büyük edebi metinlerden biridir. Bu amaçla, bu makale öncelikle Frank Kermode'un *The Sense of an Ending* adlı önemli eserinden yola çıkarak kıyamet kavramına ve kıyamet teorisine genel bir bakış sunmayı ve ardından *Dünyalar Savaşı*'nin kıyamet özelliklerini incelemeyi amaçlamaktadır. *Dünyalar Savaşı*'ndaki kıyamet özelliklerinin incelenmesi Wells'in romanının Kermode'un kıyamet tasarımına büyük ölçüde karşılık geldiğini göstermektedir. Kıyamet imgeleri söz konusu olduğunda roman, terör ve panik olaylarının zengin ve çeşitli örneklerinin yanı sıra, manzaranın tahribatına da yer vermektedir. Dolayısıyla *Dünyalar Savaşı*'nin dünyanın gerçek sonunu anlatan kıyamet tanımına uyduğu ileri sürülebilir. Başka bir ifadeyle roman, dünyayı kurtarma ve yeni

\* Dr. Lecturer, Ankara University, School of Foreign Languages, Ankara/Türkiye. E-mail: ercangurova@hotmail.com. ORCID: 0000-0001-5446-9013.

bir nizam oluşturma konusunda beşeri hiçbir girişim veya başarı olmadığı için ilahi bir kıyamet modeli sunmaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** *Dünyalar Savaşı*, H. G. Wells, kıyamet, yıkım, son.

## Introduction

Herbert George Wells (1866–1946) is known not only as the prodigal father of modern science fiction but also “a writer with several identities: social novelist, comic novelist, controversialist, forecaster of the future, and historian of humankind” (Draper, 1987: 1). He was one of the most copious writers of modern times, publishing more than thirty novels, and seventy short stories in addition to his non-fiction writing and journalism (Hammond, 2011: 662). He wrote on a vast range of subjects including education, sociology, science, history, and political thought.

As a major novelist and a writer of unusual imaginative power, he produced some of the most original and influential science fiction books such as *The Time Machine* (1895), *The Island of Doctor Moreau* (1896), *The War of the Worlds* (1897), *The Invisible Man* (1897), *The First Men in the Moon* (1901). During the years prior to 1914, Wells also made important contributions to English literature including *Kipps* (1905), *Tono-Bungay* (1909), *Ann Veronica* (1909), and *The History of Mr. Polly* (1910). Wells first published *The War of the Worlds* in a newspaper serial in 1897. The novel describes the events of a Martian invasion told by an unidentified male narrator and his brother and it is considered to be the first literary recount of the invasion of Earth by extraterrestrials and it is generally regarded as “the first major literary text in which the alien becomes interesting for its own sake” (Fitting, 2000: 127). The depiction of the Martians and their attacks against humans brings forward the issues of “the end of the world”, “self” and “the other”. To this end, this paper first aims to provide a general overview of the apocalypse concept and apocalyptic theory based on Frank Kermode’s prominent work entitled *The Sense of an Ending*, and then to investigate the apocalyptic features of *The War of the Worlds* accordingly.

## A General Overview of the Apocalypse Concept

For at least 3,000 years, a respectable proportion of the world’s population has believed that the end of the world is imminent. Every ancient worldview displayed an awareness of the instability of things. Even though scholars dispute its origins, the distinctive construction of apocalyptic narratives can be traced back to 1200 BCE in the thought of the Iranian prophet

Zoroaster, or Zarathustra (Garrard, 2004: 85). Notions of the end of the world were widespread in ancient civilizations but Zoroaster bequeathed a sense of urgency about the demise of the world to Jewish, Christian, and later secular models of history (Cohn, 1970: 21).

Etymologically, the term *apocalypse* derives from the Greek word *apocalypsein*, meaning "to un-veil" (Benjamin, 1998: 83). As a centuries-old concept, the apocalypse has gained many associations from various fields of study, from theology to literature. The concept of "the end of the world" became evident in ancient Greece and Rome in 7-8 BCE and afterward, it came into being as a religious concept, especially with the "Book of Daniel" in the *Old Testament* and "The Book of Revelation" in the *New Testament*. The apocalyptic thought consolidated its meaning with the collapse of the Roman Empire, and it became anonymous with fear because of the plague which devastated most of the European cities in the 14th century. These developments point out that the term apocalypse has gained an additional meaning- which is the demise of a civilization- apart from its original theological meaning.

In addition to its original religious meaning, the concept of apocalypse has gained secular interpretations until modern times. Lee Quinby suggests three subcategories for the concept of apocalypse. The first of these is called *divine apocalypse* which is "the apocalyptic discourse and vision of religious fundamentalists who think that divine design will bring the end of the world and provide a heavenly home for the elect" (Quinby, 1994: xv). A second type of apocalypse Quinby indicates is the technological apocalypse which includes disasters such as the nuclear crisis, environmental degradation, and mechanized dehumanization. The third type is called *ironic apocalypse* which is portrayed through absurdist or nihilist descriptions of existence. According to this mode, there is an end to time, but no rebirth will follow (Quinby, 1994: xvi).

In addition to the religious meaning of apocalypse which deals with the revelation of the hidden truths of the future and the secular meanings which emphasize the demise of the civilization from a technological perspective, there is the ironic/post-apocalyptic imagination of the term. The term apocalypse went through a change, especially after the 1980s post-modern era. It brought about an understanding of decadence in ideologies. Jacques Derrida in his article "Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy" argues that the term should be interpreted in a broader sense including the subjects such as the revelation of the sexual taboos, AIDS,

decadence, mysticism, etc. (1984: 21). From a postmodern point of view, it is possible to claim that apocalypse enables us to criticize the status quo and undermine the established ideology by subverting the social dynamics. This also shows us that the end of the world scenarios can be both destructive and constructive depending on the viewpoint.

The post-apocalyptic understanding which emerged especially in the aftermath of the 1980s puts emphasis on the idea that the world was not nearing an end, on the contrary, the end of the world had already come. In order to deal with a fearful situation like this, humans need to approach the term from an ironic viewpoint.

### **Apocalypse Theory**

One of the leading apocalypse theorists, Frank Kermode, in his groundbreaking book *The Sense of an Ending* (1967) elaborates on the characteristics of apocalypse and the concept of “end” through fictional works. According to Kermode, “[apocalypse] depends on a concord of imaginatively recorded past and imaginatively predicted future, achieved on behalf of us, who remain ‘in the midst’” (2000: 8) In addition to this definition, Kermode also states that “the End is a fact of life and a fact of the imagination” (2000: 58), that is to say, he emphasizes the significance of imagination within this understanding of finitude. Another important aspect of the apocalyptic understanding Kermode brings forward is the idea that how the notion of apocalypse is a deep-rooted cultural element in people’s minds. He asserts that “the notion of an End-dominated age of transition has passed into our consciousness and modified our attitudes...” (2000: 13-14). In other words, the End can also be seen as a mindset that has been unconsciously put into people’s minds and by which many people see, perceive, believe, write, and read.

The idea of crisis occupies a vital place in Kermode’s apocalyptic theory since it combines and correlates the imaginative and the historical vein of the apocalyptic. According to Kermode, people make sense of the world and time through the element of “crisis” in life (2000: 94). He considers crisis as a bridge that connects the past to the future of people (2000: 95). Nevertheless, he also points out a misconception in readily accepting some periods of history as periods of crisis and states as follows: “Our position in the midst, and our historical position, always at the end of an epoch, are determined...The moments we call crises are ends and beginnings. We are ready, therefore, to accept all manner of evidence that ours is a genuine



end, a genuine beginning. We accept it, for instance, from the calendar.” (2000: 96).

In this sense, what Kermode underlines is the fact that people’s climactic expectations, particularly at the ends of centuries, owe much to their imaginations. He explains this idea by saying “we project our existential anxieties onto history; there is a real correlation between the ends of centuries and the peculiarity of our imagination, that it chooses always to be at the end of an era” (2000: 97). Therefore, the resemblance between the fictional and factual is established through the ‘end-of-something’ narratives.

Another important aspect of apocalypse Kermode argues is its dual nature. In his article “Waiting for the End” Kermode refers to this feature by stating that “transition with decadence on one side of it and renovation or renaissance on the other” (Bull, 1995: 258). Quinby clarifies the elasticity of the term with its gaining many associations from various fields of study, from politics to literature, and from theology to economics (1994: xii). For Quinby, the popularity of the term emerges from the need which provides “the kind of emotional drama we search for in trying to describe deep fear and widespread misery in the world today” (1994: xiii). He also stresses the duality of the term defining it as both celebration and destruction, as optimistic and pessimistic at the same time (1994: xiii). In other words, in its association with death and destruction, the term is pessimistic whereas it becomes optimistic when it is related to rebirth.

The dichotomy in apocalyptic imagination is also emphasized by Hans Magnus Enzensberger with the following remark that “[the] idea of apocalypse has accompanied utopian thought since its first beginnings, pursuing it like a shadow, like a reverse side that cannot be left behind: without catastrophe, no millennium, without apocalypse, no paradise” (1982: 74). Thus, in its binary nature, apocalypse suggests a vision of despair pursued by hope, termination pursued by beginning, and destruction pursued by renewal. This idea proposes that “there will be an End: somehow sometime, the world will be made new in a way that does not lead once again to ruin” (Clark, 2000: 37). With its dual nature, apocalyptic imagination has always provided some room for the restoration of the former structures or the rebuilding of the new ones.

In the opening section of his book *The Sense of an Ending*, Frank Kermode claims that human beings indeed need to be related to a beginning

and an end. Afterwards, he connects this idea to a literary aspect when he asserts that humans compensate for their need to reach an apocalypse that “ends, transforms and is concordant” through fiction of the End (2000: 5). As an example, he illustrates the Bible for his claim of concordance since the Bible begins with Genesis (the beginning) and ends with a chapter called Apocalypse (the end) (2000: 6). Elaborating on his examples, he argues that all books are the grand plot of life incarnates in a structural perspective. He remarks on this by saying “we may call books fictive models of the temporal world” (2000: 54). Thus, what is conveyed through the discourse of apocalypse, and what is conveyed by books in general share a common feature in their portrayal of the plot which most of the time follows a line of narration that starts and then ends. Kermode in his book explains the triangle of human life, plot and the End with a “tick-tock” metaphor:

Let us take a very simple example, the ticking of a clock. We ask what it says: and we agree that it says *tick-tock...tick* is our word for physical beginning, *tock* our word for an end...The clock's *tick-tock* I take to be a model of what we call a plot, an organization that humanizes time by giving it form; and the interval between *tock* and *tick* represents purely successive, disorganized time of the sort that we need to humanize... *Tick* is a humble genesis, *tock* a feeble apocalypse...The *tick* of birth and the *tock* of death. That is a way of speaking in temporal terms of literary form (2000: 58).

Although the “tick-tock” metaphor illustrates the relation between life, plot, and the concept of the end well, it may not be sufficient to generalize for all ages. People of different ages can hear the sound and interpret it in different ways. For example, in today's world, the concept of time is being distorted. People have been using digital watches for a long time and digital watches do not produce the tick-tock sound even though people might still be trying to hear the sound in them. In other words, expectations of the End in the grand plot of human life have transformed significantly. Kermode also becomes aware of this fact and comments as follows: “[...] because times change the fictions by which we seek to find ‘what will suffice’ change also. They change because we no longer live in a world with an historical *tick* which will certainly be consummated by a definitive *tock*. Among all other changing fictions literary fictions take their place.” (2000: 64).

Kermode also provides the features of the apocalyptic pattern. The first of these is that apocalypse is no more an imminent (literal) but an im-

manent (figurative) discourse (2000: 6). Secondly, he asserts that “the End is present at every moment” (2000: 26). Thirdly, “the Terrors and Decadence are two of the recurring elements” in the apocalyptic pattern (2000: 9). Decadence is generally associated with the hope of renovation. Another important feature is the “myth of Transition”. According to Kermode, “the notion of an End-dominated age of transition has passed into our consciousness and modified our attitudes to historical pattern” (2000: 14). Thus, the present becomes a mere transitional stage and leaves people with a sense of living at a turning-point of time. Another point Kermode asserts is that “the image of the end can never be permanently falsified” (2000: 17). He explains this with our tendency to be derisive about consonance and our considerable imaginative investments in coherent patterns. Although apocalypse is a strikingly long-lived notion, it is also possible to say that it changes. However, “the paradigms of apocalypse continue to lie under our ways of making sense of the world” (2000: 28). Still another feature of the apocalypse is that it becomes a need for humans. For Kermode, biological and cultural adaptation requires it (2000: 58). He sees it as a fact of life and a fact of the imagination by stating that “In the midst, we look for a fullness of time, for beginning, middle, and end in concord” (2000: 58). Another aspect Kermode points out in his analysis of apocalyptic patterns is that “even in its less lurid modern forms, it still carries with it the notions of a decadence and possible renovation” (2000: 187). Finally, he asserts that people’s anxieties about the end resonate with their anxieties about their own end, which also suggests the idea that the End is immanent rather than imminent (2000: 186).

James Berger, another well-known apocalypse theorist, categorizes apocalyptic representations in his book *After the End* (1999) based on historical catastrophes. For Berger, the first sense of the term is the *eschaton*, the actual imagined end of the world, “as represented in the *New Testament* Apocalypse of John and other Jewish and early Christian apocalypses, or as imagined by medieval millenarian movements, or today in visions of nuclear Armageddon or ecological suicide” (1999: 5). The second sense of the term refers to calamities that mirror the imagined final ending, which can be described as *eschaton*, as an end of something, a way of life or thinking. He illustrates this aspect with the Holocaust and the use of atomic weapons against Japan in our age. The final sense of the term has an interpretive and explanatory function, which is its etymological sense: as revelation, unveiling, uncovering. He explains this aspect by stating that “[t]he

apocalyptic event, in order to be properly apocalyptic, must in its destructive moment clarify and illuminate the true nature of what has been brought to an end (1999: 5).

### **Discussion of the Apocalyptic Features in the Novel**

When Wells's novel is closely investigated in relation to the figures and metaphors of the apocalypse, it can be argued that it presents rich and various images. Critics such as Norman and Jeanne Mackenzie praise Wells's successful depiction of the predominant mood of pessimism in his work, saying that "the sense of impending apocalypse pervades all the scientific romances, and the apocalypse is nowhere so spectacular as in *The War of the Worlds*" (1973: 120).

Some of the significant apocalyptic images in the novel can be illustrated as follows: grueling description of the Martian warfare, mass killings of civilians, deployment of poison gas, description of the panicked mass exodus of Londoners from the world's largest city, and the eventual haunting vision of a desolate and creepily silent London.

One of the most dreadful images which leads to a dramatic and emotional climax in the novel is the depiction of the quiet and deserted London. Wells successfully and vividly presents "a bustling and crowded metropolis as an empty, derelict, silent, and eerie place" (Pinter, 2012: 144). His skillful portrayal of the narrator's tour of the city is abundant with images of death and decay, both in the literal and the figurative sense: "corpses, black powder, stillness, smoking ruins, empty streets, unpleasant smells, maggots, scavenging dogs and the strange, monotonous wailing of a Martian war machine as an aural backdrop, reminiscent of a savage funeral ring" (Pinter, 2012: 144). These gloomy and catastrophic images resonate with the oppressed feelings of the narrator and his unbearable solitariness:

Why was I wondering alone in this city of the dead? Why was I alone when all London was lying in state, and in its black shroud?...

Nothing but this gaunt quiet. London about me gazed at me spectrally. The windows in the white houses were like the eye-sockets of skulls (2013: 165-167).

Another apocalyptic image is the scene where the narrator encounters the curate. The churchman, in a state of shock, is hopelessly trying to make sense of the catastrophe, and his only plausible explanation is an apocalyptic one: "This must be the beginning of the end", he said, interrupting me.

‘The end! The great and terrible day of the Lord! When men shall call upon the mountains and the rock to fall upon them and hide them – hide them from the face of Him that sitteth upon the throne!’ (2013: 71). This quotation from the novel directly alludes to the ‘end-of-the-world’ narrative by visualizing it with the support of biblical images.

Even though some critics consider the curate character in the novel as a sign of Wells’s anti-clerical satire, the curate is actually one of the major characters who provides a certain explanation for the uncanny phenomenon, in other words, the Martian invasion of the Earth. The curate’s explanation is surely refused by the narrator sharply and in a satirical way: “Be a man! ’said I. ‘You are scared out of your wits! What good is religion if it collapses under calamity? Think of what earthquakes and floods, wars and volcanoes, have done before to men! Did you think God had exempted Weybridge? He is not an insurance agent, man” (2013: 71). The narrator’s effort to dismiss the curate’s explanation is given as part of the secularization of the invasion story. In other words, this is not simply a rewriting of a religious apocalyptic narration in which fate or God intervenes or punishes humanity or the planet.

In spite of the narrator’s effort to convince the curate that this has nothing to do with divine retribution, he is unable to change the curate’s mind. Eventually, the curate’s mistaken reading gives rise to his violent death since in his fanatic delusion he begins to imagine himself as a prophet of God who has a responsibility to preach the gospel of repentance to sinful humanity. Afterwards, the blow of a Martian’s warfare puts a dreadful end to the curate’s life and his religious apocalyptic reading of the Martian invasion. However, his incompetency to supply an interpretation for the catastrophe is unveiled much earlier, when he first encounters the narrator, when he asks the critical question of the whole story: “What does it mean? he said. ‘What do these things mean?’ ... ‘Why are these things permitted? What sins have we done? ... fire, earthquake, death! As if it were Sodom and Gomorrah! All our work undone, all the work – What are these Martians?’ ‘What are we?’ I answered, clearing my throat.” (2013: 69-70).

In addition to the apocalyptic images and metaphors, another apocalyptic feature that is investigated in this study is Kermode’s “binary nature of apocalypse” or in a similar way, Enzensberger’s “the dichotomy in apocalyptic narratives”. At the end of *The War of the Worlds*, as a result of a surprising plot twist, Martian invaders all die, succumbing to an infectious disease caused by terrestrial bacteria which their bodies were unfamiliar with.

After the sudden and total elimination of the extraterrestrial terror, humanity is saved and restored. However, it can be argued that the end of the novel is far from reaching a utopian thought and hope for the future of humanity. Even though the narrator is reunited with his wife at the end of the novel and humanity is saved for now, the novel does not present a reassuring happy ending. In Bergonzi's summary, "the book provides in its entirety an image of destruction rather than any very strong imaginative reassurance of regeneration" (1961: 131). The demise of the invaders can be seen as a victory with regard to humanity's so-called superiority; nevertheless, it is also a sign and a remaining concern that humans are also helpless and uncomprehending in the face of death.

Still another apocalyptic feature that is put forward by Kermode is "the apocalyptic pattern". The first pattern is that apocalypse is no more an imminent (literal) but an immanent (figurative) discourse. In Wells's work, it can be argued that the apocalypse is both imminent and immanent. To illustrate, the suffering of the citizens due to the Martian terror, the mass panic of the hopeless and helpless people, the scenes where everything is destroyed, and the gloomy atmosphere support the image of the actual end of the world. In addition, the apocalypse in the novel can be regarded as immanent in the sense that this discourse reveals the misery and apprehension of the human condition against some unknown powers or death. In other words, it also points out the fact that humans are so defenseless against some superior species and the whole human civilization is at stake or under the threat of a collapse.

The second pattern of Kermode is the idea that "the End is present at every moment". In Wells's novel, the feeling of the end discloses itself at every moment throughout the text. From the very beginning, with the aliens landing on Earth and the apprehension and panic of the narrator, the feeling of impending death and end is noticeable. In addition to the 'end-of-the-world' rhetoric of the curate and several others in the story, a major part of the plot and the suspenseful atmosphere of the incidents contribute a great deal to the second pattern.

The third pattern is the recurring elements of terrors and decadence. *The War of the Worlds* is considerably rich in terms of scenes of terror and decadence. To exemplify, Martians killing hundreds of people with their heat rays and black poison gas, the monstrous appearance of the aliens with their implied blood-drinking habits, the destruction of the cities, and the escaping of the frenzied crowds.

Another significant contribution to the apocalyptic atmosphere of the narration is the portrayal of the other/otherness that is constructed with the help of the Martians. Initially, the physical description of the Martians is created with gruesome details. It is narrated that they had a “V-shaped mouth”, they “glistened like wet leather” and had “oily brown skin” and “large dark-colored eyes”; the brim of their mouth “quivered and panted and dropped saliva”; their breathing is illustrated as “tumultuous”; and they are referred to as “monsters” (2013: 63). The image of a “terrifying creature” is supported with the weapons or equipment they carry. The heat-ray and the black smoke help destroy numerous people in the country in such a short time: “It is still a matter of wonder how the Martians are able to slay men so swiftly and so silently” (2013: 69). The destruction of the aliens caused is depicted with harsh words such as “massacre” (2013: 69), “shrieks and shouts” (2013: 70), and “terror” (2013: 70). Furthermore, the horridness the Martians created is strengthened by the image of the landing of other cylinders one after another.

Another attempt by Wells to make the Martians look uncanny and mysterious is to ask questions about their nature. His questioning whether the aliens are superior to humans and making comparisons between the two species help create the necessary atmosphere for the image of “the other” for readers:

They seemed amazingly busy. I began to ask myself what they could be. Were they intelligent mechanisms? Such a thing I felt was impossible. Or did a Martian sit within each, ruling, directing, using, much as a man’s brain sits and rules in his body? I began to compare the things to human machines, to ask myself for the first time in my life how an iron-clad or a steam engine would seem to an intelligent lower animal (2013: 88).

The information regarding the nature and capability of the aliens is enhanced in each chapter throughout the book. The mere horrid appearance depicted in the first chapters is extended with the power and equipment they have in the following chapters. Afterwards, fightings occur between humans and the Martians, leading to massive destruction and the death of thousands of people in cities in England. The next step is the part where the readers find out how intelligent the aliens are in addition to their devastating and relentless power. This scene not only creates more suspense in the narration but also enables to build up the image of “the other” and its uncanny and fearsome nature:

Then it was, and then only, that he realized something of the full power and terror of these monsters. He learned that they were not merely a handful of small sluggish creatures, but they were minds swaying vast mechanical bodies; and that they could move swiftly and smite with such power that even the mightiest guns could not stand against them (2013: 109).

Wells's portrayal of Martians as savage invaders and ruthless monsters has contributed to the formation of the image of "otherness" and paved the way for the development of this image that characterized much of twentieth-century science fiction and apocalyptic narratives.

### **Conclusion**

Throughout human history, humanity has attempted to imagine and predict the end of time. Every social group/community/culture/civilization that has formed a myth of its divine and cosmological root has endeavored to peer ahead toward its own ending. Whether it is a theological apocalypse that we see in religious scriptures, Martin Luther's rushing his translation of the book of Daniel to the printers to warn people of the coming End in 1530 or a modern/secular apocalypse that warns people about imminent calamities and devastations and a possible renewal and reconstruction afterwards, the narrations of the End has always been a part of human reality.

The appeal and lasting popularity of apocalyptic thought/discourse are strongly attached to the human condition which goes through a beginning, a middle, and an end. As living entities standing in the middle of this process, we struggle to make sense of the world we stand. Therefore, we reflect on our existential anxieties, fears, and hopes while forming apocalyptic narratives. Another reason why apocalyptic thought/discourse is long-lived is the fact that it has the capacity to change its form. Human history shows that the notion of apocalypse has transformed from an eschatological to a modern/secular form and later has gained a postmodern meaning.

The investigation of the apocalyptic features in *The War of the Worlds* shows that Wells's novel corresponds to Kermode's apocalyptic pattern to a great extent. As far as the apocalyptic images are concerned, the novel provides rich and various examples of terror and panic along with depictions of the destruction of the landscape. The sense of an "end" is present throughout the book with its immanent and imminent traits. Furthermore,



the binary nature of the apocalypse (destruction of the planet, defeating the enemy, and restoring order) is explicitly constructed. When these perspectives are taken into consideration, it can be suggested that *The War of the Worlds* fits the definition of an apocalypse which describes the actual end of the world. This literal apocalypse is caused by an external intervention and a so-called enemy (the Martians); however, all complications are solved by a *deus ex machina* technique. The Martian invasion and destruction of the Earth is halted by nature itself. In other words, the salvation of the planet and humanity is fulfilled, and the new order is restored not through human efforts, but through nature's own existence and power. Therefore, it can be suggested that the novel presents a mostly *divine apocalypse* of Lee Quinby's classification as there are no human attempts or successes involved in saving the world and establishing a new order.

### References

- Benjamin, Marina (1998). *Living at the End of the World*. London: Picador.
- Berger, James (1999). *After the End: Representations of Post-Apocalypse*. London: University of Minnesota Press.
- Bergonzi, Bernard (1961). *The Earthly H.G. Wells: A Study of the Scientific Romances*. Manchester: University of Manchester Press.
- Bull, Malcolm (ed.) (1995). *Apocalypse Theory and The Ends of the World*. Oxford: Blackwell.
- Clark, Stephen R. L. (2000). "The End of the Ages". *Imagining Apocalypse: Studies in Cultural Crisis*. Ed. David Seed. London: Macmillan, 27-44.
- Cohn, Norman (1970). "Medieval Millenarism: Its Bearing on the Comparative Study of Millenarian Movements". *Millenial Dreams in Action: Studies in Revolutionary Religious Movements*. Ed. Sylvia L. Thrupp. New York: Schocken.
- Derrida, Jacques (1984). "Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy". Trans. John P. Leavey. *The Oxford Literary Review*, 6(2): 3-37.
- Draper, Michael (1987). *Modern Novelists: H.G. Wells*. London: MacMillan.
- Enzensberger, Hans Magnus (1982). *Critical Essays*. New York: Continuum.
- Fitting, Peter (2000). "Estranged Invaders: The War of the Worlds". *Learning from Other Worlds: Estrangement, Cognition, and the Politics of Science Fiction and Utopia*. Ed. Patrick Parrinder. Liverpool: Liverpool UP.

- Garrard, Greg (2004). *Ecocriticism*. London & New York: Routledge.
- Hammond, Andrew (2011). “The Twilight of Utopia: British Dystopian Fiction and the Cold War” *The Modern Language Review*, (106)3: 662–681.
- Kermode, Frank (2000). *The Sense of an Ending*. New York: Oxford UP.
- Mackenzie, Norman & Mackenzie, Jeanne (1973). *H.G. Wells: A Biography*. New York: Simon.
- Pinter, Karoly (2012). “The Analogical Alien: Constructing and Construing Extraterrestrial Invasion in Wells’s *The War Of the Worlds*”. *Hungarian Journal of English and American Studies*, (18)2: 133–149.
- Quinby, Lee (1994). *Anti-Apocalypse: Essays in Genealogical Criticism*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.
- Wells, H. G. (2013). *The War of the Worlds*. New York: Tribeca Books.

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

**Acknowledgments:** The author of the article would like to thank her advisor, Prof. Dr. Belgin Elbir, for the help and support she provided during the thesis phase.

**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.



## EASTERN HORSEFLY: IMPLICATIONS OF FATIMA MERNİSSİ'S WORK ON THE ISLAMIC ETHOS

Doğu'nun At Sineği: Fatima Mernissi'nin İslami Ethosa Dair Değerlendirmeleri

Erhan KORKMAZ\*

### ABSTRACT

This study comprises Fatima Mernissi's discourse analyses on the Islamic ethos and examines how these narratives can be traced in history, providing an archaeological method of research. It explains the conditions under which Islamic normative attitudes, which are replicated through ancient narratives like *1001 Nights Tales*, *Hosrev and Shirin*, *Kerem and Aslı*, become effective. Mernissi challenges the mindset of Western Orientalists' understanding through her observations on the Islamic Middle East in Moroccan culture. The Islamic Middle East, with harem nights and concubines, has always been an element of fantasy for Westerners. However, when the harems are reconsidered through Mernissi's analyses, far beyond what is assumed, harems were a field of exchange where women were not passive but active agents displaying various forms of resistance. The Islamic Middle East defines male-female dynamics with reference to the holy book, the *Qur'an*, and hadiths of Islam while maintaining its close contact with modernity. Mernissi highlights the search for power resources within the context of gender roles by both men and women in their engagement with modernity. This study examines Mernissi's *Scheherazade Goes West: Different Cultures, Different Harems* through her arguments on how Scheherazade, the character of *1001 Nights Tales*, is instrumentalised to reproduce Islamic normative attitudes in the context of gender roles.

**Keywords:** Orthodox Islam, narrative, romanticism, symbolic violence, gender.

### ÖZ

Bu çalışma, *1001 Gece Masalları*, *Hüsrev ve Şirin*, *Kerem ile Aslı* gibi kadim anlatılar üzerinden yeniden üretilen İslami normatif tutumların, hangi koşullar bağlamında işlerlik kazandığını bizlere anlatan Fatima Mernissi'nin hem İslami ethos üzerine söylem analizlerini, hem de bir çeşit arkeolojik kazı edasıyla, bu anlatıların izinin tarihte nasıl sürülebileceğine dair örnekler içermektedir. Mernissi, Fas kültürü üzerin-

\* Graduate Student. Hacettepe University, Faculty of Communication, Department of Cultural Studies and Media, Ankara/Türkiye. E-mail: erhan.krkmzoglu@gmail.com. ORCID: 0000-0002-9744-6484.

den İslami Ortadoğu'ya dair genelleyici gözlemleriyle, Batılı oryantalistlerin şark anlayışlarına meydan okumaktadır. İslami Ortadoğu, harem geceleriyle ve cariyele-riyle Batılılar için hep bir fantezi unsuru olmuştur. Fakat tarihsel süreçte, haremle-ri, Mernissi'nin analizleri üzerinden tekrar düşünüldüğünde, sanılanın çok ötesinde, alan içindeki faillikleri açısından kadınların pasif değil, aktif olarak var oldukları ve çeşitli direniş biçimlerini de içeren bir mübadele alanı olduğunu görmekteyiz. İslami Ortadoğu, erkek-kadın dinamiklerini bir yandan İslam'ın kutsal kitabından ve hadis-lerinden referans alarak formalize ederken, bir yandan da sosyal coğrafyasının ge-reği, modernite ile dirsek temasını kesmemektedir. Mernissi, modernite ile kurulan bu ilişkide, kadının ve erkeğin, toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında kendi güç alanları-nı yeniden-üreten kaynakların arayışında olduklarından bahseder ve yukarıdaki ka-dim anlatıların, erkek cinsiyeti lehine kadınlar üzerindeki tahakkümde nasıl araçsal-laştırıldıklarını gözler önüne serer. Bu çalışmada Mernissi'nin *Haremden Kaçan Şeh-razat* eserinde ele alınan *1001 Gece Masalları*'nin karakteri Şehrazat'ın nasıl toplum-sal cinsiyet rolleri bağlamında İslami normatif tutumları yeniden üretmek adına araçsallaştırıldığı, Mernissi'nin argümanları üzerinden ele alınmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Ortodoks İslam, anlatı, romantizm, sembolik şiddet, toplumsal cinsiyet.

## Introduction

Anthropologist Clifford Geertz argues that human beings are “animals that exist within webs of self-woven significance” (2010: 19). If these webs of significance merge, we refer to it as *culture*. On the other hand, the concept of culture, rather than being a construction of significance as Geertz conveys, can also refer to that which contains objective values and is discovered not invented. Geertz's work suggests that culture is created by its practitioners on a dynamic basis while simultaneously being practiced on a static basis by the same agents. We see a similar perspective in Pierre Bour-dieu, whose approach to the structure-agent relationship draws attention to the cooperation between two agents, i.e. structure-agent, instead of marking culture as a fixed structure and making the agent passive (1992: 53; 2013: 72-73). While Bourdieu's structure impacts its agents, it is also influenced by the actions of those agents. The relationship here proceeds on a *fluid basis*. This situation creates serious questions on the genuine “whatness” of culture. The questions of which historical cultural stages humanity has passed through and how they affected today's discourses have always been central to this topic. Humans' conflict between ethical values and social norms suggests that the relationship between the struc-ture and its agent is fed through conflict. For instance, when a newborn is

standardized by family members, the baby is placed in “woven webs of meaning” by their family. All family members transmit culture to the baby. The baby, on the other hand, receives these cultural components passively. It means they have no control over them and are unquestionably accepted as usual.

Let us imagine that the baby matures and has a child in the future. In this case, what attitude will this person, who has had an infancy normalized by the transmitters of culture, have towards their own baby? Of course, they are considered to be the transmitters of culture as their parents do. When this person, who was taught to adopt the culture in which they are passively raised, attempts to make ontological inferences about their normative values, is this very person not making indirect inferences about the “webs of significance“ they have inherited from their parents? On the contrary, to what extent will someone who tests and scrutinizes social norms be able to exclude themselves as a *questioner* in the dichotomy of “society and me”?

The argument that answers all these questions is that culture is static, making babies passive in exchanging norms with their parents. However, the theoretical frameworks proposed by Geertz’s “web of significance“, and Bourdieu’s understanding of structure suggest that agents have the ability to construct and deconstruct the structure. The baby’s construction of dynamic meanings based on their immediate environments loses its constancy, while the outside environment has a similar dynamic structure. This situation is akin to the philosophy of Heraclitus, who said that “we cannot step twice into the same river.” Through the arguments of Fatima Mernissi, this study examines how cultural normative values have been historically transmitted and constructed in favour of those who consider culture as a fixed structure. Mernissi critically examined the gender norms prevalent in her society in her writings. The values inherent in Moroccan society are shaped by its predominant religious belief system, Islam. Throughout her 75-years of life (1940–2015), Mernissi attempted to reform the fundamentalist mindset of Islam by comparing it with the contemporary (1990s and post-2000s) understanding. She also contributed to the feminist movement by shaping her historical and current findings through women’s rights. It is undeniable that Mernissi is one of the most important sources in contemporary women’s studies. In her works, objective observation of chronology is apparent, and arguments are constructed without anachronism. According to Mernissi, comparisons between pre-Islamic and post-Islamic findings can only be interpreted by looking at the findings of that period in

their individual historical context. To illustrate, she argues that women and men had greater ease and freedom in their sexual relations before Islam than during the Islamic era. She posits that Islam facilitated men's dominance in the public sphere and gave them an upper hand in controlling it. As per Islamic norms, women had to obscure their presence in public and were only permitted to participate if they covered themselves with a veil.<sup>1</sup> In this instance, Mernissi argues that the veil functions as a symbol of men's control over women in the public domain. She asserts that while the "veiled woman vs. unveiled woman" debate is frequently cited as the cause of contemporary gender tensions, it can also be seen as a clear indication that men's wish to dominate the public sphere persists.

This study comprises two parts: The first part, which deals with what kind of changes the narrative of *One Thousand and One Nights* has undergone over time and what the ethical-political motivations underlying these changes are by placing *Scheherazade Goes West: Different Cultures, Different Harems* at its center, and the second part, which deals with what kind of behavioral sets Islam offers as an orthopraxis<sup>2</sup> religion in everyday life and how the ethico-political motivations underlying this offer have changed with the increase in modernization by placing the work *Beyond the Veil* at its center.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Several sources indicate that the practice of veiling existed before Islam and across different regions (Çiğ, 2013: 33-38; Narçın, 2013: 383-384). Mernissi cites the veil as an example to explore the impact of women's veiling in the public domain and the reasons behind this practice. However, she does not assert that veiling originated with Islam anywhere in her writings.

<sup>2</sup> The concept of "orthopraxy" here, taken together with its dichotomy "orthodoxy," is the definition given by sociologists or anthropologists studying religion as to whether a set of actions based on "right action" or a set of doctrines based on "right doctrine" constitutes the essence/foundation of religion (Ferg & Hall, 2023; Sutton, 2007). In Mernissi's arguments, Islam is understood to have an orthopraxy structure, which is what I think. However, we should not ignore the ideas of some thinkers, such as Talal Asad (2009: 21), that this distinction itself is problematic, that such a distinction cannot be made, and that it is problematic to treat Islam in this way.

<sup>3</sup> This expression, "horsefly" was expressed by Socrates while defending himself in the Athenian court in 399 BC: "...Like a gadfly that God has infested this state, I wake you up, move you, scold you and persuade you everywhere all day long..." (Plato, 2014: 73-74). Since then, the word "horsefly", in reference to Socrates, has been attributed to people who shake the values of the society they live in and cause unrest to people with their thoughts. I also consider Mernissi as a gadfly here.

## **The Power of Narrative: The Changing Structure of Womanhood in Islam**

In her book *Scheherazade Goes West: Different Cultures, Different Har-ems*, Mernissi (2001) analyzes how oral narratives such as fairy tales, legends, and stories have reproduced Islamic discourses on gender. According to her, these literary narratives have constantly changed and have become the very materials of political interests. For example, Mernissi (2001: 43-48) argues that Scheherazade, the protagonist of the “One Thousand and One Nights“, is portrayed differently in the 21<sup>st</sup>-century world than in the 8<sup>th</sup>-century world in which the work is supposed to have first appeared and that Eastern and Western interpretations of Scheherazade have marked differences when compared both synchronically and diachronically. Considering the recent emergence of written culture, we can understand how oral culture has been shaping societies for centuries and how its functions have not only been limited to this but also how it has been transformed into different ideological symbols periodically. The women in all past literary narratives, especially the Scheherazade character, offer an attitudinal spectrum of gender categories to the women and men of their time. For instance, while the Scheherazade character has a narrow range of action in 21<sup>st</sup> century narratives, her range of action is defined more broadly in the narratives of the 9<sup>th</sup> and 10<sup>th</sup> centuries. Here, what is meant by the range of action is the limitation or width of Scheherazade’s possibilities. According to Mernissi, the image of Eastern women, especially by Western writers, as weak and passive characters with a limited range of action reflects the view of Western intelligentsia.

Mernissi argues that old narratives in Morocco, most notably the ones by fundamentalist scholars, have been selectively perceived and revised in favor of male interests and turned into a narrative of male perspective. In her same book (2001: 4-8), she also compares the characters and stories of Scheherazade as told by her friend Kemal and her grandmother. Kemal is a childhood friend of Mernissi, who has embraced Islam from a more fundamentalist point of view compared to her grandmother. Scheherazade, as told by Mernissi’s grandmother, managed to survive for 1001 days by telling a story every night to a king who kills the women he had coitus with, leaving the most exciting part of the story for the next morning, thanks to her quick wit. In Kemal’s narrative, on the other hand, Scheherazade is a character who tells tales in the presence of the king for his pleasure and entertains him. Beyond the question of who Scheherazade really was, we should pay

attention to the narrative differences here. It lies in the differences in ideological perspectives between Kemal and Mernissi's grandmother. According to Mernissi, Kemal advocates fundamentalism and would risk many things. In the ideological climate of Moroccan culture, she shows that many people like Kemal can freely express their opinions in the public sphere, and, more importantly, gain the respect of the society thanks to these opinions. What is surprising to Mernissi is that her grandmother, unlike fundamentalists like Kemal, idealizes Scheherazade from the Islamic feminist perspective as someone whose aim is not to entertain a king but to save the lives of her fellow women whom the king would kill in the future. This attitude of her grandmother is a concrete example of how the power of narrative manifests itself on a political ground in Mernissi.

The character of Scheherazade was not limited to Moroccan society as it reached many Western readers as well. However, Scheherazade in the West is very different from that in the Eastern one. As Mernissi states in her same book (2001: 27), she visited libraries and bookshops in Paris and searched artistic and academic texts on Scheherazade. According to these sources,<sup>4</sup> Scheherazade in the West does not have a quick wit and strong rhetoric as in her Moroccan counterpart, but instead is a passive character whose physical beauty, similar to Kemal's Scheherazade in some points, is more important than her intelligence. Mernissi argues that by emphasizing Scheherazade's physical beauty rather than her intelligence, the female image is regarded as a mere beauty. This situation was manifested not only in literary narratives but also in the art of painting. As we read in the same work (2001: 12-13), the idealized image of the "Eastern woman" in the works of painters such as Henry Matisse, Jean Ingres, and Pablo Picasso<sup>5</sup> reflect a latent reductionism towards *all* women in general, even if they seem to belong to the East in particular.

---

<sup>4</sup> Some of the sources utilized by Mernissi are 18<sup>th</sup> century orientalist Jean Antoine de Galland's 12-volume work, *Madame AR.*, and De Lenz's "Moroccan Harem Customs: Magic, Medicine and Beauty" by Madame AR. De Lenz, "La femme au temps des colonies" by Yvonne Knibiehler and Regine Goutalier.

<sup>5</sup> As examples of works, you can look at the following: *Odalisque with Tambourine* (1926) by Henri Matisse, *Grande Odalisque* (1814) by Jean Ingres and *The Women of Algiers* (1955) by Pablo Picasso. The works of Eugene Delacroix, Pierre-Auguste Renoir, Jean Leon Gerome can also be consulted.



## Beyond the Veil: Countermeasures against the Destructiveness of Romanticism

In her second *Beyond the Veil*, Mernissi (1995) discusses the anomic effects of modernity on male-female dynamics and the regulatory functions that the Islamic institution of marriage performs to counteract these effects. The institution of marriage in Islamic communities is the reproducer of a background where men have the right to be polygamous and the power to dominate the public sphere, whereas women are restricted to the private sphere.<sup>6</sup> Moreover, they attempt to construct their power within these boundaries. Many attitudes towards marriage, especially sexuality, are stretched, and secondary forms of resistance are constructed with the manifestation of modernity, especially in consumption areas. Some social anthropologists argue that women in Eastern societies, contrary to popular belief, resist patriarchy and are not passive.<sup>7</sup> According to Mernissi, modernity first disrupted the perception of polygamy in the Islamic institution of marriage.<sup>8</sup> The polygamous men of the past cannot continue this tradition in the modern mentality of the 21<sup>st</sup> century. This is because families no longer want their daughters to marry polygamous men. It can be considered an irony of the father of a religion where polygamy is considered legitimate, indirectly reducing the reproduction of polygamy. However, according to Mernissi, this situation is an indication of the inevitable change of the Islamic ethos in the face of modernity.

New forms of Islam have emerged in the face of modernity. Mernissi exemplifies this with Sufism. Contrary to orthodox Islam, Sufism is a *more innovative* belief system that considers the conditions and realities of its

---

<sup>6</sup> The concept of the “private sphere” here refers to the domestic living spaces associated with the institution of marriage as part of the dichotomy it shares with the public sphere.

<sup>7</sup> It should be noted that these descriptive statements about the institution of marriage are specific to Moroccan culture, as Mernissi mentions in the “Introduction” to her work *Women’s Rebellion & Islamic Memory* (1998: 7-18). With this kind of reflexivity, Mernissi refrained from generalizing her views to all Islamic structures.

<sup>8</sup> In addition to Mernissi, I was also influenced by Erika Friedl, who has worked on women’s power strategies in the East. Friedl has a fieldwork text titled *Being a Woman in an Iranian Village (Women of Deh Koh)* (2003), which has been translated into Turkish. Friedl conducted fieldwork in a village in Iran for nearly 25 years. As a result, in addition to the work mentioned above, she wrote *Religion and Daily Life in the Mountains of Iran* (2022), *Folksongs from the Mountains of Iran* (2018), *Warm Hearts and Sharp Tongues* (2015), *Folktales and Storytellers of Iran* (2013) and *Children of Deh Koh* (1997) on the socio-cultural structure of the region. In *Being a Woman in an Iranian Village* (2003), Friedl discusses how village women strategize to gain a share of the male hierarchy in the public sphere.

time. Mernissi's grandmother was also a Sufist whereas Kemal was a representative of orthodox Islam. Opposite to the understanding advocated by fundamentalists, Sufists syncretize more romantic elements to the institution of marriage. Mernissi argues that on the Sufist side, romance is not limited to the divine, rather including human love in contrast to orthodox Islam. In the orthodox Islamic understanding, however, romanticism is, and should be, directed only towards the divine. To the Islamic scholars, divine love is the only acceptable emotion permitted to be felt. If love is otherwise directed towards a human being, especially towards a woman<sup>9</sup> by a man, it is regarded as tainted. This is why Mernissi mentions in her work *Beyond the Veil* (1995: 150-151), that polygamy has the task of preventing this human love. A polygamous man must be fair among his wives and engage in equal emotional exchange with each of them. This, in turn, prevents the formation of human love for a specific person, since human love can only arise due to "transcendental emotional transmissions" between subjects. According to Mernissi, Orthodox Islam says that such profound intersubjective relationships would give rise to human desires that are distant from the divine. This, in turn, prevents the formation of human love for a specific person, since human love can only emerge thanks to emotional interactions between subjects. According to Mernissi, Orthodox Islam says that such profound intersubjective relationships would give rise to human desires that distract from the divine.

This destructive effect of romanticism is also evident in the literary narratives in history. For example, in the story of Farhad and Shirin, Farhad's piercing -through- mountains for Shirin and not caring about anything other than his longing for her is far outside the character of the believer idealized for him by orthodox Islam. In another example, in the story of Kerem and Aslı, Kerem and Aslı challenge social normative attitudes to come together. It leads to the idea that social rules are not important for deep relationships between lovers, which is not something that orthodox Islam approves. Therefore, according to Mernissi, such effects of romance are tried to be prevented by the polygamy of men.

Again in *Scheherazade Goes West: Different Cultures, Different Harems*, in addition to the domination of the public sphere by men, Mernissi (2001:

---

<sup>9</sup> In his work *The Islamic Middle East*, Charles Lindholm (2004: 329-330) mentions examples of love in Sufism between same-sex partners. The relationship between Rumi and Shams Tebrizi is one of the most well-known examples in this sense.

179-181) analyzes the men's methods in this process by making use of Bourdieu's concept of "symbolic violence" In his *Masculine Domination*, Bourdieu mentions that symbolic violence is engraved on human attitudes without any coercion, "like a kind of magic engraved on the skin of a person" (2015: 54), and he adds that it is difficult to identify the existence of such attitudes if their boundaries are not touched. In order to dominate the public sphere, men use symbolic violence against women. According to Mernissi, one of the symbols of this violence is the veil. Covering many bodily parts with the veil, including the face, minimizes the interactions in a relationship with an unfamiliar person. The lack of interaction reduces the possibility of strangers meeting each other. For her, this is one of the primary obstacles against organizing women in the public sphere (1995: 179).

Another example of symbolic violence is the gendered labor roles of men and women. As in the case of the veil, some gender-based division of labor are considered dogma by religious beliefs, thus imposing indirect violence. The restriction of women to the domestic sphere that does not provide any material gain, and the freedom of men to work in money-earning jobs outside the home, limits women's presence and visibility in the public sphere. Symbolic violence is such so that sometimes the perpetrators may not even be as aware of it as opposed to those who get exposed to it. For example, suppose you ask someone with an orthodox Islamic understanding the questions "Why do you cover yourself with a veil?" or "Why should a woman stay at home?". In that case, there is a high probability that their answers would be either "The Qur'an commands it this way," or "These are our customs and traditions." When you ask the same questions to those who have been exposed to symbolic violence, you are likely to get similar answers. This is why Bourdieu describes symbolic violence with the expression that "it is engraved on people's skin like magic".

### **Discussion and Conclusion**

During the 21<sup>st</sup> century, all fields, including literature, have produced their own specific narrative products. For example, during the Tanzimat Era at the end of the 19<sup>th</sup> century, we can observe the foundational elements of constructing the Republic of Turkey in the texts.<sup>10</sup> Both past and present

---

<sup>10</sup> This matter is subject to debate. Scholars such as Şerif Mardin, Halil İnalçık, and Kemal Karpat have differing conclusions regarding Ottoman history. For example, in his book *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (2015a: 16), Şerif Mardin describes literary figures such as Şinasi, Ali Suavi and Ziya Pasha as Neo-Ottomans and intellectuals who made harsh criticisms against the government. In his work *Türkiye, İslam ve Sekülerizm, Makaleler* (2015b: 26-27), he

ideologies have either changed the already-present narratives and formalized them in their favor or produced new narratives in various fields, especially in literature, to construct their discursive power. As we see in the case of Mernissi, the Islamic Orthodox understanding in the 21<sup>st</sup> century has also reproduced its own narrational values either by foregrounding narratives that fit its normative attitudes or by revising existing narratives, as we see in the example of “One Thousand and One Nights“. In this process, the narratives of fundamentalists, such as Mernissi’s friend Kemal, conflict with the narratives of “pro women’s rights“ people, such as Mernissi’s grandmother. The recent winner of this conflict is determined both according to which side the popular culture feeds and which side constitutes the majority in terms of narrative density. Narratives are not independent from the ideologies within the popular culture of the period. Especially when we come across the works of thinkers such as Ivan Krastev (2011), Margaret Canovan (2002), Jan-Werner Müller (2017), who explain how populist discourses spread to everything through the understanding of democracy in this period we live in, it would not be wrong to look for the traces of narratives in the rhetoric of today’s poor-loving politicians.

It is possible to say that today, with the ever-increasing impact of the internet and the media, we have transitioned to a visual culture instead of the written culture after oral culture. And just as the value of oral narrative has decreased in the written culture, the value of written narrative, too, has decreased in visual culture. In this case, there will be a change in the methods of creating narratives. I agree with this, but the decrease in the value of oral cultural elements against the written culture does not necessarily mean that the discourses narrated in that culture are ignored. In the same way, I think that some narratives in written culture, for example in literary works, which are adorned with discourses that feed certain ideologies, have manifested or will manifest themselves in the visual culture. Thus, Mernissi’s example of “1001 Nights Tales“ is valuable as it exemplifies how narratives are transmitted from the past to the present. These tales were origi-

---

defines the Neo-Ottomans’ contemporaries such as Mizancı Murad, Ahmet Rıza, Prince Sabahattin and Abdullah Cevdet as Young Turks, and states that they were inadequate in their political ideas and the works they produced compared to the Neo-Ottomans. Mardin further questions their ideological positions and roles within the Enlightenment movement (Karaaslan, 2021). The point I am trying to draw attention to here is not who, how or why produces discourses, but the fact that they use literature as a tool to produce discourse. I believe that today’s literary field, just like the Neo-Ottomans and Young Turks of the 19<sup>th</sup> century, provides a basis for idealist thinkers.

nally parts of an oral culture and have since been transferred to written form with various fragments. It is imperative that the character Scheherazade be perceived in divergent ways, depending on the socio-cultural structure of readers. When she encounters distinct ideologies, it results in the traditional norms being changed and transformed. This situation exemplifies both Geertz's concept of actors generating significance within an interconnected network and Bourdieu's notion of the structuring of structure by actors.

Although Mernissi builds her theory on a banal dichotomy such as East vs. West, it is striking that she argues that there cannot be an only male-female narrative on gender or that this narrative on gender does not emerge from only one region, rather each region forms intersectional narratives within its dynamics. Mernissi even further claims that Islam does not contain a monolithic narrative independent of both past and present conditions, like Foucault's genealogical studies<sup>11</sup>, so to speak. Taking the risk of being considered an Islamic occidentalist, Mernissi occasionally overdoes her criticism to break the Western perception of the "Eastern woman". Strikingly, she defines Western female aesthetics through the women she sees while walking on the streets of Paris and reduces the approach to women merely to aesthetic desires. I do not believe it is necessary to provide a negative evaluation of another culture when describing the dynamics between Moroccan women and men, nor is it appropriate to denigrate the perception of Parisian women whilst highlighting the attitudes of some Moroccan men. Each community possesses a unique culture based on its own internal dynamics, and an inter-community critique would be mistaken if it treated cultures as if they were a single structure. This attitude of Mernissi can be considered a self-orientalist attitude, which is often highlighted in recent orientalism studies, referring to "Self-Orientalization" (Durna, 2004: 263; cited in Bezci, Çiftci, 2012: 143). While Mernissi criticises the Western philosophers' approach to her culture from a world of fantasy and harem nights, their assumption of that there is only one form of Islam, and reducing the Islamic Orientals, especially Islamic women, willingly or unwillingly, she does what she criticises: not having an emic perspective

---

<sup>11</sup> Foucault's "genealogy" concept emphasizes the historicity of discourses representing things. Mernissi's narrative characters are examined in a similar way to Foucault's counterattack on the nature of things, traced layer by layer through history (Revel, 2012: 111-114; Foucault, 2001; Urhan, 2002).

towards the culture of the other. How do we reproduce the discourses we criticize today? This may be one of the questions that should be asked.

Mernissi (2001: 31-32) defines the romance between men and women in the Islamic tradition with the concept of “samar”, suggesting that this relationship occurs in the private sphere that is, when men and women come together alone at night, and that it breaks or reduces the inequality between men and women in the public sphere. In reaction to this relationship, some Islamic groups favored polygamy for men because the love offered to men should only be divine love. Mernissi’s interpretation of polygamy, while striking in the context of gender, is also reductionist. As ethnological studies have shown, the institution of marriage cannot be viewed only in terms of the romantic relationship between men and women, but also in terms of its economic and political functions. Since the historical periods exemplified by Mernissi, the institution of marriage has also functioned as a means of alliance between Islamic tribes.<sup>12</sup> At the same time, the existence of expectations within the community that the polygamous person should have enough economic capital to support their wives points to critical implications regarding economic functioning. In this case, Mernissi’s approach to polygamy as a strategy to prevent romantic relationships ignores other social dynamics underlying polygamy. We can consider Mernissi’s approach as only one of the structural motivations for polygamy or the most effective one. Moreover, these discussions on polygamy are associated with the acceptance of monogamy as the norm. Normalising what has been accepted as the norm and attempting to explain what is marginal is insufficient, even though it provides indirect information about “the normal that does not need to be talked about”. First of all, I find it valuable to question marriage itself – monogamous or polygamous – within the Islamic tradition. Especially when we look at the history of the feminist efforts in which Mernissi is involved, the institution of marriage is addressed by thinkers such as Emma Goldman, Betty Friedan, Shulamith Firestone, Kate Millet, as an apparatus used by the male-centred states to oppress women by condemning them to the private sphere (Chambers, 2017: 13-

---

<sup>12</sup> There is even a sub-division of tribal marriages called Berdel, which is divided into two: exchange/reciprocal berdel and blood berdel (Yalçın-Heckmann, 2012: 327-333). Such marriages are characterized by the exchange of a bride from her family to another one when the groom is unable to pay for her, or to end inter-tribal wars, or to find allies in cases of inter-tribal problems. For additional sources, see Martin von Bruinessen’s (2013) field studies on tribal geography.

30).<sup>13</sup> In this regard, it might be useful to handle the polygamy debate through the functionality of marriage in order to understand polygamy and analyse the male-centred socio-cultural structure. Perhaps such an analysis may also show us that polygamy is widespread in some societies, but that it does not have the functions Mernissi refers to.

## References

- Asad, Talal (2009). "The Idea of an Anthropology of Islam". *Qui Parle*, 17(2): 1-30.
- Bezci Bünyamin & Çiftci, Yunus (2012). "Self Oryantalizm: İçimizdeki Modernite ve/veya İçselleştirdiğimiz Modernleşme". *Akademik İncelemeler*, 7(1): 139-166.
- Bourdieu, Pierre (1992). *The Logic of Practice*. Trans. Matthew Adamson. USA: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (2013). *Outline of a Theory of Practice*. Trans. Richard Nice. UK: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (2015). *Eril Tahakküm*. Trans. Bediz Yılmaz. Istanbul: Bağlam.
- Bruinessen, Von Martin (2013). *Ağa, Şeyh ve Devlet*. Trans. Banu Yalkut. Istanbul: İletişim.
- Canovan, Margaret (2002). "Taking Politics to the People: Populism as the Ideology of Democracy". *Democracies and The Populist Challenge*. New York: Palgrave Macmillan, 25-44.
- Chambers, Clare (2017). *Against Marriage: An Egalitarian Defence of the Marriage-Free State*. UK: Oxford University Press.
- Çiğ, İlmiye Muazzez (2013). *Kur'an, İncil ve Tevrat'ın Sümer'deki Kökeni*. Istanbul: Kaynak.
- Durna, Tezcan (2004). "Köşe Yazılarında Avrupa Birliği Tartışmaları: Helsinki Zirvesi 1999". Haber Hakikat ve İktidar İlişkisi. Ankara: Elips.

---

<sup>13</sup> Researchers such as Lewis Henry Morgan, Edward Burnett Tylor, Bronislaw Malinowski, Alfred Radcliffe-Brown, Meyer Fortes, and E. E. Evans-Pritchard who investigated family and kinship structures in the communities they conducted field research during the end of the 19<sup>th</sup> century and the last quarter of the 20<sup>th</sup> century, can be considered feeding the discussions on the family institution. In particular, the discipline of social anthropology offers important data in this field, even according to Robin Fox, "kinship is to anthropology what logic is to philosophy or nude art; it is the basic discipline of anthropology" (Fox, 1967: 10 cited in Holy, 2016: 29).

- Ferg, Erica & Hall, Bryan (2023). "Orthodoxy, Orthopraxy, and Locke's Arguments for Toleration". *Locke Studies*, 22: 1-26.
- Foucault, Michel (2001). *Kelimeler ve Şeyler*. Trans. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: İmge.
- Fox, Robin (1967). *Kinship and Marriage: An Anthropological Perspective*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Friedl, Erika (1997). *Children of Deh Koh: Young Life in an Iranian Village*. New York: Syracuse University Press.
- Friedl, Erika (2003). *İran Köyünde Kadın Olmak*. Trans. Barış Şannan. İstanbul: Epsilon.
- Friedl, Erika (2014). *The Folktales and Storytellers of Tribal Iran*. London: Tauris.
- Friedl, Erika (2015). *Warm Hearts and Sharp Tongues: Life in 555 Proverbs from the Zagros Mountains of Iran*. Wien: New Academic.
- Friedl, Erika (2018). *Folksongs from the Mountains of Iran: Culture, Poetics and Everyday Philosophies*. Vienna: International Library of Iranian Studies.
- Friedl, Erika (2022). *Religion and Daily Life in the Mountains of Iran: Theology, Saints, People*. London: Bloomsbury Publishing.
- Geertz, Clifford (2010). *Kültürlerin Yorumlanması*. Trans. Hakan Gür. Ankara: Dost Kitabevi.
- Holy, Ladislav (2016). *Antropolojinin Akrabalık Yaklaşımları*. Trans. Çağlar Enneli, Ankara: Heretik.
- Karaaslan, E. (2021). "Şerif Mardin'in Metinleri Bağlamında Yeni Osmanlılar ile Jön Türklerin Fikrî Derinliklerine Dair Bir İzah Denemesi". *Liberal Düşünce*, 104: 73-99.
- Knibiehler, Yvonne & Goutalier, Regine (1985). *La Femme Au Temps des Colonies*. Paris: Stock.
- Krastev, Ivan (2011). "The Age of Populism: Reflections on the Self Enmity of Democracy". *European View*, 10(1): 11-16.
- Lindholm, Charles (2004). *İslami Ortadoğu*. Trans. B. Şafak. Ankara: İmge.
- Mardin, Şerif (2015a). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. Trans. F. Unan et al. İstanbul: İletişim.
- Mardin, Şerif (2015b). *Türkiye, İslam ve Sekülerizm, Makaleler 5*. Trans. E. Gen et al. İstanbul: İletişim.



- Mernissi, Fatima (1995). *Peçenin Ötesi*. Trans. M. Küpçü. İstanbul: Yayınevi.
- Mernissi, Fatima (2001). *Haremden Kaçan Şehzade*. Trans. Zehra Savan. İstanbul: Alfa.
- Müller, Jan-Werner (2017). *Popülizm Nedir?* Trans. Onur Yıldız. İstanbul: İletişim.
- Narçın, Ali (2013). *A'dan Z'ye Asur*. İstanbul: Ozan.
- Platon (2014). *Sokrates'in Savunması*. Trans. Furkan Akderin. İstanbul: Say.
- Revel, Judith (2012). *Foucault Sözlüğü*. Trans. Veli Urhan. İstanbul: Say.
- Sutton, Donald S. (2007, January). "Ritual, Cultural Standardization, and Orthopraxy in China: Reconsidering James L. Watson's Ideas". *Modern China*, 33(1): 3-21.
- Urhan, Veli (2002). *Foucault ve Bilginin Arkeolojisi*. İstanbul: Paradigma.
- Yalçın-Heckmann, Lale (2012). *Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri*. İstanbul: İletişim.

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

**Acknowledgments:** The seeds of this study were sown in the Anthropology of Religion course I took in the Department of Anthropology at the Faculty of Language and History-Geography, in the fall of 2021-2022. Within the polyphonic discussion environment created by Halil Çağlar Enneli, two or three weeks of reading and discussions on Mernissi with my classmates inspired me to write this article today. I would like to thank Dr. Enneli, who wishes to integrate all kinds of opinions in his lectures, pushes his students out of the conventional habitus, and encourages them to think. In other words, he is one of the *horseflies* of his faculty. I am grateful to Sebahat Gökçe Ağbaş, my life companion and colleague, for her support. Without her, you would probably be reading someone else's article right now. Finally, I would like to extend my sincere love and thanks to my friends Hakan Mutlu, Sibel Önal, Tuba Atay, Serkan Bulut, Büşra Karataş, and Kaan Ürker, whom I met in our journal club we established under the Anthropology Club at the same faculty, and which has been going on for three years. Their friendship has given me both a profound academic background and a spiritual refuge. I wish for us many more times to say *Fukoo* together.

**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.

## CAN YÜCEL'İN SEVGİ DUVARI ŞİİR KİTABINA HERMENEUTİK YAKLAŞIM

Hermeneutical Approach to Can Yücel's *Sevgi Duvarı* Poetry Book

Emrah SEFEROĞLU\*

### ÖZ

Edebî yapıtları anlama/anlamlandırma/yorumlama hayatı, nesnel tını, bireysel ve toplumsal travmaları okumadır. Hermeneutik, bir metnin yorumlanması ve anlaşılması sürecidir. Bir metnin içeriğini ve anlamını çözümlmek ve yorumlamak için çeşitli yöntemler kullanır. Bu yöntemler metnin tarihî, kültürel, dilsel ve edebî bağlamını göz önünde bulundurur ve yorumlama sürecinde önyargıları en aza indirmeyi amaçlar. Can Yücel'in şiiri, bireysel yorumlama ve objektif yorumlama arasındaki dengeyi sağlayarak toplumsal konularla bireyin hayatını iç içe aktarır. Hermeneutik kapsamında ele alınan Can Yücel'in *Sevgi Duvarı* şiir kitabı toplumu saran bütün siyasî, askerî ve sosyal olayları satır aralarından okura ulaştırır. Şair, insanı ve tinselliği içsel yaşanmışlıkla, yaşantıyı yeniden üretici/oluşturucu/kurucu halleriyle şiir katmanlarında görünür kılar. Emek, özgürlük, sevgi, umut, başkaldırı karşısında sosyal adaletsizlik, sosyal adaletsizliğin alt başlığı otoriteye karşı bir duruş, baskı ve özellikle başkalaşma/metalaşma, değer dizgesinin çözümlenerek öznelerin de nesnelere hayatının içerisinde olması durumu *Sevgi Duvarı* şiirlerinin, sevgiden duvar dışına itilmeye varan şeylerin bütünü olduğunu açıklar. Eser, kuramsal okumanın rehberliğinde kendi zamanından yapıtın yazma zamanındaki yaşanmışlıkları hem toplumsal düzeyde hem de bireysel şekilde ortaya çıkararak okur ve şair arasındaki bağlamı kurar. Böylece çalışma, kuram ile incelenen şiirlerdeki anlam katmanlarının sürekli olarak yeniden yapılandırılabileceğinin ve edebiyat eserlerinin sonsuz bir yorumlama ve anlama potansiyeline sahip olabileceğinin örneğini sunar.

**Anahtar Sözcükler:** Hermeneutik, şiir sanatı, metin eleştirisi, Can Yücel, *Sevgi Duvarı*.

### ABSTRACT

Understanding/interpreting/interpreting literary works is reading life, objective spirit, individual and social traumas. Hermeneutics is the process of interpreting and understanding a text. It uses various methods to analyse and interpret the content and meaning of a text. These methods take into account the historical, cultural, linguistic and literary context of the text and aim to minimise prejudices in the interpretation process. Can Yücel's poetry provides a balance between individual inter-

\* Öğr. Gör. Dr., Türk Dili Bölümü, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Rize/Türkiye. E-posta: emrah.seferoglu@erdogan.edu.tr. ORCID: 0000-0001-9164-2604.

pretation and objective interpretation. Can Yücel's poetry book *Sevgi Duvarı*, which is considered within the scope of hermeneutics, conveys all political, military and social events surrounding the society to the reader between the lines. The activity of understanding human and spirituality through works of art makes the inner experience and life visible in the layers of poetry with its reproductive/ generative/ constitutive states. Labour, freedom, love, hope, social injustice in the face of rebellion, social injustice's subtitle, a stance against authority, oppression and especially metamorphosis/ commodification, that is, the dissolution of the value system and the inclusion of subjects in the life of objects, implies that *Sevgi Duvarı* is the whole of things that range from love to being pushed out of the wall. Under the guidance of the theoretical reading, the work establishes the context between those who read the book of poems and the poet by revealing the experiences from its own time to the time of writing the work both at the social level and individually. Thus, the work provides an example that the layers of meaning in the poems analysed with theory can be constantly reconstructed and that literary works have an infinite potential for interpretation and understanding.

**Keywords:** Hermeneutics, poetry art, textual criticism, Can Yücel, *Sevgi Duvarı*.

## Giriş

Yazarın bireyselliğinin, yapıtının bir defalığının ve özgünlüğünün vurgulanması anlamına gelen hermeneutik; eseri meydana getiren sanatçının bile bilincinde olmadığı kurallara bağlı biçimde metni anlamlandırma yolunu açar. Kuram, bir ürün şeklinde eserin anlaşılması, yorumlanması ve değerlendirilmesinde hangi ölçütlere ve normlara başvurulması gerektiğinin cevabını ortaya çıkarır. Hermeneutik yaklaşıma göre edebiyat yapıtlarının, özgünlük ve özerklikleri dikkate alınarak anlaşılması ve yorumlanması bir gerekliliktir. Bu nedenle dil, kendi içindeki devinimiyle çokanlamlılığın bizzat kaynağı olmaktadır ve bu çokanlamlılık özellikle edebiyat yapıtının temel özelliğidir (Özlem, 2011: 18). Edebiyat yapıtı döneminin nesnel tininin ürünüdür ve dönemin nesnel tini tarihsel koşulları, felsefi, hukuksal, siyasal düzenleri, yaşama stilleri anlaşılmadan yapıt da anlaşılabilir. Nesnel tin, okuru ve sanatçıyı kapsadığı için metin, okurun çağ ve sanatçı ile iletişim kurduğu organik bir bütündür. Şairin şiiriyle var ettiği düzen kendi döneminin anlaşılmasındaki önemli yorum nesnesidir.

Edebiyat eserinin anlaşılması ve yorumlanması, sadece metnin içeriğine dayanmaz, aynı zamanda okuyucunun kendi deneyimlerine, hayat görüşüne, dil becerisine ve kültürel arka planına da bağlıdır. Yani, edebiyat eserleri, okurlar tarafından yorumlanırken, bu yorumlama sürecinde okurun kişisel deneyimleri ve dünya görüşleri etkili olur. Hermeneutik şiir kuramı, ede-

biyat eserlerinin sadece yüzeyindeki anlamları değil, aynı zamanda eserin altında yatan derin anlamları da keşfetmeyi amaçlar. Bu kurama göre, bir edebiyat eseri, yalnızca yazarının belirlediği anlamlarla sınırlı değildir, aynı zamanda okurların yorumlama süreciyle de zenginleşir ve çeşitlenir. Hermeneutik, herhangi bir edebiyat eserinin mutlak bir anlamı olmadığını savunur ve okurun yorumlama sürecinde, eserin anlamlarının sürekli olarak yeniden yapılandırılabilenliğini ifade eder. Bu kuram, edebiyat ürünlerinin sonsuz bir yorumlama ve anlama potansiyeline sahip olduğunu söyler.

Can Yücel'in *Sevgi Duvarı* şiir kitabındaki 67 şiiri incelendikten sonra kitabın dönemini ve şairin bakış açısını örnekleyen seçili şiirleri hermeneutik kuramla okumak, şiirlerin anlaşılmasını ve yorumlanmasını olanaklı hale getirmek, okur zamanından eserin yazma zamanını görünür kılar. Böylece kuram ile incelenen şiirler, kendi anlamlarının sürekli olarak yeniden yapılandırılabilenliğini ve edebiyat eserlerinin sonsuz bir yorumlama ve anlama potansiyeline sahip olduğunu açıklar.

### Şairden Şiire

Toplumdaki bireylerin haksızlığa uğramasının gösterimi, Can Yücel'in şiirlerindeki büyük yankıdır. Sanatkâr, şiirinde sivriliği, asiliği, dizelerindeki argo sözleri, müstehcen kalıpları ile hayatı boyunca yaşadıklarını metnine taşır, bu şekilde toplumsal meselelerde kendini ayna olarak tutarak toplumdaki haksızlığa uğrayan insanlara karşı bir vazife üstlenir. *Sevgi Duvarı* adlı şiir kitabı sevginin taşıdığı imgeleri aynı zamanda da aşılamayan veya aşılmaya çalışılan bütün duvarları ifade eder. Sevgi adı ile başlanılan her yapının, kişinin kendi içindeki duvarlarla örülü olduğunu ve yaşamaya devam edebilmenin bu duvarları yok etmekle ilgisini olduğunu anlatır. Şiir, sevginin insana verdiği güç ve umut konusunda farklı bir bakış açısı sunar. Şiir öznesi, metinde sevginin duvarlarını yıkarak insanları birbirine yakınlaştırebileceğini vurgular. Eser, yalnızlığı, acıyı ve umutsuzluğu anlatırken sevginin insanları kurtarabileceğine dair bir umut ışığı verir.

*Sevgi Duvarı* 3 bölümden oluşmaktadır, Can Yücel'in 1950-1970, 1958-1962, 1963-1973 tarih aralıklarıyla eseri bölümlenmesinin sebebi, bu zaman aralıklarında İkinci Dünya Savaşı, 1960 darbesi gibi sosyal olayların yaşanmasıdır. Söz konusu darbeden sonra Can Yücel, yurt dışına çıkmak zorunda kalır. Üniversite gençlik yıllarından olgunluğa geçiş sürecindeki siyasî ya da hayati dertler şiir kitabının yayımlandığı dönemle aynıdır. *Sevgi Duvarı* yazma zamanıyla uzun bir döneme yayılır. *Sevgi Duvarı*'nda manzum önsöz ile birlikte 67 şiir bulunur.

yoldaşlar yayınlarken bu gecikmiş kitabı  
it gibi biliyorum Makul bir şey değil bu  
olsa olsa bir küçük Kent söylüyor ızdırabı  
veyahut iki Cami arasında bir Mahya  
Rüzgar vurdukça Hani hep kopacakmış gibi  
yine de ışıl ışıl ortada salınır ya... (Yücel, 2022: 3).

Enis Akın (2006) “Güzelde Tutunamayan Şair: Can Yücel” adlı yazısında Can Yücel’in 1970’lerde insan hayatının bir parçası olan küfrü, şiire dâhil ettiğini böylece şiir bütünselliğinin gerçekleştiğini söyler. Bu kanaatinden sonra 1970’lerden önce yazılmış olan *Sevgi Duvarı*’nı bu esere adını veren şiirden hareketle değerlendirir:

*Sevgi Duvarı*’nda rezil olmak ile yalansızlık arasında bir denge vardır. Rezil olmayı önemsememe, insan kültürünün bugüne kadar ortaya koyduğu değerlerin önemli bir bölümünü hiçe saymayı sembolleştiren bir karar. Can Yücel “Sevgi Duvarı” başlıklı şiirde rezil olmaktansa yalan söylemeyi tercih eden bir sınıfsal nezaket hastalığına karşı, ifadesini yalansızlıkta bulan bir bütünlük duygusunu över (Akın, 2006: 1181).

Kitabın genelinde ise şiirler, başlıkları itibariyle aşk, doğa, insan ilişkileri, toplumsal sorunlar ve siyasi konular gibi çeşitli temalara odaklanır. Can Yücel’in şiiri sosyal, ekonomik ve siyasî sorunlara dikkat çekerken bireyin yaşam serüvenindeki aşk duygusunu da ihmal etmez, eserin bütününde bireysel endişe ile toplumsal kaygı iç içedir. Sınıf mücadelesi, emperyalizm, sömürü, yoksulluk, işçi sınıfı sorunları, kadın hakları ve ulusal sorunlar, darbeler eserin tematik içeriğini oluşturur.

### ***Sevgi Duvarı*’nın Anlam Katmanları**

*Sevgi Duvarı*’nda yer alan şiir öznelinin çoğunluğu “ben” ile ilgilidir. Ben’in açılanan dünyası farklı görünümde şiirlerde yer alır. Bu benlik algısı, “Palas Pandıras”ta “Selma diye bir kız vardı seyimde” (Yücel, 2022: 10) şeklinde görünürken “Eşref Saat”te “Nedir bu içimde kopuşan sevinç, ölecek miyim ne” (2022: 40) biçimindedir. Eserde insanın bireysel dünyasının serzenişlerinin bulunmasının yanında toplumsal dertlerin ve dünyaya yayılan kapitalist düzenin eleştirisi de yine şiir öznesinin benlik algısıyla aktarılır. Şiir öznesi “Go Home Hacı Go Home” adlı şiirde sloganlaşmış olan “Yankee go home” söylemine gönderme yapar böylece eserin sosyal meselelere değinmesini örnekler. Bu bakış açısına hizmet eden diğer şiirler ise; “Andersen’in Masalları” ve “Deliliğe Övgü”dür. Söz konusu şiirlerde geçen

“Amerikan yardımı”, “buluççinli bir gök”, “Afrika”, “zenci hamallar”, “Amerikan onbaşı” gibi ifadelerle şiir öznesi görünenin arkasındaki gerçek tehlikeyi haber vererek insanları uyarır (Gülgen Börklü, 2012: 87). 1950 ve 1973 yılları arasına yayılan yazma zamanında Türkiye’de yaşanan darbenin getirdiği sınırlılıkları ve aksaklıkları da metne taşır.

1950 ve 1973 arası yazılan şiirlerde Türk toplumunun geçirdiği darbenin de etkileri mevcuttur. “Bir Numaralı Halk Düşmanı” şiiri “Reis Bey dedim Reis Bey, Asın beni dedim, dövün öldürün beni” (2022: 24 ) şeklinde başlarken “”Na’ptım biliyor musunuz Reis Bey, tuttum insanları sevdim” (2022: 24) biçiminde biter. İsim-içerik zıtlığıyla halk düşmanı olan ben, insanları sevme ile suçlu olduğunu ifade eder. Bu zıtlık arada ve eşikte kalmanın ifadesidir. Şiir öznesi, var olduğu toplumda yaşayanları sevmektedir fakat gördüğü haksızlıklarla yaşayamamaktadır. Öznenin ceza çekmek istemesi ve halkın düşmanı olarak görülmesi ironik benzetmeyle sosyal adaletsizliğe karşı koymamasından kaynaklıdır. Aynı şekilde “Cehennemın Dibi” adlı şiirde de şiir öznesi; “karşıda bir ütücü dükkânı var / içerde tıpkı sana benzer bir kız / ama nasıl hamarat eline çabuk / öyle özene bezene / dünyayı düzeltirmişçesine / susuzlara su ekmeksizlere ekmek / umutsuzlara umut vermişçesine / zengin çamaşırlarını ütülüyor” (2022: 33) ifadeleriyle işçi sorunlarını, emek sömürsünü, verilen çabanın, mücadelenin bütün umutları yeşerttiğini fakat ütü dükkânından vitrine yansıyan bir siluetten öteye geçmediğini, görünmediğini aktarır. Nitekim “Öğretmenin Düş”ü şiirinde, düşüş ile ironik anlatımla eğitimin basite indirgenmesi eleştirilecektir. Toplumsal aksaklıkların görünür kılınması “Hayırsız Ada”daki “Ne sen patiska ne şeker ne özgürlük, anlaşıldı dedik vehpinin kerrâkesi bizimkisi boşuna zahmet” (2022: 37) ifadesiyle “Kayıtlı” adlı şiirde İşçi Partisine kayıt yaptıрма sebebiyle aktarılır. Bu şiirde şiir öznesi ben ile biz’i birleştirir: “Zikredelim önce halkın adını / Çocuğun işçinin hakkını / Alsın diye köylü toprağını / işçi partisine yaptır-dım kaydımı” (2022: 101). Haksızlıklara ironi ile bireysel çıkarlara argo jargonuyla, aşk duygusuna ferdi cümlelerle, siyasi parti üyeliğini gerçekçi ifadelerle aktaran şiir öznesi yaşamın adaletsizliğine, toplumun eşitsizliğine karşı dik duruş sergiler. Metin kendini bu duruşun sesi ile inşa eder. Şiirler hem sloganik hem de gerçekçidir. Gündelik olaylar karşısında sedanter, eylemsiz duruşu eleştirir. Bu nedenle eser başkalaşma ve şeyleşme sarmalında dolanır. Sesini bulmaya çalışan özne değiştiremedikleriyle yok olur, şeyleşir.

Oyunbozan bir akşamın altında,  
Elinde bir yoyo gibi benliğin,

Senden damlara, damlardan geriye  
-Tavuklar yem der, kediler ciğer-  
Sana benzer bir şey dolaşır havada. (Yücel, 2022: 4).

Sevgi Duvarı'nın ilk şiiri olan "Başkalaşma" üç benttir. Birinci bentte eserin genelinde yer alan ben ve ben/lik algısı mevcuttur. Şiir öznesinin psikolojisi "düzeni / oyunbozan bir akşamın altı" (2022: 4) cümlesi ile ifade edilir. İkinci bentte var olduğu bilinemeyen bir kantoya benzeyen bir kadına aşk ilan edilir. "Kurtulur dudaklarından düşersin er geç" (2022: 5) dizesiyle başlayan üçüncü bölümde şiir öznesi aşkla başlayan başkalaşma sürecini anlatmayı amaçlar. "Başkalaşma" aşk teması çerçevesinde değerlendirilirken aslında tamamlanabilir bir şeyleşme şiiridir. Nitekim kitap "Başkalaşma" ile başlar ve ilerleyen son bölümde de "Şeyist" adlı şiirle devam eder ve bu iki şiir birbirini örter. "Şeyist" şiirinde şiir öznesi 21 kez şey kelimesini kullanır "Başkalaşma"da ise bir aşkın izinden gidildiğinde benliğin kendine ve etrafına yabancılaşması çürümesi aktarılır. Hermeneutik'te yazılı bir metni anlamak, geçmişteki bir şeyi tekrarlamak değil onu şimdiki anlama ortak etmek esastır (Doğan, 2011: 65). Bu nedenle şiir öznesi en başta "elinde bir yoyo gibi benliğin..." (2022: 4) ile başkalaşacaktır ve sonra "ben başka şeyim, ben şeyim" (2022: 106) şeklinde dönüşecektir.

Kaynak dergisinde 1954 yılında yayınlanan "Demin" şiiri de anın her daim devam ettiğinin gösterimidir. *Kasvet elinde bir paslı makas İstanbul'un asma köprülerini kesti* (Yücel, 2022, s. 6) dizesi 1954 yılındaki siyasi iklimin gösterenidir. Toplumda hissedilen kasveti ve bunu bitirecek olanın da yine eski düzende yer alan paslanmış aygıt olmasını eleştirir. Şiir öznesi hiçbir şeyin değişmeyeceğini ve sevdanın, -yine görünen aşktır- önüne çıkan engellerin yarattığı psikolojiyi aktarır.

Sevdamızın içinde cirit oynayan Cambaz  
şimdi bir kör satırdır içimizde  
ha düşer  
ha düşer  
ha düşer  
başımızın üstünde demin gülüp duran gökyüzü  
Yedekte bir salapurya şimdi (2022: 6).

Bu dizelerde şiir öznesindeki düşüş eylemi, sadece cismâni bir kadın erkek aşkını ifade etse de şiir öznesi "az önce" olan her şeyin aslında tam da "şu anda" yaşamı etkileyen şeylerin bütünü olduğunu ifade eder. Can Yücel'in şiiri, bütün hayatını etkilemesinin kodlarıyla doludur. Şiirde "başımı-

zın” ifadesiyle başlayan ikinci bölümde, bedbinlik ve sevdanın noktalanması yer alsa da “demin”in az öncede kalmanın “son” olduğu vurgulanır.

Duvar dibindeydiler bi bakış baktı  
Şimdi ışık yıllarında yaşıyor o çiçekler  
Heyt bu kadına can veren tanrım  
Sarı bir yatışı var bütün çarşaflardan ayrı  
Gelirim demişti bugün için  
Gözlerim güneş saatinde (2022: 12).

“Günyalım Şiiri”nde “sarı” “yatış” “çarşaf” kelimeleri gibi bu çağrışımlarda hem kadın nitelenirken hem de bu çarşafın temizliği ile bireye dolanması kişiyi yok etmesi imlenir. Çarşaf örtendir. Bu örtü benliğin gizlenmesiyle eş değerdir. Nitekim sonraki şiirin başlangıcı olan “Gün Yalım”ndaki ben (özne) bir sürüngene dönüşecektir. Bu nedenle “Gün Yalım” ardından “Belkim bir kertenkeleydim” şiiri, kimlik bunalımının eserdeki ilk gösterenidir.

Belkim bir kertenkeleyim  
piç edilmiş bir yağmurun serini  
bir güzelin çirkiniydim  
çirkinlerin en güzeli  
yeşil koşa güneşlerin gölgesi  
ben en hızlı yeşiliydim  
kurbağa yarışlarında annemin (2022: 44).

“Belkim Bir Kertenkeleydim” şiirinde, şiir öznesi ben, sürüngene dönüşür bu sürünme hali “kertenkele-i-di-m” ile geçmiş zamanda “böyleydim”i imler. Böylece şiir uyumsuz olma, ayağa kalkamama fakat yaşamaya devam etmeyi ilk mısradaki yer alan ben ve sürünge öznelere birleştirilerek aktarır. Şiir öznesi ben’in aynı şekilde görünmesi her bent başında yinelenir. Beş bent şeklinde kurgulanan şiirde “Belkim bir kertenkeleydim” dizesi belirsizlikle kendinin farkına varmaya çalışan bireyin tanımlanma cümlesidir. Bu dize, şiir öznesinin hem sürüngene dönüşümü ya da sürünge olma ihtimalini hem de doğadaki canlıların büyük dünyadaki küçük yerine işaret eder. “Kertenkele, güneş, yağmur, kurbağa” ifadeleri şiirin doğa ile varlık arasındaki bağıntısını açıklar. “Bir naraydım kimse bilmez nereden” ifadesi de toplumsal düzende önemsenmeyen ferdin, aşağıda yer almasına, sürünge gibi yaşamaya mahkûm edilmesine ve bununla ilgili hiçbir ses çıkmamasına karşı duruştur. Böylece bireyin sesinin duyulmamasının tepkisi dile getirilir. Şiirin devamında “çatal matal” ifadesiyle başlayan dizelerde şiir öznesi modern dünyanın gereçlerini metalaştırır. Ne olduğunu aramaya devam eder.



“Bin dereden bir kendimi getirdim” dizesi arayışının, geldiği yerin, yaşama devam eden küçük insanın serüveninin portresini çizer. Üçüncü bentte “dük çalar hırsızlanmış polisler” dizesi asayiş sağlayan, düzeni tesis eden devlet yapısına eleştiridir. “Rus cenginde çağanozdum bir zaman” dizesi de sosyalist düzeni ve şiir öznesinin bir zamanlar olduğu hâli niteler. Şiir öznesi diğer bentte “sur dışında ben oturur ağlardım” dizesiyle dışlanmışlığı, bendin sonunda yer alan “fildişinden bir kuleydim yıktım kendimi” dizesiyle aynılaşmayı, son bentte “bilmem hangi keloğlanın fesiyim” ve “belkim belki bile değildim” dizeleriyle silikleşmeyi, belirsiz kalmayı yaşanan dünyada izinin, sesinin, varlığının yer almamasını hiçlik ile birleştirerek aktarır.

sen miydin o yalnızlığım mıydı yoksa  
kör karanlıkta açardık paslı gözlerimizi  
dilimizde akşamdan kalma bir küfür  
salonlar piyasalar sanat sevicileri  
derdim günüm insan içine çıkarmaktı seni  
yakanda bir amonyak çiçeği  
yalnızlığım benim sidikli kontesim  
ne kadar rezil olursak o kadar iyi (2022: 48).

Kitaba adını veren “Sevgi Duvarı”nın sekizer dizelik her bendini birer birim olarak değerlendirmek uygun düşer. Her birim ilk ikisi olumsuz, üçüncüsü olumlu anlam içeren şu dizelerle biter: “Ne kadar rezil olursak o kadar iyi / Ne kadar kötü kokarsak o kadar iyi / Ne kadar yalansız yaşarsak o kadar iyi” (2022: 31). Şiirdeki “ben” en yalın ve en ilkel yaşamayı bile içinde yaşanan düzenden çok daha üstün görür (Gülgen Börklü, 2012: 95). Şiir öznesi tekrarlanan dizelerde rezil olmanın sıradanlığını ve kötü kokmanın artık duyumsanmadığını ifade eder. Böylece alışılmamış bağdaştırma ile kötü kokunun da rezil olmanın da kanıksandığını ve bu durumdan kimsenin rahatsız olmadığını aktarır. Yalnızlıkla birlikte şekillenen şiirin teması sevgilinin olmadığı yerde bir dost/arkadaş şeklinde kurgulanırken “sidikli kontes” ile somutlanır. Zıtlıklar, şiir öznesinin yalnızlığı tanımlamasında önemlidir. “Amonyak çiçeği” ile “sidik” kelimelerin art arda kullanımları temiz ve kirli olanın aynı şeyde -yalnızlıkta- birleştiğinin gösterebilir. İkinci bentte “yalnızlık” kişileştirilir ve “süpürge saçlım” ifadesiyle şiir öznesi yalnızlığını kadınlaştırır. Şiir öznesi kokuşan, çürüyen düzeni eleştirir. Çürümenin yanında insanın sevgi duvarını aşma ihtimali şiirdeki umudu gizli tutar. Çünkü işçinin ve emekçinin temizliği ile bunları görmeyen sıradan bireyin yalnızlığı ancak duvarın aşılmasıyla giderilir. Cioran (2016) melankoli ve bayağılık arasında zıtlık kurarak hayaller kuran hınç ile benlikteki sıklıkların -önceden belirlenmiş bir ölçüye uya-

rak- çatıştığı o zıtlığın önünde en keskin çelişkilerin köreleceğini ifade eder. “Sevgi Duvarı” şiirinde şiir öznesi bu çelişkilerle mücadele ederek duvarı aşar. Duvarı aştığında ise kirli, sidikli, süpürge saçlı yalnızlığı geride kalacaktır. “Yalnızlığım benim çoğul türkülerim” (2022: 49) ile “ben” “biz”e tekil yalnızlık ise çoğul türkülere evrilir.

Yetti bu ölüsü elektrikli şehir  
Nasıl öyle helô duvarları gibi  
Ayıp yemişler veren bu ağaç  
Amerikan yardımıyla başladı sabah  
Kornalı saatlerin gözünden  
Uğradı buluş-cinli bir gök  
Afrikaları dolanıyorum her çişe kalkışta  
Zenci hamallar taşıyor başlarında  
Otuziki kısımlık uykularımı (2022: 58).

“Deliliğe Övgü” *Dost* dergisinin dördüncü sayısında 1958 yılında yayımlanır. Bu şiirde Türkiye’nin siyasî yönünü belirleyen Marshall yardımı eleştirilir. Çünkü bu yardımla birlikte üretimin yerine daha ucuza alma fikri, yönetime hâkim olur. Amerikan emperyalizminin eleştirildiği şiirde Can Yücel, Erasmus’un 1509 yılında yayımladığı “Deliliğe Övgü” kitabına atıf yapar. Deliliği normallik olarak algılayan şiir öznesi ilk üç dizede yaşadığı gerçek dünyasından bahseder. Bu dünya ayıp yemiş veren ağaçlarla doludur. Var olmayı ve kök salmayı niteleyen ağaç meyvesiyle ayıplanır çünkü Türkiye bu yardımı kabul ederek kendi ürününü ayıplı hale getirdiğini kabul eder. Bu nedenle ikinci üçlükteki buluş-cinli bir gök Amerika yardımıyla aydınlanır. Aydınlanan gök bize ait değildir ve olmamalıdır. “Afrikaları dolanıyorum” ifadesiyle de şiir öznesi, Amerika’nın Afrika kökenli insanlara yaptığı ayrımcılığı hatırlayım eksenine taşır. Bu hatırlama yardım nedeniyle ülkeye giren Amerikan askerlerinin ve yönetiminin, sömüren tarafını ortaya koymak için kullanılır. Nitekim dördüncü bölümde “kadın ve yüz puntolu herif” tanımlamaları Amerika’nın gizli yüzünü sembolize eder. Şiirin son bölümünde şiir öznesi, bu tespitlerini görüp akıllı davranan bireylerin karşısına deliliğin normalliğini koyar ve böylece Erasmus’un “Deliliğe Övgü” kitabına imgeler yoluyla göndermelerini tamamlar.

Yeraltı günleri bunlar  
Kör yılı köstebek ayı  
Siyah önlüklü bir güneş  
Ayazda okula gidiyor  
Dizilmiş danaburunları iki keçe

Islıklıyorlar bebeyi  
Çepeçevre boynumda sıçandışi bir bahçe  
Oynuyorlar iki Roma bir Paris bir Peking  
Karım en çok soğuk harbi seviyor  
Çocuklarımızdan  
Yaşamların kapısında kuyruk olmuşuz  
Önde emirleri memede piçler sütsüz analar (2022: 64).

“İnsan Resmi” şiirinde şiir öznesi tarafından İkinci Dünya Savaşı’ndan sonraki dönemde var olan bunalımda silikleşen ve yok sayılan bireylerin portresi çizilir. “Siyah önlüklü güneş” doğmaya mecbur olan günün büründüğü hâli imler. “Sıçan dişi bir bahçe, karım en çok soğuk savaşları seviyor” tanımlamaları yaşanan çağın ve dünyanın yozlaştığının gösterimidir. Çünkü bir diğer dizelerde Roma, Paris, Pekin şehirleriyle bu insan resminin bütün dünyada aynı yozlukla yer aldığını gösterir. “Yeraltı, köstebek” gibi ifadelerle yeryüzünün siyah önlüklü güneşi birleştirilir. Yeraltı da yer üstü de karanlık, gizli ve müphemdir. İkinci Dünya Savaşı sonrasında süregelen soğuk savaş dönemi ise dünyada yarattığı güven sendromuyla şiirde yer alır. Psikolojik olarak travmalarla çizilen insanın resmi teknolojik gelişmelerle yeni bir çehreye sahip olur. Şiir öznesi “İnsan Resmi” ile yaşadığı dönemin travmalarını yaşayan bireyin her gün doğan güneş ile tekrar mücadeleye giriştiğini “memeli piçler, usülsüz dilekçeler” gibi ifadelerle bu döngünün sürekliliğini aktarır.

Kırılan bir çaydanlıktı biz öyle sandık  
Ya da bir yıldız uyanmış sonra uyanıvermiş  
Öyle şaşılası bişey ki şaşmadım bile  
Sen söyledin Türkçe yüzermiş Capon balıkları  
Sen hep böyle güneşli yalanlar söyle  
Ben toplarım parçalarını  
Kırk yılın Halimesi böyle bir güvercin  
Oturup ağda yapsın düpedüz Devrim  
Bu bir değil iki değil dördüncü bacağı  
Halime kopardıkça dünya yenileniyor  
Bu el yeni abeceleyle yazılmış bir el  
LAİK bir bacağı sıvazlıyor  
Komşular kibar evler dağa çıkmışlar dünden.  
Biz de Halimeyle vatanı sürüyorduk. Dışardan hariciyelili bir ses:  
(Affedersin! Affedersin! Affedersin! Yangın merdiveniniz yanıyor!)  
Ne bu curcuna be! Gözünü kapan gelmiş! İyi ya

Dedim, kapattım pencereyi. Biz de çaydanlık kırıldı sandık!  
Kırk yılın Halimesi böyle bir güvercin  
Oturup ağda yapsın düpedüz Devrim (2022: 67).

“Danton’un Çaydanlığı”nda birimleri bağlayan nakarat dizeleriyle birlikte toplam beş ayrı birim belirlemek mümkündür. “Danton”, “Devrim” ve “Çaydanlık” imgeleriyle kurulan ve Türkiye’deki devrimci zihniyetin yerden yere vurulduğu “Danton’un Çaydanlığı” ilk kez *Dost* dergisinde 1958 yılında yayımlanır (Gülgen Börklü, 2012: 100). Şiir öznesi “biz” devrimi kırılan bir çaydanlık sandık diyerek devrim düşüncesini ortaya koyar, çaydanlık ile sembolize edilen devrimin aslında gerçek bir devrim olmadığını ironisini yapar. Doğal olarak, “*Türkçe yüzen capon balıkları şaşılmalı bir şey şaşmamak*” ve “*Kırk yılın Halimesi böyle bir güvercin, oturup ağda yapsın düpedüz devrim*” ifadesiyle şiir öznesi devrimin yaşadığı çağda olmamasına eleştiri getirir. Şiir öznesi gerçek bir devrimin ne olmadığını, birbirinden kopuk tanımlamalarla bütün şiirde yineler. Aynı zamanda şiir devrim yaptığını iddia eden bütün yöneticileri Halime’nin gündüz vakti yaptığı ağda ile eşler. Bu eşleme toplumsal aksaklıkların giderilmemesinin *güneşi yalanlar* altına gizlemenin eleştirisinin gösterenidir. Şiir öznesi yaşadıklarına karşı serbestleşmiş ve yaşayacaklarına karşı meraksız bireyin bütün yollarını ve sınırlarını yıkar. “Dedim, kapattım pencereyi. Biz de çaydanlık kırıldı sandık!” cümlesiyle sanma eylemi ile yaşanan şeyin gerçekliği arasında sıkışır.

Ellerimde bir göztaşı, gözlerim boş gidiyordum  
Ne bileyim, bir damlanın böyle deniz olduğunu  
Şaştım, mavi bir fal gibi açılınca önümde  
Giritli bir ölümüm varmış, bir balıkçı fitil gibi  
Patlayacakmış avucunda otuz çubuklu gençliğim  
Üç günde mi desem, üç gökte, üç kulaçta mi  
Ben ki, o camgöbeği çiçekler açan ağaç

...

Ne bileyim, bir türkünün böyle Veysel olduğunu  
Açıldım, çıkmaz bir sokak gibi, kapanınca denizde (2022: 70).

“Ellerimde Bir Göztaşı” ilk kez *Dost* dergisinin yirmi dokuzuncu sayısında 1960 yılında yayımlanır. Şiir öznesi ben elindeki göz taşı ile gözleri boş şekilde yola çıkar. Şiir öznesi ilk dize itibarıyla kendi benliğinin boşlukta olduğunu ifade eder. Bilinmezlik ve boşluk arasında bir damla yerin deniz olma ihtimalini görerek bir türkünün Âşık Veysel olmasını ve bu şekilde denize, türkülere karışarak kaybolmayı anlatır. Şiir öznesi denizi ve türküleri yaşadığı dönemdeki insanlarla eşler. Alt metinde yer alan yalnızlık duygusu, “ben, sim-

siyah, korku, yavrulayan yalnızlık” gibi ifadelerle ortaya çıkarılır. Metin denizin büyüklüğü ve sonsuzluğu ile Âşık Veysel’in türkülerinden taşan insanın ebediliğini birbirine benzetir. Çünkü bireyin kendini bulması ancak kendine dönüşüyle mümkündür. Yaşadığı toplumdan dışlanmış, sürüklenmiş bireyin trajedisi kendi köküne ait bir izle sonlanır. Bilinmezlikle başlayan şiir Âşık Veysel’in anlam dünyasıyla bir “şey” olur.

Uzun sulardan tirenler kalkıyor  
Islak bir istasyona iniyorum akşamları  
Adım başında bir gaz`te ölüsü  
Bozuk bir şemsiye gibi kapanıyor gün  
Ve bir kapı açılıyor  
Senin iki kanatlı kapın  
Ne benim yalanlarım ne de bu haftalarca yağmur  
Kimseler yıkayamaz ellerinin beyazlığını (2022: 85).

“Nuhun Kızı” ilk kez *Dost* dergisinde 1960 yılında “Lady Noah” adıyla yayımlanır. *Sevgi Duvarı* şiir kitabındaki birçok şiirde olduğu gibi şiir öznesi ben önce distopik öğelerle kurduğu mekânını tespit eder. Şiir öznesi ıslak bir istasyondadır ve yalnızdır. Zaman akşamdır, günün kapandığı saatlerdedir. Şiir öznesi kendi distopyasını yaratır. Bu distopya yalnızlıkla, yağmurla, insanların sadece vardığı fakat kalıcı olmadığı “istasyon” imgeleriyle aktarılır. Gün bozuk bir şemsiyedir ve kapanır, yerlerde eski gazeteler vardır ki bu gazeteler ölümü niteler. Karanlık olarak şekillenen mekânda tek umut bilinmeyen sevgilinin ellerinin beyazlığıdır. Karanlık yağmurla, istasyonla, bozuk şemsiyelerle aktarılırken beyazlık şiir öznesine açılan kapılarla tanımlanır. Bireyin karanlığı sevgilinin aydınlık ellerinin düşüncesiyle sonlanır.

Havalar önceleri hep havai maviydi  
Senle yeşil Londra’nın kurumlu karanfili  
Senle İskender oldu puştların en rezili  
Kördoğruyu yalanın kılıcıyla kestiydi

Oscar’ın istakozu terleyen iseviydi  
Şampanya göllerinde Celilelerle teni  
Sonra sular karıştı vadikarayla seni  
Küreklerle götüren tek kürekli seviydi

Parmaklıklardan gördüm gören parmaklarını  
Körkütük bir masanın tahtaları üstünden

Teker teker toplarken ekmek ufaklarını

Kuşların pislediği sabahlarda ben buydum  
Bir dilim ekmek buldum Tayt yolundan geçerken  
Tanrıyı bulmuş gibi öpüp başıma koydum (Yücel, 2022, s. 88)

“Oscar Wilde’e” şiirinde şiir öznesi ben, sen ve Oscar Wilde sarmalı şek-  
lindedir. Oscar Wilde’in duruşuna, sanatına saygı göstergesi olan eserde şiir  
öznesi Oscar Wilde’in cinsel yönelimi nedeniyle kabul görmemesini eleştirir.  
“Terleyen İsevî, Celileler, Şampanya gölleri, Oscar’ın ıstakozu, tek kürekli  
sevi” gibi ifadeler sanatkarın yaşamı algılayış biçimine atıfta bulunur. Bu  
yaşam şekli çağına aykırıdır ve bu nedenle şiirin diğer mısralarında sa-  
natkarın hapis hayatını anlatır ve ön yargıların birçok şeye engel olduğunu  
aktarır. Şiir öznesi Oscar Wilde’in kişiliğinin farklılığını, sanatının yüksekliğini  
olumlarken, sanatçıya gösterilen tepkinin, ön yargının eleştirisini yapar.

Deniz öyle yakın ki korkunç kalabalığıyla  
Dost yakamozları bile unutup  
Koşuyorum yengeçler gibi kendime doğru  
Kumun üstünde yazılarla ayak izlerim  
Belki de ben ömrümde ilk defa bu gece şairim  
Ne köy ne kent olurmuş yalnızlıktan öğrendim  
Şimdi çiy kuşu ötsen de biliyorum gayri  
Poyrazın er geç kumları dümdüz edeceğini (Yücel, 2022, s. 95)

“Yengeçvari” şiirinde toplumsal anlamda eleştiri ve ironi vardır. Şiir öz-  
nesi yengeç gibi bir hayvanın sevgisinden ziyade hayvanla sembolik dizgede  
bazı bağlantılar kurar. Yengecin hep tek yönde ilerleyebilmesi, hem karada  
hem suda var olabilmesi imgesel şekilde şiire taşınır. Aynı zamanda hayva-  
nın normal varlığıyla hayatın içindeki mevcut yengeçleri eleştirir. “*Koşuyo-  
rum yengeçler gibi kendime doğru*”. Kendine doğru ve tek yönde koşmaya  
mecbur olan yengeç, insanın kendi içindeki yolculuğunda sadece bir açıdan  
kendine bakabildiğinin eleştirisini yapar. Şiir öznesi ben, yengeç ile kendini  
eş güdümlenerek kendi yalnızlığının sonsuzluğunu ve bunu yaşayarak öğ-  
renmesini aktarır. Bu bağıntıyla birlikte *Sevgi Duvarı*’nın genel bütün şiirle-  
rinde normlardan kurtulmanın olanaksızlığını algılayan bireyler için yaşam  
çıkılmazlaşır; değişimsizlik ve edimsizlik yaşanan sıkıntıyı daha da derinleşti-  
rir. Umudun beklentiye dönüşen içeriği, umudun eylemsizliği ile bir çıkar yol  
arayışına girilir. Bu noktada olumlu-olumsuz / iyi-kötü / umutlu-umutsuz /  
bilinç-bilinçsizlik bağdaşımında varlık sorgulanır (Eliuz, 2013: 86). Verilmiş

olanın dışına çıkmama ve yaşanan olanaksızlıklar, içe kapanma hali olarak dışa yansır.

### **Sonuç**

Hermeneutik kuramı, edebiyat yapıtının bir yorum nesnesi olarak nasıl ele alınması gerektiğini imler. Bu bağlamda Can Yücel'in *Sevgi Duvarı* şiir kitabından seçilen şiirler nesnel tını anlama ve anlamlandırma açısından önemlidir. Hermeneutik anlama konusu metni yazardan bağımsız bir noktaya yerleştirir. Döneme, tarihi arka plana ve sosyolojik düzen ağına erişebilmek metnin anlam dünyasıyla mümkündür.

*Sevgi Duvarı*'nda bir öfkeye bulanma hali mevcuttur fakat bu öfkeye bulanma durumu kötü bir bulanma değil, bulanık değil, net bir bulanma durumudur. Şiir öznesi düzene, devinimsizliğe, bir şeylerin değişmemesine başkaldırır ve olumsuz biçimde "düzen" şeklinde adlandırılan fakat "kaos" olan her şeyin çözüldüğü olumsuzluğa doğru gittiği süreci metne taşır. Şiir öznesi bazen bir kişiyle bazen mevcut hükümet sistemiyle, bazen otorite adı altındaki bir kurumla bazen hapisanedeki gardiyanla bazen sokaktaki bir derebeyiyle ya da derebeyini ödünçleyen bir külhanbeyiyle sürekli ironi kurar. Şiir öznesinin tüm şiirlerde yaşam ile mücadelesi mevcuttur. Bu mücadele daha çok otorite gibi görünen fakat baskı ile şekillenen orantısız güce karşı olan mücadeledir.

İnsanı ve tinselliği sanat yapıtları aracılığıyla anlama etkinliği, içsel yaşanmışlıkla, yaşantıyı yeniden üretici/oluşturucu/kurucu halleriyle şiir katmanlarında görünür kılar. Emek, özgürlük, sevgi, umut başkaldırı karşısında sosyal adaletsizlik, sosyal adaletsizliğin alt başlığı otoriteye karşı bir duruş baskı ve özellikle başkalaşma/metalaşma yani değer dizgesinin çözümlenerek öznelere de nesnelere hayatının içerisinde dâhil olması durumu *Sevgi Duvarı*'nın sevgiden duvar dışına itilmeye varan şeylerin bütünü olduğunun gösterenidir.

### **Kaynakça**

- Akın, Enis (2006). "Güzelde Tutunamayan Şair: Can Yücel". *Varlık*, 1181: 52-60.
- Cioran, Emil M. (2012). *Çürümenin Kitabı*. Çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis Yayınları.
- Eliuz, Ülkü (2013). "Bunaltı ve Varlık Sıkıntısı: Murathan Mungan'ın Kibrit Çöpleri". *Erdem*, 65(1): 81-95.

Gülgen Börklü, Jale (2012). *Can Yücel'in Hayatı, Edebî Çevresi ve Şiirlerinin İncelenmesi*. Doktora Tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Özlem, Doğan (2011). *Hermeneutik ve Şiir*. İstanbul: Notos Kitap.

Yücel, Can (2022). *Sevgi Duvarı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür 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.*





## GAYATRİ CHAKRAVORTY SPİVAK VE POSTKOLONYAL TEORİ ÜZERİNE NOTLAR

Gayatri Chakravorty Spivak and Notes on Postcolonial Theory

Arif AKBAŞ\*

### ÖZ

Bu makalede ünlü Hint filozofu ve entelektüeli Gayatri Chakravorty Spivak'ın yapıtları yorumlayıcı yaklaşım çerçevesinde tartışılıp incelenmiştir. Spivak, Hintli bir bilim kadını, edebiyat teorisyeni ve feminist eleştirmendir. En etkili postkolonyal entelektüellerden biri olarak kabul edilen Spivak, en çok “Madun Konuşabilir mi?” adlı makalesiyle tanınmaktadır. Spivak, postkolonyal teorinin kurucularından biri olarak kabul edilir. Çalışmaları 19. ve 20. yüzyıl edebiyatı, feminizm ve Marksizm, yapısöküm ve küreselleşmeye odaklanmaktadır. Postkolonyal teori (postkolonyalizm), sömürgeciliğin kültürel mirasının analizinden oluşan disiplinlerarası bir araştırma alanıdır. Postkolonyal teorinin başlıca temsilcileri Edward Said, Gayatri Spivak ve Homi Baba'dır. Postkolonyal teori çıkışı itibariyle post-yapısalcılıkla da yakından ilişkilidir. Spivak'ın önderliğindeki *Subaltern Çalışma Grubu* yaklaşımının geliştirilmesinde etkili olmuştur. Postkolonyal çalışmalar, 1980'li yıllarda Amerika Birleşik Devletleri'nde, daha sonra Avrupa'da sömürgeciliğin bıraktığı kültürel mirasa tepki olarak ortaya çıkan bir araştırma alanıdır. Spivak'ın çalışmaları postmodern söylemin eleştirel yaklaşımının bir parçasıdır. Çalışmamız ülkemizde yeterince tanınmayan bir konuyu ve ismi ele almış olması itibariyle değerlidir.

**Anahtar Sözcükler:** Gayatri Chakravorty Spivak, postkolonyal teori, yapısöküm, küreselleşme, feminizm.

### ABSTRACT

In this article, the works of the famous Indian philosopher and intellectual Gayatri Chakravorty Spivak are discussed and examined within the framework of interpretive approach. Spivak is an Indian scholar, literary theorist and feminist critic. Considered one of the most influential postcolonial intellectuals, Spivak is best known for her work in “Can the Subaltern Speak?” She is known for her article. Spivak is considered one of the founders of postcolonial theory. Her work focuses on 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century literature, feminism and Marxism, deconstruction and globalization.

\* Öğr. Gör., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yıldızeli Meslek Yüksekokulu, Pazarlama ve Reklamcılık Bölümü, Sivas/Türkiye; Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, Ortadoğu Sosyolojisi ve Antropolojisi Anabilim Dalı, İstanbul/Türkiye. E-posta: arifakbas@marun.edu.tr. ORCID: 0000-0002-8480-4350.

Postcolonial theory (postcolonialism) is an interdisciplinary field of research consisting of the analysis of the cultural legacy of colonialism. The main representatives of postcolonial theory are Edward Said, Gayatri Spivak and Homi Bhabha. Postcolonial theory is closely related to post-structuralism in terms of its origin. The Subaltern Working Group, led by Spivak, was instrumental in the development of the approach. Postcolonial studies are a field of research that emerged in the 1980s in the United States and later in Europe as a reaction to the cultural legacy left by colonialism. Spivak's works are part of the critical approach of postmodern discourse. Our study is valuable because it deals with a subject and name that is not well known in our country.

**Keywords:** Gayatri Chakravorty Spivak, postcolonial theory, deconstruction, globalization, feminism.

## Giriş

Postkolonyalizm, 20. yüzyılın ortalarından itibaren Avrupa sömürgeciliği ve emperyalizminin tarihinin incelenmesiyle gelişen entelektüel ve politik bir harekettir. Post-yapısalcılığa atfedilir ve bir yandan eski sömürgelerin sömürgeci güçler karşısında sömürgecilikten kurtulmasına ve siyasi egemenliğine dayanan bir “diyalektik kavram”ı tanımlar. Postkolonyalist teori oluşumu, diğer alanların yanı sıra coğrafya, tarih, kültürel çalışmalar, edebiyat çalışmaları, siyaset bilimi, sosyoloji, dini çalışmalar ve teolojide de mevcuttur. Postkolonyalist yaklaşımlar, sömürgecilik bağlamlarının şekillendirdiği ulusların veya nüfus gruplarının kültürünü ve kimliğini inceler. Kültürel bilginin yeniden inşası üzerindeki söylemsel etkileri aracılığıyla özgülleştirici bir ilginin peşinde koşar. Homi K. Bhabha veya María do Mar Castro Varela bunu yalnızca bir bilim olarak değil, aynı zamanda bir direniş biçimi olarak anlamaktadır (Young, 2001: 57). Postkolonyalizm *Subaltern Çalışma Grubu* yaklaşımının geliştirilmesinde etkili olmuştur (Jefferess, 2008: 23). Postkolonyalizm ilk başlarda teorik olarak gelişmiştir. Bu alan 1960'larda, daha önce sömürgeleştirilmiş ülkelerden bilim adamlarının sömürgeciliğin kalıcı etkileri hakkında yayınlar yapmaya başlamasıyla ve (genellikle Batı'daki Avrupa merkezci) emperyal gücün tarihi, kültürü, edebiyatı ve söylemine ilişkin eleştirel bir teori analizi geliştirmesiyle ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu teoriye Vivek Chibber *Post-Kolonyal Teori ve Kapitalizmin Hayaleti* ile önemli eleştiriler getirmiştir.

Kültürel kimlikler ve kaynaşmalar üzerine olan odağıyla postkolonyal teori, kapitalist ilişkilerin daha geniş bağlamını reddetti ve kapsamını liberal suçluluk hissini büyütme ve ondan istifade etme

oyununda başarılı olduğu Batı akademisiyle sınırlandırdı. ... kitap yanlış anlamaları ortadan kaldırıyor, postkolonyalizmi kültürel dokulardan aşağıya, ait olduğu kapitalist süreçlerin kalbine yerleştirmektedir (Chibber, 2016: 4-9).

Postkolonyalizme çeşitli eleştiriler de getirilmiştir. Hintli Amerikalı Marksist akademisyen Vivek Chibber, *Postkolonyal Teori ve Sermayenin Hayaleti* adlı kitabında postkolonyal teorinin bazı temel mantıklarını yorumlayarak derin bir şekilde eleştirmiştir. Aijaz Ahmad'ın Said'in oryantalizmine yönelik daha önceki eleştirisinden ve Sumit Sarkar'ın "Madun Çalışmaları" akademisyenlerine yönelik eleştirisinden yararlanan Chibber, "Madun Araştırmaları" akademisyenleri tarafından ileri sürülen temel tarihsel iddialara odaklanıp bunları çürütmeye çalışmıştır. Tüm postkolonyal teoriyi temsil eden iddiaların yanıltıcı olabileceğini ifade etmiştir. Postkolonyal teorinin kültürleri özelleştirdiğini, onları sabit ve statik kategoriler olarak resmettiğini ileri sürmüştür. Üstelik Batı'nın Doğu ile arasındaki farkını ortaya koyup Batı'nın köprü kurulamaz olduğunu, dolayısıyla insanların "evrensel özlere" ve "evrensel çıkarlarını" inkâr ettiğini söylemiştir. Ayrıca tüm Aydınlanma değerlerini Avrupa merkezli olarak nitelendiren postkolonyal eğilimi de eleştirmiştir. Ona göre teori, "kültürel özcülüğü yeniden canlandırması ve oryantalizmin panzehiri olmak yerine oryantalizmi desteklemesi nedeniyle" hatırlanacaktır. Postkolonyal çalışmaların ulusal kimlik konusu üzerinde yoğunlaşması, bunun sömürgecilikten kurtulmanın ardından istikrarlı bir ulus ve ülkenin yaratılması ve kurulması için gerekli olduğunu belirlemiştir; ancak belirsiz ya da muğlak bir ulusal kimliğin, sömürgeci arındırılmış bir halkın sosyal, kültürel ve ekonomik ilerlemesini sınırlama eğiliminde olduğunu gösterir. Faslı akademisyen Bin Abd al-Ali, Nazih Ayubi'nin *Arap Devletini Abartmak* (2001) adlı eserinde, "kimliğe dair patolojik bir takıntının" varlığının, çağdaş akademik Orta Doğu çalışmaları alanında ortak olan kültürel bir tema olduğunu öne sürmüştür (Ayubi, 2001: 148). Bununla birlikte Kumaraswamy ve Sadiki, Orta Doğu ülkeleri arasındaki bu kadar yaygın bir sosyolojik sorunun (belirsiz bir ulusal kimlik sorunu) çağdaş Ortadoğu siyasetini anlamak için dikkate alınması gereken önemli bir husus olduğunu söylemektedirler (Kumaraswamy, 2006: 1). Bu olayda Ayubi, Bin Abd al-Ali'nin sosyolojik olarak ulusal kimlik takıntısı olarak tanımladığı şeyin, "savunucu bir sosyal sınıfın yokluğuyla" açıklanıp açıklanamayacağını sorulmaktadır (Ayubi, 2001: 148). Mohamed Salah Eddine Madiou ise "Postkolonyalizmin Ölümü: Kurucunun Önsözü" adlı makalesinde, sömürgeciliğin akademik çalışılması ve eleştirisi olarak postkolonyalizmin "kasvetli bir ba-

şarısızlık” olduğunu savunmaktadır. Madiou, Edward Said’in hiçbir zaman postkolonyal disiplinle bağlantı kurmadığını ve bu nedenle çoğumuzun inandığı gibi bu disiplinin “babası” olmadığını “kral çıplak” dercesine açıklamaktadır. Madiou, Barthes’in ve Spivak’ın ölüm başlıklarından (Yazarın Ölümü) alıntı yapmaktadır. Death of a Disiplin (sırasıyla), postkolonyalizmin bugün sömürgeciliği incelemeye uygun olmadığını ve bu nedenle öldüğünü, ancak kullanılmaya devam edildiğini ileri sürmektedir. Madiou, Filistin gibi ciddi sömürge vakalarından kaçınmak ve postkolonyalizmi ölü bir disiplin olarak görmek için açık bir neden vermektedir (Madiou, 2021: 1-12).

Postkolonyalizmin ilk işaretleri, Hindistan’ın Britanya İmparatorluğu’ndan ayrılıp bağımsız bir devlet olarak Birleşmiş Milletler Topluluğu’na katıldığı 1947 gibi erken bir tarihte ortaya çıkmıştır. 1950’lerden bu yana sol aydınların “Üçüncü Dünya”ya olan ilgisi giderek arttı. 1970’lerin ortalarından itibaren, uzun süredir olumlu olarak değerlendirilen sömürgecilik tarihinin eleştirel sorgulaması, merkezi üniversitelerde disiplinler arası bir akademik çerçevede postkolonyal bir teori olarak yerleşmiş oldu. Edward Said’in güçlü çalışması *Oryantalizm* (1978), bu gelişme için çığır açıcı nitelikteydi. Yayınlanması, tutkulu ve tartışmalı “Oryantalizm tartışmasını” alevlendirdi ve artık birçok temsilci tarafından “kurucu belge” olarak değerlendirilmektedir (Varela, 2005: 29). Said’in kendisi aslında kitabında “postkolonyalizm” terimini kullanmamaktadır. Metninde kamusal söylemi şekillendiren iki temel tezi formüle etmektedir: Birincisi, Batılı bilim adamları, yani “Doğu uzmanları”, araştırmalarının bu nesnesini, yabancı kültürün temsilinde başlangıçta aşağı bir öteki olarak inşa etmişler ve sonunda bu şekilde yaratmışlardır. İkinci olarak, bu şekilde üretilen bilgi, sömürgeleştirilmiş tebaanın eğitim kanonuna alternatifsiz olarak uygulanarak sömürgeci iktidar yapılarını sağlamlaştırmak ve meşrulaştırmak için araçsallaştırılmıştır (Varela, 2005: 31).

Spivak, metin olarak “Üç Kadın ve Emperyalizmin Eleştirisi” adlı makalesinde kadınlar tarafından yazılan üç romanı incelemiştir: Charlotte Brontë’nin *Jane Eyre*’si, Jean Rhys’in *Geniş Sargasso Denizi* ve Mary Shelley’nin *Frankenstein*’i. Emperyalist bir toplumsal bağlamda yaratılan edebiyatın kadınlar tarafından yazılmasıyla emperyalizme zarar vermediğini göstermiştir. Brontë ve Rhys’in romanları, 19. yüzyılda kadınların vahşi, hayvansı erkekleri evcilleştirmek ve uygarlaştırmak olan sosyal misyonunu yansıtmaktadır. *Frankenstein*’da ancak bu ikilikten kaçınılır; bir İngiliz hanımefendi ile isimsiz bir canavarın ikili yapısı burada anlatılıp ortadan kaldırılmıştır. “Üçüncü Dünya” (ya da 19. yüzyılda buna karşılık gelen şey), 19. yüzyıl kadın edebiyatında da bir gösterendir. Bu, emperyalist devletlerin, Üçüncü Dün-

ya'yı yaratan “toplumsal misyonunu” unutturur. O zamandan beri bu misyonun ne olduğuna dair, ürünün yaratımını çalışma sürecinde ortadan kaldıran kapitalist meta fetişine paraleldir (Varela, 2005: 161).

Madun konuşabiliyor mu? Ezici güç sistemi karşısında suskun kalan ve ya duyulmayan ve yanlış anlaşılan “ötekileştirilmiş” (İngiliz madunları, aslında “astlar”) durumuyla ilgilidir. Batılı aydınların bilgi üretimi madunların konuşmasını engelleyecektir. Bu bağlamda Spivak, korudukları küresel güneynin alt sınıflarından uzaklaşan Batı feminizmi ve insan haklarının etkili temsillerini de eleştirmekte ve buna okuma ve konuşmayı güçlendiren bir “yıkıcı dinleme” modeliyle karşılık vermektedir. Onlara göre anlatmak, dünyadaki adaletsizliklerle mücadelede önemli bir stratejidir ancak söylenmeyen ile söylenemeyen aynı şey değildir (Ray, 2009: 61). Jacques Derrida'nın “différance” [farklılaşım] kavramı yaratımına referansla pek çok konuyu ele alan *Postkolonyal Aklın Eleştirisi* kitabı, Kant'ın (*Yargı Eleştirisi*'ndeki “vahşi” üzerine) fikirlerinin eleştirel-ironik bir analiziyle başlamaktadır. Spivak, Hegel (Estetik üzerine derslerinde Hint sanatının “yaratıcı armağanını anlama” üzerine) ve Marx (Asya üretim tarzı üzerine) hakkında da yazılar yazmıştır. Bu kavramları, Avrupalı olmayanları tarih ve ruh alanına ancak Avrupa fetihle giren cahil insanlar olarak gören, kadınları tamamen yok sayan ataerkil-Avrupa merkezli söylemin bir ifadesi olarak görmektedir.

Spivak'a göre bu filozofların düşünce sistemlerinde, kapitalizmin Marx'ın öngördüğü gibi, ortadan kaldırmadığı, aksine sürekli olarak yeniden ürettiği kültürel veya cinsiyet farklılıklarına yer yoktur. Marx'ın Asya üretim tarzı kavramı, kendisinin cevaplayamadığı, neden tüm dünyanın Avrupa modeline göre doğrusal olarak gelişmediği sorusunu temsil etmektedir. Bu sorun, Stalin'in kalkınmanın eş zamanlı olmayışı, milliyet sorunu ve çok kültürlülük konusundaki konuşmalarında da varlığını sürdürmektedir. Mao Zedong, üstyapıda kültürel devrim çağırısı yaparak üst yapının ekonomiden bağımsız hale gelmesi fikrini daha da radikalleştirmiştir (Spivak, 1999: 79-83). Doğu ekonomilerinin haraç artırmayı amaçlayan telosu kapitalizm değil, bu ekonomilerin bugüne kadar kurbanı olduğu sömürgeci sömürüydü. Homi K. Bhabha ve Edward Said gibi Spivak da “post”u sömürgeciliğin “sonu” olarak anlamamakta, ancak bunun günümüzün kimlikleri ve gerçeklikleri üzerindeki devam eden etkisini vurgulamaktadırlar. Her ne kadar kimlikleri inşa edilmiş olarak nitelendiren yapısökümcü yaklaşımın temsilcisi olsa da Spivak “stratejik özcülüğü” bir ihtiyaç olarak görmektedir. Kimliklerin zorunlu olarak sahte olduğunu ortaya çıkarmak için, geçici ve stratejik bir bakış açısıyla da olsa kimlikler üzerinde düşünmenin siyasi açıdan gerekli

olduğunu vurgulamaktadır. Spivak, makale koleksiyonu olan *Küreselleşme Çağında Bir Estetik Eğitimi* (2012) adlı çalışmasında dikkate değer bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Geleneksellik ve modernlik, sömürgecilik ve postkolonyalizm gibi terim çiftlerinin artık mevcut çatışma durumlarını karakterize etmek için yeterli olmadığını varsaymaktadır. Etik, estetikle karşı karşıya getirilmemeli ve dillerin çokluğu, küresel iletişim araçları tarafından silinmemelidir.

### Spivak'ın Akademik Çalışmalarına Dair Notlar

Spivak'ın ilk çalışması 1974'te yayımlanan *Myself Must I Remake: The Life and Poetry of W. B. Yeats* [Kendimi Yeniden Gerçekleştirmeli miyim: W. B. Yeats'in Hayatı ve Şiiri] kitabıdır. Spivak bu kısa çalışmasında İrlandalı şair, oyun yazarı ve denemecinin biyografisini yazmıştır. Yeats, genellikle zamanının İngilizcesinin en önemli şairi olarak kabul edilir. Yeats, 1900'den itibaren şiiri daha fiziksel, gerçekçi bir şekilde siyasallaştırmıştır. Gençliğindeki aşkın inançlarından uzaklaşmış ancak döngüsel yaşam teorileri de dâhil olmak üzere bazı unsurlarla meşgul olmaya devam etmiştir. Bu kitap okurları için başkaca uzun, özenli, iyi araştırılmış ve biraz ağır bir eleştirel biyografidir. Türde her zamanki gibi bilgiden daha az iç görü, daha az derinlemesine analiz ve hatta arka plan doldurmadan daha az ortak takdir vardır. (Yeats'in İtalya gezisi şunun ortaya çıkmasına vesile olmuştur: 14-15. ve 16. yüzyıl için “Rönesans, Batı Avrupa'da olağanüstü bir kültürel enerji patlamasıydı.”) *Bir Vizyon*'daki sayfalar arasında Spivak, Yeats'in insan kişiliğinin “enkarnasyonları” ile ayın 28 evresi arasındaki yazışmalarına değinir. Ancak bu konuda ipucu vermez. Okuyucuların bu anlaşılması güç ve kuşkusuz “tuhaf” şema ve düz ifadelerle neden ilgilenmeleri gerektiğini açıklar. *Çalınan Çocuk* ve *Salley Gardens'in Düşüşü* gibi ilk şiirler kendi başlarına iyidirler. Başka bir yerde Spivak, “Yeats'in şiirinin sarmal imgelerle dolu olduğuna” işaret etmektedir. Ancak genellikle bunların önemi hakkında asla spekülasyon yapmamaktadır. Elbette Yeats'in çalışmalarındaki değişen temaların ve niteliklerin izini sürmekte ve yinelenen konuları titizlikle incelemektedir. Spivak, Yeats'i açıkça dikkatle okumuş, ancak özetleri ilgi uyandırdığı kadar yorucu da olabilmektedir. Ve son paragrafta “bazıları onun kibirli, saf ve yüksek gönüllü bir adam olduğunu söylüyor” dediğinde, bize bu konuda veya başka herhangi bir karakter özelliği hakkında veya şairin kişiliğine dair herhangi bir kanıt vermediğini de fark etmekteyiz (Spivak, 1974: 201).

Spivak'ın 2. kitabı 1987'de *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* [Diğer Dünyalarda: Kültür Politikasında Denemeler] adıyla yayımlanmıştır. Günümüzde bilinen önde gelen ve en etkili kültür teorisyenlerinden biri olan

Spivak, bu klasik çalışmasında hem Batı hem de Batı dışı bağlamlarda dil, kadın ve kültür arasındaki ilişkiyi analiz etmiştir. Yapısöküm, Marksizm ve feminizm gibi güçlü çağdaş metodolojilerin özgün bir entegrasyonunu geliştiren Spivak, bu yeni modeli edebiyat ve kültür araştırmalarındaki önemli tartışmalara dönüştürmektedir. Böylece *Diğer Dünyalarda*'nın kendi dünyamızı ve diğer dünyaları incelemek için değerli bir araç haline gelmesini sağlamaktadır. Kitap 14 farklı bölümden oluşmaktadır (Spivak, 2006b: 4-9).

Yazarın 3. kitabı 1988'de *Selected Subaltern Studies* [Seçilmiş Madun Çalışmaları] adıyla yayımlanmıştır. Bu eser, *Subaltern Studies*'in ilk beş cildinden en geniş kapsamlı makaleleri, Derrida'nın *Of Grammatology* kitabını İngilizceye çeviren Spivak'ın giriş makalesi ve Edward W. Said'in önsözünü içermektedir. Beşerî bilimler alanındaki öğrencilere ve akademisyenlere hitap eden bu makaleler, İtalyan Komünist Partisi'nin kurucusu Antonio Gramsci'nin madun sınıfları olarak adlandırdığı durumu ele almaktadır. Gandhi'nin Hindistan'daki rolü gibi iyi bilinen tarihi ve politik olaylar Marksist bir bakış açısıyla yeniden incelemektedir. Makaleler, Hindistan üzerine yapılan pek çok akademik çalışmanın karakteristik özelliği olan elitist önyargıyı düzeltmek amacıyla, emperyalizmin eleştirisine özel bir gönderme yaparak, tahakküm analizinin çeşitli yönlerini araştırmaktadır. Edebiyat, sosyoloji, antropoloji, politika ve tarih alanlarında sömürgecilik ve emperyalizmle ilgili dersler için önemli pedagojik öneme sahip çığır açıcı bir çalışmadır. Kitaba Hint tarihine aşina olmayan okuyucular için kapsamlı bir Hint terimleri sözlüğü de konmuştur. "Madun Konuşabilir mi?" başlıklı makalesi, Spivak'ı kadınları düşünürken tarihi, coğrafyayı ve sınıfı dikkate alan feministler arasında yerleştirmektedir. "Madun Konuşabilir mi?" bölümünde Spivak, satı uygulamasına ilişkin bir açıklamanın eksikliğini tartışmakta ve bu da onu madunların konuşup konuşamadığı konusunda düşünmeye yönlendirmektedir. Spivak, temsil sorununu inkâr ederken Avrupa merkezli özneye odaklanan süreç hakkında yazıyor ve bu aydınlar, Avrupa öznesini öne sürerek, anonim ve dilsiz olarak madun "Avrupa'nın Ötekisini" oluşturuyorlar. Spivak'ın tüm çalışmalarında asıl çabası, araştırılanların öznelliğine erişmenin yollarını bulmaya çalışmak olmuştur. Antonio Gramsci'nin vatandaşlığa erişimi olmayan, toplumun uç gruplarını tanımlamak için kullandığı bir kelime konumunu [madunluk] dikkate alarak yapısöküm felsefesini kadınlaştıran ve küreselleştiren bir eleştirmen olarak kendisini tanımlamaktadır. Bu koleksiyon Ranajit Guha ve Spivak tarafından düzenlenmiştir ve Spivak'ın madunlara dair bir giriş yazısını içermektedir (Spivak, 1988: 1-10). Yapısöküm, metin ve anlam arasındaki ilişkiyi anlamaya yönelik gevşek bir şekilde ta-



nımlanmış yaklaşımlardan biridir. Yapısöküm kavramı, onu Platonculuğun görünüşlerin üzerinde değer verilen “gerçek” formlar ve özler hakkındaki fikirlerinden bir uzaklaşma olarak tanımlayan filozof Jacques Derrida tarafından açıklanmıştır. Spivak, Derrida’nın bu yöntemini feminizm ve edebiyat teorisinde kullanmıştır. Daha sonrasında ise Spivak’ın yapısökümü kadınlaştırılması ve küreselleştirmesi sonucu yapısöküm ile postkolonyalizm arasında bir ilişki doğmuştur. Geline nokta itibarıyla madunlar artık konuşabilmektedirler.

Filozofun 4. kitabı 1990’da *The Post-Colonial Critic-Interviews, Strategies, Dialogues* [Sömürge Sonrası Eleştirmen-Röportajlar, Stratejiler, Diyaloglar] adını taşımaktadır. Bu röportaj koleksiyonunun editörlüğü Sarah Harasym tarafından yapılmıştır. Spivak, bu kitapta çok çeşitli siyasi soruları hem kalemiyle hem de sesiyle ele almaktadır. Post-sömürge eleştirmeni, son beş yılda katıldığı röportaj ve tartışmalardan oluşan seçkiyi bir araya getirmiştir. Günümüzün en zorlayıcı siyasi-teorik meselelerinden bazılarını dile getirmektedir. Bu metinlerde, Spivak’ın çalışmalarını okuyan öğrenciler, Spivak’ın temsil ve kendini temsil etme, yapısökümün siyasallaşması; sömürgecilik sonrası eleştirmenlerin durumları, pedagojik sorumluluk ve politik stratejileri hakkında fikir sahibi olmaktadır (Spivak, 1990: 2-8).

Spivak’ın 5. akademik çalışması 1993’te yayımlanmış olup *Outside in the Teaching Machine* [Öğretme Makinesinin Dışında] başlığını taşımaktadır. İlk kez 1993’te yayınlanan bu koleksiyon, Spivak’ın Jacques Derrida ve Karl Marx gibi düşünürler üzerine en ilgi çekici makalelerinden bazılarını sunmaktadır. Spivak, faaliyet gösterdikleri her yerde güç yapılarını durmaksızın sorgulayıp yapısöküme uğratmaktadır (Spivak, 1993: 392).

6. kitabı 1995’te çıkmış olup *The Spivak Reader* [Spivak Okumaları] adını taşımaktadır. Spivak, edebiyat ve kültür araştırmalarındaki yerleşik teorik söylemin yüksek zeminine durmaksızın meydan okumuştur. Çeşitli yazarları titizlikle okuması, postyapısalcılığa aşına olmayanlar için çalışmalarını sıklıkla zorlu bir alan haline getirse de bu koleksiyon Spivak’ın karmaşık okuma teorilerini açıklamada önemli ilerlemeler kaydetmektedir. Kitabın içeriği eski makalelerinin tekrar yayımlanmasından oluşmuştur (Spivak, 1995: 2-6).

Yazarın 7. kitabı en tanınmış çalışmalarından biri olan 1999 tarihli *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* [Sömürge Sonrası Aklın Eleştirisi: Kaybolan Şimdinin Tarihinin Doğru] adlı eserdir. Kayıp bir nesneyi farkında olmadan anan postkolonyal çalışmalar, genel bir çerçeveye yerleştirilmediği sürece bir mazeret haline gelebilir.



Sömürge söylemi çalışmaları, yalnızca sömürgeleştirilenlerin temsiline veya sömürgeler meselesine odaklandıklarında, bazen sömürgeciliği/ emperyalizmi güvenli bir şekilde geçmişe yerleştirerek ve/veya bundan sürekli bir çizgi önererek güncel yeni-sömürgeci bilginin üretilmesine hizmet edebilir. Bu durum, postkolonyal/kolonyal söylem çalışmalarının önemli bir alt disiplinler gettosuna dönüştüğü gerçeğini karmaşık hale getirmektedir. Bununla birlikte, üyeliğe/ mensubiyete alınma potansiyeline rağmen, görünüşte kristalize olan disiplin ana akımının değişimi hala sürmektedir. Kitabın birinci bölümünde, edebi temsilde figür olarak yerli bilgi kaynağının değişimlerini ele alınmaktadır. Burada felsefe ve edebiyat arasında oldukça eski moda bir ikili karşıtlıkla çalışılmıştır; birincisi argümanları birleştiriyor, ikincisi ise imkânsız gösteriyor. Disiplinler arası olarak adlandırılan çalışmanın kaygısı, kişinin, ne kadar dönüşmüş olursa olsun, bir disiplinin metodolojik eğitimiyle hesaplama yapmasıdır. Bu bölüm tarihteki muhbirle ilgili iki hikâyeden oluşmaktadır. Son bölümde günümüzün tarihini farklılaştırıcı bir olay olarak postkolonyalizm ele alınmaktadır. Kod adı “kültürümüz” olan konu seksenli yılların önemli tartışmalı metinlerinden biri olan Fredric Jameson’un postmodernizm hakkındaki yazısı üzerinden açıklanmıştır (Spivak, 1999: 1-7).

Yazarın 8. kitabı 2003 tarihli *Death of a Discipline* [Bir Disiplinin Ölümü] başlığını taşımaktadır. Spivak neredeyse otuz yıldır akademinin standartlaştırılmış “kurallarını” göz ardı etmekte ve disiplin sınırlarını aşmaktadır. Kitabında, bildiğimiz haliyle karşılaştırmalı edebiyatın ölümünü ilan etmekte ve disipline yeni bir hayat verildiği -piyasa tarafından benimsenmeyen ve belirlenmeyen- “yeni karşılaştırmalı edebiyat” için acil bir çağrıda bulunmaktadır. Küreselleşme çağında, çeviri alanında dünya edebiyatının devasa projelerinin Amerika Birleşik Devletleri’nde yürütüldüğü bir dönemde, üniversitedeki dil ve edebiyat çokluğunu nasıl korunacağına dair fikirler ileri sürmektedir. Spivak, sosyal adaletle ilgilenen eleştirmenlerin edebi biçime nasıl yakın ilgi göstermesi gerektiğini göstermekte ve Joseph Conrad’ın *Karanlığın Yüreği* ve Virginia Woolf’un *Kendine Ait Bir Oda* gibi klasiklere yeni yorumlar sunmaktadır. Spivak, yalnızca İngilizce, Fransızca ve Almanca değil aynı zamanda Arapça ve Bengalce dillerindeki metinleri de yakından okuyarak neyi nasıl vaaz ettiğini vurgulamaktadır (Spivak, 2003: 25-30).

Hintli filozofun 9. kitabı 2006’da yayımlanan *Conversations with Gayatri Chakravorty Spivak* [Gayatri Chakravorty Spivak ile Konuşmalar] (2006a) adını taşımaktadır. Bu görüşmeler Swapan Chakravorty, Suzana Milevska ve Tani E. Barlow ile gerçekleştirilmiştir. Tartışmalı, meydan okuyan ve açık

sözlü Spivak, en çok yapısökümcü ve sömürgecilik sonrası kuramcı olarak tanınır. Feminizm ve Marksizm'den edebiyat eleştirisine ve postkolonyalizme kadar çeşitli alanlarda hayranlık uyandıran bir performans geçmişiyle, birçok disiplinde aynı anda hem evinde hem de yabancı olmasıyla ün kazanmıştır. Bu eserde toplanan röportajlar, onun dünya çapındaki kriz yolculuklarında Amerika'dan Hindistan'a, Makedonya'ya ve Çin'e kadar farklı kültürel bağlamlarda bulunan aktivistler, akademisyenler ve yazarlarla iletişim kurması nedeniyle entelektüel katılımının uluslararası karakterini yansıtmaktadır (Spivak, 2006a: 2-5).

Spivak'ın 10. çalışması 2007'deki *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging* [Ulus-Devleti Kim Açıklar? Dil, Politika, Aidiyet] adıyla yayınlanmıştır. Eseri, Spivak ve Judith Butler birlikte hazırlamıştır. Son on yılın Amerika'nın önde gelen ve etkili iki kültür eleştirmeni ve uluslararası teorisyeni arasındaki bu canlı ve ilgi çekici sohbet hem Aydınlanmanın hem de çağdaş filozofların, günümüz dünyasında iktidar sahibi olan ulus-devlet fikri hakkında neler söylediklerini araştırmaktadır (Spivak, 2007: 8). Kültürel, ekonomik, askeri ve iklimsel değişikliklerin neden olduğu göç ve bağılıkların değiştiği bir dünyada, Butler ve Spivak'ın iddia ettiği gibi ulus-devlet, daha geçici bir yer ve sakinleri daha vatansız hale gelmişlerdir. Ulus devletler giderek silikleşmeye başlamaktadır. Bu kısa metin devletin durumu hakkında bir konuşma olarak sunulmuştur. Belirsiz bir yerde, belirsiz bir tarihte yürütülen ulus-devlet, en etkili çağdaş edebiyat ve kültür kuramcılarından ikisi tarafından tartışılmıştır. Her ne kadar hissedilmeyen çok az alan olsa da Butler'ın toplumsal cinsiyet üzerindeki etkisi ve Spivak'ın toplumsal cinsiyet üzerindeki çalışması ile madunların sesi sömürgecilik sonrası söylem boyunca yankılanmaktadır (Tierney, 2008: 269).

Spivak'ın 11. eseri 2008'de yayımlanan kısa ama etkili çalışması *Other Asias* [Diğer Asyalar] adlı eseridir. Spivak, "Asya Yüzyılı"na yönelik bu büyük müdahalede okuyucuyu Asya'yı, siyasi ve kültürel karmaşıklığıyla, küresel Güney'de ve metropolde yeniden düşünmeye davet etmektedir. Eser, Asya fikirlerinin yarattığı endişe verici konulara müdahale etmektedir. Eserde öne çıkan makaleler arasında "Foucault ve Necibullah", "Hareketli Devi", "Sorumluluk" ve "Megaşehir" yer almaktadır. Diğer bölümler, başka konuların yanı sıra İnsan Hakları ve Kafkasya'nın çalkantılı bugününe odaklanmaktadır. Eser, coğrafi bölgelerin ve siyasi azınlıkların tekil, dokulu yaşamını, düşüncesini ve çalışmasını göz ardı etmeyen veya aşındırmayan, kıtasal kapsamlı bir pedagoji için etkili bir savunmadır. Bu son derece tutkulu, etik ve politik kitap bize Asya'yı çoğullaştırmamız gerektiğini çünkü ancak çoğulcu

bir dünyada daha adil bir dünya hayal edebileceğimizi söylemektedir. Spivak'ın buradaki postkolonyal perspektifi, çok sayıdaki farklılıklarıyla Asya'ya dair eşsiz bir anlayış sunmaktadır (Spivak, 2008: 384).

Filozofun 12. kitabı 2010'da yayınlanan *Nationalism and the Imagination* (Milliyetçilik ve Hayal Gücü) çalışmasıdır. Spivak, çağdaş edebiyat ve sömürgecilik sonrası teori ile feminist düşüncenin önde gelen bilim kadınılarından biridir. Derrida'nın *Grammatoloji Üzerine* çevirisi ve çığır açan makalesi "Madun Konuşabilir mi?" ile tanınan Spivak, sıklıkla madun, marjinalleştirilmiş kadınlara ve farklı kültürel geçmişlere sahip kadınları birleştirmek için feminist düşüncede özcülüğün rolüne odaklanmaktadır. *Milliyetçilik ve Hayal Gücü*'nde Spivak, ulus-devlet fikrinin retorik temellerini incelemek için kültürel bir mercekle kullanarak önceki sömürgecilik sonrası araştırmasını genişletmektedir. Bu sürükleyici ve entelektüel açıdan titiz çalışmada Spivak, özellikle 1947'de Hint egemenliğinin yaratılışını ve bunun ardından ortaya çıkan sınıf ve dinle bağlantılı Hint milliyetçiliğinin tarzını analiz etmektedir. Bağımsızlık ilan edildiğinde beş yaşında olan Spivak şöyle yazıyor: "Bunlar benim ilk anılarım: Sokaklarda kıtlık ve kan vardı." Ayrıca ana dilin rolünü ve dil ile ulusal kimlik duyguları arasındaki ilişkiyi incelemek için o dönemde yaygın olan şarkıları ve folklor hikâyelerini de hatırlamaktadır. Milliyetçiliğin kamusal alana hükmetmek için hayal gücünün özel alanıyla gizli anlaşma yaptığı sonucuna varmaktadır. Başlangıçta Bulgaristan'daki Sofya Üniversitesi'nde bir konuşma olarak verilen *Milliyetçilik ve Hayal Gücü*, Hindistan'ın tarihi anlatısına dair güçlü bir bakış açısı sağlamanın yanı sıra dünya çapındaki milliyetçi kaygılara hitap eden ilgi çekici fikirler de sunmaktadır. Bu kitapta ayrıca Spivak ile konuşmanın ardından yapılan tartışma da yer almakta ve bu da onu postkolonyalizm araştırmacıları için önemli ve bilgilendirici bir çalışma haline getirmektedir. Bilimlerin, özelleştirmenin ve profesyonelleşmenin bilginin yerini alması karşısında beşerî bilimlerin diz çökmesinin beklendiği bir zamanda, Spivak bizi yalnızca dik durmaya değil, aynı zamanda etik dayanışmaların hayal gücünün sıkı bir şekilde eğitilmesiyle mümkün olabileceği konusunda ısrar etmeye çağırılmaktadır. Spivak, kamusal yaşamı psişik gerçeklik perspektifinden ele alan, bizi özgürlüğün özneleri olarak ortaya çıkmamızı sağlayan dayanışmayı ve acıyı kabul etmeye teşvik eden, cesaretin ve kavramsal hırsın benzersiz bir sesidir (Spivak, 2010: 88).

Entelektüelin 13. yapıtı 2012'de yayımlanan *An Aesthetic Education in the Era of Globalization* [Küreselleşme Çağında Estetik Eğitimi] adlı eserdir. Spivak, gelenek ile modernite, kolonyal ve postkolonyal arasındaki net ku-

tuplaşmaların küreselleşmiş bugünü yorumlamak için artık yeterli olmadığını fark ederek temel argümanını başka bir yere yöneltmiştir. O, estetik eğitimi, küresel adalet ve demokrasinin uygulanması için mevcut son araç olarak görmüştür. Spivak'ın estetik adına etik olanı feda etme ya da politik olanla uğraşırken estetiği feda etme konusundaki isteksizliği, görevini zorlu kılmaktaydı (Spivak, 2012a: 624).

Yazarın 14. çalışması 2012'de yayınlanan *Harlem*'dir. Bu eserde Spivak, fotoğrafçı Alice Attie'nin, hayal gücünün empatik gücü aracılığıyla uzaktaki ötekine ulaşma anlamına gelen telepoeziyi denemektedir. Seçtiği 34 fotoğrafı yorumlayan Spivak'a göre "telepoeisis", kişinin göç veya sürgün sonucu kimliğinin bozulduğu bir tür kimlik politikasıdır. Spivak, son 20 yıldır Harlem'in büyük ekonomik kalkınmanın odak noktası olduğunu belirtmektedir. Eski Harlem, hem kültürel bir özü hem talep eden hem de reddeden bir şimdiki zamanın içinde kaybolurken Spivak, Attie'nin görüntülerinde yaşamakta ve toplumsal tarihin zorlukları ile kusursuz bir kültürün zorlu yeri arasında bir orta yol bulmaya çalışmaktadır (Spivak, 2012b: 1-4). W. E. B. du Bois, 19. yüzyılın sonundaki Afrikalı Amerikalıyı "karanlık bir bedende iki ruh, tek başına inatçı gücü, onu parçalanmaktan alıkoyan iki ruh" olarak tanımlamıştır. Bugün Amerika Birleşik Devletleri'nde bu iki ruh (Afrikalı ve Amerikalı, Afrikalı-Amerikalı) arasındaki çizgi hâlâ müzakere edilmektedir (Spivak, 2012b: 5).

Spivak'ın son eseri 2014'te yayımlanan *Readings* [Okumalar] adlı yapıttır. Spivak seçkin kariyeri boyunca toplumsal ve kültürel baskının değişen biçimlerini tespit etmeye ve bunlarla yüzleşmeye çalışmıştır. Çalışmalarının gösterdiği gibi, bunu yapmanın en iyi yöntemi, okuma etiği konusunda genişletilmiş uygulamalardır. *Okumalar*'da Spivak, gelecek nesillerde barışçıl sosyal adalet iradesini geliştirebilecek derin ve araştırmacı bir okuma için ütopyik bir vizyon geliştirmektedir. Spesifik çalışmalara ilişkin kendi analizi aracılığıyla Spivak, böyle bir vizyonun nasıl elde edilebileceğini anlatmaktadır. Buradaki örneklerde, J. M. Coetzee'nin *Summertime* ve Elizabeth Gaskell'in *North and South* filmlerindeki karakter, aksiyon ve yer işaretlerine çok dikkat etmektedir. Ayrıca kariyeri boyunca kendi düşünme ve uygulamalarındaki değişiklikleri ele alan iki makalesinin yeniden okunmasını da sunmaktadır. Şimdi beşinci on yıllık öğretmenlik döneminde Spivak, derslerini anekdot, yorum, uyarı ve talimat yoluyla öğrencilere ve edebiyat öğretmenlerine aktarmaktadır (Spivak, 2014: 9).

## Sonuç

Bilimlerin, özelleştirmenin ve profesyonelleşmenin bilginin yerini alması karşısında beşerî bilimlerin diz çökmesinin beklendiği bir zamanda, Spivak bizi yalnızca dik durmaya değil, aynı zamanda etik dayanışmaların hayal gücünün sıkı eğitimiyle mümkün olabileceği konusunda ısrar etmeye çağırmaktadır. Spivak çok çeşitli konularda “Çevirmenin Önsözü”, “Üç Kadın Metinleri ve Emperyalizmin Eleştirisi”, “Sirmur Rani: Arşivleri Okumaya İlişkin Bir Deneme”, “Post-Yapısalcılık ve Tarih Sorunu’nda Marx’ı Okumak Üzerine Spekülasyonlar: Derrida’yı Okuduktan Sonra”, “Madun Konuşabilir mi?”, “Farklı Kadın: Mahasweta Devi’nin ‘Cömert Douloti’si”, “Milliyetçilikler ve Cinsellik”, “Sorumluluk”, “Hayalet Yazın: Aksan işaretleri”, “Yeni Enternasyonal Üzerine Bir Not”, “Madun ve Popüler Üzerine Dağınık Spekülasyonlar” vb. makaleler de yazmıştır. Spivak’ın 2016 yılında entelektüellerin sorumluluğu ve beşerî bilimlerdeki kriz de dâhil olmak üzere çok çeşitli konulara değindiği röportajı oldukça ilginç bir çalışmadır. Spivak’ın ilgi alanları Batı düşüncesinin yapısökümü, Hegel ve Marx’tan Heidegger ve Derrida’ya kadar felsefi mirasın analizi, edebiyat, eğitim felsefesi ve uygulamalarına kadar uzanmaktadır.

Spivak, “sömürgeciliğin mirasına” meydan okuyan çağdaş kültürel ve eleştirel teorileriyle ünlüdür. Kendisini sık sık “pratik Marksist-feminist-yapısökümcü” olarak tanımlamaktadır. Onun baskın etik-politik kaygısı, hem söylemsel pratiklerde hem de Batı kültürünün kurumlarında madunların, özellikle de madun kadınların işgal ettiği alan olmuştur. Aynı zamanda okuyucuların edebiyat ve kültürle olan etkileşimi üzerine de düşünmektedir. Çoğunlukla egemen Batı kültürü tarafından marjinalleştirilenlerin kültürel metinlerine odaklanır: İşçi sınıfı, kadınlar, yeni göçmen madunlar ve diğer alanlar vs. Batı’nın “öteki” olarak adlandırdığı şeylerle ilgilenen teorik ve eleştirel çalışması, tüm “bütünleştirme” düşüncelerine karşı sistematik bir güvensizlikle karakterize edilmektedir. Entelektüel yolculuğu ve çalışmalarının geri kalanı, Jacques Derrida’nın *Of Grammatology* (1976) kitabının İngilizce çevirisine ve yapısökümcü, Marksist, feminist ve postkolonyal teorilerle karıştırılmış post-yapısalcı çizgide bir edebiyat eleştirmeni olarak kariyerini belirlemiştir. *Grammatoloji*, Fransız filozof Jacques Derrida’nın 1967 tarihli bir kitabıdır. Yapısöküm fikrinin kökenini oluşturan kitap, kıta felsefesi boyunca, özellikle de dilbilimsel ve göstergebilimsel fikirlerle uğraşan filozoflar olarak, yazının hatalı bir şekilde konuşmanın bir türevi olarak değerlendirildiğini, bunun da onu konuşmanın gerçek “tam mevcudiyetinden” bir “düşüş” haline getirdiğini öne sürmektedir (Derrida, 1976: 5). Yazar 1980’lerin

başında Hintli tarihçi Ranajit Guha ve Hint ve Güneydoğu Asya toplumları üzerinde uzmanlaşmış diğer araştırmacılar tarafından kurulan Madun Araştırmaları Grubu'yla iş birliğine başlamıştır.

“Maduncular”, tarihin akademik dünyada uygulandığı şekliyle yazılmasına karşı çıkmaktadırlar. “Madun Konuşabilir mi?” başlıklı makalesi (1988), Spivak'ı kadınları düşünürken tarihi, coğrafyayı ve sınıfı dikkate alan feministler arasına yerleştirmektedir. “Madun Konuşabilir mi?” bölümünde Spivak, uygulamasına ilişkin bir açıklamanın eksikliğini tartışmakta ve bu da onu madunların konuşup konuşamadığı konusunda düşünmeye yönlendirmektedir. Spivak, temsil sorununu inkâr ederken Avrupa merkezli özneye odaklanan süreç hakkında yazmıştır. Madun, Antonio Gramsci'nin vatan-daşlığa erişimi olmayan, toplumun genelleştirilemez uç gruplarını tanımlamak için kullandığı bir kelimedir. Spivak bunu dikkate alarak yapısöküm felsefesini kadınlaştıran ve küreselleştiren bir eleştirmendir. Çünkü ona göre bu tarih anlayışı İngiliz sömürgecilerinin veya Hint elitlerinin bakış açısını benimsetmektedir. Spivak ve çevresi madunların -ezilen grupların- tarihsel süreçteki rolünü vurgulamaktadır. Spivak, 1999'da yayınlanan *Postkolonyal Aklın Eleştirisi*'nde, Batılı akademik kurumların belirli cehalet biçimlerini, özellikle de Üçüncü Dünya'yı, Doğuluları, madunları ilgilendiren konulardaki cehaleti ödüllendirdiği tezini savunmuştur. Kutsanmış cehalet anlamında “onaylanmış cehalet”ten söz etmektedir. 1985 tarihli *Seçilmiş Madun Çalışmaları*'nda şöyle yazıyor: “Çağdaş tarih yazımının çoğu bu bilişsel başarısızlığı başarılı bir şekilde koruyor ve başarısızlıktaki bu başarı, bu onaylanmış cehalet, sömürgeci tahakkümden ayrılamaz.” (URL-1). Ona göre cehaletin kutsanmasına bir örnek, *Des Chinoises*'da dilini bilmediği kadınlardan bahsettiğini iddia eden Julia Kristeva'dan verilebilir. Bir başka örnek ise Birinci Dünya ile Üçüncü Dünya arasındaki eşitsizliğin nedenlerini etkileyen inkârdır. Böylece sömürgecilik bitmiş, Batı'nın üstünlüğü doğalmış gibi sunulmaktadır.

Spivak'ın tasavvur ettiği şekliyle “onaylanmış cehalet”, tesadüfi bir cehalet meselesi değil, “belirli bir bağlamı ilgisiz olarak reddeden kasıtlı bir sessizliktir.” [Ahmet Hamdi Tanpınar'ın “Sükût Suikastı” dediği şeydir.] Bu tür cehalet, diğer insanların bilgilerini kötü niyetle reddeden şu veya bu bireye atfedilemez; belirli analiz türlerinin veya düşüncelerin bütünleştirilmesini engelleyen etkiye sahip olan, dünya hakkında kurumsallaşmış bir düşünme tarzından kaynaklanmaktadır. Postkolonyal teorinin köken dili öncelikle İngilizcedir. Edward Saïd'in *Oryantalizm*'i 1980 gibi erken bir tarihte Fransızcaya çevrildiyse de Homi Bhabha'ninkiler gibi Spivak'ın eserleri de

ancak 2000’li yıllardan itibaren başka dillere tercüme edilmiştir. Spivak, Türkiye’de *Madun Konuşabilir mi?; Gramatoloji’ye Önsöz; Yapısöküm, Post-kolonyalizm, Madunluk; Ulus-Devlet Marşını Kim(ler) Söyler?; Köklerimiz Havada* eserleriyle tanınmaktadır. Spivak’ın metinleri sömürgecilik sonrası çalışmalar bağlamında en çok alıntı yapılanlar arasındadır. Sık sık Franz Fanon, Edward Said ve Homi Bhabha ile ilişkilendirilmektedir.

### Kaynakça

- Ayubi, Nazih (2001). *Overstating the Arab State*. Bodmin: I. B. Tauris.
- Chibber, Vivek (2016). *Post-Kolonyal Teori ve Kapitalizmin Hayaleti*. Çev. Afife Yasemin Yılmaz. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Derrida, Jacques (1976). *Of Grammatology*. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press.
- Jefferess, David (2008). *Postcolonial Resistance: Culture, Liberation, and Transformation*. Oxford: Oxford University Press.
- Kumaraswamy, P. R. (2006). “Who Am I? The Identity Crisis in the Middle East”. *The Middle East Review of International Affairs*. 10(1): 63-73.
- Madiou, M. Salah Eddine (2021). “The Death of Postcolonialism: The Founder’s Foreword”. *Janus Unbound: Journal of Critical Studies*, 1(1): 1-12.
- Ray, Sangeeta (2009). *Gayatri Chakravorty Spivak: In Other Words*. New York: Wiley & Sons.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1974). *Myself Must I Remake: The Life and Poetry of W.B. Yeats*. New York: Thomas Y. Crowell and Company.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). *Selected Subaltern Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1990). *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. London: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1993). *Outside in the Teaching Machine*. London: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1995). *The Spivak Reader*. London: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999). *A Critique of Postcolonial Reason Toward a History of the Vanishing Present*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2003). *Death of a Discipline*. New York: Columbia University Press.



- Spivak, Gayatri Chakravorty (2006a). *Conversations with Gayatri Chakravorty Spivak*. Chicago: Seagull Books.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2006b). *In Other Worlds Essays in Cultural Politics*. London: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2007). *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*. Chicago: Seagull Books.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008). *Other Asias*. New York: Wiley.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2010). *Nationalism and the Imagination*. Chicago: Seagull Books.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2012a). *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2012b). *Harlem*. Chicago: Seagull Books.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2014). *Readings*. Chicago: Seagull Books.
- Tierney, Thomas F. (2008). "Review of Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging, by J. Butler & G. C. Spivak". *Administrative Theory & Praxis*, 30(2): 269-278.
- URL-1: <https://globalsocialtheory.org/concepts/sanctioned-ignorance/> (Erişim: 02.10.2023).
- Varela, Maria Do Mar Castro (2005). *Nikita Dhawan: Postkoloniale Theorie*. Berlin: Eine Kritische Einführung, Transcript, Bielefeld.
- Young, Robert J. C. (2001). *Postcolonialism. An Historical Introduction*. Oxford, UK: Blackwell Publishing.

"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.*





## COĞRAFI İŞARETLERİ AÇISINDAN BALIKESİR İLİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

An Evaluation in Terms of Geographical Indications of Balıkesir

Süheyla SARITAŞ\*

### ÖZ

Yöresel olarak adlandırılan ürünlerin öncelikle menşei olmak üzere hem karakteristik hem de benzerlerinden ayıran özelliklerini ortaya çıkarmak ve aynı zamanda ürünü üreteni ve tüketeni korumayı amaçlayan coğrafi işaret kavramı son yıllarda giderek önem kazanmıştır. Coğrafi konumu, tarihi ve pek çok kültürel değeriyle coğrafi işaretler konusunda oldukça zengin olan Türkiye'nin her yöresi, kendine özgü geleneksel ve doğal ürün çeşitliliğine sahiptir. Bu çalışmada bu yörelerden biri olan ve "Türkiye'yi Doyuran İl" sloganıyla tanınan, kültürel ve doğal zenginlikleri ile öne çıkan Balıkesir ilinin coğrafi işaret kavramı kapsamında ele alınması hedeflenmektedir. Coğrafi işaretler konusunda literatürde pek çok il özelinde de dâhil olmak üzere birçok çalışma mevcut olmasına rağmen, Balıkesir ili özelinde coğrafi işaret konusundaki çalışmaların oldukça sınırlı olması bu araştırmanın önemini ortaya koymaktadır. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden biri olan doküman analizi ile Balıkesir ilinin coğrafi işaretleri açısından güncel durumu üzerine bir değerlendirme yapılacaktır. Balıkesir ili özelinde ele alınan bu çalışma ışığında aynı zamanda ilin tarihi, kültürel ve coğrafi zenginliğini yansıtan coğrafi işaretlerin hem markalaşma ve ihracat pazarlarında yer almasına hem de ilin kalkınmasına katkılarına yönelik çeşitli önerilerde bulunulacaktır.

**Anahtar Sözcükler:** coğrafi işaret, tescil belgesi, kültür, menşe, Balıkesir.

### ABSTRACT

The concept of geographical indication aims to reveal primarily the origin of the products so called local ones not only the characteristics of the products but also distinguishing features of them. The concept which has become increasingly important recent years also aims to protect producers and consumers of the products. Every region of our country, which is rich in geographical indications with its geographical location, history and many cultural values, has its own unique variety of traditional and natural products. In this study, it is aimed to discuss the city Balıkesir, which is one of these rich regions and is known with the slogan "The City That Feeds Turkey". Standing out with cultural and natural richnesses, the city has many geo-

\* Prof. Dr., Balıkesir Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Balıkesir/Türkiye. E-posta: saritassuheyla@gmail.com. ORCID: 0000-0001-8422-9950.

graphical indications. Although there are many studies in the literature on geographical indications, including many regions, there are very limited research studies conducted on geographical indications about Balıkesir. Thus this article reveals the importance of this research. In the study, there will be an evaluation on the current situation of Balıkesir in terms of geographical indications through document analysis, which is one of the qualitative research methods. In the light of this study, which is specifically focused on Balıkesir city, there will be various suggestions regarding the inclusion of geographical indications and both in branding and export markets.

**Keywords:** geographical indication, registration certificate, culture, origin, Balıkesir.

## **Giriş**

M.Ö. 5. yüzyılda yaşamış olan tarihçi Herodot (484-425) özellikle Mısır, Mezopotamya, İran, Karadeniz, Sicilya ve Anadolu'yu gezerek bu bölgelerde yaşayan halklar ile ilgili yazdıklarını kaleme almış ve böylelikle ilk tarihsel yazın türünün de ortaya çıkmasına öncülük etmiştir. Halikarnas doğumlu Herodot eseri *Herodot Tarihi*'nde gezdiği bölgeleri tarihsel açıdan incelerken aynı zamanda bu bölgelerde yaşayan toplumların gelenek, görenek ve inançlarını karşılaştırmalı olarak ele almıştır. Herodot yazılarında, toplumların sahip oldukları kültürel farklılıklardan hareketle, mutlak bir gerçeğin olamayacağını, gerçeğin kültürel sınırlarla bağlantılı olduğunu öne sürmüştür (Eriksen, 2009: 28). İlkçağlardan beri toplumları birbirlerinden ayıran ve birbirlerine yaklaştıran en önemli olgu kültür olmuştur.

Kültür bir toplumun yaşadığı coğrafya ile tarihinin bir yansıması olmasının yanında o toplumun beşerî ve ekonomik kimliğinin de en önemli belirleyici unsurudur. İnsanın doğaya, doğanın insana kattığı her şey olan kültür, bireyin doğduğu andan itibaren kazanıp geleceğe aktardığı “her şey”dir. Şüphesiz ki dünyadaki insan çeşitliliğinin en somut yansıması olan kültürün felsefi, ekonomik, tarihi, dini, coğrafi olmak üzere pek çok boyutu bulunur. Bugün bu çok boyutluluk aynı zamanda benzer ve farklı kültürler arasında sınırları daha da karmaşık hale getirmektedir. Nitekim günümüzde başta teknolojik gelişmeler olmak üzere küreselleşme, kentleşme ve tüketim kültüründe meydana gelen değişmelerin etkileri ile modern toplumlar, kültürel farklılıklarını hem daha fazla koruma altına almak hem de görünür hale getirme çabası içindedirler. Bu bağlamda bugün yöresel kültürlerin korunmasını ifade etmenin yöntemlerinden biri olan coğrafi işaret kavramı toplumlara ekonomi, turizm, gastronomi ve tarım alanlarında önemli katkı sağlar hale gelmiştir. Bu konudaki çalışmalar coğrafi işaretlemenin pozitif

katkıları, yeni iş imkânları ortaya çıkarmaları ve bölgesel tanıtıma olan olumlu etkilerini ortaya koyarlar (Orhan, 2010; URL-3). Söz konusu olumlu etkilerin artırılması yönünde disiplinlerarası yaklaşımlarla ele alınmaya başlanmıştır. Örneğin, Türkiye’de son yıllarda daha da önem kazanan ve gelişen bir olgu olan kırsal turizm, agro-turizm, eko-turizm, gastronomi turizm gibi kavramlar ile coğrafi işaret kavramının birbiri ile ilişki içerisinde olduğu görülebilir (Kan vd., 2012: 94). Kısacası coğrafi işaretli ürünler kendilerine özgü hikâyeleri ile yerel kültürlerin yaşatılmasında önemli rol oynarlar.

Günümüzde pek çok ülkenin çeşitli coğrafi işaret uygulamaları ile yerel kültürlerini korumaya yönelik çeşitli tedbirler aldıkları görülür. Yöresel ürünleri haksız rekabete maruz bırakmamak ve taklitlerine karşı korumak için birçok ülke yasal düzenlemeler yoluna gitmiştir (Tekelioğlu ve Demirer, 2008: 715-730). Söz konusu yasal düzenlemeler sayesinde ülkeler yöresel ürünlerini kendine özgü nitelikleri ve kalite değerleri ile korumayı ve başka coğrafyalardaki ürünlerden ayırt etmeyi amaçlar. Coğrafi işaretler uygulaması “Yerelliğin Dünya ile Buluşması” sloganıyla ortaya çıkan ve başta kırsal kalkınma olmak üzere yerel veya başka ifadeyle otantik ürünlerin korunarak gelecek nesillere aktarılması amacıyla oluşturulmuş bir sistemdir (Şahin, 2011a: 2). Yöresel kültürel değerlerin korunmasını ve gelecek nesillere aktarımını sağlamada önemli rol oynayan coğrafi işaretler sosyoekonomik ve kültürel kalkınma açısından buldukları bölgeye ciddi katkı sağlarlar. Nitekim Balıkesir ili özelinde yapılan çalışmada ilin coğrafi işaretlerinin turizm ile ilişkisi üzerinde durularak coğrafi işaretlerin bölgeye turist çekemedeki etkin rol üstlenebilmesinde önemi üzerinde durulur (Polat, 2017: 17). Bu çalışmada ise ilk olarak coğrafi işaret konusunda literatür taraması yapılmış ve konuyla ilgili çeşitli kavramlara yer verilmiştir. Daha sonra “Türkiye’yi Doyuran İl” sloganıyla tanınan Balıkesir ilinin coğrafi işaret almış olduğu ürünler ile tescil başvuru aşamasındaki yöresel ürünlerden söz edilecektir. Çalışmanın son bölümünde tescilli coğrafi işaretleri ile Balıkesir ilinin bu konudaki potansiyel ürünleri ve bu konuda ilin sosyoekonomik ve kültürel gelişmesine katkı sağlayıcı çeşitli önerilerde bulunulacaktır.

## **1. Kavramsal Çerçeve**

### **1.1. Coğrafi İşaret Kavramı ve Önemi**

Literatürde farklı tanımları mevcut olan coğrafi işaret genel olarak belirli bir bölgenin doğal ve beşerî özelliklerine özgü ürünlerini kapsayan ve aynı zamanda o bölgeye özgü ürünün kalitesini ve değerini ortaya koyan bir

kavram olarak kabul edilir. Coğrafi işaret sadece yöresel ürünü değil, aynı zamanda üreticiyi ve dolayısıyla o bölgede yaşayan insanlara da yarar sağlayan bir kavramdır. Bu kavram yöresel ürünlerin korunabilmesi ve söz konusu ürünlerin kaynağı olan yörelerde/bölgelerde yaşayan bireylerin coğrafi işaretin sağladığı faydalardan yararlanması amacıyla ortaya çıktığı belirtilmektedir (Suratno, 2004: 89'dan akt. Şahin, 2011a).

Coğrafi işaret araştırmacılar tarafından ağırlıklı olarak 555 Sayılı Coğrafi İşaretlerin Korunması Hakkında Kanun Hükmünde Kararname'nin (1995) 3/1 maddesine göre tanımlanmaktadır (Ertan, 2010: 162; Yönet Eren ve Sezgin, 2021: 62; Nizam, 2011: 87; İbret ve Küllü, 2012: 4; Giray vd., 2012; Arıkan ve Taşcıoğlu, 2019: 330; Durlu Özkaya vd., 2013: 16). Bu kanuna göre “coğrafi işaret; belirgin bir niteliği, ünü veya diğer özellikleri bakımından kökeninin bulunduğu bir yöre, bölge veya ülke ile özdeşleşmiş bir ürünü” belirtir. Coğrafi işaretler, yerel değerler ile geleneksel mirası koruma altına alarak, yerel tarımsal faaliyetleri destekleyen ve coğrafi işaret alan ürünlerin yetiştiği/üretildiği bölgenin/alanın tanıtımına katkı sağlamaktadır (Şentürk, 2011: 17).

Coğrafi işaret kavramı kapsamında sıklıkla başvurulanan bir başka tanım ise Ticaretle Bağlantılı Fikri Mülkiyet Hakları Anlaşmasının (TRIPS) 22. maddesinin birinci fıkrasıdır. Buna göre “coğrafi işaretler, bir malın kalitesinin, ünü veya diğer özelliklerinin esas olarak coğrafi menşesine atfedildiği durumlarda, o malın menşesinin herhangi bir ülke veya bu ülkede bir bölge veya yer olduğunu gösteren işaretlerdir” şeklinde tanımlanmaktadır (URL-2). Coğrafi işaret fikri ve sınai haklarından (FSMH) olmakla birlikte diğer sınai mülkiyet haklarından (patent, marka, endüstriyel tasarımlar) farklı olarak tek bir üreticiyi değil, gerekli koşullarda üretim yapan kişilerin hepsini birden korumaktadır (Babcock & Clemens 2004: 13). Dolayısıyla coğrafi işaretler belirli kişilere mal edilemez. Coğrafi işaretin üreticilere sağladığı hak, kolektif bir hak olduğudur (Rangnekar, 2004: 3). Coğrafi işaret kavramı “belirli bir alandan kaynaklanan bir ürünü tanımlayan ya da kalitesi, ünü veya diğer karakteristik özellikleri bakımından coğrafi kaynağına atfedilen, bir bölgeyi temsil eden sınai mülkiyet hakkıdır” şeklinde tanımlanabilmektedir (İlıcılı, 2005). Coğrafi işaretlerin, geleneksel bilgi ve kültür değerlerini koruma, ürün taklitçiliği ile mücadele etme, turizme katkıda bulunma, yerel üretimi ve tarımsal faaliyetleri destekleme, çevreyi ve biyolojik çeşitliliği koruma, ürünün kalitesini garanti ederek pazarlama aracı olma, bölgenin tanıtımına katkı sağlama, üreticiyi ve tüketiciyi koruma gibi birçok işlevi vardır (Tepe, 2008).

Yöresel bir ürünün geleneksel yöntemlerle yapılmış olması coğrafi işaret sahibi olmanın en belirleyici özelliğidir ve bu durumun yöreye sağladığı faydaları konusunda araştırmacılar benzer görüşler ortaya atmıştır. Bu faydalar genel olarak şöyle sıralanabilir: yörede üretim yapan üreticilerin, tescilin sağladığı korumadan öncelikli olarak yararlanmasının sağlandığı; coğrafi işarete konu ürünün kalitesinin korunduğunu ve bundan dolayı tüketicilere güven verdiği, coğrafi işaretler aracılığıyla tüketicinin istediği ve beklediği kalitenin garanti edilmesi halkın üreticiler tarafından yanıltılmasına engel olmak (Tanrıku, 2011; Soysal vd., 2010; Escudero, 2001). Coğrafi işaret kavramı da bu ürünlerin ticarete haksız rekabete karşı korunmasında, kültürel ve ekonomik zenginliklerin desteklenmesinde etkili araçlar arasında yer almaktadır (Çalışkan ve Koç, 2012). Coğrafi işaretleme sisteminin amacı; kriterlere uygun üretimin gerçekleşmesini sağlayarak kalite standartlarını korumaktır. Ayrıca bu sistem ile uygulamanın sağladığı korumadan ilk olarak üreticilerin faydalanmasını sağlamak amaçlanmıştır (Tanrıku, 2011: 178).

Coğrafi işaretler, tarım ürünleri, doğal ürünleri, maden, el sanatları, gıda ve sanayi ürünleri için alınabilir. İşaret kendi içinde ikiye ayrılmaktadır: “menşe adı” ve “mahreç işareti”. Türk Patent ve Marka Kurumu resmî sitesinde coğrafi işaretin tüketiciler için ürünün kaynağını, karakteristik özelliklerini ve ürünün söz konusu karakteristik özellikleri ile coğrafi alan arasındaki bağlantıyı gösteren ve garanti eden kalite işareti olduğunu belirtir. Böylelikle gelenekselliği yöreden elde edilen hammaddesi ile yerel niteliklere bağlı olarak belli bir üne kavuşmuş ürünlerin korunması sağlanacağı vurgulanır. Kurum aynı zamanda coğrafi işaretin belirgin bir niteliği, ünü veya diğer özellikleri bakımından kökenin bulunduğu yöre, alan, bölge veya ülke ile özdeşleşmiş ürünü gösteren işaret olduğunu belirtir. Bir ürünün sadece belirli bir bölgenin adıyla anılması ve tanınması coğrafi işaret almasında yeterli değildir. Bunun için belirli özellikleri taşıması gerekmektedir. Belirli bir coğrafya, ürün, ad (işaret), ürünün ayırt edici özelliğe sahip olması ve bu özellikleriyle o coğrafya ile yakından ilişkili olması şartları bulunmaktadır. Adından da anlaşılacağı üzere coğrafi işaret kapsamına alınan ürünler bir bölge, kasaba, köy, şehir veya havza gibi sınırları net bir şekilde çizilebilecek bir sahaya bütünüyle veya en az bir özelliğiyle bağlı olan ürünlerdir (Gökova, 2007: 142; Şahin, 2011b: 3; Özdemir, 2012: 65).

Gıda, tarım, maden el sanatları, sanayi ürünleri gibi ürünlerin 6769 Sayılı SMK-Madde 34'e göre coğrafi işaret olarak belirlenmesi söz konusudur. Coğrafi işaretler menşe veya mahreç işareti olmak üzere iki şekilde tescil

edilir. Bu kapsamda alının ürünlerin en az bir özelliğın mutlaka belli bir bölgeden alınması şarttır. Bu ürünün o bölgenin adıyla özdeşleşmesi ve marka haline gelmesi anlamına gelir.

Menşee adı herhangi bir ürünün belli bir coğrafya parçası içerisinde tüm niteliklerinin bu sahaya ait olduğu, doğal ve beşerî şartların doğrudan izlerini taşıyan ürünler için kullanılmaktadır. Ürünün belli bir yere özgü olması, başka yerde bulunmaması ya da temini mümkün olmaması ürünün menşee işareti almasını sağlar. Söz konusu ürünün özelliklerinin tümünü ya da temelini sınırları belli bir bölgeye ait olması ya da o bölgeye özgü beşerî unsurlardan alması şartı bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle menşee adı, tüm özellikleriyle belirli bir yöreye özgü olan ve başka bir yerde bulunmayan ya da temin edilemeyen ürünler olarak açıklanmaktadır (Gökovalı, 2007). Menşee işareti alan ürünlerin bulunduğu bölge ile çok kuvvetli bir ilişkisi olması, başka hiçbir bölgede bulunmaması şarttır.

Mahreç adı ise herhangi bir ürünün gene belirli bir bölgeye has olması, üretim, işleme ya da diğer işlemler açısından en az birinin o coğrafyada gerçekleşmesi şartı bulunmaktadır. Menşee adına göre mahreç işareti daha az kapsamdır. Menşee işareti ürünün tamamına yönelik bir kapsayıcılığa sahip iken mahreç işaretinde böyle bir zorunluluk yoktur. Bir başka deyişle ürünün belirli bir bölge ile özdeşleşmiş olması ve ürünün hammaddesi ya da üretim yöntem ve tekniklerinin sadece birinin olması ürünün mahreç işaret almasında yeterli olmaktadır.

## **1.2. Coğrafi İşaret Kavramının Tarihsel Gelişimi**

Bugün birçok ülkenin sahip oldukları yöresel ürünleri ve kültürel değerleri korumak ve bu ürünlerin sürdürülebilirliğini sağlamak amacıyla çeşitli sözleşme ve düzenlemeler yaptığı görülür. Bu kapsamda dünyada coğrafi işaret kavramı 19. yüzyılın sonlarında beri kullanılan bir kavram olmasına rağmen, ülkemizde kullanımın oldukça yeni olduğu görülür. Ülkemizde bu konudaki ilk çalışmaların 1871 yılında “Alameti Farika Nizamnamesi” olduğu belirtilir. Ülkemizde ilk coğrafi işaret uygulamasının 1995 yılında 555 sayılı Kanun Hükmünde Kararname ile “Coğrafi İşaretler” uygulamasına başlandığı ve bugün Türk Patent Enstitüsü tescil haklarıyla ilgili resmi kurumdur. Dünyada ise bu kavram ilk kez Fransa’da (Unvan d’origine contrôlée -AOC) kullanılmıştır. 1883 yılında Paris Sözleşmesi ile ilk yasal düzenlemeler yapılmış, 1958’de de Lizbon Anlaşması ile Avrupa ülkelerince kapsamı netleştirilmiş ve biraz daha genişletilmiş, 17 ülke “Coğrafi İşaretler (Geographical

Indications -GI-)” adı altında bir dizi kararı onaylamış ve ilk olarak 170 ürün coğrafi işaretler kapsamına alınmıştır (Suratno, 2004’ten akt. Şahin, 2013).

Coğrafi işaret kavramı konusunda ele alınan önemli sözleşmelerden bir diğeri de uluslararası tescil korumasına yönelik olarak 1891 yılında imzalanan Madrid Antlaşması’dır. Ürünlerin Yanlış ya da Yanıltıcı Belirtiler Göstermesi ile ilgili olarak imzalana bu antlaşma 1989’da akdedilen Protokol ile yürütülmektedir. “Madrid Antlaşmasına İlişkin Protokol” olarak da bilinen bu sözleşme, üye devletlerden birinin bir ürünün yanlış ya da yanıltıcı belirtiler göstermesi durumunda ürünün ithalatı ve bununla ilgili çeşitli işlem ya da yaptırımların uygulaması, bir markanın başka ülkelerde de geçerliliğinin sağlanması gibi çeşitli hususları içermektedir. Sözleşme aynı zamanda hangi adların jenerik karakterinden dolayı bu kapsamda değerlendirilip değerlendirilmesine dair karar verici bir özelliğe sahiptir. Bu sözleşme kapsamında yapılan başvurular 1970 yılında kurulan ülkeler arasında işbirliğini ve fikri hakların korunmasını sağlayan Dünya Fikri Mülkiyet Örgütü (WIPO) tarafından yürütülmektedir. Bu sözleşmenin en önemli özelliği başvuru yapmak isteyen kurum ya da kuruluşların tek bir marka başvurusu ile tüm üye ülkelerde markalarını tanıtmaya ve koruma şansını elde etmeleridir.

Bu kapsamda ele alınan bir başka sözleşme ise Lizbon Sözleşmesi’dir. Tıpkı Madrid Protokol’ü gibi başvuruların WIPO tarafından yürütüldüğü ve Cenevre Yasası ile Lizbon Sistemi’ni oluşturan bu sözleşme Avrupa Birliği üye ülkeleri içerir. Lizbon Sistem’i ile tek bir prosedür yoluyla menşee adlar ve coğrafi işaretler uluslararası koruma sistemine dahil edilir.

Ülkemiz Avrupa Birliği uyum süreci dâhil olduğu coğrafi işaretleme sistemi ile bugün yöresel ürünlerin hem coğrafi kökenlerinin, üretim biçimleri korunması ve standardının oluşması hem de ürünlerin taklit edilmesine karşı yasal korunma sağlanmaktadır. Yöresel ürünleri koruma altına alınmasını sağlaması nedeniyle geliştirilen coğrafi işaretleme sistemi, günümüzde tüm dünyada kabul gören ve uygulanan bir sistemdir (Sormaz, vd., 2018). Türk Patent ve Marka Kurumu (TPK) yetkisi ile belirli kriterler kapsamında coğrafi işaret tescil işlemleri gerçekleştirilir. Genellikle belediyeler, valilikler, ziraat veya ticaret odaları tarafından yapılan coğrafi işaret başvuruları TPK tarafından detaylı bir inceleme sürecinden geçirilir.

TPE internet sitesinde 1 Şubat 2020 tarihinde *118 Sayılı Resmi Coğrafi İşaret ve Geleneksel Ürün Adı Bülteni*’nde yayımladığı bülteninde ülkemizde tescil ile koruma altına alınan coğrafi işaret ve geleneksel ürün adı sayısının 1000’e ulaştığını bildirmiştir. 2021 yılında en fazla başvuru yapan iller sıra-

sıyla Erzurum (61), Van (34), Gaziantep (28) olmuştur. Kurum halihazırda Avrupa Birliği nezdinde 7 adet tescilli coğrafi işaretin bulunduğunu belirtir. Bu ürünler şunlardır: Antep Baklavası, Aydın İnciri, Aydın Kestanesi, Bayramiç Beyazı, Malatya Kayısı, Milas Zeytinyağı ve Taşköprü Sarımsağı. Tarımsal ürünlerin ağırlıklı olduğu listede geleneksel el sanatları kapsamında pek çok ürün de yer almaktadır. Coğrafi işaretleme sisteminin amacı; kriterlere uygun üretimin gerçekleşmesini sağlayarak kalite standartlarını korumaktır. Ayrıca bu sistem ile uygulamanın sağladığı korumadan ilk olarak üreticilerin faydalanması amaçlanmaktadır (Tanrıkulu, 2011: 178). Coğrafi işaretleme ile yöresel ürünler aynı zamanda ait oldukları toplumların kültürel kimliklerini yansıtır. Bununla birlikte coğrafi işaret tescili; sürdürülebilirlik çerçevesinde yerel halkın refahının artırılmasına, bölgedeki yerel işletmelerin kârlarını arttırma, ürünün imajını geliştirerek farkındalık yaratma, ürünün tercih edilme düzeyini arttırma ve pazarlamada avantaj sağlama gibi amaçlara da hizmet etmektedir (Acar, 2018). Coğrafi işaret tescili yalnızca ekonomik kazançların sağlanmasında değil, geleneksel bilgi ve üretim biçimlerinin korunarak (Rangnekar, 2004: 6), kültürel mirasın korunması için de bir araç görevi üstlenmektedir (Zografos, 2008: 11).

## **2. Yöntem**

Balıkesir ilinin coğrafi işaret açısından günümüzdeki durumunun ele alınacağı bu çalışmada doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Türkçede “belge” olarak bilinen “doküman” kelimesi, sosyal bilimlerde oldukça sıkça kullanılan nitel araştırma yöntemlerinden olan doküman analizinde kullanılır. Araştırılmak istenen konu hakkında bilgi sağlayan her türlü yazılı materyale doküman adı verilir (Balcı, 2016). Kitaplar, dergiler, resimler, günlükler, mektuplar, anılar, davetiyeler, haritalar, yasal metinler, raporlar, istatistikler, okul ve sağlık kayıtları, devlet kayıtları, faturalar, fotoğraf ve videolar vb. dokümanlar olarak ele alınmaktadır (Labuschagne, 2003). Araştırmada ikincil kaynaklardan ve ilgili birimlerden elde edilen veriler ışığında coğrafi işaret açısından Balıkesir ilinin mevcut durumu ve başvuru aşamasında bulunan ürünleri ile ilgili bir değerlendirme yapılması hedeflenmektedir. Bu kapsamda Balıkesir iline ait kimi coğrafi işaret sahibi ürünlerden örnekler ve bunlar hakkında daha ayrıntılı bilgiler verilecek ve bunların sosyokültürel açılarından önemine vurgu yapılacaktır.

## **3. Bulgular**

Balıkesir ilinin coğrafi işaret tescili aldığı ürünlerin toplamı 22 adettir (Tablo 1). Bunlar tescil alma durumuna göre kronolojik olarak şöyle sırala-



nır: Yağlılar Basma Helvası, Avşa Ada Karası Üzümü, Ayvalık Sakızlı Kurabiye, Ayvalık Lor Tatlısı, Balıkesir Kaymaklısı, Savaştepe Sarıbeyler Seferberlik Çöreği, İvrindi Kelle Peyniri, Balıkesir Pullusu, Manyas Kelle Peyniri, Burhaniye Zeytinyağı, Balıkesir Kuzu Eti, Marmara Adası Mermeri/ Marmara Mermeri/ Marmara Beyazı, Kapıdağ Mor Soğanı, Susurluk Ayranı, Susurluk Tostu, Edremit Zeytinyağı, Balıkesir Höşmerim Tatlısı, Edremit Körfezi Yeşil Çizik Zeytini, Gönen İğne Oyası, Ayvalık Zeytinyağı, Yağcıbedir El Halısı.

Buna göre ilin ilk coğrafi işaret tescil başvurusu 1996 yılında Sındırgı Belediyesi tarafından Yağcıbedir El Halısı için yapılmış ve 1997 tarihinde tescil belgesi (mahreç) almıştır. Öte yandan son tescil belgesi ise İvrindi Belediyesi tarafından 2021 yılında Yağlılar Basma Helvası için yapılmıştır ve ürün 2023 yılında tescil belgesine (mahreç) sahip olmuştur. Öte yandan Tablo 1’de görüldüğü üzere Balıkesir ilinin geleneksel el sanatları alanında üç adet üründe tescil sahibi olduğu görülür. Bu ürünler şunlardır: Balıkesir Pullusu, Gönen İğne Oyası ve Yağcıbedir El Halısı. Burada dokusu, rengi ve kalitesi ile öne çıkan Marmara Adası Mermeri ya da Marmara Beyazı adı verilen ürün dışında coğrafi işaret almış diğer tüm ürünlerin gastronomiye ya da yemek kültürüne ait oldukları görülmektedir. Örneğin son dönemde tescil belgesini alan Savaştepe Sarıbeyler Seferberlik Çöreği (2023) Çanakkale ve Kurtuluş Savaşı’nda cepheye giden askerler için yapılmış ve bugün de aynı yöntemle üretilen üründür. Tarhana, zeytinyağı, yoğurt, un, şeker ve susamdan yapılan ve besleyici ve enerji verici özelliklere sahip çöreğin bir diğer en önemli özelliği ise ortalama iki ay kadar dayanıklı kalabilmesidir. Şeker, peynir, irmik ile yapılan Balıkesir Höşmerim Tatlısı’nın ise ilk kez Orta Asya’dan Anadolu’ya göç eden Yörükler tarafından yapıldığı tahmin edilir ve bu tatlı Evliya Çelebi’nin seyahatnamesinde de yer alır.

<i>Coğrafi İşaretin Adı</i>	<i>Başvuru Tarihi</i>	<i>Tescil Tarihi</i>	<i>Türü</i>	<i>İl</i>	<i>Başvuru Yapılan/Tescil Ettiren</i>	<i>Durumu</i>
Balya Tereyağı	09.02.2022	31.08.2023	Mahreç İşareti	Balıkesir	Balıkesir Büyükşehir Belediyesi	Tescilli
Yağlılar Basma Helvası	25.10.2021	27.02.2023	Mahreç İşareti	Balıkesir	İvrindi Belediyesi	Tescilli
Avşa Ada Karası Üzümü	22.04.2022	24.01.2023	Menşe Adı	Balıkesir	Erdek Ticaret Odası	Tescilli
Ayvalık	03.06.2022	26.01.2023	Mahreç	Balıkesir	Ayvalık Bele-	Tescilli

Sakızlı Kurabiye			İşareti		diyesi	
Ayvalık Lor Tatlısı	07.03.2022	26.12.2022	Mahreç İşareti	Balıkesir	Ayvalık Belediyesi	Tescilli
Balıkesir Kaymaklısı	23.03.2022	24.11.2022	Mahreç İşareti	Balıkesir	Balıkesir Büyükşehir Belediyesi	Tescilli
Savaştepe Sarıbeyler Seferberlik Çöreği	04.01.2022	12.09.2022	Mahreç İşareti	Balıkesir	Balıkesir Büyükşehir Belediyesi	Tescilli
İvrindi Kelle Peyniri	16.02.2021	09.02.2022	Mahreç İşareti	Balıkesir	İvrindi Belediyesi	Tescilli
Balıkesir Pullusu	26.04.2021	23.12.2021	Mahreç İşareti	Balıkesir	Balıkesir Büyükşehir Belediyesi	Tescilli
Manyas Kelle Peyniri	12.09.2019	16.12.2020	Mahreç İşareti	Balıkesir	Manyas Kaymakamlığı	Tescilli
Burhaniye Zeytinyağı	25.01.2019	11.08.2020	Menşe Adı	Balıkesir	Burhaniye Ticaret Odası	Tescilli
Balıkesir Kuzu Eti	28.12.2016	02.01.2018	Menşe Adı	Balıkesir	Balıkesir Ticaret Borsası	Tescilli
Marmara Adası Mermeri/ Marmara Mermeri / Marmara Beyazı	19.01.2015	16.10.2018	Mahreç İşareti	Balıkesir	Erdek Ticaret Odası	Tescilli
Kapıdağ Mor Soğanı	01.03.2018	02.07.2018	Menşe Adı	Balıkesir	Erdek Ticaret Odası	Tescilli
Susurluk Ayranı	27.02.2013	20.11.2017	Mahreç İşareti	Balıkesir	Susurluk Ticaret Odası	Tescilli
Susurluk Tostu	27.02.2013	20.11.2017	Mahreç İşareti	Balıkesir	Susurluk Ticaret Odası	Tescilli
Edremit Zeytinyağı	22.05.2017	13.12.2017	Menşe Adı	Balıkesir	Edremit Ticaret Odası	Tescilli
Balıkesir Höşmerim	21.02.2011	31.07.2015	Mahreç İşareti	Balıkesir	Balıkesir Aşçı Köfteci Ve	Tescilli

Tatlısı					Benzerleri Esnaf Odası	
Edremit Körfezi Yeşil Çizik Zeytini	18.07.2014	31.07.2015	Menşe Adı	Balıkesir	Edremit Tica- ret Odası	Tescilli
Gönen İğne Oyası	23.02.2010	29.08.2014	Mahreç İşareti	Balıkesir	Gönen Bele- diyesi	Tescilli
Ayvalık Zeytinyağı	18.03.2004	11.06.2007	Menşe Adı	Balıkesir	Ayvalık Tica- ret Odası	Tescilli
Yağcıbedir El Halısı	21.06.1996	14.11.1997	Mahreç İşareti	Balıkesir	Sındırgı Bele- diyesi	Tescilli

Tablo 1. Kasım 1997-Şubat 2023 yılları arası Balıkesir ili coğrafi işaret tescil belgesi almış ürünler.

Öte yandan Balıkesir ilinin coğrafi işaret tescili başvurusu yapılmış olan ürünlerin toplamı 22 adettir (Tablo 2). Bunlar tescil alma durumuna göre kronolojik olarak şöyle sıralanır: Balıkesir Etli Çorba, Edremit Körfezi Zeytinyağlı Bademli Baklava, Balıkesir Aba Dokuması, Gömeç Kirli Hanım Peyniri, Savaştepe Mihaliç Kelle Peyniri, Sındırgı Eğridere Yünlü Tulum Peyniri, Havran Siyah İnciri, Ayvalık Kelle Peyniri/Ayvalık Sepet Peyniri, Avşa Ada Karası Şarabı, Ayvalık Kirli Hanım Peyniri, Karadiken, Papalina, Balya Tereyağı, Edincik Su Zeytini, Edincik Su Zeytinyağı, Manyas Kazak Fasulyesi, Havran Mandalinası, Balıkesir Gönen Baldo Pirinci, Balıkesir Manda Kaymağı, Kepsut Bükdere Küflü Katık Peyniri, Sındırgı Kornişonu, Sındırgı Kıtır Kavun. Öte yandan Tablo 2’de görüldüğü üzere Balıkesir ilinin geleneksel el sanatları alanında sadece bir ürün, Balıkesir Aba Dokuması için tescil başvurusu bulunmaktadır.

Coğrafi İşaretin Adı	Başvuru Tarihi	Türü	İl	Başvuru Yapan / Tescil Ettiren	Durumu
Balıkesir Etli Çorba	25.04.2023	Mahreç İşareti	Balıkesir	Balıkesir Lokantacılar Odası	Başvuru
Edremit Körfezi Zeytinyağlı Bademli Baklava	19.04.2023	Mahreç İşareti	Balıkesir	Edremit Ticaret Odası	Başvuru
Balıkesir Aba Dokuması	15.03.2023	Mahreç İşareti	Balıkesir	Balıkesir Büyükşehir Belediyesi	Başvuru
Gömeç Kirli Hanım Peyniri	22.12.2022	Mahreç İşareti	Balıkesir	Özem Mandıra	Başvuru

Savaştepe Mihaliç Kelle Peyniri	29.11.2022	Mahreç İşareti	Balıkesir	Balıkesir Büyükşehir Belediyesi	Başvuru
Sındırgı Eğridere Yünlü Tulum Peyniri	26.10.2022	Mahreç İşareti	Balıkesir	Sındırgı Belediyesi	Başvuru
Havran Siyah İnciri	11.10.2022	Menşe Adı	Balıkesir	Balıkesir Büyükşehir Belediyesi	Başvuru
Ayvalık Kelle Peyniri/Ayvalık Sepet Peyniri	27.06.2022	Mahreç İşareti	Balıkesir	Ayvalık Belediyesi	Başvuru
Avşa Ada Karası Şarabı	22.04.2022	Menşe Adı	Balıkesir	Erdek Ticaret Odası	Başvuru
Ayvalık Kirtli Hanım Peyniri	27.04.2022	Mahreç İşareti	Balıkesir	Ayvalık Belediyesi	Başvuru
Karadiken	04.04.2022	Mahreç İşareti	Balıkesir	Ayvalık Belediyesi	Başvuru
Papalina	04.04.2022	Mahreç İşareti	Balıkesir	Ayvalık Belediyesi	Başvuru
Edincik Su Zeytini	21.01.2022	Menşe Adı	Balıkesir	Bandırma Ticaret Odası	Başvuru
Edincik Su Zeytinyağı	21.01.2022	Menşe Adı	Balıkesir	Bandırma Ticaret Odası	Başvuru
Manyas Kazak Fasulyesi	20.01.2022	Mahreç İşareti	Balıkesir	Bandırma Ticaret Odası	Başvuru
Havran Mandalinası	29.12.2021	Mahreç İşareti	Balıkesir	Havran Belediyesi	Başvuru
Balıkesir Gönen Baldo Pirinci	19.03.2021	Mahreç İşareti	Balıkesir	Gönen Ziraat Odası	Başvuru
Balıkesir Manda Kaymağı	29.06.2021	Mahreç İşareti	Balıkesir	Balıkesir Büyükşehir Belediyesi	Başvuru
Kepsut Bükdere Küflü Katık Peyniri	29.06.2021	Mahreç İşareti	Balıkesir	Balıkesir Büyükşehir Belediyesi	Başvuru
Sındırgı Kornişonu	31.12.2020	Menşe Adı	Balıkesir	Sındırgı Belediyesi	Başvuru
Sındırgı Çıtır Kavun	31.12.2020	Menşe Adı	Balıkesir	Sındırgı Belediyesi	Başvuru

Tablo 2. Aralık 2020-Nisan 2023 yılları arası Balıkesir ili coğrafi işaret tescil belgesi başvurusu yapılmış ürünler.

Yukarıda görüldüğü üzere 2020-2023 yılları arasında Balıkesir'in çeşitli yöresel ürünlerinin coğrafi işaret tescil belge başvurularının daha çok Balıkesir Büyükşehir Belediyesi ve diğer belediyeler, diğer başvuruların ise çeşitli ticaret ve ziraat odaları tarafından yapılmıştır. Listede yer alan tek ürün olan Gömeç Kirli Hanım Peyniri'nin coğrafi işaret başvurusunun Özem Mandıra tarafından yapıldığı görülür. Mandıra çevre köylerde yaşayan köylülerden elde ettikleri bilgilere dayanarak peynirin hikâyesini şöyle aktarır: Eski zamanlarda peynirleri koruyacak ekipmanı olmayan yerli halkın, Haziran - Temmuz aylarında güneşin ve poyrazın bol olduğu dönemlerde kırılmış peynir peltelerini kalıplayarak kurutmaları ve ardından da mühürleyerek dayanıklılığını artırmaları sonucu ortaya çıkmış. Kadınlar bu peyniri çalışan eşlerinin torbalarına katık olarak ekmekle birlikte koyarlarmış. O zamanlarda da soğutucular olmadığından bir sepete doldurup, kilerin tavanına asarak bir yıl kadar saklarmış (URL-1).

Gömeç Kirli Hanım Peyniri'nin yanında bir başka peynir ise başvurusu 2021 yılında yapılmış olan Kepsut Bükdere Küflü Deri Katık Peyniri'dir. Bu peynir Balıkesir ili Kepsut ilçesinde yetişen keçi, koyun ve inek sütünün karışımıyla elde edilen sütlerden yapılan yoğurtların katık haline getirilip, oğlak ya da keçi tulumunda tuzlanarak olgunlaştırılması ile yapılır. Bu peyniri diğer peynirlerden ayıran en önemli özellik süt karışımından elde edilmesi ve basılan derinin yöreye özgü meşe ağacı kabuklarıyla kaynatılmasındadır. Ürün sarımsı krem-beyaz renkte, kuvvet uygulandığında dağılabilen, kendine özgü tat ve dokusu olan kuru, küflü bir özelliğe sahiptir. Ayrıca bu peynir Slowfood Biyoçeşitlilik Vakfı tarafından 1996 yılında oluşturulan unutulmuş ve tehdit altındaki gıda ürünlerini korumaya yönelik bir katalog olan *Ark of Taste* [Nuh'un Ambarı] listesinde de yer almaktadır.

Bu kapsamda üzerinde durmak istediğimiz bir başka ürün ise Balıkesir Kaymaklısı'dır. Bir tür şerbetli ekmek tatlısı olan bu ürün Anadolu'nun bütün mutfaklarına özgü olan en kadim ince ekmek olan kuru yufkadan hazırlanan ve içerisine Balıkesir'in sınırları içerisinde yetişen mandaların sütünden elde edilen manda kaymağına ilave edilen şekerli şerbet ile tatlandırılan bir üründür. Tatlının en önemli özelliği her seferinde taze açılıp pişirilen yufkaları ve şehrin nam salmış manda kaymağıdır. Balıkesir Kaymaklısı geçmiş yıllarda ve günümüzde Balıkesir'in farklı ilçelerinde özel günlerde (bayram, düğün, kız isteme) yapılan geleneksel tatlıdır. Ürünün 23.03.2022 tarihinde coğrafi işaret tescil belgesi başvurusu Türk Patent ve Marka Kurumuna yapılmıştır.

## Sonuç ve Öneriler

Ülkemizin her bölgesi için geçerli olduğu gibi, Balıkesir de coğrafi konumu itibari ile coğrafi işaretleme açısından potansiyeli oldukça fazla olan bir ildir. Bu kapsamda yukarıda belirtilen coğrafi işaret tescil belgesi almış ve başvurusu yapılmış ürünlere ilave olarak Balıkesir’e özgü Balıkesir Çorap Örucülüğü, Savaştepe Marama Dokuma, Savaştepe Çıtırıt Dokuma, Balıkesir Ayvalık Bağıyüzü Köyü Oyaları, Zili/Sili Dokumaları, Dursunbey (Yatık) Su Matarası gibi daha çok geleneksel el sanatlarının coğrafi işaret tescil başvurularının yapılması için girişimlerin başlatılması önerilebilir.

Ayrıca *50 Peynirli Balıkesir* (2021) *Zeytin Ülkesi Balıkesir* (2022), *Ekmek Şehri Balıkesir* (2023) gibi yayınlarda yer alan ürünlerin bazılarının ve ilin diğer başka ürünlerinin ulusal coğrafi işaret tescil sisteminde yer alması için çalışmalar yapılmalıdır. Ayrıca Balıkesir’e özgü bu ürünlerin coğrafi işaret tescil almanın da ötesine geçmesi gerekir. Bu ürünlerin ulusaldan uluslararası sisteme girmelerinin önünün açılması gerekliliği anlamına demektir. Çünkü ülkemizde tescilli coğrafi işaretli ürünlerin tescilden sonra bulunduğu bölgeye ve ülkeye katma değer kazandırma aşamasında ciddi sıkıntılar olduğu görülmektedir. Nitekim ülkemizde coğrafi işaret tescil belgesi konusunda bugün âdeta bir furyanın devam ettiği bir gerçektir. Şüphesiz ki özellikle belediye ya da kamu tarafından yapılan başvuruların ürünün kayıt altına alınması, üretici ve tüketiciyi haksız rekabete karşı koruması ve tüketicilerin bilgilendirilmesi son derece önemlidir. Ancak tescilli coğrafi işaretli ürünlerin üretim ve pazarlama konusunda daha somut adımların atılması sağlanmalıdır. Bunun için ürünlerin öncelikle iç pazarda talep görmeleri, markalaşmaları ve sonrasında dış pazarlara açılmaları için gereken işlemler yapılmalıdır. Bunun için coğrafi işaret tescilli ürünlerle ilgili belirli stratejilerin belirlenmesi büyük önem taşımaktadır. Örneğin ürünlerin özellikleri ile iletişim boyutu, dağıtım aşaması, mali kısmı gibi hususların yeniden gözden geçirilmelidir. Dolayısıyla, tescilden sonraki aşamaların daha işlevsel hale getirilmesi büyük önem taşımaktadır.

Balıkesir tescilli coğrafi işaretli ürünlerini uluslararası sisteme dâhil etme girişimleri ile diğer illere de örnek bir il olmalıdır. Çünkü ulusal tescilli coğrafi işaret ürün sayımız oldukça fazla olmasına rağmen (1 Ocak 2023, 1.299 adet), Türkiye’den Avrupa Birliği tescil belgesine sahip sadece 14 ürün bulunmaktadır. Bu sayı İtalya’da 316, Fransa’da 259, İspanya’da 203, Portekiz’de 143, Yunanistan 115 olarak kaydedilmiştir. Bu yüzden Balıkesir’deki ilgili kurumların hem de farklı alanlardan uzmanların ürünlerin üreticilerini

üretim, pazarlama, markalaşma, Ar-Ge gibi konularda bilgilendirmeleri, güçlendirmeleri son derece önemlidir.

Sonuç olarak, ülkemizde coğrafi işaret konusunda her gün artan ilginin daha düzenli, denetimli bir şekilde ilerlemesi için Balıkesir'in bu yol haritasında bir başlangıç noktası olacağı düşünülmektedir. Özellikle sosyal medya yoluyla ve çeşitli tanıtım faaliyetleri ile bu ürünlerin ulusal ve uluslararası düzeyde tanınırlıkları sağlanmalıdır. Bu sayede ürünlerin sürdürülebilirlikleri de yakalanmış olacaktır. Dünya pazarlarında yer alacak Balıkesir'in tescilli coğrafi işaretli ürünleri bu sayede ülkenin tarım, turizm, ekonomi ve gastronomi gibi alanlarına önemli katkılar sağlayacaktır. Daha da önemlisi ülkenin tarihi ve kültürel mirasının korunmasında ve yaşatılmasında önemli rol oynayacaktır.

### **Kaynakça**

- 555 sayılı KHK. (1995). *Coğrafi İşaretlerin Korunması Hakkında 555 Sayılı Kanun Hükmünde Kararname*. 27/06/1995 tarih ve 22326 sayılı Resmî Gazete.
- Acar, Yusuf (2018). "Türkiye'deki Coğrafi İşaretli Ürünlerin Destinasyon Markalaması Kapsamında Değerlendirilmesi". *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 6(2): 163: 177.
- Arıkan, Münire ve Taşcıoğlu, Yavuz (2019). "Coğrafi İşaretli Ürünlerin Kırsal Alana Olan Etkilerinin Üreticiler Açısından Belirlenmesi: Finike Portakalı Örneği". *Mediterranean Agricultural Sciences*, 42(3): 329-334.
- Babcock, Bruce, A & Clemens, Roxanne (2004). "Geographical Indications and Property Rights: Protecting Value-Added Agricultural Products". *Matric Briefing Paper 04-MBP 7*. Ames: Iowa State University.
- Balcı, Ali (2016). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler*. Ankara: Pegem Akademi.
- Çalışkan, Vedat ve Koç, Hasan (2012). "Türkiye'de Coğrafi İşaretlerin Dağılım Özelliklerinin Coğrafi İşaret Potansiyelinin Değerlendirilmesi". *Doğu Coğrafya Dergisi*, 17(28): 193-241.
- Durlu Özkaya, Fügen vd. (2013). "Sürdürülebilir Gastronomi Turizmi Hareketliliğinde Coğrafi İşaretlemenin Önemi". *Journal of Tourism and Gastronomy Studies*, 1(1): 13-30.
- Eriksen, Thomas Hylland (2009). *Küçük Yerler Büyük Meseleler-Sosyal ve Kültürel Antropoloji*. Çev. A. Erkan Koca. Ankara: Birleşik Yayınevi.

- Ertan, Adnan (2010). “Prestijli Tarım Ürünlerinin Pazarlanmasında Kalite ve Coğrafi İşaret Kavramlarının Tutundurulması ve Bu Bağlamda Tarım Satış Kooperatiflerinin Önemi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2(12): 157-170.
- Escudero, Sergio (2001). “International Protection of Geographical Indications and Developing Countries, Trade-Related Agenda Development and Equity (T.R.A.D.E.)”. *Working Paper Nr.: 10*. South Centre, Geneva.
- Giray, Handan vd. (2012). “Yerel Ürünlerin Ekonomik Kalkınmadaki Önemi”. *Verimlilik Dergisi*, 4: 109-115.
- Gökovalı, Ummuhan (2007). “Coğrafi İşaretler ve Ekonomik Etkileri: Türkiye Örneği”. *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 21(2): 141-160.
- Ilıcalı Gonca (2005). *Coğrafi İşaretler, Coğrafi İşaretlerde Denetim ve Denetimde Akreditasyonun Önemi*. Ankara Üniversitesi ATAUM.
- İbret, B. Ünal ve Küllü, Nihal (2012). “Kastamonu’nun Coğrafi İşaretli Marka Ürünü: Taşköprü Sarımsağı”. *Kastamonu’nun Doğal Zenginlikleri Sempozyumu*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Su Ürünleri Fakültesi.
- Kan, Mustafa vd. (2012). “Coğrafi İşaretlerin Kırsal Turizmde Kullanılma Olanakları”. *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 22: 93-101.
- Labuschagne, Adri (2003). “Qualitative Research: Airy Fairy or Fundamental?”. *The Qualitative Report*, 8(1): 100-103.
- Nizam, Derya (2011). “Coğrafi İşaretler ve Küresel Piyasalarda Yerelleşen Tarım Ürünleri: Ege Pamuğu Logosu Üzerine Bir Saha Çalışması”. *Ekolojik Krize Yanıtlar Dergisi*, 25: 87-116.
- Orhan, Ayhan (2010). “Yerel Değerlerin Turizm Ürününe Dönüştürülmesinde ‘Coğrafi İşaretlerin’ Kullanımı: İzmit Pişmaniyesi Örneği”. *Anatolia: Turizm Araştırmaları Dergisi*, 21(2): 243-254.
- Özdemir, Nebi (2012). *Kültür Ekonomisi ve Yönetimi Seçki*. Ankara: Hacettepe Yayıncılık.
- Polat, Eray (2017). “Turizm ve Coğrafi İşaretleme: Balıkesir Örneği”. *Meriç Uluslararası Sosyal ve Stratejik Araştırmalara Dergisi*, 1: 17-31.
- Rangnekar, Dwijen (2004). *The Socio-Economics of Geographical Indications*. Geneva: ICTSD.
- Sormaz, Ümit vd. (2018). “Coğrafi İşaretleme”. *Gastronomide Güncel Konular*. Ed. Ferhan Nizamlioğlu. Konya: Billur Yayınevi.



- Soysal Mehmet vd. (2010). “Organik Hayvansal Üretim ve Yerel Evcil Çiftlik Hayvan Irklarımızın Sürdürülebilir Korunma Sürecinde Coğrafi İşaretleme Kavramı”. *Türkiye I. Organik Hayvancılık Kongresi*, Gümüşhane: Aydın Doğan Vakfı, 1-16.
- Suratno, Budi (2004). “Protection of Geographical Indications”. *IP Management Review*, 2: 87-93.
- Şahin, Güven (2011a). “Türkiye’nin Coğrafi İşaretleri”. *Uluslararası Katılımlı Coğrafya Kongresi, (İstanbul, 07-10 Eylül 2011)*. İstanbul: Türk Coğrafya Kurumu, 1-11.
- Şahin, Güven (2011b). “Coğrafi İşaretler Kapsamında Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nin Tarım Ürünleri”. *GAP VI. Tarım Kongresi (Şanlıurfa 09-12 Mayıs 2011)*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, 503-508.
- Şahin, Güven (2013). “Coğrafi İşaretlerin Önemi ve Vize (Kırıkkale)’nin Coğrafi İşaretleri”. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15: 23-37.
- Şentürk, Bilge (2011). *Coğrafi İşaretlerin Ekonomik Etkileri: Mikro ve Makro Açısından Bir Değerlendirme*. Yüksek Lisans Tezi. Muğla: Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Tanrikulu, Murat (2011). “Türkiye’de Coğrafi İşaretlerin Tespiti ve Tescil Edilmesinin Önemi”. *Uluslararası Sosyal Bilimler Eğitimi Dergisi*, 1(2): 92-103.
- Tekelioğlu, Yavuz ve Demirer, Rana (2008). “Küreselleşme Sürecinde Yöresel Ürünler ve Coğrafi İşaretlerin Geleceği”. *Küreselleşme, Demokratikleşme ve Türkiye Uluslararası Sempozyumu Bildiri Kitabı*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi.
- Tepe, Serap (2008). *Coğrafi İşaretlerin Ekonomik Etkileri*. Uzmanlık Tezi. Ankara: Türk Patent Enstitüsü Markalar Dairesi Başkanlığı.
- URL-1: <https://www.ozemleyasam.com/akkizhan-ciftligi-taze-kirli-hanim-peyniri> (Erişim: 15.09.2023).
- URL-2: <https://fikrimulkiyet.com/mevzuat/ticaretle-baglantili-fikri-mulkiyet-haklari/> (Erişim: 10.09.2023).
- URL-3: Nanayakkara, Tamara, “Role of Intellectual Property in Enhancing the Competitiveness of the Tourism Industry”. [http://www.wipo.int/export/sites/www/sme/en/documents/pdf/tourism\\_ip.pdf](http://www.wipo.int/export/sites/www/sme/en/documents/pdf/tourism_ip.pdf) (Erişim: 10.09.2023).

- Yönet Eren, Firdevs ve Sezgin, Aybüke Ceyhun (2021). “Coğrafi İşaretli Yöresel Ürünlerin Destinasyonlar Açısından Önemi: Kapadokya Bölgesi Örneği”. *Journal of Tourism Research Institute*, 2(1): 61-78.
- Zografos, Daphne (2008). “Geographical Indications and Socio-Economic Development”. *SSRN Electronic Journal Working Paper*, 3: 1-17.

“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.*



## EVRENSEL SERGİ ANLAYIŞI VE MİMARİYE ETKİLERİ

Universal Exhibition Understanding and its Effects on Architecture

**Gamze ÇELİK\***  
**Solmaz BUNULDAY\***

### öz

18. yüzyılda büyük bir hızla atılım sağlayan Sanayi Devriminde hızlı kentleşme, beraberinde bir kaos yaratmıştır. Bu nedenle kentsel yaşamın iyileştirilmesi adına toplu konut çalışmaları gerçekleştirilmiş, fabrikalarda yaşanan problemlerin aşılabilmesi ya da en aza indirgenebilmesi için çeşitli sendika grupları kurulmuş ve ülkeler arasında had safhada bulunan rekabet ortamı çeşitli etkinliklerle dizginlenmeye, belki de daha da arttırılmaya çalışılmıştır. İşte gelişimin emekleyerek ancak hızlı bir gayretle devam ettiği bu dönemde başını İngiltere'nin çektiği büyük bir organizasyona imza atılmıştır. Bu imza, evrensel sergilerdir. İlk kez 1851 Londra'sında Kristal Saray ile karşımıza çıkan evrensel sergiler, ilk dönemlerinde rekabet ortamı içerisinde kendini gösterme çabası, prestij göstergesi olarak değerlendirilirken mimari yaklaşımları da bu tema ile doğru orantılı ilerlemiş ve dönemin yeni mimari teknikleri, demir-çelik ve cam gibi mimari unsurları yapı veya yapı gruplarına dahil edilerek yeni ve deneysel çalışmalara olanak sağlamıştır. Zaman içerisinde dünya ve toplumda yaşanan olumlu veya olumsuz olaylar -savaşlar, yeni çağa giriş, dünyanın geleceği kaygısı- evrensel sergilerin ve mimari tasarımlarının şekillenmelerinde etkili olarak çeşitli temaları ve bu temalar ile ilişkili olarak serginin gerçekleşeceği kenti, kent içerisinde belirlenecek organizasyon alanını ve sergi binalarını etkilemiştir.

**Anahtar Sözcükler:** evrensel sergiler, dünya fuarları, expolar, Sanayi Devrimi, sanayileşme.

### ABSTRACT

Rapid urbanization in the Industrial Revolution, which made a breakthrough in the 18<sup>th</sup> century, created chaos. For this reason, mass housing works have been carried out in order to improve urban life, various union groups have been established to overcome or minimize the problems experienced in factories, and the extremely

\* Yüksek Lisans Öğrencisi. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Sanat Tarihi Anabilim Dalı, Çanakkale/Türkiye. E-posta: gamzeczek.7@gmail.com. ORCID: 0009-0006-5566-0964.

\* Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü, Çanakkale/Türkiye. E-posta: sbunulday@yahoo.com. ORCID: 0000-0001-7020-7187.

competitive environment between countries has been tried to be restrained and perhaps even increased with various activities. It was in this period, when the development continued with a crawling but rapid effort, that a great organization, led by England, was signed. This signature is the Universal Exhibitions. The Universal Exhibitions, which first appeared in London in 1851 with the Crystal Palace, were considered as an effort to show itself in a competitive environment and as an indicator of prestige in their early periods, while their architectural approaches progressed in direct proportion to this theme and new architectural techniques of the period, architectural elements such as iron-steel and glass were included in buildings or building groups, enabling new and experimental studies. Positive or negative events experienced in the world and society over time -wars, entry into the new era, concern for the future of the world- have influenced the shaping of Universal Exhibitions and their architectural designs, affecting various themes and, in relation to these themes, the city where the exhibition will take place, the organization area to be determined within the city and the exhibition buildings.

**Keywords:** universal exhibitions, world fairs, expos, Industrial Revolution, industrialization.

## **Giriş**

Sanayi Devrimi ve beraberinde getirdiği gelişmeler doğrultusunda ortaya çıkan ve ekonomiden politikaya, sanattan mimariye, sosyal yaşantıdan kentsel dönüşüme değin birçok alanı etkisi altına alan Evrensel Sergi furyası, 19. yüzyılın ikinci yarısı ile birlikte kendini göstermiş ve özellikle de modern mimarinin temellerini atmıştır. Sanayileşmenin demir sanayisinde yapmış olduğu gelişmeler ve bu doğrultuda yapılan çalışmalar yeni ve işlevsel mimari formları da beraberinde getirmiştir. Mimariye yeni yapı malzemelerinin kullanımı, demir malzemenin inşaatta yer alması ve kullanılması, mimariye kemer unsurundan sonra ikinci büyük devrim olarak değerlendirilmekle birlikte demir ve çelik gibi metal elemanların bina inşaatlarında kullanımı kadar kentlerin görünümünün değişmesinde de önemli rolü vardır (Mutlu, 2001: 197). Bu gelişmelerin gölgesinde devam eden evrede başta Amerika ve Batı Avrupa olmak üzere çok katlı binalar yaygınlaşmış, konumuzun içeriğinde yer alan günümüze kadar ulaşmış olan mimari çalışmalar bu dönemde ortaya konmuştur. Konuyu biraz daha açacak olursak; mimari üslup açısından önemli bir dönemi teşkil eden 19. yüzyıl, mimari alanda hızlı bir gelişim göstermiş; seralar, kapalı salon ve pazarlar, sergi pavilyonları, geçitler ve hizmet binaları demir ve çelikten yapılmıştır. Dönem içerisinde dövme ve döküm demir, çelik ve bunlara ek olarak sonradan karışımıza çıkan betonarme gibi yeni malzemelere karşı hissedilen umut, en-

düstriyel uygarlığın yeni mimari formları doğuracağına ait düşünceleri de beraberinde getirmiş ancak 19. yüzyılda ne dökme demir ne de beton, bir formu tanımlayamamıştır. Bu noktada dövme demir, yeni mimari tiplere kapı açtığı gibi çelik ve betonarmenin gelişimi de eski inşaat yöntemlerinin, yerini yeni malzemeler, yeni biçim ve mekân kavramlarıyla değiştirme sürecini başlatmıştır. Mimari alanda kullanılmaya başlayan bu yeni malzemeler hakkında, eski mimarlık ofislerinde veya mimarlık okullarında yetişen mimarların daha az bilgiye sahip olması, dönem içerisinde ayrıştığı ve özel üniversite fakültelerinde veya özel teknik üniversitelerde yetiştirilip ayrı bir meslek haline gelen mühendisliğe bırakmalarına neden olmuştur.

Erken dönem demir mimarisinin en mükemmel örnekleri olarak karşımıza çıkan asma köprülerin, mimarların değil mühendislerin eserleri olduğu söylenebilir. Sözünü ettiğimiz mimaride kullanılan bu yeni malzemelerin ilk örneklerine bakıldığında, doğrudan bir sanayi yapısı olmayan mühendis eseri asma köprüler, su kemerleri, su kuleleri gibi strüktürlerde kullanıldığı görülür. İlk örneklerde yeni bir strüktür ile karşılaşılmaz, onların özelliği işlevde ve malzemede yeniliktir. Sözünü ettiğimiz ve gelecek zaman içerisinde modern mimariyi oluşturacak bu yeni malzemenin rahat işlenebilir olması, zamandan tasarruf sağlaması, geçilebilecek alanda sağladığı fayda ve düşey öğelerin ince yapıları olması gibi olumlu özellikleri, çalışılmasında kolaylık sağlar ve eski iskeletlere bağlı kalınarak uygulamaya konulur. İlk örneklerinde özellikle de açıklıkların, düşey destek olmadan geçilebilmesi önemli bir unsur olarak karşımıza çıkar. Dönem içerisinde gerçekleştirilen yapıların genel görüntülerinin neo üsluptan farklı olması yapı üzerindeki faydacılık olarak değerlendirilmektedir. Bunu şu şekilde de açıklayabiliriz: Proleterin çalışma ortamının iyileştirilmesi, üretim ile de paralel gitmekte olup henüz fark edilmemiş, tekel, tröst gibi unsurların oluşmadığı bu ilk zamanlarda prestij göstergesi, propaganda unsuru, isteği veya gözlemi, veya hut da amacı olarak görülmemektedir. Zaten bu aşamadan sonra yapı ile strüktür arasında bir beraberlik ve adaptasyon görülmektedir. Bu adaptasyon döneminin iki temel özelliği bulunur: “Bunlardan biri, söz konusu davranışın, içinde üretimde bulunan, yani doğrudan doğruya sanayi yapısı olan yapılarda değil, ürünlerin gösterişli bir biçimde teşhir edilmesi amacını güden sergi yapılarında ortaya çıkışı; ikincisi ise bunu mimarların değil, fakat mühendislerin gerçekleştirmiş olmasıdır” (Batur ve Batur, 1970: 33). Tüm bunlara baktığımızda demir, çelik, cam, betonarme gibi yeni ürünlerin kullanılmış olması geniş bir zaman dilimi içerisinde temel yeniliklere neden olmuştur. Bu yeni malzemelerin kullanımı ilk zamanlarında, ana yapının bir

parçası durumunda iken ilerleyen zamanlarda yapının iskeleti, ana unsuru halini almıştır. Zaman içerisinde çelik ve betonarmenin yapısal bütünlüğünün kullanılmasıyla birlikte yeni mekân türleri ortaya çıkmış ve sırayla yaşam için yeni olanaklar yaratmıştır.

### **Sanayi Devrimi: Kökeni ve Gelişimi**

İlk Sanayi Devrimi dönemin İngiltere’inde olmuştur. Onun farklılığı kendinden sonraki sanayi devrimlerinin özelliği olan hükümet desteği olmasının kendiliğinden ortaya çıkmış olmasıdır (Deane, 2000: 2). Kökeni hakkında net bir cevap olmasa da birkaç etken ile açıklamak ve konunun sınırlarını belirlemek daha faydalı olacaktır. Bu açıklamaların ilki, sanayileşmenin anlamının sadece ekonomik büyümenin hızlanması değil, sermaye ve toplumsal dönüşüm nedeni ile hız kazanmış olmasıdır denilebilir. İlk gözlemciler dikkatlerini, sermaye, yeni teknikler, makineler ve fabrika sistemleri gibi etmenler üzerinde yoğunlaştırıp doğru içgüdü ile hareket etmekteydiler. Çağdaş gözlemcilerin bir endüstri devriminden bahsetmelerine neden olan 1850’de, bir asır öncekinden çok daha fazlasını üreten fakat bunu temel olarak eski yöntemlerle gerçekleştiren bir İngiliz metropoliten beldesi olan Birmingham değil de üretimini devrimci nitelikteki yöntemlerle çoğaltan Manchester olmuştur. Fakat 18. yüzyılın sonlarındaki bu ekonomik ve toplumsal dönüşümün bir kapitalist ekonomi ve düzen sayesinde var olduğu görülebilmektedir. Çağdaş bir göz ile bakıldığı zaman 18. yüzyılda gerçekleşen bu devrimci hareketin tek yolunun bu olmadığı da görülebilmektedir. Fakat kapital sanayileşme, kapital olmayan sanayileşmeye göre daha farklı bir çözümlenme getirmektedir. Nitekim özel girişimcinin kâr marjının peşinde koşmasının teknolojik gelişme ile arasındaki kesişimi açıklamak gerekmektedir -ki farklı yönlerden sanayileşme genel bir olgunun özel durumu niteliğindedir denilebilir. Başta bahsedilen açıklamalardan ikincisine değinmek gerekirse, günümüzde bilinen dört Sanayi Devrimi bulunmaktadır ve bunlardan İngiliz Sanayi Devrimi tarihte bir ilktir. Fakat bunun bir ilk olması kendinden önce bir sanayileşme ve teknolojik gelişmenin yaşanmadığı anlamına gelmemelidir. Yine de kendinden önce var olan bu gelişme, teknolojik gelişme ve toplumsal dönüşümü yansıtan İngiliz sanayileşmesi kadar ekonomik büyümenin başlatıcısı olmamıştır. İlk olmasından dolayı kendinden sonraki sanayi devrimlerinden de oldukça farklıdır. Konuyu genişletmek gerekirse; ilk Sanayi Devriminden sonra ortaya çıkan sanayi devrimleri kendinden önceki gelişmeleri alt yapı olarak kullanarak gelişim sağlamıştır yani tekniklerin taklidi ve geliştirilmesi veya sermaye ithali gibi etmenler kullanılmıştır. Fakat ilk Sanayi Devrimi kendinden önceki iki yüz yıllık bir ekonomik

gelişmenin alt yapısı üzerinde ilerleme kat etmiştir. İngiltere sanayileşmeye, örneğin 19. ya da 20. yüzyıl Rusya'sından farklı olarak, hazırlıklı girmiştir (Hobsbawm, 2003: 33). Bununla birlikte Sanayi Devrimini sadece İngiltere ile açıklamak doğru değildir. Nitekim bu ülke, Avrupa ekonomisi veya Avrupa'nın denizci ülkelerinden oluşan dünya ekonomisinin de bir parçasını oluşturmaktaydı. İngiltere, sanayileşme gücü olan ya da bunu isteyen bazı gelişmiş bölgeleri, bağımlı ekonomiye sahip bölgeleri ve Avrupa ile henüz yakın bağlantı sağlayamamış ülkelerin geniş ekonomik ilişki birleşiminin bir parçası durumunda idi. Bu bağımlı ekonomiler kısmen Amerika kıtasındaki gibi eski sömürgelerden ya da Asya'dakiler gibi ticaret ve bağımsızlık noktalarından, kısmen de gelişmiş bölgelerin ihtiyaçlarını yanıtlamak üzere bir bakıma ekonomik açıdan Doğu Avrupa'nın bazı bölgeleri gibi gelişmiş bölgelerden oluşmaktaydı. Gelişmiş ve bağımlı ülkeler ekonomik çalışmalar ile birbirlerine angaje olmuştu: Bir yandan nispeten kentleşmiş bölge ile diğer yandan hala tarımla uğraşan ve ihraç eden bölgeler (Deane, 2000: 12). Bu bağlamda ticaret, uluslararası ödemeler, sermaye dağılımları, göç gibi konularla ilgili ekonomik sürüm olarak değerlendirilebilmektedir. Avrupa ekonomisi 14-15. ve 17. yüzyıllarda ekonomik anlamda önemli gerilemeler ve sarsılmalar yaşasa da genişleme ve gelişmesi de net bir şekilde belli olmaktaydı. Yine de Avrupa tarihine bakıldığında mutlakiyetçiliğin etkisi altında merkezi yapıların kuvvetlendiğini, devlet ve bürokrasinin kendinden önceki feodal düzeni tasfiye edecek şekilde, ülke yönetimlerinde söz sahibi oldukları görülmektedir. Demek oluyor ki, ulus-devlet düzeni için gereken zemin hazırlama, 15. yüzyıl dâhil olmak üzere biçimlenmeye başlamıştır.

Ulus-devlet düşüncesinin zeminini hazırlama sürecinde merkezi orduların, liberal yani özgürlükçü düşünürlerin ve kentsoylu etkisi bulunmaktadır. Bu noktada sanayileşme 15. yüzyılla başlayan sürecin hem sonucu hem de daha da derinleşmesini sağlayan temel unsurdur. Sanayi Devrimiyle birlikte Rönesans ve aydınlanma dönemlerinin uzantısı olan modern bilgi ve bilim daha sistemli bir şekilde ekonomi ile bütünleşmiştir. Böylece iktisadi çalışmalarda yerel öğeler, yerini ulusal ve uluslararası pazarlara bırakmaya başlamıştır (Akagündüz, 2016: 422). Dolayısı ile üstte belirtilen bölünmelere eğilim de görülmektedir. 16. yüzyılda net bir şekilde belli olan olgu gerçekleşecek devrimin Avrupa ekonomisi sınırları içinde olmasıdır. Burada dikkate değer olan ve sorulması gereken soru ise İngiltere'nin nasıl ilk global atölye durumuna gelmesi, bununla bağlantılı olarak ardındaki soru ise bu atılımını neden daha erken dönemlerde yapmamış olmasıdır. Bu sorular henüz netliğe kavuşmamış olsa da çeşitli kabul görmüş yanıtlar da mevcuttur: İngiltere-

re'nin 18. yüzyılın son döneminde baş rakibi Fransa'dan ana unsurlar bakımından bir üstünlüğü olmamakla beraber devrimin İngiltere'de gerçekleşmesi ekonomik açıdan bir tansık değildi. 18. yüzyılda İngiltere'nin bilim ve teknolojik üstünlüklerinin varlığı da kesin değildir. Hatta Fransa'nın o dönemde İngiltere'den doğa bilimlerinde üstünlüğü bir gerçektir (Hobsbawm, 1989: 59-60). Ancak İsviçreli patiska basımcısı Jean Ryhiner'in 1766 yılında İngiltere'yi ziyaretinin ardından yazdığı gibi "İngilizler [gerçekleştirdikleri] birçok buluşla değil, fakat başkalarının buluşlarını geliştirmekle övünebilirler, ...geliştirilen bir buluş, mutlaka Fransa'da keşfedilmiş ve İngiltere'de sonuçlandırılmıştır" (Mokyr, 1990: 240). Tabi ki burada esas olan keşiflerin dayanağının herhangi bir ülkeye aitliği değil, hayata geçirmek için değişen toplum ile gelişen ekonominin var olabilmesidir. Nüfus bakımından da benzer cümleler eklenebilir. Nüfus devinimleri, bilhassa doğum oranlarının ekonomik gelişmeye alışma daha ayrıntılı dönemde görülmektedir. İngiltere'de sanayi devrimi öncesinde temel ihtiyaçlar, yani barınma, temizlik ve beslenme hususundaki gelişmeler varsayımlar doğrultusunda ortalama doğurganlık ve insan ömrünün oranını da yükseltmiş denilebilmektedir. Grafikteki nüfus artış çizgisi İngiltere'de küçük bir eğime sahip iken 18. yüzyılın son yarısından 19. yüzyılın başına kadar ki elli yıllık bir süre içinde dikleşmiştir. G. Childe bu artış çizgisindeki değişimi sanayi devrimine bağlamaktadır (2001: 17-18). Diğer kıta Avrupası'ndaki ülkelerde de benzer bir artışın görülmesi Childe'in yorumlamasını destekler niteliktedir. Fakat Hobsbawm'ın vurguladığı gibi, "18. yüzyıl İngiltere'sinde büyüyen işgücü ordusu gelişmeye katkıda bulunduysa ki kuşkusuz bulunmuştur, bunun nedeni dışarıdan bir nüfus akımı değil, ekonominin zaten dinamik bir yapıya sahip olmasıdır" (Hobsbawm, 1998: 41-42). Sözüyle de nüfus artışının gelişim için bir kaide olduğunu söylemenin doğru olmadığı anlaşılmaktadır.

Sanayileşmenin, daha doğrusu Sanayi Devriminin İngiltere'de ortaya çıkmasına sermaye birikimi hem içerde hem de dışarıdaki pazarlar gibi unsurlar katkı sağlamıştır. Asıl konu belirtilen unsurların bu kadar güçlü olmasındaki temel nedenin ne olduğudur. Çünkü İngiltere ile başa baş ilerleyen Fransa bu atılımı gösterememiştir. Devrimin atağa geçmesindeki sebebinin 18. yüzyılın başında alışılmışın dışında iyi geçen hasat dönemi olduğu kanısı, iktisatçı ve tarihsel sosyolojinin önemi isimlerinden biri olan Adam Smith tarafından şu şekilde ele alınmıştır: "eşyanın tabiatı gereği geçim maddeleri rahatlık ve lüksten önce geldiği için... geçim maddesi sağlayan kırların işlenip ilerlemesinin rahatlık ve lüks sağlayan kentten önce gelmesi gerekir. ...işlerin devamlılığı doğrultusunda büyümekte ve gelişmekte olan her top-



lumun sermayesinin büyük bir kısmı önce tarıma sonra manüfaktüre en son olarak dış ticarete yönelir.” (Smith, 1937; 357). Fakat bahsi geçen hasat döneminin iyi geçmiş olması, akabinde devrimin gerçekleşmiş olması ihtimali geçmişte yer alan benzer dönemlerin aynı sonuçları neden doğurmadığı gibi soruları da ortaya çıkarmaktadır. Buna benzer örneklerden bazıları da İngiltere'nin öncülüğü kömür rezervlerinin varlığı ile açıklanacak olursa da İngiltere'den daha fazla rezervlere sahip ülkelerin neden önce sanayileşmediği konusunda da açıklama yapmak gerekmektedir. Varsayımlar ve bu varsayımların doğurduğu yeni soru ve cevaplar böyle uzayıp gitmektedir. Bu bağlamda neden ilk önce İngiltere'de oluştu sorusunun tek cevabı yoktur. Fakat en uyumlu yanıtlardan biri şöyledir:

Coğrafi koşullar, akabinde iklim değişimleri ile ham referansların dağılımı gibi etmenler tek başlarına, ancak belli bir ekonomik, toplumsal ve kuramsal çerçevede etkide bulunurlar. Bu durum, denize veya uygun nehirlerle ulaşma kolaylığı, yani sanayileşme öncesi dönemde en ucuz ve pratik -aslında büyük hacimli mallar için yegâne- taşıma biçimlerine sahip olma imkânı gibi en güçlü faktörler için bile geçerlidir. Tamamen karayla kuşatılmış bir bölgenin, bu gibi bölgeler tahmin edilenden çok az da olsalar, modern Sanayi Devrimi'ne öncülük etmesini tasavvur etmek hemen hemen imkansızdır. Bununla birlikte, burada bile coğrafya dışındaki faktörler göz ardı edilmelidir: Hebrid Adaları'nın denizinden yararlanma imkânı Yorkshire'in büyük bölümünden daha fazladır (Hobsbawm, 2003: 35).

Sanayileşme için ihtiyaç duyulan her şey 18. yüzyıl İngiltere'sinde vardır. Dolayısıyla insanların sanayi dışı ilgilerinden sanayi ile ilgili uğraşlara yönelmesini önleyen bir durum o dönem için söz konusu değildir. Ülke, ekonomik açıdan minimum fakat ihtiyaçları karşılayan bir birikimi sağlamış ve büyüklüğe ulaşmıştır. Bu birikim ise ekonomik gelişim sağlamak isteyenlerin elinde tutulmaktadır. Ülke birçok açıdan ulusal bir pazar haline gelmiştir. Devrimin başlarındaki teknolojik sorunlar ise basit özelliklere sahiptir. Bunlar bilimsel anlamda uzman özelliklere sahip insanlar yerine okuryazar potansiyeline sahip ve tecrübelerden meydana gelen insanlardan oluşmakta idi. Fakat sanayileşme için çok sayıdaki girişimcinin ve ustalaşmış zanaatkarların tecrübesi gerekmektedir. Bunun için ise mantık ve planlama gücü bir arada tutulmalıdır -ki bahsedilen iki önemli terim 19. yüzyıl İngiltere'sinin karakteristik özelliği durumuna gelmiştir. 18. yüzyıl İngiltere'sinde iş insanların üretimde devrimci bir atılım yapmalarını sağlayan bazı koşullar mev-

cuttur bu koşullardan biri temel olarak iç pazarları diğeri ise genişlemeye ve büyümeye daha yatkın olan dış pazarların önemini yansıtmaktadır. İki unsurdanda önemi kuşkusuz kendine has nitelikler ile mevcuttur. Fakat devletin de bahsedilen iki unsur kadar önemli olduğu göz ardı edilmemelidir. İç pazarların gelişimi için birkaç temel öge bulunmaktadır; nüfus artışı (akabinde daha çok üretici ve tüketici), paranın daha ön plana çıkarılması (bu da daha çok müşteriye meydana getirmektedir), kişi başına gelir artışı ve eski nesil üretim mallarının sanayi ürünleri ile değiş tokuşu. Özetle; sanayi devriminin kökeninin birden fazla ögeyi barındırdığı anlaşılmalıdır beraber “Sanayi devrimimizin temelinde deniz aşırı sömürge ve az gelişmiş pazarlar üzerindeki bu yoğunlaşma, bunları kimseye kaptırmamak için verilen başarılı mücadele yatmaktadır” (Hobsbawm, 2003: 50).

Yukarıda kökenine yüzeysel olarak değinilen Sanayi Devrimi, 18. yüzyıl ile 19. yüzyıl arasında varlığından söz ettirmektedir. Bu dönemde Sanayi Devrimi, kendini metalürji bakımından oldukça göstermiş ve ilerleme sağlamıştır. Yine bu dönemde dikkat çeken hammaddeleri odun, kömür ve demir olmuştur. Çağcıl bilim ve deneysel bilginin pazarlar için sistematik olarak planlanması, ekonomik gelişimlerin global anlamda genişletilip menfaate yönelik kullanılması, nüfusun ciddi oranda kentleşmeye yönlendirilmesi, şahsi firma olmaktan, daha kurumsal firmaya doğru yönelim sağlanması, insan gücündense teknolojik gücün daha fazla kullanımı için ar-ge planlaması yapılması gibi nedenler ile yeni sosyal ve mesleklerin ortaya çıkması bu öncülüğü ve hatta süper güç olma yolundaki İngiltere'nin izlediği yolu ortaya çıkarmaktadır.

### **Demir Sanayi**

Demir sanayi döneminin dönüm noktası, Watt'ın 1775 tarihli buhar makinesi ergitme ocağına basınçlı hava ve işleme için mekanik enerji sağlamayı olur kılmıştı (Deane, 2000: 96). Fakat bu yıla kadar kok kömür epey gelişme kat etmiştir. 18. yüzyıl sonlarına doğru keşfedilen buhar gücü ile çalışan köruklerin gelişmesiyle demir sanayii konargöçerlikten kurtularak kömür ve demirin çoğunlukta olduğu yerlerde çeşitli ölçeklerle yoğunlaşmaya başlamıştır, yüzyıl sonlarına doğru pik demir üretimi için 1'e 10 oranda kömüre ihtiyaç olduğundan dolayı kömür yatağı alanlarına yönelim nedenleri kavranabilmektedir. Pik demirin çubuk demire transformasyon sürecindeki arıtma işleminin temel olumsuzluğu, kömürün çubuk demiri daha az sağlam yaparak çabuk kırılır hale getirmesi ve yabancı maddeler ortaya çıkarması olmuş, dolayısı ile kok kömürün kullanımı bu durumu daha da genişletmiştir. Bu yabancı maddeleri ortadan kaldırmak için tecimsel ilk

teknik adım 1761'de Wood kardeşler tarafından patente bağlanan kaynatma sistemi olmuş ve 1770'lerin sonlarından başlayarak geniş boyutta kullanılmaya başlamıştır (Hyde, 1977: 194). Fakat bu erken gelen olumlu sonuçlama 1790'ların ortalarından başlayarak yerine geçen ve Cort'un patente bağladığı yuvarlaklaştırma ve yumuşatma tekniği ile geride bırakılmıştır. Cort'un bu tekniği/yöntemi çeşitli olumlu özelliklere sahipti; bütünüyle kömür yakıtı kullanılması dolayısı ile maliyeti daha yüksek olan odun kömüründen ayrılıyordu, yerli pik demiri ithal edilen kaliteli çubuk demire dönüşümünü sağlıyordu ve yuvarlaklaştırma, yumuşatma ve dövme gibi birçok tekniği tek bir eylem haline getirmekteydi. (Campbell, 1961: 60)



*Görsel 1.* Büyük Britanya'da Sanayileşme döneminde ortaya çıkmış kömürle çalışan bir buharlı makine örneği (URL-1).

18. yüzyılın ikinci yarısında demir sanayiinde yeniliklerin temel sonucu hammadde harcamalarında yüksek tasarruflar sağlanması olmuştur. Çeşitli kolay gibi görünen yenilikler işgücü ve zamandan tasarruf sağlayan diğer yenilikleri özendirmiştir. 19. yüzyılın ilk dönemlerine gelindiğinde İngiliz işleme için uygun çubuk demirin tonu rakip ülke ürününün fiyatından daha ucuz olarak sunulması yeni teşvikleri de beraberinde getirmeyi sağlamış ve çeşitli ara işlemler için de yeni makineler geliştirilmiştir (çivi ve vida yapma makineleri, metalin çizilmesi, uygulanması ve kesilmesi gibi makineler, metale şekil veren torna tezgâhları gibi). 19. yüzyılın ikinci yarısında Nielsen'in buluşu dönemi oldukça etkilemiştir. Kömürde yararlanılan havanın ısıtılması kömür kullanımının azalmasını ve üretimin artmasına neden olmuş daha sonraları sıcak hava tazyikinin kullanılması on yıldan daha az bir sürede revaçta kalmıştır. Bu buluş yanında, yakıtta büyük tasarruf sağlaması, geniş ocakların kullanımını sağlaması, Nielsen'in buluşuna kadar eritilemeyen Güney Galler ve İskoçya'nın kok kömürüne sahip olmayan yerlerin de işlenmemiş kömürü kullanmasını sağlaması gibi olumlu kazançlar da getirmiştir. Ayrıca,

buluşun kullanıma girmesiyle İskoçya, İngiltere’de ve olasılıkla dünyada pik demiri en ucuz üreten bölge haline gelmiştir. 18. yüzyılın son dönemleri ile 19. yüzyılın başındaki büyüme askeri ihtiyaçların ve savaş gemilerinin ortaya çıkardığı normal olmayan bir istekten oluşmakta idi. Savaşın sona ermesiyle birlikte apaçık bir hareketsizlik görülmüş ve askeri isteklerin yerini normal ihtiyaçlar almaya kadar gözle görülen bir büyüme olmamıştır. Yeni dönemde demir malzemeli binaların, köprü, makine, demiryolu, sütun ve aydınlatma direkleri gibi alanların inşasında artan miktarlar kullanılmaya başlamıştır. “Londra -Blackfriars Köprüsü ile Leicester Meydanı yanında-demir kaldırım yapma deneyine girişti” (Clapham, 1939: 149).

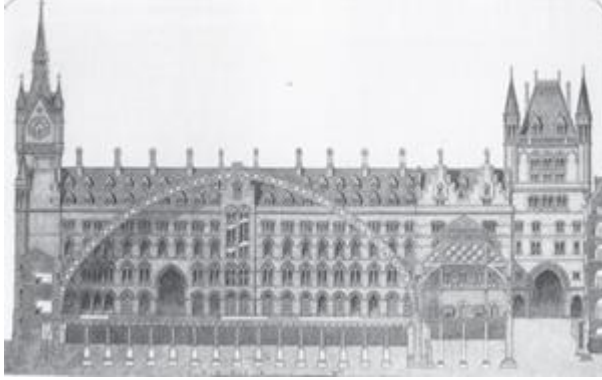


*Görsel 2. Coalbrookdale Köprüsü. İngiltere, 1779 (Orhon ve Altın, 2016: 106).*

19. yüzyılın ilk çeyreğinde demir ray inşası önemsiz değildir, ancak küçük ölçekli yerel demiryollarıyla sınırlı olduğu bilinmektedir. 19. yüzyılın ilk yirmi yılı boyunca bu tür kamu demiryolları halka açılmış, sonraki on yıl içinde de açılmaya devam etmiş akabinde demiryolu çağı başlamıştır. Demiryolu yapım çalışmaları 1847’de en üst noktaya ulaşmış yine bu yıllarda demiryolu faaliyetlerinin canlılığı bitmiştir ve İngiliz demiryolu ağının temel iskeleti tamamlanmıştır. İnşası büyük bir demiryolu sanayiinin varlığı nedeniyle de olağanüstü bir hıza ulaşmış, 1850’lerden sonraki yıllarda ise demiryolu işletme kârları, demiryollarına yatırılan sermaye ile eş değer bir artış göstermeye başlamıştır. İngiliz demiryolu ağı tamamlandığı zaman genişlemiş olan demir sanayii, yabancı demiryolları için de demiryolu demiri sağlamıştır. Bu tarihte birlikte sanayinin üretiminin dörtte üçü veya daha fazlası iç ihtiyacı karşılamaya ve sonuç olarak İngiliz sanayiini desteklemeye ayrılmıştır.

Demir sanayii, günümüz İngiltere’sinin endüstriyel anlamda gelişmesinde hem içerik hem de istek anlamında önemli bir rol oynamıştır. Kömür dışında herhangi bir diğer maddeden daha fazla modern sanayinin temel

araçlarının bağımlı olduğu bir malı ucuz ve bol olarak sağladı. 19. yüzyıl sanayileşmesi gerçekten 18. yüzyılın sonunda dokuma alanındaki yeniliklerle başlamıştı. Fakat sürekli sanayileşme, kömürün ve demirin elde edilmesine bağlıydı ve 18. yüzyılın son otuz yılında da etkisini gösteren demir sanayiindeki teknolojik gelişme ve buhar makinesi olmaksızın mümkün olamazdı. Bugün bile ekonomik durgunluktan kurtulmanın imkânlarını arayan gelişmemiş ülkeler, çelik sanayiinin kuruluşunu ilk adım olarak görmektedirler. (Deane, 2000: 103).



*Görsel 3. St. Pancras Tren Garı. İngiltere, 1863–1865 (Cimadevila & César, 2015: 6).*

### **Sanayileşmenin Mimariye Etkisi ve Evrensel Sergiler**

Sanayi Devrimi ve sonuçlarının tüm iş güçleri bölümlerini birbirinden ayırdığı söylenebilir. Bu dönem inşaat mühendisliğinin mimarlıktan net olarak ayrıştığı dönem olarak değerlendirilebilir (Gürsel, 1993: 59). Sanayileşmeyle birlikte gelişen kapital toplum, toplu üretimi ve ihtiyaç duyulan toplu eğitimi geliştirmiş pazarlar için gereken tecrübeler de oluşturulmuştur. Bilim dalları ve profesyonel meslek grupları da kendi içlerinde yine çeşitli uzmanlık alanlarına ayrılmıştır. Mimarlık ve eğitimini konusu, ilk olarak MÖ. 25 yılında Vitruvius tarafından antik çağdan günümüze kalan tek eser olduğu bilinen *De Architecture* adlı eserinde gündeme getirilmiştir (Erbil, 2009: 59). Vitruvius'a göre mimar sonradan kazanılmamış kabiliyetlerinin yanında çokça da eğitim almalıdır. Ayrıca çizim yeteneğine sahip olmalı, geometri ve tarihsel konularda bilgili olmalıdır. Bunların yanı sıra felsefe, tıp, hukuk, astronomi ve müzik konularında da bilgisinin olması gerekmektedir. Vitruvius bahsi geçen bu alanların mimarlık ile ilişkilerini detaylı bir şekilde kitabında anlatmaktadır. Bu bilgiler doğrultusunda bir mimar eğitimi Rönesans'tan Aydınlanma çağına dek istisnai birkaç okul dışında Vitruvius'un kurallarına göre ilerlemiştir (Balamir, 1985: 12). Orta Çağda mimarlığın toplumsal mes-

lek örgütleri olan lonca teşkilatlanması düzeninde olduğu bilinmektedir. Mimarlık eğitimlerinin okullarda verilmesine kadarki zaman diliminde mimar adayları zamanlarının çoğunu eğitim sahası olan şantiyeler ve loncalarda ustalarının yanında çırak vasfı ile geçirmekteydiler. Bu sistem usta-çırak ilişkisine dayalı olmakta ve çoğunlukla çıraklar ustadan öğrendikleri ve taklit kabiliyetleri kadar mimar olma yolunda ilerleme kat etmekteledir. Rönesans dönemine gelindiğinde, lonca teşkilatlanmasından bir kopuşun sözü konusu olduğu söylenebilir. Bu dönemde yine usta-çırak ilişkisi var olmakla birlikte daha bağımsız atölyelerde çalışmalar gerçekleştirilmektedir. Rönesans'la birlikte mimarlıkta, bir sanat alanı olarak resim ve heykelden ayrılmış ve tasarımcı, yaratıcı-deha, seçkin ve aydın insan dönüşümüne girmiştir (Onur, 2018: 589). Sanayi Devrimi ile önceleri mühendislik alanları, sonraları ise şehircilik mimarlıktan bir kopma yaşamıştır. Bu bağlamda, mimarlığın dağıtım gide tasarım, uygulama ve kullanma aşamalarında birbirinden ayrılarak bağlarını koparmış olduğu bir gerçektir (Gürsel, 1993: 59).



*Görsel 4. Sanayi kenti ve fabrikalaşma (URL-2).*

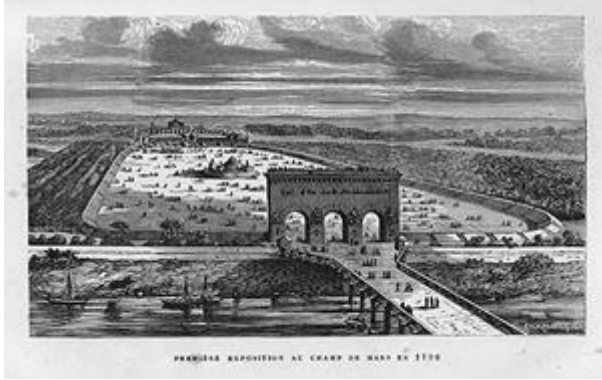
Sanayi Devrimi, tarihler boyunca radikal kararların alındığı ve insanlık üzerinde büyük dönüm noktalarının gerçekleştiği bir dönem veya olay olmuştur denilebilir. Öyle ki, sanayi alanında gerçekleşen yenilikler ve keşifler zaman ve emekten tasarruf etmeyi sağlamıştır. 19. yüzyıldan başlayarak küçük atölyeler, büyük fabrikalara dönüşmüş ve çeşitli hammadde kaynaklarının çevresinde kurulmuştur. Dolayısı ile çalışan işçiler de yeni iş sahasının olduğu bölgelere göç etmeye başlamışlardır. 19. yüzyıl ortalarından itibaren sıklaşan demiryolları ağının bulunduğu bölgeler de yeni sanayi alanları haline dönüşmüş ve kentleşme için popüler bölgelerden biri olmuştur. Öte yandan üretimde buhar gücünün kullanılması ile sanayileşmede konar-göçerlik boy göstermiştir. Böylelikle herhangi bir yerde toplanabilir hale gelmiştir. Küçük aile atölyelerinin büyük sanayi fabrikalarına dönüşümü ve

bu fabrikaların da kentlerde kurulumu sonucunda kentlere büyük bir göç akımı başlamıştır (Benevolo, 1981: 70). Bu dönemin çelik ve demir gibi yeni malzemeleri, inşaat alanlarında da hızla kullanılmaya başlanmıştır. Bu yeni atılımla birlikte ağır yığma yapıların yerine fabrikalarda üretilmiş, materyaller ile daha hafif inşa edilen yapılara bir yönelim söz konusudur (Farrelly, 2017: 56). Bu mimari gelişimde demir ve çeliğin yanında cam da yerini almıştır. Sanayileşmenin getirdiği kullanışlı demir ve çeliğin cam ile buluşması akabinde bir bütünü tamamlaması, modern ve zarif yapıları ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla sanayileşme, yeni bir kent kurgusunu oluşturmuş, bu kent kurgusuna da uyumlu yapılar dönemin mimarisinde değişikliğe neden olmuştur denilebilir. Dönem içerisinde yukarıda da anlatıldığı üzere gerek mimari gerekse sosyoekonomik alanlar üzerinde etkili olan büyük organizasyonlara da yer verilmiştir. Bu noktada Evrensel Sergiler, dönemin hem maddi değerlerini hem de içsel durumlarını yansıtan etkinlikler olarak karşımıza çıkmaktadır.

İlk kez evrensel anlamda 19. yüzyıl ikinci yarısında karşımıza çıkan ve günümüzde de devamlılığını sürdüren evrensel sergilerin temeli, Fransız ihtilaline kadar gitmektedir. Evrensel sergi konsepti, 1851 yılındaki ilk etkinliğin gerçekleşmesinden neredeyse bir asır önceye dayanan ve kültürel bir fenomen olarak yavaş yavaş gelişen bir geçmişe sahiptir. Bu doğrultuda ilk endüstriyel fuar/sergi girişimi olarak 1756 Londra'sında tekstil ve personel sanayini geliştirmek adına "Royal Society of Arts" tarafından, imal edilen malların ilk resmi sergisi olarak düzenlenen organizasyon çıkmaktadır. 1757 yılında ise Paris Chateau of St. Cloud'ta ilk kapsamlı sergi düzenlenmiştir (Şirin, 2017: 190). Ancak 19. yüzyılın sosyal, ekonomik ve kültürel gelişmelerinin merkezi kurumları arasında yer alarak evrensel sergilerin öncüsü olarak kabul edilen ilk sergi, devrim sonrası ticaret ve sanayiye canlandırmak amacıyla 1798 yılında VI. Cumhuriyet dönemi İçişleri Bakanı Monsieur Francois de Neufchateau'nun teşviki ile Jacques Louis David tarafından Fransa'da "Fransız Sanayi Ürünleri Birinci Sergisi" şeklinde, sadece 3 günlük bir deneme olarak düzenlenmiştir (Mualla, 2016: 18). Antik Dönem ve Orta Çağ'da bile ürünlerin sergilenmesi adına tüm dünyada ticaret merkezlerinin organize edilmesi, ekonomik yaşamın önemli bir faktörü olarak karşımıza çıkmaktadır (Pazarlar, fuarlar ve sergilerin, kompoze edilmesinde temel farklılıklar yaşansa da ticaret merkezlerinin en eski biçimleri arasında bulunmaktadır). Fikirdeki temel amaç, stoklanan ürünleri elden çıkarmak ve Fransız imalatçıları teşvik etmek, böylece ekonomik durgunluğu ortadan kaldırmaktır (Luckhurts, 1951: 414). Tabii burada ekonomik nedenlerin yanında Fransız



kamuoyunu da motive etme amacı göz ardı edilmemelidir. Kamuya açık ulusal bir sergi yoluyla Fransa endüstrisinin hala daha diri olduğunu ve uluslararası alanda rekabet edebilecek güce sahip olduğunu kanıtlayacaktır. Söz konusu ilk Evrensel Serginin öncülü kabul edilen ve işçi sınıfının müşteri olarak ön planda olduğu bu sergi (Benjamin, 2015: 36), o dönemde satılması zor olan seramik, halı ya da duvar halısı gibi ürünlerin de ilgi görmesini sağlamıştır. Artık lüks eşyalar yerine; saatler, güvenlik kilitleri, duvar kağıtları, “makinelere tarafından taranmış ve eğrilmiş“ pamuklu ton iplikler gibi günlük kullanım için eşyalarla ilgilenilmektedir (Giedion, 1995: 121). Fransa’da giderek ilgi görmeye başlayan bu gibi ulusal sergiler 1851 yılındaki ilk evrensel sergiye kadar on adet düzenlenmiştir. 1802 yılından itibaren oluşturulan bir jüri tarafından özel ödüllerin verildiği bu sergiler için çeşitli alanlar ayrılarak yapılar inşa edilmiştir. Örneğin geleneksel tören meydanı Champ de Mars, Champ de Elysées, Louvre Saray avlusu, Concorde Sarayı gibi yerler, sergi için kullanılmıştır. 1839, 1844 ve 1849 yıllarında gerçekleşen sergiler için ise geçici yapılar inşa edilmiştir (Altun, 2003: 29). Sonuç olarak sergi fikri Nantes, Lillie, Bordeaux, Toulouse ve Dijon gibi diğer Fransız şehirlerine de yayılmıştır. Bununla birlikte başka ülkelerde de benzer organizasyonlar yapılmaya başlamıştır. Örneğin, Alman Gümrük Birliği Zollverein tarafından Leipzig’de ulusal sergiler düzenlenmiştir. Sergiler Avusturya, İspanya, Piedmont, Portekiz, İki Sicilya, HollandaPrusya, Bavyera (Napoléon Krallığı) Hollanda, Danimarka, İsveç ve Rusya gibi diğer bazı ülkeleri de harekete geçirmiş (Özçeri, 2014: 17) ve sergilerin tümü ulusal düzeyle sınırlı kalmıştır.

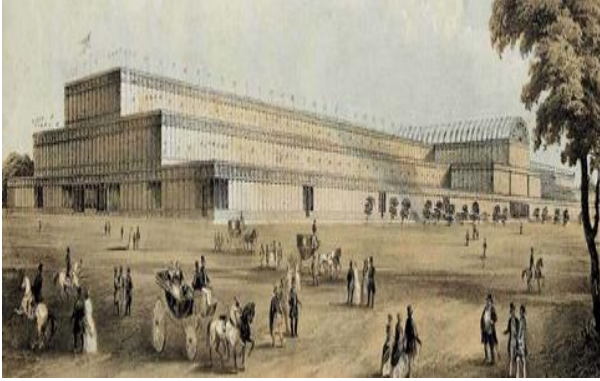


*Görsel 5. 1798 Paris Sergisi, Champ de Mars meydanı (URL-3).*

Tüm ulusları bir evrensel serginin parçası olmaya davet, dünya ekonomisinde başrole sahip olan İngiltere’den gelmiştir. Prens Albert tarafından 1851 yılında Londra’da gerçekleştirilmesi planlanan sergi organizasyonu, kendi devri için bir devrim niteliğinde olup kendinden sonraki dönemleri de



şekillendirmiştir. Tabii bu şekillendirme insanlığa mahsus olan tüm alanları içermektedir. Alanlar arasında en önemli sayılabileceklerden biri de evrensel sergilerin gerek mimari tasarımlarını gerekse bu tasarımların uygulanışını kapsamaktadır. Sanayileşmenin büyük bir atağa geçtiği dönemin ikinci yarısında Endüstri Sergileriyle dönüşüme giren sergileme modelleri, Minardi'nin "kapitalizmin şanlı festivalleri" diye vurguladığı Evrensel Sergi düşüncesine dönüşmüştür (Mualla, 2016: 18). Zanaattan sanayiye geçiş, evrensel sergilerin temelini oluşturarak uluslararası milletlerin; kültürden ekonomiye, sanattan mimariye yaklaşımlarının teşhir edildiği devasa ve kapsamlı organizasyonlara dönüşümünü yansıtmıştır. Modern endüstri ile eş zamanlı olarak meydana gelen evrensel sergiler, bir taraftan yeni malzeme ve teknolojiyi insanlara sunarken diğer taraftan mimari olarak yeni sergi mekanlarının dizaynına olanak sağlamıştır (Birol, 2006: 19). Ortaya çıktığı ilk dönemlerde ülkelerarası bir güç gösterisi, prestij ispatı olarak temalandırılan evrensel sergiler ve tabii beraberinde organizasyonun gerçekleştiği mekân kurgusu, zamanla dünyada gerçekleşen her türlü değişim ve gelişimi göz önünde bulundurarak şekillendirilmiştir. Son evrelerinde insan yaşamını kolaylaştırma, daha iyi ve yaşanılabilir bir dünya gibi temalar bu durumu özetler niteliktedir.



Görsel 6. Kristal Saray dıştan görünümü (URL-4).

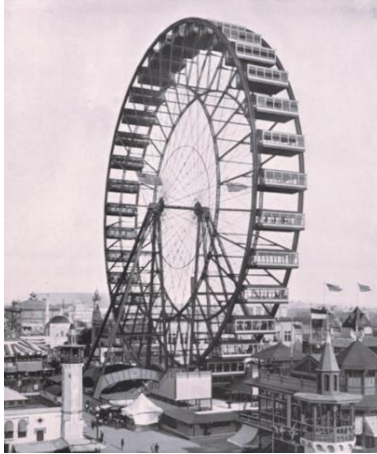
Evrensel Sergi anlayışında mekân tasarımı 1851 yılında Londra'da gerçekleştiği ilk dönemlerinden itibaren yatay bir düzlemde gelişim gösterirken sonraki dönemlerinde düşey bir düzleme oturtulmuştur. Ayrıca ilk örneklerinde -ki buna gelişim evresi demek yanlış olmaz- tüm katılımcı devlet veya milletleri tek çatı altında tutarak prestijini sembolleştirme ve tek olma gayesi yer alırken zamanla bilhassa 1867 Paris Evrensel Sergisi ile ilk örneklerine rastlanılan bağımsız ülke pavyonları ile milletlerin kendilerini; ulusal mimarilerini, sosyo-politik durumlarını, ekonomi ve kültürel aktarımlarını

teşhir etme fırsatı bulmuştur. Evrensel sergilerin mekân anlayışları genel manada bakıldığında; kalıcı biçimde tasarlanmak yerine organizasyon sonrasında kaldırılabilir sökülüp takılabilen prefabrik yapılar olarak belirlenmiştir. Tabii burada istisnai örnekler olsa da (1889 Paris Evrensel Sergisi Makine Sarayı, Eyfel Kulesi, 1878 Paris Evrensel Sergisi Trocadéro Sarayı gibi) bu yaklaşım çoğunlukla hem zamandan hem maliyetten hem de fazla işçi yükünü hafifleterek sanayileşmenin getirmiş olduğu teknoloji, mekân tasarımına dâhil edilmiştir. Ayrıca 20. yüzyıl içerisinde seyahat edebilme imkanlarının kolaylaşması ile “Evrensel Sergi” düşüncesi kendinden olmayan hakkında bilgi edinme konusunda tek çare olmaktan çıkmıştır. Bundan böyle “Yarının Dünyasını İnşa Etmek” teması ile 1939-1940 New York Evrensel Sergisi’nden itibaren çeşitli ideolojileri yansıtan temalar ile mimari denemeler ön planda olup eğlenceli veya bilgilendirici olmak üzere tamamlayıcı yan unsurlar çeşitlilik sunmaktadır (Küçüktaş, 2015: 24). 2005 yılında “Doğanın Bilgeliği” temasıyla gerçekleşen ve alan düzenlemesi de dâhil olmak üzere tema ile uyumlu bir atmosferin yaratıldığı Aichi Evrensel Sergisi veya 1928 yılında sergilerin denetlenmesi adına kurulan BIE (Bureau International des Expositions) [Uluslararası Sergi Bürosu] ile birlikte EXPO olarak da adlandırılan organizasyon örnek olarak verilebilir. Yanı sıra aynı dönem içerisinde özel şirketlerin de kendi ülkelerinden bağımsız pavyonlar ile temsil edilebilmesi hem sergi mekânlarında hem de temsiliyetlerde çeşitliliğe yardımcı olmuştur.

Evrensel sergilerle birlikte ev sahibi ülkenin, daha daraltılmış biçimde serginin gerçekleştiği kentin de kalkındığı görülmektedir. Sergi organizasyonu doğrultusunda yapılan düzenlemeler, ziyaretçiler için inşa edilen, otel, köprü, raylı sistem, kara yolları ve sonraki dönemlerde metro sistemi kentin gelişiminde, diğer kent ve ülkelere karşı ispatlanmasında, böylece küresel düzlemde bir değer kazanmasında aracı olmuştur. Serginin gerçekleşeceği kentlerin de kırılma noktası olan evrensel sergiler, kent popülasyonunu güçlendirerek daha gösterişli ve özgüvenli kentlerin inşası konusunda yapıcı bir tutum sergilerler. Belki de bununla ilgili en kapsamlı örnek 1933-1934 New York Evrensel Sergisi’nin gerçekleştiği “küller vadisi” olarak anılan çöplüğün tasfiye edilmesi ve sergi sonunda alanın milli parka dönüşümüdür. Söz konusu sergiler için seçilecek olan kentlerde; altyapı durumu, atıl alanlarının kente kazandırılması, sosyal aktiviteler, konaklama, alan büyüklüğü, tarihsel önem ve yeterlilik göz önünde bulundurulmaktadır. Başlangıçta kentin merkezinde konumlandırılan sergilerin, ilerleyen dönemlerinde kentteki altyapı hizmetlerinin uyumlu hale getirilmesi ve daha geri planda kalmış olan

kırsalların kentsel bir değer kazanması ile rekabet ortamına girişleri teşvik edilmiştir (Dündar ve Özkelle, 2007: 15-16).

Evrensel Sergiler zamanla kendi bünyelerinde katılımcı ve ziyaretçilerin ilgisini çekmek için eğlence konsepti yaratarak “Midway” gibi lunapark, dans şovları ve spor müsabakalarının gerçekleştiği olimpiyatları dâhil etmişlerdir. 19. yüzyılın son dönemlerindeki 1893 Chicago Evrensel Sergisi’nden de örnek verilebileceği gibi zaman içerisinde eğlence, eğitim gibi tamamlayıcı unsurlar eklenerek sergilemede çok çeşitlilik meydana getirilmiştir (Bırol, 2006: 7). Bu doğrultuda günümüzün çocuk oyun alanları ve kafeteryalar gibi etkinlik bölgeleri ilk kez evrensel sergilerde peyda olmuş, gerek endüstriyel tasarım, iç mekân tasarımı, peyzaj mimarlığı veya aydınlatma gibi mimarlığın uygulama alanları evrensel sergiler ile birlikte önem kazanmıştır (Altun, 2007: 12).



*Görsel 7. 1893 Chicago Evrensel Sergisi dönme dolabı (URL-5).*

19. yüzyıl sonuna kadar hem batı dışı ülkelerin hem de sömürgelerinin, doğunun mimarisinden yaşam tarzına kadar organizasyonun yapıldığı alana yansıtılması -ki bununla ilgili en iyi örnek ilk kez 1878 Paris Evrensel Sergisi’nde karşımıza çıkan ve sonraki sergilerde de geleneksel bir hal alan “Millîetler Sokağı” konseptidir- ve sergi içerisinde farklı kültürlerin bir arada bulunduğu bir sıkıştırılmış evren profili yaratmak, ayrıca küçültülmüş ve kopya halindeki yapı gruplarına yer vermek önemli bir amaç niteliğinde olmuştur. 20. yüzyıla gelindiğinde ise hem mimari kurguların hem de sergileme alanlarının dizaynında görsel aktarım ön planda tutulmuştur. Yanı sıra 1992 Sevilla Evrensel Sergisi’nde olduğu gibi geçmiş ve geleceği canlandıran yapay mekân veya ortamlar oluşturulmuş, bilim-kurgusal mekânlar tasarlanmış

hem ziyaretçilere hem de katılımcılara yenilikler, görsel şovlar ve üç boyutlu mekânlar sunulmuştur (Altun, 2007: 11).



*Görsel 8. Milletler Sokağı içerisinde Portekiz pavyonu, 1878 Paris Evrensel Sergisi (Souto ve Matos, 2012: 66).*

20. yüzyılda savaşların patlak vermesi daha önceleri sanayileşme, yenilik ve teknolojinin hâkim olduğu temaları insanın ön planda olduğu hümanist bir yaklaşıma yönlendirirken 20. yüzyıl sonu ve yeni bir çağa giriş ile birlikte insanlığın dünya üzerindeki olumsuz etkileri bağlamında ekolojik sürdürülebilirlik ve insanın doğa ile olan iletişimini odağına almıştır -“İnsan, Doğa, Teknoloji” teması ile 2000 Hannover Evrensel Sergisi veya “Akılları Birleştirme, Geleceği İnşa Etme” teması ile 2020 Dubai Evrensel Sergisi veya güncel ifade ile EXPO’lar örnek olarak verilebilir- (URL-6). Dünya üzerindeki tüm ülkelere ve insanlarına açık bir etkinlik olması sebebi ile tamamen evrensel bir niteliğe sahip olan bu etkinlikler, geçici bir özelliğe sahip olması ile özellikle de mimari bakımdan ve strüktürel açıdan özgür bir deneme alanına sahiptir. Böylece geleceğin mimarisini şekillendirici özelliktedir (Altun, 2007: 7).

### **Sonuç**

18. yüzyılda karşımıza çıkan ve kendinden önceki dönemler içinde bünyesinde gelişimi biriktiren Sanayi Devrimi, bu gelişimler doğrultusunda birçok olguyu da beraberinde getirmiş olup konumuzun içeriği olan Evrensel Sergiler bu olguların bir parçası durumundadır. 18. yüzyılın siyasi ve ekonomik rekabeti, daha güçlü olmayı gerekli kılmıştır. Bununla birlikte tüm dünya ülkelerinin katılım sağlayabileceği, kentlerdeki halk tabakasının da ziyaret edebileceği büyük bir evrensel organizasyon meta aracı olarak kullanılmıştır. Hem üretici hem tüccar hem de tüketici arasında iletişim ile birlikte üreticinin mallarını pazarlamak ve satmak; ilerlemek ve bu doğrultuda iş birliği

yapmak adına yönlendirmeye yönelik hizmet; tüm ülkeleri bir araya getirerek rekabet gücünü kendi elinde tutmak; halkı eğitmek, yeni malzeme ve teknolojiyi insanlarla paylaşmak; teknolojideki büyük değişim, başka bir deyişle sanayileşme; ekonomik büyüme akabinde gelen ekonomik beklentiler; sosyo-politik alanlarda yaşanan köklü değişimler; yeni toplumsal yapıların ortaya çıkması; yeni kültürel modellerin oluşması; yeni pazar arayışı; ve kentleşme gibi bileşenleri içinde barındıran evrensel sergiler, 19. yüzyıl içerisindeki ilk dönemlerinde sosyokültürel, siyasi ve ekonomik durumların sembolize edilmesi amacı ile kullanılmış olup en etkili temsiliyet için ise mimari mekan kurgusu kullanılmıştır. Temsiliyet aracı olarak kullanılan sergi yapıları, dönemin yeni çıkan mimari unsurlarıyla harmanlanarak yeni teknik ve malzemeler ile deneysel, prototip sayılabilecek yapı gruplarını meydana getirmiştir. İlk kez 1851 Londra Evrensel Sergisi ile karşımıza çıkan yeni ve deneysel tasarım (metal ve cam malzemenin bir arada kullanılması) yarattığı şeffaflık ile hem modern bir görünüme sahip olmuş hem de ev sahibi ülkenin katılımcı ülkelere karşı prestijini arttırmıştır. Yine kendinden sonraki sergileri de şekillendiren ve ülkelerarası fikir alışverişinde etkili bir rol oynayan bu büyük organizasyonlarda, bulunduğu dönem içerisindeki sanat akımları da mimari tasarımları şekillendirmiş ve sembolik anlamların içerildiği simgesel tasarımlar oluşturulmuştur.

19. yüzyılı içeren genç dönemlerinde teknoloji ve ekonominin ağırlıkta olduğu evrensel sergiler, 20. yüzyıl ile birlikte küresel yaşam içerisinde insanı merkeze alarak bu düşüncenin yayılması konusunda çalışmalarını sürdürmüştür. 19. yüzyılın son dönemlerine kadar milletlerarası ortam ve sosyo-kültürel yapılar başta olmak üzere sembolik bir evrenin yaratıldığı evrensel sergilerde, mimari anlamda daha çok dönemin teknolojik imkanları kullanılarak inşa edilip sergi sonunda kaldırılan geçici yapılar kullanılırken dönem sonu ve itibari ile sergi sonunda da kente fayda sağlayabilecek tarzda kalıcı nitelikte yapılar inşa edilmeye başlanmıştır. Bu noktada yüzyıl sonunda karşımıza çıkan sadeleşmeye yönelik modern yapılar, 20. yüzyıl içerisinde dönemin ortaya çıkardığı üsluplar ile de orantılı olarak şekillenmiş ve sergilenmiştir. 20. yüzyılın modern dönemi içerisinde de devam eden Evrensel Sergiler, küresel anlamda insanlar için yaşam kalitesini arttırmak ve son dönemlerinden itibaren yaşamın sürdürülebilirliğini merkeze almıştır. Bu merkezîyet 21. yüzyıl sergilerinde de kendini göstermiş ve problemlere çözüm arayan bir bakış açısı doğrultusunda gelişimini sürdürmüştür. 20. yüzyıl gerek sergi gerekse sergi mekanlarında değişiklik yaratmıştır; sanayi ürünlerinden sanat eserlerine, elişlerinden koloni ürünlerine değin daha çok ala-

nında uzmanlaşmış sergiler ön plana çıksa da evrensel sergilerin temelden değişimi söz konusu değildir.

19. yüzyıl içerisindeki ilk örneklerinin yatay bir düzlemde uygulandığı mimari formun, zamanla dikey bir hal aldığı görülmektedir. Kendinden önceki gelişmelerin üzerinde hep daha geliştirici bir motivasyon ile ilerleyen sergiler, katılımcı veya ev sahibi ülkelerin de gerek mimari formlar gerekse temalar ile ideolojik amaçlarını temsil etme fırsatı bulmuştur. Dönemin şartları, zaman içerisinde endüstriyel unsurların teşhiri, bulunduğu dönem içerisinde yaşanan olaylar doğrultusunda endüstriyel teşhir ürünlerine güzel sanatların da dahil edildiği görülmekle birlikte, organizasyonda tema kavramı geliştirilmiş ve 20. yüzyıl içerisinde insanı merkeze alan anlayış 21. yüzyılda dünyanın iyileştirilmesi, insanlık sorunları gibi temalara yönlendirerek hem ideolojik yaklaşımlarda hem de modern mimari için yeni atılımlara neden olmuştur.

### Kaynakça

- Akagündüz, Ümüt (2016). “Sanayi Devrimi ve Sanayileşme”. *Uygurluk Tarihi*. Ed. İsmail Güven. Ankara: Pegem Akademi, 422-431.
- Altun, Tutku Didem A. (2003). *Dünya Fuarlarının/Expolarının Mimari Değerlendirilmesi: Türk Pavyonları*. Yüksek Lisans Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Altun, Tutku Didem A. (2007). “Dönüştürücü Bir Güç Olarak Expolar”. *Ege Mimarlık*, 61: 11.
- Balamir, Aydan (1985). “Mimarlık Söyleminin Değişimi ve Eğitim Programları”. *Mimarlık*, 85(8): 12.
- Batur, Afife ve Batur, Selçuk (1970). “Sanayi, Sanayi Toplumunu ve Sanayi Yapısının Evrimi Üzerine Bazı Düşünceler”. *Mimarlık*, 80: 26-41.
- Benevolo, Leonardo (1981). *Modern Mimarlığın Tarihi*. Çev. Atilla Tokatlı. İstanbul: Çevre Yayınları.
- Benjamin, Walter (2015). “Paris XIX. Yüzyılın Başkenti”. *Modernizmin Serüveni*. Çev. Enis Batur. İstanbul: Sel Yayıncılık, 32-43.
- Biröl, Gaye (2006). “Modern Mimarlığın Ortaya Çıkışı ve Gelişimi”. *Megaron Mimarlar Odası Balıkesir Şubesi Dergisi*, 19: 3-16.
- Campbell, Roy H. (1961). *Carron Company*. Edinburg: Oliver & Body.

- Childe, Gordon V. (2001). *Kendini Yaratan İnsan*. Çev. Filiz Ofluoğlu. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Cimadevila, Javier Estévez & César, Isaac López (2015). “La Galería de las Máquinas de 1889. Reflexiones históricoestructurales”. *VLC arquitectura*, 2(2): 1-8.
- Clapham, John H. (1939). *Economic History*. Cambridge University Press.
- Deane, Phyllis (2000). *İlk Sanayi İnkılabı*. Çev. Tefik Güran. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Dündar, Şebnem G. & Özkelle, Deniz (2007). “Yüzyılların Yarışında Son Dönem: ‘Expo’ ve İzmir”. *Ege Mimarlık*, 61: 14-17.
- Erbil, Yeşim (2009). “Geçmişten Günümüze Mimar Profiline Meydana Gelen Değişim-Dönüşüm ve Mimarlık Eğitimine Yansımaları”. *E-Journal of New World Sciences Academy Engineering Sciences*, 4(1): 58-67.
- Farrelly, Lorraine (2017). *Mimarlığın Temelleri*. Çev. Neslihan Şık. İstanbul: Literatür Yayınları.
- Giedion, Sigfried (1995). *Building in France Building in Iron Building in Ferro-concrete*. Santa Monica: The Getty Center for the History of Art and the Humanities.
- Gürsel, Yücel (1993). “Mimarlık Nereden Nereye”. *Ege Mimarlık Dergisi*, 8: 59.
- Hobsbawm, Eric J. (1989). *Devrim Çağı*. Çev. J. Ergüder ve A. Şenel. Ankara: Verso Yayınları.
- Hobsbawm, Eric J. (1998). *Sanayi ve İmparatorluk*. Çev. B. S. Şener. Ankara: Dost Kitabevi.
- Hobsbawm, Eric J. (2003). *Sanayi ve İmparatorluk*. Çev. Abdullah Ersoy. Ankara: Dost Kitabevi.
- Hyde, Charles K. (1977). *Technological Change in the British Iron Industry*. New Jersey: Princeton University Press.
- Küçüktaş, Rahim (2015). *Büyük Ölçekli Etkinliklerin Ev Sahibi Ülkelere ve Kentlere Olan Etkileri*. Uzmanlık Tezi. Ankara: T.C. Kalkınma Bakanlığı.
- Luckhurst, Kenneth W. (1951). “The Great Exhibition of 1851”. *Journal of the Royal Society of Arts*, 99(4845): 413-456.
- Mokyr, Joel (1990). *Levers of Riches: Technological Creativity and Economic Progress*. Oxford: Oxford University Press.



- Mualla, Gözde (2016). “Evrensel Sergilerden Çağdaş Sanat Fuarlarına Mekan Deneyimleri”. *Tykhe Sanat ve Tasarım Dergisi*, 1(1): 15-32.
- Mutlu, Belkıs (2001). *Mimarlık Tarihi Ders Notları 1*. İstanbul: Mimarlık Vakfı Enstitüsü Yayınları.
- Onur, Beyza (2018). “Mimar’ın Tarihsel Dönüşümünün Anlatısı”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 60: 583-590.
- Orhon, Ahmet Vefa ve Altın, Müjde (2016). “Yapı Cephelerinin Gelişiminde Bir Öncü: Menier Çikolata Fabrikası (1872)”. 8. *Ulusal Çatı Cephe Sempozyumu*. İstanbul: Mimar Sinan GSÜ, 105-112.
- Özçeri, Ece (2014). *Displaying the Empire: A Search for Self Representation of the Ottoman Empire in the International Exhibitions of the Nineteenth Century*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Smith, Adam (1937). *The Wealth of Nations*. Newyork: The Modern Library.
- Souto, Maria Helena & Matos, Ana Cardoso de (2012). “The 19<sup>th</sup> Century World Exhibitions and Their Photographic Memories. Between Historicism, Exoticism and Innovation in Architecture”. *Quaderns d’Història de l’Enginyeria*, XIII: 57-80.
- Şirin, İbrahim (2017). “Dünya Fuarları ve Osmanlı Modernleşmesi”. *History Studies*, 9(2): 189-204.
- URL-1: “So-Rummet”. <https://www.so-rummet.se/fakta-artiklar/angmas-kinen-mojliggjorde-den-industrie> (Erişim: 08.08.2023).
- URL-2: “History”. <https://www.history.com/news/second-industrial-revolution-advances> (Erişim: 08.08.2023).
- URL-3: “Arthur Chandler”. <http://www.arthurchandler.com/1798-exposition> (Erişim: 08.08.2023).
- URL-4: “BIE Bureau International des Expositions”. <https://www.bie-paris.org/site/en/1851-london#> (Erişim: 05.08.2023).
- URL-5: “First Monday”. <https://doi.org/10.5210/fm.v18i11.4955> (Erişim: 08.08.2023).
- URL-6: “BIE Bureau International des Expositions”. <https://bieparis.org/site/fr/> (Erişim: 05.08.2023).



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

**Yazarların Notu:** Makale Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsünde Prof. Dr. Solmaz Bunulday danışmanlığında Gamze Çelik tarafından yazılan “Evrensel Sergiler/Fuarlar/Expolar ve Mekânları” adlı yüksek lisans tezin-den üretilmiştir.

**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.

**Katkı Oranı Beyanı:** Birinci yazar literatür ve analiz aşamalarında; ikinci yazar tartışma bölümünün zenginleştirilmesi ve makalenin genel düzenlemesinde katkıda bulunmuştur.

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

**Authors’ Note:** *The article was produced from the master’s thesis titled “Universal Exhibitions/Fairs/Expos and Their Venues” written by Gamze Çelik under the supervision of Prof. Dr. Solmaz Bunulday at Çanakkale Onsekiz Mart University Graduate Education Institute.*

**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.*

**Author–Contributions Statement:** *The first author is in the literature and analysis stages; the second author contributed to enriching the discussion section and general editing of the article.*



## SELÇUKLULAR DÖNEMİNDE EĞİTİM VE ÖĞRETİM FAALİYETLERİ

### Education and Training Activities in The Seljuks Period

**Mahmut ŞALGAM\***  
**Mahmut BUCAK\***  
**Kadriye BUCAK\***

#### ÖZ

Bu çalışmanın amacı, Türk tarihinde çok önemli bir yere sahip olan Selçuklular döneminde eğitim-öğretim faaliyetleri ile ilgili yapılan çalışmalarını ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda Selçuklular döneminde eğitim-öğretim faaliyetleri hakkında bilgiler veren kaynaklar titizlikle incelenmiştir. Eğitim-öğretim faaliyetleri incelenirken Nizamiye Medreseleri başta olmak üzere bilimsel ve kültürel eğitim, topluma faydalı insan yetiştiren kadınların oluşturduğu Bâciyan-ı Rum teşkilatı ve aile eğitimi, merkez ordusunu oluşturan Gulâmların eğitimi, ekonomik hayatın temel unsurlarından olan meslek sahibi insanların eğitildiği Ahi Teşkilatı gibi başlıklar oluşturulmuştur. Çalışma neticesinde özellikle Nizamiye Medreseleri'nin bulunduğu çağa damga vurduğu, Nizamiye Medreseleri'nden önce de medrese eğitimi var olsa da Nizamiye Medreseleri ile eğitim-öğretim faaliyetlerinin planlı bir sisteme oturtulduğu ortaya çıkmıştır. Öte yandan 1040'ta Asya bozkırlarında ortaya çıkan bir Türkmen grubu olan Selçukluların 35 sene gibi çok kısa bir sürede Bizans hududuna yakın bir yer olan İznik'te devlet kurma maharetini göstermelerindeki başarının ardında yatan sebeplerden olan aile-ahlak eğitimi, kadının toplum hayatındaki rolü bariz olarak ortaya çıkarılmıştır. Bununla birlikte Ahilik Teşkilatı'nın mesleki eğitimdeki yeri ve önemi vurgulanmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Selçuklular, eğitim, medrese, asker, tarih.

#### ABSTRACT

The aim of this study is to reveal the studies on educational activities in the Seljuk period, which has a very important place in Turkish history. For this purpose, the sources giving information about the educational activities in the Seljuk period were

\* Okul Müdürü, İl Millî Eğitim Müdürlüğü, Nevşehir/Türkiye. E-posta: gaznelimahmut50@gmail.com. ORCID: 0000-0003-2134-5959.

\* Okul Müdürü, İl Millî Eğitim Müdürlüğü, Nevşehir/Türkiye. E-posta: bucakmahmut50@gmail.com. ORCID: 0000-0002-8959-1454.

\* Uzman Öğretmen, İl Millî Eğitim Müdürlüğü, Nevşehir/Türkiye. E-posta: bucakkadriye@gmail.com. ORCID: 0009-0004-0587-6316.

meticulously examined. While studying the educational activities, scientific and cultural education, especially Nizamiye Madrasahs, Baciyan-ı Rum organization formed by women who raise people useful to society and family education, education of the Ghulams who make up the central army are examined, titles such as Ahi Organization, where professional people who are one of the basic elements of economic life are trained, have been created. As a result of the study, it was revealed that the Nizamiye Madrasahs marked the era they were in, and although there was madrasah education before the Nizamiye Madrasahs, education and training activities were placed in a planned system with the Nizamiye Madrasahs. On the other hand, the Seljuks, a Turkmen group that emerged in the Asian steppes in 1040, showed their skill in establishing a state in Iznik, a place close to the Byzantine border, in a very short time like 35 years. Family-moral education, which is one of the reasons behind this success, and the role of women in social life have been clearly revealed. In addition, the place and importance of the Ahi Organization in vocational education was emphasized.

**Keywords:** Seljuks, education, madrasa, soldier, history.

## Giriş

İnsanlık tarihi kadar eski olan “eğitim” kavramı ile ilgili pek çok şey söylenebilir. Kelime kökeni olarak baktığımızda eğitim İngilizce “education”, Latince “beslemek” manasına gelen “educare” ve “ortaya çıkarmak, dışarı çekmek, bir yere doğru götürmek” manasına gelen “educere” kelimelerinden türetilmiştir. Eski Türk kaynaklarında eğitim “igıt” biçiminde kullanılmıştır. İgıt sözcüğü ise bir fiil olarak “beslemek, yetiştirmek, bakmak, özen göstermek” manalarına gelmektedir. Eğitimci anlamında kullanılan “İgıtgen” “bedeni ve ruhu besleyen” manasına gelmektedir. Bunun yanı sıra eski Türkçede “terbiye” kelimesi de eğitim için kullanılmış, eğitilmiş insanlar hâl ve hareketleri kabul gören, güzel konuşan ahlâklı kişiler olarak nitelendirilirken aksi durumdaki kişiler “terbiyesiz” olarak adlandırılmıştır (Köçer ve Koçoğlu, 2020: 2). Eğitim çok geniş bir kavram olduğu için kavramın pek çok tanımı yapılmıştır. Durkheim’e göre eğitim; çocukta fiziksel, entelektüel, ahlaki hallerin uyandırılması ve geliştirilmesi faaliyetidir. Ziya Gökalp’e göre eğitim; bir cemiyette yetişmiş neslin henüz yeni yetişmeye başlayan nesle fikir ve hislerini vermesidir (Ayhan, 1997: 17). Bunlar dikkate alındığında en geniş tanımıyla eğitim; bireyin kendi yaşantıları vasıtasıyla davranış değişikliği meydana getirme sürecidir. Bu tanım dikkate alındığında eğitimin üç temel özelliği dikkat çekmektedir. Bunlar; 1. eğitim bir süreçtir, 2. eğitim sonucunda bireyde davranış değişikliği meydana gelmektedir, 3. davranış değişikliği bireyin yaşantıları sonucu oluşur (Erden, 2011: 13).

Türk tarihine bakıldığında Türklere eğitim ilk Türk toplulukları ile başladığı görülür. İlk Türk topluluklarında eğitim doğa ile iç içe yaşayan toplumun hayat biçimi ile şekillenmiştir. Bu dönemde örgün eğitim yapıldığına dair elde kesin deliller yoktur. Lakin bir eğitim sisteminin olduğu muhakkaktır. Bu sistemin temelini “alp tipi insan yetiştirme” anlayışı şekillendirmiştir. Türklere hikâye, masal, şiir, atasözü gibi edebi ürünler eski Türk toplulukları hakkında bizlere bilgi vermektedir (Özkan, 2014: 2). 10. yüzyıl ortalarına doğru İslamiyet’i kabul eden Türklere halifeliğin merkezi Bağdat’ta kurulan *Dar’ül İlm*’i örnek alarak İslamiyet’i yayma amacı başta olmak üzere eğitim kurumları açmışlardır. Bu ilk Türk okullarında fıkıh (İslam hukuku), tıp, astronomi, matematik bilimleri okutulmuş ve bu okullardan mezun olanlara “âlim” denilmiştir. Bu okullar açılmış olsa da Türk-İslam tarihinde medreselerin asıl gelişimi Selçuklular döneminde olmuştur. Büyük Selçuklu Devleti, Kirman Selçukluları, Türkiye Selçukluları, Suriye Selçukluları ve Irak Selçukluları olarak farklı şubelere ayrılan Selçuklularda eğitim faaliyetleri şehirlerde hızla yayılan medreselerde yürütülmüştür. Merv, Nişabur, Bağdat, İsfahan ve Rey gibi şehirlerde çok sayıda medrese ve kütüphane kurulmuştur. Büyük Selçuklu tarihine damga vuran veziri Nizamülmük’ün öncülüğünde kurulmuş olan Nizamiye Medreseleri Selçuklularda eğitim faaliyetlerinin kalbi olmuştur (Sakaoğlu, 1991). Nizamiye Medreseleri Selçuklular döneminde kurulan örgün eğitim kurumları olarak kabul edilebilir. Yaygın eğitim kurumları olarak ise camiiler, medreseler, tekke ve zaviyeler, kütüphaneler sıralanabilir. Kirman Selçukluları döneminde Medrese-i Derb-i Mahan ve Ribat-ı Yezdiyân medreseleri eğitim ve kültür faaliyetlerinde önemli roller üstlenmiştir (Sümer vd., 2009: 380). Suriye Selçukluları döneminde iç karışıklıklar ve taht kavgalarının görüldüğü dönemlerde bile eğitim-öğretim faaliyetlerine verilen önem azalmamış; Sâdiriyye Medresesi, Züccaciye Medresesi gibi medreseler eğitim-öğretime devam etmiştir. Irak Selçukluları döneminde başkent Hemedan’da çok sayıda medrese yaptırılmış, Bağdat’ta medreseler inşa edilerek vakıflar kurulmuştur (Sümer vd., 2009: 386-388).

Diğer Türk topluluklarında olduğu gibi Selçuklularda da günlük hayatın içerisinde kadınlar önemli görevler üstlenmiştir. Öyle ki Türkiye Selçukluları zamanında Kayseri’de kurulan “Bacıyan-ı Rum” teşkilatı yaygın bir eğitim kurumu olarak kadın ve kızların gerek mesleki ve teknik konularda, gerekse manevi ve ahlaki konularda eğitim almasını sağlamıştır. Bacıyan-ı Rum teşkilatı ortaya çıktığı dönem itibarıyla Anadolu kadınının teşkilatlanma ruhunu yansıtan, günümüze de ışık tutacak mahiyette olan önemli bir ör-

nektir (Demirçelik, 2014: 345). Öte yandan Selçuklu kadınları aile içinde çocukların eğitimi ve terbiyesini üstlenen ilk kişi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bir hanedan tarafından kurulup beş farklı devlet teşekkül etme kabiliyetini gösteren Selçukluların başarılarının sebeplerinden birisi de kuşkusuz ki askeri vasıflarıdır. Özellikle iyi ok kullanmalarıyla bilinen Selçuklu ordusunun temel kuvvetlerini İkta birlikleri ve Gulâmlar oluşturmaktadır. İkta, toprak ve askeri sistemini iç içe olduğu bir müessese olup Osmanlı Devleti'nde karşımıza Tımar Sistemi olarak çıkmaktadır. İkta askerlerinin herhangi bir merkezde eğitimi söz konusu değildir. Bunun yanında "Gulâmlar" sistemli bir eğitime tabi tutulmuşlardır. Kara Gulâm adı da verilen acemi gulâmların sahipleri tarafından yetiştirildikleri ve bunun yanında sarayın en büyük gulâm yetiştirme merkezi olduğu, adeta bir mektep olduğu anlatılmaktadır. Bu gulâmları yetiştirmek üzere hususi öğretmenlerin atandığı kayıtlarla sabittir. Öte yandan eğitimin ne şekilde verildiği, plan ve programları, müfredat hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır (Göksu, 2017: 82). "Atabeylik" müessesesi ise meliklerin özellikle askeri olarak yetiştirilmesinde önemli bir görev üstleniş olup hem örgün eğitim, hem de yaygın eğitim kurumu olarak nitelendirilebilir (Özkan, 2014: 13-14).

Şehir hayatı, bireylerin bir meslek sahibi olmalarını zaruri hale getirmektedir. Bu bakımdan Ahi teşkilatı insanlara meslek olarak yapılan bir zanaat öğretme amacıyla kurulmuş bir yapıdır. Bireylerin şehir hayatına uyumunu kolaylaştıran Ahi teşkilatı meslek sahibi olmayı gerekli kıldığı için konar-göçer Türkmenler bu teşkilata mensup kişilerce eğitilmiştir. Teşkilat şehirlerde kurulmuş olsa da kırsalda köylere ve uç bölgelere kadar uzanan yerlerde kurulan Ahi zaviyeleri aynı zamanda eğitim ve öğretimin yapıldığı birer mektep görevini ifa etmiştir. Öyle ki Ahi zaviyelerinde görev yapan kişiler arasında müderris, imam, hatipler ve vaizlerin yer alması bu mekânlarda eğitim ve öğretim faaliyetlerinin yürütüldüğünü işaret etmektedir. Öte yandan bu eğitim kurumlarında mesleki eğitimin bazı ahlaki eğitimle birlikte iç içe verildiği, kişinin öğrendiği zanaat dalı yanında aldığı eğitimin manevi ve ahlaki bir temele oturtulduğu bilinen bir gerçektir (Kesik, 2021a: 263-264).

### **1. Bilimsel ve Kültürel Eğitim**

Bilim kavramı insanlık tarihi kadar eski olmasına rağmen üzerinde uzlaşmış bir tanımı bulunmamaktadır. En basit ifadeyle bilim; bireyin kendisiyle, yaşadığı evrenle ve toplumla ilgili hakikate ulaşma çabası olarak tanımlanmaktadır (Köroğlu ve Köroğlu, 2016: 1). Kültür kavramına baktığımızda

muhtelif manalarının olduğunu görürüz. Latincede “toprağı işleme” olan bu tabir sonraları Batı Avrupa dillerinde kazandığı “yüksek umumi bilgi” anlamıyla Türkçeye girmiştir. İbrahim Kafesoğlu'nun *Türk Milli Kültürü* adlı kitabında kültür; bir topluluğun hayat tarzı, atalardan gelen maddi-manevi değerlerin bütünü, bir toplulukta örf ve adetlerden kurulu ahenkli bir bütün, bir milletin fertlerinin iştirak halinde bulunduğu manevi hayat olarak tanımlanmaktadır (Kafesoğlu, 2017: 15).

Selçuklularda bilimsel ve kültürel eğitim denince devlet adamlarının eğitim ve bilim severliği akla gelmektedir. Başta Sultan Tuğrul Bey, Alparslan, Melikşah, Vezir Nizamülmülk ve Büyük Selçukluların ikinci imparatorluk dönemini başlatan Sultan Sencer bilginlere ve ilim adamlarına büyük saygı göstermiş ve eğitim-öğretim faaliyetlerinin gelişmesi için çaba göstermişlerdir. Bilindiği üzere Türk-İslam devletlerinde camilerin mahiyeti günümüzdekinden farklı olmuştur. Günümüzde camiiler sadece bir ibadethane olarak görülse de Ortaçağ Türk-İslam devletlerinde camiiler eğitim-öğretim faaliyetlerinin de yürütüldüğü, hayatın merkezinde olan birer kurum olmuşlardır. Büyük Selçuklu hükümdarı Sultan Tuğrul Bey “Kendime bir köşk yaptırıp yanına bir camii yaptırmazsam Allah'tan utanırım.” diyerek din ve eğitim konusundaki hassasiyetini vurgulamıştır (Akyüz, 2016: 43). Sultan Tuğrul'un âlimleri, fazilet ehli kişileri ve şairleri himaye edip onlara ihsanlarda bulunduğu kayıtlarda bulunmaktadır (Kazvîni, 2015: 102). Sultan Alparslan ise medreseleri ülkenin her tarafında yaygınlaştırmaya çalışmış, öğretimi ücretsiz hale getirmiş, öğrencilere maaş bağlatmıştır. Selçuklular döneminde eğitim-öğretime verilen önemin temelinde ise “bir devlette bir eğitim kurumunun veya bir öğretim faaliyetinin başarıya ulaşabilmesi, yaşayabilmesi için en önemli şart o devlette yönetimi elde bulunduranların bunu benimseyebilmesi” anlayışı yer almaktadır. Selçuklular bilime oldukça saygı göstermiş, pek çok bilim adamını ve kitapları bir araya getirerek önemli gelişmelere imza atmışlardır (Güven, 1992: 833). Örneğin 1075 tarihinde Sultan Melikşah döneminde Nizamülmülk'ün de teşvikiyle devrin önde gelen astronomi bilginleri bir araya toplanmış, Hamel Burcu'nun birinci noktası nevrüz olarak kabul edilmiş ve bu tarih hükümdar için hazırlanan takvimin başlangıcı olmuştur. Yine Sultan Melikşah adına bu yıl yaptırılan ve Ömer Hayyam'ın görev aldığı rasathane sultanın vefat tarihi olan 1092'ye kadar faaliyetine devam etmiştir (İbnü'l Esîr, 1991: 96-97). Selçuklular döneminde ilime verilen önemi Reşîdü'din Fazlullah Selçukluların ilme verdiği önemi şöyle açıklamıştır:

Malum olduğu üzere İslâm milletlerinde dinin yıldızları ashâb ve Hulefâ-yı Râşidîn'den sonra gelen Irak ve Horasan'da padişah ve sultanları olan Tâhîrîler, Saffârîler, Sâmânîler, Gaznevîler, Deylemîler, Selçukîler ve başkalarıdır. Bu sultanlar topluluğu arasında Âl-î Selçuk'tan başka reaya ve müşfik ve halkın hakkına daha çok riayet eden kimse olmamıştır... Onlar mescidler, medreseler, vakıflar bina ve inşa ettirmişlerdir. Âlimleri, salihleri, zahidleri ve abidleri korumuş, onlara gelir bağlayıp iyilik etmişlerdir ki önceki zamanların hiçbirinde bu olmamıştır (Reşîdü'din Fazlullah, 2020: 52).

İbn Bibi ise “Selçuklular kültür ve edebiyat adamlarını yoksulluk vadisinden, fakirlik çölünden kurtarıp onların yüzünü dünyayı aydınlatan güneş gibi ağartmış, her isteklerini geçerli kılmıştır.” ifadelerini kullanmıştır (İbn Bibi, 2020: 246). Sultan Alparslan bilginin önemi ve bilgisizliğin tehlikesi hakkında “Nice yüksek insanlar vardır ki, cehaleti onu alçak mevkilere düşürmüştür; nice alçak insanlar vardır ki akılı onu yüceltmıştır.” ifadelerini kullanmıştır (Râvendî, 2020: 120). Selçuklular döneminde bilimsel ve kültürel gelişmelerin öncülük edenleri medreseler olmuştur. Tarihi kayıtlar bizde ilk Selçuklu medresesinin Sultan Tuğrul Bey zamanında Nişapur'da kurulduğunu göstermektedir. Nizamülmük'ün öncülük ettiği medreselerden önce Beyhakiyye ve Sa'diyye medreseleri kurulmuştur. Bu medreselerin yanı sıra Gazneli komutanı Sebüktegin'in oğlu ve Gazneli Mahmud'un kardeşi ve başka Gazne yöneticileri de burama medreseler inşa etmiştir. Sultan Alparslan Vezir Nizamülmük ile Nişapur'da bir camiinin kapısında elbiseleri perişan gençleri görmüş, vezire bu perişanlığın sebebini sormuştur. Vezir de: “Bunlar insanların en şerefli ve olup dünya zevki bulunmayan ilim taliplileridir.” demiştir. Bunun üzerine Sultan Alparslan kendilerine bir yurt inşasını ve maaş bağlanmasını emretmiştir (Turan, 2012: 328). Selçukluların bir şubesi olan Kirman Selçukluları döneminde ilmi ve kültürel faaliyetlerin gelişmesi için çabala gösterilmiş, Melik 1. Arslanşah devrinde komşu ülkelerin bilginleri Kirman'a çekilmiştir. Oğlu Muhammed döneminde ise öğrenimi teşvik edici ödüller ortaya konulmuştur. Ayrıca kendisi bir kütüphane yaptırıp buraya 5 bin kitap vakfeylemiştir. Irak Selçukluları döneminde özellikle Arslanşah ve 3. Tuğrulşah devirlerinde şiire çok önem verilerek şairler himaye edilmiştir. Sultan 3. Tuğrul'un da bizzat şiir yazdığı ve okuduğu kaynaklarla sabittir (Köymen, 2020: 638-639).

### **1.1. Medreseler**

Selçuklular döneminde ilmî çalışmaların üst düzey başarı göstermesinde en önemli rol hiç şüphesiz ki medreselere ve medreselerde uygulanan

eğitim metoduna aittir. Fiziki yapısı itibariyle mescid, eyvan, avlu, çeşme, havuz, yazlık-kışık derslikler ve öğrenci odalarından oluşan Selçuklu medreselerinin asli kadrosu müderris, muid, fakih ve mülazımlardan oluşmuştur (İbn'ül Adîm, 2011: 71). Medreselerde müderrisler ve öğrenciler için ikamet yerleri inşa edilmiştir. Medrese görevlilerin maaşları medreselerin bağlı bulunduğu vakıflar aracılığıyla karşılanmıştır. Müderrisler dindar, iffetli, güzel huylu, vücut ve zihin bakımından sağlıklı, kültür ve istidatı yüksek kimselerden seçilmiştir (Kesik, 2021a: 273). Müderrisler eğitimci görevlerinin yanında medreselerin reisi ve idari ilerden sorumlu kişiler olarak görev yapmışlardır (Merçil, 1989: 186). Medreselerin Selçuklularda ehemmiyet kazanmasının birtakım sebepleri bulunmaktadır. Bu sebepler şöyle sıralanabilir: 1. Sünni-Hanefi Selçukluların çevredeki Şii-Fatımilerin aşırı mezhep propagandalarına karşı koyma ihtiyacı. 2. Genişleyen devlette yönetim için memur yetiştirme ihtiyacı. 3. Din adamlarının yetiştirilmesi ihtiyacı. 4. Yeni fethedilen memleketlerin manevi olarak fethini sağlamak için gerekli insan yetiştirme düşüncesi. 5. Fakir ve kabiliyetli öğrencileri okutup topluma kazandırma düşüncesi. 6. Devlet adamlarının eğitim ve bilimseverliği (Akyüz, 2016: 43-44).

### **1.1.1. Nizamiye Medreseleri**

Sultan Alparıslan, selefi Tuğrul Bey gibi dindar bir hükümdar olduğu için hâkimiyet ve saltanatın Sünni-İslâm'ın zaferine bağlı olduğuna inanıyordu. Bu amacı gerçekleştirebilmek için sistemli bir eğitim kurumunun var olması gerektiğinin farkındaydı. Yukarıda bahsedilen hikayede Sultan Alparıslan'ın perişan elbiseli insanlar görmesi ve Nizamülmük'e bunların kim olduğunu sormasından bahsetmiştik. İşte o esnada Sultan'ın bu perişan elbiseli ilim talep eden kişilere karşı düşüncesi Nizamiye Medreseleri'nin kuruluş temellerini atmıştır. Rivayete göre Nizamülmülk, Sultandan aldığı emir üzerine hemen harekete geçmiş ve devlet hazinesinden alınan para ile Nişabur'da ilk Nizamiye Medresesi'ni yaptırmıştır (Ocak, 2020: 85).

Nizamiye Medreseleri'nin kuruluşunu gerektiren asıl sebebe bakıldığında olayın bu hikâye kadar basit olmadığı anlaşılır. Nizamiye Medreseleri, o dönem etkinliğini artıran Şii Bâtini faaliyetlerin gelişimine karşı Sünni-İslâm'ı koruma adına kurulmuş önemli ilmî merkezlerdir (Ocak, 2020: 73). Bu medreselere isim veren vezir, sufilere çok sevgi ve hürmet gösteren, onlara ikramlarda bulunan bir kişiliğe sahiptir. Bu durum onun ilme verdiği önemin bir göstergesidir (Ahmed Bin Mahmud, 2018: 162). İbrahim Kafesoğlu, Nizamiye Medreseleri'ni "Yeryüzünün İlk Üniversiteleri" olarak nitelendirmiştir. Bu tespit yerinde bir tespittir. Çünkü Nizamiye Medreseleri'ni kendinden ön-



cekilerden ayıran en önemli özellik bu medreselerin belirli bir plan ve program dahilinde eğitim vermesidir. Bu plan ve programı ortaya koyan da vezir Nizamülmük olduğu için bu eğitim kurumları onun adıyla özdeşleşmiştir (Göksu, 2019: 175). Nizamiye Medreseleri Nişabur'un yanı sıra Bağdat, Belh, Herat, İsfahan, Basra, Merv, Musul, Amul, Hargird, Rey, Bûsenc, şehirlerinde de inşa edilmiştir. Bunların içinde Bağdat Nizamiye Medresesi en büyük ve en meşhur medrese olarak nam kazanmıştır. Kasım 1065'te yapımına başlanan Bağdat Nizamiye Medresesi iki yılda tamamlanarak 22 Eylül 1067'de hizmete açılmıştır (Kesik, 2021b: 195-196). İnşaat Meşreatü'z-zevâyâ, el Furda, Babü'ş-şair ve Derbü'z-zeferânî'deki evler nedeniyle bir süre durmuştur (Abdurrahman İbnü'l Cevzî, 2014: 90). 1070 yılında bu medreseler için vakıfların kurulduğu kayıtlarda geçmektedir (Sıbt İbnü'l-Cevzî, 2011: 161). Nizamiye Medreseleri'ni önemli kılan bir diğer husus da günümüzde fakülte adıyla bildiğimiz üniversitelerin alt bölümlerini bünyesinde toplayabilmiş olmasıdır. Öyle ki günümüzde hukuk, ilahiyat, edebiyat, siyasal bilgiler ve belirli bir oranda Fen Fakültesi'ni bünyesinde barındıran Nizamiye Medreselerinde başta Kur'an olmak üzere hadis, fıkıh, usul, Eşari kelamı, hilâf, cedel, feraiz, Arapça, edebiyat, sarf, nahiv, lügat, şiir, hitabet, tarih, coğrafya, musikî, hat, felsefe, mantık, riyaziye, hendese, hesap, nücûm ve hukuk konularında dersler verilmiştir (Göksu, 2018: 117). Bu medreseler öyle uğurlu ve mukaddes addedilmiştir ki buralarda ders alıp ilim öğrenmeyen hiçbir talebe ilimlerin fenlerinden hissedar sayılmamıştır (Mîrhând, 2018: 135).

Nizamiye Medreseleri bazı yönleri bakımından eleştirilerin hedefi olmuştur. Bu eleştirilerden bazıları şöyle sıralanabilir; Eğitim-öğretim faaliyetleri Şafii mezhebiyle sınırlı kalmıştır, bu durum diğer Sünni-İslâm mezheplere ilginin azalmasına ve bu mezheplerin dışlanmasına sebep olmuştur. Felsefe derslerinin fazla okutulmaması özgür düşüncenin tam gelişmesini engellemiştir. Özellikle Maverâünnehir uleması müderrislere maaş ve öğrencilere maaş ve burs verilmesini ilmin itibarını düşüren bir davranış olarak değerlendirmiştir (Özaydın, 2007: 191).

*Müderrisler:* Nizamiyelerden önceki medreselerde müderris olarak atanma şartı aranmazken Nizamiye Medreseleri'nde müderris olarak atanma belli şartlara bağlanmıştır. Nizamiyelere atanacak müderrislerin çoğu önceden camilerde ve özel medreselerde müderrislik yapmış kişilerden seçilmiştir. Nizamiye Medreseleri'ne müderris atama salahiyeti Vezir Nizamülmük'e verilmiştir. Medreselerde ders vermekten imtina eden devrin âlimi Ebû İshak Şirâzî Nizamülmük'ün hışmına uğramış ve mesele halifeye intikal

edince Şirâzî derslere girmeye razı olmuştur (Sıbt İbnu'l-Cevzî, 2011: 153). Öte yandan bazen hükümdar fermanıyla da müderris atandığı görülmüştür (Ocak, 2020: 139-140). Müderrislerin kıyafetleri ve ders verme şekilleri de bir standarda bağlanmıştır. Müderrislerin cübbe giymeleri ve sarık takmaları bir zorunluluk haline getirilmiştir. Klasik anlamda müderrisler bir posta oturup halka şeklinde toplanan talebelere ders verirken Nizamiye Medreseleri'nde müderrisler için kürsüler oluşturulmuştur (Ocak, 2020: 142-143).

*Öğrenciler:* Medrese öğrencilerine Arapça “Talib’ül İlm” adı verilmiştir. Araplar genellikle talebe tabirini kullanırken Selçuklular “fakih” ve “mülâzım” tabirini kullanmıştır. Derslerde öğrenim gören öğrenci sayısı müderrise ve derse göre değişkenlik göstermekle birlikte 10 ila 100 arasında olduğu kayıtlarda mevcuttur. Öğrencilerin belirli bir yaşta medreseye alınması uygulaması söz konusu olmasa da İbn-i Sina'nın 10 yaşında Kur'an ve edebiyat ilimlerinde önemli mesafeler kat ettiği bilinmektedir. Medreseye başlama yaşının belirli bir standarda bağlı olmadığı gibi medreseyi bitirmede de belirli bir yaş sınırı söz konusu değildi (Ocak, 2020: 245). Bu, Nizamiye Medreseleri'nde esnek bir uygulama olduğunun göstergesidir.

*Okutulan Dersler:* Nizamiye Medreselerinde okutulan derslere bakıldığında ders gruplarının tasnif edildiği göze çarpar. Bu tasnifler şöyle sıralanabilir: a. Dini ve Hukuki Dersler: Kur'an-ı Kerim, medreselerdeki en önemli derslerdendir. Yedi farklı kıraat tarzında eğitim verilmiştir. Kur'an-ı Kerim'in geniş yorumu olan Tefsir Nizamiye Medreseleri'nde okutulan dersler arasında yer almıştır. Bunların yanı sıra İslam hukuku olan fıkıh, İslam inanç esaslarını içeren kelimeler gibi derslerin yanında şeri delilleri inceleyen usul, mezhepler arasındaki farklılıkları konu alan hilâf, fıkıhın alt dalı olan feraiz ve ilmi münakaşa ve münazaraların yapıldığı cedel dersi okutulmuştur. b. Dil ve Edebiyat Dersleri: Arap Dili ve Edebiyatı, Fars Dili ve Edebiyatı, Arapça kelime yapısını inceleyen sarf, sentaks grameri olan nahiv, şiir, hitabet, tarih, coğrafya, arkeoloji, etnografya, musiki ve hat dersleri okutulmuştur. c. Felsefe Dersleri: Felsefe ve mantık dersleri okutulmuştur. d. Fen Dersleri: Matematik ve geometrinin genel adı olan riyaziye, riyaziyenin alt kolu olan hendese, bir diğer riyaziye dersi olan hesap, matematiğin alt dalı olan müsellesât, kimya, tıp, cerrahi, bugünkü astronomi karşılığı nücüm dersi okutulmuştur (Ocak, 2020: 263-268).

### **1.1.2. Türkiye Selçuklu Medreseleri**

1071 Malazgirt Zaferi'nin ardından çok kısa bir süre sonra 1075'te İznik merkezli Türkiye Selçuklu Devleti'nde medreselerin kurulması kuruluşun

yaklaşık bir asır sonra Sultan 2. Kılıçarslan devrine tekabül eder. Bu gecikmenin sebebi Selçukluların eğitim-öğretim faaliyetlerine ehemmiyet vermemesi değil, toplumsal olayların doğurduğu bir sonucun neticesidir. Çünkü Türkiye Selçuklu Devleti son derece sancılı bir kuruluş sürecinden geçmiştir. Medreselerin Anadolu'da geç kurulmasının bir diğer sebebi ise Türklerin konargöçer hayat tarzıdır. Anadolu'da hayatının en önemli merkezi olan şehirlerden Konya, Kayseri, Sivas, Malatya, Erzurum, Diyarbakır, Aksaray, Isparta ve Çankırı'da Türkiye Selçuklularına ait medreseler kurulmuştur (Kesik, 2021a: 287-288). Türkiye Selçukluları zamanında yapılan medreseler Danişmendli ve Artuklu mirasından izler taşımaktadır. Bilindiği gibi Anadolu'nun ilk medresesi Danişmendliler tarafından yapılan Yağlıbasan Medresesi'dir. Türkiye Selçukluları medreselerinden en önemlilerinden birisi Erzurum'da yapılan Hatuniye Medresesi'dir. Bunun yanında Kayseri Hunat Hatun Medresesi dönemin önemli eğitim kurumlarından olmuştur. Konya'da kurulan Karatay Medresesi de Türkiye Selçukluları döneminde açılan medreselerin en önemlilerindedir. Sivas'ta Gök Medrese ve Buruciye Medreseleri, Erzurum Çifte Minareli Medrese, Kırşehir'de Cacabey Medresesi, Diyarbakır Zinciriye Medresesi, Mardin Kasımiye ve Hatuniye Medreseleri Anadolu'da faaliyet gösteren önemli medreselerdendir (Akyüz, 2016: 48). Medreselerde okutulan derslere bakıldığında Nizamiye Medreseleri'nde okutulan derslerin Türkiye Selçuklu Devleti medreselerinde de okutulduğu görülmektedir (Güven, 1998: 137).

### **1.2. Kütüphaneler**

Yapılan çalışmalar incelendiğinde Selçuklu tarihinde kütüphaneler üzerine müstakil bir çalışmanın yürütüldüğü göze çarpmaktadır. Büyük Selçuklu Devleti'nde kütüphanelerle ilgili ilk bilgi Sultan Tuğrul Bey devriyle başlamaktadır. Tuğrul Bey döneminde Bağdat ve Kerh'te çıkan ayaklanmalarda kütüphanelerde kitapların yakıldığı kayıtlara geçmiştir. Tuğrul Bey'in veziri Amidülmülk el Kündüri yağmacıların elinden on bin dört yüz kitabı kurtarmıştır. Yakılan kütüphanelerin yeri tam olarak tespit edilebilmiş değildir (Merçil, 2018: 135). Büyük Selçuklu Devleti dönemine damgasını vuran Nizamiye Medreseleri çeşitli mevzularla alakalı kitaplardan oluşan kütüphaneleri bünyesinde barındırmıştır. Nizamiye Medreseleri gibi Nizamiye Kütüphaneleri de teşkilatlı bir yapıya sahip olmuştur. Kütüphane müdürleri "Hazin" unvanıyla kütüphanelerin genel sorumlusu konumunda olmuştur. Kütüphane müdürlüğü gelişigüzel bir makam olmadığı için kütüphane müdürlüğüne atanacak kişilerde ilim ve marifet erbabı olma gibi bazı meziyetler aranmıştır. "Müstensihler" ise yazı çoğaltan görevlilerdir. Bu görevliler de

hususî olarak seçilmiştir. Zira müstensihlerin işi yazılı bir eseri çoğaltma ve kopya etme olduğu için hatasız yazı yazacak kabiliyette olmaları beklenmiştir (Ocak, 2020: 114-115). Müdür ve müstensihin yanı sıra kütüphaneden faydalanmak isteyen okurlara kitapları raflardan alıp getiren “münaviller” ve kütüphane müdürüne yardımcı olma amacıyla “müşrifler” kütüphanelerde görev yapmıştır (Ocak, 2020: 116). Nizamiye Kütüphanesi’ne kitap temini ya vakıfların veya hayırseverlerin yardımıyla veya müstensihler aracılığıyla gerçekleşmiştir. Nizamiye Kütüphaneleri’nin yanı sıra Selçuklular döneminde kayıtlara geçen diğer kütüphaneler ise Aziziye Kütüphanesi, Kemaliye Kütüphanesi, Şerefülmülk Kütüphanesi, Amidiye Kütüphanesi ve Hatuniye Kütüphanesi’dir (Ocak, 2020: 123).

### **1.3. Güzel Sanatlar**

Selçuklular devrinde kültürel faaliyetlerinin arasında güzel sanatlar önemli bir yer tutmaktadır. Türklerin imparatorluk ve azamet duyguları, cihan hâkimiyeti şuuru Selçuklu güzel sanatına şekil ve hususiyet kazandıran zarafet ve ihtişamın menşeiini teşkil eder. Selçuklu kültüründe çadır formunda kubbeli türbeler Türk sanatının en mühim abideleri olup göçebe ruhun günlük hayattaki aksi sayılabilir. Sultan Sencer’in ölümünden takriben 63 yıl sonra 1219’da Merv’i ziyaret eden âlim Yakut Sultan Sencer’in türbesini tarif ederken “Azametli yeşil kubbesi ile bir günlük mesafeden görünür. Pencere-leri Ulu Cami’ye bakar. Türbe ve türbedarına ve daimi Kur’an okuyanlara yapılmış vakıflar vardır.” ifadelerini kullanmıştır (Turan, 2021: 285). Türkiye Selçuklu mimarisine bakıldığında camilerin dikdörtgen formda birkaç sıraya dizilmiş ayaklı sütunlar arasında kemerlerden oluştuğu görülür (Öngül, 2021. 151). Selçuklu mimari anlayışının Çin sınırlarından İstanbul Boğazı’na, Hint hudutlarından Kafkaslara kadar yayıldığı bilinmektedir. Bu mimari, hem Bozkır sanat anlayışını hem de İslam sanat anlayışını bünyesinde barındırmaktadır (Kafesoğlu, 2021: 114). Selçuklular döneminde güzel sanatların bir diğer unsuru da minyatürlerdir. Minyatür, metni açıklamak için altın ve gümüş yaldızla kaplanan, ışık ve gölge oyunları ile derinlik duygusu kazandırılan küçük boyutlu resimlerdir. İlk İslam minyatür okulu Selçuklular döneminde Bağdat’ta faaliyet göstermiştir. Bağdat’ın yanı sıra Horasan, Rey, Dımaşk, Halep gibi şehirlerde gelişme kaydetmiştir (Kesik, 2021a: 650). Minyatür sanatını yanı sıra oymacılık, kabartma figürlü süslemeler, çini sanatı da önemli sanat dallarındandır. Çini sanatı başta Rey olmak üzere Musul ve Rakka gibi merkezlerde gelişme göstermiştir. Damgan Mescid-i Cuma çini sanatının Selçuklulardaki ilk örneğidir. Bunun yanında Kazvin’deki Mescid-i Cuma ve Mescid- Haydariye çini sanatının uygulandığı başlıca eserlerdendir

(Öngül, 2021: 160). Bu sanatsal gelişmeler sistemli bir eğitim-öğretim faaliyetinin neticesi olarak ortaya çıkmış olmalıdır.

#### **1.4. Bilim Adamları**

Selçukluların bu denli gelişme göstermesinde hiç şüphesiz bilim adamlarının yeri çok önemlidir. Diğer Ortaçağ İslam devletlerinde olduğu gibi Selçuklularda da bilim adamlarının dikkat çeken özelliği günümüzdeki gibi sadece bir alanda değil pek çok alanda ihtisaslaşmalarıdır. Bu bilim adamlarından bazıları hakkında bilgi verecek olursak şunları söyleyebiliriz: 1. Ömer Hayyâm (Ebü'l Feth Ömer b. İbrahim il Hayyâmî): Meşhur riyaziyeci hey'etşinas ve şairdir. Doğum tarihi bilinmemekle birlikte doğum yeri Nişabur'dur. Hesap, hendese, tarih, felsefe tahsil etmiştir. Arap ve İran şiiirine vakıf olan Hayyâm, İbn'i Sina'yı takip etmiş ve Gazali ile sıkı temasta bulunmuştur. Sultan Melikşah ve vezir Nizamülmülk tarafından himayeye mazhar olan Hayyâm, Sultan Melikşah için *Takvim-i Celâlî*'yi hazırlamıştır. 2. Muhammed b. Ahmed il Ma'mur'ül Beyhâki: *El Feylesof* namıyla bilinir. Devrinin en büyük riyazicerindendir. Vezir Tac'ül Mülk Ebu'l Ganâyim'in hizmetinde bulunmuştur. 3. Gars un Ni'me (Muhammed b. Hilâl-iş Şâbî): Döneminin meşhur tarihçilerindendir. Selçuklu tarihi üzerine önemli yazılar kaleme almıştır. 4. Abdurrahman b. Muhammed-el İsfahânî: Selçuklu döneminde yaşamış önemli tarihçilerdendir. 5. Cürcânî: Dil ve belagatçidir. Arapçanın grameri hakkında yazılar kaleme almıştır. *Kitab'ul Muktesid* adlı üç ciltlik kitabı önemlidir. 6. Sa'id b. Hibet-illah: Devrinin önemli tabiplerindendir. Tabiiyat ilimleri üzerine tanınmış bir âlimdir. Uzun yıllar hilafet sarayında bulunmuş ve ardından Selçuklulara hizmet etmiştir (Kafesoğlu, 2019: 186-187).

#### **2. Askeri Eğitim**

Türkler, ordu-millet anlayışına sahip oldukları için askerliği bir meslek olarak değil bir hayat biçimi olarak görmüşlerdir. Bu açıdan askeri eğitimlere bir mesleki eğitim gözüyle bakılmamıştır. Kayıtlar incelendiğinde gulâmların eğitimi ve atabeylik müessesesi askeri eğitim diyebileceğimiz şekilde kayıtlarda geçmektedir.

##### **2.1. Gulâm Eğitimi**

Ortaçağ İslam devletlerinin en önemli askeri ve idari teşkilatlardan birisi olan "gulâm" kelimesi "ergenlik çağına gelmemiş erkek çocuk, hizmetçi, köle" anlamına gelmektedir. Sistem olarak gulâm, esir veya köle olarak alınan kimselerin kabiliyetleri doğrultusunda aldıkları eğitim neticesinde becerileri doğrultusunda ordu başta olmak üzere muhtelif devlet hizmetlerinde istihdam edilmesi vasıtasıyla işleyen mekanizma olarak tanımlanabi-

lır. Bu tanım itibariyle gulâm sistemi eski Bizans ve Sasanî devletlerinde görülen kölelerin orduda kullanılması uygulamasından tamamen farklılık gösteren bir müessesedir (Göksu, 2017: 13-14). Hassa Ordusu olarak da bilinen gulâmların görevi başkentte bulunan sultanı, sultanın sarayını ve çevresini koruyan, saray hizmetini yerine getiren seçkin birliklerdir. Türkiye Selçuklularında saray gulâmları “mefaride” olarak da adlandırılmıştır (Kesik, 2021a: 152). Gulâmların eğitildiği yerlere “gulâmhane” denmiştir. Meşhur vezir Nizamülmülk, kaleme aldığı ünlü eseri *Siyasetnâme*'de gulâmlarla ve onların eğitimiyle ilgili şu bilgileri vermektedir:

İmdi, bu tertib Samaniler zamanında yürürlükte idi. Gulâmın hizmeti maharet ve liyâkati derecesinde artıyordu. Öyle ki gulâmı satın alırlardı. Bir yıl yaya olarak alay (rikab)da, zendenece kaftan ve hafif bir çizme ile hizmet ederdi. Bu gulâmın bir yıl içerisinde gizli veya açıktan ata binmesine izin yoktu. Böyle bir durum ortaya çıkarsa gulâm cezalandırılırdı. Gulâm bir yıl hizmet ettikten sonra visakbaşı durumu hacibe, hacip de hükümdara bildirirdi. O zaman ona ham deri ile kaplı bir eyer ve at verilirdi. Bir yıl at ve kamçı ile hizmet ettikten sonra ikinci yıl beline bağladığı kılıç verilirdi. Üçüncü yıl yay kabı ve ok verilirdi. Dördüncü yıl daha iyi eyer ve gem verilirdi. Beşinci yıl bir sakî ve beline bir kadeh asmış abdâr olurdu. Altıncı yıl câmedarlık yapardı. Yedinci yıl tek tepeli ve 16 kazıklı bir çadırcık verilirdi... 30-35 ve 40 yaşına varmadıkça emirlik, valilik veya bir rütbe verilmez, hiçbir işe tayin ettirilmezlerdi (Nizamülmülk, 2018: 88-89).

Nizamülmülk'ün *Siyasetnâme*'sinde bahsi geçen bu bilgilerden hareketle gulâmların eğitiminin çok uzun ve ağır olduğu dikkati çekmektedir. Zira en az yedi yıl eğitim aldıkları ve en az 30 yaşına gelmedikçe herhangi bir görev veya paye verilmediği açıkça belirtilmiştir. *Siyasetnâme*'de geçen “visakbaşı” kelimesi “vuşşak” kelimesinden türemiştir ve bu bizim şu anki kullandığımız dilde “uşak” olarak bilinmektedir (Göksu, 2017: 90).

Türkiye Selçuklularında da küçük yaştaki gulâmların sahipleri tarafından yetiştirildiği bilinmektedir. Bununla birlikte “Gulâmhane” adı verilen gulâm mektepleri veya askeri eğitimin verildiği kışlalarda “babayan” adı verilen kişiler tarafından yetiştirilirler. Türkiye Selçuklularında Gulâmhane eğitimiyle ilgili ilk kayda kardeşi 2. Rükneddin Süleymanşah ile giriştiği mücadeleyi kaybeden ve ülke dışına çıkmak zorunda kalan 1. Gıyaseddin Keyhüsrev'in o çağlarda Eyyübi hâkimiyetinde bulunan Diyarbakır'a gittiği sırada rastlanmıştır. Burada dikkat çeken husus gulâmhânenin Diyarbakır Eyyu-

bi meliki Salih'in sarayının bir kısmında yer almasında rastlanmaktadır (Göksu, 2017: 85). Bu durum gulâm sisteminin başka devletler tarafından da bilindiği ve kullanıldığını kanıtlar niteliktedir. Sultan Alaeddin Keykubat döneminde Konya'da birden fazla gulâmhanenin olduğu kayıtlara geçmektedir. Burada dikkat çekici bir husus ise bu gulâmhanelere seçkin insanların dahi girmesinin yasak olmasıdır (Göksu, 2017: 89). Bu durum gulâm eğitiminin ne denli disiplinli olduğunun bir göstergesi sayılabilir. Konya ve Diyarbakır'ın yanı sıra Sivas şehrinde de gulâmhanelerinin olduğu kayıtlarda yer almaktadır. Ayrıca gulâmhanelere Moğol vesayeti süresince de rastlanmıştır (Göksu, 2017: 92). Bu durum da gulâm sisteminin Türkiye Selçukluları tarafından ne kadar benimsendiğinin bir göstergesidir.

## **2.2. Atabeylik Müessesesi**

Türklerde hükümdar çocuklarının eğitimi hususi bir önem arza etmiştir. Hükümdar çocuklarına savaş ve işlerini öğretmek, onlara danışmanlık yapmak için özel görevlilerin olduğu eskiden beri bilinmektedir. Selçuklu Devletlerinde hükümdar çocukların yani Melikleri eğiten kişilere "Atabeg / Atabey" denilmiştir. Atabeylik yüksek resmî bir kurumdur. Meliklerin eğitiminden atabeyler sorumlu olmuş ve melikler atabey nezaretinde gençlik yıllarını geçirmiştir (Akyüz, 2016: 47). Atabey tarafından meliklere hususiyetle askerî eğitim verilmiştir. Kültür dersleri askerî eğitimden sonra gelmiştir. Atabeyler üstün askeri başarılarla haiz komutanlar arasından seçilen, güzel huylu, devletine sadık, cesur, adil, hoşgörü sahibi, problem çözme yeteneğine sahip olgun kişilerden oluşmuştur. Atabeyler hocalık yaptığı meliklerin bulunduğu toprakları yönetme yetkisine de sahip olmuştur (Yaşayan Şeker & Topçu, 2016: 48).

## **3. Aile Eğitimi, Ahlaki Eğitim, Bacıyan-ı Rum**

Selçuklu toplumunda edep ve terbiye kuralları geniş çapta tatbik sahası bulmuştur. Kökünün İslamiyet'ten önceki devirlere kadar uzandığı şüphesiz olan bu kurallar, Selçuklu içtimai hayatının her katmanında eylem sahası bulmuştur. Selçuklu toplumu kendinden önceki diğer Türk toplumları gibi disiplinli ve edepli bir toplum yapısı arz etmiştir. Her şeyden mühim olan Türk töresinde "büyüğe hürmet" prensibi esastır. Öte yandan edep ve hayâ çok önemlidir. Hamamda peştamalı çözülen Şeyh Selahaddin'in "Ey kandil, beni rüsva ettin." demesinin ardından orda bulunanların "Biz bir şey görmedik." diyerek onu teselliye çalışması toplumun edep ve terbiye seviyesini belirten bir örnek olarak gösterilebilir (Taneri, 2021: 38).

Selçuklularda bu terbiye seviyesinin yakalanmasında en önemli hususlardan birisi aile eğitimidir. Tabii olarak çocuğun ilk öğretmeni onu dünyaya getiren ve büyüten annesidir. Çocuğun gelişim ve olgunlaşma sürecinde annesinden aldığı eğitim ve terbiye ardından baba eğitimi ile devam etmiştir. Şeyh Evhadüddîn Kirmânî kızının eğitimiyle bizzat ilgilenmiştir. Ailede anne ve babanın eğitiminin yeterli görülmediği durumlarda ebeveynlerin özel hocalar tuttukları kayıtlarda yer almaktadır. Örneğin Hoca Şerefeddin-i Semerkandî, Bahaeddin Veled'in çocuklarına lalalık yapmıştır. Aile eğitiminin yanı sıra çocuklar ahlaki eğitimin devamı için camilerde eğitim almışlardır. Camiye gelen kız ve erkek çocuklarına temel dini bilgiler ve ahlaki kurallar öğretilmiştir. Camilerin yanı sıra “Sıbyan Mektebi” olarak da bilinen mahalle mekteplerinde kız ve erkek çocukları karma bir eğitim görerak temel yaşam becerilerini kazanmıştır. Bu mekteplerde zaman zaman fiziki cezaların uygulandığı kayıtlarda mevcuttur. Davranışlarını değiştirmeyen ve temel becerileri öğrenemeyen öğrencilerin günümüzdeki gibi “tekrar etme” etkinliği yaptıkları bilinmektedir (Kesik 2021a: 262-263).

Eski Türk devletlerinde olduğu gibi Selçuklu döneminde de “hatun”, toplum hayatında önemli görevler üstlenmiştir. Öyle ki Türk kadını Türk'ün teşkilatçılık ruhuyla teşkilatlanıp “Bacıyan-ı Rum” adı verilen ve “Anadolu Bacıları” anlamı taşıyan bir teşkilat kurmuştur. Bacıyan-ı Rum, Anadolu kadınının ekonomik ve içtimai hayatta güçlü olmasına katkı sağlamıştır. Bacıyan-ı Rum teşkilatı bir yandan kadınlar arasında yardımseverlik, konukseverlik, doğruluk, merhamet gibi hasletleri yayarken diğer yandan Türk dilinin ve kültürünün İslam anlayışıyla birlikte kadınlar arasında yayılmasına vesile olmuştur. Bacıyan-ı Rum, toplumsal ahlaki eğitimin yanı sıra yetim ve genç kimsesiz kızları himayesine almış, onların eğitimlerinden ve evlendirilmesinden kendilerini sorumlu olarak görmüştür. Yine Bacıyan-ı Rum teşkilatı gerekli hallerde düşmana karşı vatan savunması vermekten de geri durmamıştır (Demirçelik, 2014: 350-351). Dünyada kurulan ilk kadın örgütlenmesi sayılan Bacıyan-ı Rum'un önemli bir Anadolu şehri olan Kayseri'de kurulması bir tesadüf değildir. Kayseri coğrafi, ticari ve ilmî yönü münasebetiyle bu teşkilatın kurulması için müsait bir konum arz etmektedir. Bacıyan-ı Rum teşkilatı yukarıda sayılan hizmetlerin yanı sıra biraz sonra zikredeceğimiz mesleki eğitime de katkı sağlamıştır (Sırım, 2015: 120-121).

#### **4. Mesleki Eğitim**

Toplum tarafından kabul görünen biçimiyle meslek; bireyin eğitimini aldığı ve hayatını idame ettirmek için sürekli yaptığı iş olarak tanımlanabilir. Buradaki eğitimden kasıt sadece okulda verilen eğitim değil, informal ve



yaygın eğitim de olabilir. Bir toplumda icra edilen meslekler o toplumun sosyolojik yapısı hakkında birtakım bilgiler vermektedir. Medeni bir toplumda bulunması gereken meslekler Türkler arasında da mevcuttur (Şalgam, 2021: 117). *Divan-ı Lügat'it Türk*'te “meslek” ve “sanat” kelimesi “uzluk” tabiri ile ifade edilmiştir. Yine *Divan-ı Lügat'it Türk*'te “Er uzluk öğrendi (Adam meslek öğrendi.)” ifadesi geçmektedir. Mesleki öğrencilik veya çıraklık ise *Divan-ı Lügat'it Türk*'te “Buşgut” tabiri ile ifade edilmiştir (Kaşgarlı Mahmud, 2014: 928). Bunların yanı sıra Selçuklular döneminde mesleki eğitim ile ilgili olarak önemli bir teşkilat olan “Ahilik Teşkilatı” göze çarpmaktadır. Ahilik teşkilatında esnaf ve sanatkârlara yönelik planlı ve sistematik bir eğitim görülmektedir.

“Ahi” kelimesi, etimolojik olarak Arapçada “kardeş” manasına gelmektedir. Lakin *Divan-ı Lügat'it Türk*'te kelimenin “eli açık”, “cömert” manasına geldiği ifade edilmektedir (Kaşgarlı Mahmud, 2014: 90). Müslüman Türklerin iktisadi ve içtimai hayatlarının düzeninde ehemmiyetli bir rol oynadığı bilinen Ahilik, Türkiye Selçukluları döneminde ortaya çıkmış, Osmanlı Devleti'nin ilk yıllarında etkisini sürdürmüş önemli bir yaygın eğitim kurumudur. Ahi birliklerinin ne zaman kurulduğu kesi olarak bilinmemektedir. Ancak Türkiye Selçuklu sultanı Alaeddin Keykubad'ın oğlu Sultan 2. Gıyaseddin Keyhüsrev tarafından öldürtülmesi üzerine Ahi Türkmenlerinin bu katil sultana karşı direnişe geçtikleri bilinmektedir (Kayadibi, 2000: 178). Dolayısıyla bu teşkilatın Sultan Alaeddin Keykubad'ın öldürüldüğü tarih olan 1237'den önce kurulduğu aşikârdır.

Ahi teşkilatında mesleki eğitimin teferruatına baktığımızda eğitimin tamamen hayata dönük, İslam dininin temel prensipleri dikkate alınarak iş dışında ve iş başında olarak düzenlendiği görülür. Genç, Ahi teşkilatına alınmasından itibaren sürekli eğitime tabi tutulmuştur. Genç Ahi, ilk olarak yol arkadaşı tarafından eğitime başlanmıştır. Bu eğitim ilmi ve ahlaki eğitimle birlikte yürütülmüştür. Atölyelerde tatbikatlar yaparak mesleki eğitim uygulamalı olarak gerçekleştirilmiştir. Ahi zaviyelerinde çıraklar ve ustalardan başka öğretmenler, müderrisler, kadılar hatipler, vaizler ve emirler gibi büyükler ve ilim ehli de bulundurulmuştur. Mesleki eğitimin temel unsuru olan Ahi teşkilatında geliştirilen eğitimin karakteristik bazı özellikleri şunlardır: 1. İnsan bir bütün olarak ele alınmış, ona yalnız mesleki bilgi değil dini, ahlaki ve içtimai bilgiler de birlikte verilmiştir. 2. İş başında yapılan eğitimin iş dışında yapılan eğitimle bütünleşmesi sağlanmıştır. 3. Eğitim belirli bir noktada tamamlanan değil, ömür boyu süren bir faaliyet olarak ele alınmıştır. 4. Köylere kadar varan bir teşkilat kurulmuştur. 5. Sistem, Ahilik

prensiplerine uymayı kabul eden herkese açıktır. 6. Derslerin yetkili kişiler tarafından verilmesi esastır. 7. Eğitimden herkes ücretsiz olarak faydalanmıştır (Kayadibi, 2000: 179-180).

Ahi zaviyelerinde eğitim yamak, çırak, kalfa, usta sıralamasıyla gitmektedir. Kalfalığın süresi ile ilgili elde bir bilgi yoktur. Ancak çıraklık eğitiminin 5 ilâ 7 yıl arasında sürdüğü bilinmektedir. Yeterli ilerlemeyi kaydedenler kalfalığa yükseltilmiştir. Kalfalar ise 3 yıl süren bir eğitimin ardından “şed kuşatma” töreni ile ustalığa adımlarını atmıştır. Usta olmaya hak kazanan bir kişi kendi dükkânını açma ruhsatı kazanmış demektir. Eğer ustanın dükkân açacak maddi durumu yoksa teşkilat maddi anlamda ustaya destek sağlamıştır (Kesik, 2021a: 263-264). Sultan Alaeddin Keykubad döneminde meslek ve ticaret erbabı kişiler iş hayatı bakımından Anadolu’da en kazançlı kişiler olmuştur. Avrupa menşeli kaynaklar Selçuklular döneminde mesleklerin sayısının on beşi geçmediğini ifade ederken yapılan araştırmalar bu saptamaların yanlış olduğunu göstermiştir. Zira Türk araştırmacılarından olan ve yukarıda da alıntı yaptığımız Aydın Taneri, çevirdiği *Menâkib’ül Arifîn*’in değerlendirmesinde kırk beşe yakın mesleği isimleriyle birlikte zikretmiştir (Merçil, 2020: 18-19). Bu durum Selçuklularda mesleki hayatın ne denli canlı olduğunun bir göstergesidir. Ahi teşkilatı bu yönüyle Osmanlı Devleti’nin filizlenip büyümesine katkı sağlayan önemli yapılardan birisi olmuştur.

### Sonuç

Selçuklular dönemi Türk ve dünya tarihinin önemli bir sürecini bünyesinde barındırmaktadır. Osmanlı Devleti kadar uzun ömürlü olmasa da farklı şubeleriyle Asya’nın farklı bölgelerinde kurulan Selçuklu devletlerinde eğitim-öğretim faaliyetleri farklı alanlarda kendisini göstermiştir. Bu çalışmada da Selçuklular döneminde eğitim ve öğretim faaliyetleri farklı yönleriyle ele alınarak tespitler yapılmaya çalışılmıştır. Yapılan araştırma neticesinde ilk olarak bilimsel ve kültürel eğitimin Selçuklu coğrafyasında hangi unsurlar aracılığıyla ortaya çıktığı ele alınmıştır. Burada başta Nizamiye Medreseleri olmak üzere medreselerin ön plana çıktığı tespit edilmiştir. Nizamiye Medreseleri’ni kendinden önceki medreselerden ayıran en önemli özelliğin kendine has bir plan ve program dâhilinde olduğu ve disiplini sağlama adına bazı kurallardan ödün verilmediği görülmüştür. Öte yandan müderrislerin atanma kriterleri, öğrencilerden istenen birtakım görevler, dersler ve öğretim programları ele alınmıştır. Bunun yanı sıra Türkiye Selçuklu Devleti döneminde medreselere değinilmiş, kütüphanelerin Selçuklu eğitim sistemi içindeki yeri ve önemi irdelenmiş, güzel sanatlar alanında yapılan birtakım çalışmalara değinilmiştir. Ayrıca dönemin önemli bilim adamlarından olup

günümüzde pek bilinmeyenler hakkında kısa bilgilere yer verilmiştir. Özellikle Nizamiye Medreseleri Selçukluların Sünni-İslam geleneğini korumasına, Şii-Batınî faaliyetlere karşı konulmasına katkı sağlamıştır. Öte yandan sistimli ve programlı bir eğitim sisteminin kullanılması kendinden sonra gelen devletlerde eğitim çalışmalarına temel dayanak noktası teşkil etmiştir.

Askeri eğitim olarak gulâm sistemi incelenerek gulâmhaneler hakkında bilgiler verilmiştir. Gulâm sisteminin Selçuklular tarafından oluşturulmadığı, daha önce de var olduğu verilen örneklerle izah edilmiştir. Bu sistem, Osmanlı Devleti'nde kullanılan "kapıkulu" sistemine öncülük etmiş ve Osmanlı'nın bir imparatorluk olarak tarih sahnesinde yer almasına katkı sağlamıştır. Ayrıca Atabeylik müessesesinin önemi ortaya konulmuş, Atabeylerin ehemmiyetli bir vazifeyi ifa ettiği üzerinde durulmuştur. Aile ve ahlaki eğitime verilen öneme değinilmiş, eğitimin ilk olarak anneden daha sonra babadan alındığı, bu eğitimin yetersiz görülmesi halinde özel hocaların tutulduğu bilgisine ulaşılmıştır. Bunun yanında camilerde ve sıbyan mekteplerinde günlük hayatla ilgili eğitimin nasıl olduğuna dair bulgular ortaya konmuştur. Çalışmanın son bölümünde ise özellikle Türkiye Selçuklularında mesleki eğitimin nasıl olduğu, hangi teşkilat tarafından verildiği, bu eğitimin özellikleri ortaya konularak incelenmiştir. Ahi teşkilatında verilen eğitimin sadece bir mesleki eğitim değil aynı zamanda ahlaki ve toplumsal eğitimi içerdiği bulgularına ulaşılmıştır. Yine Ahi teşkilatının Osmanlı Devleti'nin bir uç beyliği olarak kurulup kısa sürede büyümesine katkı sağlayan önemli yapı olduğu sonucu ortaya çıkmıştır.

### **Kaynakça**

- Abdurrahman İbnü'l Cevzî (2014). *El-Muntazam f'i Târîhi'l-Ümem'de Selçuklular*. Çev. A. Sevim. Ankara: TTK Yayınları.
- Ahmed Bin Mahmud (2018). *Selçuknâme*. Düz. E. Merçil. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Akyüz, Yahya (2016). *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi.
- Ayhan, Halis (1997). *Eğitim Bilimine Giriş*. İstanbul: Şûle Yayınları.
- Demirçelik, Eray (2014). "Anadolu Selçuklular Zamanında Kadın Eğitimi (Bacıyân-ı Rum)". *Selçuklu Tarihi Kültür ve Medeniyet, C.1*. Ed. Metin Hülagü vd. Ankara: TTK Yayınları, 343-353.
- Erden, Münire (2011). *Eğitim Bilimlerine Giriş*. Ankara: Arkadaş Yayınevi.

- Göksu, Erkan (2017). *Selçuklu'nun Mirası Gulâm ve Ikta*. İstanbul: Kronik Kitap.
- Göksu, Erkan (2018). *Bilge Vezir Nizamülmülk*. İstanbul: Erdem Yayınları.
- Göksu, Erkan (2019). *Muhteşem Çağın Mütevazı Çocukları Selçuklular*. İstanbul: Kronik Kitap.
- Güven, İsmail (1992). "Büyük Selçuklu Devletinde Eğitim ve Öğretime Genel Bir Bakış". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 25(2): 833-848.
- Güven, İsmail (1998). "Türkiye Selçuklularında Medreseler". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 31(1): 125-146.
- Hamdullâh Müstevfî-i Kazvînî (2015). *Târih-i Güzîde (Zikr-i Pâdişâhân-ı Selçukiyân)*. Haz. E. Göksu. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- İbn Bibi (2020). *El Evâmirü'l Alâ'iyye fi'l Umûri'l-Alâ'iyye (Selçukname)*. Çev. M. Öztürk. Ankara: TTK Yayınları.
- İbn'ül Adîm (2011). *Buğyetü't Taleb fî Tarihi Haleb*. Çev. A. Sevim. Ankara: TTK Yayınları.
- İbnü'l Esîr (1991). *İslâm Tarihi (El Kâmil Fi't-Tarih Tercümesi)*, C.10. Çev. A. Özyayın. İstanbul: Bahar Yayınları.
- Kafesoğlu, İbrahim (2017). *Türk Milli Kültürü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kafesoğlu, İbrahim (2019). *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kafesoğlu, İbrahim (2021). *Selçuklular ve Selçuklu Tarihi Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kaşgarlı Mahmud (2014). *Divan-ı Lügat-it Türk*. Düz. E. Bican ve Z. Akkoyunlu. Ankara: TDK Yayınları.
- Kayadibi, F. (2000). "Anadolu Selçuklular Döneminde Ahi Teşkilatında Eğitim". *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, 26: 177-188.
- Kesik, Muharrem (2021a). *Selçuklu Müesseseleri ve Medeniyeti*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Kesik, Muharrem (2021b). *Selçukluların Muhteşem Sultanı Melikşah*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Köçer, Mehmet ve Koçoğlu, Erol (2020). *Eğitim Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi.

- Köroğlu, C. Zehra ve Köroğlu, M. Ali (2016). “Bilim Kavramının Gelişimi ve Günümüz Sosyal Bilimleri Üzerine”. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 25: 1-15.
- Köymen, M. Ali (2020). *Selçuklu Devletleri Tarihi (Siyaset, Teşkilât, Kültür)*. Ankara: TTK Yayınları.
- Merçil, Erdoğan (1989). *Kirmân Selçukluları*. Ankara: TTK Yayınları.
- Merçil, Erdoğan (2018). “Büyük Selçuklular Devri Kütüphaneleriyle İlgili Bir Deneme”. *Selçuklular (Makaleler)*. E. Merçil. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 133-143.
- Merçil, Erdoğan (2020). *Türkiye Selçuklularında Meslekler*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Mîrhând (2018). *Ravzatu’s Safâ fi Sireti’l Enbiyâ ve’l Mülük ve’l-Hulefâ (Tabaka-i Selçûkiyye)*. Çev. E. Göksu. Ankara: TTK Yayınları.
- Muhammed b. Ali. Süleyman er-Râvendi (2020). *Râhat-üs-Sudûr ve Âyet-üs-Sürûr (Gönüllerin Rahatı ve Sevinç Alâmeti)*, C.1. Çev. A. Ateş. Ankara: TTK Yayınları.
- Nizamülmülk (2018). *Siyasetnâme*. Düz. M. A. Köymen. Ankara: TTK Yayınları.
- Ocak, Ahmet (2020). *Selçuklu Devri Üniversiteleri Nizamiye Medreseleri*. İstanbul: Nizamiye Akademi.
- Öngül, Ali (2021). *Selçuklu Kültür ve Medeniyeti*. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın.
- Özaydın, Abdülkerim (2007). “Nizâmiye Medresesi”. *TDV İslam Ansiklopedisi*, C.33. İstanbul: TDV Yayınları, 188-191.
- Özkan, Selim Hilmi (2014). *Türk Eğitim Tarihi Ders Notu*. İstanbul.
- Reşîdü’din Fazlullah (2020). *Câmî’üt Tevârih*. Çev. E. Göksu ve H. H. Güneş. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.
- Sakaoğlu, Necdet (1991). *Osmanlı Eğitim Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sıbt İbnü’l-Cevzî (2011). *Mir’âtü’z-Zamân Fî Târîhi’l-Âyân’da Selçuklular*. Çev. A. Sevim. Ankara: TTK Yayınları.
- Sırım, Veli (2015). “Osmanlı Kadınının Ekonomik Hayata Etkin Katılımı: Bacıyan-ı Rum Örneği”. *Emek ve Toplum Dergisi*, 4(8): 118-125.
- Sümer, Faruk vd. (2009). “Selçuklular”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C.36. İstanbul: TDV Yayınları, 365-397.

- Şalgam, Mahmut (2021). *Türk Bozkır Kültüründe Eğitim*. Yüksek Lisans Tezi. Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Taneri, Aydın (2021). *Türkiye Selçukluları Kültür Hayatı*. Düz. M. A. Erdoğan. Ankara: TTK Yayınları.
- Turan, Osman (2012). *Selçuklular Tarihi Türk-İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Turan, Osman (2021). *Makaleler II (Türk Tarihinde Selçuklu Asırları)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Yaşayan Şeker, Zehra ve Topçu, Filiz (2016). *Türk Eğitim Tarihi Ders Kitabı*. Ankara: MEB Yayınları.

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

**Teşekkür:** Makalenin yazım ve yayınlanma sürecinde yol gösteren değerli hocamız Doç. Dr. Tekin Tuncer’e teşekkür ederiz.

**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.

**Katkı Oranı Beyanı:** Makalenin literatür taraması, inceleme ve yazımında her üç yazar da katkı sunmuştur.

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

**Acknowledgments:** *We would like to thank our valuable teacher, Assoc. Prof. Dr. Tekin Tuncer, who guided us throughout the writing and publication process of the article.*

**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.*

**Author-Contributions Statement:** *All three authors contributed to the literature review, analysis and writing of the article.*



## CAN'T EVEN: HOW MILLENNIALS BECAME THE BURNOUT GENERATION

Bile Bile Yapamıyorum: Y Kuşağı Nasıl Tükenmiş Kuşak Oldu?

Şevket AKYILDIZ\*

### ABSTRACT

It is surprising how one generation can be unmindful of another generation's lived reality and challenges. How well do the Baby boomers (born between 1946 and 1964) and Generation X (or Gen X, born between 1965 and 1980) understand the lived reality of the millennials (Generation Y or Gen Y, born between 1981 and 1996)? Surely, boomers and Gen X's would benefit from understanding millennials and their upbringing, cultural conditioning, and expectations. Anne Helen Petersen's *Can't Even: How Millennials Became the Burnout Generation* is a good starting point in this understanding. The book's central theme is the feeling of millennials' "burn-out" in the face of growing up, securing a career, and raising children. "Can't even" means one is emotionally overwhelmed. Petersen explores five topics: (i) the conditioning of the millennials by their boomer parents, (ii) millennials' expectations of college and university, (iii) internships and graduate employment and careers, (iv) leisure and free time, and (v) parenthood. Petersen investigates the millennials' "burnout" and opportunities and challenges in the broader context of late capitalism (neoliberal ideology) and global events (the 2003 Iraq War, the 2008 recession, and the COVID-19 pandemic). Overall, the book highlights that a balanced and quality life for millennials requires intergenerational understanding and government policies to enable them to experience the "good life".

**Keywords:** boomer, burnout, generation y, generation x, millennials.

### Öz

Bir neslin başka bir neslin yaşamış gerçekliğini ve zorluklarını nasıl görmezden gelebileceği şaşırtıcıdır. Baby Boomers (1946 ile 1964 arasında doğanlar) ve X Kuşağı (1965 ile 1980 arasında doğanlar), Y kuşağının (1981 ile 1996 arasında doğanlar) yaşanan gerçekliğini ne kadar iyi anlıyor? Kuşkusuz, Boomers ve X kuşağı, Y kuşağını ve onların yetiştirilme tarzını, kültürel koşullarını ve beklentilerini anlamaktan faydalanacaktır. Anne Helen Petersen'in *Bile Bile: Y Kuşağı Nasıl Tükenmiş Kuşak Haline Geldi* kitabı bu anlayışta iyi bir başlangıç noktasıdır. Kitabın ana teması Y kuşağının büyüme, kariyer yapma ve çocuk yetiştirme karşısında hissettikleri "tükenmişlik"

\* Dr., SOAS, University of London, United Kingdom. E-mail: sevketa.kyildiz1@gmail.com. ORCID: 0000-0001-9545-4432.

duygusudur. “Yapamam” fikri kişinin duygusal olarak bunalmış olduğu anlamına gelir. Petersen beş konuyu araştırıyor: (i) Y kuşağının hızlı ebeveynleri tarafından koşullandırılması, (ii) Y kuşağının kolej ve üniversiteden beklentileri, (iii) stajlar ve mezun istihdamı ve kariyerleri, (iv) eğlence ve boş zamanlar ve (v) ) ebeveynlik. Petersen, Y kuşağının “tükenmişliği”, fırsatlarını ve zorluklarını geç kapitalizmin (neoliberal ideoloji) ve küresel olayların (2003 Irak Savaşı, 2008 ekonomik durgunluğu ve COVID-19 salgını) daha geniş bağlamında araştırıyor. Genel olarak kitap, Y kuşağı için dengeli ve kaliteli bir yaşamın nesiller arası anlayış ve onların “iyi yaşamı” deneyimlemelerini sağlayacak hükümet politikaları gerektirdiğini vurguluyor.

**Anahtar Sözcükler:** Boomer, tükenmişlik, y kuşağı, x kuşağı, milenyum kuşağı.

Petersen, Anne Helen (2020). *Can't Even: How Millennials Became the Burnout Generation*. London: Chatto & Windus.

It is surprising how one generation can be unmindful of another generation’s lived reality and challenges. How well do the Baby boomers (born between 1946 and 1964) and Generation X (born between 1965 and 1980) understand the lived reality of the millennials (Generation Y born between 1981 and 1996)? Surely, boomers and Gen X’s would benefit from understanding millennials and their upbringing, cultural conditioning, and expectations. Anne Helen Petersen’s *Can’t Even: How Millennials Became the Burnout Generation* is a good starting point in this understanding. The book’s central theme is the feeling of millennials’ “burnout” in the face of growing up, securing a career, and raising children. “Can’t even” means one is emotionally overwhelmed. Petersen explores five topics: (i) the conditioning of the millennials by their boomer parents, (ii) millennials’ expectations of college and university, (iii) internships and graduate employment and careers, (iv) leisure and free time, and (v) parenthood. Petersen investigates the millennials’ “burnout” and opportunities and challenges in the broader context of late capitalism (neoliberal ideology) and global events (the 2003 Iraq War, the 2008 recession, and the COVID-19 pandemic). Overall, the book highlights that a balanced and quality life for millennials requires intergenerational understanding and government policies to enable them to experience the “good life”.

Petersen is a millennial and has experienced her generation’s struggle. The book reflects her thoughts –she is a participant observer– and uses interviews, personal memories and observations, and academic journals and studies. Though the analysis and case studies refer to the United States, many content elements relate to the United Kingdom. Petersen



highlights that the millennials are not one block of uniform young adults but reflect the diversity of Western multicultural societies. Indeed, millennial upbringing and self-identity are influenced by gender, ethnicity, class, sexuality, and health conditions and impairments. Also, city or small town location, parental upbringing and values, married or unmarried parents, and historical conjuncture impact a millennial's opportunities and aspirations.

Key to the book is understanding the demands millennials face. For millennials, entering adulthood (adulthood) is "hard", "because living in a modern world is somehow both easier than it's ever been and yet unfathomably complicated" (p. xiv). The millennial's burnout and precarity are not necessarily the future picture. Things can change for the better. Petersen remarks, "... it doesn't have to be this way. That's the refrain of this book, and that, too, remains true" (p. x). It is not the boomers, Gen X's, millennials, and Gen Z's to blame for the burnout but the socio-economic system they live in and its failure to cater to citizens' basic needs: affordable homes, education, medical care, and jobs. Petersen comments, "millennials don't stand a chance. At least in the current system." Equally, nor do significant numbers from other generations, "... it's not any single generation that's broken... or failed. It's the system itself" (p. x).

Chapter one (Our Burnt-Out Parents) is important because it explains parental motivations. It argues that boomer parents, teachers and coaches create a dilemma for their children. They persuade them to replicate their parents' social and class status through regularly planned leisure pursuits, high school and college grades, and professional employment. This is supposed to result in wealth and happiness. Why did boomer parents become so pushy? Primarily a fear of downward mobility. After the economic growth and materialism of the 1950s and 1960s, panic set in during the 1970s and 1980s. Industries stagnated, neoliberal policies (replacing the long-standing welfare capitalism), automation and outsourcing (to developing countries) created anxiety. Additionally, a greater individualistic-materialistic emerged that reconfigured lives and mentalities. Believing they were good parents, the middle-class boomers steered their offspring from a carefree childhood towards a more organised and planned existence. Children became "mini-adults" before their time.

Chapter two (Growing Mini-Adults) explains that the preparation for adulthood influences the child's upbringing (concerted cultivation), along with overprotective nurturing. Conversely, working-class children are less

organised by parents and more independent and imaginative. Their class values do not suit the bourgeois workplace of planning, networking, lengthy resumes, and confidence when speaking with authority. Also, their freer, less structured upbringing might result in a less aspirational young adult. If parents cannot guide their self-aware child, they spend years trying to navigate an educational system and beyond through trial and error. Chapter three (College at Any Cost) explores whether hard work and a demanding study regime produce a rounded graduate or burnout. Unlike Gen X's, whose conditioning means they express their emotions less frequently, the millennials report feeling unhappy, stressed, sleep-deprived and anxious. Unemployment, underemployment, and student debt create further dissatisfaction.

Chapter four contrasts the once utilitarian attitude towards work as something to pay the bills and give security with that of the millennials' indoctrination into believing in status, pay, and "cool" work and "passion" for work. Petersen says this is a "modern bourgeois phenomenon" and a "burn-out trap" (p. 68). In this reasoning, the work-life balance is missing. In response, during the 2010s, some millennials found contentment in non-professional minimum-wage service sector jobs that allowed them free time to discover themselves and enjoy life. Chapters five and six discuss employment and millennials' unique problems and concerns, like the diminishing working conditions compared to boomers. Debated are the pitfalls of the gig economy and freelance work. Issues like overworking (having two jobs) to meet the cost of living and the employer's surveillance of work output leave workers dissatisfied.

Chapter seven explores how the continuous use of computers and mobile phones leads to "digital exhaustion". Chapter eight (What is a Weekend?) discusses reduced leisure time and longer work hours. The outcome for millennials is stress, alcohol consumption, and poor sleep. Chapter nine (The Exhausted Millennial Parent) analyses how raising young children is problematic for some millennial parents. The double burden of employment outside the home and child-rearing disproportionately falls on the shoulders of the mother. As a result, some millennial women choose not to marry or have babies. Petersen's conclusion argues that things do not have to be this way. To change the status quo, Petersen states that millennials and their allies must "act, vote, and advocate for solutions" to benefit "everyone" (p. 242). Moreover, all generations need to come together and build a fairer society.

Though the book is well-written, Chapters five to nine contain somewhat familiar knowledge; other criticisms are that it does not account for the millennial working class or underclass children or those living in less developed countries. Likewise, the boomers' glory days were short-lived, covering the 1950s, 1960s, and 1970s. Before then was the urban poverty of the 1920s and 1930s and World War Two during the 1940s. Petersen might have begun her book more critical of neoliberalism, which emerged in the 1980s as the dominant Western ideology, as neoliberal policies helped create a society that the boomers benefitted from but caused them anxiety, too.

The book's significance for family sociology is that it makes us better understand the boomer parents' motivations to direct their millennial children's socialisation at home and in the educational system. Petersen highlights young adults' challenges and the need for a new upbringing model incorporating intergenerational cooperation and young people's well-being. *Can't Even* suits students of culture and politics and general readers.

### **Reference**

Petersen, Anne Helen (2020). *Can't Even: How Millennials Became the Burnout Generation*. London: Chatto & Windus.

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.



## GÖÇEBE VE DIŞ DÜNYA

Nomads and the Outside World

Bilen YILMAZ\*

### Öz

Anatoly M. Khazanov tarafından kaleme alınan eser, Avrupa merkezli tarih yazım geleneğini yansıtan ve göçebe bozkır toplumlarını uygarlık ve ilerlemenin önündeki en büyük düşman olarak telakki eden söyleme, bir karşı tez niteliğindedir. Yazar, göçebe toplumların gelişim evrelerini ve sosyal temellerini, iktisadî faaliyetleri çerçevesinde açıklama yoluna giderken, aynı konuyu ele alan tarihçilerin yetersiz kaynak kullanımını da eleştirmektedir. Khazanov'a göre, konuyu araştırmak için antropoloji biliminden yararlanmak elzemdir. Ancak bu sayede göçebelik ve göçebe devletler konusu anlaşılabilir. Zira Khazanov çalışmasında, bu kavramların da yeniden gözden geçirilmesi gerektiğine vurgu yapmakla birlikte, sanıldığı aksine, çoğu tarihçinin "göçebe devletler" adı altında araştırdıkları devletlerin çoğunun yarı göçebe, hatta yerleşik devletler olduğunu iddia etmektedir. Yazar, yine bilinen aksine, göçebe istilalarının, tek taraflı bir yıkım hareketi olmayıp, yerleşik dünya ile simbiyoz ilişkiye (ortak fayda) ve dış dünya ile uyum sürecine işaret eden bir olgu olduğunu ispat etme gayretindedir. Eser daha çok Avrasya bozkırları ve göçebe toplumları üzerine yoğunlaşmakla birlikte, toplumsal yapıyı ve tarihsel süreci Türkler ve Moğollar üzerinden ele almaktadır. Önsöz, giriş ve beş bölümden oluşan kitap, Khazanov'un, Bolşevik baskısı nedeniyle Moskova'dayken yazmadığı; ancak Amerika Birleşik Devletleri'ne göç ettikten sonra ilave ettiği ikinci giriş kısmından oluşmaktadır.

**Anahtar Sözcükler:** göçebe, bozkır, Avrasya, Türkler, Moğollar, pastoralizm.

### ABSTRACT

The work written by Anatoly M. Khazanov is a counter-thesis to the discourse that reflects the European-centered historiography tradition and does not consider nomadic steppe societies as the biggest enemy of the continuation of civilization and progress. While the author goes on to explain the development stages and social foundations and economic processes of nomadic societies, he also criticizes the insufficient source information of historians who deal with the same issue. According to Khazanov, it is essential to use the science of anthropology to research the subject. Only in this way is the method of the subject of nomadism and nomadic

\* Dr., Antalya/Türkiye. E-posta: bilenyilmaz111@gmail.com. ORCID: 0000-0002-0310-6930.

states. In his work, Khazanov, although making a comprehensive emphasis on the revision of these concepts, claims that, contrary to popular belief, most of the states that history studies under the name of “nomadic states” are semi-nomadic or even disabled states. The author strives to prove that, contrary to popular belief, nomadic invasions are not a one-sided act of destruction, but rather a phenomenon that shows symbiosis with the world and gives signs of harmony with the outside world. Although the work focuses mostly on the Eurasian steppes and nomadic societies, the social structure and events are discussed through Turks and Mongols. The book, which includes a foreword, introduction and five chapters, was written by Khazanov because he could not write it while in Moscow due to Bolshevik pressure; However, it consists of a second introduction that he added to the original copy after his immigration to the United States paintings.

**Keywords:** nomads, steppe, Eurasia, Turks, Mongols, pastoralism.

Khazanov, Anatoly Mihailovich (2015). *Göçebe ve Dış Dünya*. Çev. Ömer Suveren. İstanbul: Doğu Kütüphanesi, 511 sayfa.

1937 yılında Moskova’da doğan Anatoly Michailovich Khazanov, yükseköğrenimini Moskova Devlet Üniversitesi’nde tamamladıktan sonra 1960 yılında, antropoloji alanında doktorasını tamamlamış; 1976 yılında ise Rusya Bilimler Akademisi tarafından doktor antropolog unvanı onaylanmıştır. Daha çok, Demir Çağı’ndaki bozkır toplumları üzerine çalışmalarını yoğunlaştıran Khazanov’un en büyük argümanı göçebe toplumların hiçbir zaman otarşik (kendine yeter) olmayıp, yerleşik dünya ile ortak çıkarlara dayalı bir bağının olduğudur. Khazanov, Marksizm’i eleştirmeye başlayınca ülkeyi terk etmek zorunda kalmış, kısa süreli kaldığı İsrail’in ardından Amerika Birleşik Devletleri’ne iltica etmiştir. *Göçebe ve Dış Dünya* adlı eserini ilk kez 1984 yılında Cambridge Üniversitesi tarafından basılmış olup, ikinci baskısı ise halen çalışmakta olduğu Wisconsin Üniversitesi’nce yayımlanmıştır (Allsen, 1995: 563).

Khazanov, kitabın teşekkür kısmında, birlikte çalışma fırsatı yakaladığı ve milliyetçilik üzerine önemli çalışmaları olan filozof Ernst Gallner’in teşvik ve desteğinden minnettarlıkla bahseder. Kitabın ilk metnini 1979 yılında Moskova’da tamamlayan Khazanov, vakit kaybetmeden bu metni Cambridge Üniversitesi’ne yollar ve ardından göç başvurusunda bulunur. Fakat kitap 1984 yılında basıldığında, göç başvurusu henüz kabul edilmemişti. 1985’te önce İsrail’e göç ederek burada İbrani Üniversitesi’nde profesörlük görevine başlamış ve kısa süre sonra da Amerika Birleşik Devletleri’ne ulaşmıştır.

“İkinci Baskıya Giriş” adı altında uzunca bir değerlendirme ile başlayan kitapta Khazanov, pastoralizm kavramını, esnek bir iktisadî yapı olarak tanımlayıp, besi hayvancılığı, yarı yerleşik pastoralizm (agro-pastoralizm), yarı göçebe pastoralizm ve tam göçebe pastoralizm gibi kavramların sınırlarını çizmeye çalışmıştır. Khazanov’a göre göçebe kültürüne at çok sonradan ve muhtemelen tarım kültüründen girmiştir. Bu önemli an, iki yaşam biçimi arasındaki en önemli simbiyoz ilişkisine işaret eder (s. 48-49). Bu simbiyotik ilişki ise göçebeliliği son tahlilde yok etmeyi hedeflemektedir (s. 51). Göçebelilik, ilk darbeyi, deniz yolu ticaretinin gelişmesi ve kara ticaretinin aksaması ile almıştır (s. 52).

Khazanov’un Bolşevikler ile arasını açan görüşlerinden birisi de Komünizm evresinde tarımsal üretimin Avrasya’ya yayılması nedeniyle göçebe hayatın olumsuz etkileneceğidir. Örneğin 1950’li yıllarda başlayan “Bakır Topraklar” seferberliği ile Kuzey Kazakistan bozkırlarındaki geniş düzlükler buğday tarımına açılmış ve Batı Rusya’dan getirilen yaklaşık 2 milyon Rus buralara iskân ettirilmiştir. Daha da ilginç, Kazakların tarımla ilgilenmesi de engellenmiştir ki, daha sonraki yıllarda buralar sanayi faaliyetleri için de gasp edilmiştir (s. 52-54).

Yazar’ın ikinci baskıya eklediği ikinci giriş kısmı, esasen Moskova’da yazmaya cesaret edemediği bir içeriği yansıtır. Zira pastoralizmin yok oluşundaki en büyük etkenler arasında gösterdiği Bolşevizmin ve alınan hükümet kararlarının yanlışlığına dair en sert ifadeler bu kısımda yer almaktadır. İlk baskıda da yer alan Giriş kısmında ise; göçebelilik olgusuna “Mitler ve Problemler” başlığı altında yaklaşmaktadır. Yazar burada, göçebeliliğe dair övgü dolu şiirlerin ve mitlerin tamamının yerleşik uygarlıklarca yazılmış olmasının tezatlığına vurgu yapar. Nitekim MÖ 5. yüzyılda Herodot, göçebe İskitler hakkında verdiği bilgilerle, bu kültürü idealize etmiştir (s. 75). Fakat Orta Çağ’da durum değişir. Avrupa ve Hıristiyanlık etkisindeki tarih yazıcılığı ile paralel gelişen mitlerde, göçebelilik vahşi düşman olarak algılanmaya başlar. İmansızların (bu kavram önceleri Orta Asya göçebelileri olan Türkler ve Moğollar için kullanılırken, sonradan tüm doğu ve Müslümanlar için kullanılmaya başlandı) boyunduruğu altındaki Hıristiyanları kurtarmak için göreve çağrılan Rahip John’u yaratan bu mitlerin etkisi günümüze değin sürmüştür (s. 76). Khazanov, kitabî dinlerin de temelinde aynı söylemin geçtiğinden hareketle, Tanrı’nın zaman zaman insanları yola getirmek için göçebelileri kullandığı görüşünü empoze ettiklerinden bahseder (s. 76-77).

Göçebe toplumlar hakkında ilk ciddi eserler, Reşidüddin ve İbn Haldun gibi duyularının tesirinden mümkün olduğunca uzak kalmayı başarabilmiş

yazarlarca verilmiştir. Bu eserlerde göçebe toplumların sosyal teşkilatlanmaları hakkında çok değerli bilgiler bulunur. Örneğin Reşidüddîn, göçebe toplumdaki akrabalık ve soy bağlarına dair ilk bilgileri verir ki keza İbn Haldun da “medeniyet döngüsü” kavramının ayrılmaz parçasını göçebeler olarak sunmuştur (s. 85-86).

Kitabın 1. bölümünde Khazanov, göçebeliği, besin üretim ekonomisinin farklı bir şekli olarak sunma gayretine girer. Bu anlamda, gezici avcı toplayıcılar ile gezgin pastoralistler arasında önemli farklar vardır. Avcı ve toplayıcıların iktisadî hayatları besin toplamaya, pastoralistlerinse besin üretmeye dayanmaktadır. Dolayısıyla birinci gruptakilere gezgin, ikinci gruptakilere göçebe demek daha uygundur (s. 94).

Yazar, pastoral göçebeliğin iktisadî esaslarını belirleyen karakteristik özellikleri şu şekilde sıralar: 1. İktisadî faaliyetlerin ağırlığının hayvancılık olması. 2. Hayvanların bakımının yıl boyunca açık merada yapılıyor olması ve ahır sisteminin kullanılmaması. 3. Belirli otlak bölgeleri arasında mevsimsel ve düzenli yer değiştirmenin yapılıyor olması. 4. Topluluğun büyük kısmının hayvanlarla hareket ediyor olması (çobanlarla yapılan hareketlilik değil). 5. Üretimin hedefinin topluluğun geçimini (beslenmesini) sağlamak olup, yalnızca pazar için üretmemek (s. 95).

Khazanov, yarı göçebe pastoralizmini, yine ağırlıklı olarak hayvancılık uğraşının varlığı ile beraber, ikincil uğraşın tarım olması ile tanımlar (s. 99). Avrasya bozkır halklarının tarih boyunca göçebe olarak nitelendirilmiş olanlarının çoğu (İskitler, Hunlar, Hazarlar, Altın Orda Tatarları, Türkmenler vb.) yarı göçebe, hatta yerleşik topluluklardır ve onlar da tam göçebeler gibi dışa bağımlıdırlar (s. 101).

Khazanov, yarı göçebe pastoralizmi ile yarı yerleşik pastoralizm arasında da farklar olduğunu belirtir. Yarı yerleşik pastoralizmde tarım, ağırlıklı iktisadî uğraştır. Göçleri yalnızca mevsime bağlıdır ve göç mesafeleri kısadır. Hayvanlar için yem stoku yapılır. Bunların çoğu da sığırtmaç (çoban) kullanırlar. Kendileri tarımla uğraşırken, hayvanların bakımını 5-6 aylığına sığırtmaçlara verirler (s. 102).

Göçebeliği belirleyen en önemli unsur, ekolojik alandır. Tarih araştırmaları, özellikle de Orta Asya ile ilgili olduğunda, genel bir kabullenme ile göçebe ve yerleşik unsurların çatışmalarından dem vurur. Fakat buradaki simbiyotik ilişki derinlemesine incelenmemiştir. Bu sadece bir arada var olmakla açıklanmaz. Karşılıklı etkileşim ve hatta bağımlılık; ama aynı zamanda karşılıklı fayda ile açıklanmalıdır. Bu ilişkiler birçok durumda bir “modus vi-

vendi”nin (geçici anlaşma, geçici çözüm) ötesinde, daha dıştaki düşmana karşı ortaklıktır (s. 117-119).

2. bölümde, pastoral göçebeliğin kökenlerine inilmiştir. Khazanov’a göre bazı insan topluluklarının, tarıma yakın dönemde geçmiş olan topluluklardan daha önce hayvanları ehlileştirmiş olmaları mümkündür. Burada önemli olan husus, ancak bir nevi yerleşik düzene geçmiş olan ve fazladan nebatî besin deposuna sahip olabilen toplulukların hayvan besleyebilecekleri gerçeğidir. Besin üretim ekonomilerinin ortaya çıktıkları bölgelerden dünyaya yayılmaları ise genelde göç veya el koyma yoluyla olmuştur. Her hâlükârda, besin üretim ekonomileri, geldikleri yeni ortama uyum sağlamak zorunda kalmıştır. Bu durum, kimi zaman yeni hayvan cinslerinin ehlileştirilmesi, kimi zaman da belli bir ekonomik alanda uzmanlaşma yoluyla gerçekleşmiş; bunun sonucunda öncelikle kıraç bölgelerde pastoralizm, tarıma üstün gelmiştir (s. 181-187).

Khazanov, İç Asya’da göçebelîğe geçişin, batıdan gelen bir etkiyle olduğunu düşünmektedir. Zira Kuo-Mo-Jo ve bazı Sovyet Sinologları, Çin tarihinde MÖ 7. yüzyıldan itibaren görülmeye başlayan Ti kabilelerinin İskitler olduklarını, yani İran dil ailesinden bir dil konuşan göçebeler olduklarını ileri sürerler. Ordos ve hatta Kuzey Çin’de bile İskit tarzı eşyalara rastlanması yanında, arkeolojik ve antropolojik bulgular, MÖ 1. bin yılda Kazakistan, Orta Asya ve muhtemelen Altay bölgesinden gelen pastoralistlerin Moğolistan’ı istila ettiklerini göstermektedir (s. 194-195). Yazar, Neolitik devrimin ilk gerçekleştiği bölge olan Yakın Doğu’da, besin üretim ekonomilerinin ortaya çıkışına bağlı olarak, pastoralizmin ilk nüvelerinin görülmeye başladığını düşünmektedir (s. 196). Bu vesile ile Kuzey Avrasya’da ren geyiği sığirtmacılığının, pastoralizmin en eski şekli olduğu tezini de reddetmiş olur (s. 214).

3. bölüm, “Göçebeler ve Dış Dünya Arasındaki İlişkilerin Sosyal Ön Şartları” başlığı altında incelenmiştir. Göçebelerin sosyal yapıları karmaşık ve çok tabakalıdır. Bu yapı tabii olarak akrabalık ve soy bağı temeline dayandığından, bu bağların detaylı incelenmesi gerekir. Bunu da yine iktisadî düzlemde yapmak gerekir. Bu düzlemi ifade eden kavramlar, kişi (çekirdek grup), ikinci seviye grup, üçüncü seviye grup ve göçebe birimdir. Bu da aile, küçük soy (yakın akrabalar), soy (akrabalar), büyük soy (klan), seksiyon (kabile) kavramları ile açıklanır. Bir diğer düzlem ise coğrafi bir bölgeyi ifade edip, aile temelli akrabalar (alt klan), klan, kabile, kabileler birliği veya konfederasyon kavramlarıyla ifade edilir (s. 226).



Göçebe toplulukların iktisadî münasebetleri iki esas üzerine kuruludur: Hayvanlar üzerindeki özel mülkiyetle, otlak ve meralar üzerindeki özel mülkiyetle. Göçebe hukuku açısından hayvanların özel mülkiyeti tartışılmaz bir hak olmakla birlikte, birçok göçebe toplulukta bu durum, çeşitli şekillerde gerçekleşen karşılıklı değişim, hatta kimi zaman yeniden dağıtım mekanizmaları şeklinde cereyan eder (s. 228). Bir diğer uç mülkiyet yapısında ise otlak alanlar, bütün göçebelerin üst mülkiyetinde kabul edilmekle birlikte, otlakların zilyet ve kullanım hakları göçebe birimin alt gruplarına dağıtılmıştır. Devlet düzeyinde ya da daha alt idarî yapılarda bu taksimat denetim altına alınmakla birlikte, hanedan ailesine ait olan ve Orta Çağ'da sıklıkla görülen “guruk” adlı yasaklanmış otlaklar Türk ve Moğol göçebelerinin kullandığı dışında kalmıştır. Bu otlaklar savaş ve tabii afetler esnasında ihtiyat ambarı olarak işlev görüyordu (s. 230-231).

Göçebe topluluklarda işbirliği ve karşılıklı yardımlaşmanın iki ana istikameti vardır. Bunlardan biri; komşuluğa bağlı olarak genellikle üretimle ilgili konularda başvurulur, diğeryse; akrabalığa bağlı sosyal olaylarda devreye girerdi (başlık parası ya da kan davası gibi). Zira göçebe toplumlarda soy bağı iki yönde işlev görür. Bunlardan biri, bu sayede ortak atanın zürriyetinin, yani şecerelerin doğru olarak tespiti, ikincisi ise bütün topluluk için birleştirici unsur olmasıdır. Şecereler, soy bağı grupları kurma ve onların aralarındaki bağları tanımlamada, ortak bir atadan gelme fikri ise sosyal bütünleşmenin temelini teşkil etmede çok önemli bir yer tutar (242-248). Bazı göçebe topluluklarda arada -aslında var olmayan- bir akrabalık yaratmak veya akrabalık bağını ortadan kaldırmak gibi rol üstlenmesi sebebiyle “ortak ata” kavramı dış dünya ile ilişkiler açısından önem taşır. Moğol istilası sonrasında, ana dili Türkçe veya Moğolca olan göçebeler, birbirleriyle iç içe bir hayat sürmeye başladıklarında, ortak ata fikri ortaya çıkmıştır. Nitekim Reşidüddîn de bu konuya değinmiştir (s. 249).

Göçebe toplumlarda bağımlı grupların bulunması, toplum içerisindeki sosyal farklılaşmanın delili sayılmamalıdır. Zira bu bağımlı gruplar, çoğunlukla göçebe topluluğun dış dünya ile olan ilişkilerinin sonucudur. Sosyal eşitsizlikler ise genellikle toplumun yetkin bir siyasi güç etrafında toplanma ihtiyacı olduğunda ortaya çıkar. Güç, üç sebepten ortaya çıkar. Topluluğun kendi içindeki idarî gereklilikler, diğer göçebe topluluklarla olan etkileşimden doğan gereksinimler ve yerleşik tarım topluluklarıyla olan etkileşimden doğan gereklilikler. Bu gereklilikler sadece yönetici bir tabakanın oluşmasına zemin hazırlamakla kalmaz, aynı zamanda bu tabaka mensuplarının

topluluk içindeki görece konumlarını belirleyerek, soya bağlı bir aristokratik yapıya dönüşmenin de şartlarını hazırlar (s. 272-273).

4. bölümde, “Göçebelerin Dış Dünyaya Uyum Yöntemleri” incelenmiştir. Göçebe toplulukların dış dünyaya uyum sağlamak için seçecekleri yöntem, topluluk mensuplarının iktisadî ihtiyaçlarına ve topluluğu oluşturan grup veya tabakaların sosyo-politik hedeflerine bağlıdır. Seçeneklerden biri yerleşik değildir. Göçebelerin, üstesinden gelmekte en çok zorlandıkları engel, ekolojik engeldir. Fakat topluluğun kitle halinde yerleşikliğe geçebilecekleri tarım alanlarına göçmeleri halinde bu mümkün olur. Nitekim Moğolların Orta Asya’yı işgal etmeleriyle, çok sayıda Moğol ve Türk, önce geldikleri arazinin tarım hayatını sekteye uğratmış; fakat kısa süre sonra kendileri yerleşik hayata geçerek tarımsal iktisadı güçlendirmişlerdir. Bu geçişlerin en sancılı olanlarından biri de Şeybanî Han’ın Orta Asya’yı Timurlulardan almasının ardından yaşanan kısa süreli kaos ve nihayetinde Özbeklerin yerleşik hayata geçişleridir (s. 316-318). Seçeneklerden bir diğeri, ticaret ve ticarete aracılık etmektir. Göçebelerin, yerleşiklerle olan ticarete istekli olmalarının sebebi sadece ekonomilerinin tek yönlü uzmanlaşmaya dayalı olması değil, aynı zamanda pastoral göçebeliğin istikrarsız yapısıdır. Avrasya bozkırlarında göçebe ve yerleşik dünya arasındaki ticaretin belirleyici unsurları ekolojik ve siyasidir. Zira Türk kağanlıklarında Soğdu tüccarların faaliyetleri de iki işlevi görüyordu. Moğolların Orta Asya’yı işgal gerekçelerinden biri de ticaret ve siyaset birlikteliğiydi (s. 324).

5. bölümde “Göçebe Devletlerin Oluşum Süreci” incelenmiştir. Bu bölümün dikkat çeken yönü ise göçebeler ve devlet arasındaki ilişkinin niteliğidir. Khazanov, öncelikle göçebe devlet tanımı üzerinde durmuştur. Genel kabul ile göçebelerin başka toplulukları fethetmeleri sonucu ortaya çıkan ve hâkim konumları nedeniyle, göçebelerin işgal ettikleri devletlere genel olarak göçebe adı verilmektedir. Bazen yönetici hanedanın göçebe olduğu veya göçebe kökenden geldiği devletlere atfen de bu tanımlama yapılmıştır; fakat ilginç bir şekilde göçebe veya pastoralistlerin, aslında doğrudan fetihlerle ilişkili olmayan sebeplerle hâkim ve ayrıcalıklı mevkilere geldikleri de bir vakıadır (s. 349).

Pastoral göçebelik kendine yeterli olmayıp, pastoral karakterini muhafaza edebilmek için yerleşik toplulukların, özellikle de tarımcı ve şehirli toplulukların kaynaklarına muhtaçtır. Bu ihtiyaçlarını, ticarî değişim mekanizmaları yerine, yerleşik grup ve topluluklar veya devletler üzerinde hâkimiyet kurma yoluyla elde etme, göçebeler için en uygun yoldur. Fetih ise hâkimiyet metotlarından yalnızca birisidir (s. 350). Asgari düzeyde bir sosyal fark-

lılaşma, fetihçi topluluğun bir devlet yapısına evrilmesini sağlamak için yeterli olmayabilir. Fakat fetih veya hâkimiyet, sosyal tabakaların oluşmasında katalizör işlevi görür ki, bu da bir tarafta etnik farklılıkların sosyal farklılıklara dönüşmesine sebep olurken, diğer taraftan devletin ortaya çıkmasına zemin hazırlar (s. 351).

Khazanov'a göre, yerleşik topluluklara hükmeden göçebelerin tamamı değilse bile, bir kısmı er ya da geç yerleşikliğe geçeceklerdir (s. 353). Dış yayılma devam ettikçe, yerleşik toplumların tamamına hâkim olamama sorunu başlayacaktır. Vassal statüdekiler ise kopmaya en çok meyilli olan topluluklardır. Bu kopuşlar, şehirleri düşüşe geçirir. Göçebe devletin dağılması ise toplumun sosyo-politik yapısını en başa döndürür. Göçebelerin bir kısmı yerleşik düzene ayak uydururken, diğer kısmı ise çıkış noktasına yakın bir coğrafyada, ilkel hayatlarına geri dönerler (s. 354).

Yazar bu argümanları ete kemiğe bürümek adına Moğolların yükseliş evresini tahlil etmeye çalışır: 13. yüzyılın başına kadar, Moğollar, Nayman, Kerayit, Merkit ve Tatar kabileleri adı altında teşkilatlanmış olmalarına rağmen, bu yönetimler, geçici reisliklerden öteye geçememişti. Zira kabile (irgen), düzensiz ve kendi içinde tutarsızlıkları olan bir yapıydı. Birbirleriyle ılımlı ilişkiler genellikle ortak düşmana karşı geliyordu. Nitekim Temuçin'in (Cengiz Han) varlık ve direniş mücadelesi de bu ekseninde gelişmişti. Moğol kabilelerini bir araya getirme çabası, dünyanın geri kalanını dize getirmek için verdiği çabadan çok daha uzun sürmüştü (s. 356-357).

12. yüzyılda Moğolların kendi toplulukları dışında sağlayabilecekleri kaynaklar çok sınırlıydı. Kıtalar arası ticaret azaldığı gibi, Çin ile kurulan ilişkiler de Moğolların lehine değildi. Yani bu evrede Moğol toplumunda gerginlik hat safhadaydı. Sıradan göçebelerin (aratlar) dışındaki toplumda aristokrat sınıf ve tâbi gruplar olmasına rağmen, sıradan hür göçebelerin aristokrasiye karşı düzenli sabit vergi veya benzeri yükümlülükleri yoktu. Bu evrede iktidar olmayı başarmış olsa da, Cengiz Han'ın büyük büyük babası olan Kabul Han'ın da aristokratik açıdan bir söylemi bulunmuyordu. Temuçin'in babası Yesügey de Han değil, yalnızca bagatur unvanını kullanıyordu. Görece asil bir soydan geliyor olsa da Temuçin, hayata fakir ve etkisiz bir kişilik olarak başlamıştı (s. 358-359).

Ne var ki, Moğol göçebeleri ele geçirdikleri ülkelerdeki hayata dâhil olamadılar. Devlet idaresinin hemen hiçbir aşamasına da dâhil olmadılar. Fethedilen ülkelerin sosyal hayatında da büyük oranda bir değişiklik olmadı. Diğer taraftan Moğol toplumundaki sosyo-ekonomik ilişkilerde önemli deği-

şimler gözlemlendi. Sıradan göçebelere bir alt birimden diğerine geçişleri yasaklandı. Bu esnada sivil hiyerarşinin yerini, askerî hiyerarşi alırken, geleneksel aristokrasi de Temuçin'in uzun ve kanlı savaşlarından nasibini alarak, ortadan kaldırıldı (s. 360-361). Ancak, yeni tip aristokrasi de, esasen uykuya yatmış gibi görünen eski aristokrasiydi. Zira fethedilen yerlerin ve halkların ne şekilde sömürüleceği konusu, bazen uykudan uyanmalarına neden oluyordu. Cengiz Han'ın halefleri de bu fikir ayrılıklarına taraf olmaya başlamışlardı. Bu konuda Cuci, gereksiz yıkımlar ve halkın katledilmesini önlemeye çalışırken, Çağatay daha acımasız davranıyordu. Cengiz Han'ın "Büyük Yasa"sı Moğolların yerleşik hayata geçmesini yasaklamıştı; fakat devletin artık imparatorluğa dönüşmüş olmasının doğurduğu ihtiyaç sebebiyle başkent Karakorum'a inşa ediliyordu (s. 364).

Fetihlerin durması ve İmparatorluğun bölünmeye başlamasıyla, ortaya çıkan yeni devletlerin hemen hepsi, kendilerine has bir karakter geliştirdiler; fakat ana parçaya en çok benzeyen devlet Altın Orda Devleti oldu. Burada, göçebelere yerleşiklerin yaşadıkları alanlar birbirlerinden oldukça belirgin şekilde ayrılmış olduğundan, Khazanov'un "birinci tip göçebe devleti" adını verdiği tipe en çok uyan devlet oldu. İran göçebe aristokrasisinin tersine, Altın Orda aristokrasisi "ikta" sistemini benimsememişti (s. 366).

Çin'deki Moğol devleti ise, daha değişik bir karakter arz ediyordu. 1230 yılında göçebe aristokratları, Kuzey Çin ahalisinin imha edilmesini ve bölgenin tamamen otlığa dönüştürülmesini teklif ettiklerinde, Ögeday bu teklife itibar etmeyip, otlak için topraklara el konulmasını yasaklamıştı. Aynı şekilde Kubilay da Güney Çin'i ele geçirdiğinde, lüzumsuz yere kan dökülmesini ve yağmaları engellemişti. Fakat Moğol aristokrasisini oluşturan, arzu ve çıkarları farklı muhtelif gruplar arasındaki uçurum gittikçe derinleşmeye başlamıştı. Bozkır hayatını devam ettirmeyi tercih edenler, Çin'den akan gelirin aslan payını, Cengiz'in vasiyetine aykırı hareket eden haleflerinin almasından rahatsızlardı. Bu da "Yaşlı Moğollar"ın isyanının arka planında yatmakla birlikte, Kaydu'ya olan desteklerini de açıklıyordu (s. 369).

Türkistan'daki Moğol devlet oluşumunun akibeti de oldukça karışık. Cengiz Han'ın emriyle bölgede yağma hareketleri yasaklanmış olmasına rağmen, 1260 ve 1270'li yıllarda Doğu Türkistan büyük bir yıkıma uğramıştı. Çin'deki Moğollar ile Kaydu arasındaki savaşların en büyük zararını bu topraklar görmüş; kısa süre sonra 1269 yılındaki büyük kurultay ile bu sorun da görece çözülmüştü. 13. yüzyılın ikinci yarısında Kebek Han ile Mveraünnehir'e göçen bazı Moğol göçebelere, burada alt birimler tahsis ederek yerleşiklerle yaşamayı denemişlerse de, Tarmaşirin Han'ın tam yerleşik düzene

geçme denemesi Çağatay iktidarının parçalanmasına neden olmuştur (s. 374-375).

Sonuç bölümünde, “Dış Dünya ve Göçebeler” başlığı altında konu toparlanmaya çalışılmıştır. Khazanov, esasen giriş bölümünde de vurguladığı üzere, sonuç bölümünde de bozkır ve göçebelik araştırmalarının salt tarihçiler tarafından yapılan ve antropoloji desteğinden mahrum çalışmaların yetersizliğini bir kez daha vurgulamıştır. Öyle ki, bu eksiklik, uygar dünyanın göçebe istilalarından ne ölçüde ve hangi yönde etkilenmiş olduğunu anlamamızı güçleştirmektedir. Khazanov, göçebe istilalarının, yerleşik toplumların gelişimini yavaşlattığı tezine karşı son söz olarak şunları söyler: “Yavaşlık, ama neye göre yavaşlık? Burada kastedilenin Afrika veya Kolomb öncesi Amerikasına göre yavaşlık olmayıp, Avrupa’ya göre olduğu kesindir; ancak acaba sorunun doğru soruluş biçimi bu mudur? Bu soru başka şekilde de sorulamaz mı, mesela Avrupa’nın bu kadar hızlı gelişmesinin sebebi neydi? Göçebe istilalarının olmaması mı?” (s. 438).

### Kaynakça

- Allsen, Thomas (1995). “Review of Nomads and the Outside World”. *The International History Review*, 17(3): 563-565.
- Khazanov, Anatoly Mihailovich (2015). *Göçebe ve Dış Dünya*. Çev. Ömer Suveren. İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

“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.

