



Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

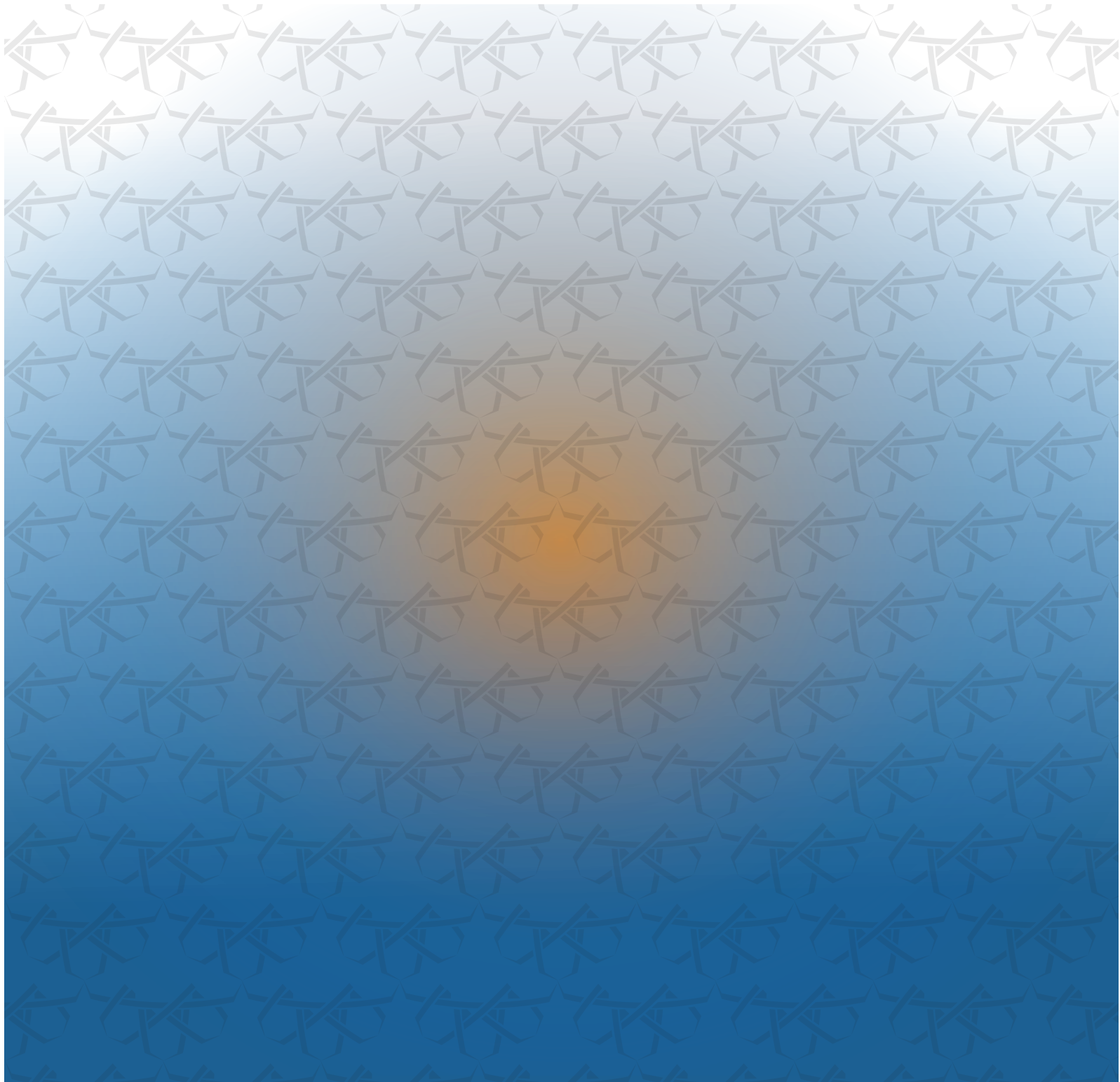
# Sosyal Bilimler Dergisi

Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences

Yıl / Year: 27

Cilt / Volume: 26

Sayı / Issue: 48





Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi  
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ  
Cilt: 26 / Sayı: 48 / 2025-1



**DERGİ HAKKINDA**

Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi (UÜFEFSBD); *Arkeoloji, Atatürk İlkeleri ve Cumhuriyet Tarihi, Beşerî ve İktisadi Coğrafya, Bilgi ve Belge Yönetimi, Çağdaş Dünya Tarihi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları, Çeviri Bilimi, Dil Bilimi, Dünya Dilleri ve Edebiyatları, Eski Çağ Tarihi, Felsefe, Fiziki Coğrafya, Gelişim Psikolojisi, Genel Türk Tarihi, Karşılaştırmalı Edebiyat, Klasik Türk Edebiyatı, Klinik Psikoloji, Orta Çağ Tarihi, Osmanlı Kurumları ve Medeniyeti, Öğrenme-Bilişsel-Biyo-Deneysel Psikoloji, Sanat Tarihi, Sosyal Psikoloji, Sosyoloji, Türk Dili, Türk Halk Bilimi, Türk Halk Edebiyatı, Uygulamalı Psikoloji, Yakın Çağ Tarihi, Yeni Çağ Tarihi, Yeni Türk Edebiyatı* alanlarında yazılmış özgün araştırma makaleleri ve derlemeler yayımlanmaktadır. Yerelden evrensele doğru yayılan bir doğrultuda insan faktörünü temel unsur olarak kabul eden dergimiz, konusu çerçevesinde en geniş sınırlarda bilimsel araştırmaları yayımlamayı amaç edinmiştir.

Uluslararası hakemli bilimsel bir dergi olup yayın hayatına 1999 yılında başlamıştır. Ocak ve Temmuz aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanan dergi; *ULAKBİM TR DİZİN, CiteFactor, DRJI, Scilit, Index Copernicus, EBSCO, MLA (Modern Language Association) International Bibliography, Research Bible, Google Akademik ve Sosyal Bilimler Atıf Dizini (SOBİAD)* tarafından taranmaktadır.

Dergi'nin Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi adına sahibi, Fakülte dekanıdır. Dergi'nin yayın kurulu; editörler, Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesinin ilgili sosyal bölümlerinin (Arkeoloji, Coğrafya, Felsefe, Psikoloji, Sanat Tarihi, Sosyoloji, Tarih, Türk Dili ve Edebiyatı) başkanlarından ve alanlarında uzman akademisyenlerden oluşmaktadır.

Ocak 2017'den itibaren derginin tüm makale gönderme ve değerlendirme işlemleri çevrimiçi olarak DergiPark üzerinden yapılmaktadır. Ayrıca, 2014 yılından sonra yayımlanan her bir makaleye DergiPark üzerinden DOI numarası verilmektedir.

**Yazışma Adresi**

Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi PK: 16059  
Görükle / Nilüfer / BURSA  
0224 294 18 12  
sbd@uludag.edu.tr  
<http://dergipark.org.tr/sosbilder>

e-ISSN: 2564-6834



Uludağ University Faculty of Arts and Sciences  
JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

Volume: 26 / Issue: 48 / 2025-1



### ABOUT THE JOURNAL

Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences (UUFASJSS) publishes original research articles and reviews in the science fields of *Ancient History, Applied Psychology, Archaeology, Art History, Ataturk's Principles and the History of the Republic, Classical Turkish Literature, Clinical Psychology, Comparative Literature, Contemporary Turkish Dialects and Literatures, Contemporary World History, Developmental Psychology, General Turkish History, History of the Middle Ages, Human and Economic Geography, Information and Document Management, Learning-Cognitive-Bio-Experimental Psychology, Linguistics, Modern History, Modern Turkish Literature, New Age History, Ottoman Institutions and Civilization, Philosophy, Physical Geography, Social Psychology, Sociology, Translation Studies, Turkish Folk Literature, Turkish Folklore, Turkish Language, World Languages and Literatures*. Our journal accepts the human factor in a direction from the local to the universal and aims to publish scientific research in the broadest boundary within its subjects.

This journal is an international, peer-reviewed journal that began its publication in 1999. Two issues, one in January and one in July, are published each year. The journal is currently indexed by *ULAKBİM TR DİZİN, CiteFactor, DRJI, Scilit, Index Copernicus, EBSCO, MLA (Modern Language Association) International Bibliography, Research Bible, Google Scholar* and *SOBİAD*.

The owner of the journal in the name of the Bursa Uludağ University, the Faculty of Arts and Sciences is the dean of the faculty. The editorial board consists of the editors, heads of the departments of Archeology, Geography, Philosophy, Psychology, Art History, Sociology, History, Turkish Language and Literature, and academicians who are experts in their fields.

From 2017 on, all the submission and review work of the papers that are sent to our journal are processed online via DergiPark. Also, every paper published by the journal has received a DOI number by DergiPark since 2014.

#### Correspondence Address

Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Sciences 16059  
Görükle / Nilüfer / BURSA  
0224 294 18 12  
sbd@uludag.edu.tr  
<http://dergipark.org.tr/sosbilder>

e-ISSN: 2564-6834



Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi  
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ  
Cilt: 26 / Sayı: 48 / 2025-1



**Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Adına Sahibi**

Prof. Dr. Bilgen OSMAN

(Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanı)

**EDİTÖRLER**

Prof. Dr. Hatice ŞAHİN (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Özlem ERCAN (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim KARAHANCI (Bursa Uludağ Üniversitesi)

**YAYIN KURULU**

**Yayın Kurulu Başkanı**

Prof. Dr. Hatice ŞAHİN (Bursa Uludağ Üniversitesi)

**Yayın Kurulu Üyeleri**

Prof. Dr. Birol CAN (Uşak Üniversitesi)

Prof. Dr. Bülent Nuri KILAVUZ (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Celalettin YANIK (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Funda GÜNŞOY TUROWSKI (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan Basri ÖCALAN (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Hülya TAŞ (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)

Prof. Dr. Kadir PEKTAŞ (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)

Prof. Dr. Leman Pınar TOSUN (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Metin KILIÇ (Düzce Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa ŞAHİN (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Namık Tanfer ALTAŞ (Atatürk Üniversitesi)

Prof. Dr. Serhat ZAMAN (Bursa Uludağ Üniversitesi)

Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN (Ankara Üniversitesi)



Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi  
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

Cilt: 26 / Sayı: 48 / 2025-1



ALAN EDITÖRLERİ

Doç. Dr. Reyhan ŞAHİN (Bursa Uludağ Üniversitesi) (Arkeoloji Bilim Alanı)	Doç. Dr. Fikret OSMAN (Bursa Uludağ Üniversitesi) (Felsefe Bilim Alanı)	Doç. Dr. Filiz İNANAN (Bursa Uludağ Üniversitesi) (Sanat Tarihi Bilim Alanı)
Prof. Dr. Seher AKÇA (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi) (Atatürk İlkeleri ve Cumhuriyet Tarihi Bilim Alanı)	Doç. Dr. Gülşen KUM (Gaziantep Üniversitesi) (Fiziki Coğrafya Bilim Alanı)	Prof. Dr. Hacer HARLAK (Aydın A. Menderes Üniversitesi) (Sosyal Psikoloji Bilim Alanı)
Prof. Dr. Ali YİĞİT (Bursa Uludağ Üniversitesi) (Beşerî ve İktisadi Coğrafya Bilim Alanı)	Prof. Dr. Hacer Nermin ÇELEN (İstanbul Atlas Üniversitesi) (Gelişim Psikolojisi Bilim Alanı)	Doç. Dr. Mehmet Ozan AŞIK (Bursa Uludağ Üniversitesi) (Sosyoloji Bilim Alanı)
Prof. Dr. Asiye KAKIRMAN YILDIZ (Marmara Üniversitesi) (Bilgi ve Belge Yönetimi B. Alanı)	Doç. Dr. Hayrettin İhsan ERKOÇ (Ç. Onsekiz Mart Üniversitesi) (Genel Türk Tarihi Bilim Alanı)	Prof. Dr. Asiye Mevhibe COŞAR (Karadeniz Teknik Üniversitesi) (Türk Dili Bilim Alanı)
Prof. Dr. Zeynep DÖRTOK ABACI (Bursa Uludağ Üniversitesi) (Çağdaş Dünya Tarihi Bilim Alanı)	Doç. Dr. Ferzane DEVLETABADİ (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi) (Karşılaştırmalı Edebiyat B. Alanı)	Prof. Dr. Halil İbrahim ŞAHİN (Balıkesir Üniversitesi) (Türk Halk Bilimi Bilim Alanı)
Prof. Dr. Ahmet BURAN (Fırat Üniversitesi) (Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bilim Alanı)	Prof. Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL (İstanbul Kültür Üniversitesi) (Klasik Türk Edebiyatı Bilim Alanı)	Prof. Dr. İbrahim DİLEK (A. Hacı Bayram Veli Üniversitesi) (Türk Halk Edebiyatı Bilim Alanı)
Doç. Dr. Murat KALELİOĞLU (Mardin Artuklu Üniversitesi) (Çeviri Bilimi Bilim Alanı)	Doç. Dr. Servet KAÇAR BAŞARAN (Pamukkale Üniversitesi) (Klinik Psikoloji Bilim Alanı)	Doç. Dr. Pinar BIÇAKSIZ (Uygulamalı Psikoloji Bilim Alanı)
Prof. Dr. Gülsün Leyla UZUN (Ankara Üniversitesi) (Dil Bilimi Bilim Alanı)	Doç. Dr. Şahin KILIÇ (Trakya Üniversitesi) (Orta Çağ Tarihi Bilim Alanı)	Prof. Dr. Cafer ÇİFTÇİ (Bursa Uludağ Üniversitesi) (Yakın Çağ Tarihi Bilim Alanı)
Prof. Dr. Yusuf ÖZ (A. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi) (Dünya Dilleri ve Edebiyatları Bilim Alanı)	Doç. Dr. Nilüfer ALKAN GÜNAY (Bursa Uludağ Üniversitesi) (Osmanlı Kurumları ve Medeniyeti Bilim Alanı)	Doç. Dr. Fırat YAŞA (Ç. Onsekiz Mart Üniversitesi) (Yeni Çağ Tarihi Bilim Alanı)
Doç. Dr. Kamil DOĞANCI (Bursa Uludağ Üniversitesi) (Eski Çağ Tarihi Bilim Alanı)	Doç. Dr. Çağrı Temuçin ÜNAL (Ç. Onsekiz Mart Üniversitesi) (Öğrenme-Bilişsel-Biy-Deneysel Psikoloji Bilim Alanı)	Prof. Dr. Alev SINAR UĞURLU (Bursa Uludağ Üniversitesi) (Yeni Türk Edebiyatı Bilim Alanı)

YAZIM VE DİL EDITÖRLERİ

Dr. Öğr. Üyesi Burcu KAYA ÇAKI  
(Bursa Uludağ Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ebru KUYBU DURMAZ  
(Bursa Uludağ Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Kadriye HOCAOĞLU ALAGÖZ  
(Bursa Uludağ Üniversitesi)

YABANCI DİL VE DİZİN EDITÖRLERİ

Dr. Öğr. Üyesi Zehra ÖZTÜRK  
(Bursa Uludağ Üniversitesi)

Arş. Gör. Fırat Ender KOÇYİĞİT  
(Bursa Uludağ Üniversitesi)

KAPAK TASARIMI

Prof. Sezin TÜRK KAYA  
(Bursa Uludağ Üniversitesi)



Uludağ University Faculty of Arts and Sciences  
JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

Volume: 26 / Issue: 48 / 2025-1



**Owner on behalf of Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Science**

Prof. Dr. Bilgen OSMAN

(Bursa Uludağ University Faculty of Arts and Science Dean)

**EDITORS**

Prof. Dr. Hatice ŞAHİN (Bursa Uludağ University)

Prof. Dr. Özlem ERCAN (Bursa Uludağ University)

Assist. Prof. Dr. İbrahim KARAHANCI (Bursa Uludağ University)

**PUBLICATION BOARD**

**Head of Publication Board**

Prof. Dr. Hatice ŞAHİN (Bursa Uludağ University)

**Members of Publication Board**

Prof. Dr. Birol CAN (Uşak University)

Prof. Dr. Bülent Nuri KILAVUZ (Bursa Uludağ University)

Prof. Dr. Celalettin YANIK (Bursa Uludağ University)

Prof. Dr. Funda GÜNSOY TUROWSKI (Bursa Uludağ University)

Prof. Dr. Hasan Basri ÖCALAN (Bursa Uludağ University)

Prof. Dr. Hülya TAŞ (Bursa Uludağ University)

Prof. Dr. İsmail Hakkı AKSOYAK (Ankara Hacı Bayram Veli University)

Prof. Dr. Kadir PEKTAŞ (İstanbul Medeniyet University)

Prof. Dr. Leman Pınar TOSUN (Bursa Uludağ University)

Prof. Dr. Metin KILIÇ (Düzce University)

Prof. Dr. Mustafa ŞAHİN (Bursa Uludağ University)

Prof. Dr. Namık Tanfer ALTAŞ (Atatürk University)

Prof. Dr. Serhat ZAMAN (Bursa Uludağ University)

Prof. Dr. Seyfettin ERŞAHİN (Ankara University)



Uludağ University Faculty of Arts and Sciences  
JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

Volume: 26 / Issue: 48 / 2025-1



**FIELD EDITORS**

Assoc. Prof. Dr. Reyhan ŞAHİN (Bursa Uludağ University) (Archaeology Science Field)	Assoc. Prof. Dr. Fikret OSMAN (Bursa Uludağ University) (Philosophy Science Field)	Assoc. Prof. Dr. Filiz İNANAN (Bursa Uludağ University) (Art History Science Field)
Prof. Dr. Seher AKÇA (Muğla Sıtkı Koçman University) (Ataturk's Principles and the History of the Republic S. Field)	Assoc. Prof. Dr. Gülşen KUM (Gaziantep University) (Physical Geography Science Field)	Prof. Dr. Hacer HARLAK (A. A. Menderes University) (Social Psychology Science Field)
Prof. Dr. Ali Yiğit (Bursa Uludağ University) (Human and Economic Geography Science Field)	Prof. Dr. Hacer Nermin ÇELEN (İstanbul Atlas University) (Developmental Psychology Science Field)	Assoc. Prof. Dr. M. Ozan AŞIK (Bursa Uludağ University) (Sociology Science Field)
Prof. Dr. Asiye KAKIRMAN YILDIZ (Marmara University) (Information and Document Management Science Field)	Assoc. Prof. Dr. H. İhsan ERKOÇ (Ç. Onsekiz Mart University) (General Turkish History Science Field)	Prof. Dr. Asiye Mevhibe COŞAR (Karadeniz Technical University) (Turkish Language Science Field)
Prof. Dr. Zeynep DÖRTOK ABACI (Bursa Uludağ University) (Contemporary World History Science Field)	Assoc. Prof. Dr. Ferzane DEVLETABADİ (Eskişehir Osmangazi University) (Comparative Literature S. Field)	Prof. Dr. Halil İbrahim ŞAHİN (Balıkesir University) (Turkish Folklore Science Field)
Prof. Dr. Ahmet BURAN (Firat University) (Contemporary Turkish Dialects and Literatures Science Field)	Prof. Dr. Mehmet Fatih KÖKSAL (İstanbul Kültür University) (Classical Turkish Literature Science Field)	Prof. Dr. İbrahim DİLEK (A. Hacı Bayram Veli University) (Turkish Folk Literature Science Field)
Assoc. Prof. Dr. Murat KALELİOĞLU (Mardin Artuklu University) (Translation Studies Science Field)	Doç. Dr. Servet KAÇAR BAŞARAN (Pamukkale University) (Clinical Psychology Science Field)	Assoc. Prof. Dr. Pınar BIÇAKSIZ (Applied Psychology Science Field)
Prof. Dr. Gülsün Leyla UZUN (Ankara University) (Linguistics Science Field)	Assoc. Prof. Dr. Şahin KILIÇ (Trakya University) (History of the Middle Ages S. F.)	Prof. Dr. Cafer ÇİFTÇİ (Bursa Uludağ University) (Modern History Science Field)
Prof. Dr. Yusuf ÖZ (A. Yıldırım Beyazıt University) (World Languages and Literatures Science Field)	Assoc. Prof. Dr. Nilüfer ALKAN GÜNAY (Bursa Uludağ University) (Ottoman Institutions and Civilization Science Field)	Assoc. Prof. Dr. Fırat YAŞA (Ç. Onsekiz Mart University) (New Age History Science Field)
Assoc. Prof. Dr. Kamil DOĞANCI (Bursa Uludağ University) (Ancient History Science Field)	Doç. Dr. Çağrı Temuçin ÜNAL (Ç. Onsekiz Mart University) (Learning-Cognitive-Bio-Experimental Psychology S. Field)	Prof. Dr. Alev SINAR UĞURLU (Bursa Uludağ University) (Modern Turkish Literature Science Field)

**SPELLING AND LANGUAGE EDITORS**

Assist. Prof. Dr. Burcu KAYA ÇAKI  
(Bursa Uludağ University)

Assist. Prof. Dr. Ebru KUYBU DURMAZ  
(Bursa Uludağ University)

Assist. Prof. Dr. Kadriye HOCAOĞLU ALAGÖZ  
(Bursa Uludağ University)

**FOREIGN LANGUAGE AND INDEX EDITORS**

Assist. Prof. Dr. Zehra ÖZTÜRK  
(Bursa Uludağ University)

Arş. Gör. Fırat Ender KOÇYİĞİT  
(Bursa Uludağ University)

**COVER DESING**

Prof. Sezin TÜRK KAYA  
(Bursa Uludağ University)



Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi  
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ  
Cilt: 26 / Sayı: 48 / 2025-1



**BİLİM VE DANIŞMA KURULU**

Prof. Dr. Abdülkadir ÇÜÇEN (Bursa Uludağ Üniversitesi)	Prof. Dr. Handan CAN (Bursa Uludağ Üniversitesi)	Prof. Dr. Semra ALYILMAZ (Bursa Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet KANKAL (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)	Prof. Dr. Hasan ÖZDEMİR (Bursa Uludağ Üniversitesi)	Prof. Dr. Şaban ÇELİKOĞLU (Z. Bülent Ecevit Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali AKAR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)	Prof. Dr. Hıdır İlyas GÖZ (Üsküdar Üniversitesi)	Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY (Maltepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali DUYMAZ (Balıkesir Üniversitesi)	Prof. Dr. İbrahim Hakan MERT (Bursa Uludağ Üniversitesi)	Doç. Dr. Ahmet BİLİR (Düzce Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)	Prof. Dr. İbrahim KESKİN (Bursa Uludağ Üniversitesi)	Doç. Dr. Aksu AKÇAOĞLU (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali TİLBE (İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa)	Prof. Dr. Kenan Ziya TAŞ (Balıkesir Üniversitesi)	Doç. Dr. Matthew RASHOTTE (Güney Carolina Üniversitesi)
Prof. Dr. Alperen KAYSERİLİ (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)	Prof. Dr. Mehmet ESKİN (Koç Üniversitesi)	Dr. Lale JAVANSHIR (Toronto Üniversitesi)
Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA (Erciyes Üniversitesi)	Prof. Dr. Mehmet TEZCAN (Bursa Uludağ Üniversitesi)	Dr. Shuntu KUANG (Toronto Üniversitesi)
Prof. Dr. Bengül GÜNGÖRMEZ AKOSMAN (Bursa Uludağ Üniversitesi)	Prof. Dr. Metin BECERMEN (Bursa Uludağ Üniversitesi)	
Prof. Dr. B. Kemal YEŞİLBURSA (Bursa Uludağ Üniversitesi)	Prof. Dr. M. Ersin KUŞDİL (Bursa Uludağ Üniversitesi)	
Prof. Dr. Bayram ÇETİN (Bursa Uludağ Üniversitesi)	Prof. Dr. Muhsin YILMAZ (Bursa Uludağ Üniversitesi)	
Prof. Dr. Cengiz ALYILMAZ (Bursa Uludağ Üniversitesi)	Prof. Dr. Nesrin KARACA (Bursa Uludağ Üniversitesi)	
Prof. Dr. Derya ŞAHİN (Bursa Uludağ Üniversitesi)	Prof. Dr. Nurşen ÖZKUL FINDIK (A. Hacı Bayram Veli Üniversitesi)	
Prof. Dr. Elvan TOPALLI (Bursa Uludağ Üniversitesi)	Prof. Dr. Odile Moreau (Sorbonne Üniversitesi)	
Prof. Dr. Ercan ALKAYA (Fırat Üniversitesi)	Prof. Dr. Ogün ÜREK (Bursa Uludağ Üniversitesi)	
Prof. Dr. Erdoğan BOZ (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)	Prof. Dr. Osman DOĞANAY (Aksaray Üniversitesi)	
Prof. Dr. Ersin GÜLSOY (Bursa Uludağ Üniversitesi)	Prof. Dr. Sadettin EĞRİ (Bursa Uludağ Üniversitesi)	
Prof. Dr. Evangelia BALTA (Ulusal Yunan Araştırmaları Vakfı)	Prof. Dr. Saime YÜCEER (Bursa Uludağ Üniversitesi)	
Prof. Dr. Filippo BATTISTONI (Pisa Üniversitesi)	Prof. Dr. Salim ÇONOĞLU (Balıkesir Üniversitesi)	
Prof. Dr. Gülay DURMAZ (Bursa Uludağ Üniversitesi)	Prof. Dr. Sedat YAZICI (Bartın Üniversitesi)	





Uludağ University Faculty of Arts and Sciences  
JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

Volume: 26 / Issue: 48 / 2025-1



SCIENCE AND ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Abdülkadir ÇÜÇEN (Bursa Uludağ University)	Prof. Dr. Gülay DURMAZ (Bursa Uludağ University)	Prof. Dr. Salim ÇONOĞLU (Balıkesir University)
Prof. Dr. Ahmet KANKAL (Ankara Yıldırım Beyazıt University)	Prof. Dr. Handan CAN (Bursa Uludağ University)	Prof. Dr. Sedat YAZICI (Bartın University)
Prof. Dr. Ali AKAR (Muğla Sıtkı Koçman University)	Prof. Dr. Hasan ÖZDEMİR (Bursa Uludağ University)	Prof. Dr. Semra ALYILMAZ (Bursa Uludağ University)
Prof. Dr. Ali DUYMAZ (Balıkesir University)	Prof. Dr. Hıdır İlyas GÖZ (Üsküdar University)	Prof. Dr. Şaban ÇELİKOĞLU (Z. Bülent Ecevit University)
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (Muğla Sıtkı Koçman University)	Prof. Dr. İbrahim Hakan MERT (Bursa Uludağ University)	Prof. Dr. Zekiye KUTLUSOY (Maltepe University)
Prof. Dr. Ali TİLBE (İstanbul University-Cerrahpaşa)	Prof. Dr. İbrahim KESKİN (Bursa Uludağ University)	Assoc. Prof. Dr. Ahmet BİLİR (Düzce University)
Prof. Dr. Alperen KAYSERİLİ (Ağrı İbrahim Çeçen University)	Prof. Dr. Kenan Ziya TAŞ (Balıkesir University)	Assoc. Prof. Dr. Aksu AKÇAOĞLU (Ankara University)
Prof. Dr. Arslan TOPAKKAYA (Erciyes University)	Prof. Dr. Mehmet ESKİN (Koç University)	Assoc. Prof. Dr. Matthew RASHOTTE (South Carolina University)
Prof. Dr. Bengül GÜNGÖRMEZ AKOSMAN (Bursa Uludağ University)	Prof. Dr. Mehmet TEZCAN (Bursa Uludağ University)	Dr. Lale JAVANSHIR (Toronto University)
Prof. Dr. B. Kemal YEŞİLBURSA (Bursa Uludağ University)	Prof. Dr. Metin BECERMEN (Bursa Uludağ University)	Dr. Shuntu KUANG (Toronto University)
Prof. Dr. Bayram ÇETİN (Bursa Uludağ University)	Prof. Dr. M. Ersin KUŞDİL (Bursa Uludağ University)	
Prof. Dr. Cengiz ALYILMAZ (Bursa Uludağ University)	Prof. Dr. Muhsin YILMAZ (Bursa Uludağ University)	
Prof. Dr. Derya ŞAHİN (Bursa Uludağ University)	Prof. Dr. Nesrin KARACA (Bursa Uludağ University)	
Prof. Dr. Elvan TOPALLI (Bursa Uludağ University)	Prof. Dr. Nurşen ÖZKUL FINDIK (Ankara Hacı Bayram Veli University)	
Prof. Dr. Ercan ALKAYA (Firat University)	Prof. Dr. Odile Moreau (Sorbonne University)	
Prof. Dr. Erdoğan BOZ (Eskişehir Osmangazi University)	Prof. Dr. Ogün ÜREK (Bursa Uludağ University)	
Prof. Dr. Ersin GÜLSOY (Bursa Uludağ University)	Prof. Dr. Osman DOĞANAY (Aksaray University)	
Prof. Dr. Evangelia BALTA (N. Hellenic Research Foundation)	Prof. Dr. Sadettin EĞRİ (Bursa Uludağ University)	
Prof. Dr. Filippo BATTISTONI (University of Pisa)	Prof. Dr. Saime YÜCEER (Bursa Uludağ University)	



Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi  
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ  
Cilt: 26 / Sayı: 48 / 2025-1



### AMAÇ VE KAPSAM

Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi (UÜFEFSBD); *Arkeoloji, Atatürk İlkeleri ve Cumhuriyet Tarihi, Beşerî ve İktisadi Coğrafya, Bilgi ve Belge Yönetimi, Çağdaş Dünya Tarihi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları, Çeviri Bilimi, Dil Bilimi, Dünya Dilleri ve Edebiyatları, Eski Çağ Tarihi, Felsefe, Fiziki Coğrafya, Gelişim Psikolojisi, Genel Türk Tarihi, Karşılaştırmalı Edebiyat, Klasik Türk Edebiyatı, Klinik Psikoloji, Orta Çağ Tarihi, Osmanlı Kurumları ve Medeniyeti, Öğrenme-Bilişsel-Biyolojik Deneysel Psikoloji, Sanat Tarihi, Sosyal Psikoloji, Sosyoloji, Türk Dili, Türk Halk Bilimi, Türk Halk Edebiyatı, Uygulamalı Psikoloji, Yakın Çağ Tarihi, Yeni Çağ Tarihi, Yeni Türk Edebiyatı* bilim alanlarında yazılmış özgün araştırma makaleleri ve derlemeler yayımlanmaktadır. Yerelden evrensel doğru yayılan bir doğrultuda insan faktörünü temel unsur olarak kabul eden dergimiz, konusu çerçevesinde en geniş sınırlarda bilimsel araştırmaları yayımlamayı amaç edinmiştir.

### YAYIN ETİĞİ İLKELERİ

*Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisinde* uygulanan yayın süreçleri, bilginin tarafsız ve saygın bir şekilde gelişimine ve dağıtımına temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda uygulanan süreçler, yazarların ve yazarları destekleyen kurumların çalışmalarının kalitesine doğrudan yansımaktadır. Hakemli çalışmalar bilimsel yöntemi somutlaştıran ve destekleyen çalışmalardır. Bu noktada sürecin bütün paydaşlarının (yazarlar, okuyucular ve araştırmacılar, yayıncı, hakemler ve editörler) etik ilkelere yönelik standartlara uyması önem taşımaktadır. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* yayın etiği kapsamında tüm paydaşların aşağıdaki etik sorumlulukları taşımasını beklenmektedir.

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak [Committee on Publication Ethics](#) (COPE) tarafından yayımlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır ([COPE Yönerge Türkçe](#)).

Hakemli dergide bir makalenin yayımlanması, uyumlu ve saygı duyulan bilgi ağının gelişmesinde gerekli bir temel yapı taşıdır. Bu, yazarların ve onları destekleyen kurumlarının çalışmalarının kalitesinin doğrudan yansımasıdır. Hakemli makaleler bilimsel metotları destekler ve şekillendirir. Bu yüzden beklenen etik davranışların standartlarında anlaşmaya varmak yayımlama ile ilgili tüm taraflar, yazar, dergi editörü, hakem ve yayımcı kuruluşlar için önemlidir:

#### 1. Yazarlık

- Kaynakça listesi eksiksiz olmalıdır.
- İntihal ve sahte veriye yer verilmemelidir.
- Aynı araştırmanın birden fazla dergide yayımlanmasına teşebbüs edilmemeli, bilim araştırma ve yayın etiğine uymalıdır.

Bilim araştırma ve yayın etiğine aykırı eylemler şunlardır:

**a) İntihal:** Başkalarının fikirlerini, metotlarını, verilerini, uygulamalarını, yazılarını, şekillerini veya eserlerini sahiplerine bilimsel kurallara uygun biçimde atıf yapmadan kısmen veya tamamen kendi eseriymiş gibi sunmak,

**b) Sahtecilik:** Araştırmaya dayanmayan veriler üretmek, sunulan veya yayımlanan eseri gerçek olmayan verilere dayandırarak düzenlemek veya değiştirmek, bunları rapor etmek veya yayımlamak, yapılmamış bir araştırmayı yapılmış gibi göstermek,

**c) Çarpıtma:** Araştırma kayıtları ve elde edilen verileri tahrif etmek, araştırmada kullanılmayan yöntem, cihaz ve materyalleri kullanılmış gibi göstermek, araştırma hipotezine uygun olmayan verileri değerlendirmeye almamak, ilgili teori veya varsayımlara uydurmak için veriler ve/veya sonuçlarla oynamak, destek alınan kişi ve kuruluşların çıkarları doğrultusunda araştırma sonuçlarını tahrif etmek veya şekillendirmek,

**ç) Tekrar yayım:** Bir araştırmanın aynı sonuçlarını içeren birden fazla eseri akademik yükselmelerde ayrı eserler olarak sunmak,



Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi  
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ  
Cilt: 26 / Sayı: 48 / 2025-1



**d) Dilimleme:** Bir araştırmanın sonuçlarını araştırmanın bütünlüğünü bozacak şekilde, uygun olmayan biçimde parçalara ayırarak ve birbirine atıf yapmadan çok sayıda yayın yaparak akademik yükselmelerde ayrı eserler olarak sunmak,

**e) Haksız yazarlık:** Aktif katkısı olmayan kişileri yazarlar arasına dâhil etmek, aktif katkısı olan kişileri yazarlar arasına dâhil etmemek, yazar sıralamasını gerekçesiz ve uygun olmayan bir biçimde değiştirmek, aktif katkısı olanların isimlerini yayım sırasında veya sonraki baskılarda eserden çıkarmak, aktif katkısı olmadığı halde nüfuzunu kullanarak ismini yazarlar arasına dâhil ettirmek,

**f) Diğer etik ihlali türleri:** Destek alınarak yürütülen araştırmaların yayınlarında destek veren kişi, kurum veya kuruluşlar ile onların araştırmadaki katkılarını açık bir biçimde belirtmemek, insan ve hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalarda etik kurallara uymamak, yayınlarında hasta haklarına saygı göstermemek, hakem olarak incelemek üzere görevlendirildiği bir eserde yer alan bilgileri yayımlanmadan önce başkalarıyla paylaşmak, bilimsel araştırma için sağlanan veya ayrılan kaynakları, mekânları, imkânları ve cihazları amaç dışı kullanmak, tamamen dayanaksız, yersiz ve kasıtlı etik ihlali suçlamasında bulunmak (*YÖK Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi, Madde 8*).

## 2. Yazarın Sorumlulukları

- Tüm yazarlar önemli oranda araştırmaya katkıda bulunmalıdır.
- Makaledeki tüm verilerin gerçek ve özgün olduğu beyanı gerekir.
- Tüm yazarlar geri çekmeyi ve hataların düzeltilmesini sağlamak zorundadır.

## 3. Hakemliklerin Sorumlulukları

- Değerlendirmeler tarafsız olmalıdır.
- Hakemler araştırmayla, yazarlarla ve/veya araştırma fon sağlayıcılar ile çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Hakemler ilgili yayımlanmış ancak atıfta bulunulmamış eserleri belirtmelidirler.
- Kontrol edilmiş makaleler gizli tutulmalıdır.

## 4. Editöryal Sorumluluklar

- Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.
- Editörler kabul ettiği ya da reddettiği makaleler ile ilgili çıkar çatışması içerisinde olmamalıdır.
- Sadece alana katkı sağlayacak makaleler kabul edilmelidir.
- Hatalar bulunduğu zaman düzeltmenin yayımlanmasını ya da geri çekilmesini desteklemelidir.
- Hakemlerin ismini saklı tutmalıdır ve intihal/sahte veriye engel olmalıdır.

Hakemlik süreci bilimsel yayımlamanın başarısının merkezinde bulunmaktadır. Hakemlik sürecinin korunması ve iyileştirilmesi taahhüdümüzün bir parçasıdır ve *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisinin* bilim camiasına yayıncılık etiği ile ilgili her durumda özellikle şüpheli, yinelenen yayınlar olması durumunda ya da intihal durumlarında yardım etme zorunluluğu vardır.

Okuyucu *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisinde* yayımlanan bir makalede önemli bir hata ya da yanlışlık fark ettiğinde ya da editöryal içerik ile ilgili herhangi bir şikâyeti (intihal, yinelenen makaleler vb.) olduğu zaman [sbd@uludag.edu.tr](mailto:sbd@uludag.edu.tr) adresine e-posta göndererek şikâyetle bulunabilir. Şikâyetler gelişmemiz için fırsat sağlayacağından şikâyetleri memnuniyetle karşılıyoruz, hızlı ve yapıcı bir şekilde geri dönüş yapmayı amaçlarız.



Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi  
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ  
Cilt: 26 / Sayı: 48 / 2025-1



### İntihali Ortaya Çıkarma

Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisinde yayımlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal tespitinde kullanılan özel bir program (iThenticate) aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

### Etik Kurul ve Diğer İzinler

Yazarların, aşağıdaki araştırmalar için etik kurul izni alması ve bunu makalede belirtmesi gerekir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dâhil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar,

Ayrıca;

- Başkalarına ait ölçek, anket, fotoğrafların kullanımı için sahiplerinden izin alınması ve belirtilmesi,
- Kullanılan fikir ve sanat eserleri için telif hakları düzenlemelerine uyulduğunun belirtilmesi.

### YAYIN POLİTİKASI

**1.** Yayın kuruluna ulaşan yazılar, önce *iThenticate* intihal yazılım programı aracılığıyla orijinallik testine tabi tutulur. Kaynakça, alıntılar ve 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç tutularak filtreler uygulanır ve sonucun %20'nin üzerinde olmaması gerekir. Ardından yayın etiği ve makale yazım kurallarına uygunluk açısından incelenir. Bu ön değerlendirme sonucunda uygun görülmeyen yazılar, düzeltilmesi için yazara iade edilir ya da gerekçelendirilerek doğrudan reddedilir. **Dergimiz kör hakem uygulaması yapmaktadır. Değerlendirme için uygun bulunanlar, isimsiz olarak alanla ilgili iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur.** Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olursa, yazı üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar; hakemler ve Yayın Kurulunun eleştiri ve önerilerini dikkate alırlar. Düzeltme istenen yazılar, yazar tarafından en geç bir hafta içinde Yayın Kuruluna ulaştırılmalıdır.

**2.** Yılın her dönemi makale kabul edilebilmekle birlikte talep yoğunluğundan ötürü zaman zaman sistem makale gönderimine kapatılabilmektedir. Bu durumda bir sonraki sayı için değerlendirilmek üzere yazılarını göndermek isteyenler, kurumsal e-posta adresimiz [sbd@uludag.edu.tr](mailto:sbd@uludag.edu.tr) adresine isteklerini bildirebilirler.

**3.** Yazar, araştırma ve yayın etiğine uymak zorundadır. Dergi'ye gönderilecek yazıların daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya değerlendirilmek üzere başka bir dergiye gönderilmemiş olması gerekir. Dergi'ye iletilen yazıların bir başka bilimsel ortamda yayımlanmasının veya değerlendirilmek üzere gönderilmesinin etik ve hukuki sorumluluğu kesinlikle yazara aittir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek ve tam metni basılı ya da elektronik ortamda yayımlanmamış olmak şartıyla kabul edilebilir.

**4.** Dergiye gönderilen yazılar değerlendirmeye alınırken bilim alanı, kurum ve yazar çeşitliliğine özen gösterilmektedir. Bu nedenle gerektiğinde bazı yazılar gerekçe bildirilerek değerlendirmeye alınmayabilir.

**5.** Makale yazım kurallarında belirtilen kurallara uygun olarak hazırlanan yazılar, <http://dergipark.org.tr/> adresinden DergiPark sistemine üye olunduktan sonra gerekli yönlendirmeler doğrultusunda çevrim içi (online) olarak gönderilir.



Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi  
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ  
Cilt: 26 / Sayı: 48 / 2025-1



**MAKALE YAZIM KURALLARI**

1. Makaleler, Türkçe veya İngilizce yazılabilir. İçerikle uyumlu olması gereken makalenin başlığı; 12 punto, büyük ve koyu harflerle yazılıp ortalanmalıdır. Başlığın altında 100-150 kelimededen oluşan, 10 punto, italik, tek satır aralığıyla yazılmış Türkçe ve İngilizce özet (abstract) ve bunların hemen altında beş anahtar kelime (key words) yer almalıdır. Anahtar kelimeler makale içeriğiyle uyumlu ve kapsayıcı olmalıdır. İngilizce özetin üzerinde mutlaka İngilizce başlığa yer verilmelidir. Ayrıca Türkçe makaleler için makalenin sonunda kısaca çalışmanın amacını, sorununu, yöntemini, bulgularını ve sonuçlarını içeren genişletilmiş İngilizce özet (extended abstract) bulunmalıdır. Bu bölüm, *Kaynakça* sayfasından sonra yeni bir sayfadan başlayarak paragraflar halinde yapılandırılarak yazılmalı ve 500-750 kelimededen oluşmalıdır.

2. Makalenin başlığının hemen altına sağa yaslı olarak yazarın adı ve soyadı yazılmalı; görev ünvanı, kurumu (Üniversite-Fakülte-Bölüm), şehir, ülke, e-posta bilgileri ve ORCID numarası bir yıldızla soyadına ilintilendirilerek ilk sayfanın altında verilmelidir.

3. Makalenin adı hariç makaledeki tüm başlıklardaki kelimelerin sadece ilk harfleri büyük yazılmalıdır.

4. Makale sonunda; araştırmacıların katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir.

5. Makaleler, Microsoft Word programında yazılmalı, farklı bir yazı fontu kullanıldıysa font mutlaka ekte gönderilmelidir. Sayfa yapıları aşağıdaki gibi düzenlenmelidir:

**Kâğıt Boyutu:** A4 Dikey  
**Tüm Kenarlardan Boşluk:** 2,5 cm  
**Yazı Tipi:** Times News Roman  
**Yazı Tipi Stili:** Normal  
**Yazı Boyutu (normal metin):** 12 punto  
**Yazı Boyutu (dipnot metni):** 10 punto  
**Tablo-Grafikte Yazı Boyutu:** 10 punto  
**Paragraf Hizalama:** İki Yana Yasla  
**Paragraf Girintisi:** İlk Satır (1,25)  
**Paragraf Aralığı:** önce 6 nk, sonra 0 nk  
**Satır Aralığı:** Tek (1)

6. Kaynaklara göndermeler metin içinde verilir, gerektiğinde kullanılacak dipnotlar sayfa altında 10 punto ile yazılır. Metin içinde sözü edilen kaynaklara başvurulurken yazar / yazarların soyadları, yayın tarihi ve sayfa numarası ilgili yerde belirtilir. Özetleme biçiminde yapılan alıntı ve aktarmalarda sayfa numarası belirtilmez. 50 kelimedenden fazla doğrudan alıntılar soldan 2 cm içerden başlayacak şekilde 10 punto, düz bir şekilde, tırnak içine alınmadan paragraflandırılarak yazılmalıdır. Metin içinde belirtilen yayınların tümü makalenin sonunda ayrı bir sayfadan başlayarak, "Kaynakça" başlığı altında alfabetik sırayla ve eksiksiz olarak listelenir. Bu liste, yazarın yararlandığı kaynakların listesi olarak hazırlanır, metinde yazarın doğrudan kullanmadığı kaynakları içermez.

Kaynakça, uluslararası kaynak yazım biçimlerinden APA'nın 7. baskısına uygun olarak hazırlanmalıdır.

Metin içinde göndermeler, parantez içinde şu şekilde yazılmalıdır: (Şahin, 2012: 6).

İki yazarlı yayınlarda her iki yazarın da soyadları yazılıp aralarına "&" konmalıdır: (Yılmaz & Öztürk, 2010: 86)

İkiden fazla yazarlı yayınlarda, metin içinde sadece ilk yazarın soyadı ve 'vd.' yazılmalıdır: (Gülsevin vd., 2006: 23).

Metin içinde, gönderme yapılan yazarın adı veriliyorsa kaynağın sadece yayın tarihi ve sayfa numarası yazılmalıdır: Korkmaz (2009: 419), bu konuda ...

Bir yazarın birden fazla aynı tarihli yayını olması halinde yayın yılının yanına a, b, c vb. şeklinde harfler konmalıdır: (Çiftçi, 2006a; Çiftçi, 2006b).

İkinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir: Köprülü (1926, Çelik, 1998'den).



Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi  
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

Cilt: 26 / Sayı: 48 / 2025-1



### 7. Makale Sonundaki Kaynak Listesi (Kaynakça)

Metnin sonunda, yazarların soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir. Yararlanılan kaynağın yazarı, soyadı önce belirtilecek şekilde gösterilmelidir.

#### Kitap

##### Tek Yazarlı Kitap:

Tanpınar, A. H. (1997). *19'uncu asır Türk edebiyatı tarihi*. Çağlayan Kitabevi.

##### İki Yazarlı Kitap:

Altun, Ş. & Sarioğlu, C. (2006). *Türk popüler tarihinde ilkler*. Alfa Yayınları. Üç ve Daha Çok Yazarlı Kitap:

İmer, K., Kocaman, A., Özsoy, A. S. (2011). *Dilbilim sözlüğü*. Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

#### Makale

##### Tek Yazarlı Makale:

Şahin, H. (2016). Bursa'da yazılmış tıp metinlerinde ağız özelliklerine dair. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17(31), 291-298.

##### İki Yazarlı Makale:

Şahin, D. & Ünsal N. D. (2018). Ontario Kraliyet Müzesi'nde sergilenen Edessa kökenli bir grup mozaik pano. *Journal of Mosaic Research*, (11), 239-256.

##### Üç ve Daha Çok Yazarlı Makale:

Alıcı, T., Kayır, H., Aygören, M. O., Sağlam, E, Uzbay, İ. T. (2005). Discriminative stimulus properties of tianeptine. *Psychopharmacology*, (185), 446-451.

#### Bildiri

Üstünova, K. (2014). Birleşik ekler üzerine. H. Şahin, İ. Karahancı (Ed.), *VI. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildirileri II* içinde (889-906. ss.), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

#### Kitap Çevirisi

Barthes, R. (2016). *Göstergebilimsel serüven*. (Çev: M. Rifat, S. Rifat), Yapı Kredi Yayınları.

#### Kitap Bölümü

Sınar Uğurlu, A. (2020). Mahcupluk İmtihanı adlı oyunda geleneksel Türk tiyatrosunun etkileri. N. Karaca, M. Başpınar (Ed.), *Vefatının 100. Yılında Ömer Seyfettin Kitabı* içinde (49-70. ss.), Osmangazi Belediyesi Yayınları.

#### Ansiklopedi Maddesi

Uzunçarşılı, İ. H. (1997). Mehmed I. *İslâm Ansiklopedisi* içinde (496-506. ss.), 7, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

#### Tez

Aydın, H. (2016). *Türkiye Türkçesinde dilbilgisel zaman - Oktay Akbal öyküleri örneği*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

#### Yazma

Âsım. *Zey-i zübdetü'l-eş'âr*. Millet Kütüphanesi. A. Emirî Efendi. No. 1326. vr. 45a.



Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi  
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ  
Cilt: 26 / Sayı: 48 / 2025-1



#### Web Kaynağı

Kılavuz, A. S. (2020, Aralık 20). Rektör'ün mesajı. <http://www.uludag.edu.tr/konu/view/6/RektorMesaji>  
Geçinme endeksi (ücretliler) elektronik veri dağıtım sistemi. (2009, Şubat 2). <http://evds.tcmb.gov.tr/>

#### Yayımlanacak Makale

Ercan, Ö. (2014). Divan şiirini hukukî bakış açısı ile değerlendirmek: suç ve ceza. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. Makale yayımlanacaktır.

8. Yazım (imlâ) ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun gerektirdiği özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumunun Yazım (İmlâ) Kılavuzu esas alınmalıdır.

#### TELİF HAKLARI POLİTİKASI

*Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, yayımladığı makaleler için herhangi bir yayın telif hakkı sözleşmesi istemez, yazarlardan herhangi bir telif ücreti almaz yahut yazarlara herhangi bir telif ücreti ödemez. Dergide yayımlanmış yazılar, makalenin künyesi verildiği takdirde başka kaynaklarda da yayımlanabilir. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, **Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı** ile lisanslanmıştır.

#### AÇIK ERİŞİM POLİTİKASI

Dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracak ilkesini benimseyerek, içeriğine **anında açık erişim** sağlamaktadır. Açık Erişim konusunda [Budapest Open - Access Girişimi \(BOAI\)](#) tarafından belirtilen ilkelere uyulmaktadır.

#### YAYIN ÜCRETİ

Hakem incelemeleri sonucunda kabul edilen ve yayımlanan makaleler için yazarlarından ya da okuyucularından hiçbir şekilde **ücret talep edilmez**.

#### YAYIN SIKLIĞI

Ocak ve Temmuz aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanmaktadır.

#### ARŞİVLEME

Dergimizin basılı hâli çeşitli kütüphanelerde, elektronik hâli ise indekslerde arşivlenmektedir. Derginin herhangi bir nedenle yayın hayatına veda etmesi durumunda geçmişte yayımlanan yazılara buralardan ulaşılabilir.



Uludağ University Faculty of Arts and Sciences  
JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

Volume: 26 / Issue: 48 / 2025-1



### THE PURPOSE AND THE SCOPE

Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences (UUFASJSS) publishes original research articles and reviews in the science fields of *Ancient History, Applied Psychology, Archaeology, Art History, Atatürk's Principles and the History of the Republic, Classical Turkish Literature, Clinical Psychology, Comparative Literature, Contemporary Turkish Dialects and Literatures, Contemporary World History, Developmental Psychology, General Turkish History, History of the Middle Ages, Human and Economic Geography, Information and Document Management, Learning-Cognitive-Bio-Experimental Psychology, Linguistics, Modern History, Modern Turkish Literature, New Age History, Ottoman Institutions and Civilization, Philosophy, Physical Geography, Social Psychology, Sociology, Translation Studies, Turkish Folk Literature, Turkish Folklore, Turkish Language, World Languages and Literatures*. Our journal accepts the human factor in a direction from the local to the universal and aims to publish scientific research in the broadest boundary within its subjects.

### PUBLICATION ETHICS

The publication process at *Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences* is the basis of the improvement and dissemination of information objectively and respectfully. Therefore, the procedures in this process improve the quality of the studies. Peer-reviewed studies are the ones that support and materialize the scientific method. At this point, it is of utmost importance that all parties included in the publication process (authors, readers and researchers, publisher, reviewers and editors) comply with the standards of ethical considerations. *Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences* expects all parties to hold the following ethical responsibilities.

The following ethical duties and responsibilities are written in the light of the guide and policies made by [Committee on Publication Ethics](#) (COPE).

The publication of an article in a peer-reviewed journal is an essential building block in the development of a coherent and respected network of knowledge. It is a direct reflection of the quality of the work of the authors and the institutions that support them. Peer-reviewed articles support and embody the scientific method. It is therefore important to agree upon standards of expected ethical behavior for all parties involved in the act of publishing: the author, the journal editor, the peer reviewer, and the publisher.

#### 1. Publication and authorship:

- List of references, financial support;
- No plagiarism, no fraudulent data;
- Forbidden to publish same research in more than one journal.

#### 2. Author's responsibilities:

- Authors obliged to participate in peer review process;
- All authors have significantly contributed to the research;
- Statement that all data in article are real and authentic;
- All authors are obliged to provide retractions or corrections of mistakes.

#### 3. Peer review / responsibility for the reviewers:

- Judgments should be objective;
- Reviewers should have no conflict of interest with respect to the research, the authors and/or the research funders;
- Reviewers should point out relevant published work which is not yet cited;
- Reviewed articles should be treated confidentially.





Uludağ University Faculty of Arts and Sciences  
JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

Volume: 26 / Issue: 48 / 2025-1



#### 4. Editorial responsibilities:

- Editors have complete responsibility and authority to reject/accept an article;
- Editors should have no conflict of interest with respect to articles they reject/accept;
- Only accept a paper when reasonably certain;
- When errors are found, promote publication of correction or retraction;
- Preserve anonymity of reviewers.
- No plagiarism, no fraudulent data.

#### 5. Publishing ethics issues

- Monitoring/safeguarding publishing ethics by editorial board;
- Guidelines for retracting articles;
- Maintain the integrity of the academic record;
- Preclude business needs from compromising intellectual and ethical standards;
- Always be willing to publish corrections, clarifications, retractions and apologies when needed.

#### Duties of the Publisher

*Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences* is committed to ensuring that commercial revenue has no impact or influence on editorial decisions. In addition, UUFASJSS will assist in communications with other journals and/or publishers where this is useful to editors. Finally, we are working closely with other publishers and industry associations to set standards for best practices on ethical matters, errors and retractions—and are prepared to provide specialized legal review and counsel if necessary.

#### Plagiarism Detection

*Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. In addition, all articles are checked by means of a program (iThenticate) in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

The peer review process is at the heart of the success of scientific publishing. As part of our commitment to the protection and enhancement of the peer review process, UUFASJSS has an obligation to assist the scientific community in all aspects of publishing ethics, especially in cases of (suspected) duplicate submission or plagiarism.

When a reader discovers a significant error or inaccuracy in a paper published in *Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences* or have any other complaint about editorial content (plagiarism, duplicate papers, etc.), he/she should make a complaint by e-mail to: [sbd@uludag.edu.tr](mailto:sbd@uludag.edu.tr) We welcome complaints as they provide an opportunity for improvement, and we aim to respond quickly and constructively.



Uludağ University Faculty of Arts and Sciences  
JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

Volume: 26 / Issue: 48 / 2025-1



### Ethical Committee and Other Permissions

Authors must have permission from the ethical committee and indicate it in their papers in these cases:

- All kinds of research conducted with qualitative or quantitative approaches that require data collection from participants using questionnaires, interviews, focus group work, observation, experimentation, interview techniques,
- The use of humans or other animals (including material and data) for experiments or any other scientific ends,
- Clinical researches on human bodies,
- Researches on animals,
- Retrospective studies that deals about personal data.

In addition:

- The author must have permission from the owner if he uses photographs, polls or scales from another person and indicate it in his paper,
- The author must state that he conforms to the copyright regulations in his use of artistic material.

### PUBLICATION POLICY

**1.** First, the papers submitted to the editorial board are subjected to the authenticity test via *iThenticate*. The text should have less than %20 similarities to the other texts excluding the references and sources, quotes and the sentences that have less than five words. Then, they are reviewed for their suitability to the article writing rules and publication ethics. Those considered unsuitable are returned to the author(s) for revision or rejected outright with a written justification. **Our journal uses double blind peer review process. The papers that are found suitable for further review are sent to peer reviewers of the respectable fields without the name(s) of the author(s). The names of the reviewers are also kept hidden.** If one of the reviews is positive whereas the other is negative, the paper may be sent to a third reviewer or the editorial board with considering the reviews can make the final decision. Authors should take the criticisms or the advices of the reviewers and the editorial board. Authors must edit and resend their articles in a week.

**2.** The journal accepts papers during the whole year; however the submission system could be locked due to the excessive numbers of submissions. In that case, authors can write an e-mail to [sbd@uludag.edu.tr](mailto:sbd@uludag.edu.tr) and state their request for participation in the next issue.

**3.** The author has to comply with his research and publication. Articles to be sent to the Journal must not have been previously published elsewhere or sent to another journal for evaluation. The ethical and legal responsibility of publishing the articles submitted to the journal in another scientific environment or sending them for evaluation rests strictly with the author. Proceedings that were presented at scientific meetings but not yet published can be accepted as long as the author states this situation. The legal and ethical responsibilities solely belong to the author. Oral presentations could be published as long as it is stated, they are in full text and they were not published in any other medium.

**4.** While evaluating the articles sent to the journal, attention is paid to the diversity of scientific fields, institutions and authors. Therefore, if necessary, some articles may not be evaluated with a justification.

**5.** The articles that are written according to the rules must be submitted online via <http://dergipark.org.tr/> .



### ARTICLE WRITING RULES

1. Articles can be written in Turkish or English. The topic must be suited to the content, written with bold and capital letters in 12 font size and be centered. Under the topic, there must be an abstract written in both Turkish and English with 10 font size, italic and single row pitch, consisting of 100-150 words. Five key words must be placed right below the abstract. These key words must be inclusive and coherent with the content. An English title must be with the English abstract. Additionally, for Turkish articles, an extended abstract of the work that is 500-750 words long, written in English and covering the purpose, problem, method, findings and conclusion of the work must be written. This extended abstract must be structured with paragraphs and placed to the page after the source section.
2. The name and the surname of the author should be written as right aligned under the topic of the article. Title, affiliation (University, Faculty, and Department, city and country), e-mail address and ORCID number of the author should be written below the first page with a correlated asterisk near the surname.
3. Except the title of the article, only the first letters of the words should be written with capital letters in in-text topics.
4. At the end of the paper a statement of contribution rate, conflicts of interests, a statement of contribution (if there is one) must be included.
5. Articles must be written by using Microsoft Office Word. Any extra font type must be sent with appendix. The specifications of the page setup must be the following:

**Paper Size:** A4, Vertical  
**Margins:** 2,5 cm  
**Font Type:** Times New Roman  
**Font Size (text):** 12  
**Font Size (foot note):** 10  
**Font Size (in tables and graphics):** 10  
**Paragraph Alignment:** justified alignment  
**Indent:** first row  
**Paragraph Margins:** first 6 nk, then 0 nk  
**Row Pitch:** Single (1)

6. References to the sources must be given within the text, and footnotes, if necessary, must be put below the page with font size 10. References in the text must include the surname(s) of the author(s), publication date and page number. Page numbers are not necessary for paraphrasing. Direct quotes longer than 50 words should be written in 10-point font, starting 2 cm from the left, in a paragraph format, without quotation marks. All the references given in the text must be listed in a separate page at the end of the article under the "Source" topic. They should be listed precisely in alphabetical order. This list cannot include any work that the author does not used in the text.

Source must be prepared according to APA 7 standard.

In-text references should be written between parentheses: (Şahin, 2012: 6).

In papers with two authors, surnames of the two authors must be written with a "&" between: (Yılmaz & Öztürk, 2010: 86)

While referencing works with multiple authors, only the name of the first author should be written: (Gülsevin et al., 2006: 23).

If the author's name is used within the text, only the publication date and page number should be provided in parenthesis: (2009: 419)

If an author has multiple publications on the same year; a, b, c etc should be used after the publication date: (Çiftçi, 2006a; Çiftçi, 2006b).

References from secondary sources should be cited as well. Köprülü (1926, from Çelik 1998)



## 7. References

References must be listed at the end of the work, according to alphabetical order of the surnames of their writers. Surnames must be written before the names.

### Book

*Single Author:*

Tanpınar, A. H. (1997). *19'uncu asır Türk edebiyatı tarihi*. Çağlayan Kitabevi.

*Double Author:*

Altun, Ş. & Sarioğlu, C. (2006). *Türk popüler tarihinde ilkler*. Alfa Yayınları.

*Multiple Author:*

İmer, K., Kocaman, A., Özsoy, A. S. (2011). *Dilbilim sözlüğü*. Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

### Article

*Single Author:*

Şahin, H. (2016). Bursa'da yazılmış tıp metinlerinde ağız özelliklerine dair. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17(31), 291-298.

*Double Author:*

Şahin, D. & Ünsal N. D. (2018). Ontario Kraliyet Müzesi'nde sergilenen Edessa kökenli bir grup mozaik pano. *Journal of Mosaic Research*, (11), 239-256.

*Multiple Author:*

Alıcı, T., Kayır, H., Aygören, M. O., Sağlam, E., Uzbay, İ. T. (2005). Discriminative stimulus properties of tianeptine. *Psychopharmacology*, (185), 446-451.

### Presentation

Üstünova, K. (2014). Birleşik ekler üzerine. In H. Şahin, İ. Karahancı (Eds.), *VI. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu Bildirileri II* (pp. 889-906), Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

### Translated Book

Barthes, R. (2016). *Göstergebilimsel serüven*. (Trans: M. Rifat, S. Rifat), Yapı Kredi Yayınları.

### Book Chapter

Sınar Uğurlu, A. (2020). Mahcupluk İmtihani adlı oyunda geleneksel Türk tiyatrosunun etkileri. In N. Karaca, M. Başpınar (Eds.), *Vefatının 100. Yılında Ömer Seyfettin Kitabı* (pp. 49-70), Osmangazi Belediyesi Yayınları.

### Encyclopedic Entry

Uzunçarşılı, İ. H. (1997). Mehmed I. in *İslâm Ansiklopedisi* (pp. 496-506), 7, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

### Thesis

Aydın, H. (2016). *Türkiye Türkçesinde dilbilgisel zaman - Oktay Akbal öyküleri örneği*. (Unpublished Doctoral thesis). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

### Manuscript

Âsım. *Zey-i zübdetü'l-eş'âr*. Millet Kütüphanesi. A. Emirî Efendi. No. 1326. vr. 45a.



Uludağ University Faculty of Arts and Sciences  
JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES  
Volume: 26 / Issue: 48 / 2025-1



#### Online Source

Kılavuz, A. S. (2020, Aralık 20). Rektör'ün mesajı.  
<http://www.uludag.edu.tr/konu/view/6/RektorMesaji>

Geçinme endeksi (ücretliler) elektronik veri dağıtım sistemi. (2009, May 2).  
<http://evds.tcmb.gov.tr/>

#### Paper Due To Publication

Ercan, Ö. (2014). Divan şiirini hukukî bakış açısı ile değerlendirmek: suç ve ceza. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. The paper is due to publication.

#### COPYRIGHT POLICY

*Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences* does not demand any kind of copyright contract from its authors. The journal neither demands nor pays any kind of copyright fees. The articles published in the journal can be published in any other medium, as long as the main source is fully stated. *Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences* is licensed under **Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)**.

#### OPEN ACCESS POLICY

Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences publishes original research articles, review papers, and technical notes without any fee or charge.

All articles accepted and published by UUFESBD are freely available, openly accessible. We follow the guidelines presented by [Budapest Open - Access Initiative \(BOAI\)](#) regarding the Open-Access.

#### PUBLICATION FEES

No fees are charged from the authors or readers for the articles accepted and published as a result of referee reviews.

#### PUBLISHING SCHEDULE

Two issues, one in January and one in July is published each year.

#### ARCHIVING

The printed version of our journal is archived in various libraries and the electronic version in indexes. In case the journal says goodbye to publishing life for any reason, articles published in the past can be accessed here.



Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi  
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ  
Cilt: 26 / Sayı: 48 / 2025-1



**BU SAYININ HAKEMLERİ**

- Prof. Dr. Alev SINAR UĞURLU (Bursa Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali AKAR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ali DUYMAZ (Balıkesir Üniversitesi)  
Prof. Dr. Cevdet YILMAZ (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)  
Prof. Dr. Emre ÖZŞAHİN (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ercan HAYTOĞLU (Pamukkale Üniversitesi)  
Prof. Dr. Fatih ARSLAN (Fırat Üniversitesi)  
Prof. Dr. Güzin KANTÜRK YİĞİT (Karabük Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hülya SAVRAN (Balıkesir Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hülya TAŞ (Bursa Uludağ Üniversitesi)  
Prof. Dr. İlyas GÖKHAN (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet Ali ÇELİKEL (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet KARAYAMAN (Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet Zeki DUMAN (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mesut TEKŞAN (Ordu Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mustafa ŞENEL (Ardahan Üniversitesi)  
Prof. Dr. Salim ÇONOĞLU (Balıkesir Üniversitesi)  
Prof. Dr. Yılmaz ARI (Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi)  
Prof. Dr. Zafer DURDU (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)  
Doç. Dr. Abdullah Nejat TÖNGÜR (Maltepe Üniversitesi)  
Doç. Dr. Adem YURTSEVER (Anadolu Üniversitesi)  
Doç. Dr. Adnan ESENYEL (Düzce Üniversitesi)  
Doç. Dr. Betül Dilara ŞEKER (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)  
Doç. Dr. Cansu ÇELEBİ EROL (Dokuz Eylül Üniversitesi)  
Doç. Dr. Cennet ŞAFAK ÖZTÜRK (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)  
Doç. Dr. Ceren GÜNERÖZ (Ankara Üniversitesi)  
Doç. Dr. Ela İpek GÜNDÜZ (Gaziantep Üniversitesi)  
Doç. Dr. Emin Erdem ÖZBEK (Balıkesir Üniversitesi)  
Doç. Dr. Ferhat KARABULUT (Manisa Celâl Bayar Üniversitesi)  
Doç. Dr. Filiz CİCİOĞLU (Sakarya Üniversitesi)  
Doç. Dr. Gülsine UZUN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)  
Doç. Dr. Hatice ÖZKARA GÜLER (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi)



Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi  
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

Cilt: 26 / Sayı: 48 / 2025-1



Doç. Dr. Mustafa GÜLLÜBAĞ (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Doç. Dr. Muzaffer DURAN (Süleyman Demirel Üniversitesi)

Doç. Dr. Nilgün Nurhan KARA (İzmir Katip Çelebi Üniversitesi)

Doç. Dr. Oya MORTAN SEVİ (Yaşar Üniversitesi)

Doç. Dr. Özlem ÇAYKENT (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)

Doç. Dr. Selcen ÇİFCİ (Uşak Üniversitesi)

Doç. Dr. Şebnem DÜZGÜN (Ankara Bilim Üniversitesi)

Doç. Dr. Taner CAN (TED Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ali Han BABUÇÇU (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe ÇIRÇIR (Erzurum Teknik Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Emine ŞAHİN (Düzce Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Erden EL (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Fariz ÖNCÜ (Kütahya Dumlupınar Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Murat ÖZGEN (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Öznur CENGİZ ÇELİKER (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Sami ÇOKSAN (Erzurum Teknik Üniversitesi)



Uludağ University Faculty of Arts and Sciences  
JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

Volume: 26 / Issue: 48 / 2025-1



**REFEREES OF THIS ISSUE**

- Prof. Dr. Alev SINAR UĞURLU (Bursa Uludağ University)  
Prof. Dr. Ali AKAR (Muğla Sıtkı Koçman University)  
Prof. Dr. Ali DUYMAZ (Balıkesir University)  
Prof. Dr. Cevdet YILMAZ (Ondokuz Mayıs University)  
Prof. Dr. Emre ÖZŞAHİN (Tekirdağ Namık Kemal University)  
Prof. Dr. Ercan HAYTOĞLU (Pamukkale University)  
Prof. Dr. Fatih ARSLAN (Fırat University)  
Prof. Dr. Güzin KANTÜRK YİĞİT (Karabük University)  
Prof. Dr. Hülya SAVRAN (Balıkesir University)  
Prof. Dr. Hülya TAŞ (Bursa Uludağ University)  
Prof. Dr. İlyas GÖKHAN (Ankara Hacı Bayram Veli University)  
Prof. Dr. Mehmet Ali ÇELİKEL (Marmara University)  
Prof. Dr. Mehmet KARAYAMAN (Bandırma Onyedi Eylül University)  
Prof. Dr. Mehmet Zeki DUMAN (Van Yüzüncü Yıl University)  
Prof. Dr. Mesut TEKŞAN (Ordu University)  
Prof. Dr. Mustafa ŞENEL (Ardahan University)  
Prof. Dr. Salim ÇONOĞLU (Balıkesir University)  
Prof. Dr. Yılmaz ARI (Bandırma Onyedi Eylül University)  
Prof. Dr. Zafer DURDU (Muğla Sıtkı Koçman University)  
Assoc. Prof. Dr. Abdullah Nejat TÖNGÜR (Maltepe University)  
Assoc. Prof. Dr. Adem YURTSEVER (Anadolu University)  
Assoc. Prof. Dr. Adnan ESENYEL (Düzce University)  
Assoc. Prof. Dr. Betül Dilara ŞEKER (Van Yüzüncü Yıl University)  
Assoc. Prof. Dr. Cansu ÇELEBİ EROL (Dokuz Eylül University)  
Assoc. Prof. Dr. Cennet ŞAFAK ÖZTÜRK (Aydın Adnan Menderes University)  
Assoc. Prof. Dr. Ceren GÜNERÖZ (Ankara University)  
Assoc. Prof. Dr. Ela İpek GÜNDÜZ (Gaziantep University)  
Assoc. Prof. Dr. Emin Erdem ÖZBEK (Balıkesir University)  
Assoc. Prof. Dr. Ferhat KARABULUT (Manisa Celâl Bayar University)  
Assoc. Prof. Dr. Filiz CİCİOĞLU (Sakarya University)  
Assoc. Prof. Dr. Gülsine UZUN (Muğla Sıtkı Koçman University)  
Assoc. Prof. Dr. Hatice ÖZKARA GÜLER (Kırşehir Ahi Evran University)





Uludağ University Faculty of Arts and Sciences  
JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

Volume: 26 / Issue: 48 / 2025-1



Assoc. Prof. Dr. Mustafa GÜLLÜBAĞ (Aydın Adnan Menderes University)

Assoc. Prof. Dr. Muzaffer DURAN (Süleyman Demirel University)

Assoc. Prof. Dr. Nilgün Nurhan KARA (İzmir Katip Çelebi University)

Assoc. Prof. Dr. Oya MORTAN SEVİ (Yaşar University)

Assoc. Prof. Dr. Özlem ÇAYKENT (İstanbul 29 Mayıs University)

Assoc. Prof. Dr. Selcen ÇİFCİ (Uşak University)

Assoc. Prof. Dr. Şebnem DÜZGÜN (Ankara Science University)

Assoc. Prof. Dr. Taner CAN (TED University)

Assist. Prof. Dr. Ali Han BABUÇÇU (Kahramanmaraş Sütçü İmam University)

Assist. Prof. Dr. Ayşe ÇIRÇIR (Erzurum Technical University)

Assist. Prof. Dr. Emine ŞAHİN (Düzce University)

Assist. Prof. Dr. Erden EL (Social Sciences University of Ankara)

Assist. Prof. Dr. Fariz ÖNCÜ (Kütahya Dumlupınar University)

Assist. Prof. Dr. Hüseyin Murat ÖZGEN (Mimar Sinan Fine Arts University)

Assist. Prof. Dr. Öznur CENGİZ ÇELİKER (Çanakkale Onsekiz Mart University)

Assist. Prof. Dr. Sami ÇOKSAN (Erzurum Technical University)



Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi  
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ  
Cilt: 26 / Sayı: 48 / 2025-1



## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Antik Pers (Akhaimenid) Dönemi'nde İktidarın Sembolü: "Büyük Kral" İdeolojisi / The Symbol of Rulership in the Ancient Persian (Achaemenid) Period: "The Great King" Ideology

**Deniz Serhad SEZER**

ss. 1-19

Arkeolojide Açma Dokümantasyonu İçin Yeni Bir Öneri: iPad/iPhone LİDAR Sensörü - Priene Örneği / A New Suggestion for Trench Documentation in Archaeology: Ipad/Iphone LIDAR Sensor - Priene Example

**Buğra KURU**

ss. 21-39

Atasözleri ve Deyimlerde Irkçılığın ve Nefret Söylemlerinin İncelenmesi / Analysing Racism and Hate Speech in Proverbs and Idioms

**Serpil BARDAKÇI TOSUN - Aysun GÜNDÜZ ÖNAL**

ss. 41-63

Avrupa'da Unutulmuş Bir İhtilal Sembolü: Hürriyet Ağacı / The Liberty Tree: A Forgotten Revolution Symbol in Europe

**Osman KARA**

ss. 65-83

Bâbürnâme'de Ölüm Kavramını Karşılayan Örtmeceler / Euphemisms For the Concept of Death in Bâbürnâme

**Özlem AKBULAK**

ss. 85-98

Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisi Programı'nın Mental İyi Oluş ve Öz-Şefkate Etkisi: Psikoloji Öğrencileri İle Bir Pilot Çalışma / The Effect of Mindfulness-Based Art Therapy Programme on Mental Well-Being and Self-Compassion: A Pilot Study with Psychology Students

**Volkan DEMİR**

ss. 99-112

Edmund Blunden's War Verses: Nature as The Unseen Victim of The Great War / Edmund Blunden'in Savaş Şiirleri: Büyük Savaş'ın Görünmeyen Kurbanı Olarak Doğa

**Hüseyin ALHAS**

ss. 113-123

Geç Osmanlı-Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Türkiye'de Futbol ve Siyaset İlişkisi / The Relationship Between Football and Politics in Turkey in the Late Ottoman-Early Republic Periods

**Hüseyin SAY**

ss. 125-148

"Gölümüz Var Ama Suyumuz Yok": Suğla Gölü'nün (Konya) Kültürel Ekolojisi / "We Have a Lake But No Water": Cultural Ecology of Lake Suğla

**Mustafa HASBEK - Ali YİĞİT**

ss. 149-177



Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi  
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ  
Cilt: 26 / Sayı: 48 / 2025-1



“(I)yor ol-” Birleşik Fiil Yapısındaki {-(I)yor} Bir Sıfat-Fiil Eki midir? / Is {- (I)yor} A Participle Suffix in the Compound Verb Structure “-(I)yor ol-”?

**Kubilay FENER**  
ss. 179-191

İbn Haldun’a Göre Memlûklerde Tasavvuf Anlayışı / Understanding of Sufism in The Mamluks According to Ibn Khaldun

**Nihal GEZEN**  
ss. 193-205

İzmir’de Yunan İşgali: Millî Mücadele’nin Dönüm Noktasının İstanbul Basınında Yansımaları / Greek Occupation in İzmir: Reflections of The Turning Point of The National Struggle in the İstanbul Press

**Mine ERSEVİNÇ**  
ss. 207-227

Karl Marx’ın Felsefesinde “Yaşam” / “Life” in the Philosophy of Karl Marx

**Irmak GÜNGÖR**  
ss. 229-242

Kaybetmenin Zarafeti: “Ah’lar Ağacı” Şiirinde Didem Madak’ın Poetikasının İzlerini Sürmek / The Elegance of Lossing: Traced of Didem Madak’s Biography and Poetics in Her Poem “Ah’lar Ağacı (The Tree of Sighs)”

**Aybala Selcen DOYMUŞ - Sevinç YILDIZ**  
ss. 243-275

Kemal Selçuk’un *Cemiyet Kaçkını* adlı romanında edebiyatın, aşkın ve belleğin mekânı olarak Bursa / Bursa As The Place of Literature, Love and Memory in Kemal Selçuk’s Novel Named *Cemiyet Kaçkını*

**Canan SEVİNÇ**  
ss. 277-301

Kültürel Ekolojik Kuram İle Yeni Bir Kavram Olarak “Ekolojik Performans” Bağlamında Bursa Mesken Semti Halkhayatında: Lodos / Cultural Ecological Theory Within the Context Of “Ecological Performance” As A New Concept in The Folklife of Bursa Residential District: Lodos

**Sacide ÇOBANOĞLU**  
ss. 303-329

Kültürleşmeden Çok Kültürlü Kimlik Bütünleşmesine: Çok Kültürlü Kimlik Yönetimi Hakkında Kavramsal ve Kuramsal Bir İnceleme / From Acculturation to Multicultural Identity Integration: A Conceptual and Theoretical Review on the Management of Multicultural Identities

**Hümeysra DERVİŞOĞLU AKPINAR**  
ss. 331-361



Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi  
SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ  
Cilt: 26 / Sayı: 48 / 2025-1



Sağlık Hizmetleri Coğrafyası Açısından Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesinin Etki Alanının Belirlenmesi (2017-2021) / Determining The Influence Area of Bursa Uludağ University Hospital in Terms of Health Services Geography (2017-2021)

**İsmail ÖZDOĞAN**  
ss. 363-376

Söz Dizimi Açısından ChatGPT'nin Türkçesine Bir Bakış / An Overview of ChatGPT's Turkish from The Perspective of Syntax

**Asiye Mevhibe COŞAR**  
ss. 377-389

Suppressed Voices of Victorian Poetry: Representation of the Working Class in Janet Hamilton's Poetry / Viktorya Dönemi Şiirinin Bastırılmış Sesleri: Janet Hamilton'ın Şiirlerinde İşçi Sınıfı Temsili

**Dilek BULUT SARIKAYA**  
ss. 391-403

Umut ve Direnç: Mülteci Sorununun Çağdaş Sanatta Sunumu / Hope and Resilience: The Presentation of the Refugee Issue in Contemporary Art

**Hanife Neris YÜKSEL**  
ss. 405-419

# ANTİK PERS (AKHAİMENİD) DÖNEMİ'NDE İKTİDARIN SEMBOLÜ: “BÜYÜK KRAL” İDEOLOJİSİ

Deniz Serhad SEZER\*

## ÖZET

*Bu çalışmada Akhaimenid Hanedanlığı Dönemi ele alınmış ve Büyük Kral'ın meşruiyetini kuvvetlendirmek için kullandığı heykel, kabartma, sikke ve yazıt gibi kaynaklar incelenmiştir. Bunlara ek olarak; Antik Yunan kaynakları ile Avesta gibi kutsal metinlerden de yararlanılmıştır. Bu kaynaklarda Büyük Kral'ın kendi propagandasını yaparak, bu unvanla birlikte karizmatik bir hakimiyet anlayışı sergilediği görülmektedir. Pers kraliyet ideolojisiyle iç içe geçen ve bunu tamamlayan bir kavram olan Büyük Kral unvanı, aslında tüm dünyanın yöneticiliğini kapsayan, huzur ve barışı sağlayan bir lideri tasvir etmektedir. Büyük Kral, daima kendini Tanrı Ahuramazda'nın yeryüzündeki vekili olarak yansıtmakta ve onun tarafından seçildiğini söyleyerek iktidarını meşrulaştırmaktadır. II. Artakserkses Dönemi'nden itibaren Tanrı Ahuramazda'nın desteğinin yanı sıra Anahita ve Mithra'nın da yazıtlarda isimlerinin geçtiği görülmektedir. Dolayısıyla, bu durum da kraliyet ideolojisinin somutlaştırılmış şekli olarak rahatlıkla tanımlanabilir. Ayrıca, Büyük Kral'ın iktidar inşasında Assur, Babil, Med, Elam ve Hellen medeniyetlerinden büyük oranda etkilendiği ve mevcut durumunu da geliştirerek kendi yönetim biçimini oluşturduğu tespit edilmektedir.*

**Anahtar Kelimeler:** Pers, Akhaimenid, Büyük Kral ideolojisi, Kyros, Dareios

## The Symbol of Rulership in the Ancient Persian (Achaemenid) Period: “The Great King” Ideology

### ABSTRACT

*This study focuses on the Achaemenid Dynasty and analyses the sources such as statues, reliefs, coins and inscriptions used by the Great King to strengthen his legitimacy. In addition to these; Ancient Greek sources and sacred texts such as Avesta were also utilized. In these sources, it is seen that the Great King, by making his propaganda, exhibited a charismatic understanding of sovereignty with this title. The title of the Great King, which is a concept intertwined with and complementary to the Persian royal ideology, actually depicts a leader who is the ruler of the whole world and ensures peace and tranquility. The Great King always portrays himself as the representative of the God Ahuramazda on earth and legitimizes his power by saying that he was chosen by him. From the reign of Artaxerxes II onwards, besides the support of the god Ahuramazda, Anahita, and Mithra are also mentioned in the inscriptions. Therefore, this situation can be easily defined as the embodiment of the royal ideology. In addition, it is determined that the Great King was greatly influenced by Assyrian, Babylonian, Median, Elamite, and Hellenic civilizations in the construction of power and formed his form of government by improving the existing situation.*

**Key Words:** Persian, Achaemenid, The Great King ideology, Cyrus, Darius

---

\*Dr., Tekirdağ / TÜRKİYE, [sezerdenizserhad@gmail.com](mailto:sezerdenizserhad@gmail.com)

### Araştırma Makalesi / Research Article

**Atf / Cite as:** Sezer, D. S. (2025). Antik Pers (Akhaimenid) Dönemi'nde iktidarın sembolü: “Büyük Kral” ideolojisi. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(48), 1-19.  
<https://dx.doi.org/10.21550/sosbilder.1512800>

**Gönderim Tarihi / Sending Date:** 8 Temmuz / July 2024

**Kabul Tarihi / Acceptance Date:** 3 Eylül / September 2024

## Giriş

Persler için yükseliş dönemi olarak tabir edilen zaman dilimi yaklaşık olarak MÖ VI. yüzyılın ikinci yarısına tekabül etmektedir. Kyros Lydia'yı ele geçirmiş (Hdt. I. 84-86), İonia, Kappadokia, Phrygia, Lykia, Karia ve Aiolia gibi bölgeler yine bu dönemde Pers hakimiyetine girmiş (Hdt. I. 141-177; Ksen. *Kyr.* VII. 4), Kadusia, Baktria, Parthia, Hyrkania ve Debrikliiler Kyros'u hükümdarları olarak tanımışlardır (Hdt. I. 177; Ksen. *Kyr.* V. 1-4; Briant, 2002: 39). Kyros Dönemi'nde son olarak Babil'in de Pers egemenliğine girdiği bilinmektedir (Hdt. I. 189-192). Kyros'tan sonra hükümdar olan Kambyzes de Pers hakimiyetini Mısır'a kadar genişletmiştir (Hdt. III. 10-17; Wiesehöfer, 2003: 21). Devletin en parlak dönemi olarak gösterilen I. Dareios Dönemi'nin ise ilk zamanları çıkan isyanların bastırılmasıyla geçmiş (Kent, 1953: 117-134 (*DB.* I-IV), sonrasında yapılan iki seferin ilkinde Hindistan Pers hakimiyeti altına alınmış (Hdt. IV. 44), İskitler üzerine düzenlenen diğer sefer ise nihai bir sonuca varamamıştır (Hdt. IV. 83-144). Sonuç olarak, Persler en parlak döneminde İran, Hindistan, Anadolu, Mezopotamya, Libya ve Mısır'ı içine alan büyük bir hakimiyet sahasına sahip olmuştur. Bu ülkenin topraklarının doğu-batı genişliği yaklaşık 3.000; kuzey-güney genişliği ise yaklaşık 1.500 kilometreyi bulmuştur. Söz konusu alan 5 milyon kilometrekareyi aşmış ve dönemin nüfusu da tahminen 35 milyon seviyesine yaklaşmıştır (Mann, 2012: 281).

Perslerden öncesine bakıldığında, Med krallarının iktidarlarının az gelişmiş seviyede ve mevcut kabile yapısından dolayı da merkezileşmeden uzak olduğu görülmektedir. Persler de Kyros Dönemi'ne kadar göçebe yaşam tarzını benimsemişler ve bu dağınık yaşam tarzı yönetim biçimine de yansımış dolayısıyla, devletin federasyonlar şeklinde örgütlenmesine neden olmuştur (Sevinç, 2014: 232-251).<sup>1</sup> Bu noktada satraplık sistemi yapısına da değinmekte fayda vardır: Satraplıkların her biri kralın yönetiminin bir mikrokozmosu niteliğindedir. Hepsisi sivil otoriteyi askeri otoriteyle birleştiriyor, haraç ve askeri vergi topluyordu. Adalet ve güvenlik de sorumluydular. Her birinin kaçılları vardı ve buralarda Pers yönlendirmesi altındaki Aram, Elam ve Babil katipleri çalışıyordu. Kozmopolit imparatorluğun içerisinde elde ne varsa benimsemek yoluyla bir imparatorluk altyapısı sağlamak üzere oldukça tutarlı bir girişimde bulunulduğu görülmektedir (Mann, 2020: 282).<sup>2</sup>

Fakat Kyros Dönemi'nden (MÖ 559-530) itibaren Yakın Doğu'nun etkisiyle beraber "mutlak" ve merkezi otoriteye dayalı bir kral imgesine rastlanmaktadır. Ayrıca, buldukları coğrafya nedeniyle Perslerin iktidar inşasında Assur, Babil, Med, Elam ve Hellen medeniyetlerinden büyük oranda etkilendiği ve mevcut durumunu da geliştirerek kendi yönetim biçimlerini oluşturdukları tespit edilmektedir. Dolayısıyla, bir *translatio imperii* (yönetim devri) söz konusudur (Jursa, 2018a: 250-257; Jursa, 2018b: 265-270).<sup>3</sup> Persler, yönettikleri bölgelerde mevcut sosyo-politik yapıları ve yerel ihtiyaçları da dikkate alan bir yönetim şekli benimsemişlerdir. Yönetim politikalarına ters düşmediği sürece mevcut sistemlerin devam etmesi üzerinden bir politika izlemiştirler. Dolayısıyla, fethedilen yerlerin de Persleştirilmesi düşünülmemiştir.

<sup>1</sup> "Akhaimenidlerle birlikte bağımsız bürokrasiye, orduya ve kimliğe sahip bölgeler ve konfederasyonlardan oluşan imparatorluk kavramı ortaya çıktı. Bu yapılar elbette imparatorluğun bürokrasisi ve askeri yapısıyla kuşatılmış vaziyettedir. Ayrıca bazı bölgeler ve hatta konfederasyonlar gibi imparatorluğun başında da bir kral bulunuyordu." (Garthwaite, 2011: 9)

<sup>2</sup> Satraplık sistemiyle ilgili daha detaylı bilgi için bk. Sarıkaya, 2016: 75-91; Sarıkaya, 2018; Duran, 2015: 61-86.

<sup>3</sup> Persler ve kendisinden önceki bu medeniyetlerle arasındaki etkilenme durumu siyasi açıdan olmanın yanı sıra sanatsal açıdan da görülmektedir. I. Dareios'un Persepolis'teki tasviri ile III. Tiglat-pileser (MÖ 744-727) ait levhalarda ve resimlerde, Akkad Kralı Naram-Sin'in (MÖ 2254-2218) zafer stelinde ve Elam Kralı I. Şutruk-Nahhunte (MÖ 1185-1155) anıtında yer alan tasvirlerle benzerlik göstermektedir (Nadali, 2018: 403-406).

W. Ball, Pers hakimiyeti ile ilgili şunları söylemektedir:

Buyruk altına alınan halklara büyük ölçüde özerklik tanınmış, çoğunlukla kendi vali ve kralları tarafından yönetilmelerine izin verilmişti. Mahalli kurum ve dinlere saygı gösterilmiş, hatta desteklenmişti... Muazzam bir organizasyon ve yönetim sistemine ön ayak olunmuştu: Vilayet yönetimi, karayolları, vergilendirme, bankacılık; hepsi bu devletin yıldızı söndükten yüzyıllar sonra bile ayakta kalan sağlam yeni kurumlardı (Ball, 2018: 47).

Perslerin hakimiyetine giren bu halkların, haraç ödemeleri ve askerlerini Büyük Kral'ın hizmetine vermeleri istenmiş fakat yeni bir hayat tarzını benimsemeleri konusunda herhangi bir baskı yapılmamıştır. Bu doğrultuda, yerel soylular kendi topraklarındaki yönetimde söz sahibi olmuş, kendi çıkarlarını korumuş ve bu durum da hükümdarlarına bağlılıklarını arttırmalarını sağlamıştır (Maffre, 2017: 52-61; Ivanov, 2021: 63).<sup>4</sup> Dolayısıyla, Büyük Kral, mağluba süreklilik güvencesi vermiş ve yeni hükümdarlarla iş birliği yapması için yerel seçkin tabakaya yolu açmıştır (Kuhrt, 2009: 371).

Pers kralı, ülke aristokrasisinde *primus inter pares* "eşitler arasında birinci" olarak yer almaktadır. Büyük Kral, barış ve savaş zamanlarında "yüksek efendi", "yasa koyucu" ve "yargıç" olarak *bandaka* "maiyettekiler" üzerinde ülkenin bütün otoritesini elinde barındırmıştır (Wiesehöfer, 2003: 58). Benzeri bir yapı askeri örgütlenmede de vardır. Pers ordusunun başında, başkomutan olarak "Büyük Kral" ya da "Krallar Kralı" olarak adlandırılan Pers Kralı bulunurdu.<sup>5</sup> Dolayısıyla Büyük Kral, Ahuramazda tarafından kendisine bahşedilen evrensel düzenin koruyucusu rolünü tebaası ve askerlerinin desteğiyle uygulamaya çalışmıştır.<sup>6</sup> Krallar, önemli seferlerde bizzat başkomutan olarak ordunun başında sefere katılmışlardır. I. Dareios, İskit seferinde; Kserkses, Yunan seferinde; II. Artakserkses, Genç Kyros isyanında; III. Artakserkses, Fenike ve Mısır isyanlarında; III. Dareios da Büyük İskender ile yapılan savaşlarda bizzat başkomutanlık yapan krallara örnek olarak gösterilebilir (Hdt. IV. 83; Hdt. VII; Ksen. *Anab.* I. 8. 23; Plut. *Artak.* VIII-XII; Arr. *Anab.* II. 6; III. 8-9; Duran, 2016: 35). Tüm komutanlar ve askerler Büyük Kral'ın komutası altındadır ve son sözü her zaman başkomutan olarak Büyük Kral söylemektedir. Sefer zamanında kralların her ne kadar savaş meclisi toplayıp tavsiyeleri dikkate aldığı görülse de her zaman son kararın Büyük Kral tarafından verildiği bilinmektedir (Ksen. *Kyr.* I. 20. 6-8; Hdt. VII. 8-19; VIII. 6-69; Arr. *Anab.* I. 12. 8; McCoy, 1989: 413-433). Bunların yanı sıra, Büyük Kral, savaş alanında faydalı olan komutan ve askerleri tespit edip bu çabaları sonucunda ödüllendirirdi (Hdt. VIII. 90). Bu doğrultuda, Pers kralının savaş alanında veya askerleri ödüllendirirken tahtta oturması aslında büyük bir sembolik anlam da içeriyordu. Kral, tahtındayken, gücünü, cesaretini ve ordusuna olan güvenini gösteriyordu (Plut. *Artak.* VI. 3).

Pers kralları, sefere çıkmadan önce hedefindeki ülkelere elçiler gönderir, ülkelerin teslimiyetini sembolize eden "toprak ve su" talep ederlerdi. Dolayısıyla, bu durum en önemli

<sup>4</sup> E. M. Ciampini bu konuyla ilgili Mısır örneğini vererek şu yorumlarda bulunmuştur: "Pers hakimiyeti döneminde Mısır'la ilgili verilerin incelenmesinden ortaya çıkan sonuçlardan biri, Firavun ideolojisiyle Pers ideolojisi arasında kurulan paralelliklerdir: Kral, Mısır'da yaşamasa da kendini devlet fikriyle özdeşleştiren bir model çerçevesinde kabul ettirmekten vazgeçmez: firavunların Mısır'ının varlığı, belli özelliklere sahip bir kralın varlığına bağlıdır." (Ciampini, 2018: 276-281)

<sup>5</sup> Bu unvanlar hakkında detaylı bilgi için bk. Tolman, 1908; "...vergiye bağlamış olduğu her ülkenin yöneticisine orduya kaç süvari, okçu, sapancı ve kalkan taşıyıcı sağlaması hakkında emirler verir." (Ksen. *Oik.* IV. 5)

<sup>6</sup> Konuyla ilgili I. Dareios'un Nakş-i Rustam'deki yazıtında kralın iyi bir okçu, iyi bir mızrak atıcısı, iyi bir süvari, iyi bir savaşçı olduğuna dair anlatı dikkate değerdir [Kent, 1953: 139-140 (*Dnb* 34, 41-44)]; Ayrıca Batı Anadolu'da bulunan Pers Kral sikkeleri üzerindeki okçu kral ya da mızrak taşıyan kral tasvirleri, mühürlere yansıyan kahraman kral figürleri ile Antik Dönem Hellen kaynaklarında askerlerin güvenlik ve ekonomik çerçevede önemini ortaya koyan anlatılarda da detaylara rastlamak mümkündür (Ksen. *Oik.* IV.5-8; Öncü, 2023: 26-27, 77-90, 149-155; Tuplin, 2014: 127-168; Kaptan, 2002: 71-73; Root, 1979: 164-169).

yaşam kaynaklarından vazgeçerek, bunları Büyük Kral'ın koşulsuz hakimiyetine sunmak anlamını içeriyordu ki ülke, bunları veriyorsa Büyük Kral'ın hakimiyetini kabul ediyor demektir.<sup>7</sup> Eğer vermezlerse de Büyük Kral, ordusunun yönünü o ülkeye doğru çeviriyordu. Dolayısıyla, bu diplomatik ritüel, Pers hükümdar ideolojisinin ve yayılcı politikasının en önemli simgelerinden biri olarak sayılmaktadır (Hdt. VII. 132; Diod. XI. 31. 1-2; Billows, 2018: 239; Balcer, 1995: 232; Ivanov, 2021: 75). Ayrıca Kralın Ahuramazda'nın yeryüzündeki temsilcisi ve tanrı adına evrensel refahın ve barışın koruyucu olduğu Pers ideolojik programında diplomasi, tıpkı savaş gibi, önemli bir yer tutmaktadır. Kral yazıtlarında da görüldüğü üzere Büyük Kral, yalancıları yani isyancıları Ahuramazda'nın emri üzerine yok etmekle yükümlüdür. Kral'a karşı çıkan aynı zamanda temsilcisi olduğu tanrısal düzene de karşı çıkmaktadır. Ama kralın gönderdiği "toprak" ve "suyu" kabul edenler tanrısal düzenin sağlayacağı huzur ve refaktan yararlanmaktadırlar. Bu aynı zamanda Pers kralının tebaasına gönüllü iş birliği kurmak istediği esnek yönetim anlayışının bir işareti olduğu gibi, diplomasi Krallar Kralı ideolojisinin sembolik yönüne vurgu yapan da bir husustur.<sup>8</sup>

Bunların yanı sıra, Pers yazıtlarında da güçlü bir kral ideolojisi nakledilmektedir. Büyük Kral, hukukun ve düzenin temsilcisi, toprakların ve köylülerin koruyucusudur (Kuhrt, 1983: 83-97). Ona bağlı olanları ödüllendirir ve bu bağlılıktan kopmak isteyenleri cezalandırır (Wiesehöfer, 2003: 43).

#### I. Dareios Yazıtı'nda Büyük Kral'ın profili şöyle anlatılmaktadır:

Gözümüzle gördüğümüz bu mükemmel eseri yaratmış; insana saadeti getirmiş; Kral Dareios'a akıl ve derman bahşetmiş Ahuramazda yüce tanrıdır. Kral Dareios şöyle der: Ahuramazda'nın inayetiyle ben haklı olanın tarafındayım, haksız olanın dostu değilim. Kudretli sebebiyle zayıfa yanlış yapılmasını arzu etmem, kudretli zayıflar sebebiyle acı çeker. Ben doğru olanı arzu ederim. Yalancının takipçisi olanın peşinden gidenin dostu olmam. İşbirliği yapan kimseyi işbirliğine ödüllendiririm. Öfkenin kabardığını hissettiğim zaman onu düşünme melekeimin emrine alırım. Zarar veren kimseyi verdiği zarara göre cezalandırırım. Bir insanın zarar vermesini arzu etmem, zarar veren adamın cezasız kalması da asla arzum değildir. Bir adamın bir başkası hakkında söyledikleri her iki tarafın ifadesini birden duymadan beni ikna etmez. Bir adamın melekelerine göre yaptıkları veya yerine getirdikleri beni tatmin eder, o zaman bahtiyar olur, büyük zevk duyarım ve sadık insanlara cömert davranırım. Hem ellerim hem ayaklarım kabiliyetlidir. Ata binmek konusunda iyi bir biniciyim. Ok atma konusunda iyi bir okçuyum, hem yaya hem at sırtında. Mızrak atma konusunda iyi bir mızrakçıyım, hem yaya hem at sırtında. Ahuramazda'nın bana bahsettiği hüneleri Ahuramazda'nın inayetiyle kullanmak için onları kuvvetlendirdim, yerine getirdiklerimi Ahuramazda'nın bana bahsettiği bu hüneler sayesinde yaptım (DNb; Kuhrt, 2009: 401).

Pers monarşisinin en önemli kaynaklarından bir tanesi de "seyyah krallığı" olarak nitelendirilmektedir. Kralın yaptığı seyahatlerin her ne kadar temel sebebi, iklimsel koşullar nedeniyle yapılmış olsa da siyasi amaçlar nedeniyle de kullanılmıştır. Bu seyahatler neticesinde kral, gezdiği bölgelere ait özel problemlerle ilgilenebiliyor, tebaası ile yakından iletişime geçebiliyor böylece yeniden güven sağlayabiliyordu (Wiesehöfer, 2020: 69; Sarıkaya, 2021: 96).

Pers Kralı, gezilerinde ve askeri seferleri boyunca kendisine ait, kral için özel yapılmış muazzam bir çadırda konaklıyordu (Plut, *Alex.* XX. 8). Bu çadır sahip olduğu nitelikler sebebiyle adeta bir "gezici saray"dı. Kralın o anda durduğu yer, aynı zamanda kraliyet iktidarının ve otoritesinin de merkezi sayılmaktaydı. Çadırda, Büyük Kral'a ait iktidarını sembolize eden nişanları da bulunuyordu (Wiesehöfer, 2003: 73). Bu semboller, kralın zenginliği ile gücünü yansıtıyordu ve hükümdar ideolojisini beslemek aynı zamanda az da olsa ekonomik nedenlerle gerekliydi. Bu ihtişamlı zenginlik gösterisi; kurulacak ittifakların

<sup>7</sup> Detaylı bilgi için bk. Kuhrt, 1988: 87-99.

<sup>8</sup> Detaylı bilgi için bk. Kuhrt, 1988: 87-99; Öncü, 2021: 230-233.



desteğini kazanmak için politik, mevcut maddi kaynaklarda maksimum seviyede yararlanabilmek için de ekonomikti (Garthwaite, 2011: 54).<sup>9</sup>

Pers krallarının iktidar sembollerinden birisi de *dōra*'dır (Armağan). Bu kavram *phoros*'un (haraç) öncüsü olarak görülmekte olup aslen bir doğu geleneğidir.<sup>10</sup> Persepolis Sarayı'nda duvarlara işlenen sahnelerde Büyük Kral'a ithafen her yıl düzenlenen haraç-armağan sunum törenleri tasvir edilmiştir. I. Dareios'tan sonra *phoros*, esasen bir yönüyle kral ile kurulan gönüllü ilişki-sadakatin bir sembolü ve Pers idari esnekliğinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu nedenle de kabartmalara yansıyan tasvirler Persepolis'e gelen delegasyon üyelerini kendi kültürel çeşitliliğiyle göstermiştir. Bu durum, kral mezar anıtlarında her biri kendi yerel özellikleriyle kralın üzerinde olduğu bir platformu birlikte taşıma (Atlas Posture) tasvirinde de görülmektedir. Burada da kral bütün farklılıkları birleştiren temel güç konumundadır (Kuhrt, 2007: 484, 500; Root, 2021: 131-161; Öncü, 2023: 28-29, 104-107; Klinkott, 2007: 267-270; Dusinberre, 1999: 73-102; Simpson, 2006: 104-131). Pers hükümdarlık ideolojisi açısından en görkemli olaylardan biri sayılan bu törende, hem devletin ne kadar fazla ulusa hükmettiği hem de nasıl bu kadar büyük bir ekonomik güce sahip olduğu açıkça görülmektedir. Dolayısıyla, Büyük Kral'a sunulan bu armağanlar ekonomik açıdan hem Pers hazinesinin temelini oluşturuyor hem de sembolik açıdan diğer uluslar arasında Pers iktidarını pekiştiriyordu.<sup>11</sup> Bu seremonide tâbi halklar kendi tipik ürünlerini veya maddi açıdan değerli mallarını Büyük Kral'ın huzuruna getirip sunarlardı. Bahsi geçen armağan takdimi, bağlılığın en büyük sembolüydü (Wiesehöfer, 2003: 48). Bu durum tek taraflı olmamakla birlikte karşılıklı yapılan bir değiş-tokuş işlemiydi (Sancisi-Weerdenburg, 1989: 129-146). Hükümdarın verdiği armağanlar ve imtiyazlar ise tâbi halkların iç ve dış tehditlere karşı Büyük Kral'ın güvencesi altında olduklarını sembolize etmekteydi (Klinkott, 2007: 263-290). Hükümdardan gelen hediyelerden bazıları ise savaşta cesaret, yararlılık ve başarı gösteren kişilere verilirdi (Hdt. III. 90, 160; VII. 26; Ksen. *Anab.* I. 9. 14-22; Plut. *Artak.* XIV. 1; Diod. II. 28. 4). Hükümdarın dağıttığı armağanlar içerisinde yüksek mevkilere atama yapmak, arazi ve gelirini bağışlamak, onurlandırılma sembolü olarak üzerinde taşıyabileceği kıyafet veya aksesuar bulunuyordu. Bunların içerisinde altın kolye, bilezik, altın tas, Pers urbası ve *akinakes* (Pers tarzı kısa kılıç) en dikkat çekenleridir (Hdt. III. 20-21; 84; VII. 8; Ksen. *Anab.* I. 2. 27; 8. 29; Plut. *Artak.* XV. 1-2; Sancisi-Weerdenburg, 1989: 129-146). Hükümdara sunulan hediyeler, doğum günü, tahta çıkış veya evlilik törenleri vesilesiyle iletilmesinin yanı sıra Pers krallarının gezileri sırasında da takdim edilebilirdi (Hdt. VII. 27). Geziler sırasında sunulan hediyelere bakıldığında, genellikle tarımla uğraşan Pers halkını yansıttığı söylenebilir. Bu yüzden hediyelerin lüks ve pahalı olmak yerine tahıl, koyun, sığır veya şarap olma ihtimali daha yüksektir (Plut. *Artak.* IV. 4-V. 1). Örneğin, kralın seyahatinin birinde geçtiği yerlerdeki bir çiftçi o an için hükümdara verecek bir hediye bulamamıştır. Büyük Kral'a hediye veremeyeceğinden dolayı endişeye kapılarak yakınındaki ırmağa koşmuş ve avucunu suyla

<sup>9</sup> J. Wiesehöfer'in konuyla ilgili şu yorumları vardır: "Kısmen titizlikle hazırlanmış yolculuklar, eski geleneklere dayanan karşılımların sembolik törenleri, şehirlerin ve toplulukların kralın ve saray halkının ihtiyaçlarını sağlama yükümlülüğü, tümü tebaaya hangi sınıftan olursa olsun 'yoldaki kralın' hakimiyetini, sadakat ve maddi destek yükümlülüklerini, refahlarının hükümdarın teveccühüne ve otoritesine bağlı olduğunu hatırlatıyordu; ancak aynı zamanda birçok insana ihtişamında ısınmak ve etkileyici bir hükümdarın değer verilen tebaası olarak gurur duyma fırsatını sundular." (Wiesehöfer, 2020: 69)

<sup>10</sup> Mısır Firavunu I. Sesostris hakimiyeti altındaki tüm uluslardan kendisine armağanlar getirmelerini emretmiştir (Diod. I. 55. 19). Medlerin de Kral Kyaksares'e armağanlar sundukları bilinmektedir (Ksen. *Kyr.* V. 4. 39).

<sup>11</sup> Ödenen miktarlar ve detaylı bilgi için bk. Hdt. III. 89; Strab. XV. 3. 21; XI. 13. 8; 14. 8; Polyain. *Strat.* III. 11. 5; VII. 11. 3; Wiesehöfer, 2003: 104.

doldurarak hükümdara sunmuştur.<sup>12</sup> Bu davranış sonucunda çok memnun olan II. Artakserkses onu Pers urbası, altın bir kadeh ve 1000 *dareikos* ile ödüllendirmiştir (Plut. *Artak.* V. 1).

### Veraset Düzeni ve Unvanlar

Kralın vârisini seçme özgürlüğü vardı. Bazı kaynaklarda her ne kadar büyük olan çocuğun tahta yakın olduğuna dair bilgilere rastlansa da (Hdt. VII. 2; Plut. *Artak.* XXX. 1) veraset işleri düzenli bir kurala bağlanmamış olup, ölen kralın vârisi en büyük oğul olacak şeklinde bir hüküm söz konusu değildi (Duran, 2021a: 340). Bu vâris, özgürlüğü zaman zaman kardeşler arası veya baba-oğul arasında sorunlara neden olsa da dönemin hükümdarlarının bu gibi sorunları zaman içerisinde bertaraf ettiği görülmektedir. Veraset konusu Persepolis'teki Kserkses Yazıtı'nda şöyle geçmektedir:

Kral Kserkses şöyle diyor: Dareios'un başka oğulları da vardı fakat Ahuramazda'nın arzusu bu yöndeydi. Babam Dareios kendinden sonra en yüksek mertebeye beni layık gördü. Babam Dareios tahttan inince Ahuramazda'nın iradesiyle babamın tahtına kral olarak ben geçtim [Kent, 1953: 150 (XPf 27-36); Kuhrt, 2009: 402].

Mevcut kral öldükten sonra yeni kralın tahta geçebilmesi ancak belirli bir sürecin sonunda gerçekleşebiliyordu. Bu süreçler; yas, cenaze töreni ve vasiyetnamenin koşullarının gerçekleştirilmesi şeklinde kısaca özetlenebilir (Ctes. *FGrHist* III C 1 688 F 13 (9)=Phot. *Bib.* 72. 37a26-40a5). Hükümdar olma töreniyle ilgili bilgilere ancak Plutarkhos'un kendinden önceki yazarlardan derlediği bilgiler sayesinde ulaşabilmektedir (Plut. *Artak.* III. 2). Yeni hükümdar ancak bu geleneksel süreci tamamladıktan sonra meşru kral olarak sayılabilmektedir (Wiesehöfer, 2003: 64). Yeni kralın resmî töreni Pasargade'de yapılırdı (Plut. *Artak.* III. 1; Hdt. I. 125; Curt. X. 1. 22-23). "Kral inisivasyonu"<sup>13</sup> (*basilike telete*) yani veliaht prensi, krala dönüştüren bir çeşit ritüel ile başlardı. Kral, sade yemekler yer, Perslerin eski yaşam biçimlerini hatırlatan Kyros'un giysilerini giyerek onun gücünü ve otoritesini sembolik açıdan devralırdı. Bu giysiler içerisinde iktidarın nişanları olanların yanı sıra ayakkabılar, dik erguvan tiara, sağ elinde asa, sol elinde lotus çiçeği, mızrak ve yay bulunurdu. Kıyafetleri giydikten sonra, yeni kralın incirden yapılmış keki yediği, *terminthos*'u (Antep fıstığı) dişıyla kırıp tatması ve bir kadeh ekşimiş süt içmesi ritüelin mecburi aşamalarındandı. Bunları takiben de resmi mühürlerin teslim alınması, çeşitli imtiyazların onaylanması ve makam ile görevlerin yeniden dağıtılması gibi devlet işleri yapılırdı (Wiesehöfer, 2020: 64).

Veliaht, kral olmadan önce ve kral olduktan sonra kullandığı iki ayrı isme sahipti. Tahta geçiş töreninden sonra yeni adını alır ve önceki ismi kullanımdan kalkardı. Bu yeni isimler genellikle selefleri olan büyükbabalarından veya babalarından gelir ve egemenlik propagandası olarak kullanılırdı. Bu doğrultuda, Akhaimenid Hanedanından gelen krallar (özellikle I. Dareios sonrası) bazı taht isimleri kullanmışlardır. Örnek olarak ilk taşıyıcısının doğum ismi Kyros, ikincisinin aslen Arses ve üçüncüsünün de Okhos olan Artakserkses'in ismi "iktidarı veya imparatorluğu gerçeklik üstüne temellenen", Dareios ismi "iyiliği tutan" şeklinde söylenebilir (Wiesehöfer, 2020: 57). Bunların yanı sıra hükümdarlık isimlerinin dışında bedensel

<sup>12</sup> "Kral Artakserkses, hükmün sonsuza dek sürsün! Seni şimdi elimden geldiğince onurlandırıyorum; olanaklarım el verdiği ölçüde benden armağan almadan gitmemelisin. Kyros'un suyuyla sana olan saygımı kanıtıyorum. Kampına vardığında evimin en nadide ve değerli şeyleriyle seni yücelteceğim. Armağan sunan ötekilerden kesinlikle geri kalmayacağım." (Plut. Alex. XXXXVI. 4)

<sup>13</sup> Bireyin gelişim sürecinde bir üstat gözetiminde, düzen ve disiplin içeren bir programla eğitilmesi. Bu kavram aslında sadece ritüel boyunca gerçekleşen bir süreç değildir. Konu ile ilgili veliahtın çocukluktan itibaren olan gelişim sürecine bakmak gereklidir. Pers kraliyet öğretilerinde sadece krallığın refahı gözetilmez, aynı zamanda toplumsal faydaya hizmet etmek de oldukça değerlidir. Bu durum bütün veliahtlara çocukluk yaşlarından itibaren öğretilmiştir. Dolayısıyla, küçük yaşlardan itibaren bu ideolojiyi benimseyen adaylardan biri kral olduğunda bile diğerleri gittikleri yerlerde satrap veya başkomutan görevleri boyunca bu ilke ile hareket etmişlerdir. Bu durum da onların yönettikleri toplumlarla aralarının iyi olmasını sağlamış ve hükümdarlık için her zaman hazır tutmuştur.

görünümleri veya sahip oldukları davranış niteliklerinden dolayı takma isim veya lakaplara da sahip olabilirlerdi. I. Artakserkses Makrokheir "Uzun Kol", II. Dareios Nothos "Gayrimeşru", II. Artakserkses Mnemon "Düşünceli / Hafızası Güçlü" gibi (Sarıkaya, 2021: 43). Antik yazarlar, II. Kyros'un sahip olduğu niteliklerinden dolayı kendi halkı tarafından "baba" olarak adlandırıldığından bahsetmektedir (Hdt. III. 89; Ksen. *Kyr.* VIII. 8. 1-2; Diod. IX. 24). Yine benzer şekilde Dareios "icra eden", Kserkses "savaşçı" ve Artakserkses de "büyük savaşçı" şeklinde zikredildikleri bilinmektedir (Hdt. VI. 98. 3).

I. Dareios'un kullandığı unvanlara bakıldığında; *hşayadiya* kelimesinin "bir egemenliğin nişanlandığı" şeklindeki anlama geldiği ve Med dilinden alınmış olabileceği tahmin edilmektedir. Bu unvanın Mezopotamya kültüründen etkilendiği (Akadça *şarru rabu*) ve Medlerden *vazrka* "büyük" sıfatının alınarak güçlendirildiği de görülmektedir. Diğer taraftan, kral kendisini, devletin egemenliklerine tâbi kıldığı *khšāyaθiya khšāyaθiyānām* kendinden önceki Babil, Assur, Urartu ve Med ülkelerinin krallarıyla karşılaştırmaktadır. Köken açısından Mezopotamya'ya dayanan "krallar kralı" unvanı, orta Persçe *şahan şah*, yeni Persçe *şahanşah* şeklinde kullanılmıştır. Birçok "ülkenin" ya da "halkın" ülke sınırları içerisinde yer alması, I. Dareios'un "ülkelerin/halkların kralı" olarak *khšāyaθiya dahyūnām vispazanānām*, "bütün aşiretleri içeren ülkelerin kralı" ya da "her kökenden halkların kralı" ve *paruzananam* "birçok kökenden halkların kralı" şeklinde unvanlar da bilinmektedir. Bunlara ek olarak; *khšāyaθiya ahyāyā būmiyā vazrakāyā dūraiapiy* "uzak ve geniş olan bu büyük dünyanın kralı" şeklinde unvanın da kullanıldığı görülmektedir [Wiesehöfer, 2003: 55; Kent, 1953: 137-138 (*DNa* 8-12); Öncü, 2023: 28].

### Kral İmgesinin İdeolojik Zemini

Akhaimenid yazıtları, genelde, klişeleşmiş bir kalıba uygun olarak yazılmıştır: Giriş bölümünde; kral, kendini, soyunu ve bütün unvanlarını sıralar, daha sonra, gelişme bölümünde; yazıtın ne amaçla oluşturulduğu belirtilir ve sonuç kısmında da kral, ülkesinin ile yazıtının korunması için tanrısına dua eder. Bunlar, kralların başarılı savaşlarının ve fetihlerinin anlatılması sırasında "propaganda" amacıyla kullanılmıştır. Hükümdar, bu yazıtlarda daima kendini Tanrı Ahuramazda'nın yeryüzündeki vekili olarak yansıtmakta, hatta onun tarafından seçildiğini söyleyerek iktidarını meşrulaştırma yoluna gitmektedir. Ayrıca Anahita ve Mithra'ya da aynı doğrultuda atıflar yapıldığı görülmektedir (*DB, DNa, XP; A2Ha, b; A2Sa; A3; Duran, 2021b: 363*). Dolayısıyla, bu durum kraliyet ideolojisinin somutlaştırılmış şekli olarak rahatlıkla tanımlanabilir (Özkan, 2023: 18-33).

Kyros silindiri, Kyros'un Dönemi'ndeki konumunu ve hükümdarlık ideolojisinin bilinmesi açısından önemli bir kaynaktır. Kyros, buradaki anlatıma göre krallar soyundan gelir ve dünyanın kralıdır. Babil Tanrısı Marduk tarafından kutsanmış, Babil'de karmaşaya son verip, düzeni yeniden tahsis etmek için gönderilmiştir. Dolayısıyla, yerel inançları dikkate alarak kendi siyasi meşruiyetini sağlamaya çalışmış ve kendini kabul ettirmeyi başarmıştır (Van de Mierop, 2018: 246). Ayrıca Kyros Silindiri, imparatorluğun kurucusu Büyük Kyros'un yazıtı olması ve Ahuramazda yerine Babil tanrısı Marduk'a atıf yapması, Kambyses'in veliahtlığına dolaylı atıf yapması, dört bir tarafın hükümdarı olma kavramını Pers yönetim anlayışına sokması açısından da ilk örnek olarak göze çarpmaktadır (Kuhrt, 2007: 70-72; Kuhrt, 1983: 85-87; Öncü, 2023: 20-22).

Benzer bir ideolojik mantıkla hazırlanmış I. Dareios'un Behistun Yazıtı'nın giriş kısmı konunun bu bağlamda anlaşılmasını sağlayan önemli ifadeler taşımaktadır:

Ben Dareios (Dārayavauš), Büyük Kral, Kralların Kralı, Pers Ülkesinin Kralı, Halkların Kralı, Hystaspes'in (Vištāspahyā) oğlu, Arsames'in (Aršāma) torunu, Akhaimenidli Dareios'um. Kral Dareios der ki: Babam Hystaspes'tir. Hystaspes'in babası Arsames'tir. Arsames'in babası Ariaramnes'tir (Ariyāramna). Ariaramnes'in babası Teispes'tir (Cišpiš). Teispes'in babası Akamenes'tir (Hakhōmaniš). Bu yüzden bize Akhaimenidler derler. O hâlde uzun zamandan beri asiliz biz. Uzun zamandan beri kraliyet soyuyuz. Kral Dareios der ki: Ailemden sekiz kral daha önceden krallığı yönetti ben de dokuzuncuyum. İki soydan gelen dokuz kralız biz [Kent, 1953: 117-119 (DB I 1-11); Briant, 2002: 16].

R. Garthwaite'in aşağıdaki değerlendirmesi Pers ideolojik yaklaşımı açısından yazıtın taşıdığı önemi açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

Peki Behistun Yazıtı'nın amacı neydi? Yazıtın genellikle propaganda olarak nitelenmesi, bu konuya fazla bir açıklama getirmez ama siyasi temsil ve ifade zaten propaganda değil midir? Behistun'un konumu ve anıtsallığıyla insanları etkilemesi hedeflenmişti. Üç dilden ikisine ait metinler nüfusun çok az bir kesimi tarafından okunabiliyordu. Üçüncü dil olan Eski Farsçayı okuyabilen insan sayıysa daha azdı. Üstelik metinler kayalık yamaçta öyle yükseğe kazılmıştı ki, okuma bilen birisi bile çiviyazısını çözemezdi. Dareios ve tutsaklarını tasvir eden rölyef daha büyük boyutlu olduğu için daha kolay görülebiliyordu. Behistun'da verilen mesaj kopyalanıp dağıtılmıştı. Mesajdan parçalar Babil'de ve Aramice tercümesiyle Mısır'da bulundu. Daha sonra yaşayan Akhaimenid hükümdarları Behistun Yazıtı'nı kendi anıtları için model olarak kullandı. Üç dilli yazıtlarda Akhaimenid soyu, hükümdarın Ahuramazda ile kozmik, etik ve tarihi çerçevedeki ilişkisi anlatıldı. Rölyeflerde hükümdar, maiyeti, kanatlı disk figürü ile diğer dini ve hanedanla ilgili simgeler tasvir edildi. Behistun'un amacı Dareios'un tahta çıkmasını ve kendisine meydan okuyanları bastırmasını anlatmaktı. Rölyefle üç dilli yazıt onun iktidarını ifade edip Akhaimenid Hanedanının soyundan gelmesinin sonucu olarak meşruiyetini, ayrıca evren ve evrensel varlık Ahuramazda ile ilişkisini ilan ediyordu... (Garthwaite, 2011: 45)

Ayrıca, I. Dareios'un Behistun Yazıtı'na dikkatli bakıldığında, Perslerin tekil şahıs tarafından otobiyografi yazma kabiliyetinde olduğu görülebilir. Yazıt, olgulara dayanmış, rahatça algılanabilen, mucizelerden ve müdahalelerden yoksun bir anlatımla meydana getirilmiştir. İçerisinde, kral merkezli bir toplumsal yapı, güçlü olarak hissedilen aristokratik bir bakış açısı, sadakatin Pers toplumundaki önemi rahatlıkla görülebilecek bir şekilde yer almaktadır (Momigliano, 2011: 19).<sup>14</sup>

Behistun Yazıtı'nda yer alan bilgilerin yanı sıra, rölyefte de I. Dareios'un Büyük Kral imgesi etkili bir şekilde tasvir edilmiştir. Burada, muzaffer bir komutan olarak görülen I. Dareios'a sekiz tutsak boyun eğmiştir. Bu sahne, I. Dareios'un Gaumata'yı yendikten sonra esir aldığı sekiz isyancıyı temsil eder. I. Dareios, bu esirlerden yaklaşık üçte bir oranında uzun bir yapıya sahiptir. Pers tarzı bir cüppe giymiş, ayaklarında krala özgü sandalet, kolunda bilezikler ve başında taç bulunmaktadır. Sağ kolu havada olmakla birlikte sol kolunda ise bir yay tutmaktadır. Arkasında da Pers kıyafetleri giymiş iki savaşçı yer almaktadır. Bunlar; mızrak ve yay taşımaktadır. Esirlerin üst kısmında kanatlı bir disk içinde yüzü I. Dareios'a bakan bir insan vardır. Rölyefin solunda Akadca/Babilce, sağında Elamca, alt kısmında ise Eski Farsça dillerinde yazılmış aynı metin yer almaktadır (Sandys & Vaux, 2022: 81). Üç dilli olarak yazılan bu tip metinlerde yine hükümdarlık ideolojisi sembolize edilir (Garthwaite, 2011: 44). Bu doğrultuda Büyük Kral imgesinin "ferr" kavramıyla ilişkisine değinmek yerinde olacaktır.<sup>15</sup> Bu kavram Avesta'da *xvarenō/khvareno* şeklinde yer almaktadır [Hintze, 1994 (19. Zamyad Yaşt); Duran, 2021b: 364]. Görkem, ululuk, mutluluk, aydınlık, büyüklük, şan, layık olma,

<sup>14</sup> J. Wiesehöfer ise bu yazıtla ilgili şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır: "Kral, sahip olduğu niteliklerle ve tanrısal korumayla imparatorluk için tehlikeleri savuşturabilecek, kendisini böylelikle köylülerin ve topraklarının savunucusu olarak kanıtlayabilecek durumdadır... Mükemmel bir savaşçı olarak istilacıları püskürtebilir, Pers topraklarını koruyabilir, tanrıların dünyası ve insanlar arasında aracı olarak, tanrı yardımı ve inayet dileyebilir ve bir çiftçi olarak, ülkesinin refahına bizzat katkıda bulunabilir." (Wiesehöfer, 2003: 61)

<sup>15</sup> *Ferr*, kavramı detaylı bilgi için bk. Duran, 2021b: 364.

yaraşırılık anlamlarına gelen *ferr*, Avesta'nın Zamyâd Yaşt bölümünde *tanrısal/ilahi* ışık şeklinde tarif edilmektedir: "Bu ışığın aydınlığıyla kişi hükümdarlığa erişir, taht ve tacı ele geçirir. Sözcüğün insanlar için anlamı hayatı boyunca yaptığı iyiliklerdir." [Yıldırım, 2008: 316; Hintze, 1994 (19. Zamyâd Yaşt); Duran, 2021b: 365]. *Ferr*, kutsal (tanrısal, dünya dışından), güçlü (hükümdarlık veya kahramanlık payesi veren), manevi (zekâ ve bilgelik veren), güneş (ateşli) ve aynı zamanda yaratıcıdır (Eliade, 1971: 14-15; Duran, 2021b: 365). Ahuramazda sayesinde meydana getirilen ilahi ışık sıradan kişilere bahşedilecek bir güç değildir. Bu güç tanrı tarafından seçilen en iyi, adil, akılla hareket eden, doğruluk peşinde koşan, yasalara uyan, tanrılara inanan ve onun yolundan gidenlere bahşedilmiştir [Hintze, 1994 (19. Zamyâd Yaşt); Duran, 2021b: 365]. İran mitolojisinde de Ahuramazda tarafından yaratılan ve Mithra tarafından korunan ilahi ışık hükümdarlık ile bağlantılıdır. Dolayısıyla, eski İran mitolojisinde ilahi ışığa sahip olan kişi hükümdarlığa da sahip olmaktadır. Yani ilahi ışık bir bakıma meşru yöneticinin belirlenmesinde en önemli etkenlerden birisidir. Bu kavram, İran hükümdarlarının sahip olduğu iktidarın desteğini ve kaynağını içermektedir (Yıldırım, 2008: 317). Kraliyetin en önde gelen şartıdır. İran krallarının soyundan gelmeyenler için erişilemez bir unsurdur (Shahbazi, 1980: 128; Duran, 2021b: 366). *Ferr* kavramı, İran ülkesini düşmanlardan ve kötülüklerden koruyan güç anlamına gelmektedir (Yıldırım, 2008: 317-318). Genel bir değerlendirme yapıldığında; *Ferr*, eski İran tarihi boyunca meşruiyet ile birlikte kullanılan en önemli unsur hâline gelmiştir. Dolayısıyla, bu anlayış yazılı metinlerde işlenmesinin yanı sıra eski İran ikonografisinde de kendisine yer bulmuştur. Bu doğrultuda bir takım ilahi anlamlar yüklenen semboller, işaretler kullanılmış ve bu işaretler hükümdarın yasallığını kanıtlayan bir araç hâline gelmiştir (Duran, 2021b: 367).

Pers krallarının yazıtlardaki genel yazım üsluplarına bakıldığında egemenliklerini birkaç önemli noktaya dayandırarak meşrulaştırmaya çalıştıkları görülmektedir. Birincisi; kökenini Akhaimenid klanı ile Pers ya da Aryan kökenine<sup>16</sup> bağlamak (Hakhāmanişiya, *Parsa*, *Parsahya puça*, *Ariya*, *Ariyaçisa*), ikincisi; öncel devletlerin kralları karşısındaki üstün konumu ve ardıllığı (*khšāyaθiya khšāyaθiyānām*), üçüncüsü de egemenliğinin tanrı inayeti olmasıdır (*vašnā Ahuramazdāha adam khšāyaθiya amiy*, *Ahuramazdā khšaçam manā frābara*) [Kent, 1953: 117 (11-12); Öncü, 2023: 23-29]. Yani "Ben Ahuramazda'nın lütfuyla kralım, Ahuramazda bana krallığı bağışladı." şeklinde bir ifadeyle karşımıza çıkar (Wiesehöfer, 2003: 94; Briant, 2017: 12-20; Kuhrt, 2007: 469).

Tasvirilere bakıldığında ise kral, genel olarak yayıyla selam duruyor ve birini karşılıyor gibidir. Karşılığında kanatlı figür Ahuramazda'yı temsil ediyor olabilir ya da tahtın ona bahşedildiğini gösteren *farnah* olarak da yorumlanabilir. İki bakış açısı da bizi dini açıdan iktidarını görsel malzemelerle de meşrulaştırdığı sonucuna vardır. Yine Persepolis

<sup>16</sup> Pers boylarıyla ilgili Herodotos şu bilgileri vermektedir: "Pasargadlar, Maraphlar, Masapiler; Pasargadlar en soylu olanlarıdır, Perslerden gelen krallar bu boyun kollarından biri olan Akhaimenidlerden çıkmışlardır. Öbür Persler, Panthialailar, Derusailar, Germanilerdir, hepsi de daha öncekiler gibi çiftçidirler. Daolar, Mardiler, Dropikler, Sagartlar ise çobandırlar." (Hdt. I. 125). Persler, soylarını Akhemenes'e dayandırmaktadır (Briant, 2002: 110). Akhemenes'in adı, bir yazıtta (Casabonne, 2007: 20-35), Behistun Yazıtı'nda (Briant, 2002: 16), Pasargade Yazıtı'nda (Briant, 2002: 111) ve Herodotos'ta geçmektedir (Hdt. III. 75; VII. 11). Detaylı bilgi için bk. Öncü, 2023: 24-25. Pers hükümdarı olan krallar için soylarını Akhemenes'e dayandırmak iktidarın ideolojisi bakımından en temel hedeflerdir (Kuhrt, 2009: 396). Herodotos'a göre birçok Pers boyu olmakla birlikte; Akhaimenidlerin soyu da Pasargade boyuna dayanmaktadır (Hdt. I. 125). Aslında bu yaklaşımın ilk örneklerini Kyros Silindiri bize şu ifadelerle vermektedir: "Ben Kyros'um Dünya'nın Kralı, Büyük Kral, Güçlü Kral, Babil'in Kralı, Sümer ve Akkad Kralı, Dünya'nın Dört Bir Yanının Kralı, Ben Kyros, Büyük Kral, Ansa'nın Kralı, Kambyses'in oğlu, Büyük Kral, Ansa'nın Kralı Kyros'un torunu, Büyük Kral Ansa'nın Kralı Teispes'in soyundan, hüküm sürmesini Bel (Marduk) ve Nebo'nun istediği kral hanedanının ölümsüz tohumu..." (*Kyros Silindiri str. 20-22*; Spek, 1982: 278-283; Kuhrt, 1983: 83-97; Wiesehöfer, 2003: 78)

rölyeflerinde tâbi halkların temsilcilerinin hükümdarlarını ellerinin üstünde taşıdıkları, ona hediyeler sundukları görülür. Bu tablo aslında genel bir uyumu göstermektedir. Pers kralları tarafından meydana getirilmeye çalışılan *pax Achaemenidica* yani, hükümdarlık bütününde barış ve düzenin sağlandığı bir sürecin vurgulanmasıdır (Wiesehöfer, 2020: 60). Ayrıca rastlanılan mühürlerde hakimiyet ideolojisiyle ilişkili olarak hükümdarların hayvanlarla mücadele ederken sadece insanların değil yeryüzündeki diğer canlıların da hâkimi olduğu mesajının verilmek istediği görülmektedir (Kaptan, 2018: 261).

Garrison'un mühürlerle ilgili yaptığı açıklamalara göre mührün merkezinde hükümdar, hükümdarın üzerinde de kanatlı disk figürü bulunmaktadır. Mühür, tam ortasından dikey bir çizgiyle ayrıldığı düşünülürse, her iki tarafta da sırasıyla aynı görüntü yer almaktadır. Garrison, bu durumun bir süreklilik, devamlılık hissi uyandırdığını belirtmektedir. Buna ek olarak, tanrı ve hükümdar arasındaki ilişkiyle de bu durumun yinelendiğini ifade etmektedir (Garrison, 2011: 62-64; Briant, 2002: 217-219; Finn, 2011: 232-233). İkonografideki bu simbolizm, kâinatın hükümdarı olan tanrı ile onun dünyadaki vekili olan hükümdar arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır. Verilmek istenen mesaj: "hükümdara karşı gelmek, kozmik ve ahlaki düzene karşı gelmek" anlamındadır. Bu tarz bir davranış Ahuramazda'yı reddedilmesi anlamına gelmesiyle ile birlikte dinsizlikle eş tutulmuştur (Kuhrt, 2009: 400). Dolayısıyla, tanrının isteği hükümdarın otoritesiyle bir araya getirilmiştir. Pers hükümdarı, tanrı korumasını kazanan biri sayılmış böylece yönetimi de meşrulaşmıştır (Allen, 2005: 122).<sup>17</sup>

Pers krallarına ait sikkeler de Büyük Kral ideolojisinin birer parçasıdır (Öncü, 2023: 145-155). Sikkelerin ön yüzünde yer alan okçu (*toksotai*) tasvirinde kral, tacı, giysisi ve elinde tuttuğu Perslerin milli silahı olarak sayılan yay ile hükümdarlık gücünü sembolize etmektedir (Root, 1979: 164-165; Gariboldi, 2004: 34, n. 9). Dolayısıyla, bunun sikkelerin kullanıldığı coğrafyada Pers egemenliğini temsil ettiği rahatlıkla söylenebilir (Köker, 2023: 1). Pers sikkeleri değerlendirildiğinde, gümüş *siglos*'un daha çok gündelik hayatta ödemeler için kullanıldığı görülürken, altın *dareikos*'un ise ekonomik amaçlardan ziyade Büyük Kral'ın prestiji ve propagandası amacıyla üretildiği söylenebilir (Briant, 2002: 409; Nimchuk, 2002: 55-79).

### İnançlar Bağlamında Büyük Kral İdeolojisi

Kyros'un Babil'deki durumunun yanı sıra hakimiyeti altına aldığı Yahudiler tarafından da dine dayanan bir ideolojiyle benimsenmesi dikkat çekicidir. Kyros'un Yahudilerin Tanrısını burada kabul etmesi siyasi ve iktidar ideolojisi açısından önemlidir. Yerel halkla kurulan bu inanç ortaklığı neticesinde Yahudiler onu "Tanrı'nın kutsadığı" bir hükümdar olarak görmüşlerdir.

Cennetin yüce tanrısı dünyanın bütün krallıklarını verdi bana, ona Yahuda'daki Kudüs'te bir ev inşa etmekle görevlendirdi beni, dedi Pers İmparatorluğu'nun Kralı Kyros böylece. Tüm halkı, sizler arasında kimler var? Tanrısı onunla olsun ve Yahuda'daki Kudüs'e gidip İsrail'in Yüce Tanrısının Kudüs'teki evini inşa etsin (Ezra 1: 2-4).

II. Artakserkses Dönemi'nden itibaren yazıtlarda Tanrı Ahuramazda'nın desteğinin yanı sıra Anahita ve Mithra'nın da metinlerde isimlerinin geçtiği görülmektedir (Garthwaite, 2011: 35). Ancak burada Tanrı Ahuramazda'nın da tıpkı kralın sahip olduğu "Büyük Kral" veya "Krallar Kralı" unvanlarında olduğu gibi "Tüm Tanrıların En Büyüğü" (*Ahuramazdā vazraka hya maθišta bagānām*) şeklinde nitelendirilmesi de dikkat çekicidir [Kuhrt, 2007: 474; Kent, 1953: 135 (DPd 1-2)].<sup>18</sup> Bu doğrultuda temel dayanak noktası olarak da Avesta karşımıza

<sup>17</sup> Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Duran, 2021b, 370.

<sup>18</sup> II. Artakserkses Yazıtı (Buluntu yeri: Hamadan): "Kral Artakserkses, Büyük Kral, Krallar Kralı, Ülkeler Kralı, Bu Dünya'nın Kralı, Kral Dareios'un oğlu Artakserkses bir Ahamenişli... Bu sarayı Ahuramazda, Anahita ve

çıkılmaktadır. Burada Ahuramazda'ya "Maddi dünyayı, dünya üzerindeki diyarları ve ülkeleri yaratan Ahuramazda'dır." şeklinde atıflar vardır [Darmesteter, 1895: 2-49 (Vendidad, Fargard I-IV)]. Yine Avesta'ya göre; Ahuramazda evrendeki kaos ile mücadele ederek düzen ve barışı getirmiş ve bunu yaparken de bir hükümdarı görevlendirmiştir (Daryaee, 2009: 42). Ayrıca Avesta metinlerine göre seçilmiş hükümdar tüm dünyayı yönetmek konusunda yetki kazanmıştır [Darmesteter, 1883: 79 (5. Aban Yaşt (25); Mills, 1965: 283 (Yasna 35. 5); Duran, 2021b: 364].

Akhaimenid krallarına coğrafi olarak yakın uygarlıklarda olduğu gibi (örneğin Mısır) tanrı olarak tapılmamış veya metinlerde tanrısal kökenler bahsedilmemiştir. Fakat tanrılar, kökenin kanıtlanması veya iktidarın meşrulaştırılması amacıyla bir araç olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla, Pers kralları, yeryüzünde tanrıların temsilcisi şeklinde (*farnah*) bir imge olarak karşımıza çıkmaktadır (Wiesehöfer, 2020: 58; Wiesehöfer, 2003: 57). Bunu rölyeelerde açık bir şekilde görmek mümkündür. Bu rölyeelerde hükümdarlar ateş sunağının önünde Ahuramazda'dan yetki yüzüğü ya da tacı almaktadırlar. Bazı tasvirlerde ise hükümdarlar tahtta otururken, tören alayında haraç veya hediye alırken, yaylar ve atlarla, aslanlar ile dövüşürken betimlenmiştir. Burada verilmek istenen mesaj; Ahuramazda'nın tıpkı evrene hâkim olması gibi hükümdarın da doğa üstündeki egemenliğini avcı imgesi üzerinden göstermek istemesidir.<sup>19</sup> Bu "avcı sahnesi" geleneği Mezopotamya kökenli olup, sonrasında Sasani rölyeelerini de biçimsel yönden etkilemiştir (Garthwaite, 2011: 45). Büyük Kral'ın savaş veya mücadele anlarını tasvir eden frizler, mezarlar ve adak stellerine mezar odalarındaki duvar resimlerinde rastlanmaktadır. Buralarda yer alan savaş sahnelerinin birçoğu ikili mücadele olarak tasvir edilmektedir. Av sahneleri ile savaş sahnelerindeki ortak kısım ise ölümcül son vuruş anının betimlenmesidir. Bu sahneler ile ölen kişinin savaşçı özelliğine vurgu yapılarak, kazanan tarafta bulunması ile politik açıdan bir yaklaşım sergilenmiştir. Dolayısıyla, bu durum ideolojik gerçeklikte katı bir

---

Mithra beni kötülüklerden korur ve inşa ettiğim şeyleri yıkmayacak ve zararlılardan koruyacaktır." [Kent, 1953: 113,155 (A2Ha, 1. 1-5; 2. 5-7)]; II. Artakserkses Yazıtı (Bulutnu yeri: Hamadan): "Taş sütunlu bu saray Ahamenişli, Kral Dareios'un oğlu Büyük Kral Artakserkses tarafından yapılmıştır. Tanrı Mithra beni korusun..." [Kent, 1953: 113, 155 (A2Hb)]; II. Artakserkses Yazıtı (Bulutnu yeri: Susa): "... Büyük büyük büyük babam bu sarayı yaptı. Sonra büyük babam Artakserkses'in saltanatı sırasında yandı. Fakat Ahuramazda, Anahita ve Mithra'nın lütfuyla sarayı (Apadana) yeniden inşa ettim... Ahuramazda, Anahita ve Mithra beni her kötülüğe karşı korusun ve hiçbir zaman inşa ettiğim şeyleri tahrip etmesin." [Kent, 1953: 113, 154 (A2Sa)]; II. Artakserkses Yazıtı (Bulutnu yeri: Susa): "Ben Büyük Kral Artakserkses, Krallar Kralı, Ülkeler Kralı, Bu Dünyanın Kralı, Kral Dareios'un oğlu bir Ahamenişli... Kral Artakserkses diyor ki: Ahuramazda'nın lütfuyla yaşamın boyunca inşa ettiğim bu sarayı hoş bir cennet olarak inşa ettim. Ahuramazda, Anahita ve Mithra beni ve binamı kötülüklerle karşı korusunlar!" [Kent, 1953: 113, 154 (A2Sd, 1. 1-2; 2. 2-4)]; III. Artakserkses Yazıtı (Bulutnu yeri: Persepolis): "Kral Artakserkses diyor ki: Ahuramazda ve Tanrı Mithra beni, ülkemi ve benim yaptıklarımı korusun!" (Kent, 1953: 114, 156 A3Pa, 4. 23-26); Ariaramnes Yazıtı (Bulutnu yeri: Hamadan): (Kent, 1953: 116): "Ariaramnes Büyük Kral, Krallar Kralı, Pers Kralı, Kral Teispes'in oğlu, Ahameniş'in torunu." (1. 1-4); "... Tanrı Ahuramazda onu bana verdi. Ahuramazda'nın lütfuyla bu ülkenin kralı oldum." (2. 4-9); "Kral Ariaramnes diyor ki: Ahuramazda bana yardım etti." (3. 9-11); Arsames Yazıtı (Bulutnu yeri: Hamadan): (Kent, 1953: 116): "Arsames, Büyük Kral, Krallar Kralı, Pers Kralı Ahamenişli Kral Ariaramnes'in oğlu." (1. 1-4); "Kral Arsames diyor ki: Ahuramazda büyük tanrı, tanrıların en büyüğü beni kral yaptı. O bana iyi halkı ve iyi atlarıyla Pers ülkesini bahşetti. Ahuramazda'nın lütfuyla ben bu ülkeyi korudum. Ahuramazda beni, kraliyet sarayımı ve sahip olduğum toprakları korusun!" (2. 5-14).

<sup>19</sup> Ahuramazda'nın ismi "Bilgelik Tanrısı" veya "Bilge Tanrı" anlamlarına gelmektedir. Tek tanrılı dinlerde görülen kötülüğe karşı savaş veya üstün gelme motivasyonu burada da görülmektedir. Kötülüğün dünyadaki kökeni Ehrimen'dir. Ahuramazda iyiliği korumak için Ehrimen ile savaş vermektedir ve bu savaşta dünyadaki temsilci olarak Pers Büyük Kralı'nı vekil olarak seçmiştir [Darmesteter, 1895: 2-49 (Vendidad, Fargard I-IV); Daryaee, 2009: 42; Darmesteter, 1883: 79 (5. Aban Yaşt (25); Mills, 1965: 283 (Yasna 35. 5); Duran, 2021b: 364; Axworthy 2016: 23; Özkan, 2022: 71-86].

militarist güç ifadesi olmuş ve propaganda için kullanılmıştır (Diler, 2017: 284-305).<sup>20</sup> I. Dareios'un Nakş-ı Rüstem'deki kaya mezarında Büyük Kral hem iyi bir savaşçı hem de iyi bir avcı olarak betimlenmektedir [Kent, 1953: 139, 140 (*DNb* 34, 41-44); Root, 1979: 164]. Bunların dışında mühür ve mühür baskıları üzerinde de av ve savaş tasvirlerine rastlanmak mümkündür (Kaptan, 2017: 254-267).<sup>21</sup>

### Büyük Kral'ın Güç ve İktidar Sembolü Olan Şehirler

Kyros'un yaptırdığı Pasargade kenti de iktidarın ve hükümdarlığın bir başka göze çarpan sembollerindendir. Bu kent, I. Dareios Dönemi'ndeki Persepolis'in inşasından sonra bile önemini korumaya devam etmiştir. Pers devletinin kurucusu Büyük Kyros'un mezarının burada olmasının yanı sıra (Stronach, 2007: 838), Akhaimenid anayurdu olarak kabul edilmiş, mensubu olunan kabilenin adını taşıması nedeniyle veliahtlar burada yapılan törenlerle kral ilan edilip, meşruiyetlerini sağlamışlardır (Garthwaite, 2011: 40). Perslerin önde gelen kentleri üzerine bir değerlendirme yapıldığında; sembolik olarak beş tane başkent olduğu görülmektedir. Pasargade, Hamedan (Ekbatana), Susa, Babil ve Persepolis. Bu kentlerin her birinin siyasi sembolik değeri ve devlet açısından üstlendikleri misyonlar diğerlerinden farklıdır (Duran, 2021c: 150). Bu şekilde bir politika izlenmesinin başlıca sebebi kültürel ve etnik çeşitliliği vurgulamak ayrıca geçmiş ile olan tarihi ve ideolojik bağlantıyı da muhafaza edebilmektir. Pasargade, muhtemelen Akhaimenid kabilelerinin ilk yerleşim yerlerinden biriydi ve Kyros da devletin kuruluş aşamasında Medlere karşı burada önemli bir zafer kazanmıştı. Hamedan, Medlerin ilk başkentiydi ve Perslerin, Medlerin halefi olduğunu göstermesi açısından sembolik bir önemi vardı. Susa, Elamlıların merkeziydi dolayısıyla Persler, Elamlıların da halefi olduğunu göstermek için sembolik açıdan bu şehri kullandılar. Babil de Perslerin, Mezopotamya uygarlığının mirasçısı olduklarını göstermesi açısından değerlidir. Persepolis ise Akhaimenidler tarafından sıfırdan inşa edilen bir merkezdi. Bu bölge, Pers Hanedanlığı açısından hükümdarlık ideolojisinin mimariyle cisimleşmesiydi (Olmstead, 1948: 172-184). Bunun yanı sıra, birçok Büyük Kral'ın anıt mezarlarının bu bölgede olması ve devlet arşivlerinin de bu kentte yer alması nedeniyle Persler açısından önemli bir kent olduğu bilinmektedir (Ball, 2018: 48).

Yine aynı şekilde Persepolis'in de mimarlık ve sanat açısından hükümdarlık ideolojisini yansıttığı rahatlıkla söylenebilir.<sup>22</sup> I. Dareios'un dünyanın dört bir yanından getirttiği usta ve malzemeler, Perslerin eşi benzeri olmayan zenginliğini ve gücünü yansıttığı gibi ülkenin sahip olduğu farklı kültür mozaiğini de etkili bir şekilde göstermektedir. Burada da Assur ve Elam geleneklerinin yansıtıldığı rahatlıkla söylenebilir (Garthwaite, 2011: 46). Benzer biçimdeki

<sup>20</sup> "Silah ve savaş sahneleri, imparatorluk ideolojisinin sanat yoluyla ilanını sağlayan bir propaganda aracıdır. Özellikle sikkeler ve mühürler üzerinde görülen sahnelerin hedef kitlesi Pers asilleri olmalıdır. Çünkü askeri tecrübesi olan asillerin çoğu, muhtemelen Pers askerlerin kullandığı silahlara aşinaydı. Dolayısıyla, bu sahneler aracılığıyla ortak bir askeri kültüre dâhil edilmeleri, imparatorluğa olan bağlılıklarını daha da güçlendirecekti. Hedef kitlenin aynı zamanda yönetici sınıfta yer alan asiller olması, sanatta gözetilen amacın Pers egemenliğinin kabulünü iknadan ziyade, imparatorluk dâhilinde bulunmanın getireceği yararları hatırlatma yönünde şekillendiğini göstermektedir. Pers askerleriyle karşı karşıya gelen ve imparatorluk topraklarına katılan halklar açısından baktığımızda, bu tip sahneler Perslerin askeri üstünlüğünün hatırlanması veya olası isyan hareketlerinden kaçınılması konusunda uyarı niteliği taşıyor olmalıdır." (Özkan, 2022: 71-86; Dusinberre, 2013: 259)

<sup>21</sup> Yine benzer tasvirlerle Persepolis ve Batı Anadolu'daki örneklerde de rastlamak mümkündür (Dusinberre, 2013: 274, 276; Kaptan: 2002: 71-73; Öncü, 2023: 149-152).

<sup>22</sup> R. Garthwaite'in bu konuyla ilgili şu yorumları mevcuttur: "Akhaimenidler, Persepolis'e Parsa veya Persiya diyorlardı. Burası onlar için merkezi Persiya'da bulunan İmparatorluğun evrensel niteliğini temsil ediyordu. Sonuçta Persepolis kökeni Persiya'da ve geçmişte yatan imparatorluğu ve evrensel hükümdarlığı cisimleştiriyordu. Bu hükümdarlık gerek ilahi lütufla, gerek hükümdar ve farklı etnik kökenli uyrukların arasındaki karşılıklı ilişkiyle ayakta tutulan kozmik düzenin bir parçasıydı. Üç dilli yazıtlarla karma mimari ve sanat eserleri, bu evrensel hükümdarlığı ve onun yarattığı unsurları simgeler." (Garthwaite, 2011: 51)



ideolojinin net bir şekilde yansımaları I. Dareios'un Susa Sarayı'nın yapımını anlatan yazıtta görmek mümkündür.<sup>23</sup>

## Sonuç

Pers kralları her ne kadar fethettiği yeni yerlerdeki hükümdar unvanlarını kullansa da (Babil Kralı, Sümer ve Akkad Kralı, Aşağı ve Yukarı Mısır'ın Kralı) "Büyük Kral" veya "Krallar Kralı" olarak kullandıkları unvanlar ile ideolojik olarak bölgesindeki diğer unvanlardan ayrılmaktadır. Aslında bu ideolojide yönetenlerin de üstünde bir yöneten veya tanrı ile tebaa arasında bir köprü veya denge unsuru sağlayan bir yönetici profilinden bahsedilmektedir. Dolayısıyla, tanrıdan gelen güç veya seçilmiş olan şeklinde bahsedilen yönetme yetkisi, Büyük Kral unvanında karizmatik hakimiyet anlayışı şeklinde görülmektedir. Bu doğrultuda bahsedilen yetenek ve yetkilerle birlikte Büyük Kral diğer krallardan ayrılarak ve hepsini yönetmek üzere onların üzerinde bir yetkilendirilmeye sahip olmuştur.

Akhaimenid yazıtlarının içeriğine bakıldığında, giriş bölümünde; kral, kendini, soyunu ve bütün unvanlarını sıralar, daha sonra, gelişme bölümünde; yazıtın ne amaçla oluşturulduğu belirtilir ve sonuç kısmında da kral, ülkesinin ile yazıtının korunması için tanrısına dua eder. Bunlar, kralların başarılı savaşlarının ve fetihlerinin anlatılması sırasında "propaganda" amacıyla kullanılmıştır. Hükümdar, bu yazıtlarda daima kendini Tanrı Ahuramazda'nın yeryüzündeki vekili olarak yansıtmakta, hatta onun tarafından seçildiğini söyleyerek iktidarını meşrulaştırma yoluna gitmektedir. Dolayısıyla, bu durum kraliyet ideolojisinin somutlaştırılmış şekli olarak rahatlıkla tanımlanabilir. Yazıtlarda, kral merkezli bir toplumsal yapı, güçlü olarak hissedilen aristokratik bir bakış açısı, sadakatin Pers toplumundaki önemi rahatlıkla görülebilecek bir şekilde yer almaktadır.

II. Artakserkses Dönemi'nden itibaren ise yazıtlarda Tanrı Ahuramazda'nın desteğinin yanı sıra Anahita ve Mithra'nın da isimlerinin geçtiği görülmektedir. Bunlara ek olarak yeni fethedilen toprakların inançlarından Marduk ve Yahudilerin tanrısı da Büyük Kral'ın meşrulaşmasına ideolojik açıdan katkı sağlamıştır. Bunların yanı sıra Akhaimenid krallarına coğrafi olarak yakın uygarlıklarda olduğu gibi (örneğin Mısır) tanrı olarak tapılmamış veya metinlerde tanrısal kökenler bahsedilmemiştir. Fakat tanrılar, kökenin kanıtlanması veya iktidarın meşrulaştırılması amacıyla bir araç olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla, Pers kralları, yeryüzünde tanrıların temsilcisi şeklinde (*farnah*) bir imge olarak karşımıza çıkmaktadır.

Akhaimenid hükümdarları siyasi kültürü ilahi otoriteye dayalı bir ideolojiyle birleştirmiştir. Bu noktada İran coğrafyasında Zerdüştlüğün evrensel bir kurtuluş dini olarak kabul edilmesi dikkate değerdir. Dolayısıyla, Avesta'dan alınan hükümdarlığın dayanak noktası, iyi ve kötünün evrensel mücadelesinde kralın bulunduğu konumdur. Hükümdarın iyinin tarafında yer almasıyla birlikte kaos çıkmıyor, iyilik kazanıyor ve dünyada adalet

<sup>23</sup> "Susa'da inşa ettiğim bu sarayın süslemeleri uzaklardan getirildi. Yerin altındaki kayaya ulaşana dek toprak kazıldı. Kazı yapıldıktan sonra temel dolguları, bazı yerde 40 kübit (yaklaşık 20 metre), bazı kısımlarda 20 kübit derinliğe yerleştirildi. O temelin üstüne saray inşa edildi. Toprağın kazılmasını, molozun sıkıştırılması ve kerpiç kalıplarının dökülmesi, hepsi Babil halkı tarafından yapıldı. Sedir kerestesi Lübnan adında bir dağdan getirildi. Bunu Assur halkı Babil'e getirdi, Babil'den de Kariyalılar ile İonialılar Susa'ya getirdi. Yaka kerestesi Kandahar (Kabil bölgesi) ile Karmania'dan (Kerman) getirildi. Altın, Sardes'ten ve işlendiği Baktria'dan getirildi. Değerli laciverttaşı ve akik, işlendiği Sogdiana'dan (Özbekistan/Tacikistan) getirildi. Değerli turkuvaz taşı, işlendiği Harezm'den (aşağı Amu Derya) getirildi. Gümüş ve abanoz Mısır'dan getirildi. Duvarı süsleyen bezemeler İonia'dan getirildi. Fildişi, işlendiği Kuşi'den (Nübye), Hindistan ve Arakhosia'dan (Kandahar bölgesi) getirildi. Taş sütunlar Elam'da, getildiği Abiradu adında bir köyde işlendi. Taşı işleyen taşçılar İonialılar ve Sardeslilerdi. Altını işleyen kuyumcular Medler ve Mısırlılardı. Ahşabı işleyenler Sardesliler ve Mısırlılardı. Fırınlanmış kerpicci işleyenler Babillilerdi. Duvarı örenler Medler ve Mısırlılardı..." [Kent, 1953: 142-144 (DSf, 22-58; 8-22)]

sağlanmış oluyordu. Bu doğrultuda, oluşan hiyerarşide Tanrı Ahuramazda, yönetmesi için vekil olarak Akhaimenid Hanedanını seçmiştir. *Ferr* kavramıyla bağlantılı olan hükmetme ve yönetme yetkisi Pers tarihi boyunca sadece bu ailede kalmıştır. Yönetimdeki bu aileye isyan etmek demek Ahuramazda ve onun evrensel düzenine isyan etmek demektir. Dolayısıyla, Büyük Kral, Pers soyundan gelme bir Perslidir; Persia dışında ülkeler fethetmiştir; bugünkü kusursuz devletini kurmak için evinden çok uzaklarda savaşmış ve düzeni sağlamıştır. Pers ülkesinin refahı kralın başlıca kaygılarından biridir. Eğer ülke ve insanları güvende olur, halkının Pers hükümdarlığı düzenine sadakati devam ederse, bu durumda mutluluk egemen olacaktır.

Akhaimenid Dönemi'nde hükümdarın kendisini ülkeyi meydana getiren parçalardan daha üstün görmesi, yönetim felsefesinin emperyal bir forma sahip olduğunun göstergesidir. Dolayısıyla, hükümdar, meşruiyeti için toplulukları yaratabiliyor veya ortadan kaldırılabiliyordu. Bu doğrultuda, hükümdarın tebaasına hem egemen olduğu hem de onların kendine ait kültürlerinden üstün olduğu görülmektedir. Bu karmaşık gibi görünen durumda aslında Büyük Kral'ı tanıyan ve boyun eğen halklar onun emperyal merkezileşmesinin ideolojik ürünleri olarak varsayılabilir. Perslerin mirasçıları olduğu önceki iktidarlardan en büyük farkı; ulusal sınırları olan bir üst sınıf ideolojisini tercih etmek yerine daha çok uluslararası bir üst sınıf geliştirmeyi tercih etmiş olmalarıdır.

Sonuç olarak önemli olan tâbi halkların hükümdarlarını nasıl bir imge şeklinde gördükleridir. Pers hakimiyetindeki halklar, Büyük Kral'ı zorba bir yabancı hükümdar olarak görmemiş, onun yerine istikrarın, barışın, toplumsal düzenin, ekonomik kalkınmanın ve dolaylı yoldan da kendi çıkarlarıyla örtüşen mevcut konumlarının garantörü olarak benimsemişlerdir. Bu durum da Akhaimenid krallarına İran hükümdarlığı hakkında tarihi ve nesnel bir gerçeklik sağlamıştır.

### **Bilgi Notu**

Makale araştırma ve yayın etiğine uygun olarak hazırlanmıştır. Yapılan bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

### **Kaynakça**

#### ***Antik Kaynaklar***

Arr. Anab. = Arrianos, *Aleksandrou Anabasis* (1976-1983). *Kullanılan Metin ve Çeviri*: (Çev: P. A. Bruntt), Harvard University Press.

Ctes. = Ctesias. (2010). *Persica*. *Kullanılan Metin ve Çeviri*: (Çev: L. Llewellyn-Jones-J. R. Robson), Routledge.

Curt. = Quintus Curtius Rufus, *Historiarum Alexandri Magni Macedonis*, (1946). *Kullanılan Metin ve Çeviri*: (J. C. Rolfe), Harvard University Press.

Diod.= Diodorus Sicilus, *Bibliotheka Historika* (1906). *Kullanılan Metin ve Çeviri*: (Çev: F. Vogel-K. T. Fischer), In aedibus B. G. Teubneri.

Hdt.=Herodotos, *Histories* (2009). *Kullanılan Metin ve Çeviri*: (Çev: M. Ökmen), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Jacoby, F. (1995). *Die Fragmente Der Griechischen Historiker*. Brill.

*Kitab-ı Mukaddes (Tevrat)*. (2007). Kitabı Mukaddes Şirketi.

Ksen. Kyr.= Ksenophon, *Kyrou Paideia* (1960). *Kullanılan Metin ve Çeviri*: (Çev: W. Miller), Harvard University Press.

Ksen. Oik.= Ksenophon, *Oiconomikus*: Kullanılan Metin ve Çeviri: (Çev: H. A. Holden), Cambridge University Press.

Ksen. Anab. = Ksenophon, *Anabasis* (2011). Kullanılan Metin ve Çeviri: *Onbinlerin Dönüşü*, (Çev: O. Yarlıgaş), Kabalcı Yayıncılık.

Plut. Alex. =Plutarkhos, *Aleksandros* (2017). Kullanılan Metin ve Çevirisi: Plutarkhos, *İskender*. (Çev: I. Çokona), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Plut. Artak. = Plutarkhos, *Artakserkses* (1962). Kullanılan Metin ve Çeviri: *Plutarch's Lives, Aratus, Artaxerxes, Galba and Otho*. (Çev: B. Perrin), Harvard University Press.

Polyain. Strat.=Polyainos, *Strategemata* (1974). Kullanılan Metin ve Çeviri: (Çev: R. Shepherd), Ares Publishers.

Strab.=Strabon. Strabon, *Geographika* (1969). Kullanılan Metin ve Çeviri: (Çev: H. Leonard), Harvard University Press.

### **Modern Kaynaklar**

Allen, L. (2005). *The Persian Empire*. The University of Chicago Press.

Axworthy, M. (2016). *İran: Aklın imparatorluğu*. (Çev: Ö. Gitmez), Say Yayınları.

Balcer, J. M. (1995). *The Persian conquest of the Greeks 545-450 BC*. Universitätsverlag Konstanz.

Ball, W. (2018). *Tek dünyaya doğru: Antik İran ve Batı*. (Çev: A. Çağlayan), Ayrıntı Yayınları.

Billows, R. A. (2018). *Maraton*. (Çev: M. D. Karakılıç), Salon Yayınları.

Briant, P. (2002). *From Cyrus to Alexander. A history of the Persian Empire*. Eisenbrauns.

Briant, P. (2017). Persler kimdir?. K. İren, Ç. Karaöz, Ö. Kasar (Ed.), *Persler: Anadolu'da Kudret ve Görkem Kitabı* içinde (12-20. ss.), Yapı Kredi Yayınları.

Casabonne, O. (2007). Akamenid İmparatorluğu: Büyük Kral ve Persler. *Arkeoatlas*, (6), 20-35.

Ciampini, M. E. (2018). Mısır'da Pers Devri ve son özerk dönem. (Çev: L. T. Basmacı), U. Eco (Ed.), *Antik Yakındoğu Kitabı* içinde (276-281. ss.), Alfa Yayınları.

Darmesteter, J. (1883). *The Zend-Avesta: The sirôzahs, yasts, and nyâyis* (Part II). Clarendon Press.

Darmesteter, J. (1895). *The Zend-Avesta: The vendîdâd*. Clarendon Press.

Daryaeae, T. (2009). *Sasanian Persia: The rise and fall of an empire*. I. B. Tauris.

Diler, A. (2017). Anadolu-Pers Dönemi sanatında ikonografi: Gelenek, gerçeklik ve paradoks. K. İren, Ç. Karaöz, Ö. Kasar (Ed.), *Persler, Anadolu'da Kudret ve Görkem Kitabı* içinde (284-305. ss.), Yapı Kredi Yayınları.

Duran, M. (2015). Satraplık sisteminin Pers yönetim teşkilatındaki yeri. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (34), 61-86.

Duran, M. (2016). Pers ordu teşkilatı, MÖ 6-4. yüzyıl. (Yayımlanmamış doktora tezi). Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Duran, M. (2021a). Eski İran'da (Persler, Parthlar, Sasaniler) veraset ideolojisi. *OANNES-Uluslararası Eskiçağ Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 329-357.

- Duran, M. (2021b). Yazılı ve ikonografik kaynaklara göre Antik İran'da (Persler, Parthlar, Sâsânîler) hâkimiyet anlayışı: Tanrısal seçim. *İran Çalışmaları Dergisi*, 5(2), 361-391.
- Duran, M. (2021c). Pers (Akhaimenid) hükümdarlık sembolleri. M. Bulut, Z. Karacagil (Ed.), *4. International Congress of Human Studies Kitabı* içinde (145-156. ss.), Bidge Yayınları.
- Dusinberre, E. (1999). Satrapal Sardis: Achaemenid bowls in an Achaemenid capital. *American Journal of Archaeology*, 103(1), 73-102.
- Dusinberre, E. (2013). *Empire, authority and autonomy in Achaemenid Anatolia*. Cambridge University Press.
- Eliade, M. (1971). Spirit, light, and seed. *History of Religions*, 11(1), 1-30.
- Finn, J. (2011). Gods, kings, men: trilingual inscriptions and symbolic visualizations in the Achaemenid empire. *Ars Orientalis*, (41), 219-275.
- Gariboldi, A. (2004). Astral symbology on Iranian coinage. *East and West*, 54(1/4), 31-53.
- Garthwaite, R. (2011). *İran tarihi*. (Çev: F. Aytuna), İnkılap Kitabevi.
- Garrison, M. B. (2011). By the favor of Auramazda: Kingship and the divine in the early Achaemenid period. P. Iossif, A. Chankowski, C. Lorber (Ed.), *More Than Ten, Less Than Gods Studies on Royal Cult and Imperial Worship* içinde (15-104. ss.), Peeters.
- Hintze, A. (1994). *Zamyād Yašt: Introduction, Avestan text, translation, glossary*. Riechert Verlag.
- Ivanov, M. S. (2021). *İran tarihi*. (Çev: H. Demiroğlu), Selenge Yayınları.
- Jursa, M. (2018a). Assur İmparatorluğu'nun çöküşü ve vârisleri: Babiller, Medler ve Persler. (Çev: L. T. Basmacı) U. Eco (Ed.), *Antik Yakındoğu Kitabı* içinde (250-257. ss.), Alfa Yayınları.
- Jursa, M. (2018b). Pers İmparatorluğu'nun yapısı ve Assur mirası. (Çev: L. T. Basmacı), U. Eco (Ed.), *Antik Yakındoğu Kitabı* içinde (265-270. ss.), Alfa Yayınları.
- Kaptan, D. (2002). The Daskyleion Bullae: Seal images from The Western Achaemenid Empire. *AH XII*, (Vol. I, II), 71-73.
- Kaptan, D. (2017). Anadolu'da Pers Dönemi mühürleri. K. İren, Ç. Karaöz, Ö. Kasar (Ed.), *Persler, Anadolu'da Kudret ve Görkem Kitabı* içinde (254-267. ss.), Yapı Kredi Yayınları.
- Kent, R. (1953). *Old Persian (grammar texts lexicon)*. American Oriental Society.
- Klinkott, H. (2007). Steuern, Zölle und Tribute im Achaimenidenreich. *Geschenke und Steuern, Zölle und Tribute; Antike Abgabenformen in Anspruch und Wirklichkeit*, (29), 263-290.
- Köker, H. (2023). *Pers Krali sikkeleri: Dareikos ve Siglos*. Myrina Yayınları.
- Kuhrt, A. (1983). The Cyrus Cylinder and Achaemenid imperial policy. *JSOT*, (25), 83-97.
- Kuhrt, A. (1988). Earth and water. *Achaemenid History III: Method and Theory*, 87-99.
- Kuhrt, A. (2007). *The Persian Empire: A corpus of sources from the Achaemenid Period*. Vol. 2, Routledge.
- Kuhrt, A. (2009). *Eskiçağda Yakın Doğu*. C. II, (Çev: D. Şendil), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Maffre, F. (2017). Pers hakimiyeti altında Anadolu halkları. K. İren, Ç. Karaöz, Ö. Kasar (Ed.), *Persler, Anadolu'da Kudret ve Görkem Kitabı* içinde (52-61. ss.), Yapı Kredi Yayınları.

- Mann, M. (2012). *İktidarın tarihi*. C. I, (Çev: E. Saraçoğlu, S. Torlak, E. Kolay, O. Sevimli), Phoenix Yayınevi.
- McCoy, W. J. (1989). Memnon of Rhodes at the Granicus. *The American Journal of Philology*, (110), 413-433.
- Mills, L. H. (1965). *The Zend-Avesta: The yasna, visparad, āfrīnagān, gāhs and miscellaneous fragments* (Part III). Motilal Banarsidass.
- Momigliano, A. (2011). *Modern tarihçiliğin klasik temelleri*. (Çev: G. Ayas), İthaki Yayınları.
- Nadali, D. (2018). Pers sanatı: Eklektizm ve devamlılık. (Çev: L. T. Basmacı), U. Eco (Ed.), *Antik Yakındoğu Kitabı* içinde (403-406. ss.), Alfa Yayınları.
- Nimchuk, C. L. (2002). The 'Archers' of Darius. *Ars Orientalis*, (32), 55-79.
- Olmstead, A. T. (1948). *History of the Persian Empire*. The University of Chicago Press.
- Öncü, F. (2021). Hellenleri nüfuz altına alma boyutuyla savaşlar ve diplomatik faaliyetler (MÖ 547-431): Persler, Spartalılar ve Atinalılar. G. Masalcı Şahin, A. Doğan (Ed.), *Eskiçağda Savaş ve Diplomasi Kitabı* içinde (230-237. ss.), Ege Yayınları.
- Öncü, F. (2023). *Persler Dönemi'nde Anadolu'da ekonomi (MÖ 6. ve 5. Yüzyıllar)*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Özkan, S. (2022). Eski Yakın Doğu sanatındaki silah, savaş ve av sahnelerinin Pers sanatına yansımaları. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 9(1), 71-86.
- Özkan, S. (2023). Behistun Yazıtı'nda bahsi geçen fiziksel şiddet içerikli cezalar. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 10(1), 18-33.
- Root, M. C. (1979). *The King and Kingship in Achaemenid art: Essays on the creation of an iconography of Empire*. Brill.
- Sancisi-Weerdenburg, H. (1989). Gifts in the Persian Empire. *Le tribut dans l'empire perse*. 129-146.
- Sandys, W. & Vaux, W. (2022). *Persler, Parthlar, Sasaniler*. (Çev: B. A. Uzun), Say Yayınları.
- Sarıkaya, S. (2016). Anadolu'da Pers satraplık sistemi. *CEDRUS*, (IV), 75-91.
- Sarıkaya, S. (2018). *Anadolu'da Persler: Daskyleion satraplığı*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Sarıkaya, S. (2021). *Pers Kralı Artakserkses II Mnemon*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Sevinç, H. (2014). Yunan çağdaşı uygarlıklarda toplumsal gelişmeler, siyasal ve dinsel dönüş. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(32), 232-251.
- Shahbazi, A. S. (1980). An Achaemenid symbol II. farnah '(God given) fortune' symbolised. *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, (13), 119-147.
- Simpson, J. (2006). *The Royal Table, Forgotten Empire: The World of Ancient Persia*. The British Museum Press, 104-131.
- Spek, R. J. (1982), Did Cyrus the great introduce a new policy towards Subdued Nations?, *Persica*, (10), 278-283.
- Stronach, D. (2007). Pasargadae. I. Gershevitch (Ed.), *The Cambridge History of Iran II Kitabı* içinde (828-838. ss.), Cambridge University Press.
- Tolman, H. (1908). *Ancient Persian lexicon and texte*. Create Space Independent Publishing.

Tuplin, C. (2014). The changing pattern of Achaemenid Persian Royal Coinage. *Explaining Monetary and Financial Innovation, Financial and Monetary Policy Studies*, (39), 127-168, Springer International Publishing.

Van de Mieroop, M. (2018). *Eski Yakındoğu tarihi*. (Çev: S. Gül), Homer Kitabevi.

Wiesehöfer, J. (2003). *Antik Pers tarihi*. (Çev: M. A. İnci), Telos Yayıncılık.

Wiesehöfer, J. (2020). *Erken Pers: Antik bir dünya imparatorluğunun tarihi*. (Çev: N. Ersoy), Totem Yayınları.

Yıldırım, N. (2008). *Fars mitolojisi sözlüğü*. Kabalcı Yayınevi.

## EXTENDED ABSTRACT

*Before the Persians, it was seen that the power of the Median kings was underdeveloped and far from centralization due to the existing tribal structure. The Persians also adopted a nomadic lifestyle until the reign of Cyrus, and this dispersed lifestyle was reflected in the form of administration, thus causing the state to be organized in the form of federations. However, from the reign of Cyrus onwards, with the influence of the Near East, the image of an "absolute" king based on central authority was encountered. Moreover, due to their geographical location, the Persians were influenced to a great extent by the Assyrian, Babylonian, Median, and Elamite civilizations in the construction of power, and they developed their own forms of government by improving the existing situation. Therefore, there is a transfer of administration.*

*In addition, the Persian inscriptions also convey the ideology of a strong king. The Great King is the representative of law and order, the protector of the land and the peasants. He rewards those who are loyal to him and punishes those who want to break this loyalty. Many inscriptions or reliefs describe these situations and depict the ideal monarch's profile.*

*Achaemenid inscriptions are generally written according to a stereotyped pattern: In the introduction, the king lists himself, his lineage, and all of his titles; then, in the development, the purpose of the inscription is stated; and in the conclusion, the king prays to his god for the protection of his country and his inscription. These inscriptions were used for "propaganda" when describing the successful wars and conquests of the kings. In these inscriptions, the ruler always portrays himself as the representative of the god Ahuramazda on earth and even legitimizes his power by saying that he was chosen by him. Therefore, this situation can be easily defined as the embodiment of royal ideology.*

*When we look at the general writing style of the Persian kings in the inscriptions, it is seen that they tried to legitimize their sovereignty on basis of several important points. The first one is to attribute his origin to the Achaemenid clan, the Persian people, and the Aryans, the second one is his superior position and succession over the kings of the predecessor states, and the third one is that his sovereignty is the favour of God. That is to say, the god Ahuramazda is the one who granted the Great King his country.*

*From the reign of Artaxerxes II onwards, in addition to the support of the god Ahuramazda, the Persian gods Anahita and Mithra are also mentioned in the inscriptions. Therefore, it can be said that the Persians' adoption of the gods of the regions they traveled to and adding their support to their titles were acts aimed at strengthening their legitimacy. However, it is also noteworthy that the god Ahuramazda is characterized as "The Greatest of All Gods", just like the king's titles of "Great King" or "King of Kings".*

*Achaemenid rulers combined political culture with an ideology based on divine authority. The fulcrum of sovereignty was the position of the king in the universal struggle between good and evil. With the sovereign on the side of good, chaos did not arise, good prevailed and justice was achieved in the world. Accordingly, in the hierarchy formed, the God Ahuramazda chose the Achaemenid Dynasty as a proxy to rule. Therefore, the authority to rule and govern remained only in this family throughout Persian history. To rebel against this ruling family was to rebel against Ahuramazda and his universal order. Thus, the Great King was a Persian of Persian descent; he conquered countries outside Persia; he fought and maintained order far from home to establish the perfect state we know today. The welfare of the Persian country was one of the king's chief concerns. If the country and its people are safe, if the loyalty of the people to the order of Persian rule continues, then happiness will prevail.*

*In the end, what is important is the image that the subject peoples had of their sovereign. The people under Persian rule did not see the Great King as a tyrannical foreign ruler, but rather as a guarantor of stability, peace, social order, economic development, and, indirectly, of their current position, which coincided with their own interests. This provided the Achaemenid kings with a historical and objective reality of Iranian suzerainty.*





# ARKEOLOJİDE AÇMA DOKÜMANTASYONU İÇİN YENİ BİR ÖNERİ: IPAD/IPHONE LİDAR SENSÖRÜ - PRIENE ÖRNEĞİ\*

 Buğra KURU\*\*

## ÖZET

*Saha arkeolojisinin en önemli aşamalarından birisi olan açma dokümantasyonu, fotoğraf ve çizimlerle yürütülmektedir. Açma ve/veya tabaka çizimleri, dikkatli yapılması gerektiğinden ve ölçüm işlemleri ile paralel yürütüldüğünden, hali hazırda kısıtlı sürelerle gerçekleştirilen kazıların çalışma programlarının önemli bir zamanını kapsamaktadır. Ayrıca bu işlemde yer alan insan faktörü, çizimlerin objektif olma gereksiniminin çoğu zaman karşılanamamasına sebep olmaktadır. Bu makalede, açma dokümantasyonu sürecinin, iPad Pro ve iPhone model tablet ve telefonlarda bulunan mobil LİDAR sensörünün kullanılmasıyla, yukarıda sayılan sorunlara nasıl bir çözüm oluşturabileceği, Priene kazı çalışmaları örneğinde tartışılacaktır. Makalede ayrıca, bu cihazların açma dokümantasyonunda nasıl kullanılacağı adım adım anlatılmış ve bu yöntemi kullanmak isteyen kazı ekipleri için öneriler hazırlanmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** açma dokümantasyonu, saha arkeolojisi, LİDAR, mobil LİDAR

## A New Suggestion for Trench Documentation in Archaeology: Ipad/Iphone LIDAR Sensor - Priene Example

### ABSTRACT

*Trench documentation, one of the most important phases of field archaeology, is carried out through photographs and drawings. Since the trench and layer drawings need to be done carefully and are carried out with measuring, this process takes a significant amount of time in excavations, which are often carried out for limited periods. In addition, the human factor involved in this process means that the requirement for objectivity is often not met. In this paper, we will discuss the problems of the trench documentation process with the use of mobile LIDAR sensors on iPad Pro and iPhone tablets and phones, using Priene excavations as an example. The paper also describes step-by-step how to use these devices in trench documentation and provides recommendations for excavation teams who wish to use this method.*

**Key Words:** trench documentation, field archaeology, LIDAR, mobile LIDAR

---

\* Bu makaledeki çalışmalar Bursa Uludağ Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi tarafından, SGA-2023-1228 numaralı “Dönemler Boyunca İnanç Kült ve Kutsal Alanlar Priene’de Hellenistik, Roma İmparatorluk ve Geç Antik Dönemlerdeki Dinî Dinamiklerin Araştırması” isimli proje kapsamında desteklenmiştir.

\*\* Arş. Gör. Dr., Harran Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Arkeoloji Bölümü, Şanlıurfa / TÜRKİYE, [kuru.bugra@gmail.com](mailto:kuru.bugra@gmail.com)

### Araştırma Makalesi / Research Article

**Atıf / Cite as:** Kuru, B. (2025). Arkeolojide açma dokümantasyonu için yeni bir öneri: iPad/iPhone LİDAR sensörü - Priene örneği. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(48), 21-39. <https://dx.doi.org/10.21550/sosbilder.1584029>

**Gönderim Tarihi / Sending Date:** 12 Kasım / November 2024

**Kabul Tarihi / Acceptance Date:** 2 Aralık / December 2024

## Giriş

Sistemik ve stratigrafik kazı çalışmaları ile açma dokümantasyonun ortaya çıkışı, saha arkeolojisinin temelindeki en önemli değişiktir (Huvila, 2009: 15). Zira arkeolojinin ilk ortaya çıktığı zamanlarda, arkeologlar yalnızca buluntuları gün yüzüne çıkartmayı amaçlıyordu. Bu durum 19. yüzyılda değişikliğe uğramıştır. Bu tarihlerden itibaren arkeologlar yalnızca göz alıcı eserlere odaklanmak yerine, alanın tümüne ve bulunan eserlerin bütüncül olarak sağladığı bilgiye odaklanmaya başlamıştır. Bu odak değişikliği kazılarda sistemik dokümantasyonun başlamasını gerekli kılmıştır (Kimball, 2016: 3-4).

Arkeoloji eğitiminde, özellikle “Kazı Teknikleri” ve “Alan Arkeolojisi” gibi derslerde ilk öğrenilen olgu, kazının en büyük tahribat olduğudur. Çünkü arkeolojik alandan mümkün olan tüm verilerin alınabilmesi için, üstteki tabakalar, alttaki tabakalara ulaşılabilmesi amacıyla kaldırılır, bir başka deyişle, yok edilir (Alby, 2015: 7-8; Morgan & Wright, 2018: 136.)! Bu nedenle, daha alttaki tabakalara inmeden önce, sonrasında yok edilecek olan mevcut tabakadan mümkün olduğunca çok veri alınması gerekmektedir (Alby, 2015: 7). Bu durumda, sahada çalışan arkeoloğun mevcut tabakanın sağladığı verileri çeşitli yöntemlerle kayıt altına alması gerekir. Bu kazı teorisinin ve metodolojisinin ortaya çıkması ile arkeologlar raporlar hazırlamaya, fotoğraflar çekmeye ve çizimler hazırlamaya başlamıştır (Alby, 2015: 8; Kimball, 2016: 3-4).

Arkeolojide çizim kazı ile birlikte yürütülür. Çizim, herhangi bir yerin kazılmasından önce, sırasında ve sonrasında yapılır (Wickstead, 2008: 2). Çizimler, kazılan tabakayı tam anlamıyla temsil edebilmesi için objektif bir şekilde hazırlanmalıdır. Ancak burada, çizimi hazırlayan “insan” faktörü devreye girmektedir. Bir arkeolojik materyali çizen iki farklı kişinin ortaya koyduğu çizimler çoğu zaman değişiklik gösterebilir. Hatta bir materyali çizen tek bir kişinin değişik zamanlarda yaptığı çizimler bile birbirinden farklı olabilir. Tek bir eserin çizimi, çizim yapılırken seçilen metotlara ve yapılan küçük-büyük yanlışlıklara göre farklı şekillerde ortaya çıkabilir. Bu nedenle çizer bir yorum kaynağıdır, dolayısıyla çizim tamamen nesnel olmayabilir (Alby, 2015: 8).

Bununla birlikte, çizim işlemi, hali hazırda görece kısa süreler için planlanan kazı çalışma takvimlerinin büyük bir çoğunluğunu kaplar (Kimball, 2016: 3-4; Gant & Reily, 2017: 104; Morgan & Wright, 2018: 148). Bu durumu detaylandırmak gerekirse, kazıya başlamadan önce kazılacak alanın çizimi yapılır. Orada çalışan tüm arkeologlar, öğrenciler ve işçiler, bu işin bitmesini bekler. Kazı sırasında açığa çıkartılan bir buluntunun da bu çizime eklenmesi için, yine tüm çalışma durdurulur. Bir tabakadan diğerine geçilirken de tüm tabakanın tekrar çiziminin yapılması gerekir. Görüldüğü üzere, açma dokümantasyonu, kısıtlı sürelerde ve kısıtlı maddi imkânlarla yürütülen kazı çalışmalarında oldukça değerli olan zamanın kullanılmasına ve iş gücü kaybına neden olmaktadır (Valdés vd., 1996: 887).

Bu anlatılanlar, arkeolojide dokümantasyon ve tabaka çizimlerinin gereksiz ya da yararsız olduğu gibi yanlış bir fikir edinilmesini sağlamamalıdır. Zira çizimler, kontekst içindeki buluntuların sağladığı tüm bilgilerin ortaya konmasını sağlar (Alby, 2015: 7-8).

Bu makalenin amacı, son yıllarda arkeolojik çalışmalarda kullanılmaya başlanan yeni teknolojilerin çizim ve kayıt işlemlerinin yukarıda sayılan problem ve aksaklıkları nasıl çözebileceği hususunda bir örnek ortaya koymaktır. Zira elle çizim arkeolojik alanlarda bir amaç değildir, arkeologların alanlarından çıkarmak istediği bilgiyi saklayan bir kayıt aracıdır. Dolayısıyla bu hedefe giden yollar ve formatlar farklılıklar gösterebilir (Gant & Reily, 2017: 117). Bu makalede, bu “farklı yollar”dan birisi olmaya aday bir metot tartışmaya açılacaktır.

## 1. Yöntem

Yukarıda anlatılan sorunları çözebilmek amacıyla Priene Antik Kenti kazı ve araştırmalarının 2024 sezonunda, kazı dokümantasyonunun yapılmasında kullanılan temel yöntem LİDAR (Işık Algılama ve Mesafe Ölçme) teknolojisidir.

LİDAR temelde lazer ışınlarını bir yüzeye göndererek, yüksek doğrulukta üç boyutlu veriler alınmasını sağlayan bir uzaktan algılama teknolojisidir (Güngör, 2022: 86; Zeybek, 2024: 1). Bu teknoloji, esasında son yıllarda arkeolojide kültür varlıklarının belgelenmesinde aktif olarak kullanılmaktadır (Güngör, 2024). Ancak söz konusu teknolojiyi ihtiva eden cihazlar, çoğunlukla kazı ekiplerinin bütçesinin çok üzerinde fiyatlara sahip olmalarından dolayı, bu tarama yöntemi çoğunlukla büyük projelerde ve hizmet alımı yöntemiyle, kısıtlı süreler için kullanılabilir. Dolayısıyla, yılın belirli zamanlarında yoğunlaşan kazı çalışmalarında, açma dokümantasyonunda bu teknolojinin kullanılması çok da mümkün olmamıştır.

Ancak Apple, 2020 yılının ortalarında, “Çığır Açan LİDAR Tarayıcısı” ismiyle tanıttığı, iPad Pro ve iPhone 12 modellerinde artık bir LİDAR tarayıcısının bulunacağını açıklamıştır (Apple Basın Bülteni). Çoğunlukla arttırılmış gerçeklik (AR) için tasarlanmış olan bu mobil sensör, geleneksel yer tarayıcılarından çok daha uygun fiyatlı oluşu ve taşınabilir olması dolayısıyla, çeşitli alanlardaki bilim insanlarının sahalarındaki uygulama işlemleri açısından ilgisini çekmiştir (Spreafico vd., 2021: 63).

Arkeologlar da bu uygun maliyeti ile daha ulaşılabilir mobil LİDAR sensörlerinin bulunduğu cihazları çalışmalarında kullanmaya başlamıştır. Örneğin Finlandiya Kerava’da bir yapı kalıntısının belgelenmesinde (Paukkonen, 2023), Şanlıurfa Kızılkoyun Nekropolü’nde bir asker kabartmasının belgelenmesinde (Dörtbudak & Akça, 2024), Dorylaion’da bir tabaka ile buluntuların belgelenmesinde (Yurtsever, 2023) ve Yeni Zelanda Aoteara’da kazı dokümantasyonunda (Cohen-Smith vd., 2022) bu cihazlarla çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Ancak bu çalışmalar daha çok bir yapı veya buluntunun belgelenmesi için yapılmışken; Yeni Zelanda’da uygulanan açma dokümantasyonu çalışmasında ise yalnızca bir açmanın bir tabakasının hali hazır durumunu belgeleyen bir çalışma yürütülmüştür.

Bu araştırma yazısında, yukarıdakilerden farklı olarak, bahsedilen yöntemin kazı çalışması başlamadan önce, sırasında ve sonrasında açma dokümantasyonunda nasıl kullanılabileceği Priene örneğinde anlatılacaktır.

### 1.1. Kullanılan Cihazlar ve Yazılım

Bu metot için kullanılan cihazlardan birisi, iPad Pro’nun 2022 sürümünün 8 Gb Ramli, 128 Gb bellek kapasiteli olan modelidir. Diğer cihaz ise iPhone 14’ün 6 Gb Ramli, 256 Gb bellek kapasiteli modelidir.

iPad Pro, 12 MP, f/1.8 geniş, 10 MP f/2.4 ultra geniş açılı lenslere sahip iki ön kameraya sahipken; iPhone 14 Pro 48 MP, f/1.8 24 mm geniş, 12 MP f/2.8 77 mm telefoto, 12 MP f/2.2, 13 mm ultra geniş lenslere sahip üç ön kameraya sahiptir.

Her iki cihaz da TOF 3D LİDAR Tarayıcı sensörüne sahiptir. Time-of-flight (TOF) konsepti, üretilen ışını bir yüzeye çarpıp, geri dönmesi arasındaki geçen süreyi hesaplayarak veriyi oluşturmasını sağlar (Güven vd. 2023: 83). Bu metodu kullanan bahsi geçen sensör, 5 metrelik bir menzile sahiptir (Apple Basın Bülteni).

iPad ve iPhone’larda kullanılan bu sensörün kapsamlı özellikleri Apple tarafından paylaşılmamıştır. Bilim insanları tarafından yapılan çalışma sonucunda bu sensörün VCSEL, yani 2 boyutta yakın kızılötesi spektrumda dikey boşlukta yüzeye yayılan lazer kullandığını

anlaşılmıştır. Aynı zamanda bu sensörün potansiyel nokta yoğunluğunun 25 cm mesafede 7.225 nokta/metrekare ve 250 cm mesafede 150 nokta/metrekare ile logaritmik bir ölçekte doğrusal bir eğilimi takip ettiği yine bu çalışma ile anlaşılmıştır (Luetzenburg vd., 2021: 2).

Tarama için, iPhone'un uygulama mağazasındaki "3d Scanner App" kullanılmıştır. Bu işlem için anılan yazılım tamamen ücretsizdir. SiteScape: LiDAR Scanner & CAD, Scaniverse - 3D Scanner gibi diğer ücretsiz yazılımlarda oluşturulan modellerin sağlıklı olduğu ve aşağıda anlatılmış olan bazı özelliklerin bulunmamasından dolayı bu uygulamaların kullanımı tercih edilmemiştir.

Burada örnek olarak sunulan çalışmada iki farklı cihaz (iPad Pro ve iPhone 14 Pro) kullanıldığı için, iki cihazın ürettiği sonuçlar karşılaştırılacak ve hangisinin açma dokümantasyonu konusunda daha işlevsel olduğu sorusuna da yanıt aranacaktır.

## 2. Dokümantasyon

Mobil LiDAR sensörü, Aydın İli, Söke İlçesi, Güllübahçe Mahallesi'nde bulunan Priene Antik Kenti'nde<sup>1</sup>, iki kazı alanında kullanılmıştır. Bunlardan ilki, kentin Doğu Nekropolü'nde bulunan ve Doğu Nekropol Şapeli (Alataş, 2022) olarak adlandırılan yapıdaki çalışmalar iken; ikincisi Athena Kutsal Alanı'nın doğusunda bulunan ve önceki araştırmacılar tarafından Şapel (Wiegand & Schrader 1904: 486) veya Baptisterium (Schede, 1964: 108) olarak adlandırılan yapıdaki çalışmalardır.

### 2.1. Nekropol Şapeli Çalışmaları

Doğu Nekropol Şapeli'nde NŞ 13 olarak adlandırılan açma, yapıyı ortaya çıkartmak amacıyla ve topografik şartlardan dolayı 3,08 m x 3,35 m ölçülerinde oluşturulmuştur (Görsel 1). Kazı çalışmasına başlanmadan önce, açmanın sınırları içerisindeki yabancı otlar temizlendikten sonra, alan iPad Pro ile taranmıştır (Görsel 2).

Tarama işlemi, yukarıda bahsedilen yazılım ile normal modda yapılmıştır. İşlem doğu batı ekseninde yaklaşık 1,5 metrelik gridler şeklinde uygulanmıştır (Görsel 3). Operatör cihazı bel hizasında, yaklaşık 1 metre yükseklikte tutarak taramayı gerçekleştirmiştir. Tüm tarama işlemi yaklaşık üç dakika sürmüştür. Bu işlem sonucunda oluşan ham veri, programın "Process Scan" bölümünde, yüksek çözünürlüklü doku ayarında işlenmiştir. Bu işlem ise yaklaşık 1 dakika sürmüştür. Uygulama, texture için tarama esnasında çektiği 357 adet fotoğrafı işlemiştir. Bu sayede yaklaşık 10 metrekarelik açmanın yüksek çözünürlüklü üç boyutlu modeli toplamda dört dakika gibi kısa bir sürede oluşturulmuştur. Oluşturulan veri toplamda 755 MB boyutunda bir yer kaplamaktadır (Görsel 4).

Model incelendiğinde, açmanın sınırlarını belirleyen iplerin rüzgardan sallanmasından dolayı ve olasılıkla çok ince olmasından kaynaklı sağlıklı bir şekilde modellenemediği görüldü de açma sınırlarının belirlenmesinde herhangi bir sorun teşkil etmediği gözlemlenmiştir. Açmada bulunan irili ufaklı taş ve bloklardan el ile yapılan ölçümler, tarama üzerindeki ölçümler ile karşılaştırıldığında yaklaşık bir santimetrelik bir sapma olduğu tespit edilmiştir.

Oluşturulan veri, yazılımın "Capture Floorplan Image" (Yüzey Planı Görseli Oluştur) özelliği kullanılarak orthophoto haline getirilmiştir (Görsel 5). Bu bölümdeki "Lines", yani alanda bulunan taş, duvar vs. gibi elemanların dış konturlarını JPG, PNG, PDF, SVG ve arkeolojik dokümantasyonda sıklıkla kullanılan Autocad uzantısı olan DXF formatlarında veren özelliğin, çok sağlıklı çalışmadığı görülmüştür (Görsel 6). Programın bu çizgileri, arkeolojik dokümantasyonda ihtiyaç olunduğunun aksine, taşları tek tek değil de bir bütün

<sup>1</sup> Priene Antik Kenti ile ilgili detaylı bilgi için bk. Rumscheid, 2002.

olarak görüp, yalnızca dış konturlarını bir kütle şeklinde ortaya çıkardığı gözlemlenmiştir. Bu sorunun diğer ücretli yazılımlarda bulunup bulunmadığı test edilememiştir.

Bu nedenle, orthophoto üretme işlemi, programın herhangi bir çizgisel müdahalesi olmaksızın JPG formatında üretilmiştir (Görsel 7). Üretilen bu görsel, ofis ortamında Autocad programına yerleştirilerek, orthophoto üzerinde bulunan ölçüler yardımıyla ölçeklendirilmiştir. Bahsi geçen açmanın çizimi, ölçeklendirilen bu orthophoto üzerinden yapılmıştır (Görsel 8). Bu işlem, Autocad yazılımında tecrübeli bir kişi tarafından, yaklaşık on dakikada tamamlanmıştır.

Şu durumda, yaklaşık dört dakikalık bir arazi çalışması ve on dakikalık bir ofis çalışmasıyla açmanın kazı öncesi durumunu gösterir plan yaklaşık 1 cm hata payı ile oluşturulmuştur. Bu çizimin ölçekli bir şekilde çıktısı alınarak, açmanın anılan yüzey tabakasından gün yüzüne çıkartılan bazı buluntular, bu çizim üzerine, üç nokta bağlama yöntemi ile işaretlenmiştir. Anlatılan bu yöntemin arazide, çıktı üzerinde işaretlenmesinden, alınan ölçülerin ofiste, bilgisayar ortamındaki dijital çizime dahil edilmesi, uygulanabilecek diğer bir alternatif yoldur.

Bununla birlikte, çıkan buluntuların plana dahil edilmesi için, yeni bir tarama yapılarak, bu buluntular doğrudan, herhangi bir ölçü alınmadan, modele dahil edilebilmektedir. Ancak bu durumda, elde edilen her buluntu için ayrı bir tarama dosyası olacağından, çalışmaların sonunda elde çok fazla veri bulunacaktır. Eğer bu alternatif tercih edilecekse, söz konusu verilerin iyi bir şekilde tasnif edilip, depolanması sorununa çözüm bulunması gerekmektedir.

Bahsi geçen açmanın dikeydeki diğer iki tabakası da aynı şekilde taranmış ve belgelenmiştir. Burada ayrıca bahsedilmeye değer olan tabaka ise, açmanın son tabakası olan 4. tabakadır (Görsel 9). Zira bu tabakada açma kuzeyde yaklaşık olarak 1,6 metre derinliğe ulaşmıştır. iPad Pro'nun LİDAR sensörünün, bu derinlikte hem yatayda hem dikeyde nasıl çalışacağı konusunda bu tabaka iyi bir örnek oluşturmaktadır.

Anılan tabaka 2 metrelik gridlerle taranmıştır (Görsel 10). Açmanın en yüksek olan kuzey profili ise, kullanılan yazılımın geliştiricileri tarafından önerilen 2-3 metre mesafeden taranmıştır (Görsel 11). Oluşturulan bu tarama dosyası yukarıda anlatılan işlemlerden geçirilmiştir. Bu işlemlerin dışında, açmanın önem taşıyan kuzey profilinin orthophotosunun alınabilmesi için, öncelikle tarama dosyasındaki bu profil dışındaki tüm cepheler silinmiştir. Bu silme işlemi için yazılımdaki "edit" bölümünden, "paint" kısmı seçilmiş ve silinmek istenen yüzeyler boyanmıştır. Daha sonra, söz konusu profil "Y" düzleminde (düşey) olduğu için, yine "edit" bölümünden "rotate" yani çevir fonksiyonu kullanılarak bu yüzeyin "X" düzlemine, yani yatay düzleme döndürülmesi sağlanmıştır. Daha sonra programın "Capture the Floor Plan" fonksiyonu kullanılarak profilin orthophotosu oluşturulmuştur (Görsel 12).

## 2.2. Yonca Yaprağı Planlı Yapı'daki Çalışmalar

Yukarıda konumu anlatılan dört yapraklı bir yonca yaprağı şeklinde plana sahip olduğu düşünülen bu yapıda, yapının işlevini anlayabilmek amacıyla kazı çalışmaları yapılmıştır. Bu alanda, dokümantasyon aracı olarak iPhone 14 Pro kullanılmıştır.

Buradaki ilk açma YY 1 olarak kodlanmıştır ve yapının hemen hemen merkezinde oluşturulmuştur (Görsel 13). Çalışmalardan önce alanın bitki temizliği yapılmış ve yukarıda anılan cihaz ve yazılım ile taraması gerçekleştirilmiştir. Operatör, yaklaşık 2 metre aralıklarla doğu-batı doğrultusundaki gridlerde, cihazı bel hizasında tutarak taramayı gerçekleştirmiştir (Görsel 14). Oluşan veri 801 MB boyutunda, 359 fotoğraf çekilerek oluşturulmuştur. Bu işlem sonucunda oluşan veriye bakıldığında, tıpkı Nekropol Şapeli'ndeki gibi, açmanın sınırlarını belirleyen iplerin gerek ince olması gerekse de rüzgardan etkilenmesi nedeniyle iplerin

doğrusallığında problemler olduğu gözlemlenmiştir. Ancak, yerinde ve yazılımda yapılan ölçümlerle açmanın köşelerinin artı eksi bir cm yanılma payıyla doğru yerlerinde olduğu anlaşılmıştır.

Yine yerinde ve yazılımda yapılan ölçümler, açma sınırları içerisinde kalan bölgedeki taş ve blokların ölçülerinin artı eksi bir cm yanılma payıyla doğru olduğunu göstermiştir. Alanın yazılımda oluşturulan orthophotosu, tıpkı Nekropol Şapeli'nde olduğu gibi Autocad'e aktarılarak, alanın dijital çiziminin yapılması sağlanmıştır (Görsel 15). Tüm bu işlemler aynı şekilde yaklaşık olarak 15 dakika sürmüştür.

Bu alanda oluşturulan 3 boyutlu model incelendiğinde, iPad Pro ile oluşturulan Nekropol Şapeli'nde ortaya çıkan modelden görsel açıdan çok daha kaliteli olduğu ve açığa çıkan "Texture" derinliğinin daha fazla olduğu gözlemlenmiştir. Bu durum, muhtemelen iPhone 14 Pro model cep telefonunun sahip olduğu yüksek çözünürlüklü kamera ile ilgili olmalıdır. Ancak oluşturulan orthophoto, ölçümlerdeki yanılma payı gibi açma dokümantasyonu için daha önemli olan kriterlerde, iki cihaz arasında önemli bir farkın bulunmadığı anlaşılmıştır.

Sözü geçen alanda iki açma daha oluşturulmuş ve kazı çalışmaları 2024 yılı için bitirilmiştir. Bu açmalarda ve tabakalarındaki tarama ve sonrasında yapılan işlemler yukarıdaki anlatılanlar aynı olduğu gibi, açığa çıkan sonuçlar da birbirine benzerdir. Burada, özellikle değinilmesi gereken işlem, üç açmadaki çalışmaların tamamlanmasından sonra, açılan tüm alanların taranması işlemidir.

Doğu-batı yönünde yaklaşık 10 metre, kuzey-güney yönünde ise yaklaşık 5 metrelik bir alan, bahsi geçen yapıda yapılan kazı çalışmaları sonrasında gün yüzüne çıkartılmıştır. Bu yaklaşık 50 metre karelik alanın taraması, yine doğu-batı yönünde 2 metrelik gridler ile yapılmıştır. Bu işlemler sonucunda oluşturulan 3 boyutlu modelde, özellikle alanın merkezinin dışında kalan bölümlerde, yüksek oranda bozulmalar olduğu tespit edilmiştir (Görsel 16).

### 3. Öneriler

Priene'de 2024 yılında açma dokümantasyonunda denenen Apple Mobil LİDAR sensörlerinden daha iyi sonuçlar alınabilmesi adına çeşitli denemeler yapılmıştır. Aşağıda, bu amaçla optimum faydayı sağlamaya yönelik öneriler sıralanmaktadır.

- Tarama işlemi yapılacak olan alanda öncelikle bitki temizliğinin çok titiz bir şekilde yapılarak alanın mümkün olduğunca ot vb. örtülerden arındırılması gerekmektedir.
- Tarama yapılacak olan yapı kalıntılarının, özellikle duvarları oluşturan taş veya diğer malzemelerden elde edilmiş blokların aralarındaki ve üzerlerindeki toprak kalıntısı temizlenmelidir.
- Blokların üzerindeki teknik detayların temizliği özenle yapılmalıdır.
- Cihaz üzerindeki LİDAR sensörünün ve fotoğraf merceklerinin temiz olduğundan emin olunmalıdır.
- Tarama, yaklaşık 2 metrelik aralıklarla, belirli bir yönelimde oluşturulmuş gridlerde yapılmalıdır.
- Tarama yapılırken mümkün mertebe yavaş hareket edilmelidir. Yazılım, LİDAR'dan gelen veriler ile tarama esnasında çekilen fotoğrafları birleştirerek 3 boyutlu model oluşturmaktadır. Dolayısıyla hızlı hareket edilirse, fotoğraflardaki bozulma, modelin de bozuk bir şekilde ortaya çıkmasına neden olacaktır (Texture).

- Apple cihazlar çok sıcak ortamlarda fazla ısınmadan dolayı kapanabilmektedir. Dahası, tarama işlemi yapılırken cihaz daha fazla ısınmaktadır. Bu nedenle, arazide tarama işleminde kullanılacak olan cihaz sıcaktan korunacak şekilde, serin bir ortamda muhafaza edilmelidir.

- Taranacak alan büyük bir alansa, tarama işlemi bu ani kapanmalara karşı önlem olarak ikiye bölünebilir. Bunun için yazılımdaki “Taramayı Genişlet” seçeneği kullanılarak, tarama işlemine cihaz soğuduktan sonra devam edilmelidir.

- Oluşturulan veriler, büyük boyutlu data setleridir. Bu nedenle cihaz seçimi yapılırken, daha yüksek bellek kapasiteli olan modellerin tercih edilmesi önerilir.

- Autocad, taramanın yapıldığı aynı cihaza kurularsa, oluşturulan orthophoto Apple Pencil yardımıyla herhangi bir ofis çalışmasına gerek kalmadan, dijital çizim haline getirilebilir.

- Daha kaliteli bir 3 boyutlu model isteniyorsa, Apple’ın piyasaya sunduğu, daha yüksek fotoğraf çözünürlüğüne sahip kameraları olan cep telefonları tercih edilmelidir.

- Tarama işlemi, cihazın yoğun bir şekilde enerji kullanmasına neden olur. Bu nedenle cihazlar araziye tam olarak şarj edilmiş şekilde çıkarılmalıdır.

### **Değerlendirme ve Sonuç**

Apple’ın 2020 yılında yeni çıkan mobil cihazlarına entegre ettiği LİDAR Sensörü, açma dokümantasyonunda, Priene’deki 2024 yılı çalışmalarında oluşturulan 4 farklı açmada kullanılmıştır. Yapılan çalışmalarda elde edilen üç boyutlu veriler, artı eksi bir santimetre yanılma payıyla doğru sonuçlar vermiş, oluşturulan orthophotolar açmanın ve tabakalarının hali hazır planlarının hazırlanmasında kullanılmıştır. Bu planlar, orthophotonun Autocad isimli çizim programına entegre edilmesi ile hazırlanmıştır.

Apple LİDAR sensörünün, açma dokümantasyonunun yapılma amaçlarının çoğunu, hızlı bir şekilde karşıladığı görülmüştür. Ancak, söz konusu sensör yalnızca küçük alanlarda kullanıldığında verimli şekilde hizmet vermişken, Yonca Planlı Yapı’da görüldüğü üzere, daha büyük alanlarda istenen verimi sağlamadığı gözlemlenmiştir. Dolayısıyla söz konusu cihazların, bir yapının taş plan (rölöve) çıkarılmasında kullanılması için henüz erken olduğu söylenebilir. Önümüzdeki dönemlerde farklı mobil LİDAR sensörlerinin piyasaya çıkması ile bu sorunlar ortadan kalktıktan sonra, yapılarının rölövelerinin çıkarılması işlemlerinde mobil cihazların kullanılması tekrar denlenmelidir.

Klasik elle çizim ile kıyaslandığında, LİDAR sensörlü mobil cihazların arazideki belgeleme işlerini büyük oranda hızlandırdığı görülmüştür. Böylece kısa süreli periyotlarla yürütülen kazı çalışmalarındaki iş gücü kaybı en aza indirilmiş, elle çizim için sarf edilen gayret ve zaman, başka işlere yönlendirilebilmiştir.

Bununla birlikte, bilindiği üzere elle çizim, iki boyutlu bir kayıt aracıdır. Ancak arkeoloji, üç boyutlu problemlerle uğraşır. Dolayısıyla 3 boyutlu problemler, 3 boyutlu çözümlere ihtiyaç duyar (Kimball, 2016: 12). Mobil LİDAR sensörü ile yapılan belgelemede alan üç boyutlu bir şekilde taranmaktadır. Böylece, yıllar sonra bile, kazılan alandan kilometrelerce uzakta olursa dahi, yok olmuş tabakalarda, yazılımda bulunan “AR” modu sayesinde gezilebilmekte ve üç boyutlu bir şekilde gözlem yapılabilmektedir. Dahası oluşturulan bu üç boyutlu veri, artı eksi bir santimetre hata payıyla ölçekli bir data sunmaktadır.

Ayrıca, bahsi geçen cihazlar ve yazılım ile oluşturulan veri, Sketchup, 3d Studio Max gibi daha profesyonel üç boyutlu çizim programları ile işlenerek, çok daha verimli data setleri haline getirilebilir. Ancak bu çalışmada, açma dokümantasyonunun çoğunlukla mobil bir cihaz ve

tek bir yazılım ile yapılması amaçlanmıştır. Böylece, cihazı ve yazılımı kullanacak olan operatöre verilecek kısa bir eğitim ile açma dokümantasyonunun yapılabileceği ortaya konmuştur.

Bu çalışmada kullanılan cihazlar, çoğunlukla kullanılan yersel LİDAR cihazları ile kıyaslandığında oldukça ekonomik cihazlardır. Dolayısıyla kısıtlı bütçelerle çalışmalar yürüten kazı ekipleri için bu cihazlar daha ulaşılabilir bir konumdadır. Dahası söz konusu cihazlar yalnızca bu amaçla değil, başka amaçlarla da kullanılabilir (Fotoğraf çekimi, drone havalandırma gibi).

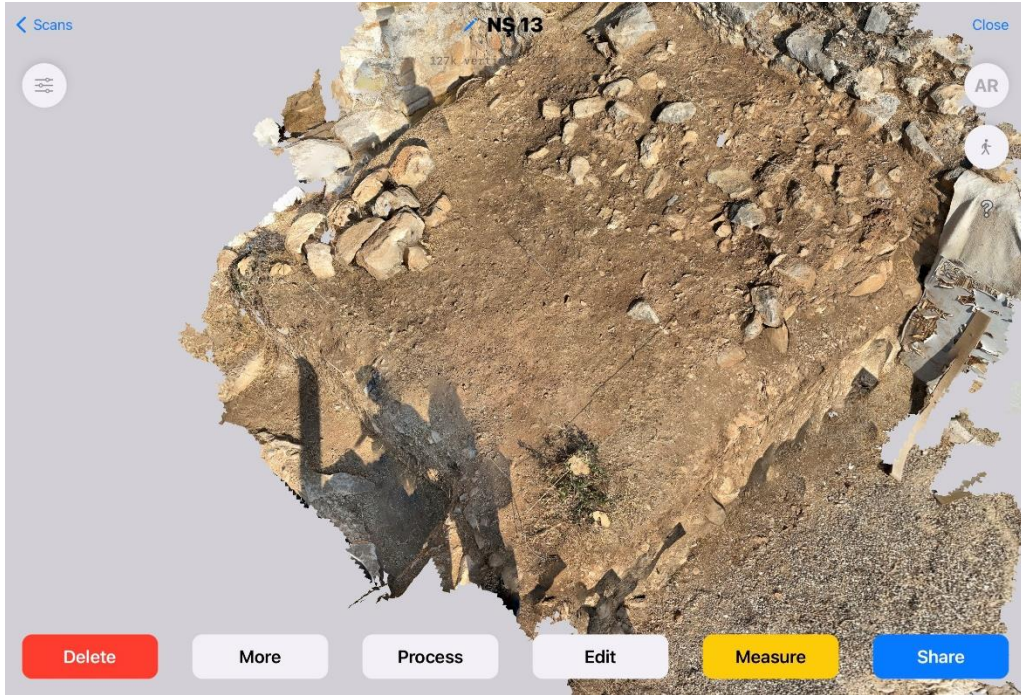
Tüm bunlarla birlikte, yukarıda da anlatıldığı üzere, klasik elle çizim metodunda oluşan öznel yorumlamalar, mobil LİDAR sensörlü cihazlarla yapılan işlemlerde elimine edilmiştir. Ortaya konan veride mobil cihazı kullanan operatörün herhangi bir etkisi olmadığı gibi, oluşturulan veriyi Autocad ortamında dijitalleştiren çizimcinin de öznel yorumlamaları minimumda kalır. Dolayısıyla elde edilen veri, elle çizimle kıyaslandığında çok büyük oranda daha objektif bir belgeleme ortaya koymaktadır.



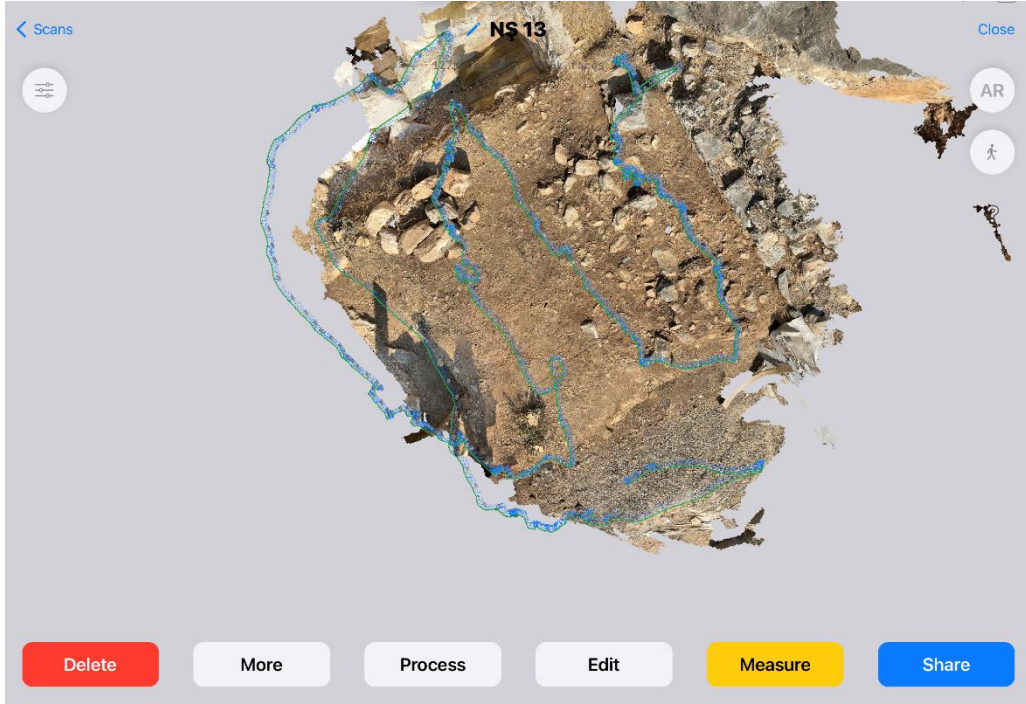
## Görseller



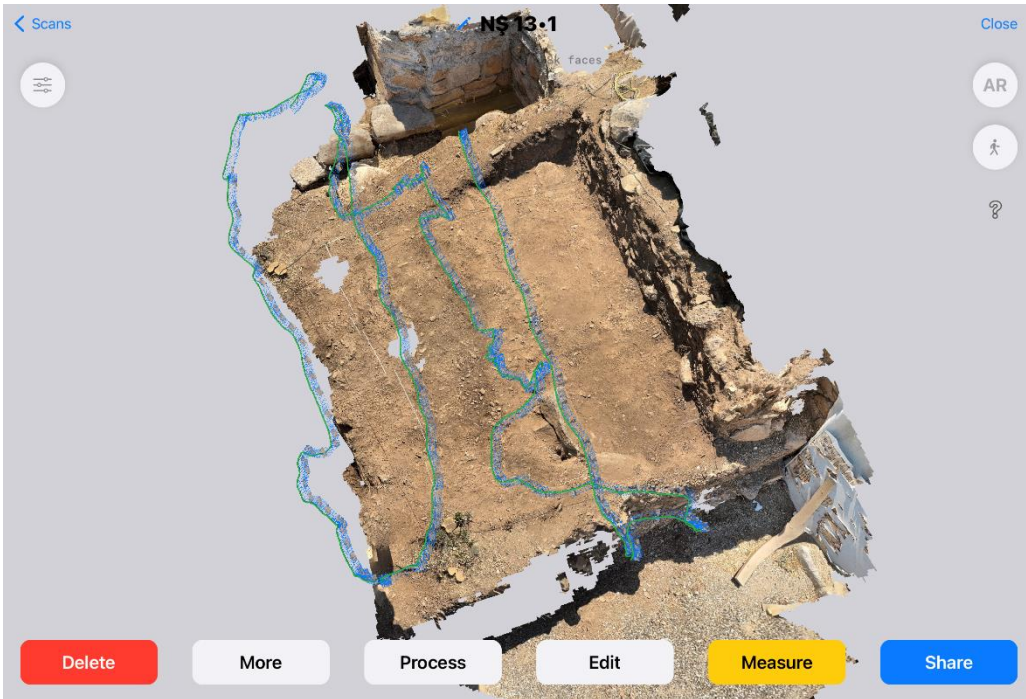
Görsel 1: NŞ 13 açması (Priene Kazı Arşivi)



Görsel 2: NŞ 13 açması LİDAR taraması (Emre Gönül)

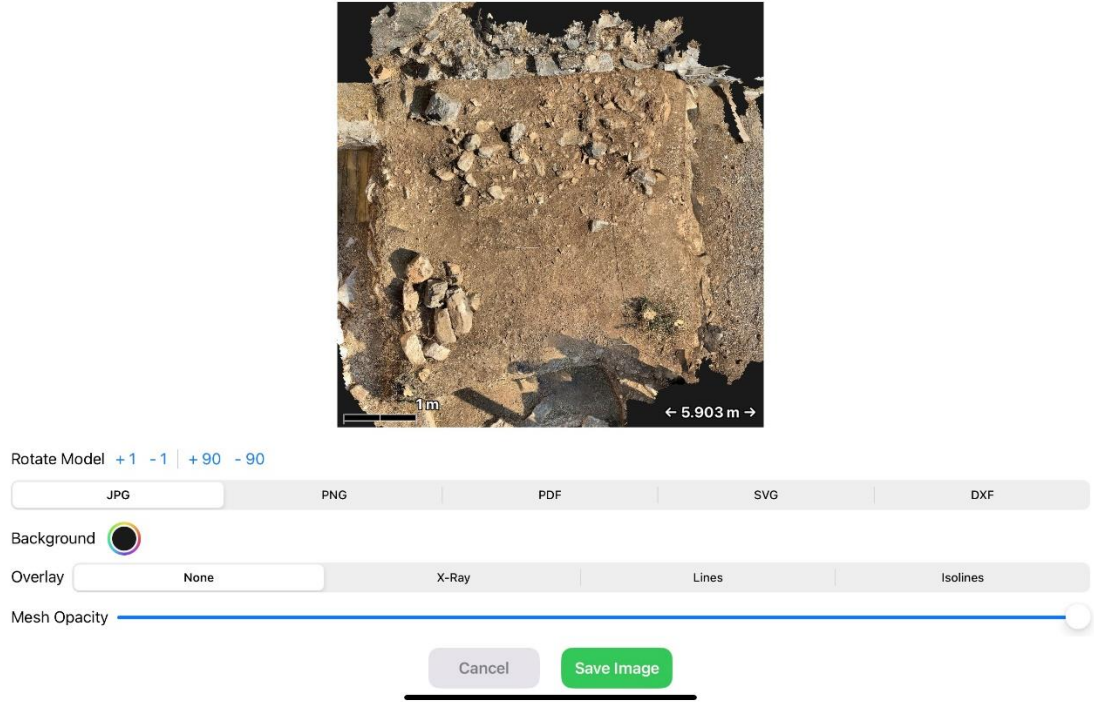


**Görsel 3:** Tarama esnasındaki gridler (Emre Gönül)

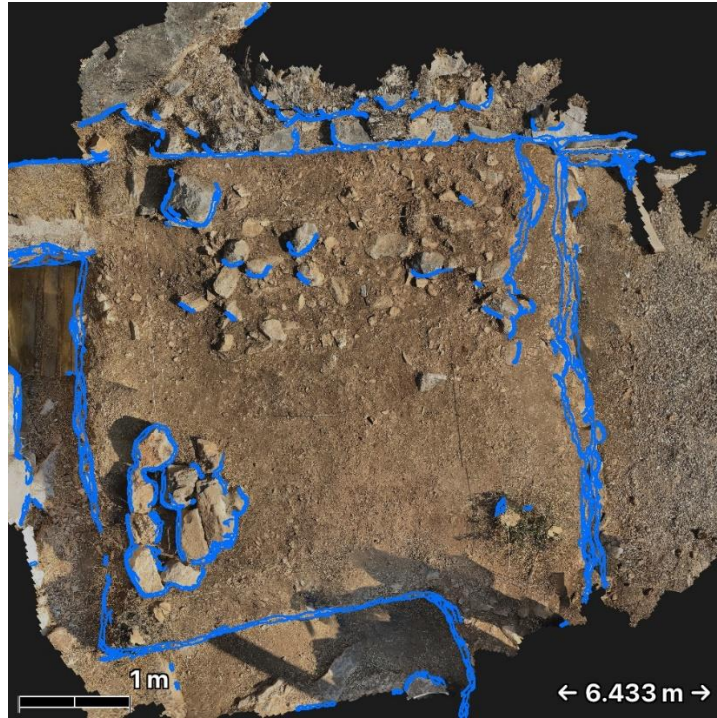


**Görsel 4:** Tarama boyutu ve fotoğraf sayısı (Priene Kazı Arşivi)

< Back



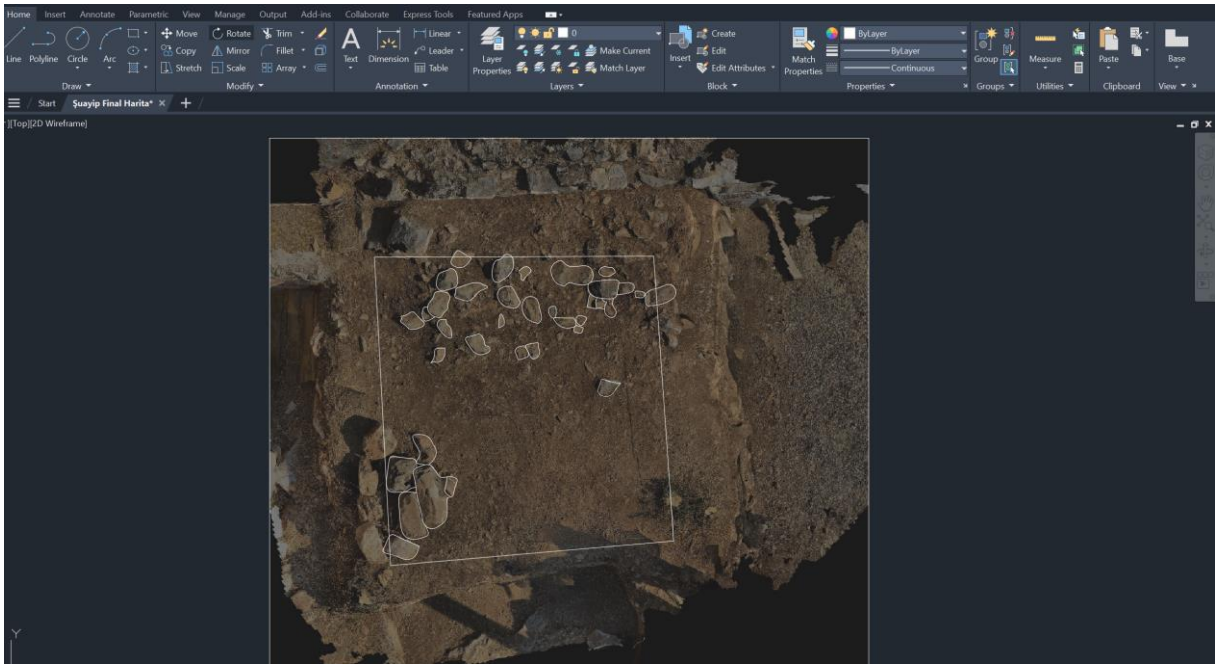
**Görsel 5:** Photoscan üzerinden orthophoto alma işlemi (Priene Kazı Arşivi)



**Görsel 6:** Photoscan üzerindeki line işlevi (Priene Kazı Arşivi)



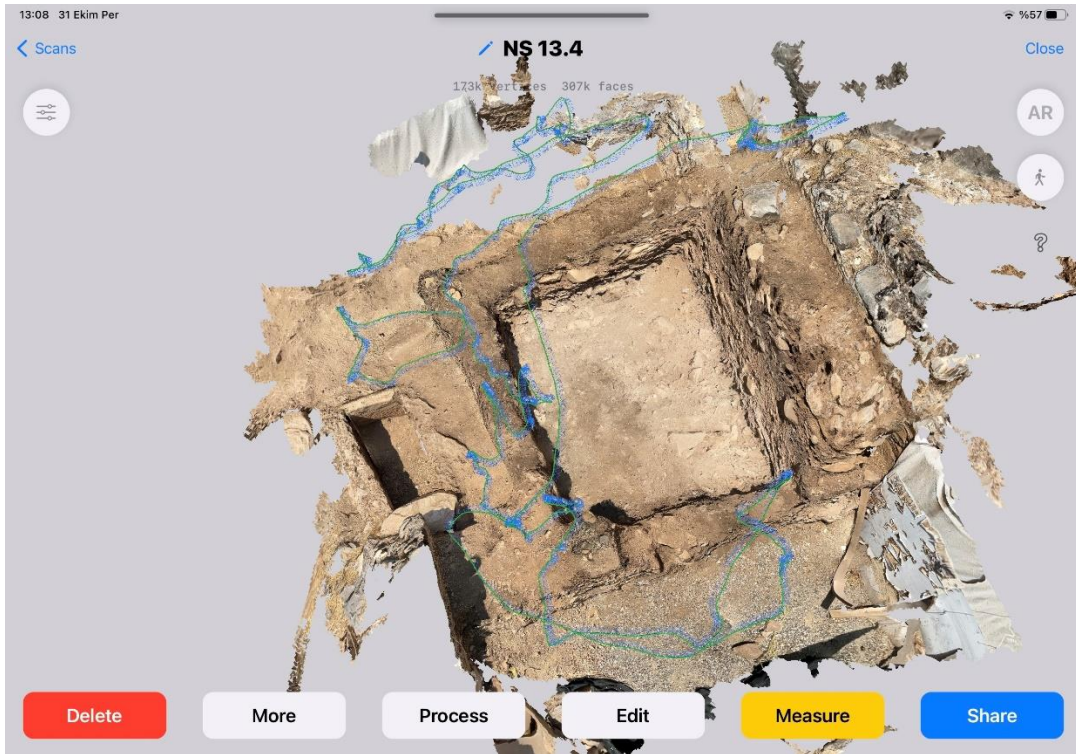
Görsel 7: NŞ 13 açması orthophotosu (Priene Kazı Arşivi)



Görsel 8: NŞ 13 açmasının orthophoto üzerinden dijital çizimi (Buğra Kuru)



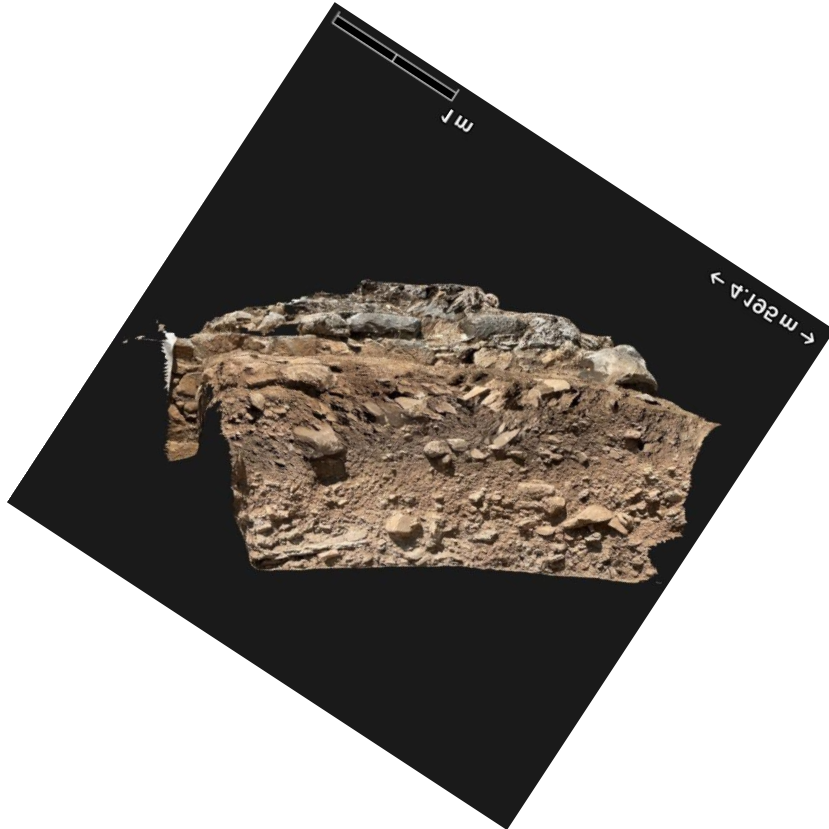
**Görsel 9:** NŞ 13 açmasının dördüncü tabakası (Priene Kazı Arşivi)



**Görsel 10:** Tarama esnasındaki gridler (Emre Gönül)



Görsel 11: NŞ 13 açmasının dördüncü tabakasının taraması (Emre Gönül)



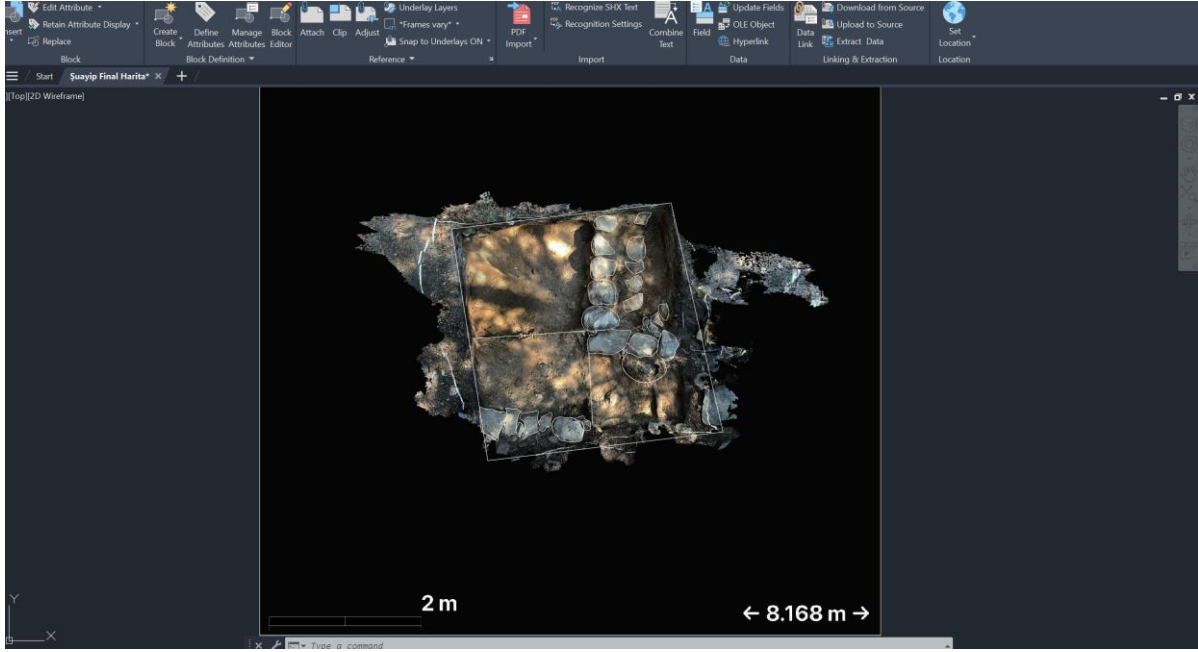
Görsel 12: NŞ 13 açmasının kuzey kesitinin orthophotosu (Priene Kazı Arşivi)



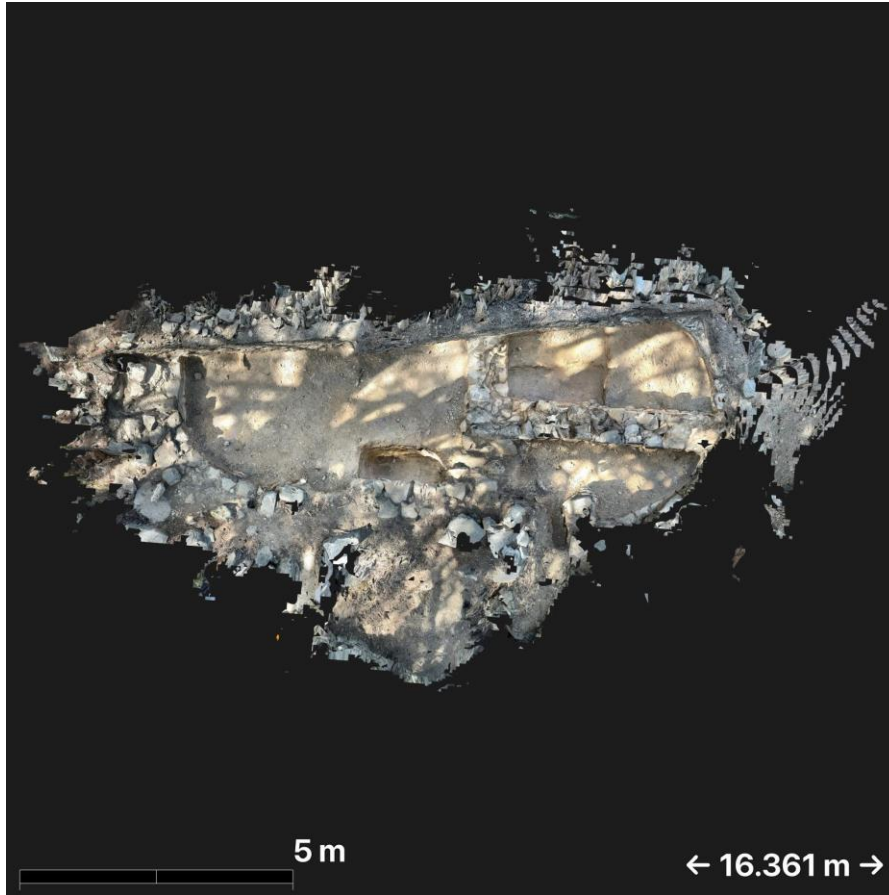
**Görsel 13:** YY 1 açması (Priene Kazı Arşivi)



**Görsel 14:** Tarama esnasındaki gridler (Güneş Erdem)



Görsel 15: YY 1 açmasının orthophoto üzerinden dijital çizimi (Buğra Kuru)



Görsel 16: Yonca planlı yapının kazılan alanının tamamının taraması (Güneş Erdem)



## Bilgi Notu

Makale araştırma ve yayın etiğine uygun olarak hazırlanmıştır. Yapılan bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

## Kaynakça<sup>2</sup>

- Alataş, F. (2022). *Priene kenti Doğu Nekropol Şapeli*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Alby, A. (2015). Point cloud vs drawing on archaeology. *Int. Arch. Photogramm. Remote Sens. Spatial Inf. Sci.*, XL-5/W7, 7-11.
- Apple Basın Bülteni. (2024, Kasım 12). <https://www.apple.com/tr/newsroom/2020/03/apple-unveils-new-ipad-pro-with-lidar-scanner-and-trackpad-support-in-ipados/>
- Cohen-Smith, H. J., Bickler, S. H., Jones, B. J., Larsen, B. (2022). New tech for old jobs: Handheld LiDAR for feature recording (AINZ). *Archaeology in New Zealand*, June 2022, 1-27.
- Dörtbudak, E. B. & Akça, Ş. (2024). Comparing photogrammetry and smartphone LIDAR for 3D documentation: Kızılkoyun Necropolis case study, *Advanced LiDAR*, 4(1), 19-27.
- Gant, S. & Reily, P (2017). Different expressions of the same mode: a recent dialogue between archaeological and contemporary drawing practices. *Journal of Visual Art Practice*, 17(1), 100-120.
- Güngör, M. (2022). Yersel lazer tarayıcıların arkeolojik alanlardaki kullanımının incelenmesi. *Türkiye Lidar Dergisi*, 4(2), 85-90.
- Huvila, I. (2009), My stratigraphy, your stratigraphy, stratigraphic documentation as record and information. *SKAS*, 4(2009), 15-21.
- Kimball, J. J. L. (2016). *3d delineation: A modernisation of drawing methodology for field archaeology*. Archaeopress Publishing Ltd.
- Luetzenburg, G., Kroon, A., Bjørk, A. A. (2021). Evaluation of the Apple iPhone 12 Pro LiDAR for an Application in Geosciences. *Sci Rep*, 11, 22221.
- Morgan, C. & Wright, H. (2018). Pencils and pixels: Drawing and digital media in archaeological field recording. *JFieldA* 43(2), 136-151.
- Paukkonen, N. (2023). Towards a mobile 3D documentation solution. Video-based photogrammetry and iPhone 12 pro as fieldwork documentation tools. *Journal of Computer Applications in Archaeology*, 6(1), 143-154.
- Rumscheid, F. (2002). *Küçük Asya'nın Pompeisi Priene rehberi*. Ege Yayınları.
- Schede, M. (1964). *Die Ruinen von Priene*. Walter de Gruyter & CO.
- Spreafico, A., Chiabrandoi F., Lose, L. T., Tonolo F. G. (2021). The iPad Pro Built-in Lidar Sensor: 3D rapid mapping test and quality assesment. The International Archives of the Photogrammetry, *Remote Sensing and Spatial Information Sciences*, XLIII-B1, 63-69.
- Valdes, L., Martinez, I. M., Pujana, I. (1996). ARCHEOGRAF: Agility for the documentation of archeological excavations. *ACalc*, 7(2), 887-899.

<sup>2</sup> Kaynakçadaki bilimsel dergi kısaltmalarında, Alman Arkeoloji Enstitüsünün kısaltmalar listesi kılavuz alınmıştır.

Wickstead, H. (2008). Drawing archaeology. L. Duff, P. Sawdon (Ed.), *Drawing: The Purpose* içinde (1-7. ss.). Intellect Press.

Wiegand, T. & Schrader, H. (1904). *Priene: Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen in den Jahren 1895-1898*. Georg Reimer.

Yurtsever, A. (2023). Taşınır ve taşınmaz kültür varlıklarının yeni nesil LiDAR sensörlü tablet bilgisayar ile belgelenmesi. *Geomatik*, 8(2), 200-207.

Zeybek, M. (2024). Akıllı telefon iPhone LİDAR tarayıcısının altyapı çalışmalarında uygulanabilirliği. *Türkiye Lidar Dergisi*, 6(1), 1-9.

## EXTENDED ABSTRACT

*The development of systematic and stratigraphic excavation and trench documentation is the most important change in field archaeology. Excavation is the biggest destruction. In order to obtain all possible data from the archaeological site, the upper layers are removed in order to reach the layers below - in other words, they are destroyed! Therefore, before going down to the lower layers, it is necessary to obtain as much data as possible from the existing layer, which will be destroyed later. In this case, the archaeologist working in the field must record the data provided by the existing layer with various methods. With the emergence of this excavation theory and methodology, archaeologists began to prepare reports, take photographs, and prepare drawings.*

*Drawings are done before, during, and after the excavation of any site. The drawings must be prepared objectively in order to represent the excavated area accurately. In this case, however, the “human” factor comes into play. The drawings produced by two different people on a single archaeological material can often differ. A drawing of a single area can appear in different ways depending on the methods chosen and the small and large mistakes made. The illustrator is therefore a source of interpretation, so the drawing may not be entirely objective.*

*The aim of this article is to provide an example of how the new technologies can solve the above-mentioned problems and setbacks in drawing and recording. In archaeological sites, hand-drawing is not an end-product in itself, but a way to record the information that archaeologists want to extract from their sites. As such, the paths and formats that lead to this goal may vary. In this article, a candidate for being one of these “different paths” will be discussed.*

*In order to solve the problems described above, the mobile LIDAR Sensor, which Apple integrated into its new mobile devices released in 2020, was used in the trench documentation in 4 different trenches created during the 2024 works in Priene. The three-dimensional data obtained in the studies provided accurate results with an error margin of plus or minus one centimeter, and the orthophotos created were used to prepare the plans of the trenches and its layers. These plans were prepared by integrating the orthophoto into the Autocad.*

*The Apple LIDAR sensor was found to quickly fulfill most of the objectives of trench documentation.*

*Compared to conventional hand-drawing, mobile devices with LIDAR sensors have been found to greatly speed up the documentation work in the field. This minimized the loss of manpower during excavations carried out in short periods of time, and the effort and time spent on hand drawing could be redirected to other tasks.*

*As is well-known, hand drawing is a two-dimensional recording tool. However, archaeology deals with three-dimensional problems. Therefore, 3D problems need 3D solutions. In documentation with a mobile LIDAR sensor, the area is scanned in three dimensions. Thus, even years later, even kilometers away from the excavated area, the destroyed strata can be visited and observed in three dimensions thanks to the “AR” mode in the software. Moreover, this three-dimensional data provides scaled data with a margin of error of one centimeter.*

*In addition, the data generated with the mentioned devices and software can be processed with more professional three-dimensional drawing programs such as Sketchup, 3d Studio Max, etc. to create much more efficient data sets. However, in this study, the trench documentation is mostly intended to be done with a single mobile device and a single software. Thus, it has been demonstrated that trench documentation can be done with a short training.*

*The devices used in this study are very economical devices compared to the mostly used ground-based LIDAR devices. Therefore, these devices are more accessible for excavation teams working with limited budgets. Moreover, these devices can be used not only for this purpose but also for other purposes (e.g. photography, drone airlifting).*

*In addition to all these, as explained above, the subjective interpretations that occur in the classical manual drawing method are eliminated in the processes carried out with mobile LIDAR sensor devices. The operator using the mobile device has no influence on the data generated, and the subjective interpretations of the drafter who digitalizes the generated data in Autocad are minimized. Therefore, the data obtained is a much more objective documentation compared to manual drawing.*



# ATASÖZLERİ VE DEYİMLERDE İRKÇILIĞIN VE NEFRET SÖYLEMLERİNİN İNCELENMESİ

 Serpil BARDAKÇI TOSUN\*  Aysun GÜNDÜZ ÖNAL\*\*

## ÖZET

*Toplumlar, göçmenler ve diğer etnik kökenlerle iç içe yaşarken ırkçılık ve nefret söylemleri öne çıkabilmektedir. Bu durum, geçmişte atasözleri ve deyimlerle ifade edilirken günümüzde ifadelerin yerini davranışlar almaya başlamıştır. İrkçılık, günümüzün en tehlikeli toplumsal ayrıştırıcısı olarak kabul edilmektedir. Bu çalışmada toplumdaki göçmenlere ve diğer azınlık gruplara yönelik ırkçılık ve nefret ifade eden söylemler, atasözleri ve deyimler üzerinden incelenerek Türkiye’de en çok hangi toplulukların nefret ve ırkçılığa maruz kaldığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Verilerin toplanması ve kategorilere ayrılması için doküman ve içerik analizi yöntemi kullanılırken verilerin incelenmesi için eleştirel söylem analizi yöntemi kullanılmıştır. Çalışma neticesinde Türkiye’de en çok Çingeneleler, Araplar, Kürtler ile “gâvur” olarak tanımlananların ötekileştirildiği tespit edilmiştir. Çalışmada atasözleri ve deyimler sözlüklerinden, literatür taramasından faydalanılmıştır.*

**Anahtar Kelimeler:** ırkçılık, nefret söylemi, atasözleri ve deyimler, söylem analizi, ötekileştirme

## Analysing Racism and Hate Speech in Proverbs and Idioms

### ABSTRACT

*Racism and hate speech can become prominent when communities live in close proximity to migrants and other ethnicities. While this situation was expressed in proverbs and idioms in the past, behaviors have started to take the place of expressions today. Racism is recognized as the most dangerous social discriminator of today. In this study, the discourses expressing racism and hatred against immigrants and other minority groups in society were analyzed through proverbs and idioms to determine which communities in Turkey are most exposed to hatred and racism. While the document and content analysis method was used to collect and categorize the data, the critical discourse analysis method was used to analyse the data. As a result of the study, it has been determined that Gypsies, Arabs, Kurds, and those defined as “giaour” are otherised the most in Turkey. In the study, dictionaries of proverbs and idioms and a literature review were utilized.*

**Key Words:** racism, hate speech, proverbs and idioms, discourse analysis, marginalisation

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi İnsan Kaynakları Yönetimi Bölümü, Antalya / TÜRKİYE, [serpil.bardakci@alanya.edu.tr](mailto:serpil.bardakci@alanya.edu.tr)

\*\* Öğr. Gör. Dr., Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi Rektörlüğe Bağlı Birimler Türk Dili Bölümü, Antalya / TÜRKİYE, [aysun.onal@alanya.edu.tr](mailto:aysun.onal@alanya.edu.tr)

### Araştırma Makalesi / Research Article

**Atıf / Cite as:** Bardakçı Tosun, S. & Gündüz Önal, A. (2025). Atasözleri ve deyimlerde ırkçılığın ve nefret söylemlerinin incelenmesi. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(48), 41-63. <https://dx.doi.org/10.21550/sosbilder.1573255>

**Gönderim Tarihi / Sending Date:** 24 Ekim / October 2024

**Kabul Tarihi / Acceptance Date:** 15 Kasım / November 2024

## Giriş

Atasözleri ve deyimler bir toplumun hafızası olarak bilinmektedir. Günümüzde zaman zaman anlamları kabul görmese de geçmişten geleceğe bir köprü görevi görmektedirler. Atasözleri ve deyimler; toplumların ortak kimliklerinin, değer yargılarının, gelenek ve göreneklerinin, dini inanışlarının, fikirlerinin, ortak geçmiş ve değerlerinin, düşüncelerinin, inançlarının, tecrübelerinin yansıması olarak ortaya çıkmıştır (Alkaya, 2006: 90-91; Aksoy, 1988: 497, Yıldırım & Yıldırım, 2023: 460).

Atasözleri ve deyimler; toplumsal hafıza, öz kimlik ve toplumsal dayanışmayı ortaya çıkaran, toplumların diğerlerinden ayrılmasını sağlayan kültürel tanınma araçları olarak görülmektedir. Atasözleri ve deyimler dışlama, ötekileştirme barındırabildiği gibi bütünleştirici, kültürel olarak yakınlaştırıcı, ahlaki olarak düzenleyici özelliklere de sahip olabilmektedir. Ayrıca önceki toplum düzeninde “kabul görülenler” ve “ötekileştirilenler”i de anlayabilmemize yardımcı olan, kısa, öz, inandırıcılığı yüksek olarak görülen halk kültürü öğelerindedir (Fromm, 1973: 50-75; Aksoy, 1988: 497; Tapan, 2022: 680).

Toplumlar, dünya tarihinin tespit edildiği her dönemde çeşitli nedenlerle göç etmiş ve farklı kültürler iç içe yaşamak zorunda kalmıştır. Göç nedeniyle farklı kültürlerin bir arada bulunması bazı dönemlerde zorunlu olmasına rağmen günümüzde kişisel tercihler de bu konuda rol oynamaktadır. İnsanlar, her dönemde daha iyi yaşam koşullarına sahip olmak istemekte ve bunu sağlayacak yerlere göç etmektedirler. Eski dönemlerde fiziki olarak yorucu ve yıpratıcı olmasına rağmen sonrasında güzel bir hayatın yaşanacağını umudu ile göç edilmekteydi. Günümüzde ise göç, birçok sorunu barındıran ve bazılarının çözülemeyecek boyuta geldiği bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsanların göç ettikleri yerlerde karşılaştıkları sorunlar çok çeşitli olmakla birlikte çalışmanın ilgi alanında da olan nefret söylemlerinin ve ırkçılığın en büyük ve çözülmesi en zor olanlar olduğu düşünülmektedir. Toplumlar, demografik özelliklerini ve kültürlerini, kendilerinden görmedikleri, dışladıkları, ötekileştirdikleri kişilerden korumak ve sakınmak adına; insan onuruna yakışmayacak davranış veya söylemlerde bulunabilmektedir. Devletler de insan hakları kapsamında yasalarla bu durumları engellemeye çalışmaktadır. Aslında günümüzde yaşanan nefret söylemleri ve ırkçılık; toplum içerisindeki bazı gruplarla, devletlerin yasal düzenlemeler karşısındaki çatışmalarının olduğu bir ortamda, diğer insanların kendisini korumak adına kentsel mekânda toplumsal ayrışmayı (gettolaşma) veya içine kapandığı bir durumu temsil etmektedir.

Atasözleri ve deyimlerde, toplumsal hafıza aktarılırken dönem içerisinde sayıca daha az olanlara veya göçmenlere karşı bakış açısının aktarılması, zaman zaman nefret söylemleri ve ırkçılıkla işlenmiş olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışmada tespit edilen atasözleri ve deyimlerde de bu durum açıkça görülmektedir. Çalışmanın temelini oluşturan atasözleri ve deyimlerin incelenmesi noktasında, eleştirel söylem analizi yöntemi kullanılmıştır.

## Yöntem

İrkçılık ve nefret söylemi içeren atasözleri ve deyimlerin tespit edilmesinde atasözleri ve deyimler sözlüklerinden, çeşitli makale ve yayınlardan, literatür taramasından faydalanılmıştır. Doküman incelemesi ve içerik analizi tekniğiyle analiz edilen atasözleri ve deyimlerde yer alan ifade ve anlamlar belirlenmiş, incelenen atasözü ve deyimler kategorilere ayrılmıştır. Atasözü ve deyimler, nefret söylemi ve ırkçılık/aşağılama ve küçümseme, ticaret ve para, alışkanlıklar ve insani ilişkiler ile ilgili olanlar olarak 3'e ayrılmıştır. Tespit edilen 104 atasözü ve 22 deyimden; 71 atasözü ve 14 deyim nefret söylemi ve ırkçılık/aşağılama ve küçümseme barındırdığı görülmüştür. İkinci grupta 7 atasözünün ticaret ve para ile ilgili olduğu, üçüncü grupta ise 26 atasözü ve 8 deyim alışkanlıklar ve insani ilişkiler ile ilgili

olduğu belirlenmiştir. Atasözü ve deyimlerin gruptaki yerleri kişiye göre değişkenlik gösterebilir.

Çalışmanın hazırlık aşamasında yapılan doküman incelemesi ve içerik analizi tekniğiyle tespit edilen atasözü ve deyimler daha sonra eleştirel söylem analizi ile incelenmiştir. Dolayısıyla çalışmada 3 farklı yöntem kullanılmıştır. Çalışmanın asıl yöntemi söylem analizi olduğu için diğer yöntemlerin sadece tanım verilerek anlatılması uygun görülmüştür. Doküman analizi; belirli bir amaç doğrultusunda yapılan bir çalışmanın kaynaklarını bulma, onları okuma ve değerlendirme işlemlerini içeren bir yöntemdir (Karasar, 2005: 35-40). İçerik analizi ise metne ilişkin tarafsız ve sistematik bilgi sunmayı hedefleyen bir araştırma yöntemidir (Koçak & Arun, 2013: 22).

Foucault tüm çalışmalarında söylem analizini kullanır. Söylem analizinin farklı birçok tanımı bulunmaktadır; ama genel olarak maddeye dayalı olduğu, üzerinde çalışılan konuları yeniden üreten kavramlar olduğu düşünülmektedir. Söylem, toplumun hafızasının dile getirilmesi ve siyasal erklerin toplumu yönlendirmesi için kullanılan bir yöntemdir (Foucault, 2014: 135,140,149; Foucault, 1981: 55-62; Şah, 2020: 212).

Siyasal erkler otoriter bir yönetim anlayışı benimserlerse, söylemlerini sert, tehditkâr ve serbest olarak kullanmaktadırlar. Demokratik yönetim anlayışını benimseyen siyasal erklerin, hitap ettikleri toplumun muhakeme yeteneği de gelişmişse söylemlerini daha ince, daha nahif ve anlamları saklı tutarak kullandıkları görülmektedir. Bu durumda söylem, her toplumda benzer sonuçlar oluşturmaz. Siyasal erkler, oy potansiyellerini arttırmak için söylemi kullandıklarında ise sonuçların çoğu zaman toplum hafızasındaki yerleşik kavramları değiştirdiği, özellikle de göçmenler ve farklı kültürler üzerinde de ayrıştırıcı olabildiği düşünülmektedir (Bardakçı Tosun, 2024: 127-128-129).

Dil, toplumların kimliğini ortaya koyan, toplumsal öğelerin aktarımını sağlayan önemli bir unsurdur. Bu kapsamda değerlendirildiğinde dil, söylem analizi ile metinler, bağlamlar, iktidar/bilgi ilişkisi, dilbilgisi, biçim yapıları gibi birçok alanda farklı şekillerde kullanılabilir. Dolayısıyla söylem analizi, tek bir alanda kullanılan yöntemlerden değildir ve farklı disiplinleri içeren çalışmaları kapsar (Yetim & Erdağ, 2018: 83).

Çalışmada doküman ve içerik analizi yapılarak gruplandırılan atasözleri ve deyimler söylem analizi kullanılarak incelenmiş ve ırklara göre atasözleri ve deyimler içerisindeki nefret söylemleri ve ırkçılık ifadeleri barındıranlardan 7 tanesinin analizi yapılmıştır. Bazı atasözleri ve deyimler, tüm yörelerde aynı anlamlara gelirken ve aynı ırktan kişiler için kullanılırken, bazıları ise sadece belli yörelerde belli ırklar için kullanılmaktadır. Aynı atasözleri ve deyimlerin farklı ırklar için kullanıldığı da tespit edilmiştir. Bu durumun o yörede yaşayan kişilerin hangi toplumlarla daha fazla iç içe yaşadığına göre değişiklik gösterdiği düşünülmektedir.

## 1. Atasözleri ve Deyimlerin Dil ve Kültür ile Olan İlişkisi

Toplumun yüzyıllar boyu ürettiği sözlü ve yazılı ürünler, değerler, gelenek ve görenekler kültürü oluşturur. Dil, kültürün en temel unsurudur. Kültür, dil aracılığıyla kendini ifade etme alanı bulur. Her millet kültürünü ve dilini yüzyıllar boyunca şekillendirir. Kültür, “Bir milletin dinî, ahlaki, akli, estetik, lisanî, iktisadi ve fennî hayatlarının ahenkli bir bütünüdür.” (Gökalp, 1975: 27). Bir milletin dilinin ve kültür hazinesinin incelenmesi neticesinde milletin tarihi ve yaşayışı saptanabilmektedir. Bireyin ait olduğu kültürün özelliklerini benimsemesi, kendini o kültürün bir parçası olarak algılaması ve duygusal bağlılık hissetmesi kültürel kimliği oluşturur (Büyükkantarçoğlu, 2006: 68). Kültürel kimlik, milli kimliği oluşturan önemli unsurlardan biridir. Sosyal bir varlık olan insan, gerekli kültürlenme

ve bilgilenme seviyesine eriştiği takdirde bir kimliği temsil yeteneği kazanır (Özkan: 2018: 41). Kültürel kimliğin oluşmasında ve şekillenmesinde dilin rolü çok büyüktür. “Milli bir bakış açısı ile işlenen dil, kendi coğrafyasının dışında başka coğrafyalar için de anlaşma ve kültürel aktarım aracı olacak güce erişme kuvvet ve kudretine sahip olabilir. Bu açıdan milli şuurla kendisine yer bulan dil, ancak daha sağlam bir etkileşim ve iletişimi de beraberinde getirir.” (Kapağan, 2021: 11). Dil, kültürün hem ögesi hem de aktarıcısıdır. Bu nedenle ondan izler taşır. Dilin ve kültürel kimliğin oluşmasında, dayanışma duygularının güçlendirilmesinde halk kültürünü oluşturan atasözleri ve deyimlerin varlığı yadsınamaz.

Bir olayla ilgili tecrübe edilmiş bir sonucu kısa yoldan aktarmak için kullanılan kalıplaşmış sözler içinde en çok kullanılanlar atasözleri ve deyimlerdir. Dîvân-ı Lugâti't-Türk'te “saw” adıyla bilinen atasözleri, tarihsel gelişim sürecinde değişik adlar almıştır. İslamiyet'ten sonra “mesel, darbimesel, hikmet, hisse” adları kullanılmış, Cumhuriyet Dönemi'nde ise “atasözü, atalar sözü” adlarıyla var olmuştur (Sev, 2021: 565). Bu kavram batı dillerinde “proverbe, maxim, Sprichwort” terimleriyle karşılır (Aksan, 1995: 362). Toplumun kültürel mirasını nesilden nesile aktaran bu kalıp sözler; halkın yaşadıklarını, hissettiklerini, değerlerini belirleyen kısa ve özlü anlatımlardır. Uzun gözlemler sonucunda halka mal olmuş bu ifadeler, öğüt verici sözler olarak göze çarpmaktadır. “Her ulusun atasözleri, kendi varlığının ve benliğinin aynasıdır. Atasözlerinde bir ulusun düşünceleri, yaşayışları, inanışları, gelenekleri görülür. Her atasözü, kendi ulusunun damgasını taşır.” (Aksoy, 1988: 4). Deyimler ise gerçek anlamından az da olsa sıyrılmış, kendine özgü yeni anlamlar kazanmış kalıplaşmış söz öbekleridir.

Bu kalıp sözler tarihten, felsefeden, ahlaktan, sosyolojiden ve bunun gibi pek çok kaynaktan beslenir. Geçmişten beri kadın-erkek ilişkileri, evlilik, çocuk, siyaset, ekonomi, göç/göçmenler, kültür gibi toplumun algıda seçici olduğu pek çok konu kalıp sözlere yansımıştır. Toplumun miras olarak nitelendirdiği bu kalıp sözler gelecek nesillere dil vasıtasıyla aktarılmaktadır. Türk dili bu aktarımı yapabilecek en zengin dillerden biridir. Sözcüklerin kavram alanının çok geniş olması, sözlü kültür ürünlerinin gelecek nesillere sağlam bir şekilde aktarılmasını sağlamaktadır. Türk dilinin atasözü ve deyimleri bu kadar etkili kullanabilmesi dilin zenginliğini, atasözü ve deyimlerin çok olması ise eski bir dil olduğunu göstermektedir.

Karahan (2020: 32) atasözü ve deyimlerin tecrübelerden elde edilmiş olması, mecazlı söyleyişlerin varlığı, ilk söyleyeninin unutulmuş olması, sözcüklerinde çok fazla değişiklik olmaması gibi benzerliklerden dolayı birbirlerine karıştırıldığını, bu nedenle genellikle bir arada incelendiğini; ama atasözlerinin daha donmuş yapılar olduğunu ve söz diziminde değişiklik yapılamadığını, buna karşın mastar eki almış deyimlerde değişikliklerin yapılabildiğini belirtir. Demirci (2017: 235) ise deyimlerin atasözleri gibi çekimlenmiş dil unsurlarıyla bitmiş cümle olmaktan ziyade tam yargı bildirmeyen yan cümlecikler şeklinde bulunduğunu, en ayırt edici özelliklerinin -mAk mastar ekiyle bitmeleri olduğunu ifade eder. Atasözleri ve deyimler birçok dilde eş ya da yakın biçimde yaşarlar; ancak bu sözlerin hangi dilden alındığını anlamak güçtür. Farklı dillerde aynı düşünceyi paylaşan insanların farklı kelimelerle dile getirdikleri atasözleri ve deyimler aslında tüm insanlığın ortak bir paydada bulunduğu kanıtıdır. Türkçede “Bardaktan boşanırcasına yağmur yağıyor.” ifadesi kullanılırken İngilizcede “its raining cats and dogs” kalıbının kullanılması buna örnek gösterilebilir (Aksan 1995: 362).

Şehirleşmenin artması ve teknolojinin gelişmesiyle beraber atasözleri ve deyimlerin kullanım sıklığı azalmaktadır. Yapılan çalışmalarla bu durumun önüne geçilmeye çalışılsa da yeni neslin bugün bazı kelimeleri bilmemesi ve kullanmaması, kelimelerin derin yapısını



kavrayamaması neticesinde birçok kalıp söz kullanımdan düşmektedir. Bazen de politik nedenlerle bazı atasözlerinin ve deyimlerin kullanımdan kaldırıldığı görülmektedir.

Türkiye’de son yıllarda ayrıştırıcı ve ötekileştirici dil kullanımında artış görülmektedir. Bir dilin diğerinden üstün olduğu görüşü dil temelinde ayrımcılığa sebep olmaktadır. Farklı kimliklere sahip insanların birbirlerini objektif olarak tanımlarının önündeki en büyük engellerden biri, diğer kimliklere yönelik olarak kullanılan aşağılayıcı ve içinde nefret barındıran atasözleri ve deyimlerdir (Alp, 2016: 156). Türkiye’de de diğer ülkelerde olduğu gibi öteki diye adlandırılan kimliklere yönelik nefret ifadeleri içeren pek çok atasözü ve deyim vardır; fakat dönemin şartlarına göre ırkçılık ve nefret söylemlerini arttıracakları öngörülen atasözleri ve deyimlerin kullanılması tercih edilmemektedir.

## 2. İrkçılık ve Nefret Söyleminin Toplumlara Etkisi

İrkçılık, “İnsanların toplumsal özelliklerini biyolojik, ırksal özelliklerine indirgeyerek bir ırkın başka ırklara üstün olduğunu öne süren öğretisi; rasizm” (Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük, 2024) olarak açıklanmaktadır. Kendinden olmayanı yabancı olarak tanımlamak, düşmanlık etmek ve ötekileştirmek günümüzde göçlerin artış göstermesiyle birlikte daha fazla gündeme gelmektedir. Yabancı düşmanlığı, toplum içerisinde ulusal kimliğe yabancı olduklarına inanılan ve bu kişileri kabul etmeyen, ötekileştiren, dışlayan, kötüleyen tutum, davranışlar ve önyargılar olarak bilinmektedir. Geçmişten günümüze toplumlar, kendi içerisinde “öteki” olarak görüleni dinsel ya da etnik özelliklerine göre değerlendirerek diğer ülkelerden veya bölgelerden gelen göçmenleri de ten renginden, aidiyetinden, şivesinden, dinî inanisından ya da kimliğinden bağımsız olarak göremeyerek etkilemiş, dışlamış, ötekileştirmiş bazen de yönlendirmiştir (Kocakaya, 2018: 89-90).

Nefret söyleminin; 1997 yılında Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesi tarafından alınan Tavsiye Kararı’ndaki uluslararası düzeyde kabul görmüş tanımına göre: “İrkçi nefret, yabancı düşmanlığı, antisemitizm ve hoşgörüsüzlüğe dayalı diğer nefret biçimlerini yayan, teşvik eden, savunan ya da haklı gösteren her tür ifade biçimidir.” (Kök, 2022: 763).

1990’lı yıllarda sadece “ırk” ya da “din” saikiyle gerçekleştirilen saldırılar için nefret söylemi kavramı kullanılıyordu. Bu kavram daha sonraki süreçte kişilerin cinsel eğilimi, cinsiyeti, engellilik hâli hatta fiziksel özellikleri (yaşlı-geç/şişman-zayıf olması) için yapılan ayrımcılıkları da kapsayacak şekilde genişletilmiştir (Ataman, 2012: 59).

Günümüzde evrensel insan hak ve özgürlüklerinin her alanda vurgulandığı hoşgörü ve eşitlik ilkelerinin aksine; yabancı düşmanlığı, dışlama, ötekileştirme, değerlere saygısızlık, yok sayma ve hakaret içeren yargılar, çağdaş uygarlık seviyesi nitelemesi yapılan tüm ülkelerin aşması gereken önemli sorunlar olarak görülmektedir (Fredrickson, 2007: 5).

Toplumları ayrıştıran, toplumsal bütünlüğün sağlanmasına engel olan, zaman zaman toplumları birbirine karşı kışkırtan, çokkültürlülüğün ve çokdilliliğin karşısında olan ırkçılık ve nefret söylemlerinin, sorunların artmasına ve çeşitlenmesine sebep olduğu düşünülmektedir. Günümüz toplumları, göçlerle birlikte çokdilli, çokkültürlü yapılar olarak büyümekte ve zenginleşmektedir. Çokdilli ve çokkültürlü toplumlarda ortaya çıkan yapısal, ekonomik, sosyal, hukuki ve kültürel sorunların ırkçılığı ve nefret söylemlerini arttırdığı düşünülmektedir.

İrkçılık, nefret söylemleri ya da aşağılama, zamanla kabuk değiştirerek farklı bir boyuta ulaşmıştır. “Yeni nesil ırkçılık” olarak da adlandırılan bu tanım, daha çok kültürel farklılıklara vurgu yapılmaktadır. Genetik özelliklerle açıklanan ırk ve ırkçılık, artık yeni ve daha karmaşık bir anlamda dile getirilmektedir. İrkçılık kavramı artık, “etnocentrism, kültürel dışlama, yabancılara karşı olumsuz tutumlar, anti-Semitizm gibi birçok etnik ve lengüistik”

kavramı içine alan ve sürekli genişleyen bir hâle gelmektedir (Miles, 2000: 99; Memmi, 2000: 184).

Farklı bir tanımla; “kendisi gibi olmayan”a karşı duyulan her çeşit rahatsızlık, endişe, paranoya, nefret, menfaat beklentisi, aşağılama, zorlama, yok sayma bu kavramın içinde kendisine yer bulabilmektedir. Yani artık ırkçılığın, iki farklı renge sahip insanlar arasındaki fark olmaktan çıkarak içine ne konulursa ne ile adlandırılırsa neyi farklı kılmak, öne çıkarmak ya da ötekileştirmek isteniliyorsa onu içeren bir kavrama dönüştüğü düşünülmektedir (Özbek, 2003: 10).

Küreselleşen dünyada göç/göçmen çoğaldıkça toplum içerisinde göçmenlerin “görünürlüğü” arttıkça göçmenler ekonomik, sosyal, siyasal açıdan her alanda yerel halkla aynı haklara sahip oldukça “öteki” olarak görülen, bazen mecbur olunmasa da kabul edilmekte bazen de reddedilmektedir. Bu durum geçmişten günümüze gelen atasözleri ve deyimlerde de görüldüğü gibi, tarihin her döneminde karşılaşılan bir süreçtir.

Atasözleri ve deyimler incelendiğinde görülmektedir ki o toplum içerisinde hangi “öteki” ile daha fazla karşılaşılıyorsa, onun için bir atasözü ve deyim daha fazla kullanılır olmuştur. Bu yüzden de aynı atasözlerinin farklı ırklardan olanlar için kullanılmasının olağan olduğu düşünülmektedir.

Göç, tüm toplumların hem sorunu hem çaresi, hem çözüm aradığı hem zorunlu kaldığı uzun bir süreçtir. Bunun yanında etki, toplumsal tepki, sebep, sonuç barındıran bir konudur. Bu konunun içerisinde birçok sorun vardır; ırkçılık, nefret söylemi, aşağılama, ötekileştirme, dışlama bu sorunların bir kısmını oluşturmaktadır.

Göç edenin, gittiği yere uyum sağlamaya çalışmaktan ziyade öncelikle hayatta kalmaya, yaşama tutunmaya çalıştığı görülmektedir. Bu kapsamda da yaşadığı veya yaşayacağı yerin dilini öğrenmesi önemli bir konu ve sorundur. Dil öğrenmek, küçük yaşlarda daha kolay ve sorunsuz olurken yetişkinlerde daha zor ve karmaşık olmaktadır. İleri yaşlarda dil öğrenme güçlüğüyle karşılaşan kişilerin ya dil öğrenme konusunda isteksiz davrandığı ya da daha fazla çaba sarf etmek zorunda kaldığı düşünülmektedir. Bazen de kişilerin kimliği, yerel dili öğrenme noktasında sorun teşkil edebilmektedir. Geçmişten günümüze ülkenin tarihini, kültürünü, gelenek ve göreneklerini aktarma yolu ve yöntemi olarak kabul edilen dil, toplumun kimliği ve hafızasıdır.

Toplumlar, gelenek ve göreneklerini aktarırken atasözleri ve deyimlerden de istifade edebilmekte, toplum içerisinde özellikle de karşılaştıkları göçmenlere çeşitli roller, statüler, konumlar atfedebilmektedir. Bu roller bazen aşağılama, ırkçılık, nefret söylemleri, alay etme, insan ilişkileri, ticari ilişkilerin yansıtılması şeklinde de olabilmektedir. “Yeni ırkçılık” kavramı her ne kadar yeni bir tanım olarak kabul edilse de aslında geçmişten gelen atasözleri ve deyimler incelendiğinde sadece ırk kökenine vurgu yapılmaya çalışılmadığı, farklı olanı, farklılıkları ön plana çıkarmak için ırk söylemleri kullanılabildiği de görülmektedir.

“Yeni ırkçılık” olarak adlandırılan, ideolojik boyutu olan “sosyokültürel ırkçılık” toplumda daha fazla görülmeye başlamıştır. “Yeni ırkçılık” somut verileri net olmayan, hissedilen; fakat gerçekliği basit bir şekilde ispatlanamayan bir yapıda görülmektedir. Her toplumun hafızasında da farklı anlamlar ifade edebilmektedir (Ballibar & Wallerstein, 2000: 27-28).

Ballibar, “Yeni ırkçılık; gerçek ‘bütüncül toplumsal görüngü’ farklılık işaretlerinin (isim, derinin rengi, dini ibadet) etrafında eklemlenen ve korunma ya da ayırım hayalinin (toplumsal bünyeyi arileştirme, ‘kendi’, ‘biz’ kimliğini her türlü melezleşme, karışma ve istiladan koruma zorunluluğu) zihinsel ürünleri olan söylemlerde, temsillerde ve pratiklerde

(şiddet, hor görme, hoşgörüsüzlük, aşağılama, sömürü biçimlerinde) kayıtlıdır.” demiştir (Sunbas, 2009: 260-281-263; Fenton, 2001: 98).

Atasözleri ve deyimlerde genel olarak hor görme, aşağılama şeklinde olan söylemlerin kendilerinden olmayanlar için kullanıldığı görülmektedir. Toplumlar sosyal yaşam içerisinde, “biz” ve “ötekiler” kavramı çerçevesinde “ötekilerden” uzak durma ya da onları aşağılama eğilimi içinde davranış ve söylemler oluşturabilmektedir. Ötekilerden yabancılaşıma, kaçınma eylemi zaman içinde önce söylem olarak nefrete sonra da eylem olarak nefret suçuna dönüşebilir (Kök, 2022: 763-764).

Nefret söylemi literatürde iki farklı şekilde sınıflandırılmıştır. Birincisi, John Stuart Mill’e (2011: 32) dayandırılan, ifade özgürlüğü kapsamında değerlendirenler: Nefret söylemi de dâhil olmak üzere tüm konuşmaların ifade özgürlüğü çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini savunanlar. İkincisi ise daha baskın olarak kabul gören, konuyu ifade özgürlüğü dışında ele alanlar: Nefret söyleminin temel hak ve özgürlüklerle çatışma içerisinde olduğu için ifade özgürlüğü kapsamında yer almaması gerektiğini savunanlar. Bu durumun da iki temeli vardır. Birincisi, nefret söylemi, temel hak ve özgürlükleri yok etmeye yönelik bir hakkın kötüye kullanımı olarak kabul edilmelidir. Temel amaç, “Bir kişi veya grubu incitmek, kişiliksizleştirmek, taciz etmek, alçaltmak, küçük düşürmek, mağdur etmek veya bu kişi ve gruplara karşı duyarsızlığı ve düşmanlığı artırmaktır.” İkincisi ise nefret söylemine tepki verilmediği takdirde ayrımcı ve düşmanca davranışın uzun dönemde normal olarak görülmeye başlanacağı düşüncesidir (Kök, 2022: 764; Türey, 2016: 36).

Atasözleri ve deyimlerde kullanılan, nefret söylemi olarak algılanmayan daha çok kişiliksizleştirmek, taciz etmek, alçaltmak, küçük düşürmek, mağdur etmek gibi amaçlarla kullanılan ifadeler, zamanla normalleşmeye ve sıradan ifadeler olarak algılanmaya başlamış ve yaygınlaşmıştır.

### 3. Analiz

Çalışma hazırlanırken, öncelikli olarak Türkiye’de yaşayan farklı kökenlerin kimler olduğu araştırılmıştır. Son 10 yıl içerisinde ülkeye yerleşmiş olan milletler de dâhil olmak üzere, hakkında en çok atasözü ve deyim olanlar bir liste şeklinde hazırlanmıştır. Daha sonra atasözleri ile deyimler doküman ve içerik analizi yöntemiyle taranarak bulunanlar, ilgili milletlerin listesine kaydedilmiştir.

Atasözleri ve deyimler kuşaktan kuşağa geçmiş olsa da zaman içerisinde değişimler göstermiştir. Yaşanılan bölgede en çok hangi milletten kişilerle bir araya geliniyorsa atasözleri ve deyimlerin o kişilere göre evrilmiş olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla bir millet için kullanılan atasözünün diğer bir bölgede farklı bir millet için kullanıldığı görülmektedir.

Değişik bölgelerde farklı milletler için olumlu ya da olumsuz ifadelendirmelere rastlanabilmektedir. Yerel halk o bölgede en çok hangi göçmen veya etnik kökenle karşılaşıyorsa aşağılamak, küçük düşürmek ya da kötü göstermek için özellikle onunla ilgili olumsuz söylemler kullanmıştır. Örneğin Karanlı biri torununa kızdığına “Ermeni Dığası”, Trabzonlu biri ise “Rum Kırmaması” demiştir. İzmirli biri aşağılamak istediği kişiye “Yunan Asması” derken, Çukurovalı biri “Ermeni Tohumu”nu tercih etmiştir. Urfalı biri ise sınırlendiği kişi için “Ermeni Dölü” gibi ifadeler kullanmıştır. Toplumda kendi siyasi duruş ve anlayışını kendisinden sonra yetişen kuşaklara benimsetmek isteyen kişilerin de “Ermeni Bozması, Urıs Tohumu, Yunan Gâvuru, Ermeni Türemesi” gibi ifadeler kullandığı görülmektedir (Şenel, 2012: 140-141).

Doküman incelemesi ve içerik analizi tekniğiyle analiz edilen atasözleri ve deyimlerde yer alan ifade ve anlamlar belirlendikten sonra, kategorilere ayrılmıştır. Atasözleri ve deyimler

nefret söylemi-ırkçılık-aşağılama, ticaretle ilgili olanlar, alışkanlıklar-insani ilişkilerle ilgili olanlar olarak 3'e ayrılmıştır. Aşağıda verilen tablolarda bu gruplandırmalar mevcuttur. Tablolardaki atasözleri ve deyimler bakış açısına göre farklı alanlarda da birden fazla gruplandırma içerisinde de incelenebilir.

Farklı olandan tedirgin olma, rahatsız olma ve sonunda da korkma neticesinde ortaya çıkan nefret ve ırkçılık söylemleri, birçok farklı disiplinin çalışma alanı içerisindedir. Nefret ve ırkçılık söylemleri psikoloji, sosyoloji, hukuk, siyasal bilimler, iletişim bilimleri alanlarında incelenen, analiz edilen ve çalışmaların sorunsalı hâline gelen bir konudur (Akova & Kantar, 2020: 249).

Söylem, toplumların hassasiyetlerinin ortaya çıkarılmasında, siyasal erklerin toplum içerisindeki ideolojilerinin ortaya konmasında, toplumları etkilemede ve yönlendirmede kullanılmaktadır. Söylem, ideolojik altyapısı olan düşüncelerin ifadeye dönüşmesi olarak kabul görmektedir (Van Dijk, 2010: 14). Fairclough söylemi, pratikteki toplumsal etkinlik, temsillerle kendisini gösteren ve kimliklerin oluşturulmasını destekleyen bir var olma biçimi olarak tanımlanmaktadır (Fairclough, 2003: 171-174).

Gündemde olan her konu söylem içerisinde yer alabilmekte, bu bazen olumlu bazen de olumsuz olabilmektedir. Günümüzde medyanın kullandığı dilin toplumları siyasal erklerden daha fazla etkileyebildiği düşünülmektedir. Siyasal erkler, medyayı kendi ideolojilerinin yayılması, ötekileştirme, dışlama, etkileme ve yönlendirme için de aracı olarak kullanabilmektedir. Bu kapsamda değerlendirildiğinde söylem, çok güçlü bir etkileme ve yönlendirme aracı hâline gelebilmektedir. Söylemlerin katı yönetimlerin hâkim olduğu ülkelerde daha sert ve yıkıcı olabildiği; demokratik yönetimlerde ise daha çok yönlendirme amaçlı kullanılabildiği görülmektedir.

Türkiye, ayrımcılık yasağı ile ilgili uluslararası insan hakları sözleşmelerinin çoğunu onaylamış ve imzalamıştır. Bu nedenle de taraf olunan uluslararası sözleşmeler iç hukukun parçası hâline gelmiştir. "Anayasa'nın 90. maddesinde 2004 yılında 5170 sayılı yasa ile yapılan değişiklik sonrası maddenin son fıkrasına şu cümle eklenmiştir: ...Usulüne göre yürürlüğe konulmuş temel hak ve özgürlüklere ilişkin milletlerarası andlaşmalarla kanunların aynı konuda farklı hükümler içermesi nedeniyle çıkabilecek uyuşmazlıklarda milletlerarası andlaşma hükümleri esas alınır<sup>1</sup>." Ayrımcılık yasağı; daha önce farklı hukuk dallarında Türk hukukuna girmiş olsa da 2005 yılında yürürlüğe giren Türk Ceza Kanunu'nun (TCK) 122. maddesi ile ilk kez ceza hukukunun bir parçası hâline gelmiştir (Karan, 2007: 146-147).

Ayrımcılık yapmak ne denli suç sayılıyorsa nefret söyleminde bulunmak da o denli suç sayılmaktadır. Bir söylemin nefret söylemi olarak adlandırılması için üç unsur barındırması gerekmektedir: Birincisi belli özellikleri sebebiyle bir kişi ya da gruba yönelik olmalıdır. İkincisi kişi veya grubun sahip olduğu özellikler olumsuz olarak nitelendirilmelidir. Üçüncüsü ise olumsuz olarak nitelendirilen kişi veya grubun varlığı hoş karşılanmamalıdır (Demirbaş, 2017: 2697).

Atasözleri ve deyimler gruplanırken daha çok aşağılama temelli söylemler tespit edilmiştir. Atasözleri ve deyimlerde farklı etnik köken, din ve ırklara mensup kişilere yönelik olumsuz söylemler, göstergeler ile örülü mesajların varlığı, semboller ile çağrıştırılan imgelerin yoğunluğu, nefret söylemlerinin önemli örneklemelerini oluşturmaktadır. Çalışmanın temel sorunsalını oluşturan atasözleri ve deyimlerdeki olumsuz söylemler, kültürlerarası ilişkilerde

<sup>1</sup> 5170 sayılı Türkiye Cumhuriyeti Anayasasının Bazı Maddelerinin Değiştirilmesi Hakkında Kanun için bk. 22.05.2004 tarih ve 25469 sayılı Resmî Gazete.

de sık rastlanan aşağılama eğilimini taşıyan ırkçılık ve nefret suçlarının da örneğini oluşturmaktadır.

Bu çalışmada eleştirel söylem analizi yöntemi kullanılmaktadır. Eleştirel söylem analizinin temsilcileri Norman Fairclough, Teun A. Van Dijk, Ruth Wodak, Ron Scollon ve Siegfried Jager'dir. Eleştirel söylem analizi; sosyal eşitsizlik, ayrımcılık, ötekileştirme, iktidar ve hegemonyanın dil kullanımı içerisinde nasıl ifadelendirildiğini, nasıl inşa edildiğini, nasıl açıklandığını, nasıl yorumlandığını ve nasıl meşrulaştırıldığını eleştirel bir bakış açısıyla inceler (Van Dijk, 2010; Fairclough, 2003).

Eleştirel söylem; sosyal problemler, iktidar, eşitsizlik, ötekileştirme, ayrımcılık ve ön yargı gibi sosyal ve önemli konuların söylemsel kaynaklarını ortaya çıkarmak üzere metinler ve konuşmalar üzerinde çalışır; bu kaynakların belirli sosyal, politik ve tarihsel bağlamlarda nasıl sürdürüldüklerini, nasıl yeniden üretildiklerini ve anlamlarını araştırır (Van Dijk, 2006: 121).

Eleştirel söylem analizi, söylem analizinin bir alt koludur. Tek bir kuramsal çerçevesi yoktur. Hem kuramsal hem de analitik olarak çok sayıda söylem analizi yaklaşımı bulunmaktadır. Eleştirel söylem analizinin incelediği konular ve teknikler, araştırmacılara ve yaklaşımlara göre farklılıklar göstermektedir. Eleştirel söylem; toplumsal cinsiyet, ırkçılık, nefret söylemleri, medya söylemleri, politik söylemler, örgütsel söylemler ya da kimlik araştırması gibi konuları incelemektedir. Eleştirel söylem analizi, “sorunu bağlamına oturtup oradan anlam çıkarma sanatıdır” (Özer, 2022: 38-39).

Van Dijk (2010) söylem analizini “makro yapı ve mikro yapı” olarak iki bölüme incelemektedir. Makro yapı bölümünü de “tematik çözümlene ve şematik çözümlene” olarak ayırmaktadır. Makro yapıda haberler, hikâyeler veya argümanlar gibi hiyerarşik bir şemayı inceler. Mikro yapı analizinde ise sentaktik çözümlene, yerel bağdaşıklık, sözcük seçimleri ve retorik çözümlenmelerini incelemektedir. Aktif ya da pasif yapıyla kurulan bir cümlenin anlamı farklı olabileceği için sentaktik çözümlenmede cümlelerin kullanım yapıları incelenmektedir. “Yerel bağdaşıklıkta art arda gelen cümlelerin ve cümlenin bölümlerinin birbirleriyle olan ilişkilerine bakılmaktadır. Nedensel ilişkide cümle içinde nedensel bağlar aranmaktadır.” (Özer, 2022: 43).

Bu çalışmada, atasözleri ve deyimlerin eleştirel söylem analizi yapılırken mikro yapı analizinin daha uygun olacağı düşünülmüştür. Yapı analizinin dört alt kolundan ilki olan sentaktik çözümlene ile cümlelerin aktif ya da pasif olmasına, cümle yapılarının basit ya da karmaşık olmasına; ikinci alt kolu olan yerel bağdaşıklık kısmı ile de atasözleri ve deyimlerin nedensel, işlevsel ve referansal ilişkilerine dikkat edilmiştir. Sözcük seçimleri ve haber retoriğine bakılmamıştır.

Çalışma için atasözleri ve deyimler 3 gruba ayrılmış ve tablo oluşturulmuştur: 1.Nefret Söylemi ve İrkçılık/Aşağılama ve Küçümseme İçeren Atasözleri ve Deyimler, 2.Ticaret ve Parayla İlgili Olan Atasözleri ve Deyimler, 3.Alışkanlıklar ve İnsani İlişkiler İçeren Atasözleri ve Deyimler. Küfür içeren, insan onuruna yakışmayan atasözleri ve deyimler kullanılmamıştır. Atasözleri ve deyimler incelenirken, genel olarak göçmen grupların “gâvur” olarak adlandırıldığı tespit edilmiştir. Çalışmanın kapsamını ilk grup oluşturduğu için her ırktan rastgele bir atasözü ve varsa deyim çözümlenmesi gerçekleştirilmiştir.

## 1. Nefret Söylemi ve Irkçılık / Aşağılama ve Küçümseme İçeren Atasözleri ve Deyimler

Irkı	Atasözleri	Deyimler
Arap	<p>*Arap ata biner bey oldum sanır, lağlaz (çelem) aşa girer yağ oldum sanır. *Arap, Arap'tan kırk yıl sonra hayfını almış, tez aldım demiş. *Arap eli öpmekle dudak kararmaz. *Arap öldükten sonra pilavı göğsüne dök. *Ne Şam'ın şekeri ne Arap'ın zekeri (yüzü). *Anladım sa Arap olayım. *Say-1 Arap, tab-1 Acem, akl-1 Rum. *Arap'tan paşa, ağaçtan maşa olmaz. *Arabın yağı çok olunca gerisini yağlar. *Arap doyunca Acem çatlayınca yer.</p>	<p>*Arap gibi olmak *Arap'ın yalellisi gibi *Arapsacı gibi *Arapsaçına dönmek *Arap uyandı</p>
Çingene	<p>*Çingeneyle ahab olma, mükâfatın kalburdur. *Çingene, Çingene'ye çatmayınca kasnak boğaza (boyna) geçmez. *Çingene, Çingene'den köy kıskanır. *Çingene'de kapaklı sahan olmaz. *Çingene'ye beylik (mansıp) vermişler, önce babasını kesmiş (asmış). *Çingene'den çoban olmaz, Yahudi'den pehlivan. *Suçluyu kâfire (Çingene'ye) astırırlar. *Çingene eşeği önden gider. *Çingene ciğer pişirir, yemeden karnın(-ı) şişirir. *Köpeklerin dalaşması, Çingene'ye yarar. *Çingene çadırında musandıra ne arar? *Gül dalından odun, Çingene'den (beslemeden) kadın olmaz. *Çingene kızından gelin olmaz. *Çingene kızı hatun olmaz, dilenmezse karnı doymaz. *Çam odununun özü mü olur, Çingene'nin sözü mü olur? *Alma Çingene'den hamuru, laf eder samuru samuru. *Fesat ocağı, Çingene bucağı. *Çingene ele kızmış, kendi çocuğunun ağzını yırtmış *Çingen çalar, Kürt oynar. *Söğüt odunu odun olmaz, Çingene kızı kadın olmaz. *Çingene şaşırınca karısına hala der. *Çingene'ye göre Kürt daha imanlıdır. *Ayı Çingene'yi tanır. *Garip Çingene'nin nesine gerek gümüşlü zurna. *Sen bir garip Çingene'sin, nene gerek gümüş zurna. *Çingene'yle s...işen, ayağının altına koyduğu kiremit eriyene kadar gusletmeli. *Çingene bezinden namazlık olmaz. *Çingene çalar, Kürt oynar; ben böyle düğün görmedim. *Bahçeye erik, kapıya çingene bastırma. *Çingene'nin Bismillahından kıl çıkar. *Yetmiş iki milletin buçuğu.</p>	<p>*Çingenelik etmek</p>
Ermeni	<p>*Ermeni'de irfan, Yahudi'de pehlivan bulunmaz. *Ermeni'den dönme, sonradan görme. *İt derisinden post, Ermeni'den dost olmaz.</p>	<p>*Ermeni gelini gibi kırtmak</p>

Kürt	<p>*Ağaçtan maşa, abdaldan (Kürt'ten) paşa olmaz.                  *Kürt (Türk) ne bilir bayramı, hörp hörp içer ayranı.                  *Kürde "inge" demişler, burnu büyümüş.                  *Karga şakırdamış, bülbülüm sanmış; Kürt ata binmiş, beyim sanmış.                  *Böğürtlen büyümüş, bağ oldum sanmış, Kürt (Türk) ata binmiş ağa (bey) oldum sanmış.                  *Kürt'ten olsa evliya, sakın koyma avluya.                  *Biti yanına, Kürt'ü kapına yavutma.                  *İş bilmeyen adam, hoşttan anlamayan Kürt itine benzer.                  *Acemi nalbant, Kürt eşeğinde dener kendini.                  *Kürt getirdiğini yemez.                  *Çingene'ye göre Kürt daha imanlıdır.</p>	
Acem	<p>*Arap doyunca Acem çatlayınca yer.                  *Acem pehpehe, Türk pohpoha gelir.</p>	
Gavur	<p>*Gâvurun ekmeğini yiyen kılıcını sallar                  *Gâvur gemisi gibi yan gider.                  *Gâvur olur, Müslüman olmaz.                  *Gâvur malı çok ama faydası yok.                  *Gâvurun tembeli keşiş, Müslüman'ın tembeli derviş olur.                  *Gâvur evine kap bırakır gibi.                  *Gâvurdan dost, domuz derisinden post olmaz.                  *Gâvura bakınca Kürt Müslüman.</p>	<p>*Gâvur kayığı gibi kaynatmak.                  *Gâvur gelini gibi kırılmak                  *Gâvura kızıp oruç yemek                  *Gâvur ölüsü gibi                  *Gâvurluğu tutmak                  *Gâvurluk etmek</p>
Laz	<p>*Laz, aklı az.                  *Laz aklı, kaz aklı.                  *Hayvanın ahmağı kaz, insanın ahmağı Laz.                  *Olsa Laz'dan evliya, sakın uğratma avluya.</p>	*Laz kayığına dönmek
Yahudi	<p>*Yahudi'nin yemeğini ye, evinde yatma; Rum'un evinde yat, yemeğini yeme.                  *Ermeni'de irfan, Yahudi'de pehlivan bulunmaz.</p>	

## 2. Ticaret ve Parayla İlgili Olan Atasözleri ve Deyimler

İrki	Atasözleri	Deyimler
Kürt	<p>*Kürdün taşı ödünçtür.                  *Kürt alamayacağını bağışlar.                  *Kürt'e (Türk'e, Yörük'e) bir verme, iki ister; akçe verme, çıkı ister.                  *Kürt, para vereni sever.</p>	
Yahudi	<p>*Yahudi züğürtleyince eski defterleri karıştırır.                  *Yahudi zengin yaşar, yoksul ölür.                  *Alım satımda Türk'e istediğinin üçte ikisini, Rum'a yarısını, Yahudi'ye üçte birini ver.</p>	

## 3. Alışkanlıklar ve İnsani İlişkiler İçeren Atasözleri ve Deyimler

İrki	Atasözleri	Deyimler
Çingene	<p>*Çingene bir olsa şekerle beslenir.                  *Kırk yıllık Çingene'ye maşa yapmayı öğretme.                  *Çingene göçünce bayılmaz.                  *Her gün bayram olsa, Çingene bazlama yer.                  *Gönüllü Çingene'nin torbası boş gider.                  *Çingene'nin ekmeği rüyasına girer.                  *Çingene çoğaldıkça, çeribaşı övünür.                  *Çingene evinde kaymak aranmaz.                  *Her Çingene kendi beygirini över.                  *Ardıcın közü, Çingene'nin sözü.</p>	*Çingene obasına çevirmek.

	*Herkes sakız çiğner ama Çingene kızı tadını çıkarır. *Davul zurnasız Çingene düğünü olmaz. *Çingene düğünü davulsuz, Kürt düğünü zurnasız olmaz. *Çingene'ye şehir içi zindan gelir.	
Kürt	*Kürt'ün kocayanına kuzu güttürürler, Türk'ün kocayanına çocuk avuttururlar. *Ayrılanı övmeyen Kürt (Türk, Yörük) olmaz. *Alavere, dalavere, Kürt Mehmet nöbete.	
Gavur	*Gâvura Müslümanlığın şartını sormuşlar: "İşitmişim" demiş. *Gâvur diye öldürürler, şehit diye kaldırırılar. *Gâvura kızıp oruç yenmez. *Gâvurun ekmeğini yiyen gavurun kılıcını çalar. *Ölümden öte gâvur köyü yoktur.	*Gâvurun yazığı gelmek. *Gâvur olmak *Gâvur etmek *Gâvur orucu gibi uzamak
Yahudi	*Yahudi ekmeği yiyen Yahudi taraftarı olur. *Yahudi'yi öldürmektense korkutmak yeğdir.	*Yahudi yaygarası *Yahudi pazarlığı yapmak *Bir yeri Havraya çevirmek
Arap	*Arap atının yanında duran ya huyundan ya suyundan. *Arap doyunca Acem çatlayınca yer.	

### İncelemeler

Göçün hızla arttığı dünyada "ben ve öteki" kavramları, toplumsal, sosyal, ekonomik, etnik ve siyasi alanlar gibi birçok farklı disiplinde yer alan, tartışılan ve her geçen gün daha fazla gündeme gelen konulardır. Son dönemde yapılan çalışmalar incelendiğinde "ego, egoist, egosentrik, ben, bencillik, benmerkezcilik, öteki, ötekileştirme, dışlama vb." kavramları sıklıkla görülmektedir. "Sosyal grup dinamikleri üzerinden ön yargı konusuna baktığımızda, en önemli katkıyı, sosyal kimlik teorisinin çerçevesinde gerçekleştirilmiş araştırmaların yapmış olduğu görülür." (Demirci, 2016: 217).

Toplum içerisinde gruplaşmaların görülmesi mümkündür ve bu gruplaşmalarda kişiler, kendi gruplarıyla (iç-grup) özdeşim kurarlar. Kendi gruplarını daha değerli, kıymetli olarak nitelendirirken; diğer grupları (dış-grup) daha değersiz ve kıymetsiz olarak görürler (Demirci, 2016: 216-217).

Atasözleri ve deyimler incelendiğinde her toplumun kendi (iç-grup) ile ilgili övücü; diğer toplumlardan gelenler veya diğer toplumlar için (dış-grup) aşağılayıcı, ötekileştiren, küçümseyen, zaman zaman nefret söylemi içeren ya da ırkçılık kavramı içerisine dâhil edilebilecek söylemleri olduğu görülmektedir. Her toplumun söylemlerine tarihten gelen yansımalar ya da göçten kaynaklı memnuniyetsizlikler, ötekileştirmeler, ön yargılar yansıyabilmektedir. "Ermenicede memnuniyetsiz bakışı ifade etmek için kullanılan; \*Neden ters bakıyorsun, Türk'ün domuz etine baktığı gibi?; Arapçada hırsızlıkla itham anlamında kullanılan \*Onu eve alma, o bir Türk, yine Arapçada dış görünüşünden memnuniyetsizlik anlamında kullanılan \*Türk gibi mi görünüyorum?; Yunancada öfkeli anlamında kullanılan \*Türk oldu; Rumence cahil anlamında kullanılan \*Seni Türk!" konuya örneklerdendir (Demirci, 2016: 230).

"Atasözleri ve deyimler nasıl ki kültürün bir parçası olan dilin bir ögesiye, atasözleri ve deyimleri oluşturan leksik, morfolojik ve semantik kimi hususlar da bu sözlerin iletisini aktaran söz parçalarıdır. Özellikle atasözleri ve deyimlerde yer alan leksik unsurların yüzey ve derin yapıda söylediği birtakım ileteler bulunmaktadır. Bu ileteler de toplumların / toplulukların hem kendisini hem de öteki toplumları belirginleştirme söylemlerini taşımaktadır." (Hirik, 2018: 159)



## **Cözümleme 1**

### **“Arap’tan paşa, ağaçtan maşa olmaz.” (AS: 98)**

Toplum içerisinde yeteneksiz ve beceriksizliğiyle bilinen kişilerin önemli işlerin başına getirilmemesi için söylenildiği düşünülen bir atasözüdür. Kişilerin Arap olarak belirtilmesinde etken olan birçok faktör olduğu düşünülmektedir. Araplar ve Türkler aynı dine mensup olmakla birlikte farklı kültürel öğelere sahiptir.

Göçmenlerin toplumsal bakış açılarının farklı olması, kadına, çocuğa, hayvanlara karşı değer yargılarının farklı kültürel özellikleri barındırması, söylemlere bazen olumlu bazen de olumsuz yansımaktadır. Paşalık şimdi olduğu gibi söylemin üretildiği dönemde de yüksek bir mertebedir dolayısıyla da beceriksiz olarak nitelendirilen kişilerin bu göreve layık olmadığı için yükselmesi istenmeyebilir. Ya da söylemin üretildiği dönemde paşalık mertebesi sadece yönetimin olduğu saray ya da benzeri kurumda çalışan ve Türk soyundan gelenlere veriliyor olabilir. Her durumda, ön yargılı bir tutum sergilenmiş, kişiler değersiz gösterilmeye çalışılmıştır.

### **“Arapsacına dönmek” (TDS: 92)**

Çözümlemesi güç bir durumun ortasında kalmak anlamına gelen ve günümüzde hâlen kullanılan bir ifadedir. Burada Arap olarak tanımlanan kişilerin kıvrıkcık saçlı, siyah tenli kişiler olarak simgelendiği görülmektedir. Kıvrıkcık ve karışık bir saça sahip olan kişilerle içinde bulunulan durumun özdeşleştirilmiş olduğu düşünülmektedir. Arka arkaya gelen sözcüklerin bir bütünlük sağlaması, bunun anlama yansımaları ve anlamsal bütünlük sağlaması söylem analizinde önemlidir. Bu atasözü ve deyimde kullanılan sözcükler birbirini tamamlamaktadır.

## **Cözümleme 2**

### **“Söğüt odunu odun olmaz, Cingene kızı kadın olmaz.” (Hirik, 2018: 168)**

MÖ 5. yüzyılda tıbbın babası olarak bilinen Hipokrat; söğüt kabuğunun tedavi edici gücüne vurgu yaparak, ateş ve iltihaplanma tedavisi için söğüt kabuğu çiğnenmesini önermiştir. Amerika’nın yerli halkları baş ağrısı, eklem ve kas ağrıları, ateş ve üşümede yerel söğüt türlerinden şifa bulmaya çalışmışlardır. Söğüt, Avrupa’nın geleneksel tedavi malzemelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Söğütten yapılan ilaçlar, Mısırlılar, Sümerler ve Asurluların metinlerinde de geçmektedir (Kapucu, 2024).

Söğüt ağacı efsanelere konu olan özel bir ağaç türüdür. Anadolu’da, İran ve Kafkas kökenli topluluklarda da söğüt kutsal bir ağaç olarak kabul edilmektedir. Herodot, MÖ 8-7. yüzyılda İskitli kâhinlerin söğüt dallarını yere koyarak geleceği gördüğünü söyler. Bundan 1500 yıl sonra Mevlâna Mesnevi’sinde “Parlak güneş benimle tutulsun... söğütün sırrı açıklansın” diye yazmaktadır. Apollon’un ilahisinde “Böyle konuştu Apollon ve ellerini bağladı Hermes’in/ Söğütten yapılmış sağlam iplerle/ Ama ipler düştü yere ve ayaklarının dibinde hızla büyüdüler/ Birbirine dolaşarak yere kök salan söğütler/ Hızla sarıp sarmaladılar ve aldılar içlerine her şeyi...” denilmektedir. Söğüt ağacı hem antik dönemde hem de İslamiyet Anadolu’sunda içinde bilinmeyi saklayan ve kehanet ile ilişkilendirilen bir ağaç olarak bilinmektedir (Torlak, 2024).

Söğüt ağacı sobada yakmak için tercih edilen bir ağaç değildir; çünkü içindeki nem oranı yüksek olduğu için çabuk yanmaz. Ayrıca da yukarıda da belirtildiği gibi özel bir ağaçtır. Bu atasözünde söğüt ağacının odunluk görevini iyi yapamayacağı için tercih edilmeyeceği vurgulanmış ve herkesin kendisinden beklenen niteliklere sahip olması gerektiği belirtilmiştir.

Göç alan toplumlarda çokdilli, çokkültürlü, çokkimlikli, çok uluslu bir yapılanma mevcuttur. Yerel halk, göç edenlerin de uyum gösterme sürecine bağlı olarak bu yapılanmaya ayak uydurmaya çalışmaktadır. Ancak söylemlerde her zaman “öteki” olana karşı bir incitme, hor görme, aşağılama, “ötekileştirme” olabilmektedir. Çingenerler 10. yüzyıldan itibaren Anadolu’ya göç etmiş bir topluluktur. Ancak, toplumda kabul görebilmeleri zaman almış ve atasözleri ve deyimlerde de ötekileştirilmelerine sıklıkla rastlanmıştır.

Çingenerler, toplum genelinde, mevsimlik işlerde çalışan, sürekli yer değiştiren, göçebe olan ve bir yerde sabit hayatına devam etmediği için gelip geçer olarak bilinenlerdir. Anadolu’da kadınların evine, çocuğuna, ocağına, töresine, eşine bağlı olması beklenmektedir. Kadınlar, baba evinden koca evine giderken, bir daha geri gelmemek ve ölene kadar koca evinde kalmak üzere gönderilirdi. Bu atasözünde Çingenerlerin bahsedilen duruma ayak uydurmadığı, kocasını terk edebileceği ya da Anadolu kadınından beklenen hizmetleri gerçekleştiremeyeceği üzerinde durulmaktadır. Burada cinsiyetçi bir söylem kullanılırken aynı zamanda büyük bir ön yargı ile Çingene kadınlarının evlerine sadakatle bağlı kalamama ihtimali net bir şekilde belirtilmiştir. Bu atasözünde Çingenerlere karşı ön yargı oluşturmak ve karşı tarafı kullanılan sözcüklerle bu olumsuzluklara inandırmaya çalışmak amacıyla etkisöz edinimi görülmektedir.

### **“Çingenelik etmek” (TDS: 246)**

Bu deyimle her konuda gereksiz yere pazarlık yapmak ifade edilmiştir. Çingenerlerle yapılan alışverişlerde, yapılan işlerde her daim pazarlık söz konusudur. Genel olarak toplumdan dışlananlar ya düşük ücretlerle çalıştırılmakta ya da ücretlerine zam alamamaktadır. Dolayısıyla bu durumda da Çingenerlerin iş yapmadan önce veya herhangi bir alışveriş esnasında muhtemelen peşin ücret alabilmek veya fazla indirim yaptırmak için pazarlık etmesi olağan bir davranış olarak görülmektedir. Bu durum zamanla Anadolu’da kişilerin diline yerleşen bir deyim hâline gelmiştir.

Çingenerlerle ilgili birçok olumsuz atasözü ve deyim olması, bu topluluğa karşı ön yargının da çok olduğunun bir göstergesidir (Ünaldı, 2012: 617). Nitekim, her topluluk içerisinde hırsız, sadakatsiz, tembel vb. insanlar olabilmektedir. Ön yargı ile bu olumsuzlukları tek bir topluluğa yüklemenin ya da hepsinin öyle olduğunu savunmanın insan haklarına da insan onuruna da yakışmadığı düşünülmektedir. Bu deyimde de Çingenerlere olumsuz bir anlam yüklenerek muhatap olunan toplum inandırılmaya çalışılmaktadır.

### **Çözümleme 3**

#### **“İt derisinden post, Ermeni’den dost olmaz.” (AS: 336)**

Köpekler evcilleştirilen ve insanların yararına kullanılan hayvanlardır. Köpekler koruyucudur, çoğu kişi için sevimlidir. İslam dini çevreyi, tabii güzellikleri korumayı, hayvanlar da dâhil bütün canlılara karşı merhametle davranmayı emretmiş, hayvanlara eziyet edilmesini, onların boş yere öldürülmesini yasaklamıştır. Bazı görüşlere göre evde köpek beslemek caiz değildir. Ancak fakihler köpeğin artığının necisliğiyle ilgili hadislerden hareketle avlanmanın yanı sıra ihtiyaç duyulan diğer alanlarda kullanılmak üzere köpek beslenmesinin caiz olduğunu, ihtiyaç olmadığı durumlarda evde köpek beslenmesinin caiz sayılmadığını söyler (Bardakoğlu, 2024).

Kur’an-ı Kerim, Maide Suresi 4. ayette; “Sana, kendileri için nelerin helâl kılındığını soruyorlar. De ki: ‘İyi ve temiz olanlar size helâl kılınmıştır.’ Yırtıcı hayvanlardan olup Allah’ın size öğrettiği ile eğiterek avcı hâle getirdiğiniz hayvanların sizin için yakaladıklarından da yiyin; (hayvanı ava salarken besleme çekerek) üzerine Allah’ın adını da anın. Allah’tan korkun,

şüphesiz Allah'ın hesabı pek çabuktur.” diye buyrulur (Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim, 2024).

Köpeğin avlanırken kullanılması helaldir; ama birçok görüşe göre köpek postu üzerinde namaz kılınmaz, dolayısıyla post olarak eve serilmez. Bu söylemde dinî bir bakış açısı vardır. Hadislere göre namaz İslamiyet'in direğidir. Allah'a yakınlaşmak, Allah ile buluşmak için yapılan ibadettir. Kelime-i Şehâdet'ten sonra geldiği kabul edilir. Dolayısıyla İslamiyet'e inananlar açısından son derece önemlidir. Bu yüzden de kirli olduğu düşünülen su ile abdest alınmaz, pis olan yerde secde edilmez. Köpek postunda da namazın kılınamayacağı genel kabuldür.

Ermeniler ile Türkler arasında tarihten gelen birçok sorun mevcuttur. 1915 Ermeni Tehciri meselesi ile de bu sorunlar daha da ön plana çıkmıştır. Ermenilere karşı olan güvensizlik, söyleme de yansımış; Ermeni kelimesi İslamiyet'te necis olarak kabul edilen köpek ile aynı cümle içerisinde kullanılmıştır. Bu durum bilinçli bir tercih olarak algılanmaktadır. Ermeni öykü ve romanlarının bir kısmında da Türklere yönelik aşağılayıcı, küçümseyici; nefret ve ırkçılık içeren söylemler mevcuttur. Tarih boyunca çeşitli sorunlarla karşı karşıya gelen iki toplumun birbirine karşı ön yargılı ve hararetle ifadeler barındıran söylemlerinin olması kaçınılmazdır. Bu atasözünde de bu durumun olduğu görülmektedir. Yazılı ve görsel basının da her iki toplumun hassasiyetlerini sürekli taciz etmesi, iki toplum arasında hoşgörü ve anlayışın gelişmesine engel olmaktadır. Dillendirilen ön yargıların etkisiz edimi çerçevesinde akıllarda yer alması istenmektedir.

#### **“Ermeni gelini gibi kırtmak” (TDS: 336)**

Bu deyimde ağır ve yavaş hareket etmek anlatılmaya çalışılmaktadır. Cinsiyetçi bir söylem tercih edilerek, kadınlar üzerinden bir benzetme yapılmıştır. Birçok atasözünde toplumsal cinsiyet eşitsizliği, cinsiyetçilik, kadınları hor görme, aşağılama tabirleri mevcuttur (Özkan & Gündoğdu, 2011: 1138; Genç, 2018: 19). Çalışma hazırlanırken bu durumun en çok Çingeneler üzerinden yapıldığı tespit edilmiş olmakla birlikte bu deyimde de benzer bir yaklaşımın olduğu görülmektedir. Kadınların toplumsal hayattaki rolleri, içinde yaşanan kültüre, gruba, topluma göre farklılıklar göstermektedir. Türk toplumu ataerkil bir yapıya sahiptir ve özellikle evlilik hayatında kadının rolü, görevleri genel kabul görmektedir. Türk toplumunda cinsiyetçi bir yaklaşımın olduğu söylenebilir dolayısıyla bu durum atasözleri ve deyimlere de yansımaktadır.

“Biz” kültürü, bu sözleri üretip iletirken Ermenileri “öteki” olarak görmektedir. Yargıların etkisiz edimi çerçevesinde zihinlerde yer alması istenmektedir. Yargıların “biz” kimliğini belirginleştirici “öteki” kimliğini ise betimleyici özelliği görülmektedir (Hirik, 2018: 169-170).

#### **Cözümleme 4**

#### **“Kürt'ten olsa evliya, sakın koyma avluva.” (Hirik, 2018: 170)**

Kürtler ve Türkler aynı coğrafyada yüzyıllardır birlikte yaşamaktadır. Zaman zaman toplumlar arasında gerginlikler, sorunlar yaşansa da genel olarak halklar birbiri ile uyum içerisinde. Kız alıp vermeler, ticari ilişkiler, komşuluklar neticesinde kültürler birbiri ile kaynaşmıştır. Türkler ile Kürtler arasındaki meselelerin özünde etno-politik bir sorun olduğu varsayılmakla birlikte, siyasilerin kendi çekişmeleri, bölgedeki dış güçlerin etkisi, yoksulluk ve eğitimsizliğin de konuyu derinleştirdiği düşünülmektedir (Erdoğan & Coşkun, 2008: 5). Türkiye, bir bütünlük içerisinde birçok halkın bir arada yaşadığı, son dönemde en fazla göç alan ülkeler sıralamasında da önlere olan bir ülkedir.

Ülke içerisinde yaşayan ve ülkenin bütünlüğü, geleceği ve kalkınması için çalışan her ferdin ırkına, kökenine, diline, dinine ve rengine bakılmaksızın kıymetli olduğu düşünülmektedir.

Evliyalar, Anadolu irfanı için son derece kıymetlidir. Evliyalara saygı gösterilir, dualar edilir. Dinen önemli günlerde onlar adına yemek ve tatlı dağıtılır. Sünnet olan çocuklar, yeni doğan ve 40 günü dolan bebekler, yeni evlenen çiftler, çocuk isteyen kadınlar, evlenmek isteyenler, sınava girecek gençler, iş veya başka bir dileği olan kişiler, sıkıntılarından kurtulmak isteyenler, evliyaların mezarlarına giderek dilek tutar, adak adar ve dua ederler. Dolayısıyla da evliya, Müslüman toplumlarda kabul gören, sevilen, sayılan, güvenilen kişiler olarak bilinirler. Bu atasözünde evliya bile olsa Kürtlere güvenilemeyeceği şeklinde bir genelleme söz konusudur. Oysaki her toplumda iyi niyetli insanlar olduğu gibi güvenilmez, kötü niyetli, hırsız vb. insanlar da bulunabilmektedir. Yaşanan olumsuzluk(lar) neticesinde böyle bir atasözü ortaya çıkmış olabilir. Toplumlar kendinden olmayanı ötekileştirme konusunda acımasız davranabilmektedir. Hoşgörü ve anlayış toplumların “ötekiler” olarak gördüklerinin kabul sürecini hızlandırabilmektedir. Bu atasözünde etkisiz ediminin ön yargı oluşmasına neden olduğu düşünülmektedir.

“Bazı atasözü ve deyimlerde Kürt ifadesinin yerine geçebilecek diğer toplum adları da bulunmaktadır. Biz kimliğinin diğer kimlikleri değiştirebiliyor olması, düşüncenin genel geçer konumda kaldığını, dolayısıyla düzsöz edimlerinin yalnızca edimsöz edimine dönüşebildiğini, Kürt yerine diğer toplum adlarının ikame edildiği sözler bağlamında göstermektedir.” (Hirik, 2018: 171)

### **Cözümler 5**

#### **“Gâvurun ekmeğini yiyen kılıcını sallar.” (AS: 238)**

Kişilerin minnet duygusu ve borçlanma hissi yapmayacakları şeyleri bile yapabilmesine neden olabilmektedir. Kendi çıkarları söz konusu olduğunda kişiler, katılmadıkları fikirleri veya tasvip etmedikleri kişileri bile savunur hâle gelebilmektedir. Kişi, inançları ayrı da olsa ondan hoşlanmasa da geçimini sağlayan kişiye hizmet eder.

Anadolu’da yabancı uyruklular için “gâvur” ifadesi kullanılmaktadır ve bu kişilerin hangi milletten olduğu, hangi dili konuştuğu önemli değildir. Aynı dine mensup olmamak da “gâvur” olarak nitelendirilmek ve ötekileştirilmek için yeterli olabilmektedir. Dolayısıyla da farklı olarak görülen kişilere maddi olarak bağlı olmak, manevi olarak da bağlı olmayı beraberinde getirebilmektedir. Kişiler kendi tercihleri noktasında, toplumsal hassasiyetlere sırtını dönebilmektedir.

#### **“Gâvurluğu tutmak” (TDS: 363)**

Bu deyimde “gâvur” olarak adlandırılan kişiler, inatçı ve acımasız olarak nitelendirilmektedir. Kişilerin ırkı ve bağlı olduğu inancı önemsizsiz farklı olmasının yeterli bir ölçüt olarak kabul edildiği bir ön yargı vardır ve bunun neticesinde söyleme yansıyan bir ötekileştirme mevcuttur.

### **Cözümler 6**

#### **“Laz, aklı az.” (Hirik, 2018: 171)**

Laz, Karadeniz Bölgesi’nde yaşayan herkes için kullanılan ortak bir addir. Ancak Karadeniz Bölgesi’nde yaşayanlar için Laz, daha doğuda yaşayanlardır. Türkiye’deki çoğu kişi için Laz, Karadeniz ağzı ile konuşan herkeştir. Lazlar, Rize ilinin 25 km kadar doğusunda bulunan Kemer’in doğusuna doğru uzanan sahil bölgesinde yaşamaktadır ve konuştukları dil, Rumların konuştuğu Antik Yunan kökenli dilden tamamen farklı bir dil ailesine mensup olan

Lazca ve Megrelce'dir. Lazlar kendilerini Lazi, anadillerini de Lazuri olarak tanımlar. Lazca; Megrelce, Svanca ve Gürcüceyle beraber Güney Kafkas Dil Ailesine mensuptur. Güney Kafkas Dil Ailesinin, diğer dil grupları ile bir akrabalığı yoktur (Bucaklışı, 2024).

Bu atasözü ile Lazların anlama ve kavrama yetilerinin az olduğu dile getirilmiştir. Toplumların kendinden olmayana karşı ön yargıları her dönemde olmuştur. Yaşanan bir olumsuzluğun genelleme yapılarak herkesi kapsayacak şekilde söylenmesi de sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Türkiye özelinde birçok devlet adamının, iş adamının ve bilim insanının Karadeniz Bölgesi'nden ve Laz kişiler arasından çıkmış olması bu atasözünün hükümsüzlüğünü de göstermektedir. Birçok fıkrada da Lazların akli ile ilgili genellemeler görülmektedir. Edimsöz edimi bağlamında, genelleme bir tavırla Laz toplumunun zekâ düzeyi ile ilgili olumsuz düşünceler aktarılmaktadır.

### **“Laz kayığına dönmek” (Karadeniz Kültür Envanteri, 2024)**

Lazların bir aradayken çok gürültülü bir şekilde konuştukları ve hareket ettikleri bilinmektedir. Genelde geçimini balıkçılıktan sağlayan kişiler olduğu için de bir arada sıklıkla bulunmaktadır. Gürültülü ortam olduğunu belirtmek için de böyle bir deyim oluşturulmuştur.

### **Cözümler 7**

**“Yahudi'nin yemeğini ye, evinde yatma; Rum'un evinde yat, yemeğini yeme.” (Hirik, 2018: 172)**

“Christopher Charles'a göre, hepimiz başkaları tarafından tanımlanmış ve fiziksel özelliklerimizden hareketle bir kategoriye dahil edilmişizdir. Bu, itibari kimliktir.” (Güven, 2009: 13; Charles, 2003: 712-713). Dâhil olunan kimlik ile içinde yaşanan toplumun kimliği uyum gösterebilir ya da benzerlikler olabilir.

Türkiye'de yaşayan Yahudilerin özel günlerinden bazıları, içinde yaşadıkları toplumun özellikleri ile benzerlikler göstermektedir. Her ne kadar Yahudi toplulukları, bu özel günlerde öncelikli olarak dinin kurallarını uyguluyor olsalar da içinde yaşadıkları toplumların örf ve adetlerinden de etkilenmektedir. Örneğin, doğum sonrasındaki kadınların lohusalık döneminde yapılan uygulamalar Türk toplumu ile büyük benzerlikler göstermektedir. Bunun yanında evlilik öncesi nişanlılık, kına gecesi ve gelin hamamı gibi adetler ve törenler de birbiriyle benzeşmektedir (Güven, 2009: 148-149).

Yahudiler aynı Müslümanlar gibi domuz eti yemez. Bu nedenle Müslümanlar Yahudilerin marketlerinden gönül rahatlığıyla alışveriş yapabilir, ürünlerinden yiyebilir. Çünkü Yahudilerde de Müslümanlarda olduğu gibi helal kesim mecburiyeti vardır. Rumlar ise domuz eti<sup>2</sup> yiyebilir, helal kesimi de sorun olarak görmezler; bu nedenle Müslümanlar onların evinde yemek yemeyi tercih etmezler. İsrailoğulları, yabancı ülkelerde sadece Yahudi gıda kurallarına kesin olarak uyulan yerlerden alışveriş yapabilir. Gıda kurallarına uyulmayan yerlerden alışveriş yapan kişilerin evine misafir olunmamalıdır. Bu kişilerin evinde yatılmaz veya bir şey yenilip içilmez (Yüksel, 2003: 129-130; Mammadli, 2013: 90-91)

Atasözünde her iki toplum için de bir olumlu bir olumsuz yorum kullanılmıştır. Duygu değeri bağlamında olumsuz yargılarda bulunulmuştur. Bu sözlerle de etkisöz edimleri içerisinde toplumdaki muhatapların etkilenmeye çalışıldığı görülmektedir.

“Söz edimleri kuramı bakımından ele alındığında sözün edimsöz edimi, etkisöz bakımından da belirgin yargıları nedeniyle etkisöz edimi gerçekleştirebilecek nitelikte olduğu

<sup>2</sup> Kur'an-ı Kerim'in el-Bakara 2/173; en-Nahl 16/115; el-Mâide 5/3; el-En'âm 6/145 ayetlerinde domuz eti yemek Müslümanlara haram kılınmıştır (Ataseven & Şener, 2024).

görülmektedir. Edimsöz edimi de ‘bildirmek, duyurmak, açıklamak, ifade etmek’ düzleminde gerçekleşmektedir. Sözün ‘dinleyicinin bir şeyi düşünmesini sağlamak, dikkat çekmek’ düzlemi ise etkisöz ediminin gerçekleşebilir olduğunu göstermektedir.” (Hirik, 2018: 159).

Çözümlemesi yapılan 6 atasözünde, cümleler aktif yapıda kullanılmıştır. Bu durum atasözlerindeki öznelerin kararlılığını ve gücünü vurgulamaktadır. Atasözleri genellikle sıralı cümlelerden oluşmaktadır. Atasözünü oluşturan cümleler arasında gizli bir nedensellik ilişkisi vardır. Sadece “Laz, aklı az” atasözü isim cümlesi olduğu için aktiflik durumu incelenememiştir.

## Sonuç

Toplumların kimlik yapısının oluşum aşaması ve toplumsallaşma sürecinde dilin önemli bir yeri bulunmaktadır. Dil, kültürün yeni nesillere aktarım sürecini gerçekleştirir. Türk dili bu aktarımı sağlayabilen en zengin dillerden biridir. Toplumlar, tarih boyunca çeşitli nedenlerle göç etmiştir. Göçe neden olan birçok etken olmakla birlikte bunlar arasında iyi yaşam koşullarına ulaşmak, can güvenliğinin sağlanması, kuraklık konuları tarih boyunca itici ve çekici güçlerden olmuştur.

Toplumlar göçle birlikte karşılaştıkları “ötekiler” ile ilişkilerini bazen olumlu bazen de olumsuz olarak şekillendirmektedir. Göçmenler, toplum içerisinde görünür hâle geldikçe, demokrasinin ilkelerini kullanıp haklarını çoğalttıkça toplumdaki tepkilerin de arttığı gözlenmektedir. Toplumlar “öteki” olanı dışlayarak, hor görerek, yok sayarak, aşağılayarak; “öteki” olana nefret söylemlerinde bulunarak, hatta bu eylem ve söylemlerini daha da ileri boyuta taşıyarak ırkçılık yapabilirler. Geçmişten günümüze ötekiler, kendinden olmayanlar, kendisine benzemeyenler, ırkı, dili, dini farklı olanlar eleştirilmiş, hor görülmüş ve nefret söylemlerine maruz kalmıştır. Tarih incelendiğinde bu nefret söylemlerinin fiiliyata dönüşmesi ırkçı yaklaşımlar ve ırkçı hareketlerle ortaya çıkarken, atasözleri ve deyimlerle de dile yansımıştır.

Bu çalışmanın temel malzemesi olan ırkçılık ve nefret söylemi içeren atasözleri ve deyimlerin tespit edilmesinde atasözleri ve deyimler sözlüklerinden, çeşitli makale ve yayınlardan, literatür taramasından faydalanılmıştır. Türkiye’deki ırkçılık ve nefret söylemleri atasözleri ve deyimler üzerinden incelenerek, en çok hangi toplumların nefret ve ırkçılığa maruz kaldığı, hangi ifadelerle dışlanma ve ötekileştirme yapıldığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Çalışma hazırlanırken insan onuruna yakışmayacak cümleler ve ifadeler içeren, resmî kaynaklarda kabul görmeyen atasözü ve deyimlere yer verilmemiştir.

Çalışmada verilerin toplanması ve kategorilere ayrılması için doküman ve içerik analizi yöntemi kullanılırken; verilerin gruplandırılarak incelenmesi için ise eleştirel söylem analizi yöntemi kullanılmıştır.

Kaynaklarda tespit edilen atasözleri ve deyimler 3 farklı gruba ayrılmıştır ve tablo oluşturulmuştur: 1.Nefret Söylemi ve İrkçılık/Aşağılama ve Küçümseme İçeren Atasözleri ve Deyimler, 2.Ticaret ve Parayla İlgili Olan Atasözleri ve Deyimler, 3.Alışkanlıklar ve İnsani İlişkiler İçeren Atasözleri ve Deyimler. Küfür içeren atasözleri ve deyimlere çalışmada yer verilmemiştir. Atasözleri ve deyimler incelenirken, genel olarak göçmen grupların “gâvur” olarak adlandırıldığı belirlenmiştir. Çalışmanın kapsamını ilk grup oluşturduğu için her ırktan rastgele, en çok bilinen olduğu düşünülen bir atasözü ve varsa deyim için çözümlemesi gerçekleştirilmiştir.

Çalışmanın ilk grubunu oluşturan Nefret Söylemi ve İrkçılık/Aşağılama ve Küçümseme İçeren Atasözleri ve Deyimler kısmında Araplar için 10, Çingeneler için 31, Ermeniler için 3, Kürtler için 11, Acemler için 2, gâvur olarak adlandırılanlar için 8, Lazlar için 4, Yahudiler için

2 tane atasözü tespit edilmiştir. Kaynaklarda, Araplar için 5, Çingener için 1, Ermeniler için 1, gâvur olarak adlandırılanlar için 6, Lazlar için 1 tane deyim tespit edilirken Kürt, Acem ve Yahudiler için herhangi bir deyim tespit edilememiştir.

Çalışmanın ikinci grubunu oluşturan Ticaret ve Parayla İlgili Olan Atasözleri ve Deyimler kısmında Kürtler için 4, Yahudiler için 3 tane atasözü belirlenirken deyim belirlenememiştir.

Çalışmanın üçüncü grubunu oluşturan Alışkanlıklar ve İnsani İlişkiler İçeren Atasözleri ve Deyimler kısmında ise Çingener için 14, Kürtler için 3, gâvur olarak adlandırılanlar için 5, Yahudiler için 2, Araplar için ise 2 tane atasözü tespit edilmiştir. Kaynaklarda Çingener için 1, gâvur olarak adlandırılanlar için 4, Yahudiler için 3 tane deyim tespit edilirken, Kürt ve Araplar için deyim tespit edilememiştir.

Çalışmadan elde edilen verilere göre Türkiye’de Çingener, Araplar, Kürtler ve gâvur olarak tanımlananların atasözleri ve deyimler aracılığıyla diğer ırklardan daha fazla ötekileştirildiği tespit edilmiştir. Günümüzde birçok devlette, göçten kaynaklı uyum sorunları yaşanmakta ve göçmenler ötekileştirilerek dışlanmaktadır. Bir ülkede üçüncü nesil olarak yaşayan kişiler bile toplumda kabul noktasında sorunlar yaşayabilmektedir.

Atasözleri ve deyimlerin, toplum hassasiyetlerinin dile getirilmesi noktasında birleştirici özelliği olduğu kadar, ötekileştiren, ayırıştırıcı, aşağılayan, yok sayan yönü de olabilmektedir. Çalışmada, ırkların ayırıştırılmak yerine çoğunlukla “gâvur” olarak adlandırıldığı ve yabancıların tek bir isim altında toplandığı görülmektedir. Diğer gruplara göre en çok Çingenerin atasözü ve deyimlerde ötekileştirildiği tespit edilmiştir. Toplumların ön yargılarından arınması ve hoşgörü ile geleceği kurgulamasının toplum içi şiddeti önleyerek sosyal uyumu kolaylaştıracağı düşünülmektedir.

### **Bilgi Notu**

Makale, araştırma ve yayın etiğine uygun olarak hazırlanmıştır. Yapılan bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir. Yazarlar çalışmaya ortak katkı sağlamış ve yazarlar arasında herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

### **Kaynakça**

- Akova, S. & Kantar, G. (2020). Kültürlerarası iletişim bağlamında nefret söylemi ve Christchurch kenti cami saldırıları örneklemini üzerinden bir söylem analizi. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20(1), 245-260.
- Aksan, D. (1995). *Her yönüyle dil ana çizgileriyle dilbilim*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aksoy, Ö. A. (1988). *Atasözleri ve deyimler sözlüğü*, 2 Cilt. İnkılâp Kitabevi.
- Alkaya, E. (2006). Dil ve söz bağlamında Kırım Karay Türklerinin atasözleri. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (20), 89-99.
- Alp, H. (2016). Çingenerlere yönelik nefret söyleminin Ekşi Sözlük’te yeniden üretilmesi. *Ankara Üniversitesi İlef Dergisi*, 3(2), 143-172.
- Ataman, H. (2012). Nefret suçlarını farklı yaklaşımlar çerçevesinden ele almak: Etik, sosyo-politik ve bir insan hakları problemi olarak nefret suçları. Y. Aytekin İnceoğlu (Der.), *Nefret Söylemi ve/veya Nefret Suçları* içinde (47-80. ss.) Ayrıntı Yayınları.
- Ataseven, A. & Şener, M. (2024, Eylül 22). Domuz. <https://islamansiklopedisi.org.tr/domuz>

- Aydın, S. (2013). Kültürel miras olarak atasözlerinin kullanımı üzerine Türkçe öğretmenlerinin görüşleri. *Folklor/Edebiyat*, 19 (75), 173-192.
- Ballibar, E. & Wallerstein, I. (2000). *Irk ulus sınıf*. Metis Yayınları.
- Bardakçı Tosun, S. (2024). Fransa, Macaristan Cumhurbaşkanlarının Twitter paylaşımları üzerinden Avrupalı olmayan göçmenlere bakış açısının incelenmesi. *Journal of Awareness*, 9(1), 121-140.
- Bardakoğlu, A. (2024, Eylül 22). Köpek. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kopek>
- Bucaklışı, İ. A. (2024, Ağustos 8). Lazlar kimdir? <https://www.lazenstitu.com/lazlar-kimdir/>
- Büyükkantarcıoğlu, N. (2006). *Toplumsal gerçeklik ve dil*. Multilingual Yayınları.
- Charles, A. D. C. (2003). Skin bleaching, self-hate and Black identity in Jamaica. *Journal of Black Studies*, 33(6), 711-728.
- Demirbaş, T. (2017). Nefret söylemi ve nefret suçları. *DEÜ Hukuk Fakültesi Dergisi, Prof. Dr. Şeref Ertaş'a Armağan*, 19(Özel Sayı), 2693-2701.
- Demirci, K. (2016). Başka toplumları nasıl nitelendirdiğimiz konusuna dilbilimsel bir bakış. M. Surur Çelepi (Ed.), *İsmail Çetişli Hatıra Kitabı* içinde (216-233. ss.), Akçağ Yayınları.
- Demirci, K. (2017). *Türkoloji için dilbilim konular, kavramlar, teoriler*. Anı Yayıncılık.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim. (2024, Eylül 21). Mâide Suresi - 4. ayet tefsiri. <https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/M%C3%A2ide-suresi/673/4-ayet-tefsiri>
- Erdoğan, M. & Coşkun, V. (2008). Türkiye'nin Kürt meselesi. *Liberal Düşünce*, 13(50), 5-18.
- Fairclough, N. (2003). *Analysing discourses: textual analysis for social research*. Routledge Taylor&Francis Group.
- Foucault, M. (2014). *Bilginin arkeolojisi*. (Çev: V. Urhan), Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (1981). The order of discourse. R. Young (Ed.), *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader*. Routledge and Kegan Paul.
- Fenton, S. (2001). *Etnisite, ırkçılık, sınıf ve kültür*. (Çev: N. Şad), Phoenix Yayınevi.
- Fredrickson, G. M. (2007). *Racism: A short history*. Princeton Classics.
- Fromm, E. (1973). *Çağımızın özgürlük sorunu*. (Çev: B. Güvenç), Özgür İnsan Yayınları.
- Genç, H. N. (2018). Atasözlerinde toplumsal cinsiyet algısı olarak kadın. *Folklor/Edebiyat*, 94(1), 13-34.
- Gökalp, Z. (1975). *Türkçülüğün esasları*. Sebil Matbaacılık.
- Güven, E. (2009). *Türk-Yahudi günlük yaşamında dönemsel ve mekânsal değişimler: Kuzguncuk örneği*. (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hirik, E. (2018). Söz edimleri kuramı bağlamında atasözleri-deyimlerde toplum/topluluk adları ve duygu değerleri. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 11(24), 158-177.
- Kapağan, E. (2021). Kültür, tarih ve kimlik açısından dilin önemi. *Karabük Türkoloji Dergisi*, 4(4), 49-58.
- Kapucu, B. (2024, Eylül 8). Hüznü anlatan ama şifa veren bir ağaç: Söğüt. <https://acikradyo.com.tr/botanitopya/huznu-anlatan-ama-sifa-veren-bir-agac-sogut>



- Karadeniz Kültür Envanteri. (2024, Ağustos 17). <https://karadeniz.gov.tr/sozlu-edebiyat-7/>
- Karahan, A. (2020). Tonyukuk Yazıtında atasözleri ve deyimler. M. Akkuş (Ed.) *Atasözleri ve Deyimler Üzerine İncelemeler* içinde (31-50. ss.), Akçağ Yayınları.
- Karan, U. (2007). Türk hukukunda ayrımcılık yasağı ve Türk Ceza Kanunu'nun 122. maddesinin uygulanabilirliği. *TBB Dergisi*, 20(73), 146-173.
- Karasar, N. (2005). *Bilimsel araştırma yöntemi*. Nobel Yayın Dağıtım.
- Kocakaya, R. (2018). Göç bağlamında yabancı düşmanlığı ve toplumsal bütünleşme. *Journal of Institute of Economic Development and Social Researches*, 4(8), 88-96.
- Koçak, A. & Arun, Ö. (2013). İçerik analizi çalışmalarında örneklem sorunu. *Selçuk İletişim*, 4(3), 21-28.
- Komisyon. (2019). *Bölge ağızlarında atasözleri ve deyimler*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kök H. A. (2022). Nefret söyleminin kökeni nedir? Literatürde ve uluslararası raporlarda nasıl yer alıyor? *TRT Akademi*, 7(15), 762-769.
- Mammadli, B. (2013). *Yahudilikte beslenme kuralları (Kaşerut)*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Miles, R. (2000). *İrkçilik*. (Çev: S. Yaman), İzdüşüm Yayınları.
- Mill, J. S. (2011). *On liberty*. The Lawbook Exchange.
- Memmi, A. (2000). *Racism*. Minnesota University Press.
- Özbek, S. (2003). *İrkçilik*. Bulut Yayınları.
- Özer, Ö. (2022). Eleştirel söylem çözümlemesi: Haber örnekleri üzerinden bir inceleme. *Etkileşim*, (9), 36-54.
- Özkan, B. & Gündoğdu, A. E. (2011). Toplumsal cinsiyet bağlamında Türkçede atasözleri ve deyimler. *Turkish Studies*, 6(3), 1133-1147.
- Özkan, İ. (2018). Türk kültürel kimliği. R. Özkan (Ed.), *1. Uluslararası Develi Âşık Seyrâni ve Türk Kültürü Kongresi "Türk Kültürü Bildirileri"* içinde (39-42. ss.), Develi Belediyesi Yayınları.
- Parlatır, İ. (2010). *Atasözleri*. Yargı Yayınevi. [AS]
- Püsküllüoğlu, A. (2006). *Türkçe deyimler sözlüğü*. Arkadaş Yayınevi. [TDS]
- Sev, G. (2021). Atasözlerinde sayılar bağlamında eş dizimsel ilişkiler. *Hamza Zülfikar Armağanı* içinde (565-576. ss.), Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Sunbas, A. (2009). Batı Avrupa'da yükselen yeni-ırkçılık üzerine bir deneme, *Alternatif Politika Dergisi*, 1(2), 260-281.
- Şah, U. (2020). Eleştirel söylem analizi: Temel yaklaşımlar. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, (7), 210-231.
- Şenel, M. (2012). Bilinçaltına dayalı etnik küfürler. *Karadeniz Araştırmaları*, 32(32), 137-154.
- Tapan, A. (2022). Türk atasözlerinde toplumsal kabulün şartları: Kalıp yargılar ve simgesel sınırlar. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (10), 679-702.
- Tetik, B. (2013). *Açıklamalı deyimler sözlüğü*. Nesil Yayın Grubu.
- Timuroğlu, V. (2000). *Hoşgörü, dostluk ve dayanışmayı içeren atasözleri*. Betik Yayıncılık.

Torlak, H. (2024, Ağustos 19). Anadolu kültüründe söğüt ağacı.

<https://yeryuzuagaci.wordpress.com/2018/12/09/anadolu-kulturunde-sogut-agaci/>

Türay, A. (2016). *Nefret söylemi bağlamında halkı kin ve düşmanlığa tahrik suçu*. Seçkin Yayıncılık.

Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük. (2024). <https://sozluk.gov.tr/>

Ünaldı, H. (2012). Türkiye’de yaşayan kültürel bir farklılık: Çingeneler. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1(1), 615-626.

Van Dijk, T. A. (2006). Ideology and discourse analysis. *Journal of Political Ideologies*, 11(2), 115-140.

Van Dijk, T. A. (2010). Söylem ve iktidar. (Çev: Pınar Uygun), A. Çavdar, A.B. Yıldırım (Ed.), *Nefret Suçları ve Nefret Söylemi* içinde (9-44. ss.), İstanbul Uluslararası Hrant Dink Vakfı Yayınları.

Yetim, M. & Erdağ, R. (2018). Uluslararası ilişkilerde eleştirel söylem analizi: Revizyonist söylemin gelişimi. *İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(1), 79-100.

Yıldırım, B. & Yıldırım, N. H. (2023). Türk atasözlerinde yer alan pedagojik anlamlar ve çağdaş yansımaları. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12(2), 459-475.

Yüksel, F. (2003). *İslam Hukuku ve Yahudi Hukuku’nda helal-haram kavramları açısından gıdalar*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

## EXTENDED ABSTRACT

*As migration and immigration increase in the global world, it is seen that hate speech and racism against the foreigner increase in society. European countries, especially after World War II, received immigration first from among themselves, then from colonial countries, and as a last resort from developing or underdeveloped countries in order to revitalize their destroyed countries and economies.*

*With the incoming immigrants, societies have transformed from an isolated structure and nation-state understanding to a cosmopolitan structure. Today, while countries accept qualified immigrants in order to increase the welfare level of their societies and increase the country's economy, they can be insensitive and strict towards societies that have to migrate due to humanitarian obligations. As societies receive immigration, the immigrants are categorized as "different ones" and "others".*

*In every period of socialization reactions have been shown to those who are different and othering has been seen. Societies have categorized those who are different according to their cultural characteristics, religions, languages, and races and sometimes approached those who are different with generalizations and prejudices. In order to bring cultures and identities closer to each other and to identify and solve problems, education is very important to ensure harmony and cohesion.*

*In order to live together, it is very important to ensure the social cohesion of societies, and here language and language education comes into play. Language is both a separating and unifying element for societies. It acts as a bridge in transferring cultures and connecting the past to the future. The Turkish language is an extremely rich language with its general structure. Turkey is a geography that has received immigration from past to present, and therefore it is a society living together with different cultures.*

*Proverbs and idioms have been used to convey a society's habits, customs, traditions, religious elements, humanitarian and commercial relations, praise and praise. Proverbs and idioms also provide the knowledge of other societies encountered in the history of that society. Societies have used proverbs and idioms sometimes to glorify the "other" and sometimes to denigrate it. Proverbs and idioms have a unifying feature at the point of expressing the sensitivities of the society, as well as the aspect of othering, separating, humiliating, and ignoring.*

*In this study, racism and hate speech against immigrants and other minority groups in the society are analyzed through proverbs and idioms, and it is tried to determine which communities are most exposed to hate and racism in Turkey. While the document and content analysis method was used to collect and categorize the data in the study, the critical discourse analysis method was used to group and analyse the data.*

*These categories are divided into those related to hate speech and racism//degradation and belittlement, trade and money, habits, and human relations. Out of 104 proverbs and 22 idioms, 71 proverbs and 14 idioms were found to contain hate speech and racism//humiliation and belittlement. In the second group, 7 proverbs are related to trade and money, and in the third group, 26 proverbs and 8 idioms are related to habits and human relations.*

*As a result of the study, it was determined that people defined as Gypsy, Arab, Kurd, and Giaour (a word generally used for foreigners) are otherised through proverbs and idioms. In this study, dictionaries of proverbs and idioms, various articles and publications, and literature review were used. In this study, proverbs and idioms that contain sentences and expressions that do not befit human dignity and are not accepted in official sources are not included.*

*Every society is concerned and anxious about those they see differently. Today, in many countries, we see that anti-immigrant sentiments have turned from hate speech into acts of racism. Political authorities are trying to produce policies for social integration and social cohesion as well as measures against hate speech and racism. In order for people belonging to different communities to live together in Turkey, the media and politicians should pay attention to their discourse. Thus, it is thought that the discourses used to influence and direct public opinion will be more democratic, moderate, and unifying.*



# AVRUPA'DA UNUTULMUŞ BİR İHTİLAL SEMBOLÜ: HÜRRIYET AĞACI

 Osman KARA\*

## ÖZET

*Bu makalede, Avrupa'da bir dönem ihtilallerin en önemli sembollerinden biri hâline gelmiş fakat kısa süre sonra unutulmuş olan hürriyet ağaçlarının tarihi anlatılmaktadır. Makalenin üzerinde durduğu asıl mesele ise hürriyet ağaçlarının 1848 İhtilallerinde tekrar benimsenmesi ve eski sembolizmiyle bir bağ kurulmaya çalışılmasıdır. Hürriyet ağaçları konusunda birtakım çalışmalar olmakla birlikte, ağaçların yeniden sembol olarak kullanılması, ilk defa bu makalede incelenmiştir. Hürriyet ağacı bir sembol olarak yeniden keşfedildiğinde, Avrupa'nın farklı yerlerinde farklı anlamları sembolize etmiştir. Fransız İhtilali'nde özgürlüğü sembolize eden ağaçlar, yarım asır sonra İsviçre'de anayasal hareketleri, İtalya'da milliyetçiliği ve vatanseverliği simgelemiştir. Yaklaşık yarım asırdan sonra ağaç sembolünün tekrar zuhur etmesinin arkasında hangi sebeplerin olabileceği ilk defa bu makalede ortaya konulmuştur. Bu araştırmanın başlıca kaynakları, devrin basını, Avrupa'da sembollerin tarihini anlatan Almanca, İngilizce ve Fransızca literatür incelenmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** hürriyet ağacı, Fransız İhtilali, 1830-1848 İhtilalleri, sembolizm

## The Liberty Tree: A Forgotten Revolution Symbol in Europe

### ABSTRACT

*In this article, it was indicated that the history of liberty trees, which became one of the most important symbols of revolutions in Europe for a period but was soon forgotten. The main focus of the article is on the re-adoption of liberty trees during the 1848 Revolutions and attempts to establish a connection with their old symbolism. While there have been some studies on liberty trees, their re-invitation as symbols is examined for the first time in this article. When liberty trees were re-invitation as symbols, they represented different meanings in different parts of Europe. Trees symbolized freedom during the French Revolution, then represented half a century later constitutional movements in Switzerland, nationalism, and patriotism in Italy. The article presents for the first time the possible reasons behind the re-invitation of the tree symbol after about half a century. The main sources of this research include German, English, and French literature on the history of symbols in Europe, as well as newspapers from that period.*

**Key Words:** the tree of liberty, French Revolution, 1830-1848 Revolutions, the symbolism

---

\* Doktora Öğrencisi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tarih Ana Bilim Dalı, İstanbul / TÜRKİYE, [osmankara111@gmail.com](mailto:osmankara111@gmail.com)

### Araştırma Makalesi / Research Article

**Atf / Cite as:** Kara, O. (2025). Avrupa'da unutulmuş bir ihtilal sembolü: Hürriyet ağacı. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(48), 65-83. <https://dx.doi.org/10.21550/sosbilder.1519029>

**Gönderim Tarihi / Sending Date:** 19 Temmuz / July 2024

**Kabul Tarihi / Acceptance Date:** 3 Eylül / September 2024

## Giriş

Hürriyet ağaçlarının dikilmesi, bilhassa 19. yüzyıldaki ihtilalci fikirlerin en açık sembolü olarak Avrupa'da bir dönem görülmüş ve sonradan kültürel anlamda varlığını sürdürmüş bir akımdır.<sup>1</sup> Bu çalışmada, Avrupa'daki geleneksel ağaç kültürlerinden ziyade Amerika'dan gelip 1848 İhtilallerine dek varlığını sürdüren hürriyet ağaçlarının tarihi serüveni anlatılmaktadır. Hürriyet fikrinin bir ağaç gibi yükselip kök salmasını isteyen ihtilalcilerin benimsedikleri bu sembol, kısa süre sonra Avrupa'da yaygın zemin bulmuştur. Bir ağacın ihtilali sembolize etme fikri Fransız İhtilali'yle yaygınlık kazansa da kökeni Amerikan Bağımsızlık Hareketi'nden gelmektedir. Her iki kıtada da ihtilalcilerin temel fikirlere ve ortak bazı kahramanlara sahip olmaları sayesinde hürriyet ağaçları Fransa'da kısa sürede benimsenmişti. İhtilal tehdidi Avrupa'da yayıldıkça bu ağaçlar da yayıldı. Ağacın etrafında ihtilali sembolize eden (mavi-kırmızı-beyaz) renkli kıyafetleriyle ihtilalciler şarkılar söyleyerek dans ederlerdi. Bu törenler aslında Fransız ihtilalcilerin karşısında yer alan Koalisyon ülkelerinin kadim düzeni için de en somut tehditti.<sup>2</sup> Ağaç sembolizmi sadece Fransa'yla sınırlı kalmayıp diğer bölgelerde de benimsenmiştir. Avrupa'daki ağaç kültürünün de bu sembolle benzeştiği ve karıştırıldığı yerler vardı. Genel anlamda ağaç kültürünün ne olduğundan ziyade ihtilallerin sembolü olan ağacın nitelikleriyle benzer özellikleri incelenecektir. Hürriyet ağacına dair literatürde yalnızca 1968'de Suzanne Anderegg'in *Der Freiheitsbaum Ein Rechtssymbol im Zeitalter des Rationalismus* isimli eserinin müstakil bir çalışma olarak yayımlandığı tespit edilmiştir. Bu eserin dışındaki makale ve konuya ait başlıklara sahip eserlerin Anderegg'in verdiği bilgilerden öteye gidemediği görülmüştür. Ayrıca literatürde bu konuda Fransız İhtilali sonrası sembolün devam ettiğine dair ayrıntılı bilgiler derlenmemiştir. Bu çalışmayla birlikte sembolün 1848 İhtilallerinde de farklı ülkelerde benimsendiği ortaya çıkartılacaktır.

Hürriyet ağaçlarının bilinen en yaygın şekli 1789 İhtilali'yle Fransa'da ortaya çıkmıştır. Hatta ihtilal sonrası Jakoben kulüpleri her yerde olduğu gibi Şark'ta da faaliyetlerine başlayıp bulabildiği her fırsatta bir hürriyet ağacı dikerek gayelerini göstermiştir. Henüz bu ağaçlar Şark'taki düzen için bir tehdit olarak görülmediğinden, ağaçlara karşı bir tavır Avrupa dışında gelişmemiştir (Firges, 2016: 226). Bir sırık olarak da tarif edilen hürriyet ağaçları zamana ve mekâna göre değişiklik arz eden bir semboldü. Hürriyet ağacı, ortaya çıktığı Amerika ve Fransa'da bahar mevsimi için yapılan kutlama sezonunda kurulan şenlik sembollerinden biri olan mayıs ağacıyla da zaman zaman karıştırıldı. Mayıs ağacı, aslında hiçbir devrimsel motif içermeyen sıradan bir şenlik sembolüdür. Bahar şenlikleri mayıs ayında gerçekleştiği için bu isimle anılmaktaydı. İhtilallerden sonra bu direklerle asılan bayrak ve semboller, hürriyetin nişaneleri olduğundan bunlara da hürriyet ağacı denilmeye başlandı. Bu sebeple Avrupa kültüründe daha sonra mayıs ağacı olarak ünlenen ama aslında bir ağaç dahi olmayan bu uzun sırıklarının dikilmesi, yeni bir gelenekle birleşecekti (Stüdlı, 2010: 148). Alman coğrafyasında bu ağaç-direkler iki şekilde tezahür etmiştir. Birincisi bahsettiğimiz şekilde taşrada baharın gelişinin kutlandığı köylerdeki mayıs ağacı yani *der Dorfmaibaum*, ikincisi ise daha küçük bir şekilde dikilen ve belli hadiseleri kutlamak için kurulan ağaçlardı (Anderegg, 1968: 71).<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Fransızca *Arbre de la Liberté*, İngilizce *The Tree of the Liberty* ya da *The Liberty Tree*, Almanca *Der Freiheitsbaum* olarak kavramsallaşmıştır. Türkçede özgürlük ağacı olarak kullanımına rastlansa da tarihsel terminolojide hürriyet kavramını daha isabetli olacağından bu metinde "hürriyet ağacı" kullanımı tercih edilmiştir.

<sup>2</sup> Bu makalede *La revolution* teriminin karşılığı olarak ihtilal, faileri için ihtilalci sözcükleri tercih edilmiştir. Devrim, inkılâb ve devrimci kelimeleri, Türkçe tarih eserlerinde daha sonraki meselelerle özdeşleşmiştir. 1789'da Fransa'da yaşanan hadiseye çağdaş veya yakın dönemde ihtilal ve Fransız İhtilal-i Kebiri tabirleri kullanılmaktaydı. Bu sebeple 1789'dakine Büyük İhtilal tabiri de tercih edilmiştir.

<sup>3</sup> Mayıs Ağaçlarının şölen yeri sembolü olması sebebiyle Noel Ağacı formuyla bir ilişkisinin olup olmadığı tartışılan bir meseledir. Ayrıntı için bk. Burckhardt-Seebass, 1977. Noel Ağacı'nın tarihi için bk. Mckeever, 2023.



Resim 1: Hürriyet ağacının etrafında şarkı söyleyip dans edenler

Hürriyet ağaçları, mayıs ağacı kültürüyle birleşse de özünde hep gerçek ağaçlardan ilham almıştır. Şehir ve kasabaların meydanında, en görünür yerlerine canlı ağaç veya cansız bir direğin dikilmesiyle hürriyet ağacı sembolizmi gerçekleştirilmiştir. Dikilen bu ağaçların üzerine çeşitli kokartlar ve bayraklarla diğer ihtilal sembolleri asıldıktan sonra çevresinde *Ça Ira*, *La Marseillaise* gibi ihtilal şarkıları söylenerek törenler gerçekleştirilmekteydi. Bu makalenin temel meselesi Avrupa'da bu ağaç kültürünün nereden geldiği ve ihtilallerde nasıl bir rol oynadığı sorununa da derin bir analiz yapmaktır. Araştırmanın başlıca soruları şunlardır: Avrupa'da ağaç kültürünün geçmişi neydi? Amerika'daki özgürlük hareketinde bir ağaç kültürü nasıl oluştu? Fransa'ya bu kültür nasıl aktarıldı? 19. yüzyılın ortalarında tekrar bu kültürün ortaya çıkışının sebebi neydi? Bu makale, Avrupa lisanlarında pek değinilmemiş Türkçe kaynaklarda ise hiç zikredilmemiş bir olgunun hikayesini konu edinmiştir. Bir ağaç, devrimci ideallerle birlikte uzun ömürlülüğe ve doğallığa dayandırılarak bir dönemin siyasi fikirlerinde gerçekleştirilen şenliklerin sembolü olmuştur. Törenler, konuşmalar ve başka toplantılar bu ağacın altında yapılmıştır. Bu ağacın hikayesi nereden başlamıştı ve nerede son bulmuştu?

### 1. Ağaç Sembolünün Kökeni

Ağaç sembolizmi, çeşitli din ve inançlarda farklı şekillerde tezahür etmiştir. Kadim dönemlerde pagan inançlı kuzey Avrupa milletleri arasında ağaçların tılsımlı anlamlar taşıdığına inanılmaktaydı. Ağaçların içinde cinlerin yaşadığına ve kesilmesinin günah olduğuna inanılırdı. Bazı kültürlerde ise belli ağaçlara kurbanlar verilirdi. Antik dünyada Venüs'e mersin ve ihlamur ağaçları, Baküs ya da Dyonisos'a asma, Herkül'e kavak, Jüpiter'e meşe, Apollon'a

defne, Neptün'e çam, Eume'ye sedir ve Minerva'ya da zeytin ağaçları adak için seçilirdi (Combes, 1872: 7). Bunların dışında ilahi dinlerde de bazı ağaçlara kutsiyet atfedilmekteydi. Yahudi mitolojisinde de Hayat Ağacı veya Âdem Ağacı yer almakla birlikte Hristiyanlıkta ise Hz. İsa'nın çarmıhının yapıldığı ağaca kutsiyet atfedilmekteydi (Tanyu, 1988). Benzer şekilde İslam'da da ağaçlar, sembolik anlam taşımaktadır. Olumlu veya olumsuz anlamlar yüklenen ağaç metaforları vardır (Topaloğlu, 1988; Yen, 2016: 2). Belirli ağaçların kutsal olup dokunulmaması gerektiği inancı hâlâ pek çok yerde de mevcuttur. Ağaçlar, dini anlamlarının yanında çeşitli toplumlarda da sembolik olarak bazı kişi ve olayları temsil etmekteydi. Bir prensin doğuşu, bir hükümdarın tahta geçişi, bir barış antlaşmasının akdi gibi hadiselerin olumlu yanına ve devamlılığına atfen çeşitli ağaçlar dikilmekteydi (Anderegg, 1968: 65).

Avrupa'da uzun yıllardır ağaç dikme törenleri vardı, fakat 18. yüzyılda ağaç metaforu, siyasi olarak yeni ve farklı bir sembole dönüştü. Bunlar hatıra anlamı ihtiva eden ağaçlardı. 1650'de Otuz Yıl Savaşları'nın sonunda Baden'in Gerstetten Kasabası'nda barışa ithaf edilen bir ağaç dikilmesi buna örnekti. Ağacın barışı hatırlatması fikri ön plandaydı. Hâlbuki bu sembol 18. yüzyılın genel felsefesini de barındıran hürriyet mefhumuyla yeni bir anlam kazanacaktır. Hürriyeti en iyi şekilde neyin temsil edeceği meselesi 1789 Fransız İhtilali'nden sonra aranan semboller için de geçerlidir (Ozouf, 1988: 225). Aranılan sembol öyle bir nesne olmalıydı ki devrimin tüm maharetini hürriyet nişanesiyle ortaya koymalıydı. Amerikan Bağımsızlık Hareketi'nin sembolü olan ağaç metaforu bu dönemde gündeme geldi. Çünkü bu ağacın temsil ettiği özgürlük hareketi, 1789 Fransız İhtilali'nin de temel düşüncesi idi (Anderegg, 1968: 32).

Amerikan özgürlük hareketinin sembolü olan Elm'in (Karaağaç) hikâyesi 18. yüzyılın ortalarına uzanmaktadır. Hikâyenin sebebi ise 1756-63 arasındaki Yedi Yıl Savaşları'na kadar geri götürülebilir. Yedi Yıl Savaşları'nın Britanya İmparatorluğu'na getirdiği mali yük, Amerikan kolonilerinden ek vergi alınarak hafifletilmek istenmiştir. 1765'te 13 Amerikan Kolonisinde yeni bir damga vergisi ihdas edildi. Yeni vergiden hoşnut olmayan bir kesim, 14 Ağustos 1765'te Boston'da yer alan büyük bir Elm ağacının altında toplanarak bu meseleyi görüştü. Aslında bu topluluğun tamamına yakını o bölgedeki 14 ile 17 arasındaki yaşlarında gençlerdi. Fakat burada oluşan sohbet ikliminden hoşlanan çevredeki halkın da iştirakiyle zamanla sayıları yüz kişiyi aştı. Müstemleke idaresinden rahatsız olan gençler topluluğu, ileride bir sembol olacaklarını bilmiyorlardı. Gençlik birliği olarak da zikredilen topluluğa sonradan *Hürriyetin Evlatları* da denildi (Trümpy, 1961: 104).

Gençlik birliği, bu ağacın altında toplantılar yapıyor, siyasi sorunları konuşuyor ve mutabık olunan talepler ilgililere iletiliyordu. 1765'te yapılan toplantılar ve talepler sonuç verdi. İngiliz idaresi halktan gelen tepkilere boyun eğerek vergi meselesinde geri adım attı. Buna rağmen 11 Eylül 1765'te ağacın altına toplananlar sonradan dağılmayarak bir cemiyet hâline geldiler. Hatta bir bayrak tasarlayıp hareketlerinin son bulmadığını da gösterdiler. Böylece, Gençlik birliği büyük bir dostluk festivali havasına dönüştü. Hareketin sembolü olan ağacın üzerine, *The Tree of the Liberty* - Hürriyet Ağacı yazılı bir tabela astılar. Böylece hürriyet ağacı sembolü, Amerikan kolonilerindeki huzursuzluğun tezahürü olarak ünlendi. Hürriyet ağacı, 1770'lerde New York'taki gazetelerde de geniş yer buldu. Kolonilerde bundan sonra hürriyetin bir hak olduğu konuşulmaktaydı. Fakat 1775'te İngiliz askerleri Boston'daki bu meşhur ağacı kesip devirdiler. 1775-1783 arası Amerikan Bağımsızlık Savaşı'nda bu ağaç, özgürlük mücadelesinin bir sembolü olarak tüm kolonilerde benimsendi. Ayrıca özgürlüğün ilahi bir hak olduğu düşüncesi de bu ağaç metaforuyla pekiştirildi. Bu sebeple Elm ağaçları asırlardan beri Amerika'nın bağımsızlığının ve toplumsal birlikteliğin sembolü olarak anılmaktadır. Günümüzde de pek çok alanda özellikle Elm'in yaygın olması bundan kaynaklanır (Hay, 1969).



Amerika’daki hürriyet ağaçlarına karşın diğer ülkelerde ağaç metaforu belirli bir ağaç türü üzerinden ilerlemedi. Çünkü hangi ağacın neyi sembolize ettiği zihinlerde her zaman muğlak kalmıştır. 1840’larda İsviçreli politikacı ve filozof Karl Ludwig von Haller, hürriyet ağacını şöyle tarif eder: “Hızlı büyüyen, fakat az gölgeli ve meyvesiz, Hür Masonların da sembolü olan akasya ağacı, hürriyetin deseni ve örneği olarak hizmet etmiştir.” İhtilal yıllarının sembolü olan ağacın türü gerçekten neydi? L. von Haller’in dediği gibi bir akasya mı, Amerikan özgürlükçülerin altında toplandığı (Elm) karaağaç mı, çınar mı, meşe mi ya da bir çubuk üstünde tutturulmuş bayraklarla donatılmış suni bir ağaç mı? Aslında bahsedilenlerin hepsi Hürriyet Ağacı olarak kullanılmıştır. Fakat bu ağaçların kullanıldığı yer ve zamana göre çeşitlendiği görülecektir (Trümpy, 1961: 103).

Haller’in Hürriyet Ağacını tarif ederken Hür Masonların da temsil edilmesi vurgusu önemlidir. Masonların devrim veya ihtilal gibi kavramlara eskiden beri hoş bakmadıkları bilinse de hürriyet mefhumuna büyük önem verirlerdi. Aynı zamanda iç siyasette de muhafazakâr idareler yerine liberal ve demokratik yapılanmaların daha iyi olacaklarını düşünmekteydiler. Bilhassa 1789 İhtilali’nden evvel Fransa’da XVI. Louis dahi masonlara yakın durmaktaydı. Buna karşın 1789 İhtilali’yle birlikte ön plana çıkan isimlerden Marquis de La Fayette (1757-1834) - La Fayette Amerika’daki özgürlük mücadelesinde de yer aldığı için iki dünyanın kahramanı (Le Héros des deux Mondes) diye anılmaktaydı - Georges Danton (1759-1794), Kont Mirabeau (1749-1791), Marquis de Condorcet (1743-1794) ve diğer birçok önemli kişi Hür Masonlarla iltisaklı veya doğrudan mason idiler. Andereg’ın ifadesiyle İhtilaller ile Hür Masonluğun ilişkisini tam olarak ortaya koymak çok zor bir konudur (Andereg, 1968: 39). Fakat yine de Masonluğun fikirleri İhtilalin getirdiği fikirlerle benzerlikler arz eder. Eşitliğin esas alınması, birtakım sembollere sahip olmaları ve belli şarkılarla seremoniler yapılması buna örnektir. Ayrıca Masonluğun “Hür” tanımı ağacın kimliğiyle de örtüşmekteydi (Im Hof, 2017: 122).

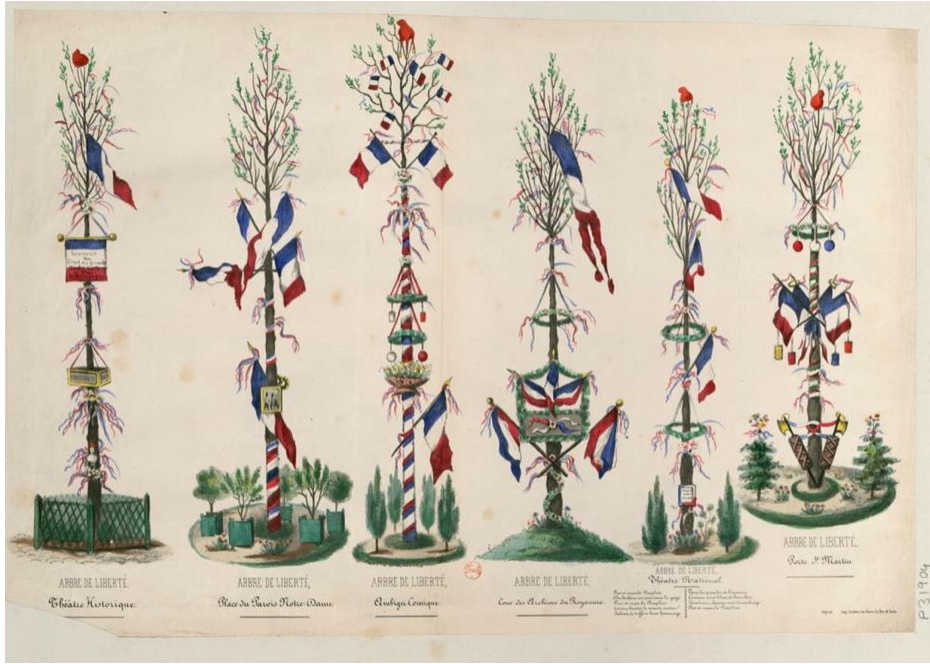
Kokartlarla bayrakların asıldığı direklere de hürriyet ağacı *Arbre de la Liberté* diyorlardı. Aslında *Arbre de la Liberté* tabirinden kastedilenin *Arbres de la Fraternité* (kardeşlik ağacı) olduğu açıktı. Çünkü ağacın sembolize ettiği şey özgürlükten ziyade kardeşlik vurgusuydu. Bu sebeple ağacın Fransız İhtilali’ndeki ismi *Arbre de la fraternité et de l’égalité* gibi çeşitli şekillerde düşünülüp tartışılmaktaydı. Bazı yerlerde de barışı simgeleyen *Arbre de la Paix* veya zaferi simgeleyen *Arbre de la Victoire* tabirleri de kullanılmıştır. Fakat genel olarak hürriyet ağacı, *Arbre de la Liberté* şeklinde kavramsallaşp yaygınlaştı (Andereg, 1968: 92).

## 2. Fransız İhtilali’nin Sembölü Olan Ağaçlar

1789 Fransız İhtilali, 18. yüzyılda meydana gelen birçok siyasi ve ekonomik krizin sonucuydu. Bu İhtilalin öncesinde Fransa’da çeşitli sınıflar; burjuva, soylular, alt sınıf ve hatta rahipler bile hak arayışındaydı. İhtilalden sonra *sans-culottes* (baldırıçıplak) olarak adlandırılan alt sınıflar diğer sınıflar karşısında üstünlük sağladı. Büyük bir hizip teşkil eden bu topluluk yeni rejimi savunmak için bir milis teşkilatı hâline geldi. Jakoben Manastırı’na atfen de içlerinden önemli bir kesime Jakoben denilmeye başlandı (Durgun, 2021: 85; Soboul, 1969: 47; Rudé, 2020: 74). *Ancienne Régime*’e (Kadim Düzen) karşı biriken tüm öfkenin intikamını almaya başlayan Jakobenler, Maximilien Robespierre (1758-1794) ile bir Terör İktidarı (1793-94) kurdular. Jakobenler bu dönemde kullandıkları sembollerle o kadar meşhur oldular ki Fransa dışında tüm ihtilalciler için Jakoben tabiri kullanılmaya başlandı (Schulin, 2004: 127; Wright, 1995: 76).

Jakobenler, ihtilalin ilkelerini benimseyen üç renkten oluşan bayraklar ve kokartlar yakalarına takıyorlardı (Hunt, 2023). Bundan başka antik Firig medeniyetinden mülhem bir

serpuşu “Jakoben serpuşu” olarak tanımladılar ve benimsediler. Büyük İhtilal, Temmuz 1789’da meydana gelirken hürriyet ağacı sembolü henüz akıllarda yoktu. Ancak daha önce belirtildiği gibi kutlamalar için bir mayıs ağacı kültürü vardı ve ihtilalin kışkırtıcı fikirlerini taşıyan süslerle bunlar dikilmekteydi (Ozouf, 1988:37). Bir hürriyet ağacı olarak bu ağaçlar ilk defa 1790 ile 1792 arasında ortaya çıktı ve yayımlaştı (Anderegg, 1968: 88). 21 Eylül 1792’de Fransa’da ilk kez Cumhuriyet ilan edildiğinde sembollerin önemi fark edildi ve yeni rejimin söylemlerinin halk arasında sembollerle yaygınlaşacağı kanısı oluştu. Yukarıda da bahsedildiği üzere Avrupa kültüründe ağaç ya da bir direk dikip süslenmesi fikri zaten mevcuttu. Nitekim bu benzerlik sebebiyle hürriyet ağaçları, mayıs ağacı olarak da anılacaktı. Aslında öngörülen, insanların 1789 İhtilali’ni meydana getiren iklimin denk geldiği bahar mevsimi kutlamalarıyla birleştirmektir. İnsanların da tıpkı doğada olduğu gibi yılda bir defa tazelenmeye ihtiyacı vardı ve bu tazelenme hürriyet fikirleri ile süslenmeliydi. Bu şölenlerde kalabalıklar, hürriyet ağaçları altında şarkı söyleyerek kutlamalar yapıp, birbirleriyle kardeşliklerini pekiştirilmekte ve böylece toplumsal kaynaşma sağlanmaktaydı. Kasaba ve köylerin en merkez noktasına dikilen canlı ağaç ya da bir sırtık etrafında bu şölenler yapılmaya başlandı. Hürriyetin sembollerinin asılı olduğu hürriyet ağaçları, alt sınıfların özgürlüğüne işaret ettiği gibi aynı zamanda aristokrasinin onlar karşısında zayıf düştüğünü göstermeyi amaçlamaktaydı (Stüdlı, 2010: 148; Hunt, 2023: 70).



**Resim 2:** Fransız İhtilali’nde farklı şekillerde süslenmiş hürriyet ağacı modelleri

Fransa’da hürriyet ağacının ilk ortaya çıkışı, Fransa’nın batısında yer alan Poitou bölgesinden bir rahibin, ormandan getirdiği bir meşe fidanını ihtilal fikirlerinin yüksek sesle dile getirildiği sıralarda kasaba meydanına dikmesiyle başladığına inanılır. Elbette bu sıradan bir ağaç değildi. Çünkü rahip, diktiği bu ağacın bir hürriyet sembolü olduğunu iddia etmekteydi. Rahibin ağacın başında durarak halka şöyle seslendiği anlatılır: “Bu ağacın altında Fransız olduğunuzu düşüneceksiniz, yaşlılar da çocuklarına hatırlanmaya değer zamanlarını bu ağacı büyütürken anlatacaklar.” Daha sonra ihtilalin destekçileri, bu ağacın etrafında şölen yapıp dans etmeye başladılar. Toplumu birleştiren bir sembol olan bu ağaca ilgi kısa sürede artmıştı. Ayrıca bu fidanın ormandan kente getirildiğine inanılan tarihlendirme de mayıs ayında olduğu şeklindeydi. Hatıra ağacı, mayıs ağacı gibi çeşitli adları olsa da en yaygın adı yine hürriyet ağacıydı (Trümpy, 1961: 105). Sonradan Paris’in kuzeybatısındaki Troissereux Kasabası’ndan Poitou’ya gelen bir topluluk oradaki küçük hürriyet ağacını yıkıp kendileri yeniden daha büyük

boyutta bir hürriyet ağacı diktiler. Anderegg, bu yeni dikilen daha büyük ağacın etrafında toplanan kalabalığın, ağacı öpüp adaklar adamasının altında yatan Katolik Hristiyanlık kültürüne dikkat çekmektedir. Aslında, 1789 Fransız İhtilali'nin halk arasındaki yansımalarının Katolik kültürden ilham almaması beklenemezdi. Hatta Katolik ritüellere, hürriyet ağacı gibi yeni motifler ekleyerek şekillenmişti (Anderegg, 1968: 90).

Poitou'ya komşu olan Périgord bölgesinde 1790'ın ilk günlerinde meydana gelen ihtilal karşıtı hadiseler, hürriyet ağacının olduğu yere de uzandı. Köylüler etrafta ne buldularsa talan ettiler. Mayıs ağacı da bundan nasibini aldı. Fakat bahsi geçen rahip bu işin peşini bırakmadı ve kardeşlik iklimi yaratan bu ağaç sembolünü yaymak istiyordu. Devrin en çok okunan gazetesi *Le Moniteur* yönetimi de bu fikre sıcak bakıp hürriyet ağacından bahsetmeye başladı. 1790 Temmuz'unda Büyük İhtilal'in başlangıç hadisesi olan Bastille Hapishanesi'ne yapılan baskının birinci yıldönümü gelmişti. Hapishanenin yıkıntılarının olduğu bölgeye gelen kalabalık ellerinde bulunan çubukların üzerine *Liberté* yazmıştı. Bu çubuklar hürriyet ağacı metaforunun da temellerini teşkil etmiştir. Ancak aslında hâlâ ortada belirli bir ağaç yoktu. Eylül ayına gelindiğinde Paris'te birkaç kavak ağacı, benzer anlam atfedilerek hürriyet ağacı yapıldı<sup>4</sup> (Trümpy, 1961: 106).

Avrupa'da bir zamanlar *en Hristiyan kral* unvanını taşıyan Kral XVI. Louis hal edilip *citoyen (vatandaş) Louis Capet* olarak adlandırıldıktan bir süre sonra, 21 Ocak 1793'te giyotinle idam edildi. Bundan sonra Fransa'ya karşı büyük koalisyon savaşları başladı. Savaşlarda Fransızları motive etmek için özgürlüğün sembollerine büyük önem verilmekteydi. Bu sebeple Poitou'daki rahibin de içinde bulunduğu kulüpler ağaç sembolünü tüm ülkeye yaymaya başladılar. Aylar sonra ağaçların ülkedeki sayısı 60 bini buldu. Amerikan özgürlük hareketinin de sembolü olan ağaçlar, bundan sonra Fransa'da hürriyet ağacı *Arbre de la Liberté* olarak anılmaya başlandı. Ancak kısa süre sonra bu ağaçlar, yukarıda değinilen ihtilal karşıtı hareketlerin de hedefi hâline geldi. Ağacın daha evvel bahsettiğimiz üzere dini bir sembol olarak bilinmesi ise bazı ihtilalcilerin bile tepkisini çekiyordu. Bu gibi tepkiler ağaçların bazı yerlerde yıkılmasına sebep oldu. Fakat hürriyet ağaçları, *la Patrie, la Liberté, L'Egalité* (vatan, hürriyet, eşitlik) ilkeleriyle yeni dini de sembolize ettiği için genel anlamda halktan büyük ilgi görmüştür. Kısa sürede Fransa'da her yer hürriyet ağaçlarıyla donatılmaya başlandı (Combes, 1872: 117).

Hürriyet ağaçları 1790'da Avrupa'da henüz belli yerlere kadar yayılabiliştir. Özellikle İsviçre'de bu ağaçların sayısı ciddi bir artış gösterdi. Batı İsviçre'de Fransız İhtilali'ne ilgi artmaktaydı. İhtilal'in getirdiği karışıklık Zürih'i 1795'te etkilemeye başladı. İhtilalciler, İsviçre'de 1798'de Helvetya Cumhuriyeti'ni kurdular. Yeni devletin nişanesi olarak da yeşil-kırmızı-sarı renkli bayraklarıyla donatılmış, tepesinde Jakoben serpuşu - Frig başlığı olan sırtıkları mayıs ağacı adıyla tüm ülkede dikmeye başladılar. 1815'te Viyana Kongresi'nden sonra başlayan Restorasyon Dönemi'ne kadar İsviçre'nin kasaba ve şehirlerinde toplam 7 bin ağaç varlığını sürdürecekti (Stüdlı, 2010: 150).

1789 Fransız İhtilali'nden sonra başlayan savaşlarda 1792 Valmy Muharebesi önemli bir dönüm noktasıdır. Fransızların Valmy'de kazandıkları zafer, ihtilalin tüm Avrupa'ya yayılacağına habercisiydi. Valmy'de Fransızların karşısına Avusturya ve Prusya müttefik orduları çıktı. Savaşa şahitlik edenlerden birisi de ünlü Alman şairi Johann Wolfgang von Goethe (1748-1832) idi. Goethe, hayatı boyunca kendisini siyasi ve askeri meselelerin dışında

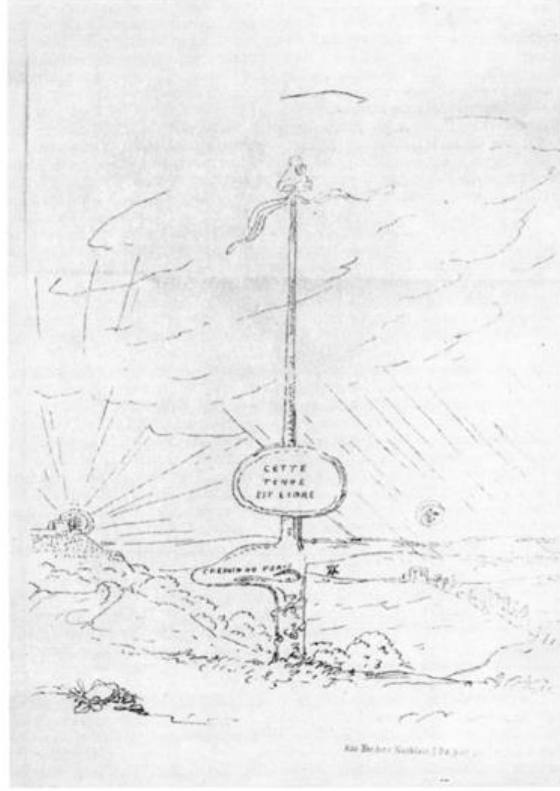
<sup>4</sup> Anderegg burada daha geç bir tarihe işaret etmiştir. İhtilal takvimine göre 12 Pluiose 1792'te (Ocak ayı içinde olmalı) papazların hürriyet ağacı diktiklerini ve insanların etrafında dans ettiklerini söylemektedir (Anderegg, 1968: 90).

tutmayı arzulasa da başarılı olamadı. Yaşadığı çağ Goethe'yi meselelerin ortasına çekmekteydi. Aslında Goethe, savaş boyunca etrafındaki insanların hayat galesinden azade, doğayla meşguldü. “Beiträge zur Optik und Anfänge der Farbenlehre” adlı çalışması için ışığı ve renkleri inceliyordu. Ancak Fransız İhtilali'ne karşı başlatılan sefere katılmak zorunda kaldı. Bu sefere Saxe-Coburg Dükü Karl August'un (1757-1828) yanında katılmıştı. Böylece Goethe, ordu ve askeri meselelerin derinliğine nüfuz edebilme imkânı buldu. Hem tarihi bir dönüm noktası olan Valmy Muharebesi'ne şahit oldu, hem de bir muharebenin getirdiği zorlukları gördü. Hatta bir mektubunda tüm bunları gözleriyle görmüş olmaktan ve bu çok mühim hadiselerle dair konuşabilme salahiyetine sahip olduğundan memnuniyetini de dile getirmekteydi<sup>5</sup> (Horn, 1982: 90).

Valmy'de açlık, bitkinlik ve her türlü kötü durumu yaşamış Goethe için ihtilalcilerin hareketi durdurulamaz görünüyordu. Prusya orduları, Fransız ihtilalcileri karşısında mağlup olup geri çekilirken Goethe de oradaydı. Tam da bu süreçte, 16 Ekim 1792'de bir karakalem resmi çizerek dostu Johann Gottfried Herder'e (1744-1803) gönderdi. Bu resimle birlikte Goethe aslında tarihe de önemli bir şerh düşmüş oldu. Bu şerh, artık hiçbir şeyin eskisi gibi olamayacağını resmiydi. Çünkü resimde yer alan simge ihtilalin en büyük sembolü olan hürriyet ağacının kendisiydi (Horn, 1982: 91). Goethe'nin tarif ettiği hürriyet ağacı, üzerinde bir Jakoben serpuşu bulunan, kokartlarla süslenmiş üzerinde *Cette Terre est Liberte* yani (bu topraklar özgürdür) ibaresi yer alan bir direkti. Sonradan aynı resmin renklendirilerek kartpostal hâline getirildiği görülmektedir. Kartpostallarda ise aynı ibarenin başına ayrıca *Passans* (Yolcular) kelimesi eklenmiştir (Erenz, 2016).

Goethe, hürriyet ağacı çiziminde Fransız İhtilali'nin getirdiklerine ve getireceklerine işaret eden tüm ayrıntıları göstermeye çalışmıştır. Öncelikle ilk resimde görüleceği gibi (bk. Resim 3) arkada uzanan dağların üzerinde batmakta olan Güneş sembolü yer alır. Güneşin son ışık huzmesinin ise sağ taraftaki bulutlara yansıdığı görülmektedir. Burası hür fikirlerin aydınlattığı Fransa olmalıdır. Resmin sağ tarafında ise dağın ardında kalan kısım Prusya ve diğer Alman topraklarını simgeliyordu. Resimde buralara henüz ihtilalin ışığı gitmemiştir ve gün doğmamıştır. Prusya topraklarında her ne kadar kara bulutlar hâkim olsa da Fransa tarafından gelen ışığın huzmesinin tesir etmeye başladığı görülür. Yakında Güneşin temsil ettiği ihtilalin Alman coğrafyasına yayılacağını ve ihtilal güneşinin orayı da aydınlatacağı sembolize edilmekteydi. Goethe'nin çizdiği hürriyet ağacı, bu iki farklı ülkenin tam ortasında yer almaktaydı. Renklendirilip yaygınlaşmış resimde ise bu hürriyet ağacının her iki ülkeyi ayırdığı daha net görülebilir (bk. Resim 4) (Horn, 1982: 92).

<sup>5</sup> Goethe durumunu Latince “et quorum pars minima fui - bir rol üstlendiğim” tabiriyle tarif etmiştir.



**Resim 3:** Goethe’nin çizdiği karakalem hürriyet ağacı resmi (Horn, 1982: 93)



**Resim 4:** Goethe’nin çizdiği resme ithafen yapılan renklendirilmiş kartpostal (Goethe, *Wanderers*)

Koalisyon Savaşları boyunca ağaçlar Fransa’da varlığını sürdürse de kıtanın tamamında yaygınlaştığına dair bir genelleme yapılamaz. Nitekim Napolyon Bonapart ile başlayan süreçte Fransa’nın Avrupa kıtası üzerindeki hegemonyasında, hürriyet ağaçlarının arttığına dair bir kayda rastlanmamıştır. Çünkü Napolyon’un imparatorluk politikası, hürriyet ağacının

simgelediği anlamla tam olarak örtüşmemektedir. Napolyon döneminde kamu otoritesi ve düzeni kavramları hürriyet, eşitlik, kardeşlik gibi kavramların önüne geçmişti (Durgun, 2021: 111). Bununla birlikte bir moda olarak Fransa'da yaygınlaşan ağaç dikme ritüelinin de bu dönem tamamen terk edildiği söylenemez. Fakat hürriyet ağaçlarının diğer ülkelere sirayet etmesi yarım yüzyıl daha bekleyecekti. Ağaçlar öncelikle ihtilallerin sembolüydü. Fakat yine de yakın tarihlerde meydana gelen 1821 Yunan İsyanı veya 1825 İtalya İsyanlarında ağaç sembollerinin hatırlanıp hatırlanmadığına dair bir bilgi tespit edilememiştir. Sonradan Carbonariler gibi İtalyan birliği için çabalayan cemiyetler, Hür Masonlar, Jakobenler gibi Paris'teki pek çok cemiyetle ve kulüple kuvvetli bağlar kuracaktı. Böylece, Fransızların İtalya meselesine ilgi göstermeleri ihtilalin sembollerini de buraya taşıyacaktı (Hobsbawm, 2013: 129).

### 3. 1830 ve 1848 İhtilallerinde Hürriyet Ağaçları

Hürriyet ağaçları ise ihtilalin diğer sembollerine kıyasla Fransa'da geçen kısa sürede benimsenmiş bir semboldü. Ancak yine de ağaç dikme törenleri uzun süre devam ettirilmedi. Bilhassa Thermidor döneminde (Robespierre'in indirilmesinden sonra) ağaçlar gizlice ortadan kaybolmaya dahi başladı. Hatta diğer hürriyet sembolleri de eskisi kadar ilgi çekmedi. Önceden dikilmiş olan büyük hürriyet ağaçları ise Napolyon dönemi sonrası başlayan Bourbon Restorasyonuna kadar varlıklarını korudu. Bunlardan bazıları Fransa'nın Marsilya ve Pantin şehirlerinde 1848'de hâlâ görülebilmekteydi. Bourbon Hanedanı'ndan XVIII. Louis'nin kral olmasıyla başlayan Bourbon Restorasyonunda hürriyet ağaçları, monarşistlerin açık hedefi hâline geldi. Fakat XVIII. Louis, Fransa tahtına geçerken *Charte Constitutionnelle*'i (Anayasa Vesikası) kabul ettiği için hukuken ihtilalin sembolleriyle mücadelede zorlandı. Aslında kral bu vesikayla birlikte 1789 Fransız İhtilali'nden beri yapılagelmiş tüm yenilikleri de kabul etmişti (Seignobos, 1960: 324). Fransa tahtına oturan halefleri ise çeşitli gerekçeler üreterek ihtilalin sembollerini ve ağaçları kaldırmaya çalıştılar (Combes, 1872: 124).

1830 ve 1848 yıllarında Avrupa'da meydana gelen ihtilal hareketlerinde 1789 Fransız İhtilali'nin bazı sembolleri benimsenmişti. Bu sembollerin yeniden ortaya çıkmasının sebebi neydi? Bu ağaçların tekrar dikilmesi halkta nasıl karşılık buldu, değişen şartlarda sembol nasıl dönüştü? Bu sorular ancak geçen sürede nelerin yaşandığının analiz edilmesiyle cevaplanabilir. Öncelikle 1789 Fransız İhtilali'ne giden süreçte neler yaşandığı hatırlanmalıdır. Fransa'da tarımdan alınan kötü hasadın ardından şartları kendi lehine kullanmak isteyen hiziplerin (alt sınıfların, din adamlarının, aristokrasinin) çatışması büyük ihtilali doğurmuştu. Sonra da İhtilal her tarafı etkileyerek tüm sosyal yapıyı altüst edip yeni bir düzen kurmuştu. Terör Yönetimi ve daha sonra Napolyon Bonapart'ın idaresinde yapılan savaşlar Fransa'ya büyük felaket getirmiştir. 1815 Viyana Kongresi sonrasında Bourbon Hanedanının tekrar iktidara taşınması, büyük ihtilalin öncesindeki kadim düzenin tekrar kurulması çabalarıydı. Yaşanan bu hadiselerle birlikte Avrupa'da önemli gelişmeler yaşanıyordu. 19. yüzyılın başlarında İngiltere ve Fransa'da başlayan Sanayi Devrimi, tarihe yeni aktörleri de dâhil etmiştir: İşçiler. Endüstri alanındaki gelişmeler kıtaya büyük bir zenginlikle birlikte sosyal ve ekonomik sorunları da beraberinde getirdi. Avrupa'da artık işçi hakları, liberalizm, meşrutî monarşi gibi meseleler ortaya çıkmıştı.

1830'daki ayaklanmalara liberalizm etkisiyle yeni sınıflar da dahil oldu. Fabrika işçileri çalışma şartlarından ve gelir yetersizliğinden şikâyet ediyorlardı (Merriman, 2020: 652). Ayrıca Bourbonların idaresinden doğan huzursuzluk, Paris'te kısa sürede barikat savaşlarının başlamasına sebep oldu. Sanayi Devrimi sonrası ortaya çıkan işçi grupları ve siyasi hak arayışında olan diğer kesimler bu defa daha fazla ön plana çıkmıştı. Caddelerde barikatların kurulması, halk ayaklanmasının en büyük simgesiydi. Dikilen hürriyet ağaçları da onu takip eden sembollerden biriydi. 1830 İhtilali'nin en somut getirisi, Fransa'da Bourbon Hanedanı

devrilerek Bourbon Restorasyonu son bulması ve yerine Orleans Hanedanının getirilmesiydi. Ayrıca Fransa'da meşrutî monarşi kabul edildi.(Hobsbawm, 2013: 131).

1830 İhtilali'nde ayaklanan sınıflar da hürriyet ağacını hareketlerinin sembolü olarak benimsediler. Ağaçların Paris ile Fransa'nın İsviçre'ye yakın yerlerinde veya doğrudan İsviçre kantonlarında görülmesi bir ilk değildi. 1798'de kurulan Helvetya Cumhuriyeti de bu sembolü benimsemişti. Hürriyet ağacı, Fransa'nın İsviçre'ye yakın Nimes kentinde 11 Eylül 1830'da ihtilalin sembolü olarak tekrar ortaya çıktı. Nimes'in çevresindeki kentlerde hürriyet ağaçlarının dikilip dikilmediği bilinmese de ağacın burada sembol olarak seçilmesi uluslararası basında yer bulmuştur (Leipziger Zeitung, 25 Eylül 1830). İsviçre'de ihtilaller boyunca hürriyet ağaçları yaygınlaşmaya başlamıştı. Bilhassa Basel kenti ve çevresinde bu ağaçlardan çokça dikilmiştir. İsviçre'nin siyasi durumunu etkileyecek bu ihtilallerde ağaç sembolünün ihtilalcilerin ilgisini çekmesi önemliydi. Çünkü bu sayede 11 kantona ayrılmış İsviçre'ye anayasal haklar getirilebilecekti. Ayrıca halk arasındaki eşitsizliğin de son bulacağına inanılıyordu. Bunun sebebi, daha evvel kırsal alanda yaşayanlarla kentliler eşit sayılmamasıydı ve ihtilalcilerin talebi de bu ayrımın ortadan kaldırılmasıydı. İsviçre'de bu hak arayışı toplam üç yıl sürdü. Bu arayışın sonunda Basel Kantonu iki alt kantona bölündü ve bölünmenin anısına yine bir hürriyet ağacı dikildi (Stüdlı, 2010: 150). İsviçre'de tekrar keşfedilen ağaç dikme ritüeli bundan sonra her kazanımın ardından tekrarlanan bir törene dönüşmüştür. Burada ağaçlara yeşil-kırmızı-sarı renkli kokartlar ve bayraklar asılıyordu. Bu renkler 1789 Fransız İhtilali'nden sonra İsviçre'de kurulan Helvetya Cumhuriyeti'nin de renkleri idi. Bu durum ihtilalcilerin fikirlerini önceki büyük ihtilale dayandırdığına işaret etmekteydi. 1830'u takip eden yıllarda da İsviçre'nin pek çok yerinde kazanılan hakları sembolize etmesi için yeni hürriyet ağaçları dikildi. Bu ağaçların pek çoğu da 1848 İhtilali'ne kadar korundu (Leipziger Zeitung, 25 Ocak 1831).

Asrın ortasında Avrupa'da artık işçilerin bir sınıfa dönüştüğü ve kadim düzen için ilerde bir tehdit olabileceği görülmüştü. Fakat Avrupa'da Restorasyon Döneminde kadim düzenin sürdürülmesi çabası vardı. Bilhassa Avusturya İmparatorluğu'nda Prens Klemens von Metternich'in kurduğu polis sistemi ve baskı rejimi hiçbir muhalif nümayişe müsaade etmiyordu. 1845'ten sonra başlayıp 1847'de zirve yapan kötü iklim koşulları ve kötü hasadın alt sınıfları nasıl harekete geçirebileceği anlaşılamadı. *Große Hungersnote* (Büyük Kıtılıklar) ile büyük sefalet yaşayan halkın şehirlerdeki destekçisi işçi sınıfı oldu. 1848 Şubat'ında (Vormärz) başlayan olaylar bir yıl içinde Fransa'dan Rusya'ya uzanan geniş bir alana yayıldı. Alman ülkelerindeki halklar birleşik Almanya fikriyle harekete geçerken, İtalya'da ise birleşik İtalya *Risorgimento* idealiyle vücut bulmuştur. Dolayısıyla 1848 İhtilalleri birbirinden farklı istekleri olan farklı ülkelerdeki, farklı milletlerin aynı zamanda düzene karşı çıkmasıydı (Merriman, 2020: 677).

1789 İhtilali'nin sonuçlarının Avrupa'daki tesiri, 1848'deki ihtilalciler için önemli bir örnek teşkil etmekteydi. Bu sebeple aradan geçen uzun zamana rağmen ihtilaller arasında bir bağ kurma çabası vardı. Bu yaklaşım 1848 İhtilali, 1789 İhtilali'nin taklidi denilerek tenkit dahi edildi. Mevcut düzeni yıkıp yeni bir rejim kurmak değil, daha ziyade temsilin arttığı bir idare talep ediliyordu. Yine de bu ihtilaller, her iki devri de deneyimlemiş Victor Hugo gibi isimlerden bu konuda ağır eleştiriler aldı. İhtilalde ön plana çıkan herkes, 1789 İhtilali'nin ünlü isimlerinden Georges Danton (1759-1794), Jan Paul Marat (1743-1793) ya da Lui Saint-Just (1767-1794) rolüne bürünüyordu (Mollenhauer, 1998: 19). 1848 ihtilalcileri için 1789 İhtilali'nin ünlenmiş isimleri kadar sembolleri de önemliydi. Hürriyet Ağacı etrafında *Marseillaise*, *Chant du départ*, *Ça ira*, *Carmagnole* gibi marşlar okunması, kokartlarla süslenmesi, üç renkli bayraklarla temsili veya Bastille Meydanı'nda törenler yapılması bunlardan bazılarıdır. Paris'te toplananlar birbirlerine yeniden *citoyen* (vatandaş) diye

seslenmeye başlamışlardı. Jakobenlerin yaygınlaştırdığı Frig başlığı da yeniden moda oldu. Meydanlarda çeşitli parodiler yapılıyor, kuklaları giyotine gönderip kafalarını uçuruyorlardı. Bu sembollerle birlikte tarihe karışmış olan büyük ihtilalin adeta yeniden keşfi sergileniyordu. Tüm bu sembollerin içerisinde hürriyet ağaçları en gözle görünürüydü ve etrafında toplananlar için anlamı, geçmiş yarım asırdan sonra hâlâ zihinlerdeydi. Bu sebeple ihtilalin belki de en önemli sembolü bu ağaçlardı (Würtenberger, 2017: 348). Renkli canlandırmaları ve yeniden keşfedilmiş ritüelleriyle 1789 İhtilali tekrar başlamıştı ya da aradaki devri atlayıp devam ediyormuş havası veriliyordu. 1848 Mart İhtilali'nden sonra 20 Nisan'ı *Fête de la fraternité* (Kardeşlik Bayramı) ilan edilerek aslında 1789 İhtilali'nden sonra kutlanan 4 Mayıs *Fête de la Concorde* (Birlik Bayramı) hatırlanıyordu. Fakat hiçbir zaman Fransa'da 1793'te yaşanan Terör Dönemi'ne ve giyotinlere özlem duyulmamıştır (Mollenhauer, 1998: 23).

Hürriyet ağacının dikilmesi, 1789 Fransız İhtilali'nden kalma bir ritüel olarak 1848 İhtilallerinde tekrar yaygınlaştı (Merriman, 2020: 672). Daha önce dikilen ağaçlar da bu ihtilallerle birlikte yeniden gündeme geldi. Buna karşın iki ihtilal (1789-1848) arasındaki dönemde ağaçlar zaten unutulmamıştı. Örneğin Belçika Genel Meclisi'nde 1847'deki seçimi Liberaller kazansa da iktidara gelemeler ve Katolik partisinin iktidarını koruyabilmesinden ötürü destekçileri de Palace Royale önüne gelip buradaki Liberallerin sembolü olan hürriyet ağacını yıktılar (Deutsche Allgemeine Zeitung, 15 Haziran 1847). Bu hadise, hürriyet ağaçlarının Avrupa'daki iki ihtilal arası dönemde karşıt hiziplerin çekişmesini göstermesi bakımından önemlidir. Bir sosyal hareket, değişik ülkelerdeki siyasi partilerin sembolü hâline gelebilmekteydi. Bilhassa ihtilaller başladığında ağaçların tekrar dikilmesi de benzer sebeple ortaya çıktı. Bu defa ağaç dikme merasimi bir moda ve ihtilalin ruhunu yansıtmak için bir törene dönüştü (Combes, 1872: 125). Paris'te başlayan hadiseler hürriyet ağacının nasıl bir anlam kattığını *Deutsche Allgemeine Zeitung*'un 28 Mart 1848 tarihindeki baskısı şu şekilde ifade etmekteydi:

22 Mart'ta Paris'te kalabalık bir grup vatanseverlik nidaları atarak Le Champ-de-Mars'da (Mars Meydanı) bir hürriyet ağacı diktiler. Yakınında bulunan bir kiliseye doğru giden bu gruba, kilisenin papazı da dahil oldu. Büyük bir kalabalığa dönüşen göstericiler bu ağacın etrafına toplandı. İşçilerin çoğunlukta olduğu bu grup çeşitli bayraklar astılar. Bakan Ledru-Rollin ile görüşmek üzere bir temsilci seçtiler. Tüm dünyanın temsilcilerinin görebilecekleri bir yerdeydi bu ağaç... (Deutsche Allgemeine Zeitung, 28 Mart 1848).

*Wiener Zeitung*'un 9 Nisan 1848 tarihli haberinde de Paris'te hükümet binasının karşısında asilerin bir hürriyet ağacı dikip etrafında dans ettiklerine değinilmiştir. Ağaç, asileri teşvik eden bir sembol olup altında toplananlar diğer vatandaşlara “Yurttaşlar, bundan sonra size Polisler ölümcül muamelede bulunamayacaklar...” diyerek seslenmekteydi (*Wiener Zeitung*, 9 Nisan 1848).

1848 ve 1849 yıllarında Avrupa'nın çeşitli yerlerinde sokak çatışmaları ve gösteriler yapıldı. Hürriyet ağaçları ise ilkin daha ziyade Alman ülkeleri ve çevresinde belirdi. 1848 İhtilalleri'nde Avusturya Şansölyesi Prens Metternich'in (1773-1859) devrilmesi önemli bir dönüm noktasıdır. Metternich'in kurduğu baskıcı idare ve liberalizme karşı tutumu bu ihtilalin sebeplerinden sayılabilir. 9 Mart 1848'de Prens Metternich resmen makamından ayrılıp ömrünün son yıllarına kadar sürgün olarak kalacağı Londra'ya firar etti. Bu haberin duyulmasıyla ihtilalciler cesaretlendi ve ihtilalin seyri değişti. *Wiener Zeitung*'da Dr. W. Schlesinger'in neşrettiği makale Prens Metternich'in firarını-sürgününü romantik bir görüşle tarif etmektedir. Metternich'i, irili ufaklı tüm yıldızların (yıldızlardan kastı aristokrasidir) ışığının kaynağı olan güneşe benzeten yazar, ihtilalciler bu güneşin ışığını ve sıcaklığını kurutup söndürdü diye tarif eder. Böylece hürriyet yolundaki yolun yarıldığını, ancak bundan sonra bir altın hürriyet ağacı dikerek herkesin altına toplanmasıyla hedefe ulaşılacağını söylemektedir. Schlesinger, hürriyet ağacı metaforunu tarif ederek ihtilalin, aynı amaca



ulaşmak isteyenlerin bir sembolde birlik sağlayarak tamamlanabileceğini ifade etmiştir (Wiener Zeitung, 16 Haziran 1848).

Paris'te her zaman olduğu gibi hadiselerin başlamasıyla ilk hürriyet ağaçları dikilmeye başlandı. Aristokrasi tahakkümüne ve kraliyete karşın Fransız liberalizmini savunan kitleler ağaç sembolizmini kullanıyorlardı. Buna rağmen her bölge aynı ağacı farklı niyetlerle dikebiliyordu. Örneğin İsviçre'de liberalizmin etkisiyle ağaçların dikilmesi daha geçerli bir gerekçeyken İtalya'da milli birliği temsil etmekteydi. İsviçre'de 1830'daki hadiselerin getirdikleri arasında yer alan hürriyet ağaçları aslında 1848'de yeni bir sembol olarak görülmedi. İsviçre'nin Luzern Kenti'nde 1848 İhtilalleri henüz başlamadan önce, yıl başı geldiğinden eski hürriyet ağacı yıkılıp yenisi dikilmişti. Noel ağacı olarak da görülen bu sembol aslında bölgede bu ağacın varlığını sürdürdüğünü göstermekteydi (Deutsche Allgemeine Zeitung, 8 Ocak 1848).

1849 sonlarına gelindiğinde Fransa'da hürriyet ağaçlarına ve liberallere karşı tepkiler başlamıştı. 15 Eylül 1849'da Paris'te çıkan büyük olaylar sonunda Champs-Elisée, Tuiller ve Bastill meydanlarında yer alan ağaçlar söküldü. Daha sonra da Louvois Meydanı'nda yer alan bir başka hürriyet ağacı gizlice yıkıldı. Ağaç taraftarlarının meydana yeni bir tane dikmemesi ve nümayiş yapmaması için de meydana bir bekçi dikildi (Wiener Zeitung, 19 Eylül 1848). Paris'teki ağaç karşıtlığına rağmen yine de Fransa'nın İsviçre'ye yakın Orgelet kentinde 17 Haziran 1849 gecesi adliye binası önüne kırmızı isyan bayraklarının asıldığı bir hürriyet ağacı dikildi. Akabinde bölgenin asayişinden sorumlu jandarmalar bu ağacı söküp ahalinin sükûnetini sağladılar (Wiener Zeitung, 3 Temmuz 1849). 1849 Mart'ında Fransa'nın İsviçre yakınında yer alan Genlis kasabasında bir grup hürriyet ağacı yapmak için yakınlarda buldukları boş bir tabutun tahtalarını kullandılar. Bu tabutun tahtaları sökülerek hürriyet ağacı dikildi ve etrafında yine şarkılar söylenip gösteriler yapıldı (Journal des Österreichischen Lloyd, 10 Mart 1849). Bu haberlerden de anlaşıldığı üzere ağaç sembolizmi ihtilalcileri cesaretlendirmek için önemliydi.

İtalya'da ise hürriyet ağaçlarının yaygınlaşması 1849'daki hadiselerle başladı. İtalya'daki hadiselerde ihtilalcilerin en büyük destekçisi Fransızlardı. Ağacın burada benimsenmesinin hikayesi de bu destekten ileri gelmiş olmalıdır. Meselenin tarihi süreci biraz incelendiğinde ağaçların İtalya'da karşılık bulması izah edilebilir. Çünkü İtalya birliği idealini aşıl原因anlar da yine Fransızlardan başkası değildi. 1798'de İtalya'ya giren Napolyon orduları Papalık veya diğer adıyla Roma Kilise Devleti'ni işgal etmişti. 1797'de Venedik, 1799'da ise Napoli ve Toskana'yı (Floransa) işgal ettiler. Fransızlar bu topraklara özgürlük getireceklerini iddia etmişti, fakat işgalin asıl amacı bölgedeki düzeni sağlayıp orduların devamlılığı için vergi toplamaktı. Bu sebeple kilise mallarına el koymaları ise İtalyan köylülerinin tepkisini çekmişti. 1799'da Fransız işgaline karşı Katolik argümanlarla isyan başladı. 1815 Viyana Kongresi'ne kadar Fransız hegemonyasının hâkim olduğu İtalya'da Napolyon Bonapart, bir İtalya Krallığı kurarak başına kayınbiraderi Joachim Murat'yı (1767-1815) getirdi. Bu dönemde oluşan Fransız karşıtlığı akımından Carbonari gibi örgütler ortaya çıktı. 1815 Viyana Kongresi sonrası İtalya, kuzeyde önemli kısmını Avusturya'nın ele geçirdiği birbirinden ayrı yeniden küçük devletlere bölündü (Baldoli, 2018: 162).



**Resim 5:** İsviçre’de Münsterhof Meydanı’na 1811’de yıkılan bir fiskiyenin yerine hürriyet ağacının dikilmesi

Bundan sonra İtalya birliği için çabalar 1820, 1830 ve son olarak 1848’de *Genç İtalya* gibi gizli cemiyetler tarafından başlatıldı. İsyanların temel motifi halk, ulus ve özgürlüktü. 1846’da Papa seçilen IX. Pius (1792-1878), İtalya Birliği için Papalığın önderlik edebileceği izlenimini *Liberal Papa* ünvanıyla pekiştirmişti. Fakat 1848’de oluşturulan İtalya kuvvetlerinin Avusturya ordusu karşısında gerilemesi sonrası Papalık, Avusturya’ya karşı bir hareket yapmayacağını açıkça belirtti (Baldoli, 2018: 178). Bir İtalya birliğine Papalığın liderliğinde ulaşamayacağını gören Liberaller bundan sonra daha seküler bir yol izlediler. Fakat Avusturya İmparatorluğu kuzey İtalya’da elinde tuttuğu topraklar sebebiyle bu birliğin karşısındaki hâlâ en büyük engeldi. Papalık, Habsburgların Katolik olmasından ötürü karşısında yer alamazdı. Fakat bu duruma İtalyan milliyetçiler karşı çıktılar ve Papalığı artık İtalyan milli birliğinin önündeki engellerden biri olarak gördüler. Nitekim daha sonra milliyetçiler Roma’nın meşhur *Piazza del Popolo* isimli meydanında 2 Ocak 1849 gecesi toparlanarak bir hürriyet ağacı diktiler. Kumaşlarla sarılan bu ağacın etrafında toplanan milliyetçiler şarkılar söyleyerek dans ettiler (Wiener Zeitung, 23 Ocak 1849). Böylece ağaç sembolizmi İtalyan milliyetçiliğinin de özgürlük nişanesi olarak yeniden anlam kazandı. Aslında bu İtalya’da dikilen ilk hürriyet ağacı değildi ancak konumu gereği anlamı büyüktü. Benzer şekilde kırmızı kurdelelerle süslü hürriyet ağaçları Papalığa bağlı İtalya’nın Adriyatik kıyısındaki, Papalığa bağlı Ancona liman kentinde her bir köşe başına dikilmeye başlandı. Bu ağaçların üstüne Fransız İhtilali’nde olduğu gibi kırmızı Firig başlığı takılıyordu. Anarşinin hüküm sürmesine engel olmak isteyen Avusturya, Fransa ve Sardunya donanmaları Adriyatik’te bulunsalar da milliyetçilere karşı etkili olamadılar. Bu kentte her bir kulüp ve meyhane, milliyetçi liberallerin mekânları hâline geldi ve her bir sivil aynı amaca hizmet eden bir asker gibi davranmaya başladı (Wiener Zeitung, 30 Mart 1849).

18 Mart 1848’de Milano’da halk *Beş Gün Ayaklanması*’nı başlatmıştı. *Risorgimento* yani İtalya’da birliğin sağlanması sürecinde çok büyük önem taşıyan bu ayaklanmayla tüm halk Avusturya askerlerine saldırmaya başladı.<sup>6</sup> Çünkü birliğin önünde en büyük engel Venedik ve Toskana’nın Avusturya idaresinde olmasıydı. İtalya’da tespit edilebilen ilk hürriyet

<sup>6</sup> Leipziger Zeitung, 27 Mart 1848; Tam bu tarihlerde Paris’te olaylar başlamış ve toplanan ihtilalciler hürriyet ağaçlarının etrafında protesto yapıyorlardı (Deutsche Allgemeine Zeitung, 28 Mart 1848).

ağaçlarından biri 1848 Şubat ayında Bolzano kentine bağlı Kaltern (Caldaro) kasabasında dikilmişti. Avusturya hâkimiyetindeki Venedik’in kuzeyinde kalan Bolzano kenti, yakınındaki Tirol’den gelen ihtilalcilerin etkisindeydi. Bilhassa Bolzano’ya bağlı Kaltern kasabasında toplanan asilerin sayısı kısa sürede 70’e, sonra da 130’a kadar yükselince kasaba meydanına isyanlarının nişanesi olarak bir ağaç diktiler. Fakat Avusturya birlikleri kısa sürede bu kasabaya gelip ihtilalcileri dağıttı ve hürriyet ağacını yıkıp yerine bir haçlı bayrağı astı. Fakat bundan sonra İtalya’da milli birliği temsil eden hürriyet ağacı; bağımsızlık ve birlik için yapılacak savaşın sembolüne dönüşmüştü (Deutsche Allgemeine Zeitung, 28 Nisan 1848).

Bundan sonraki süreçte Avusturya ve Sardunya savaşları hiçbir tarafın galip gelemediği çatışmalara dönüştü. 9 Şubat 1849’da Giuseppe Garibaldi (1807-1882), Giuseppe Mazzini (1805-1872) gibi ünlü isimlerin kurduğu Roma Cumhuriyeti aynı yılın haziran ayına kadar dayanabildi (Baldoli, 2018: 180). Avusturya’ya ait Toskana’da da 18 Şubat 1849’da ayrı bir cumhuriyet ilan edildi ve nişanesi olarak şehir meydanına bir hürriyet ağacı dikildi. Etrafına toplanan vatandaşlar ağacı yine kırmızı kokartlarla donattılar. İlan edilen cumhuriyetin geçici hükümetinin adı da *Giunta provvisoria della repubblica Romana in Toscana* yani Toskana’daki Roma Cumhuriyeti Geçici Hükümeti olarak ilan edildi (Wiener Zeitung, 26 Şubat 1849). Bundan bir ay kadar sonra Toskana’nın Aula Meydanı’na da bir hürriyet ağacı dikildiyse de 300 kişilik bir garnizon buraya gelerek kalabalığı dağıtıp ağacı kaldırdı (Wiener Zeitung, 8 Mart 1849).

Floransa’nın Livorno liman kentinde ise 28 Şubat 1849’da bir cumhuriyet kurma teşebbüsü daha yaşandı. Buraya gelen çok sayıda Marsilyalı Fransız destekçilerinin üç renkli bayrakları büyük bir kalabalık karşılamıştı. Kentin sokakları İtalyan-Fransız kardeşliği ilan edenlerin kutlamalarıyla doluydu. Bu kalabalık kentin meydanına bir hürriyet ağacı dikerek etrafında şarkılar söyledi (Wiener Zeitung, 12 Mart 1849). Fransız İhtilalcileriyle İtalya milliyetçilerinin bağları derindi. İtalya meselesine dâhil olmak isteyen III. Napolyon (1808-1873) General Oudinot’yu on bin Fransız askeriyle 26 Nisan 1849’da İtalya’ya çıkardı. Bu çıkarma İtalyan milliyetçilerine moral ve cesaret verdi. Aralarında kardeşlik ilan eden çeşitli cemiyetlerle kurulan bu bağ, İtalya’nın milli birliğine gitmesine vesile olacaktı. İtalya devleti kurma amacını güden her iki milletin buradaki planları Avusturya düşmanlığıyla da pekişmekteydi. İtalya’nın milli birliğini kurma sürecinde ihtilalci sembollerden hürriyet ağacının yer yer benimsendiği görülse de ileride bu ağaç törenlerinin siyasi anlamda sürdürüldüğü tespit edilmemiştir.<sup>7</sup>

Avrupa’da hürriyet ağaçları 1851’den sonra bir daha tarih sahnesinde etkin semboller olarak ortaya çıkmamıştır. Ancak bu sembolün son ihtilallerle birlikte tarih sahnesinden tamamen silindiği de düşünülemez. Kültürel hafızada varlıklarını sürdürdüğüne dair işaretler vardır. 1870-71 Fransa-Prusya savaşında Fransa mağlup olunca, III. Napolyon da devrildiğinden, Fransızların milli birliğini korumak için birkaç meydana hürriyet ağacı dikilmiştir (Neues Fremden-Blatt, 8 Kasım 1872). Bu ağaçlar savaş sonrasına değin muhafaza edilmiş olsalar da sonradan yenilerinin dikilmediği anlaşılmaktadır. Savaşın sonuçları, Fransa’ya büyük bir karışıklık getirmiştir. 1871’de kurulan Paris Komünü’yle Paris’te üç ay boyunca sosyalist idare denendi, fakat eski devirlerin sembolü olarak görülen hürriyet ağaçlarına kıymet verilmedi. Hürriyet ağaçları asrın ortasına değin siyasi olarak yerini korusa da tekrar hatırlanması ise 27 Şubat 1898’i buldu. Bu tarihte İsviçre’nin Fransa’ya yakın Ellicon an der Thur kasabasında hürriyet ağacı kutlamaları yapılarak eski bir geleneğin hatırası yâd edilmek istendi. Bunda sonraki devrimci hareketlerde bu sembolün kullanıldığına dair herhangi

<sup>7</sup> İtalya’ya çıkan General Ordinet, Büyük Napolyon Bonapart’ın mareşalinin oğluydu. Aynı ailenin genç kuşağı olan general bu defa genç Napolyon için savaşıyordu (Rieder, 1999: 147).

kayda rastlanmamıştır. Tespit edildiği kadarıyla ağaç sembolünün bir ihtilal sembolü olarak kullanımının modası geçtiği söylenebilir (Anderegg, 1968: 105; Wiener Zeitung, 21 Şubat 1898).

### **Sonuç**

Hürriyet ağaçları 19. yüzyıldaki ihtilallerin önemli bir sembolü olsa da müstakil olarak üzerinde pek durulmamış bir konuydu. Hâlbuki diğer devrim sembolleri gibi, 18. yüzyılın ortalarına kadar inen bir hikâyesi vardır. Avrupa'daki törenlerde yer alan ağaç kültürünün ise bu sembolü beslediği çok açıktır. Hürriyet ağacı ihtilallerin diğer sembolleri gibi kısa sürede ünlenip yine kısa sürede unutulmuştur. Üç renkli bayraklar, kokartlar, Frig serpuşları, çeşitli bayramlar Fransız İhtilali'nin meşhur sembolleriydi. Ancak hürriyet ağaçları bu sembollerin tam merkezinde bulunan bir boldü. İhtilalden sonra unutulmuş bu ağacın hikâyesini sunan bu makalede, ağacın Restorasyon Avrupa'sında unutulduğu, fakat daha sonra 1830 ve 1848 ihtilallerinde adeta yeniden icat edildiği incelenmektedir. Hürriyet ağacının hikâyesi kadim Avrupa dinlerine kadar inen törenlerden esinlenerek ihtilal kültürüne geldiği düşünülmektedir.

Bu makalede Amerika'dan Avrupa'ya 18. yüzyıldan 19. yüzyılın ortalarına kadar hürriyet ağacının tarihi, tarihsel verilere göre farklı bölgelerde çeşitli anlamlara sahip olduğu tezini işlemektedir. Ağaç sembolü ihtilalciler-devrimciler, liberaller gibi pek çok aykırı kesim tarafından benimsendi. Aynı zamanda Bourbonlar, aristokratlar gibi Kadim Düzenin savunucuları için de bir dönem hedef tahtası hâline geldi. Ağaçların Avrupa halkları arasında çağrıştırdığı mana kadim düzenin yıkılışı, özgürlük fikrinin işleyişi şeklindeydi. 19. yüzyılın ilk yarısına kadar zihinlerde etkili bir sembol olarak kalmıştır. 1815 Viyana Kongresi sonrasında Avrupa'da başlayan ve 1848'e kadar sürecek olan Restorasyon Devri'nde ağaçlar meydanlardan sökülüp atılmasa da devrin şartları gereğince pek makbul karşılanmamıştır. Bunun sebebi yönetimi ele geçiren aristokrasinin ihtilallere karşı duyduğu nefretti. Fakat bu dönemin iktidarları da ihtilalcilerin getirdiği tüm yasalar kabul etmek zorunda kalmışlardı. Böylece hürriyet ağaçları açık hedef hâline gelmese de el altından yok edilmek istenmiştir. Ayrıca ağaçların modasının da geçtiği söylenebilir. 1830'da ihtilalciler, Fransız İhtilali'ne özlem duymasalar da bazı sembollerini devşirdiler. Buna karşın İsviçre'deki ihtilalci hareketlerde hürriyet ağacı sembolü daha fazla kullanılmıştır. Bu durum dönemin gazetelerinden de takip edilebildi. Şüphesiz ihtilal denilince ağaç sembolünün kısa bir aradan sonra yaygın kullanılması dikkate çekicidir. Ancak asıl ilgi çeken ise ilerdeki hadiselerde daha yaygın benimsenmesidir. 1848'deki ihtilallerde hürriyet ağacı adeta yeniden keşfedildi. Çünkü bu ihtilal sırasında baskıcı rejimlerden kurtulma çabası vardı.

Schlesinger'ın bir gazeteye yaptığı açıklamada hürriyet ağacının zihinlerde yeniden canlandığı görülür. Buna göre Prens Metternich'in düşüşü tüm aristokrasiyi başarısız kılmış ve ihtilalcilerin başarılı olduklarını simgelemişti. Bu hadiseyle birlikte ihtilalciler büyük bir hürriyet ağacı dikmeli ve altında bayram etmeliydi der. Aslında ağaçların tüm kıtada çok farklı yerlerde yaygınlaşmaya başlaması akıllara daima 1789 İhtilali'ni getirir. Birçok eleştirmen de bu gibi seremonilerin taklit edilmesini eleştirmekteydi. Buna rağmen şüphesiz bu defa hürriyet ağaçları hiç olmadığı kadar yaygınlaşmıştır. Üstelik İtalya'da milliyetçi liberalleri simgeleyen hürriyet ağaçları, İsviçre'de anayasal hakların savunulmasında ve Fransa'da liberalizmin tezahüründe rol oynamıştır. Hürriyet ağaçlarının belli bir kimlik, ideoloji veya yeni bir rejim iddiası olduğu söylenemez. Evrenselliği tamamen reddedilemese de geniş kabul bulduğuna dair yorum yapılması pek güçtür. Bu çalışmada modası geçmiş ve iddialarını yeteri kadar temsil edemediği için terk edilmiş hürriyet ağaçları, uzun yıllar sonra tekrar hakkında konuşulmayı istemiştir.

## Bilgi Notu

Makale araştırma ve yayın etiğine uygun olarak hazırlanmıştır. Yapılan bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

## Kaynakça

### *Sürelî Yayınlar*

Deutsche Allgemeine Zeitung

Journal des Österreichischen Lloyd

Leipziger Zeitung

Neues Fremden-Blatt

Wiener Zeitung

### *Telif Eserler*

Anderegg, S. (1968). *Der Freiheitsbaum Ein Rechtssymbol im Zeitalter des Rationalismus*. Juris Druck.

Baldoli, C. (2018). *İtalya tarihi*. (Çev: E. Ç. Babaoğlu), Feylesof Kitap.

Burckhardt-Seebass, C. (1977). Freiheitsbaum und Weihnachtsbaum. Eine historische Miniatur. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde=Archive suisses des traditions populaires*, 73(3-4), 127-137.

Combes, L. (1871). *Episodes et Curiosités Révolutionnaires*. Libraire-Editeur.

Durgun, F. (2021). *Modern Avrupa tarihini yeniden düşünmek: Aydınlanma'dan 19. yüzyıl sonuna*. Ketebe Yayınları.

Erenz, B. (2016, Mart 18). Keine Ahnung, nie gehört. *Die Zeit*. <https://www.zeit.de/2016/13/demokratie-deutschland-franzoesische-revolution-geschichte-urspruenge>

Firges, P. (2016). *French Revolutionaries in the Ottoman Empire: Diplomacy, political culture and the limiting of Universal Revolution 1792-1798*. Oxford University Press.

Hay, R. P. (1969). The liberty tree: A symbol for American patriots. *Quarterly Journal of Speech*, 55(4), 414-424.

Horn, G. (1982). Der Frankreichfeldzug 1792 im Zeugenbericht Goethes. *Brünner Beiträge zur Germanistik und Nordistik III*, 3(1), 87-98.

Hobsbawm, E. (2013). *Devrim Çağı 1789-1848*. (Çev: B. S. Şener), Dost Yayınevi.

Hunt, L. (2004). *Politics, culture and class in the French Revolution*. University of California Press.

Im Hof, U. (2017). *Avrupa'da aydınlanma*. (Çev: Ş. Sunar), Ayrıntı Yayınları.

Mckeever, A. (2023, Ekim 15). Warum gibt es Weihnachtsbäume? Die Geschichte hinter der grünen Tradition.

<https://www.nationalgeographic.de/geschichte-und-kultur/2020/12/warum-gibt-es-weihnachtbaeume-die-geschichte-hinter-der-gruenen#:~:text=%E2%80%9EDie%20immergr%C3%BCnen%20Zweige%20waren%20traditioneller,an%20der%20Universit%C3%A4t%20von%20Sydney>.

Merriman, J. (2020). *Rönesans'tan bugüne modern Avrupa tarihi*. (Çev: Ş. Alpagut), Say Yayınları.

Mollenhauer, D. (1998). Nur eine imitation? 1848/49 in Frankreich. *1848/49 in Europa und der Mythos der Französischen Revolution*. Vandenhoeck & Ruprecht.

Ozouf, M. (1988). *Festivals and the French Revolution*. (Çev: A. Sheridan), Harvard University Press.

Rieder, H. (1999). *Napoleon III: Abenteurer und Imperator*. Diederichs Verlag.

Rude, G. (2020). *Fransız Devrimi*. (Çev: A. İ. Dalgıç), İletişim Yayınevi.

Schulin, E. (2004). *Die Französische Revolution*. C. H. Beck.

Seignobos, C. (1960). *Avrupa milletlerinin mukayeseli tarihi*. (Çev: S. Tiryakioğlu), Varlık Yayınları.

Smith, W. (2023, Haziran 1). Flag of France. *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/flag-of-France>

Soboul, A. (1969). *1789 Fransız İnkılabı tarihi*. (Çev: Ş. Hulusi), Cem Yayınları.

Stüdl, B. (2010). Der Freiheitsbaum im Baselbiet der 1830er Jahre. *Baselbieter Heimatblätter*, (75), 147-158.

Tanyu, H. (1988). Ağaç. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (456-457. ss.), 1, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Trümpy, H. (1961). Der Freiheitsbaum. *Schweizerisches Archiv für Volkskunde=Archive suisses des traditions populaires*, (57), 103-122.

Yen, B. C. Y. (2016). The political iconography of trees in The Excursion. *Textual Practive*. 31(7), 1253-1275.

Wright, D. G. (1995). *Revolution & terror in France 1789-95*. Longman.

Würtenberger, T. (2017). *Symbole der Freiheit: zu den Wurzeln westlicher politischer Kultur*. Böhlau Verlag.

### **Görseller**

Resim 1. <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/017445/2005-03-03/>

Resim 2. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b53014024h.item>

Resim 3. GOETHE, J. W. Wanderers. This Land is Free. [www.meisterdrucke.fr](http://www.meisterdrucke.fr)

Resim 4.

<https://www.meisterdrucke.ie/fine-art-prints/Johann-Wolfgang-von-Goethe/170425/Wanderers,-This-Land-is-Free,-liberty-pole-at-the-Franco-Luxembourgeois-border-at-the-Moselle,-reproduction-of-an-original-watercolour-done-in-1792,-c.1847-.html>

Resim 5. <https://www.e-manuscripta.ch/zuzneb/content/zoom/1614811>

**EXTENDED ABSTRACT**

*The article indicated that the liberty tree was a very prominent symbol of the early 19th-century revolutions. Like other symbols of revolutions, the liberty tree had a long story from the mid-18th century to the mid-19th century, then buried in history, unlike many others. The tricolour, cockades, or Phirig caps were common symbols during the revolution in 1789, and also the liberty tree became popular. The symbol of the liberty tree did not exist during the French Revolution in July 1789. It was only between 1790 and 1792 that the first liberty trees emerged and became popular. On September 21, 1792, when the Republic was declared for the first time in France, the importance of symbols was recognized. It was thought that the new regime's rhetoric would spread among the people through symbols. The idea of erecting and decorating a tree or pole in celebration culture in Europe was already present. The liberty trees would also be referred to as maypoles due to their similarity. The aim was to blend the atmosphere of the 1789 Revolution with the festivities of spring. Just as nature undergoes an annual renewal, people also sought rejuvenation, incorporating the ideals of liberty into the process. The liberty trees, adorned with symbols of freedom, symbolized the emancipation of the lower classes and served to highlight the weakening influence of the aristocracy in the face of common people. These festivities also strengthened social cohesion, as crowds would sing songs under the liberty trees to strengthen their brotherhood.*

*Liberty trees spread in Europe in 1790, particularly gaining significant popularity in Switzerland. Interest in the French Revolution increased in Western Switzerland. The turmoil brought by the Revolution began to affect Zurich in 1795. The revolutionaries established the Helvetic Republic in Switzerland in 1798. During the coalition wars, liberty trees survived in France. Notably, during the era of Napoleon Bonaparte, there is no evidence of an increase in liberty trees in the context of France's hegemony over the European continent. This is because Napoleon's imperial policies did not align precisely with the meaning of the symbolized liberty tree. However, it cannot be claimed that the tree-planting ritual was entirely abandoned during this period.*

*This article examines that the liberty tree was a symbol for others, but it was forgotten during the Restoration period, and then it was reinvented in the 1830 and 1848 revolutions. Here, the question is why this forgotten symbol was reinvented and then forgotten again. To understand the tree's story, the first examples of the trees were investigated and indicated with the full story, from America in the 18th century to middle Europe until mid of the 19th century. This story proved the liberty tree had many different meanings in those regions around which the people summoned and made manifests. Its existence was favored by revolutionaries, liberalists, etc., and was also a target board for opponents as Bourbons, aristocrats, etc. So, it appears that the tree was an effective symbol, and the people considered it the same meaning until the first quarter of the 19th century. It is impossible to say the liberty tree symbol decisively disappeared during Restoration because the new regime accepted all the laws that the revolution of 1789 brought. However, the Restoration faced great danger at first in 1830 when the liberty trees began to be planted first in Switzerland. But the 1848 Revolutions brought a more dangerous climate than before, because of the Metternich's fall. Dr. W. Schlesinger's description gives very important information about the revelation of Metternich with the liberty tree. After his fall, the revolutionaries could plant a big liberty tree which means, they achieved to fail all aristocracy. The symbolization of the liberty tree in this revolution was reinvented and reinterpreted from the 1789 French Revolution. Although many critics assessed it as imitation, the trees were spread more than before. As a result, the trees undertook different meanings in the different revolution movements like Italy, Switzerland, and France. Symbols can either emphasize specific identities or adopt a universal claim. It cannot be said that liberty trees have a specific identity, ideology, or claim to a new regime. While their universality cannot be completely denied, it is challenging to make definitive statements about their widespread acceptance. This study attempts to analyze the historical context of abandoned liberty trees, which fell out of fashion or failed to adequately represent their claims.*





# BÂBÜRNÂME'DE ÖLÜM KAVRAMINI KARŞILAYAN ÖRTMECELER\*

Özlem AKBULAK\*\*

## ÖZET

*Dil, tarihî dönemlerden bugüne insanoğlunun en önemli iletişim aracı olma işlevini yürütmektedir. Temel olarak anlaşılma ekseninde ilerleyen dilde açık ifadelerin yer aldığı görülmekteyken dilin zamanla işlenip gelişmesiyle birlikte temel amaç olan net ifadenin yanında, ifadenin muhatabındaki etkisi vb. düşünce ve duygular dili daha kompleks bir yapı hâline getirmiştir. Zamanla aynı duygu veya durumlar çeşitli etkiler de gözetilerek bazen çok açık, bazen dolaylı bazen de süslü bir şekilde anlatıcının tercihine ve dili kullanma becerisine göre şekillenmiştir. Özellikle üzüntü, utanç, korku vb. duygular oluşturabileceği düşünülen kimi kavramlar için anlaşılma esas olmakla birlikte daha örtülü bir kullanımın tercih edildiği görülmektedir. Bu durum ölüm kavramının ifadesinde de ortaya çıkar. Bu çalışmada dilin bu özelliğini ölüm kavramı üzerinden incelemek amaçlanmıştır. İnceleme kapsamında Çağatay edebiyatının en önemli eserlerinden olan Bâbürnâme ele alınacak, eserde ölüm kavramını karşılamak için kullanılan örtmeceler belirlenip değerlendirilecektir.*

**Anahtar Kelimeler:** Türk dili, Çağatay Türkçesi, Bâbürnâme, söz varlığı, örtmece

## Euphemisms For the Concept of Death in Bâbürnâme

### ABSTRACT

*Language has been the most important means of communication for human from ancient times to the present day. While it is seen that there are clear expressions in the language, which progressed on the axis of comprehension, with the processing and development of language over time, besides the clear expression, which is the main purpose, the effect of the expression of the interlocutor, etc. thoughts and emotions have made the language a more complex structure. Over time, the same feelings or situations are shaped according to the narrator's preference and the ability to use the language, sometimes very clearly, sometimes indirectly, and sometimes ornately, considering various effects. Especially for some concepts that are thought to create emotions such as sadness, shame, fear, etc., it is seen that a more implicit use is preferred although understanding is essential. This situation also occurs in the expression of the concept of death. In this study, it was aimed to examine this feature of language through the concept of death. As part of the review, Bâbürnâme, one of the most important works of, Chagatai literature, will be discussed and the euphemisms used to meet the concept of death in the work will be determined and evaluated.*

**Key Words:** Turkish language, Chagatai Turkish, Bâbürnâme, presence of word, euphemism

\* Bu makale, 2-3 Aralık 2022 tarihlerinde İzmir'de düzenlenen *Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu*'nda yazar tarafından sunulan bildirinin gözden geçirilmiş hâlidir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Çanakkale / TÜRKİYE, [ozakbulak@comu.edu.tr](mailto:ozakbulak@comu.edu.tr)

### Araştırma Makalesi / Research Article

**Atıf / Cite as:** Akbulak, Ö. (2025). Bâbürnâme'de ölüm kavramını karşılayan örtmeceler. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(48), 85-98.  
<https://dx.doi.org/10.21550/sosbilder.1508291>

**Gönderim Tarihi / Sending Date:** 1 Temmuz / July 2024

**Kabul Tarihi / Acceptance Date:** 28 Eylül / September 2024

## Giriş

Dil, insanların hem bireysel anlamda hem de toplumun bir parçası olarak var oluş sürecinde iletişimini sağlayan bir sistemdir. Son derece karmaşık bir yapıya sahip olan insanoğlunun, duygu ve düşüncelerini yansıtan bir araç olan dil, kuşkusuz birçok alandan beslenip şekillenmektedir. Dil denince ilk amaç her ne kadar anlaşma ve iletişim olsa da zamanla bu iletişim mekanizması daha kompleks bir yapı hâline gelmiştir. Artık günlük basit ihtiyaçlar için kullanılan sade ve amaca yönelik düz, somut bir anlatımın yerini daha dolaylı, çeşitli söz sanatlarıyla süslenmiş bir yapı almıştır. Bu dolaylı anlatımlardan biri de örtmecelerdir. Örtmece, Türk Dil Kurumu sözlüğünde “söylenmesi kaba, çirkin veya sakıncalı görülen nesnelere, kavramların, başka kelimelerle daha uygun ve edepli bir biçimde anlatılması, edebikelam” olarak tanımlanmaktadır. Doğan Aksan, *güzel adlandırma* veya *euphemism* olarak da adlandırılan bu söz olayının çok eskiye giden inanışlara dayandığını vurgulayıp dildeki bu olayın kimi varlıklardan, nesnelere söz edildiğinde doğacak korku, ürkme, iğrenme gibi duyguların, kötü izlenim ve çağrışımların önlenmesi amacıyla yönelen ve dünyanın her dilinde rastlanan bir değiştirme olayı olduğunu belirtmektedir (2003: 98). Uzun, tabu ve örtmece sözleri, toplumların ahlaki yapıları, dinî inançları, yaşamı algılama şekilleri ve ahlak, edep, nezaket kuralları temelinde biçimlenen, genel anlamda dil vasıtasıyla oluşturulan toplumsal kontrolün bir neticesi olarak ortaya çıkmış sözler olarak değerlendirir (2020: 236).

Genel anlamda örtmecelerin tabulardan kaynaklandığı görüşü hâkimdir. Güngör de örtmeceleri tabular ekseninde inceleyerek, örtmece sözlerin tabulardan kaynaklandığı konusu üzerinde durur (2006: 80). Tabular zamanla dilsel anlamda da tabulaşmayı doğurur ve tabu olarak görülen kavramlar örtülü bir şekilde ifade edilir. Demirci, kuramsal açıdan tabulardan kaynaklandığı iddia edilen örtmecelerin aslında süper egonun kontrol edici doğasının dile yansması olarak algılanması gerektiğini vurgular (2008: 21). Sonuç olarak bakıldığında örtmece kavramı, kullanılmaları hâlinde korku, kaygı, ayıp vb. duygular oluşturabilecek çeşitli sözcükler yerine, anlamı koruyup algıyı değiştirmeye yönelik farklı sözcüklerin kullanılması olarak belirtilebilir. Örtmece sözcüklerin bir yönü de zamanla değişimlerinin kaçınılmaz oluşudur. Örtmece olarak kullanılan bir sözcük zamanla yerini aldığı sözcüğü algısal olarak da yansıtmaya başlar ve örttüğü çeşitli rahatsız edici duygu ve düşünceler tekrar hissedilmeye başlar. Bu durumda yeni bir örtmece sözcüğe ihtiyaç duyulur. Bu kaçınılmaz değişim, dilin dinamik ve zengin yönünü yansıtmaya açısından da önemlidir.

Ayıp, korku gibi duyguların yanı sıra ölüm gibi, insanoğlunu derinden sarsan durumların ifadesinde de örtmecelerden yararlanır. İnsanoğlu var olduğu günden beri ölümün kaçınılmazlığı karşısında büyük bir çaresizlik ve üzüntü yaşamıştır. Bu ifadesi zor duygu, örtmece sözlerin yardımıyla acımasız çıplaklığından bir nebze de olsa sıyrılarak daha dolaylı bir şekilde ifade olanağı bulmuştur. Ergun, ölümün soğuk yüzü karşısında insanoğlunun, onu kendisinden ve yakın çevresinden uzaklaştırmak için pek çok inanç ve uygulama geliştirdiğini bu amaçla da ölümün adını anmama, şifre ve örtmece sözler kullanma, başka dillerden alıntı kelimelerle karşılama gibi çeşitli metotlar kullanıldığını, Türk kültüründe de bundan dolayı ölüm ile ilgili olarak “mevta”, “cenaze”, “defin” gibi kelimelerin tercih edildiğini belirtir (2013: 134). Türkçenin eski dönemlerine baktığımız zaman “ölmek” kavramını ifade etmek üzere *uç-* fiilinin kullanıldığını da görürüz. Roux bu kullanımda hem Türklerin dinî inancının hem de tabunun etkisinin olduğunu dile getirir (Roux’tan aktaran Arslan Erol, 2012: 361). Örtmece sözler her zaman ilgili kavramların güzel veya iyi şekilde adlandırılması şeklinde olmaz. Bu sözler de türlere ayrılır. Demirci, dilde iyi adlandırmanın tezadı olarak bir de kötü adlandırmanın olduğunu ve bunların dysphemism (disphemizm) ve cacophemism (kakofemizm) olarak adlandırıldığını belirterek disphemizmin, kasti olarak kötü adlandırma veya alaycılık içerebildiğini kakofemizmde ise genellikle saldırgan bir özellik bulunduğunu vurgular. İyi

adlandırmayı örtmece kabul ettiğimizde kötü adlandırmayı da örtmece olarak kabul etmemiz gerektiğini ve birinde adlandırmanın “pozitif, müspet, iyi” diğesinde ise “negatif, menfi, kötü” olduğunu belirtir (2008: 29) Hirik, örtmecelerdeki güzel adlandırma ve kötü adlandırma türlerini ölüm kavramı üzerinden örneklendirir. Türkçede, ölen birinin ardından ölümü doğrudan ifade etmek yerine “hakkın rahmetine kavuşmak” ya da “vefat etmek” ifadeleri kullanıldığında daha nazik bir anlatım tarzı yakalandığını, bunun yanı sıra ölüm ifadesi “nalları dikmek” ya da “eşek cennetini boylamak” söylemleriyle anlatıldığında ise kötü adlandırma yapıldığını belirtir (2013: 443). Örtmece sözler, çok eski dönemlerden beri Türkçenin yanı sıra birçok dilde kullanılmışlardır. Bu konuyla ilgili gerek Türkiye Türkçesi gerekse diğerk Türk lehçeleri alanında kapsamlı bilimsel çalışmalar yapılmıştır.<sup>1</sup> Bu çalışmada ise ölüm kavramını karşılamak için kullanılan çeşitli sözler ve örtmeceler Çağatay Edebiyatının en önemli eserlerinden biri olan Bâbürnâme üzerinden değerlendirilecektir.

Çok küçük yaşta tahta çıkan ve hükümdarlığı esnasında çeşitli savaflara ve siyasi olaylara tanıklık eden Bâbür, bütün bu yaşadıkları olay ve olgulara hatıratında en ince ayrıntısına kadar yer vermiştir. Gezip gördüğü yerleri, o yerlerdeki bitki ve hayvanları, coğrafi özellikleri detaylı bir şekilde anlatmıştır. XVI. yüzyıl Türk tarihinin önemli isimlerinden olan ve döneminde büyük bir imparatorluk kurmuş olan Bâbür, hükümdarlığının yanı sıra değerli bir şair ve hattattır (Eraslan, 1993: 174). Edebiyata ve sanata olan yoğun ilgisi Bâbür’ün, Çağatay şiir ve nesrinin en güzel örneklerini vermesini sağlamıştır. Özellikle Bâbürnâme adlı otobiyografik eseri Türk Edebiyatının eşsiz hazinelerindedir. Daha çok Bâbürnâme veya Vekâi olarak anılan eser, herhangi bir giriş kısmı olmaksızın Bâbür’ün on iki yaşında Fergana tahtına çıkışı ile başlayıp ölümünden bir yıl öncesine kadar olan zamandaki hayat macerasını anlatır (Akün, 1991: 404). Fergana, Kâbil ve Hindistan olmak üzere üç bölümden oluşan eserdeki bu bölümlenme hükümdar Bâbür’ün siyasi hayatı ve ilişkilerini de yansıtmaktadır. Bâbürnâme, zengin anlatım gücüyle genel anlamda otobiyografi veya günlük özelliği gösterirken gezip gördüğü yerleri, savafları, kişileri ve olayları en ince ayrıntısıyla yansıttığı için yer yer seyahatname, tarih kitabı, tezkire veya ansiklopedi zenginliği de taşımaktadır.

Bâbür, eserinde ele aldığı kişiler, olaylar ve savaflarla hem tarihe tanıklık etmekte hem de iyi bir gözlemci olarak gezip gördüğü yerleri en ince ayrıntısına kadar betimlemektedir. Bâbür’ün kalemiyle bulunduğu yerler kurdu kuşu, sebzesi meyvesi, ırmağı dağı, rüzgârı yağmuru, gelenek ve görenekleriyle adeta okuyucunun gözlerinin önünde canlanmaktadır. Bu durum insan betimlemelerine de çok iyi bir biçimde yansır. Hatırat’ta okuyucu, birçok önemli simanın en karakteristik taraflarıyla çizildiği bir portreler dizisiyle karşı karşıya gelir. Babası

<sup>1</sup> Örtmece ve tabu konularında, Türkiye Türkçesi ve diğerk Türk lehçelerinde kitap, kitap bölümü, makale, bildiri ve lisansüstü tez çalışmaları şeklinde birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan bazıları şu şekildedir: Ahmet Güngör “Tabu-Örtmece (Euphemism) Sözler Üzerine”; Ahat Üstüner “Örtmece Sözlerle İlgili Terimler”; Saadet Çağatay “Türklerde Batıl İnançlar Arasında Tabu”; Kerim Demirci “Örtmece (Euphemism) Kavramı Üzerine”; Işıl İnce Özyıldırım “Türkçede Örtmece Sözcükler Üzerine Bir Araştırma”; Seyfullah Türkmen “Türkçedeki Örtmece Sözler”; Arzu Çiftoğlu Çabuk “Örtmece Kavramı ve Hayvan Adlarında Örtmece Oluşumu” ve “Türkçedeki Örtmece Sözlerin Oluşum Yolları”; Turgut Akpınar “Dünyada ve Türklerde Ağza Alınması Yasak (Tabu) Kelimeler”; Hayriye Bilginer “Batı Dillerinde ve Türkçede Güzel Adlandırmalar”; Ferhat Karabulut ve Gulmira Ospanova “Örtmece Sözlerin Mantığı: Kazak Türkçesi ile Türkiye Türkçesinde Karşılaştırmalı Model Analizi”; Gülsüm Killi “Hakas Türkçesinde Tabu Sözler ve Örtmece”; Hülya Arslan Erol “Tabu (Taboo) ve Kelimelerin Anlam Alanlarına Etkisi”; Pervin Ergun “Türk Kültüründe Ölümle İlgili Bazı Terimler”; Erkan Hirik “Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi’nde Ölüm Örtmeceleri”; Gülsine Uzun “Kırgız Türkçesinde Ölüm ile İlgili Örtmece ve Tabu Sözler”; Özlem Akbulak “Örtmece Sözlere Bir Örnek Olarak Tuvalet Sözcüğünün Değerlendirilmesi”; Aylin Koç “Hastalık İsimlerinde Örtmeceler; Gulmira Ospanova “Türkiye Türkçesinde Örtmeceler”; Cengiz Çelik “Türkiye Türkçesinde Örtmece ve Tabu Kelimeler”; Ahmet Gecekuşu “Güzel Adlandırma”; Samet Aslan “Derleme Sözlüğündeki Örtmece Kelimeler Üzerine Bir İnceleme” ve “Örtmecelerle İlgili Bibliyografya Çalışması”.

Ömer Şeyh Mirza, Sultan Hüseyin Baykara ve Nevâî gibi çağın önemli şahsiyetleri Bâbü’ün kaleminde portreleşir (Akün, 1991: 405). Bâbü’ün eserinde dönemin önemli şahsiyetlerinin yanı sıra yeri geldikçe birçok farklı şahsiyet çeşitli şekillerde yer bulur. Gerek bu şahısların hayatlarının betimlenmeleri esnasında gerekse anlatılan çeşitli savaş sahnelerinde eserde ölümle ilgili birçok sözcüğün de yer aldığı gözlemlenmiştir. Tarih boyunca insanoğlu ölüm karşısında çaresiz kalmıştır. Bu çaresizlik ve üzüntü dile yansırken çok çeşitli şekillerde ifade olanağı bulmuştur. Kişi sevdiği, değer verdiği kişilerin ölümünü kabullenmekte psikolojik olarak da zorlanmakta ve bu durumu daha örtülü bir şekilde dile getirmeye çalışmaktadır. Ergun bu konuyu: “Öl- fiilinin çok eski anlamı yükselmek olsa da zaman içinde bu anlamı kaybolmuş olmalıdır. Çünkü eski Türkler ‘ölü ve gömmek’ sözlerini, yakınlarını kaybettiklerinde değil, daha çok düşmanları için kullanırlardı. Çünkü yakınları ‘ölmüyordu’, ‘uçmağa varıyordu’; ‘cennete gidiyordu’; ebedî hayatında yaşamaya gidiyordu; mekân değiştiriyordu. Kutlu kişilerin vefatı kergek olduğu için, yani Tanrı istediği için gerçekleşiyordu.” şeklinde değerlendirir (2013: 136). Bu durum Bâbürnâme’de de gözlemlenir. Çok zengin bir şahıs kadrosunun bulunduğu eserin akışında doğal olarak gerek savaşların anlatımında gerekse hayatın doğal döngüsü içerisinde ölüm konusu da sık sık gündeme gelir. Bâbü sevdiği, önemseydiği kişilerin ölümünü “âlemdin naql kılmağ, ‘âlem-i fânini vedâ’ kılmağ, dünyâ gamhânesidin kâçmek, ecel peymânesidin içmek...” gibi sözlerle daha yumuşak ve örtülü bir şekilde ifade ederken; savaş esnasındaki bir sahneyi betimlerken veya hoşlanılmayan kişilerden bahsederken “boynını urdurmağ, başını kâsîp kâltürmek, cânı çıkağ, düzağka bar-, katl kılmağ, ölmek...” gibi net ve keskin ifadeler kullanmıştır. Bir olayın ifadesindeki bu çeşitlilik dilde zenginliği de beraberinde getirmiştir.

Bâbü eserinde, yeri geldikçe hayat ve ölüm konusundaki duygu ve düşüncelerini de sıklıkla yansıtmaktadır. Bu aktarımlarda sık sık İslam dininin inanç özelliklerinden olan dünyanın geçiciliği fikri, kötülerin cehenneme gideceği düşüncesi vurgulanır. Örneğin, Bâbürnâme’nin Hindistan bölümünde Bâbü, halka hâkim olan korku ve cesaretsizliği görünce bütün bey ve yiğitleri çağırarak onlara bir konuşma yapar. Bu konuşmada dünyaya gelen herkesin öleceğini, bir tek Tanrının ebedi olduğunu bu nedenle önemli olanın öldükten sonra iyi bir şekilde anılmak olduğunu vurgulayarak hayat felsefesini de belirtir:

*“Herkim ki hayât meclisiğa kırıptür ‘âkıbet ecel peymânesidin içküsidür ve her kişi kim tiriglik menziliğa kéliptür âhîr dünyâ gamhânesidin kâçküsidür. Yaman at bile tirilgendin yahşı at bile ölgen yahşıraq... Têñri te‘âlâ bu nev‘ sa‘âdetni bizge naşîb kılıptur ve mundağ devletni bizge karîb eyleptür ölgen şehîd, öltürgen gâzî.”* (Hayat meclisine giren herkes, nihayet ecel kadehinden içecektir; dirilik konağına gelen herkes, nihayet dünya denilen bu gam evinden geçecektir. Kötü adla yaşamaktansa, iyi adla ölmek daha iyidir... Yüce Tanrı bize öyle bir saadet nasîp etmiş ve öyle bir devlet vermiştir ki, ölen şehid ve öldüren gâzîdir.) [314b]

Eserin başka bir yerinde de yine benzer düşüncelerle ölüm gerçeğini kabulleniş görülmektedir:

*“Dêdim kim kişi eger yüz eger miñ yaşasa âhîr ölmek kerek. Özümni ölümge qarâr bêrdim uşol bâğda bir su akip kâledür êdi. Vuzû kıldım. İki rek‘at namâz okudum başımni münâcâtka koyup tilek tileydür êdim kim közüm uykuğa barıptur.”* (“İnsan eğer bin sene bile, yaşasa nihayet ölecektir” dedim. Ölümü kabul ettim. Bu bahçeden bir su akıyordu. Abdest aldım. İki rekât namaz kıldım. Başımı münacata koyup dilek dilerken uykuya dalmışım.) [118b]

Bir hükümdar olarak çok zorlu koşullarda bile halkının yanında olup gerekirse birlikte ölümü göğüsleyeceği fikri eserde “Dostlarla beraber ölüm düğündür.” sözleriyle vurgulanmıştır:

“Her neçe dediler kim “*Ḥavālga barıñ*” barmadım. Köñülge kécıti kim barça el qarda ve çapqunda mên ısıq üyde ve istirâhat bile munda barça ulus teşvış bile maşakqatta mên munda uyqu bile ferâgatta mürüvvetin yıraç ve hem-cihetlıqtın kıraç iştür. Mên her teşvış ü maşakqat bolsa köreyin. Her neçük el tãkat kılp tursa turayın. Bir Fârsî meşel bar: “*merg né yârân sūr ast.*” (Mağaraya gitmemi söyledilerse de gitmedim. “Bütün halk karda ve tipide iken ben sıcak yerde ve istirahatte ve bütün halk burada ıstırap ve meşakkatte iken ben orada uykuda ve refahta bulunursam, bu insaniyetten uzak bir hareket ve halka karşı lâkayıtlık olur; ne gibi ıztırap olursa ben de göreyim ve halk nasıl tahammül edip duruyorsa ben de durayım” diye düşündüm. Farsça bir mesel vardır: “Dostlarla beraber ölüm düğündür.”) [194b]

Bu dünyanın geçiciliği fikri eserde “*Bêş künlük öter dünyâ*” (Beş günlük fânî dünya) ifadesiyle sık sık yer alır.

### Bâbürnâme'de Ölüm Kavramını İfade Etmek için Kullanılan Örtmeceler

Bu bölümde Bâbürnâme, ölüm kavramını ifade eden örtmece sözler bağlamında incelenmiş ve inceleme esnasında saptanan örtmeceler, ilgili sayfa ve satır numaralarıyla aşağıda belirtilmiştir. Eserde tespit edilen yapılar ilgili cümlelerle birlikte örneklendirilmiştir. Örneklendirilen bu cümlelerin Türkiye Türkçesine çevirisi ise Reşit Rahmeti Arat'ın (1987) çevirisiyle parantez içinde yanlarına verilmiştir. Ayrıca tespit edilen örnekler, ilgili dönemde ölüm fikrinin ifadesi açısından da çeşitli başlıklar altında değerlendirilmeye çalışılmıştır.

#### 1. Ölümün Başka Bir Dünyaya Geçiş Olarak İfade Edildiği Örtmeceler

İnsanların ve dolayısıyla toplumların sahip oldukları kültür, inanç ve çeşitli değerler onların hayata bakış açılarını şekillendirir. Bu durum ölüm konusunda da geçerlidir. Ölümün algılanışı kişinin hayata bakış tarzına, inancına, yaşadığı hayat şartlarına ve içinde bulunduğu duruma göre değişiklik gösterir. Ölüm konusunda korkak ya da karamsar olunabileceği gibi ölüm kurtuluş olarak da görülebilir (Yüksekkaya, 2009: 5). Türklerde de İslam dininin etkisiyle bu dünyanın geçiciliği, ölümden sonraki dünyanın esas olduğu fikri ölüm konusundaki temel bakış açısını oluşturur. Ölümün Türk kültüründe genellikle doğum gibi normal bir fenomen olarak kabul edildiği ve kabullenici bir tarzda ifade edildiği söylenebilir (Karaca, 2009: 77). Eserde ölüm için kullanılan “*‘âlemdin bar-*, *‘âlemdin kéc-*, *bar-*, *‘âlem-i fânini vedâ‘ kılp-*, *rıhlet kılp-*, *naql kılp-*” şeklindeki ifadeler öldükten sonra başka bir dünyaya göçme inancını da yansıtmaktadır.

**‘âlemdin bar-:** [23a, 27b, 182a]; “*Haydar Mîrzâ atası zamânında oq ‘âlemdin bardı.*” (Haydar Mirza, daha babası hayatta iken vefat etti.) [167a-167b]

**‘âlemdin kéc-:** “*Rebî‘ü’l-âhîr ayıda Sultân Maḥmûd Mîrzâ’ga qavî ‘ârıza yüzlenip altı künde ‘âlemdin kécıti.*” (Rebiülahir ayında Sultan Mahmud Mirza, ağır hastalığa tutularak, altı gün içinde vefat etti.) [25b]

**‘âlemdin naql kılp-:** [175a, 182b, 271a]; “*Nâsır Mîrzâ ölgen yılı ‘âlemdin naql kıldı.*” (Nâsır Mirza öldüğü sene vefat etti.) [138a]

**‘âlem-i fânini vedâ‘ kılp-:** [18a/9]; “*Méniñ anam Ḥânımniñ Siñil ḥûb Nigâr Ḥânım ‘âlem-i fânini vedâ‘ kılgan êkendür.*” (Annem Hanım’ın küçük kız kardeşi, Hûb-Nigâr Hanım, fânî dünyaya veda etmiş.) [96a]

Bâbür eserinde, yukarıda da değinildiği gibi, bu dünyanın geçiciliği fikrini sürekli vurgulamaktadır. Bu örnekte de ölümü “fânî dünyaya veda etmek” şeklinde güzel adlandırma yoluyla ifade etmektedir. Demirci, Türkçenin ölme ifadeleri bakımından çok zengin olduğunu, kullanılan örtmecelerin çoğunun ölümün korkulacak bir şey olmadığı kanısını vermeye

yöneldiği ve dilin üzüntü veren ölüm olayını en güzel kelimeler aracılığıyla kabullenmeye yardımcı olduğunu ifade eder (2008: 27).

**bar-:** “*Bu beş künlük öler cān için yaman at bile bardı.*” (Bu beş günlük fâni hayat için kötü nâm ile gitti.) [80b]; “*... uşbu yara bile bardı.*” (... bu yaradan öldü.) [158b]; “*Üç tört kündin soñ uşol zañm bile oğ bardı.*” (Üç dört gün sonra bu yaradan öldü.) [65b]; “*Bu cemā’attın hem kalın kişi éligge tüşüp köp kişi oğka ve kılıçka ve suğa bardı.*” (Bunlardan da birçok adam ok ve kılıçla öldürüldü yahut suda boğuldu.) [184a]

**dūzahka bar-:** [335a]; “*Bekremācīt, Sulṭān İbrāhīm’ni başkanda dūzahka bardı.*” (Bikermācit, Sultan İbrahim’i mağlup ettiğimiz zaman, cehenneme gitti.) [268b]

Buradaki “*dūzahka bar-*” yani “*cehenneme git-*” ifadesinde düşman vb. hoşlanılmayan kişi veya kişilerin ölümünün kötü adlandırma yoluyla ifade edilişi görülmektedir. Yüksekkaya, ölmek, başka bir âlemde yaşamak olarak algılandığında yaşanacak bu yeni yerin “cennet” olarak belirlendiği, sevilmeyen kişiler söz konusu olduğunda ise bunun tam tersiyle karşılaştığımızı “cehenneme vasil ol-” örneğiyle verir (2009: 11).

**dünyā gamhānesidin kēç-:** “*Her kişi kim tiriglik menziliğa kēliptür āhır dünyā gamhānesidin kēçkisidir.*” (Dirilik konağına gelen herkes, nihayet dünya denilen bu gam evinden geçecektir.) [314b]

**kēç-:** “*Atasının hayātıda oğ kēçti.*” (Babası daha hayatta iken vefat etti.) [167b]

**naql kıl-:** [134a, 134a, [169a]; “*Atasının zamānıda oğ naql kıldı.*” (Daha babası hayatta iken, vefat etti.) [166a]; “*Nēçe kündin soñ uşol maraž bile oğ naql kıldı.*” (Birkaç gün sonra, bu hastalıktan vefat etti.) [178b]

**rıhlet kıl-:** “*Mīrzādın burunraq bu dünyādın rıhlet kıldı .*” (Hüseyn Mirza’dan bir müddet evvel, bu dünyadan göçtü.) [167b]

**vedā’ kıl-:** “*Ol zālīm bedkirdārınñ habside dünyā-yı fānini vedā’ kıldılar.*” (O merhametsizin esaretinde fânî dünyaya veda ettiler.) [11a]

## 2. Ölümün Meydana Geliş Şeklinin / Yönteminin İfadesinde Kullanılan Örtmeceler

Eserde tespit edilen örtmece sözlerin büyük bir bölümü ölümün meydana geliş şeklini de belirtmektedir. Bu durum eserde savaş konularının sıklıkla yer almasıyla yakından ilgilidir. Büyük bir hükümdar olan Bâbür, hatıratında döneminin çeşitli siyasi olaylarını ve savaşlarını anlatırken özellikle düşman askerlerinden söz ederken “parça parça et-, boyunlarını vurdur-, kılıçtan geçir-, kazığa oturt-, geyik gibi avla-” gibi kötü adlandırma olarak nitelendirilebilecek ifadeler kullanmıştır. Bu gibi kullanımlar savaş gibi durumlarda düşmana karşı hissedilebilecek saldırganlık, alay, küçümseme, intikam gibi duyguların da bir bakıma dışa vurumudur.

**tüfek bile attur-:** “*Ol hatunlarınñ birisini fil astığa saldurdum, birisini tüfek bile atturdum.*” (Kadınlardan birini fil altına attırdım; birini kurşuna dizdirdim.) [306b]

**yasaka yét-/ yasaqka yétür-:** [16b/4, 215b, 218b, 226a, 264a]; “*Ba’zı sulṭānları ve serkeşleri kim éligge tüşüp édi, yasaqka yétti. Sulṭānlarınñ başı bile bir nēçe baş bu fetih haberi bile Kābil’ğa yiberildi.*” (Yakalanan bazı sultanlar ile serkeşler idam edildiler. Sultanlarının başı ve diğer birkaç baş, bu fetih haberi ile birlikte, Kâbil’e gönderildi.) [218b]

**sıhka olturguzul-:** “*Siyāset için ba’zısını sıhka olturguzuldi.*” (İbret için, bazıları kazığa vuruldu.) [214a]

**siyâsetka yetkür-**: “*Siyâsetka yetkürdiler.*” (İdam ettiler.) [37a]; “*Çerig barıp ser-kühke çıkıp sengerleğan yerni zorlap alıp bir pâresini siyâsetka yetkürdiler.*” (Gidip tepeye çıkıp, tahkim ettikleri yeri zorlayıp alarak, bir mikdarını, korkutmak için, idam ettiler.) [162a]

**suğa bar-**: [44a/12, 363b]; “*Ekşer çerigi éli at ve yarağ bile özlerini salıp öttiler. Bir neçe kişi suğa bardı.*” (Askerin büyük bir kısmı, at ve silahları ile suya girerek oraya geçti. Birkaç adamı su götürdü.) [151a]

**oğka kılıçka bar-**: “*Bu cemâ‘attın hem qalın kişi éligge tüşüp köp kişi oğka ve kılıçka ve suğa bardı.*” (Bunlardan da birçok adam ok ve kılıçla öldürüldü yahut suda boğuldu.) [184a]

**pâre pâre kıldur-**: [151b, 255b, 306b]; “*Tört beş kişini oğlap bir iki kişini pâre pâre kıldurdum.*” (Dört beş adamı okla vurdurdum; bir iki adamı da parçalattırdım.) [127b-128a]

**pârelen-**: “*Bu kırk élligçe Afğân tamâmîsi oğka kılıçka barıp pârelendiler.*” (Bu kırk elli Afganın hepsi ok ve kılıçla parçalandılar.) [239a]

**kılıçka bar-**: “*Köpreki kılıçka bardı.*” (Ekserisi kılıçtan geçirildi) [161b]

**ğarğ bol-/ suğa ğarğ bol-**: [328b, 372b]; “*Özin deryâğa şaldı ğarğ boldı.*” (Kendini nehre atarak boğuldu.) [29a/12]

**boynığa ur-/ urdur-/ boynını ur-**: [29b/9, 30b/9, , 41b/6, 69a/3, 125b, 156b, 262b]; “*Sultân Hüseyin Mirzâ barçasınığ boynığa urdurdı.*” (Sultan Hüseyin Mirza hepsinin başını kestirdi.) [41b]

**boyunlarığa ur-**: “*Qalın yigitlerni keltürdiler. Boyunlarığa buyurduğ kim urdılar.*” (Birçok yiğitlerini, esir ederek, getirdiler. Başlarının kesilmesi emredildi.) [70a]

**boyunlarını urdur-**: “*Tirig keltürgenleri hem boyunlarını urdurup tüşken yurtta kelle minâre qoparıldı.*” (Diri getirilenlerin de boyunları vurdurularak, indiğimiz yurtta kesilen başlardan bir minare dikildi.) [147b]

**avla- / atkula-**: “*Kır u qolda keyik kibi avlap Darığannı keyik dek atkuladuk.*” (Kır ve dereye onları, geyik gibi avladık, önümüze çıkanları geyik gibi vurduk.) [196b]

**oğka kılıçka bar-**: “*Bu cemâ‘attın hem qalın kişi éligge tüşüp köp kişi oğka ve kılıçka ve suğa bardı.*” (Bunlardan da birçok adam ok ve kılıçla öldürüldü yahut suda boğuldu.) [184a]

### 3. Savaşla Bağlantılı Olarak Gerçekleşen Ölümlerin İfadesinde Kullanılan Örtmeceler

Eserde savaşların anlatımı esnasında sıklıkla düşmanların başlarının kesilerek bunlardan minare yüksekliğinde tepeler oluşturulduğu vurgulanır. Bunun yanı sıra önemli bazı şahsiyetlerin başlarının kesilerek dönemin yetkili kişilerine iletildiği de geçer. Taşkiran, Türk devlet yöneticilerinin iktidarlarına karşı iç ve dış tehditleri önlemek için birtakım cezalandırmalara başvurdıklarını bu yöntemlerden birinin de baş kesmek olduğunu belirtir. Kesilen başların muhataplarına tehdit, korkutma veya tabiiyet göstergesi olarak iletildiğini ifade eder (2021: 288). Bâbürnâme’de baş kesme geleneğiyle ilgili bazı örnekler şu şekildedir:

“*Yüz iki yüz mütemerrid Afğânların başlarını kèsip keltürdiler. Munda hem kelle minâre qoparıldı.*” (Yüz iki yüz âsî Afganın başını kesip getirdiler. Burada da kesilen başlardan bir minare dikildi) [147b]; “*Başını kèsip keltürdi.*” (O da onun başını getirdi.) [150b]; “*... qalın baş kèsip keltürdiler.*” (... birçok baş kesip getirdiler.) [148a, 184b]; “*... galebe baş kèsip keltürdi.*” (... birçoklarının başını kesip getirdi.) [234b]

“*Tirig keltürgenleri hem boyunlarını urdurup tüşken yurtta kelle minäre koparıldı.*” (Diri getirilenlerin de boyunları vurdurularak, indiğimiz yurtta kesilen başlardan bir minare dikildi.) [147b]

“*Bu Afğānlar kırılğandın soñ bir havīd-zārgā tüşüp buyurduk kim bu Afğānların başlarını kelle minäre kıldılar.*” (Bunlar kesildikten sonra, bir otluğa inip, bu Afganların başından bir minare yapılmasını emrettim.) [239a]

**başını eltür-**: “*Sultān İbrāhīm’niñ ölügini qalın ölügniñ içide tapıp başını eltürdi.*” (Sultan İbrahim’in cesedini kalabalık ölülerin içerisinde tanıyıp, başını kesip getirdi.) [267b]

**başlarını yiber-**: “*İkele Mürzāniñ başlarını Şeybağ Hān, Pül-Sālār ekende yiberürler.*” (Şaybak Han Pül-Sālār’da iken, her iki mirzanın başını ona gönderirler.) [207a]

**kır-**: [301b, 305a]; “*Barını kırdılar.*” (Hepsini alıp kestiler) [62b/10]; “*Barısını kırdı.*” (Hepsini kesti.) [203b]; “*Siyāset cihetidin barını tüfek bile kırdılar.*” (Esirleri, siyaset için, bazı tüfenkle kırdılar.) [263a]

**kırıl-**: “*Qalın Moğol kişisi kırıldı.*” (Moğolların pek çoğu telef oldu.) [30b/8]; “*Bu Afğānlar kırılğandın soñ bir havīd-zārgā tüşüp buyurduk kim bu Afğānların başlarını kelle minäre kıldılar.*” (Bunlar kesildikten sonra, bir otluğa inip, bu Afganların başından bir minare yapılmasını emrettim.) [239a]

**tüş- / tüşür-**: [230b, 234b, 234b]; “*Mēniñ ābādān kişilerimni tüşürdiler.*” (Bu çarpışmada benim iyi adamlarımı düşürdüler.) [107b]; “*Yana hem yigit yeleñdin hayli kişi tüşti.*” (Yiğitlerden de epeyce adam vuruldu.) [107b]

**zāyi’ kıl-**: [90b/3, 334b]; “*Özbekler hānnı Hocend’te şehīd kılğanda anı ve yana andağ neçe nāresideni zāyi’ kıldılar.*” (Özbekler, Hocend’de Han’ı şehit ettikleri vakit, onu ve onun gibi birkaç küçüğü öldürdüler.) [19b]

**baş koy-**: “*Her kim taht dā’ıyesi bile baş koysa hem munda koyar.*” (Taht kavgası yüzünden başını kaybeder ise burada kaybeder.) [37a]<sup>2</sup>

#### 4. Ölümün Kaçınılmazlığının İfadesinde Kullanılan Örtmeceler

**ecel peymānesidin iç-**: “*Herkim ki hayāt meclisiğa kiriptür ‘ākıbet ecel peymānesidin içküsidür.*” (Hayat meclisine giren herkes, nihayet ecel kadehinden içecektir.) [314b]

Yüksekkaya, bu ifadeye benzer bir kullanım olarak “*ecel şerbeti iç-*” örneğini “Ölümün kader olarak algılanışı” başlığı altında ele alır ve bu algılayışta insan yaşamının bir süresinin olduğunu, bu sürenin sonunda beklenen son, yani ölümün mutlaka geleceği değerlendirmesini yapar (2009: 21-23).

**ecel yet-**: “*Çün ecel yetip édi, kutulmadı.*” (Eceli geldiği için kurtulamadı.) [80b]

**halāş bolma-**: “*Yétmiş seksen ābdān yigitdin uşbu beş altı Ma’ dūdī beş halāş bolmadı.*” (Yetmiş seksen iyi yiğitlerinin beş altısından başkası kurtulamadı.) [62b/63a]

#### 5. Erken Ölümü İfade Eden Örtmeceler

**hayli ‘ömr tapma-**: “*Hayli ‘ömr tapmadı. Teraqqī mahallıda oğ ‘ālemdin bardı.*” (Çok yaşamadı; terakkî etmeğe başladığı zaman, vefat etti.) [182a]

<sup>2</sup> Bu örnekte tam anlamıyla savaş kaynaklı bir ölüm ifadesi gözlemlenmemekle birlikte, ilgili kullanım siyasi çekişmeler nedeniyle gerçekleşen bir ölümü ifade ettiği için bu başlık altında verilmiştir.



**turma-**: “*Hümâyün’ dın soğra Hümâyün bile bir toğkan neçe ferzend boldı. Turmadı.*” (Humayun’dan sonra, onunla öz kardeş birkaç oğlan dünyaya gelmiş, fakat hiç biri yaşamamıştı.) [220a]

## 6. Ölümü Canın Bedenden Ayrılışı Biçiminde İfade Eden Örtmeceler

**câni çık-**: “*Tayağ astıda oğ cāni çıktı.*” (Sopa altında canı çıktı.) [126a]

**cân teslim kıl-**: [259b]; “*Uşol zamān cān teslim kıldı.*” (Hemen öldü.) [161a]

## 7. Ölümü Din/İnanç Bağlamında İfade Eden Örtmeceler

Bâbü, eserinde sık sık İslam inancı çerçevesinde dünya ve ölüm konusundaki duygu ve düşüncelerini paylaşmaktadır. Bunu ifade ederken de “*şehid bol-, şehid kıl-*” sözlerini kullanır. Arapça kökenli *şehit* kelimesi “1. Allah yolunda ve din uğrunda savaşırken ölen kimse 2. Vatan, millet, kutsal bir amaç ve görev uğrunda ölen kimse” anlamlarını taşımaktadır (Ayverdi, 2011: 2963). Bâbü “*Tēñri te‘ālā bu nev‘ sa‘ādetni bizge naştb kılıptur ve mundağ devletni bizge qarīb eyleptür ölgen şehid, öltürgen gāzī.*” ifadesiyle bu kutsiyeti vurgulamaktadır.

**şehid bol-**: “*Senger Hān Cencūhe anda şehid boldı.*” (Senger Han Cencūhe orada şehit oldu.) [309b]; “*Tēñri te‘ālā bu nev‘ sa‘ādetni bizge naştb kılıptur ve mundağ devletni bizge qarīb eyleptür ölgen şehid, öltürgen gāzī.*” (Yüce Tanrı bize öyle bir saadet nasip etmiş ve öyle bir devlet vermiştir ki, ölen şehid ve öldüren gāzīdir.) [314b]

**şehid kıl-**: [23b, 50a, 68a, 80b, 177b, 310b]; “*Bu beş künlük öter dünyā üçün andağ dāniş-mend ve qarı atasını şehid kıldı.*” (Bu beş günlük fānī dünya için, öyle dānişmend ve ihtiyar babasını şehit etti.) [50a]; “*Hāce Mevlānā Kādī’nı erk dervāzeside bi‘izzetāne asıp şehid kıldılar.*” (Mevlāna Kadı’yı erk kapısında şerefsiz bir şekilde, asıp şehit ettiler.) [53b]

**şunğār bol-**: “*Uşbu tārīhde düşenbe küni Ramazān ayınıñ törtide ‘Ömer Şeyh Mīrzā cerdin kebüter ve kebüter-hāne bile uçup şunğār boldı.*” (Bu tarihte ramazan ayının dördüncü pazartesi günü, Ömer Şeyh Mīrzā bu uçurumdan güvercin ve güvercin-hāne ile düşerek öldü.) [6b]; “*Hānım hān-babam şunğār bolğalı...*” (Hanım, Han dayımın vefatından beri... ) [96b]

Buradaki “*şunğār bol-*” ifadesinin kullanımı Eski Türkçe dönemindeki “*kergek bol-*” ‘Türk kağanları ve kağanlık ailesi bireyleri, beyler vb. için’ ölmek, vefat etmek” (Şirin, 2016: 732) kullanım alanıyla benzerlik göstermektedir. Bâbürnâme’de iki yerde kullanılan bu ifadedeki *şunğār* kelimesinin *şahin* anlamına geldiği ve önemli şahsiyetler için kullanıldığı görülmektedir. Yüksekaya, Türklerde ölümün uçmak olarak algılanmasını değerlendirirken, bu algılamada ruhun kuş, ölmenin ise uçmak yani göğe yükselmek olduğunu belirtir. Eski Türkçedeki “*kergek bol-*” kullanımına da yer veren Yüksekaya, Osman Nedim Tuna’nın “*kergek*”in uçuca bir mahlūk olması gerektiğini belirterek, bildircin türünden bir kuş adı olarak Doğu Türkçesi sözlüklerinde geçen *kergek* > *kerek* olabileceği görüşüne katıldığını ifade eder. Ayrıca sonraki dönemlerde “*kergek bol-*” yerine “*şunğār bol-*” deyiminin kullanıldığını ve “*kergek bol-*” ifadesinin daha sonraki dönemlerde kullanılan “*şunğār bol-, kuş ol-, güvercin ol-*” gibi ifadelerle aynı algılayışın bir ürünü olduğunu vurgular (2009: 12-18).

**Tēñri hükmini bütker-**: “*Sultānım Bēgim Kābil’din uşbu tārīhde nebiresini alıp Hindüstān’ga kēledürgende Nilāb’ta Tēñri hükmini bütkeriptür.*” (Sultanım Begim, Kābil’den şimdi torununu alıp gelmekte iken, Nıl-Āb’da vefat etmiş.) [167b/168a]; “*Kābil’de Tēñri hükmini bütkermiş.*” (Kābil’de vefat ettiği haberi geldi.) [169b]

**Tēñri rahmetiğā bar-**: [9a/1, 9b/1-2, 11a/5, 13b/5, 14b/2, 20a/6, 20a/12, 22a/12, 27a/5, 39b/13, 86b/7, 157a, 163b, 171b, 234a, 375a]; “*Seyyid Yūsuf Bēg bir neçe kün burunraq kulunç zahmeti bile Tēñri rahmetiğā barıptur.*” (Yusuf Bey birkaç gün önce kulunç hastalığından, Tanrı

rahmetine kavuşmuştu.) [154a]; “*Su öterde Yeke Hâce’niñ kemesi garķ bolup Yeke Hâce Têñri raķmetiġa bardı.*” (Suyu geçerken, Yeke Hoca’nın gemisi battı ve kendisi Tanrının rahmetine kavuştu.) [374b]

## 8. Ölümün Boş Yere Gerçekleştiğini İfade Eden Örtmeceler

**telef bol-:** “*Uluġ uluġ bégler ve yaķşı yaķşı yiġitler şalın kişi bu uruşta telef boldı İbrāhım Tarġan, İbrāhım Saru, İbrāhım Cānı. Bu ġarıbtur kim bir uruşta üç İbrāhım atlıġ uluġ bég telef boldı.*” (Büyük beyler, iyi yiġitler ve birçok adam bu muharebede telef oldu. şurası gariptir ki, bu muharebede İbrahim Tarhan, İbrahim Saru ve İbrahim Cānı gibi, İbrahim adlı üç büyük bey telef oldu.) [90b]; “*Ķalmaġa kélgen ġums on altı miņ koy çıķtı, kim séksen miņdin ġumsı bolġay. Telef bolġan ve ri‘āyet kılgan bile birlik koyda hiġ söz yoķ édi.*” (Ganimetin deftere geçirilen bu beşte biri, on altı bin koyun tuttu ki, bu, seksen binin beşte biridir. Telef olan ve itibar edip alınmamış olanlar ile birlikte, hiġ şüphesiz, yüz bin koyun vardı. [204a]

Eserde “*telef bol-*” ifadesinin iki yerde insanların, kalan diġer bir örneğinde de hayvanların ölümünü ifade etmek için kullanıldıġı görölmektedir. Tüm kullanımlarda “*boş yere, yazık oldu*” duygusu ön plana çıkmaktadır.

**zāyi‘ bol-:** [31a, 67b]; “*Ķaçarda taġ yolıġa uçrap éniř ve uçma yérge yolukup özi teşviş bile bu uçmadın tüşti, köp éli bu uçmada zāyi‘ boldı.*” (Daġ yollarından kaçarken, kayalık ve uçurumlara tesadüf ederek, meşakkatle buralardan indi ve birçok adamı da bu uçurumlarda telef oldu.) [42a]

## Sonuç

Bu çalışmada 16. yüzyıl Çaġatay edebiyatının en önemli eserlerinden olan Bâbürnâme, ölümle ilgili örtmeceler bağlamında deġerlendirilmiřtir. Eser, Bâbür gibi önemli bir hükümdarın hatıratı olduġu için olaylar zinciri ve şahıs kadrosu açısından oldukça zengindir. Bu zenginlik eserin söz varlıġında da görölmektedir. Çalışma kapsamında eser, ölümle ilgili söz varlıġı açısından incelenmiş, yapılan inceleme sonucunda tespit edilen örtmeceler ölüm algısının ifade edişi bakımından çeşitli başlıklar altında verilmiştir. İlgili her sözcük ve sözcük grubu, önce Çaġatay Türkçesiyle ardından parantez içinde Türkiye Türkçesine çeviriyle sayfa numaraları da belirtilerek örneklendirilmiştir.

Eser, olay örgüsü olarak savaşlarla fetihlerin sıkça yer aldıġı zengin bir şahıs kadrosuna sahiptir. Bu durum ölüm olgusunun da sık sık gündeme gelmesine neden olmaktadır. Bütün bu olaylar esnasında Bâbür, hayat ve ölümle ilgili duygu ve düşüncelerini de paylaşır. Eserde bu dünyanın faniliġi, öbür dünyanın önemi “*bu beş künlük öter dünyā üçün, bu öter dünyā-yı bī-beķā, dünyā-yı fānı*” gibi sözlerle sık sık vurgulanır. Ölümün kaçınılmazlıġı karşısında önemli olanın iyi bir adla bu dünyadan geçmek olduġu: “*Herkim ki ġayāt meclisiġa kiriptür ‘āķıbet ecel peymānesidin içküsidür ve her kişi kim tiriglik menziliġa kéliptür āġir dünyā ġamġānesidin kéçküsidür. Yaman at bile tirilgendin yaķşı at bile ölgen yaķşıraķ...*” sözleriyle dile getirilir. Olay akışı sırasında ölüm gibi konularla ilgili çeşitli rivayetlere de yer verilir. Eserde ölüm kavramı; ölen kişinin yakınlıġı, sevilip sevilmemesi, düşman olup olmaması gibi nedenlerle farklı şekillerde ifade edilir. Örneġin savaş ve fetihler esnasında öldürülen düşman askerlerinden veya kötü birilerinden bahsedilirken yazarın sık sık sözlerini kötü adlandırma yoluyla dile getirdiġi görölür: “*avla- / atķula-, kılıġķa bar-, boynıġa ur-/ urdur-/ boynını ur-, cānı çık-, düzaġķa bar-, katl kııl-, katlıġa bar-, katlı- āmm kııl-/ katlı- āmmġa bar-, kılıġķa bar-, kıır-, pāre pāre kıldur-, pārelen-, sīġķa olturguzul-, siyāsetķa yétķür-, tüfek bile attur-, yasaķa yét-/ yasaķķa yétķür-*” gibi. Bunun yanı sıra sevilen, yakın birilerinin ölümü karşısında güzel adlandırma yoluyla örtölü, daha yumuşak ifadelerin kullanıldıġı görölür: “*‘ālemdin bar-, ‘ālemdin kéç-, ‘ālemdin naķl kııl-, ‘ālem-i fānini vedā‘ kııl-, bar-, cān teslīm kııl-, dünyā ġamġānesidin kéç-, ecel peymānesidin iç-, ecel yét-, ġalāř bolma-, ġayli ‘ömr tapma-, kéç-*

*naql kııl-, rihlet kııl-, şehid bol-, şehid kııl-, şunqâr bol-, telef bol-, Têgri hükmini bütker-, Têgri rahmetiğa bar-, vedâ' kııl-, zâyi' bol-, zâyi' kııl-*” gibi. Ölümle ilgili örtmeceler açısından zengin bir söz varlığına sahip olduğu tespit edilen eserde örtmecelerin yanı sıra hem insanlar hem de diğer canlılar için hayatını kaybetme ifadesinde direkt olarak “öl- ve öltür-” kelimelerinin de sıklıkla kullanıldığı görülmüştür. Eserde diğer dikkat çekici husus “öl-” için kullanılan “*şunqâr bol-*” örtmecesidir. Bu kullanım Türklerin ölüm anlayışını yansıtmaya açısından önemlidir. Yine savaş esnasında alınan galibiyeti vurgulamak için “*küffârı başıdın kelle minâre fermân boldı; başlarını kelle minâre kııldılar.*” gibi ifadelerin metin boyunca sık sık yer aldığı saptanmıştır.

Sonuç olarak Çağatay edebiyatında ölüm kavramını karşılıyan sözler ve örtmeceler Bâbürnâme ekseninde değerlendirilmiş ve bu kavram için çok sanatlı ve çeşitli ifadelerin yer aldığı görülmüştür.

### **Bilgi Notu**

Makale araştırma ve yayın etiğine uygun olarak hazırlanmıştır. Yapılan bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

### **Kaynakça**

- Akbulak, Ö. (2022). Örtmece sözlere bir örnek olarak tuvalet sözcüğünün değerlendirilmesi. *Kültür Araştırmaları Dergisi*, (15), 271-287.
- Akgül, S. (2020). *Bâbürnâme'nin Haydarâbâd Nüshasının transkripsiyonu ve söz dizimi incelemesi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akpınar, T. (1985). Dünyada ve Türklerde ağza alınması yasak (tabu) kelimeler. *Folklor ve Etnografya Araştırmaları* içinde (13-20. ss.), Anadolu Sanat Yayınları.
- Aksan, D. (2003). *Her yönüyle dil ana çizgileriyle dilbilim*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aksan, D. (2004). *Türkçenin sözvarlığı*. Engin Yayınevi.
- Akün, Ö. F. (1991). Bâbürnâme. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (404-408. ss.), 4, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Arat, R. R. (1987). *Gazi Zahirüddin Muhammed Babur, Vekayi, Babur'un hâtıratı*. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Arslan Erol, H. (2002). Tabu taboo ve kelimelerin anlam alanlarına etkisi. *Türk Dili Araştırma Yıllığı-Belleten*, (2), 35-56.
- Arslan Erol, H. (2012). Eski Türkçede ölüm için kullanılan sözler. E. Gürsoy Naskali (Ed.), *Defin* içinde (361-394. ss.), Tarihçi Kitabevi.
- Aslan, S. (2019). *Derleme Sözlüğündeki örtmece kelimeler üzerine bir inceleme*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Aslan, S. (2024). Örtmeceler ile ilgili bibliyografya çalışması. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (14), 574-583.
- Ayverdi, İ. (2011). *Misalli büyük Türkçe sözlük*. Kubbealtı Yayınları.
- Bilginer, H. (2011). Batı dillerinde ve Türkçede güzel adlandırmalar. *Türk Dili*, (598), 441-445.
- Çağatay, S. (1974). Türklerde batıl inançlar arasında tabu. *I. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri* içinde (365-372. ss.), Başbakanlık Basımevi.

- Çelik, C. (2011). *Türkiye Türkçesinde örtmece ve tabu kelimeler*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Gazimağusa: Doğu Akdeniz Üniversitesi Öğretim ve Araştırma Enstitüsü.
- Çiftioğlu Çabuk, A. (2014). Örtmece kavramı ve hayvan adlarında örtmece oluşumu. E. Gürsoy Naskali (Ed.), *Korku içinde* (5-23. ss.), Kitabevi Yayınları.
- Çiftioğlu Çabuk, A. (2015). Türkçedeki örtmece sözlerin oluşum yolları. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (5), 136-160.
- Demirci, K. (2008). Örtmece (euphemism) kavramı üzerine. *Milli Folklor*, (77), 21-34.
- Devellioğlu, F. (2011). *Osmanlıca - Türkçe ansiklopedik lûgat*. Aydın Kitabevi Yayınları.
- Eraslan, K. (1993). Çağatay Edebiyatı. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (168-176. ss.), 8, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ergun, P. (2013). Türk kültüründe ölümle ilgili bazı terimler. *Milli Folklor*, (100), 134-148.
- Gecekuşu, A. (2006). *Güzel adlandırma*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güngör, A. (2006). Tabu-örtmece (euphemism) sözler üzerine. *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi Prof. Dr. Zeki Başar Özel Sayısı*, (29), 69-93.
- Hirik, E. (2013). Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nde ölüm örtmeceleri. *Yeni Türkiye, Türkçe Özel Sayısı*, (55), 441-451.
- İnce Özyıldırım, I. (1996). Türkçede örtmece sözcükler üzerine bir araştırma. *Dil Dergisi*, (50), 15-21.
- Kanar, M. (2009). *Arapça-Türkçe sözlük*. Say Yayınları.
- Kanar, M. (2010). *Farsça-Türkçe sözlük*. Say Yayınları.
- Karabulut, F. & Ospanova, G. (2013). Örtmece sözlerin mantığı: Kazak Türkçesi ile Türkiye Türkçesinde karşılaştırmalı model analizi. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 2(2), 122-146.
- Karaca, F. (2009). Mezar taşı metinleri. E. Gürsoy Naskali, G. Sağol Yüksekaya (Ed.), *Uçmağa Varmak Kitabı* içinde (75-92. ss.), Kitabevi.
- Killi, G. (2006). Hakas Türkçesinde tabu sözler ve örtmece. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 3(3), 50-65.
- Koç, A. (2010). Hastalık isimlerinde örtmece. *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, (188), 77-95.
- Ospanova, G. (2014). *Türkiye Türkçesinde örtmeceler*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sağol Yüksekaya, G. (2009). Türklerde ölümün algılanışı "Ölmek" karşılığı kullanılan kelimelerden hareketle. E. Gürsoy Naskali, G. Sağol Yüksekaya (Ed.), *Uçmağa Varmak Kitabı* içinde (3-40. ss.), Kitabevi Yayınları.
- Şen, M. (1993). *Gazi Zahirüddin Muhammed Bâbur Bâburname giriş-metin (Kabil ve Hindistan bölümleri) açıklamalı dizin*. (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü.
- Şirin, H. (2016). *Eski Türk yazıtları söz varlığı incelemesi*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Taşkıran, H. (2021). Türk devletlerinde tabiiyet ve tehdidin simgesi: Kesik baş gönderme geleneği. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 13(1), 287-301.

Thackston, W. (1993). *Muhammad Zahiruddin Muhammad Bâbur Mirza, Bâburnâme*. The Department of Near Eastern Languages and Civilizations Harvard University.

Türk Dil Kurumu Güncel Türkçe Sözlük. (2024, Şubat 4). <https://sozluk.gov.tr/>

Türkmen, S. (2009). Türkçedeki örtmece sözler. *Karadeniz Araştırmaları*, (23), 131-140.

Uzun, G. (2020). Kırgız Türkçesinde ölüm ile ilgili örtmece ve tabu sözler. *Söylem Filoloji Dergisi*, 5(1), 226-238.


Üstüner, A. (2009). Örtmece sözlerle ilgili terimler. *Turkish Studies*, 4(8), 166-176.

## EXTENDED ABSTRACT

Language has been the most important means of communication for human from ancient times to the present day. In the early days, humans who tried to express themselves through various wall paintings, shapes, gestures, and movements eventually discovered sound, which is the basic instrument of communication, and after centuries of great efforts, sounds began to turn into words, and words into sentences. In this process, while it is seen that there are clear and concise expressions in the language, which basically progressed on the axis of comprehension, with the processing and development of language over time besides the clear expression, which is the main purpose, the effect of the expression of the interlocutor, etc. thoughts and emotions have made the language a more complex structure. Now, taking into account various effects, the same emotions or situations are shaped according to the narrator's preference and the ability to use the language, sometimes very clearly, sometimes indirectly, and sometimes ornately. Especially for some concepts that are thought to create emotions such as sadness, shame, fear, etc., it is seen that a more implicit use is preferred although understanding is essential. The aim here is to express what is desired more comfortably without feeling discomfort. This situation also occurs in the expression of the concept of death. In this study, it was aimed to examine this feature of language through the concept of death.

Within the scope of the analysis, Bâbürnâme, one of the most important works of 16<sup>th</sup>-century Chagatai literature, was analyzed, and the euphemisms used in the work to represent the concept of death were determined and evaluated. Since the work is a memoir of an important ruler like Bâbur, it is quite rich in terms of the chain of events and the cast of characters. In the work, which is written in a very sincere style, Bâbur often shares his feelings and thoughts about life and death. The transience of this world and the importance of after life are emphasized with phrases such as “*bu bêş künlük öter dünyâ için, bu öter dünyâ-yı bî-bekâ, dünyâ-yı fâni*”. In the face of the inevitability of death, what is important is to pass from this world with a good reputation: “*Herkim ki hayât meclisîğa kiriptür ‘âkıbet ecel peymânesidin içküsüdür ve her kişi kim tiriglik menziliğa kéliptür âhîr dünyâ gamhânesidin kēçküsüdür. Yaman at bile tirilgendin yahşî at bile ölgen yahşîrak...*” The concept of death is expressed in different ways depending on reasons such as the closeness of the deceased, whether they are loved or not, whether they are enemies or not. For example, while harsh expressions such as “*avla- / atkula-, oğka kılıçka bar-, baş kēs-/ başını kēsip keltür-, boynîğa ur-/ urdur-/ boynını ur-, cāni çık-, dūzahka bar-, qatl kıl-, qatlğa bar-, qatl-ı āmm kıl-/ qatl-ı āmmğa bar-, kılıçka bar-, kır-, oğla-, pāre pāre kıldur-, pārelen-, sîhka olturguzul-, siyāsetka yētkür-, tüfek bile attur-, yasağa yēt-/ yasağka yētkür-*” are used to talk about enemy soldiers killed during wars and conquests, it was seen that more veiled and softer expressions are used in the face of the death of loved ones or close ones: “*ēālemdin bar-, ‘ālemdin kēç-, ‘ālemdin naql kıl-, ‘ālem-i fānini vedā‘ kıl-, bar-, cān teslīm kıl-, dünyâ gamhânesidin kēç-, ecel peymânesidin iç-, ecel tēp ēgendür, ecel yēt-, ḥalāş bolma-, hayli ‘ōmr tapma-, kēç-, naql kıl-, rihlet kıl-, şehid bol-, şehid kıl-, şunqār bol-, telef bol-, Tēñri ḥükmini bütker-, Tēñri rahmetiğa bar-, vāki‘a dest bē-, vedā‘ kıl-, zāyi‘ bol-, zāyi‘ kıl-*”. In addition, words used for posthumous traditions and ceremonies can be exemplified as follows: “*tofrağka tapşur-, defn et-, ‘azā tut-, ta‘ziyet tut-, kırk, qara çırma-*”. It was identified that expressions such as “*küffārın başdın kelle mināre fermān boldı; başlarını kelle mināre kıldılar*” are frequently used throughout the text to emphasize the victory achieved during wars. In this study, which evaluates the words and euphemisms that represent the concept of death in Chagatai literature based on Bâbürnâme, it was determined that there are a wide variety of rich expressions for the expression of this concept.

# BİLİNÇLİ FARKINDALIK TEMELLİ SANAT TERAPİSİ PROGRAMININ MENTAL İYİ OLUŞ VE ÖZ-ŞEFKATE ETKİSİ: PSİKOLOJİ ÖĞRENCİLERİ İLE BİR PİLOT ÇALIŞMA

 Volkan DEMİR\*

## ÖZET

*Bu araştırmanın amacı Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisi Programı'nın lisans öğrenimine devam eden psikoloji bölümü öğrencilerinin mental iyi oluş ve öz-şefkat düzeyleri üzerindeki etkililiğini sınamaktır. Araştırmada deney grubu ve kontrol grubu olmak üzere iki ayrı grup oluşturulmuştur. Deney grubunda 10, kontrol grubunda ise 11 öğrenci yer almıştır. Deney grubunda bulunan öğrencilere Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisi Programı uygulanmıştır. Kontrol grubu ise herhangi bir işleme tabi tutulmamıştır. İstatistiksel analizler, uygulanan Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisi Programı'nın, öğrencilerin mental iyi oluş ve öz şefkat düzeylerini yükseltmede olumlu bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Kontrol grubunda yer alan öğrencilerin ölçümlerinde ise anlamlı bir değişim görülmemiştir. Deney grubu ile kontrol grubundaki öğrencilerin mental iyi oluş son-test düzeyleri arasında anlamlı bir farkın olduğu, öz duyarlık son-test puanları açısından ise anlamlı bir farkın olmadığı gözlemlenmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** bilinçli farkındalık, sanat terapisi, mental iyi oluş, öz-şefkat, psikoterapi

## The Effect of Mindfulness-Based Art Therapy Programme on Mental Well-Being and Self-Compassion: A Pilot Study with Psychology Students

### ABSTRACT

*This study aims to test the effectiveness of the Mindfulness-Based Art Therapy Programme on the mental well-being and self-compassion levels of psychology department students continuing their undergraduate education. In the study, two separate groups were formed an experimental group and a control group. There were 10 students in the experimental group and 11 students in the control group. Mindfulness-Based Art Therapy Programme was applied to the students in the experimental group. The control group was not subjected to any treatment. The analyses showed that the programme was effective in increasing the mental well-being and self-compassion levels of the students. There was no significant change in the measurements of the control group. It was observed that there was a significant difference between the mental well-being post-test levels of the students in the experimental group and the control group, while there was no significant difference in terms of self-compassion post-test scores.*

**Key Words:** mindfulness, art therapy, mental well-being, self-compassion, psychotherapy

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Gelişim Üniversitesi İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi Psikoloji Bölümü, İstanbul / TÜRKİYE. [ydemir@gelisim.edu.tr](mailto:ydemir@gelisim.edu.tr)

### Araştırma Makalesi / Research Article

**Atıf / Cite as:** Demir, V. (2025). Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisi Programı'nın mental iyi oluş ve öz-şefkate etkisi: Psikoloji öğrencileri ile bir pilot çalışma. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(48), 99-112. <https://dx.doi.org/10.21550/sosbilder.1508423>

**Gönderim Tarihi / Sending Date:** 1 Temmuz / July 2024

**Kabul Tarihi / Acceptance Date:** 1 Ekim / October 2024

## Giriş

Mental iyi oluş, psikolojik açıdan sağlıklı olma hâlini tanımlamaktadır. Dünya Sağlık Örgütüne göre mental iyi oluş; yetenek ve becerilerin farkında olma, yaşamda bir amaç ve anlam oluşturma, diğer bireylerle olumlu ilişkiler deneyimleme, yaşama özgü sorunlarla başa çıkabilme, mutlu bir yaşam sürdürme, kişisel yaşam sorumluluklarını alabilme olarak kavramsallaştırılmaktadır (Demirtaş & Baydemir, 2019: 655). Tanımdan yola çıkarak, bireyin herhangi bir ruhsal hastalıklardan muzdarip olmamasının yeterli olmadığı, bununla birlikte işlevsel olabilmesinin vurgulandığı görülmektedir (Keldal, 2015: 104). Çalışmalar mental iyi oluş seviyesi diğerlerinden yüksek olan kişilerin, ruhsal ve bedensel sağlıklarıyla birlikte hayat kalitelerinin de daha yüksek olduğuna işaret etmektedir (Keyes vd., 2010; Keyes, 2002). Bunun yanında, mental iyi oluş düzeyleri yüksek bireylerin üretme becerileri ve bağışıklık sistemlerinin de daha güçlü olduğu, deneyimledikleri ilişkilerde daha başarılı oldukları, profesyonel yaşamlarında daha üretken olabildikleri, bununla birlikte daha uzun yaşam sürebildikleri tespit edilmiştir (Lyubomirsky vd., 2005).

Alanyazın incelendiğinde öz şefkat anlamına gelen “self-compassion” kavramı dilimizde “öz duyarlık” (Akın vd., 2007; Öveç, 2007), “öz anlayış” (Deniz vd., 2008) ve “öz şefkat” (Bayramoğlu, 2011:1-2) gibi farklı biçimlerde çevrildiği gözlemlenmektedir. Neff (2003a) tarafından öz şefkat, kişinin kendi acılarına karşı açık olması, acıları ile temas edebilmesi, onu yok saymaması, kendi acısını iyileştirme isteğinin olması ve kendisini şefkatle iyileştirmesi olarak tanımlanmaktadır. Bir kavram olarak öz şefkat, bütün insanların hatalarının olduğunu ve kişilerin kusurlarını kabul etmelerini gerektiğini içerir (Neff, 2003b). Öz şefkat kişilerin yetersiz hissettikleri anlarda kendilerine karşı sevgi gösteren, nazik ve anlayışlı bir tutum benimsemeleri, kusursuz olmamanın ya da hataların insan olmanın gereği olduğunu fark etmeleridir (Hoffman, 2016). Kişinin kendisini gerçekçi bir şekilde değerlendirebilmesine, kendisine karşı sağlıklı bir tutum sergileyebilmesine imkân sağlayan öz şefkat; bireyin kendisini dayanıklı ve kırılğan yönleriyle kabullenmesini, kendisine karşı sevecen bir tutum geliştirmesine yardımcı olur (Neff, 2003a; Neff, 2003b).

Ruhsal iyi oluşu geliştiren, artıran ve koruyan faktörler arasında yer alan sanat geçmiş çağlardan beri önemli bir yere sahiptir. İnsan yaşamının her döneminde rahatlatıcı bir unsur olduğuna inanılan sanat, bireyin ruh sağlığında önemli bir yer tutar (Malchiodi, 2003). Eski zamanlardan bu yana bir şifa aracı olarak birçok hastalığa sanat ile çare aranmıştır. Binlerce yıldır doktorlar, şifacılar, din adamları sağaltıma yönelik faaliyetlerinde çeşitli sanat türlerinden yararlanmışlardır (Degges-White & Davis, 2019: 3). Örneğin, Yunanlıların tedavi sürecinde dramadan yararlandıkları (Gladding, 1992:89), Türklerin ise 6000 yıldır müziği bir tedavi yöntemi olarak kullandıkları bilinmektedir (Somakçı, 2003: 131).

Sanat ve terapi kavramları sanatsal etkinlikler ile gerçekleştirilen psikososyal müdahale yöntemlerinden temellerini alır ve dışavurumcu sanat terapisi, sanatla terapi, yaratıcı sanatlar terapisi gibi kavramlarla tanımlanır. Bu tanımlamaların bir yönü “sanat eseri meydana getirme süreci” olarak yaratıcı sanatsal faaliyetlerin kendisinin iyileştirici etkisine vurgu yaparken, “psikoterapide sanat” olarak tanımlanan diğer yönüyle, sanatsal edimi, yaratma sürecini terapötik bir araç olarak kullanmayı vurgular. Yaygın tanımı ile sanat terapisi, görsel, işitsel, dokunsal yollarla bireylerin duygu, düşünce ve deneyimlerini ifade etmelerine yardımcı bir araç olarak sanat yapma ve sanatsal bir ürün inşa etme yoluyla uygulanan bir terapi yöntemidir (Malchiodi, 2003; Rubin, 1987; Wadeson, 1980). Sanat terapisi mental, gelişimsel, nörolojik, davranışsal birçok rahatsızlıkta uygulanır (Özbey, 2009). Sanat terapisi, bilinçdışı bilince ulaştırmada ve terapist danışan arasındaki terapötik ilişkiyi kolaylaştırmada önemli rol oynar (Wilson, 1995).



Psikoterapi yaklaşımlarının kuramsal temelleri sanat terapisinin çerçevesini belirler ve sanatsal materyaller aracılığı ile dışavurulanın anlamlandırılmasına yardımcı olur (Malchiodi, 2003). Sanat terapisi ile çalışan ruh sağlığı profesyonelleri benimsemiş oldukları psikoloji yaklaşımlarının kuramsal temellerini sanat terapisi ile bütünleştirebilmektedirler. Sözgelimi, psikodinamik yaklaşım, varoluşçu ya da adleryan yaklaşımın kuramsal çerçevesi sanat terapisi ile entegre edilebilir. Bilinçli farkındalık da sanat terapisi ile bütünleştirilebilen yaklaşımlardan biridir (Demir, 2022; Rapport, 2009). Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisi, bedensel ve ruhsal yönden iyilik hâlini sağlamak için bilinçli farkındalık uygulamalarını sanat terapisi uygulamalarına dahil eden bir yaklaşımdır (Van Lith vd., 2021:2). Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisi ile hedeflenen bireyin kendisini keşfetme sürecine sanat yapmanın yaratıcı işlevini dahil etmektir (Rappaport, 2009: 17). Sanat terapisi etkinlikleri ve bilinçli farkındalık pratiklerini birleştirmek bireylerin problemlerle baş etme becerilerini arttırmalarına, içsel ve dışsal yaşantılarını kabul etmelerine yardımcı olur (Jaworski, 2020). Fiziksel, bilişsel ve duygusal süreçlere katkı sağlamasına ilaveten nörobiyolojik süreçler üzerinde de olumlu katkılar sağlamaktadır (Czamanski-Cohen & Weihs, 2016: 63). Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisinin bir kolu olan bilinçli farkındalık uygulamaları ile bireyin zorlayıcı deneyimlerinin nesnel ve öznel temsillerini gözlemlenmeleri ve değerlendirmeleri için standartlaştırılmış araçlar sağlarken diğer bir kolu olan sanat terapisi ile bireyin inşa ettiği sanatsal ürün yoluyla dışavurulması güç olan duyguları somutlaştırmada ve bu zorlayıcı duygular üzerinde kontrol hissi geliştirilmesine yardımcı olur (Monti vd., 2006: 364).

Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisi uygulamalarının kronik ağrı çeken kanser hastalarında önemli koruyucu etkileri olduğu, psikolojik semptomları azalttığı ve yaşam kalitelerini arttırdığı birçok araştırma tarafından ortaya konulmuştur (Jalambadani & Borji, 2019; Jang vd., 2016; Joshi vd., 2021; Meghani, 2018; Prioli, 2017). Ayrıca Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisi Programları depresyon, kaygı ve stres üzerinde de yatıştırıcı etkiye sahiptir (Allen, 2017; Habibi & Hanasabzadeh, 2014; Jalambadani vd., 2020; Jang vd., 2018). Demir ve arkadaşları (2024) tarafından yürütülen bir çalışmada migren hastaları üzerinde Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisi Programı'nın etkisi sınıanmıştır. Araştırmacılar uygulanan programın migren hastalarının depresyon ve stres belirti düzeylerini azaltmada, mutluluk düzeylerini ise yükseltmede etkili olduğunu ancak anksiyete belirti düzeylerini azaltmada ise etkili olmadığını rapor etmişlerdir.

Yapılan alanyazın taramasında Batı literatüründe Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisinin etkinliğini ortaya koyan araştırmaların sınırlı sayıda olduğu gözlemlenmiştir. Türkiye'de ise ilgili alanyazın incelendiğinde bir psiko-sosyal müdahale programı olan Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisinin etkililiğini sınanan araştırmalar henüz başlangıç düzeydedir. Bu araştırmayı, mevcut sanat terapisi müdahale çalışmalarından ayıran temel nokta, sanat terapisi uygulamalarını Bilinçli Farkındalığın kuramsal temellerine entegre ederek bir program geliştirilmesi ve hazırlanan programın etkililiğinin sınanmasıdır. Bu çalışmadan elde edilen sonuçlar, ülkemizde ileride planlanacak Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisinin etkililiğini sınamaya yönelik araştırmalara dayanak olması bakımından önemlidir. Buraya kadar yapılan açıklamalar doğrultusunda yapılan bu çalışmanın temel amacı, Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisi Programı'nın lisans öğrenimine devam eden psikoloji bölümü öğrencilerinin mental iyi oluş ve öz-şefkat düzeylerine yönelik etkililiğini araştırmaktır. Araştırmada aşağıdaki hipotezler sınanmıştır:

Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisi Programı'na katılan öğrencilerin mental iyi oluş ve öz duyarlık düzeyleri son test puan ortalamaları ön test puan ortalamalarına oranla anlamlı düzeyde artacaktır.

Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisi Programı'na katılmayan kontrol grubunda bulunan öğrencilerin mental iyi oluş ve öz duyarlık düzeyleri sontest puan ortalamaları öntest puan ortalamalarına oranla anlamlı düzeyde farklılaşma olmayacaktır.

Deney ve kontrol grubunun mental iyi oluş ve öz duyarlık düzeyleri sontest puanlarında deney grubu lehine anlamlı bir farklılık olacaktır

## **Yöntem**

### **Araştırmanın Modeli**

Bu araştırma, Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisi Programı'nın bireylerin mental iyi oluş ve öz duyarlık düzeylerine etkisinin araştırıldığı yarı deneysel bir araştırmadır. Araştırmada, öntest sontest uygulama düzeninde deneysel desene başvurulmuştur (Büyüköztürk, 2007).

### **Örneklem**

Bu araştırmanın çalışma grubunu, 2023-2024 öğrenim yılı güz döneminde lisans öğrenimine devam eden psikoloji bölümü öğrencilerinden oluşmaktadır. Öğrenciler, 3. ve 4. sınıflar arasından seçilmiştir. Örneklem oluşturulurken ilk olarak Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisi Programı ilan edilmiştir. İlan sonucunda 39 öğrenci başvurmuştur. Başvuruda bulunan öğrencilerin sosyodemografik bilgi formu yanıtlarından elde edilen bilgiler doğrultusunda kronik hastalıkları olan, psikoterapi süreci içinde olan ya da farmakolojik bir tedavi sürecinde olan, alkol, madde bağımlılığı olan ve intihar geçmişi olan öğrenciler çalışma dışında tutularak kriterlere uygun olan öğrenciler ile araştırmacı tarafından ön görüşme yapılmış ve gönüllü olan 22 öğrenci belirlenmiştir. Çalışmada deney ve kontrol grupları olmak üzere iki grup oluşturulmuştur. Deney grubunda yer alan katılımcılara Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisi Programı uygulanmıştır. Kontrol grubuna hiçbir işlem yapılmamıştır. Deney grubuna uygulanan oturumlar sonlandırıldıktan sonra, kontrol grubu ile eş zamanlı olarak sontest ölçümleri yapılmış olup, kontrol grubunda yer alan öğrencilere 2023-2024 öğrenim yılı bahar dönemi içerisinde Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisi Programı'nın uygulanacağı açıklaması yapılmıştır. Öğrenciler, kadın-erkek sayısı bakımından eşit olacak biçimde listelenmiş ve kura yöntemiyle 11 öğrenci deney grubuna, 11 öğrenci ise kontrol grubuna seçkisiz örnekleme yöntemiyle atanmıştır. Katılımcılar 20-22 yaşları arasındadır. Deney grubunda yer alan bir öğrencinin oturumlara ve değerlendirmelere katılım sağlamaması sebebiyle, verilerin analizi 10 öğrenci üzerinden yapılmıştır

### **Veri Toplama Araçları**

#### **Sosyodemografik Bilgi Formu**

Araştırmacının hazırlamış olduğu bu formda katılımcıların bazı sosyodemografik bilgilerine ilişkin sorular yer almaktadır.

#### **Warwick-Edinburgh Mental İyi Oluş Ölçeği (WEMİÖÖ)**

Tennant ve arkadaşları tarafından 2007 yılında geliştirilmiş olan ölçek 5'li likert tipinde ve 14 maddelik bir ölçme aracıdır. Psikolojik iyi oluş ve öznel iyi oluşu kapsayan ölçeğin her bir maddesi için 1'den 5'e kadar seçenekler mevcuttur. Ölçekten minimum 14, maksimum 70 puan alınmakta olup ve yüksek skorlar yüksek mental iyi oluşa işaret etmektedir. Ölçeğin Türkçe geçerlik ve güvenilirlik çalışması Keldal (2015) tarafından yapılmış ve Cronbach alfa iç tutarlık katsayısı .89 olarak bulunmuştur. Bu araştırmada, Cronbach alfa iç tutarlık güvenilirlik katsayısı .93 olarak bulunmuştur.

## Öz-Duyarlılık Ölçeği

Neff tarafından 2003 yılında geliştirilmiş olan ölçek bir öz bildirim ölçeğidir. Beşli likert tipinde ve 26 maddelik bir ölçektir. Her madde için “hiçbir zaman” ile “her zaman” arasında değişmek üzere 1’den 5’e kadar seçenekler sunulmuştur. Ölçekten ulaşılabilecek minimum skor 26, maksimum skor ise 130’dur. Ölçeğin ülkemizdeki geçerlik ve güvenilirlik çalışması Akın ve arkadaşları (2007) tarafından yapılmış ve Türkçe formunun alt boyutlarının iç tutarlılık katsayıları ise .72 ve .80 arasında değişiklik göstermiştir. Bu çalışmada, Cronbach alfa iç tutarlılık güvenirlilik katsayısı .77 olarak bulunmuştur.

## Oturumlar

Araştırmada geliştirilen program içerik olarak; araştırmaya katılan bireylerin düşünce ve duygularının farkına varmaları ve dışavurmaları, meydana getirilen sanatsal yaratılar yoluyla açığa çıkan uyarımları ve çağrışımların ele alınması, kabullenmekte zorluk yaşanan duygu, düşünce ve deneyimlerin kabul edilmesi hedeflenerek oluşturulmuştur. Oturumlar, 150 dakika süreyle sekiz hafta olacak biçimde planlanmıştır. Oturumlar, grup terapisi gözlem ve uygulama deneyimine sahip, birçok bilinçli farkındalık ve sanatla terapi grup çalışmasını yürütmüş, doktora eğitimini tamamlamış bir öğretim üyesi tarafından yürütülmüştür.

**Tablo 1:** Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisi Programı'nın içeriği

Oturum	Oturumun Teması	Bilinçli Farkındalık Aktiviteleri	Bilinçli Farkındalık Temelli Sanatla Terapi Aktiviteleri	Kuramsal Temel
1	Duyguların farkındalığı	Anda kalabilme	O an içerisinde deneyimlenen duygunun resminin çizilmesi	(Atalay, 2018) (Peterson & Rappaport, 2014)
2	Şimdi ve burada olabilmek	Nefes meditasyonu	O sırada içinde bulunulan düşünce, duygu ve deneyimlerin şiir ile ifade edilmesi	(Demir, 2022) (Kempton, 2020).
3	Bedensel duyguların farkındalığı	Beden taraması	Bedende deneyimlenen duyguların resminin çizilmesi	(Allen, 2017) (Jalambadani vd., 2020)
4	Zorlayıcı duygularla birlikte kalabilmek	Bilinçli farkındalıklı tutum	İçsel deneyimlerin müzik ile somutlaştırılması	(Atalay, 2018) (Lesiuk, 2016)
5	Bilinçli farkındalıkla zor duygulara yaklaşmak	Akışına bırakmak	Zorlayıcı duyguların kil ile somut bir forma dönüştürülmesi	(Demir, 2022)
6	Zihin-beden ilişkisi	Beden farkındalığı	Düşünce, duygu ve beden arasındaki bağın dans ve hareket aracılığıyla ifade edilmesi	(Eracar, 2013) (Tantia, 2013)
7	Öz-şefkat	Öz-şefkat meditasyonu	Şefkatli ve eleştirel tutumun maske yapımı ile görsel temsillerini oluşturmak	(Jang vd., 2016)
8	Kabul	Yargılarımızı fark etmek	Kabul temalı bir şiir yazılması	(Asgarabad vd., 2018)

## Verilerin Analizi

Veriler SPSS 25.0 programı ile analize tabii tutulmuştur. Çalışma verilerini çözümlenmek amacıyla parametrik olmayan testlerden “Mann-Whitney U” ile “Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi” kullanılmıştır.

## Etik Kurul Belgesi

Bu araştırma için İstanbul Kent Üniversitesi Etik Kurulundan 25.09.2023 tarihinde 2023/9 kararı ile etik onay alınmıştır. Katılımcılara Helsinki Bildirgesi gereğince, çalışmanın hedefi, oturumların genel yapısı hakkında bilgi verilmiş ve onamları alınmıştır.

## Bulgular

Bu bölümde verilere ait analiz sonuçlarına yer verilmiştir. Çalışmada Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisinin Programı'na katılan bireylerin mental iyi oluş ve öz şefkat düzeylerine etkisi incelenmiştir.

Bireylerin, mental iyi oluş ve öz şefkat öntest skorlarına ilişkin Mann Whitney-U Testi sonuçları Tablo 2’de ifade edilmiştir.

**Tablo 2:** Deney ve kontrol grubu Warwick-Edinburgh Mental İyi Oluş Ölçeği (WEMİÖÖ) ve Öz Duyarlık Ölçeği (ÖDÖ) Öntest Skorlarına İlişkin Mann Whitney-U Testi sonuçları

	Grup	n	Sıra ortalaması	Sıra toplamı	U	Z	p
WEMİÖÖ	Deney	11	11,09	122,00	56,00	-,297	,767
	Kontrol	11	11,91	131,00			
ÖDÖ	Deney	11	11,82	130,00	57,00	-,230	,818
	Kontrol	11	11,18	123,00			

Tablo 2’de görüldüğü gibi grupların öntest skorları karşılaştırıldığında istatistiksel olarak iki grup arasında farklılığın olmadığı görülmektedir.

**Tablo 3:** Deney ve kontrol grubundaki bireylerin Warwick-Edinburgh Mental İyi Oluş Ölçeği (WEMİÖÖ) ve Öz Duyarlık Ölçeği (ÖDÖ) öntest ve sontest puan ortalamaları

		Deney Grubu			Kontrol Grubu		
		n	Ortalama	Ss	n	Ortalama	Ss
WEMİÖÖ	Ön Test	10	49,10	8,23	11	48,36	8,48
	Son Test	10	54,40	7,73	11	49,27	9,08
ÖDÖ	Ön Test	10	62,00	13,61	11	58,18	14,04
	Son Test	10	85,30	12,69	11	60,09	12,29

Tablo 3’te görüldüğü gibi deney grubuna katılan bireylerin deney öncesi Warwick-Edinburgh Mental İyi Oluş Ölçeği (WEMİÖÖ) ve Öz Duyarlık Ölçeği (ÖDÖ) sontest puanlarının aritmetik ortalaması öntest skorlarının aritmetik ortalamasından düşüktür. Kontrol grubunda yer alan katılımcıların öntest ve sontest puanları incelendiğinde ise önemli bir değişim görülmemektedir.

**Tablo 4:** Deney grubundaki bireylerin Warwick-Edinburgh Mental İyi Oluş Ölçeği (WEMİÖÖ) ve Öz Duyarlık Ölçeği (ÖDÖ) öntest sontest puanlarının Wilcoxon işaretli sıralar testi sonuçları

	Sıra İşaretleri	n	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	Z	p
<b>WEMİÖÖ</b>	Negatif Sıra	2	2,25	4,50	-2,134	,033
	Pozitif Sıra	7	5,79	40,50		
	Eşit	1				
<b>ÖDÖ</b>	Negatif Sıra	2	1,50	3,00	-2,310	,021
	Pozitif Sıra	7	6,00	42,00		
	Eşit	1				

Tablo 4 incelendiğinde deney grubunun Warwick-Edinburgh Mental İyi Oluş Ölçeği ve Öz Duyarlık Ölçeği (ÖDÖ) öntest ve sontest skorları arasında anlamlı fark saptanmıştır. WEMİÖÖ ( $Z = -2,134$   $p < .05$ ) ve ÖDÖ ( $Z = -2,310$   $p < .05$ ).

**Tablo 5:** Kontrol grubundaki bireylerin Warwick-Edinburgh Mental İyi Oluş Ölçeği (WEMİÖÖ) ve Öz Duyarlık Ölçeği (ÖDÖ) öntest sontest puanlarının Wilcoxon işaretli sıralar testi sonuçları

	Sıra İşaretleri	n	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	Z	p
<b>WEMİÖÖ</b>	Negatif Sıra	4	4,63	18,50	-,923	,356
	Pozitif Sıra	6	6,08	36,50		
	Eşit	1				
<b>ÖDÖ</b>	Negatif Sıra	4	4,50	18,00	-,970	,332
	Pozitif Sıra	6	6,17	37,00		
	Eşit	1				

Tablo 5 incelendiğinde kontrol grubunun Warwick-Edinburgh Mental İyi Oluş Ölçeği ve Öz Duyarlık Ölçeği (ÖDÖ) öntest ve sontest skorları arasında anlamlı fark saptanmamıştır. WEMİÖÖ ( $Z = -,923$   $p > .05$ ) ve ÖDÖ ( $Z = -,970$   $p > .05$ ).

**Tablo 6:** Deney ve kontrol grubu Warwick-Edinburgh Mental İyi Oluş Ölçeği (WEMİÖÖ) ve Öz Duyarlık Ölçeği (ÖDÖ) sontest puanlarının Mann-Whitney U testi sonuçları

	Grup	n	Sıra ortalaması	Sıra toplamı	U	p
<b>WEMİÖÖ</b>	Deney	10	12,85	128,50	36,50	,191
	Kontrol	11	9,32	102,50		
<b>ÖDÖ</b>	Deney	10	15,60	156,00	9,00	,001
	Kontrol	11	6,82	75,00		

Tablo 6 incelendiğinde Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisi Programı'na katılan bireyler ile programa katılmayan bireylerin Warwick-Edinburgh Mental İyi Oluş Ölçeği sontest skorlarının karşılaştırılması, deney ve kontrol grupları arasında anlamlı bir farkın olmadığını göstermektedir ( $U=36,50$ ;  $p>.05$ ). Programa katılan bireyler ile programa katılmayan bireylerin Öz Duyarlık Ölçeği sontest skorlarının karşılaştırıldığından ise, deney ve kontrol grupları arasında anlamlı bir farkın olduğu görülmektedir ( $U=9,00$ ;  $p<.05$ ). Bu sonuçlar, deney grubunun öz şefkatin kontrol grubuna göre anlamlı şekilde arttığını göstermektedir. Ancak, deney ve kontrol grupları arasında mental iyi oluş sontest skorları açısından bir fark bulunmamaktadır.

## Tartışma

Bu çalışmanın temel amacı Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisinin Programı'nın lisans öğrenimine devam eden psikoloji bölümü öğrencilerinin mental iyi oluş ve öz-şefkat düzeyleri üzerinde etkili olup olmadığını ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda programa katılım sağlayan deney grubunda yer alan öğrencilerin program öncesi ve sonrası mental iyi oluş ve öz-şefkat puan ortalamalarında istatistiksel olarak anlamlı bir değişimin olup olmadığına bakılmıştır. İstatistiksel analizler doğrultusunda programa katılan öğrencilerin mental iyi oluş ve öz-şefkat düzeylerinde anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir.

Çalışmamızın bulgularından biri Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisi Programı'ndaki katılımcıların mental iyi oluş düzeylerinde son oturumda alınan son test ölçümlerinde, öntest ölçümlerine oranla anlamlı düzeyde bir farklılaşma olduğunu göstermektedir. Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisi; Kabat-Zinn'in Farkındalık Temelli Stres Azaltma protokolünü geleneksel sanat terapisi uygulamalarıyla bütünleştiren bir yaklaşımdır (Stull, 2016). Bu çalışmada da sanat terapisi, bilinçli farkındalık, pozitif psikoloji ve grupla terapi sürecini birleştirerek bir program geliştirilmiştir. Programda sanatsal etkinliklerin merkeze alınması ile katılımcıların yaratıcı süreç eşliğinde duygu, düşünce ve deneyimlerini ifade etmeleri sağlanırken bir yandan da katılımcılar içsel deneyimlerine karşı dostane bir merak ve ilgi geliştirmeleri, bedensel duyularının farkında olmaları ve onları yargılamadan gözlemlemeleri, zorlayıcı duygu, düşünce ve deneyimlerini şefkatli bir tutumla, yargısızca kabul etmeleri gibi bilinçli farkındalık pratiklerini yaşantılamışlardır. Programın uygulama kısmında; Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisi teknikleri kullanılarak oluşturulan etkinliklerin, katılımcıların düşüncelerine ilişkin farkındalık kazanmalarına, sanatsal materyaller aracılığıyla duygularını dışa vurarak rahatlamalarına yönelik gereksinimlerine yanıt verir yeterlilikte olduğu ve oturumlarda değinilen konular ile alakalı yapılan etkinliklere katılmakta oldukça gönüllü oldukları gözlemlenmiştir. Buradan hareketle bu araştırma, bireylerin mental iyi oluş düzeylerini ele alan çalışmalarda uygulanacak programların yöntemlerine bir alternatif olabilir. Bu çalışmayı dikkat çekici kılan sebeplerden biri de bu araştırma kapsamındaki alanyazın incelendiğinde, Batı literatüründe ve Türkiye'de Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisi Programı'nın mental iyi oluş üzerine etkililiğini sınavan araştırmalara rastlanmamış olmasıdır. Bu nedenle çalışmanın bu bulgusu alanyazın ile karşılaştırılamamıştır.

Araştırmanın bulgularından diğeri, Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisi Programı'nın öz-şefkat üzerinde etkili olduğudur. Programda uygulanan tekniklerin katılımcıların zorlayıcı durumlar karşısında kendilerine karşı nazik ve şefkatli bir tutum geliştirmeleri ve diğer bireylerin de benzer yaşantılar deneyimlediklerini fark etmeleri öz-şefkat becerilerini artırdığı düşünülmektedir. Neff ve Dahm (2015) psikolojik iyi oluşa pozitif katkılarının olduğu bilinen öz-şefkatin öğretilbilir ve geliştirebilir olduğu ve buradan hareketle psiko-sosyal müdahale uygulamalarıyla da öz şefkatin öğretilip artırılabilir olduğunu ifade etmişlerdir. İlgili alanyazın incelendiğinde araştırmalar her ne kadar öz-şefkat ile ruhsal ve bedensel iyi oluş arasındaki olumlu ilişkiye vurgu yapsa da Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisi Programı'nın öz-şefkat üzerindeki etkililiğini araştıran yok denecek kadar azdır. Çalışmaların sınırlı olması araştırmanın bulgularını karşılaştırmamızı kısıtlamaktadır. Yine de araştırmanın, sanat terapisinin öz-şefkat üzerindeki etkililiğinin sınırdığı bazı araştırmalar ile karşılaştırılması mümkündür (Angelika vd., 2019; Gümüş-Demir & Demir, 2022; Lim, 2018; Joseph & Bance, 2019). Ancak örneklem ve ölçme araçlarındaki farklılıklar sebebiyle bu karşılaştırmanın bütünüyle güvenilir olmayacağı belirtilmelidir.

Deney ve kontrol grubunun son-test skorlarının anlamlı bir biçimde değişip değişmediğini sınamak için yapılmış olan analizlerde, deney grubu son-test skorlarının Öz-

Duyarlık Ölçeği anlamlı olarak kontrol grubu son-test skorlarından yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Oturumların içeriği planlanırken, katılımcıların sanatsal aktivitelerle duygu, düşünce ve davranışlarının farkına varıp dışavurmaları hedeflenirken bilinçli farkındalık pratikleri ile de katılımcıların güçlü olmayan yanlarını kabullenmeleri, kendilerine duyarlı, toleranslı ve anlayışlı olmaları, şimdi ve burada olan duygu ve düşüncelerini, içsel ve dışsal deneyimlerini yok saymadan, yargısız, nazik bir tutumla kabul etmeleri öz-şefkati artıracığı beklentisinden yola çıkılmıştır. Araştırmanın bulguları bu beklentiyi doğrulamaktadır.

Deney ve kontrol grubunun Warwick-Edinburgh Mental İyi Oluş Ölçeği son-test skorları açısından anlamlı bir fark bulunamamıştır. Oturumlarda bilinçli farkındalık pratiklerinin sanat terapisi uygulamaları ile bütünleştirilmesiyle birlikte katılımcıların kendilerini bedensel ve ruhsal olarak ifade edebilecekleri yeni yollar bulmaları, duygu düzenlenmelerinin, eşduyum kapasitesilerinin ve bilişsel esnekliklerinin artmasıyla birlikte mental iyi oluş düzeylerinde etkili olacağı beklenmiştir. Ancak sonuçlar bu beklentiyi karşılamamıştır. Mutluluk, yaşam doyumu, psikolojik iyi oluş ve öznel iyi oluş, mental iyi oluşu etkileyen, mental iyi oluşun belirleyicisi konumundaki faktörler arasında yer almaktadır (Keldal, 2015:164). Sözü geçen her bir faktör ayrı ayrı çalışılmaya değer niteliktedir. Bu çalışma kapsamında uygulanan program her hafta arka arkaya olmak üzere sekiz hafta boyunca uygulanmıştır. Bu çerçevede bilinçli farkındalık ve sanat terapisi yaklaşımlarını temel alan yapılandırılmış kısa bir psikolojik müdahale programı mental iyi oluş temelinde anlamlı bir fark ortaya çıkartacak kadar etkili olmamış olabilir. Deneysel araştırmalarda anlamlı olan bulgular gibi anlamlı olmayan bulgular da değerlidir, araştırmacı ve klinisyenler için yol gösterici niteliktedir (Ümmet & Yalın, 2020:583).

Bu araştırma bazı sınırlılıklara sahiptir. Araştırmada ulaşılan olumlu bulguların kalıcılığını tespit edebilmek için kalıcılık ölçümleri yapılmamıştır. Bir diğer sınırlılık ise, kontrol grubuna hiçbir bir program uygulanmamış olmasıdır. Bu plasebo etkisinin değerlendirilmesini engellemektedir. Bu araştırmadaki bulguların bir bölümünün oturum süresi açısından ele alınan konu için kısa olmasıyla ilişkili olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda, özellikle mental iyi oluş gibi psiko-sosyal müdahale süreci içerisinde değişim ve gelişim gösterebilecek bir dinamik için daha sonra gerçekleştirilecek araştırmalarda oturum sayısının ve süresinin daha uzun olacak şekilde uygulanması daha etkili olacağı düşünülmektedir. Araştırmanın sınırlılıklarından bir diğeri de bilişsel-davranışçı, gestalt, varoluşçu gibi bilinçli farkındalık temelli sanat terapisi uygulamalarını içermeyen alternatif bir psiko-sosyal sağaltım programı ile karşılaştırılmamış olmasıdır. Bir diğer sınırlılık da ön-test ve son-test sırasında katılımcıların gelir seviyesi, yaşam koşulları, ailesel yaşantıları, sosyal ilişkileri gibi araştırmanın sonuçlarını etkileyebilecek çeşitli unsurlar değerlendirilmemiş olmasıdır.

Uzun yıllardır uluslararası alanda yaygın bir biçimde çalışılan ve kullanılan bir yaklaşım olarak, bilinçli farkındalık birçok psiko-sosyal müdahale yaklaşımları ile birleştirildiği gibi sanat terapisiyle de birleştirilerek kuramsal bir temel sunabilir. Terapötik bir kavram olarak bilinçli farkındalığın sanat terapisi ile entegre edilmesi, araştırmacı ve klinisyenler tarafından ele alınması gerek sanat terapisine gerekse bilinçli farkındalık yaklaşımına katkıda bulunacaktır. Ulusal ve uluslararası alanyazın incelendiğinde sınırlı sayıda olmakla birlikte Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisinin etkinliğine yönelik çalışmalar mevcuttur. Gerek ülkemiz gerekse batı literatürü tarandığında bu konuda yapılan çalışmaların kısıtlı olması araştırma bulgularını kıyaslamamızı sınırlamaktadır. Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisinin etkisini ortaya koymayı amaçlayan deneysel çalışmaların yapılmasının yararlı olacağı kanaatindeyiz. Oturumlarının daha ayrıntılı bir şekilde planlanarak ve oturum sayıları çoğaltarak programın içeriği genişletilebilir. Bu araştırmada, bireylerin mental iyi oluş ve öz şefkat düzeyleri ele alınmıştır. Benzer çalışmalar, psikolojik dayanıklılık, öz saygı, yaşam

doyumunu, ruhsal belirtiler gibi diğer konularda yapılabilir. Bilinçli Farkındalık Temelli Sanat Terapisinin etkisinin kalıcı olup olmadığını anlaşılabilmesi için belirli aralıklarla kalıcılık ölçümleri yapılabilir. Bu çalışmada sadece lisans öğrenimine devam eden psikoloji öğrencileri ile bir çalışma yürütülmüştür. Onların aileleri ve arkadaşlarıyla da ilişki kurularak mental iyi oluş ve öz-şefkate artırmaya yönelik daha kapsamlı araştırmalar yürütülebilir.

### **Bilgi Notu**

Makale araştırma ve yayın etiğine uygun olarak hazırlanmıştır. Bu çalışma için gerekli etik kurul izni, İstanbul Kent Üniversitesi Etik Kurulunun 25.09.2023 tarihinde gerçekleştirdiği toplantıdaki 2023/9 sayılı kararıyla alınmıştır. Katılımcılara Helsinki Bildirgesi gereğince çalışmanın hedefi, oturumların genel yapısı hakkında bilgi verilmiş ve onamları alınmıştır.

### **Kaynakça**

- Akın, Ü., Akın, A., Abacı, R. (2007). Öz-duyarlık Ölçeği: Geçerlik ve güvenilirlik çalışması. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 33(33), 1-10.
- Allen, R. (2017). *The effects of mindfulness-based art therapy on stress and cortisol levels in graduate and professional-level students*. (Yayımlanmamış doktora tezi). The Florida State University.
- Angelika, S., Satiadarma, M. P., Koesma, R. E. (2019). Penerapan Art Therapy untuk meningkatkan Self-Compassion pada orang dengan HIV/AIDS (ODHA). *Jurnal Muara Ilmu Sosial, Humaniora, Dan Seni*, 3(1), 219-229.
- Asgarabad, E. Y., Ahangi, A., Feizi, M., Sarmasti, E., Sharifnezhad, A. (2018). The effectiveness of detached mindfulness techniques-oriented poetry therapy on cognitive attentional syndrome. *The Arts in Psychotherapy*, (61), 33-37.
- Bayramoğlu, A. (2011). *Self-compassion in relation to psychopathology*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara: Middle East Technical University.
- Büyüköztürk, Ş. (2007). *Sosyal bilimler için veri analizi el kitabı*. Pegem A Yayıncılık.
- Czamanski-Cohen, J. & Weihs, K. L. (2016). The bodymind model: A platform for studying the mechanisms of change induced by art therapy. *The Arts in psychotherapy*, (51), 63-71.
- Degges-White, S. & Davis, N. L. (2019). *Dışavurumcu sanatın psikolojik danışma uygulamalarına entegrasyonu*. Nobel Yaşam.
- Demir, V. (2017). Dışavurumcu sanat terapisinin psikolojik belirtiler ile bilişsel işlevlere etkisi. *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, (7), 575-598.
- Demir, V. (2022). *Sanat terapisi: Temel psikoloji kuramları ile dışavurumcu sanatın bütünleştirilmesi*. Nobel Yayınevi.
- Demir, V., Eryürek, S., Savaş, E. (2024). The effect of mindfulness-based art therapy on psychological symptoms and happiness levels in patients with migraine: a pilot study. *Current Psychology*, 43(19), 17664-17672.
- Demirtaş, A. S. & Baytemir, K. (2019). Warwick-Edinburgh Mental İyi Oluş Ölçeği Kısa Formu'nun Türkçeye uyarlanması: Geçerlik ve güvenilirlik çalışması. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 18(70), 689-701.
- Deniz, M., Kesici, Ş., Sümer, A. S. (2008). The validity and reliability of the Turkish version of the Self-Compassion Scale. *Social Behavior and Personality: An International Journal*, 36(9), 1151-1160.



- Eracar, N. (2013). *Sözden öte sanatta terapi ve yaratıcılık*. 3P Yayınları.
- Gladding, S. T. (1992). *Counseling as an art: The creative arts in counseling*. American Association for Counseling and Development.
- Gümüş-Demir, Z. G. & Demir, V. (2022). Investigation of the effects of art therapy on self-compassion, mood and cognitive functioning levels in the elderly. *International Journal of Social Sciences*, 6(25), 96-120.
- Habibi, M. & Hanasabzadeh, M. (2014). The effectiveness of mindfulness based art therapy on depression, anxiety, stress and quality of life among postmenopausal women. *Salmand: Iranian Journal of Ageing*, 9(1), 22-31.
- Homan, K. J. (2016). Self-compassion and psychological well-being in older adults. *Journal of Adult Development*, (23), 111-119.
- Jalambadani, Z. & Borji, A. (2019). Effectiveness of mindfulness-based art therapy on healthy quality of life in women with breast cancer. *Asia-Pacific Journal of Oncology Nursing*, 6(2), 193-197.
- Jalambadani, Z., Borji, A., Bakaeian, M. (2020). Examining the effect of mindfulness-based art therapy (MBAT) on stress and lifestyle of Iranian pregnant women. *Journal of Obstetrics and Gynaecology*, 40(6), 779-783.
- Jang, S. H., Kang, S. Y., Lee, H. J., Lee, S. Y. (2016). Beneficial effect of mindfulness-based art therapy in patients with breast cancer - a randomized controlled trial. *Explore*, 12(5), 333-340.
- Jang, S. H., Lee, J. H., Lee, H. J., Lee, S. Y. (2018). Effects of mindfulness-based art therapy on psychological symptoms in patients with coronary artery disease. *Journal of Korean Medical Science*, 33(12).
- Jaworski, E. (2020). Creating a space to externalize: Mindfulness based art therapy for childhood trauma, a literature review. *Expressive Therapies Capstone Theses*, (328).
- Joseph, M. & Bance, L. O. (2019). A pilot study of compassion-focused visual art therapy for sexually abused children and the potential role of self-compassion in reducing trauma-related shame. *Indian Journal of Health & Wellbeing*, (10), 368-372.
- Joshi, A. M., Mehta, S. A., Pande, N., Mehta, A. O., Randhe, K. S. (2021). Effect of Mindfulness-Based Art Therapy (MBAT) on psychological distress and spiritual wellbeing in breast cancer patients undergoing chemotherapy. *Indian Journal of Palliative Care*, 27(4), 552.
- Keldal, G. (2015). Warwick-Edinburgh Mental İyi Oluş Ölçeği'nin Türkçe formu: Geçerlik ve güvenilirlik çalışması. *The Journal of Happiness & Well-Being*, 3(1), 103-115.
- Kempton, H. M. (2020). Use of poetry in secular mindfulness guidance. *Mindfulness*, 11(6), 1546-1556.
- Keyes, C. L. (2002). The mental health continuum: From languishing to flourishing in life. *Journal of Health and Social Behavior*, 43(2), 207-222.
- Keyes, C. L., Dhingra, S. S., Simoes, E. J. (2010). Change in level of positive mental health as a predictor of future risk of mental illness. *American Journal of Public Health*, 100(12), 2366-2371.
- Lesiuk, T. (2016). The development of a mindfulness-based music therapy (MBMT) program for women receiving adjuvant chemotherapy for breast cancer. *Healthcare*, 4(3), 53.

- Lim, M. T. A. F. (2018). *Applying Art Therapy to Increase Self-Compassion in Maladaptive Perfectionist University Students*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Jakarta: Tarumanagara University.
- Lyubomirsky, S., King, L., Diener, E. (2005). The benefits of frequent positive affect: Does happiness lead to success?. *Psychological bulletin*, 131(6), 803.
- Malchiodi, C. A. (2003). Expressive arts therapy and multimodal approaches. *Handbook of Art Therapy*, (106), 119.
- Meghani, S. H., Peterson, C., Kaiser, D. H., Rhodes, J., Rao, H., Chittams, J., Chatterjee, A. (2018). A pilot study of a mindfulness-based art therapy intervention in outpatients with cancer. *American Journal of Hospice and Palliative Medicine*, 35(9), 1195-1200.
- Monti, D. A., Peterson, C., Kunkel, E. J. S., Hauck, W. W., Pequignot, E., Rhodes, L., Brainard, G. C. (2006). A randomized, controlled trial of mindfulness- based art therapy (MBAT) for women with cancer. *Psycho- Oncology: Journal of the Psychological, Social and Behavioral Dimensions of Cancer*, 15(5), 363-373.
- Neff, K. D. (2003a). Self-compassion: An alternative conceptualization of a healthy attitude toward oneself. *Self and Identity*, 2(2), 85-102.
- Neff, K. D. (2003b). The development and validation of a scale to measure selfcompassion. *Self and Identity*, 2(3), 223-250.
- Neff, K. D. & Dahm, K. A. (2015). Self-compassion: What it is, what it does, and how it relates to mindfulness. *Handbook of Mindfulness and Self-regulation*, 121-137.
- Öveç, Ü. (2007). *Öz-duyarlık ile öz-bilinç, depresyon, anksiyete ve stres arasındaki ilişkilerin yapısal eşitlik modeliyle incelenmesi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özbey, Ç. (2009). *Özel çocuklar ve terapi yöntemleri*. İnkılap Kitabevi.
- Peterson, C. & Rappaport, L. (2014). Mindfulness-based art therapy. *Mindfulness and the Art Therapies: Theory and Practice*, 42-58.
- Prioli, K. M., Pizzi, L. T., Kash, K. M., Newberg, A. B., Morlino, A. M., Matthews, M. J., Monti, D. A. (2017). Costs and effectiveness of mindfulness-based art therapy versus standard breast cancer support group for women with cancer. *American Health & Drug Benefits*, 10(6), 288.
- Rappaport, L. (2009). *Focusing-oriented art therapy: Accessing the body's wisdom and creative intelligence*. Jessica Kingsley Publishers.
- Rubin, J. A. (1987). Conclusion. J. A. Rubin (Ed.), *Approaches to Art Therapy: Theory and Technique* içinde (314-326. ss.). Brunner/Mazel.
- Somakcı, P. (2003). Türklerde müzikle tedavi. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(15), 131-140.
- Stull, O. A. (2016). *Mindfulness-based Art Therapy: Eight Session Manual for Clinical Application & Research*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Tantia, J. F. (2013). Mindfulness and dance/movement therapy for treating trauma. *Mindfulness and The Arts Therapies*, 96-107.

Tennant, R., Hiller, L., Fishwick, R., Platt, S., Joseph, S., Weich, S., Parkinson, J., Secker, J., Stewart-Brown, S. (2007). The Warwick-Edinburgh mental well-being scale (WEMWBS): development and UK validation. *Health and Quality of Life Outcomes*, 5(1), 1-13.

Ümmet, D. & Yalın, H. S. (2020). Üniversite öğrencilerinde psikolojik iyi oluşu artırmaya yönelik bir psiko-eğitim programının etkililiğinin sınanması. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 24(3), 575-587.

Van Lith, T., Cheshure, A., Pickett, S. M., Stanwood, G. D., Beerse, M. (2021). Mindfulness based art therapy study protocol to determine efficacy in reducing college stress and anxiety. *BMC psychology*, 9(1), 1-8.

Wadson, H. (1980). Art therapy research. *Art Education*, 33(4), 31-34.

Wilson, L. (1995). Symbolism and Art Therapy. Symbolism's role in the development of ego functions. *American Journal of Art Therapy*, 23(3), 79-88.

## EXTENDED ABSTRACT


*The theoretical foundations of psychotherapy approaches determine the framework of art therapy and help to make sense of what is expressed through artistic materials (Malchiodi, 2003). Mental health professionals working with art therapy can integrate the theoretical foundations of the psychological approaches they have adopted with art therapy. For example, the theoretical framework of the psychodynamic approach, existentialist or Adlerian approach can be integrated with art therapy. Mindfulness is one of the approaches that can be integrated with art therapy (Demir, 2022; Rapport, 2009). Many studies have shown that Mindfulness-Based Art Therapy practices have significant protective effects on cancer patients with chronic pain, reduce psychological symptoms, and improve their quality of life (Jalambadani & Borji, 2019; Jang et al., 2016; Joshi et al., 2021; Meghani, 2018; Prioli, 2017). In addition, Mindfulness-Based Art Therapy Programs have a calming effect on depression, anxiety, and stress (Allen, 2017; Habibi & Hanasabzadeh, 2014; Jalambadani et al., 2020; Jang et al., 2018).*

*This research is a quasi-experimental study investigating the effect of Mindfulness-Based Art Therapy Program on individuals' mental well-being and self-compassion levels. In the study, an experimental design was applied in pretest-posttest application order (Büyükoztürk, 2007). In the study, two groups were formed as experimental and control groups. Mindfulness-Based Art Therapy Program was applied to the participants in the experimental group. No treatment was applied to the control group. The study group of this research consists of psychology department students continuing their undergraduate education in the 2023-2024 academic year. The program was applied to the participants in the experimental group once a week in 150-minute sessions for a total of eight weeks. In order to test the effectiveness of the program, Warwick-Edinburgh Mental Well-Being Scale and Self-Adjustment Scale were used in the pre-test and post-test measurements. In data analysis, Mann-Whitney U test was used for correlated measurements and Wilcoxon Signed Ranks test was used for uncorrelated measurements.*

*The main purpose of this study is to investigate the effect of Mindfulness-Based Art Therapy Program on individuals' mental well-being and self-compassion levels. In line with this purpose, it was examined whether there was a significant change between the mean scores of mental well-being and self-compassion of individuals who participated in the Mindfulness-Based Art Therapy Program before and after the program. As a result of statistical analysis, a significant difference was found between the pretest and posttest scores of the individuals participating in the program from the Warwick-Edinburgh Mental Well-Being Scale and Self-Compassion Scale.*

*As an approach that has been widely studied and used internationally for many years, mindfulness can provide a theoretical basis by combining it with art therapy as well as with many psycho-social intervention approaches. Integrating mindfulness as a therapeutic concept with art therapy and addressing it by researchers and clinicians will contribute to both art therapy and the mindfulness approach. In our country, there is no study evaluating the effectiveness of Mindfulness-Based Art Therapy. Although there are a limited number of studies abroad, there are studies on the effectiveness of Mindfulness-Based Art Therapy. The limited number of studies conducted in our country and abroad on this subject limits our comparison of the research findings. We believe that it would be useful to conduct experimental studies aiming to reveal the effect of Mindfulness-Based Art Therapy.*

# EDMUND BLUNDEN’S WAR VERSES: NATURE AS THE UNSEEN VICTIM OF THE GREAT WAR

 Hüseyin ALHAS\*

## ABSTRACT

*War leaves a lasting mark not only on the lives of those directly involved but also on the natural environment profoundly, an aspect frequently overshadowed by the stark human tragedies. Edmund Blunden, a World War I poet, focuses on the environmental destruction caused by war. This article aims to analyse Blunden’s poems “Preparations for Victory” and “Thiepval Wood,” exploring the themes of desolation and the interconnected destinies of soldiers and nature through his resonant poetic expression. These poems provide a compelling lens to view an often-neglected aspect of warring: its effect on the natural world. Moving beyond traditional representations where nature is merely a setting for human struggles, Blunden portrays it as a primary victim, subjected to the harsh transformations and devastation of war. Accordingly, this study illuminates how Blunden articulates nature’s suffering and alteration fundamentally intertwined with human strife, offering a critical voice in understanding the multifaceted impacts of military conflicts.*

**key words:** Edmund Blunden, war poetry, World War I, Battle of The Somme, nature

## Edmund Blunden’ın Savaş Şiirleri: Büyük Savaş’ın Görünmeyen Kurbanı Olarak Doğa

### ÖZET

*Savaş, ondan doğrudan etkilenen kişilerin hayatlarında kalıcı izler bırakmasının yanı sıra doğayı da derinden etkiler. Bu etki, genellikle insan trajedilerinin gölgesinde kalmaktadır. I. Dünya Savaşı şairlerinden Edmund Blunden, eserlerinde, savaşın gölgede kalan bu çevresel yıkımına odaklanır. Bu makale, Blunden’in “Victory for Preparations” ve “Thiepval Wood” adlı şiirlerini çözümlemeyi ve şairin eserlerinde, askerlerle doğanın iç içe geçmiş kaderlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu şiirler, sıklıkla göz ardı edilen savaşın doğa üzerindeki etkisini ele almaktadır. Blunden, geleneksel temsillerin ötesine geçerek doğayı yalnızca insan çatışmalarının geçtiği bir yer olarak değil, savaşın yarattığı şiddetli dönüşümlerin ve yıkımların bir kurbanı olarak tasvir eder. Bu doğrultuda, bu çalışma, Blunden’in doğanın dönüşümünün ve çektiği eziyetin insan kaynaklı çatışmalarla iç içe geçtiğini canlı ve çarpıcı betimlemeler aracılığıyla ifade ettiğini gösterir. Dahasında, bu çalışma şairin, doğa ile insanların kaderlerinin savaş ortamında derinden bağlantılı olduğunu vurgulayarak savaşın çok yönlü etkilerini yansıttığını ortaya koyar.*

**Anahtar Kelimeler:** Edmund Blunden, Savaş Şiiri, Birinci Dünya Savaşı, Somme Muharebesi, doğa

---

\* Assist. Prof. Dr., Social Sciences University of Ankara Faculty of Foreign Languages Department of English and Literature, Ankara / TÜRKİYE, [huseyinalhas0@gmail.com](mailto:huseyinalhas0@gmail.com)

### Research Article / Araştırma Makalesi

**Cite as / Atf:** Alhas, H. (2025). Edmund Blunden’s war verses: Nature as the unseen victim of The Great War. *Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences*, 26(48), 113-123. <https://dx.doi.org/10.21550/sosbilder.1522004>

**Sending Date / Gönderim Tarihi:** 24 July / Temmuz 2024

**Acceptance Date / Kabul Tarihi:** 9 September / Eylül 2024

## **Introduction**

War leaves a lasting mark not only on the lives of those directly involved but also on the natural world, a dimension often overshadowed by the stark human tragedies. War devours both people and nature, unveiling a landscape of loss that extends beyond the human casualties on the battlefield. As conflicts rage, they consume forests, rivers, and fields, transforming green sanctuaries into desolate wastelands. This devastation mirrors the physical and emotional scars borne by soldiers and civilians alike, illustrating a dual narrative of destruction that underscores the interconnectedness of human and environmental fates.

Despite the frequent oversight of environmental destruction in discussions about war, the soldiers who have experienced the front-line battles encounter its severe realities directly. Many war poets, immersed in these devastated landscapes themselves, skilfully integrate the theme of environmental destruction into their poetry. Their work goes beyond simple battle narratives to explore the profound relationship between human conflict and environmental harm. As the firsthand witnesses of the devastation wrought by war, these poets provide a distinct and genuine perspective that connects human experiences with ecological consequences. These poets highlight the complex effects of military conflicts, illustrating how the destinies of nature and humanity are intricately linked with the calamity of war. Through their expressive imagery and emotional depth, war poets shed light on this often-neglected aspect, offering a more comprehensive understanding of the impact of the conflict. Their poetry serves not only as a testament to the scars left by war on the landscape but also as an exploration of the intertwined fates of the natural world and human beings, providing a richer, more nuanced view of the catastrophic consequences of war.

Among the poets who documented the destruction of nature, Edmund Charles Blunden (1896–1974) stands out. His experiences during World War I, particularly as a member of the Royal Sussex Regiment in the Battle of the Somme in 1916, deeply influenced his literary output. Blunden, one of the longest-serving First World War poets, endured continuous front-line action from 1916 to 1918. His post-war friendship with Siegfried Sassoon, another notable war poet, reflects a shared traumatic legacy. Sassoon famously regarded Blunden as “the poet of the war most lastingly obsessed by it” (Silkin, 1972: 102). Blunden’s struggle with Post-Traumatic Stress Disorder persisted throughout his life, profoundly shaping his poetry and perceptions. He sadly reflected a year before his death, “[m]y experiences in the First World War have haunted me all my life, and for many days I have, it seemed, lived in that world rather than this” (qtd in Kendall, 2006: 83). Blunden’s legacy, therefore, not only encapsulates the immediate horrors of war but also the enduring psychological scars that such conflicts etch on individual lives and collective memory. On Blunden’s war poetry, Thomas Ware comments that he “had a keen sense of visual composition, which tended to make his comments read as if they were descriptive of gallery paintings — and in many instances, they were, in fact, recollections of moments in those galleries” (2003: 78). This characteristic of his poetry especially makes the impact of the portrayal of battle quite striking.

### **1. Edmund Blunden and Nature**

Edmund Blunden’s war poetry is deeply intertwined with his reverence for nature. Bernard Bergonzi captures this relationship, noting, “Blunden’s world of nature is not particularly wild or wayward in a Romantic fashion: it is ordered and in harmony with man, and it offers, above all, an image of civilization, the pattern of a pastoral, pre-industrial society” (1965: 68). This depiction highlights how deeply Blunden’s keen interest in nature, fostered during his early years in the southern English countryside, influenced his poetic vision.

Blunden's formative experiences in rural settings imbued his early literary works with rich pastoral imagery. His initial publications, notably the collection titled *Pastorals* (1916), reveal a landscape that is "pleasant, ordered, and in harmony with people," as Dollar articulates (2000: 20). This connection to nature continued to manifest vividly in his post-war poetry and literary essays. For instance, Blunden describes a particularly captivating moment in his memoirs after the war, while waiting to change trains in Buire-sur-Ancre: "The willows and waters in the hollow make up a picture so silvery and unsubstantial that one would spend a lifetime to paint it" (1929: 275). This reflection not only underscores his enduring appreciation for nature's beauty but also his poetic sensibility to the subtle nuances of the natural landscape.

Moreover, Blunden's post-war role as a literary critic further emphasised his deep connection with nature. His seminal work, *Nature in English Literature* (1929), explores the pervasive influence of the natural environment on English cultural expressions, suggesting that the pastoral elements are integral to understanding the essence of English literature. This critical examination reaffirms the significant role that nature played throughout Blunden's literary and personal life, showcasing how his experiences and observations of the natural world shaped his artistic and scholarly pursuits.

Both in his poetic and critical writings, Edmund Blunden consistently emphasised the importance of nature, presenting it as a living, feeling entity that is integral to both his creative and analytical literary work. Paul Fussell encapsulates Blunden's perspective, asserting that for the poet, "both the countryside and English literature are 'alive,' and both have 'feelings'" (2013: 281). This belief underscores Blunden's conviction that nature, with its inherent vibrancy and sentience, plays a crucial role in the literary arts.

Bernard Bergonzi further highlights Blunden's literary persona by remarking that the poet "has every claim to be regarded as a Georgian. He, too, was absorbed in country scenes and folklore, into which the reality of war made a brutal intrusion" (1965: 68). Despite the pervasive influence of conflict, Blunden maintained his deep connection to nature. Blunden's seminal memoir, *Undertones of War*, encapsulates this synthesis of his poetic focus and personal inclinations; he describes himself metaphorically as "a harmless young shepherd in a soldier's coat," a line that powerfully blends his pastoral interests with his wartime experiences (1929: 276). John Silkin clarifies this relationship, explaining how Blunden integrates these themes: "He writes of nature and war, or rather, of events within a rural pattern. Nature is made to contain war, as best it can, as the sanative framework of an otherwise disrupting experience" (1972: 102).

Blunden's wartime poems are particularly moving, highlighting the devastating impact of war on the natural world. He was deeply affected by both the loss of human life, including those of several close friends, and the brutal destruction of a countryside reminiscent of the rural England he cherished. This devastation of both human connections and beloved landscapes influenced his literary expression, imbuing it with a sense of mourning for the natural world. This dual loss—of human life and natural beauty—greatly shaped Blunden's literary output, infusing it with a deep sense of mourning and reverence for the natural world. Thus, Blunden's works offer a touching testament to the enduring resilience of the natural world, even in the face of human conflict, serving as a sanctuary that mitigates the disruptions of war. Both "Thiepval Wood" and "Preparations for Victory," the poems that are the topic of this study, serve as literary reflections of the poet's emotional response to the battles in this region. These works not only illuminate the tactical oscillations of retreats and advances inherent in military engagements but also vividly portray the resultant devastation inflicted

upon the natural environment. The poems extend beyond mere historical recounting to encapsulate the dramatic impact of conflict on both human and ecological levels.

In these compositions, the poet meticulously documents the battle's dynamics. However, the focal point of his narrative shifts to the broader consequences of such warfare, particularly the irreversible harm to the natural landscapes. The texts explore how once-green forests and fields are transformed into barren wastelands, serving as testaments to the war's capacity to fundamentally and perhaps irrevocably alter natural settings. By interweaving personal sentiment with factual military history, the poet enhances the historical narrative with a deeply personal perspective that offers insights into the emotional and environmental tolls of war. These poems thus contribute significantly to our comprehension of the multi-layered impacts of military conflicts, emphasizing the often-neglected ecological casualties of war alongside their human counterparts.

Both "Thiepval Wood" and "Preparations for Victory," the poems analysed in this study, encapsulate Edmund Blunden's early experiences during the Battle of the Somme in 1916, as Crawford highlights (1988: 159). The Battle of the Somme, which raged from July to November 1916 near the Somme River in France, stands as one of the largest and most devastating conflicts of World War I. It was characterised primarily by an Allied endeavour to penetrate German defences and alleviate the pressure on French forces at Verdun. Notable for its massive deployment of tanks, the battle inflicted severe casualties, with over one million men wounded or killed, thereby marking it as a pivotal moment in the Great War. The conflict epitomized the brutalities of trench warfare and the persistent stalemate on the Western Front, ultimately magnifying the tremendous human cost of the war and altering public perceptions of modern, industrialized warfare.

This prolonged and intense battle deeply influenced Blunden, shaping his subsequent literary works. Despite the strategic intentions of the Allies, their efforts to swiftly secure the region were thwarted, leading to protracted skirmishes characterised by frequent shifts in control. The German forces often advanced, compelling the British troops into defensive retreats. Yet, the resilience of the British eventually facilitated a strategic regrouping and successful reclamation of the contested territories (Webb, 1990: 61-62). Such enduring conflict wreaked havoc on what was once a lush natural landscape. Particularly, the Thiepval woods became emblematic of the severe environmental toll exacted by the war. Blunden's direct involvement in these battles granted him a unique perspective, fostering his acute sensitivity to the environmental destruction wrought by human conflict. His touching observations of the devastated landscapes are intricately portrayed in his poetry, reflecting a deep engagement with both the human and ecological impacts of the war.

Accordingly, this article aims to analyse "Thiepval Wood" and "Preparations for Victory," exploring the echoes of desolation and the interwoven fates of soldiers and nature in the poetry of Edmund Blunden. These pieces provide a compelling lens to examine a frequently overlooked aspect of war: its impact on nature. Blunden's verse reveals not only the human calamity wrought by war but also its destructiveness toward nature. Unlike conventional portrayals where nature serves merely as a backdrop for human conflicts, in Blunden's work, it emerges as a primary victim, enduring the violent transformation and devastation that war brings. This analysis illuminates how Blunden, through vivid and striking depictions, articulates nature's suffering and alteration as fundamentally intertwined with human strife, offering a critical voice in understanding the multifaceted impacts of military conflicts, where the fates of nature and humanity are deeply interconnected in the realm of war.



## 2. "Preparations for Victory"

"Preparations for Victory" comments on the situation connected with the British retreat from the Thiepval wood in the Battle of the Somme. The first stanza of Blunden's poem strikingly juxtaposes the terror of war with moments of untouched natural beauty. The speaker begins by addressing their soul, urging resilience against the metaphorical "pestilence" that devastates the landscape: "My soul, dread not the pestilence that hags / The valley" (1-2). This pestilence can be understood as both the literal impact of war and the psychological dread it instils. The appeal to the soul not to flinch in the face of "great shouting smokes and snarling jags / Of fiery iron" (3-4) illustrates the intense sensory experiences of the battlefield, marked by noise, chaos, and danger.

However, amidst this chaos, the stanza introduces a contrasting image of tranquillity and untouched nature: gardens with moss-covered boughs laden with apples, whose "bright cheeks none might excel" (8), and a house still intact, "as yet unshattered by a shell" (9). This imagery not only highlights the stark contrast between the serene beauty of nature and the violent disturbances of war but also serves as a reminder of what is at stake—the everyday beauty and normalcy that war threatens to obliterate.

The poet's instruction as "Manly move among / These ruins, and what you must do, do well" (6-7) reflects a stoic acceptance of duty in the face of devastation. This call to action amidst the backdrop of both beauty and destruction encapsulates the complex interplay of courage, mourning, and the relentless push for survival that defines human experience during war. It underscores the resilience required to navigate and protect these remaining pockets of peace, even as the spectre of total destruction looms.

The second stanza of the poem deepens the exploration of internal conflict and desolation wrought by war, reflecting a dialogue between the soul and the body, each responding to the ravages of conflict in their own way. The soul's response, "I'll do my best" (10), introduces a tone of resignation and melancholy. It pledges to acknowledge the remnants of untouched nature—"the yet unmurdered tree" (11) and "The tokens of dear homes that court the eye" (12)—as the symbols of normalcy and peace in a landscape largely defined by destruction. The "yet unmurdered tree" (11) stands as a striking symbol of nature's enduring innocence and beauty amidst the chaos of war.

This tree, still untouched by the direct violence of battle, is very important since it becomes a vivid emblem of the residual beauty that persists amidst the surrounding devastation. Blunden's use of the term "unmurdered" ascribes human features to the tree, elevating it from a passive element in the landscape to a sentient witness and victim of the horrors of war. This singular, surviving tree also offers a stark contrast to the otherwise devastated landscapes depicted in Blunden's work, highlighting the selective and random nature of war's destruction. It not only serves as a symbol of resilience but also shows what once was and what remains at risk. The tree's presence allows the soul in the poem to cling to remnants of a more peaceful past and hold onto the hope for future restoration. Furthermore, the description of the tree as "unmurdered" implies a looming threat of impending destruction, emphasizing the precariousness of its survival in a war-torn environment. This survival is portrayed as temporary and fragile, mirroring the transient and fragile state of peace in wartime conditions. The ongoing threat suggests that this temporary reprieve from violence might soon end, placing the natural environment in continual jeopardy from the advancing destructiveness of human conflict.

As Blunden's portrayal unfolds, nature is seen not merely as a setting but as a central casualty of war's violent and transformative impact. Thomas Mallon observes that "[n]ature

suffers as hideously as man, and Blunden paints that suffering in human terms and imagery” (1983: 57). Through the symbol of “the yet unmurdered tree,” Blunden indeed vividly illustrates how nature itself becomes a casualty of war, enduring not just physical scars but also symbolizing the spiritual and emotional wounds inflicted by human conflict. This tree, as a living entity that witnesses and endures the war, enriches the narrative of war’s impact, reinforcing the idea that the consequences of human strife extend far beyond the immediate human costs to include the severe suffering and transformation of the natural world. This thematic exploration deepens the content of Blunden’s work and invites broader reflection on the ecological and moral implications of war, highlighting the interconnected fates of nature and humanity in the theatre of conflict.

Later in the poem it is indicated that the soul’s vision is clouded, as it admits, “And yet I see them not as I would see” (13). This line poignantly captures the psychological impact of war; the soul can no longer perceive these symbols, “the unmurdered tree” and “the tokens of dear homes,” with the innocence or joy that it might have been before. Silkin indicates that “[t]he soldier’s mind, wracked by battle, cannot see them except through the filter of [...] spoliation” (1972: 108). The presence of a “ghostly enemy” (14) further illustrates the pervasive and haunting effect of war, tainting even the light, making everything appear “poisoned, withered, wan.”

The description of the body as “poor unpitied Caliban” (17) draws upon the character in Shakespeare’s *The Tempest*—a figure often perceived as misunderstood, brutish, and pitiable. This metaphor underlines how, in the crucible of war, the physical self is stripped down to its most elemental form, engaged in a relentless battle for survival, as indicated by the phrases “parches and sweats” (18). This struggle to maintain even a vestige of humanity, encapsulated in the effort to “grunts to win the name of Man” (19), highlights the immense physical toll and the process of dehumanization that soldiers have to endure. The depiction of the body’s battle as both visceral and strenuous accentuates the severe impact of war on the human condition. This second stanza therefore beautifully intertwines the deteriorating psychological and physical states of those caught in war’s grip. The soul and body’s experiences are depicted as parallel declines, with both the mental and physical self being eroded by the constant pressure and pervasive destruction of war. This dual depiction enriches the poem’s exploration of the war’s impact, emphasizing that the damage extends beyond the battlefield to infect the very essence of human existence.

The final stanza of “Preparations for Victory” intensifies the bleak and harrowing depiction of war’s impact, using vivid and evocative imagery to convey a sense of relentless, cyclical suffering and environmental devastation. The opening lines, “Days or eternities like swelling waves / Surge on, and still we drudge in this dark maze” (20-21), utilize the metaphor of time as an unending and oppressive force, likening days to “swelling waves” and life during war to the struggle of finding a way through a “dark maze.” These lines capture the disorientation and the ceaseless nature of conflict, where time blurs and each moment feels both transient and eternal.

The reference to “bombs and coils and cans by strings of slaves” (22) vividly portrays the mechanical and dehumanizing aspects of war, where individuals are reduced to mere cogs in the war machine, bound to the relentless production and deployment of weapons. The phrase “borne to serve the coming day of days” (23) alludes to a climactic battle or end; yet this anticipated resolution remains grim and ominous.

“Pale sleep in slimy cellars scarce allays / With its brief blank the burden” (23-24) depicts the soldiers’ dire living conditions and the minimal relief they find in sleep, which is neither restful nor sufficient to ease their physical and psychological discomforts. The

environmental destruction wrought by the conflict is poignantly captured in “The sky is gone, the lightless, drenching haze / Of rainstorms chills the bone; earth, air are foes” (25-26). Here, nature itself turns hostile, with the obscured sky and chilling rainstorms enhancing the sense of despair and entrapment. The closing line, “The black fiend leaps brick-red as life’s last picture goes” (27) is particularly striking. It could symbolize a final explosion or a vivid flash of violence, with “the black fiend” perhaps representing death or destruction itself, which leaps forward in a visceral display of red, signalling the end of life or the conclusion of a horrific episode. This vivid portrayal serves as a powerful conclusion to the poem, encapsulating the totality of war’s destruction—both human and environment—in a single, haunting visual image. Overall, the stanza—and the poem as a whole—effectively conveys the pervasive impact of war, intertwining the themes of environmental devastation, human suffering, and the altered perception of time and reality under the strain of continual conflict.

The concluding lines of the poem, “The body [...] / Parches and sweats and grunts to win the name of Man,” are profoundly significant. John Silkin elucidates the essence of these lines by noting, “[w]hat the last line does is to show what man has to do to win his name, and the question implicit in the statement is whether or not the burden put on the soldier can in any sense be justified” (108). This reflection becomes even more striking when considered in conjunction with earlier parts of the poem where Blunden emphasises the destruction of nature alongside the human conflict.

Blunden’s narrative suggests a critical examination of the concept of heroism, which traditionally justifies battles and fighting for a just cause. He questions the validity of any rationale employed to justify war, given that it inevitably leads to the destruction of both humanity and nature. This interconnection underscores the naked truth: both men and nature suffer at the hands of human conflict, making them concomitant victims regardless of the war’s purported cause.

Furthermore, Blunden implies that the ravaged state of nature, deeply marred by war, serves as a compelling indicator of the flawed human actions associated with war. The devastated natural landscape powerfully illustrates that the consequences of war, driven by human decisions, are inherently detrimental. This portrayal not only challenges the justifications for war but also highlights the irreversible impacts on both human and ecological fronts, suggesting that the true cost of war transcends immediate human losses and extends to the intense degradation of the natural world.

### **3. “Thiepval Wood”**

Another important poem by Edmund Blunden, “Thiepval Wood” (September 1916), powerfully captures the profound devastation inflicted by war, impacting both human lives and the natural environment. Although not published until a decade after the war concluded, Brandon notes that the poem vividly reflects the era’s mentality, characterised by the intricate interplay between the natural and human worlds (2010: 123). Employing a rich array of sensory images, the poem depicts the harsh convergence of soldiers and nature, illustrating the brutal impacts of war through vivid and compelling descriptions.

The poem’s title is derived from Thiepval Wood, a forested area situated near the village of Thiepval in northern France. This region, positioned on a rising plot of ground, played a significant strategic role in the Battle of the Somme during World War I. It offered a tactical advantage crucial for commanding the surrounding areas. Prior to the war, Thiepval Wood was a green paradise, beautifully adorned with a rich tapestry of various plants and trees, presenting a natural beauty that starkly contrasted to its later role in the conflict. Even in his memoir

*Undertones of War*, Blunden reflects on moments during the war when he wandered the less affected parts of the wood, experiencing fleeting spells of peace that felt as if “there were no war” (1929: 32). He describes his walks along the Canal back toward Essars, “swinging [his] stick, and noticing the twined flowers, the yellowhammer, and the wagtail [...] linnets and butterflies,” evoking a scene of pastoral tranquillity amidst chaos (1929: 32-33). He further adds that “while life was nevertheless threatened continually with the last sharp turnings into the unknown,” underscoring the ever-present danger lurking amidst the natural beauty (1929: 33). This memory serves as a reminder of both the area's inherent beauty and the looming threats that characterised its wartime reality. The wood became a focal point of intense fighting, as both Allied and Central Powers forces recognised its importance in achieving dominance in the battlefield. The relentless conflict within and around Thiepval Wood not only led to severe casualties but also transformed the landscape, turning what was once a serene woodland into a devastated war zone. This transformation and the fierce battles that occurred here epitomize the brutal nature of trench warfare and the profound impact of war on natural environment.

The opening line of the poem, “[t]he tired air groans as the heavies swing over, the river-hollows boom,” (1) immediately immerses the reader in a soundscape of war—air that groans and booming hollows. This personification of air as ‘tired’ subtly suggests war's exhausting impact on the natural world, a theme that Blunden develops throughout the poem. The use of “heavies” colloquially refers to heavy artillery, setting a tone of dread and imminent destruction. As the poem progresses, the image of “shell-fountains leap from the swamps, and with wildfire and fume / The shoulder of the chalkdown convulses” (2-3) vividly portrays the land as suffering physical agonies. The metaphor of the land's shoulder convulsing under the assault of artillery powerfully fuses the human and the geographical into a single entity of suffering. This not only conveys the physical scarring of the landscape but also mirrors the bodily trauma experienced by soldiers during combat. It is essential to note that the term “chalkdown” refers to a terrain characterised by rolling hills and downs primarily composed of chalk. Such landscapes, prevalent in places like Sussex, England—where Blunden spent his childhood—feature soft, white chalk that forms distinctive, smooth, and lush hills. This chalk, a type of soft white limestone composed mainly of calcium carbonate, is emblematic of the region. This connection highlights the influence of English natural scenery on Blunden's poetry, as his early experiences with these chalk downs are echoed in his portrayals of the war-affected landscapes in France, bridging his pastoral memories with the settings of his war poetry.

The phrase “jabbering echoes stampede in the slatting wood” (4) further intensifies this melding of human and environmental destruction. The ‘jabbering’ of echoes suggests a cacophony of confused voices, perhaps mimicking the chaos of soldiers' commands and cries melding indistinctly with the sounds of nature in distress. The choice of ‘stampede’ typically associated with frantic, uncontrolled movement, underscores the chaotic energy released by the barrages of war. Blunden's description of “ember-black gibbet trees like bones or thorns protrude / From the poisonous smoke” (5-6) is laden with images of death. The trees, once symbols of life and growth, are reduced to ‘gibbet trees,’ evoking images of gallows and thus death by hanging. Hence, Blunden underlines the death by suffocation through smothering by smoke and strangulation by being hanged. The comparison of “gibbet trees” to bones and thorns projects an image of nature stripped to its bare, painful essentials by war's destructive power.

Blunden's observations in the poem resonate deeply with those he presents in his memoir, *Undertones of War*. Here, he vividly describes Thiepval Wood's transformation during the conflict, characterised by a “black vapour of smoke and naked tree trunks or charcoal,” which starkly illustrates the environmental devastation wrought by armed conflict (1929: 91). The woods, formerly teeming with lush vibrancy, are depicted as a charred wasteland,

epitomizing the severe degradation of nature under the relentless pressures of human conflict. Blunden's employment of words such as "naked" and "charcoal" emphasizes the complete exposure and finality experienced by the landscape.

Here it should be noted that there are other critics who observe Blunden's engagement with nature from a different perspective. For instance, Bernard Bergonzi critiques Edmund Blunden's engagement with nature in his poetry, particularly highlighting the poem "The Unchangeable" (1917). In this work, Blunden reminisces about the beauty of nature amidst the ongoing war. Bergonzi contends that "poems such as this inevitably direct at Blunden the charge of escapism, of retreating ostrich-like from the reality of battle into a pastoral dream-world" (1965: 70). This criticism suggests that Blunden uses pastoral imagery as a means of psychologically distancing himself from the horrors of war.

However, it is important to recognize that Bergonzi's critique is based on a selective reading of Blunden's oeuvre. Other poems by Blunden do not suggest a retreat into nature but instead bring nature to the forefront of war's narrative context. In these works, nature is not depicted merely as a tranquil backdrop or an escapist refuge; rather, it is portrayed as a direct victim of human conflict. Blunden's "Thiepval Wood" is an example of this. Through this poem, Blunden presents nature enduring alongside humans, deeply affected by the same destructive forces unleashed by war. This perspective shifts the interpretation from escapism to a striking acknowledgment of the interconnected fates of nature and humanity, highlighting the environmental casualties of human conflicts. Thus, Blunden's engagement with nature in his poetry can be seen as a complex exploration of its role and impact within the context of war, rather than a mere escape from its brutal realities as seen in the case of "Thiepval Wood."

This nuanced perspective is further supported by Blunden's descriptive passages in his memoir. For instance, he reflects on a moment when returning to the Colonel's headquarters, noting "the whispering shadow of aspen trees in a row" (1929: 92), which casts a peaceful, almost idyllic veil over the grim military environment, symbolising the enduring yet fragile state of nature amidst chaos. This serene imagery starkly contrasts with his depiction of Maily-Maillet, once "a delightful and flourishing little place," now diminished to "the sere and yellow" with a chateau wall "broken by the fall of shell-struck trees" (1929: 92). These accounts do not suggest an escapist intent; rather, they emphasize the severe transformation and degradation of natural landscapes due to war and highlight the broader ecological consequences of war. Through these vivid observations, Blunden draws attention to the dual impact of war on both human constructs and the natural environment, enriching his narrative with a layered exploration of war's comprehensive devastation, encompassing both human and environmental dimensions.

"The Thiepval Wood" concludes with a depiction of irreversible loss: 'To them these silvery dews can never again be dear, / Nor the blue javelin-flame of the thunderous noons strike fear' (7-8). This expression articulates the immense desensitization experienced not only by soldiers, who are profoundly affected by the horrors of war and have become numb to both the beauty and terror of the natural world, but also by nature itself, which is personified within the poem. As the landscape and its components are endowed with human-like characteristics, they too undergo a metaphorical numbing, reflecting the soldiers' diminished sensitivity.

This theme of desensitization links back to another of Blunden's poems discussed earlier in this study, "Preparation for Victory," where the soul confesses, "And yet I see them not as I would see" (13). In this line, Blunden emphasizes how war desensitizes soldiers, impairing their ability to perceive and appreciate beauty. "The Thiepval Wood" extends this desensitization to nature itself, which, personified, no longer perceives or enjoys the world as before. War has

altered nature so fundamentally that there is no return to its pristine state, echoing the irreversible transformation described in "Preparation for Victory."

Further elaborating on these lines at the end of "The Thiepval Wood," Gifford highlights how Blunden frames this changed landscape with references to a once-pleasant September wood, noted by 'these silvery dews' in line seven. He observes a significant metamorphosis in the poem's landscape, where the 'shoulder' of the land 'convulses' under the strain of war, and the trees, 'past all impulses,' signify a shift from a typical pastoral romantic setting to one utterly incapable of experiencing pleasure or fear (1995: 53). In this context, the 'blue javelin-flame' symbolizes the harsh intrusion of war into this pastoral scene and serves as a vivid reminder of how natural phenomena have been transformed into instruments of war. This metaphorical shift not only underscores the theme of loss and desolation but also reinforces the dramatic and lasting impact of conflict on both nature and humanity.

### Conclusion

Hence, the exploration of the intertwined fates of soldiers and nature in Edmund Blunden's war poetry, particularly through "Preparations for Victory" and "Thiepval Wood," offers a striking narrative of loss and transformation that surpasses mere historical recounting. Authored during the Battle of the Somme—a crucial conflict from July to November 1916 near the Somme River in France, which stands as one of the largest and most devastating battles of World War I with over one million casualties—these poems extend the portrayal of war's horrors beyond the human experience to include the natural world. They present a stark depiction of the environmental desolation that accompanies human conflict. In this context, Blunden's works act as poignant reminders of the extensive impacts of war, emphasizing that the scars inflicted by battle are borne not solely by humanity but are shared profoundly with the environment.

Blunden's literary journey, infused with his acute sensitivity both to the beauty and the tragedy of the natural world, enriches the war poetry by offering a broader ecological perspective. His poems and memoirs collectively underscore a critical message: the ravages of war spare neither man nor nature. Through his poetic and narrative choices, Blunden challenges the reader to consider the full scope of war's destructiveness, highlighting the dual narrative of environmental and human devastation. This dual focus not only deepens our understanding of the historical impacts of World War I but also invites a reflection on contemporary conflicts and their toll on the nature.

### Information Note

The article has been prepared in accordance with research and publication ethics. This study does not require ethics committee approval.

### References


- Bergonzi, B. (1965). *Heroes' twilight*. Constable Publishing House.
- Blunden, E. (1929). *Undertones of war*. Doran & Company Publishing House.
- Brandon, L. (2010). Words and pictures: Writing atrocity into Canada's first world war official photographs. *Journal of Canadian Art History / Annales d'histoire de l'art Canadien*, 31(2), 110-126.
- Crawford, F. D. (1988). *British poets of the Great War*. Associated University Press.
- Dollar, M. E. (2000). *The grotesque war: British poetry of World War I*. (Unpublished doctoral thesis). Indiana: Graduate School of Purdue University.

- Fussell, P. (2013). *The Great War and modern memory*. Oxford University Press.
- Gifford, D. (1995). Soldier poets (1914-1918). *Hungarian Journal of English and American Studies (HJEAS)*, 1(2), 47-63.
- Kendall, T. (2006). *Modern English war poetry*. Oxford University Press.
- Mallon, T. (1983). *Edmund Blunden*. Twayne Press.
- Silkin, J. (1972). *Out of battle: The poetry of the Great War*. Oxford University Press.
- Ware, T. C. (2003). 'Shepherd in a soldier's coat': The presence of arcadia on the western front. *South Atlantic Review*, 68(1), 64-84.
- Webb, B. (1990). *Edmund Blunden: A biography*. Yale University Press.





# GEÇ OSMANLI-ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ'NDE TÜRKİYE'DE FUTBOL VE SİYASET İLİŞKİSİ\*

 Hüseyin SAY\*\*

## ÖZET

*Türkiye'de futbol, bu topraklarda oynanmaya başladığından beri siyaset ile iç içedir. Saraya yakınlığı nedeniyle ayrıcalıklı bir konumda olan Galatasaray Lisesi öğrencileri hariç, Türk ve Müslüman tebaanın 1908'e kadar futbol oynaması ve futbol takımı kurması yasaktır. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin iktidarı ele geçirmesiyle futbol, Cemiyet'in politikasına paralel olarak milliyetçi bir karakter göstermiştir. Bu dönemde takımlar, Cemiyet'le bir şekilde ilişki kurmuş ve belli avantajlardan yararlanmak istemişlerdir. Aynı zamanda Cemiyet de futbolun kitleleri etkileme gücünü kullanabilmek adına futbola yönelmiştir. Futbolun siyasetle olan ilişkisi değişen tüm koşullara rağmen Birinci Dünya Savaşı Dönemi'nde, Kurtuluş Savaşı Dönemi'nde ve Tek Parti Türkiye Cumhuriyeti Dönemi'nde de sürmüştür. Takımlar, değişen koşullara hızlıca adapte olmuş ve siyasete yakın durarak belli imtiyazlara sahip olmayı tercih etmişlerdir. Bu çalışmada futbolun Osmanlı İmparatorluğu'na girişinden, tek partili Türkiye Cumhuriyeti Dönemi'ne kadar olan serüveni, siyasete yakınlık bağlamında incelenmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** *futbol, siyaset, Osmanlı, İttihat ve Terakki Cemiyeti, Tek Parti Dönemi*

## The Relationship Between Football and Politics in Turkey in the Late Ottoman-Early Republic Periods

### ABSTRACT

*Football in Turkey has been associated with politics since it first began to be played in these territories. Except for the students of Galatasaray High School, which was in a privileged position due to its proximity to the palace, Turkish and Muslim subjects were forbidden to play football and establish football teams until 1908. After the Committee of Union and Progress came to power, football took on a nationalist character in parallel with the policy of the Committee. In this period, the teams established a relationship with the Committee and wanted to benefit from certain advantages. At the same time, the Committee also turned to football in order to use its power to influence the masses. Despite all the changing conditions, the relationship between football and politics continued during the First World War, the War of Independence and the Single-Party Period of the Turkish Republic. Teams quickly adapted to changing conditions and preferred to have certain privileges by staying close to politics. In this study, the adventure of football from its beginning in the Ottoman Empire to the Single-Party Period of the Republic of Turkey is analyzed in the context of proximity to politics.*

**Key Words:** *football, politics, Ottoman, Committee of Union and Progress, Single-Party Period*

---

\* Bu makale, yazarın Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalında hazırlamakta olduğu doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Arş. Gör., Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Balıkesir / TÜRKİYE, [huseyinsay@windowslive.com](mailto:huseyinsay@windowslive.com)

### Araştırma Makalesi / Research Article

**Atf / Cite as:** Say, H. (2025). Geç Osmanlı-erken Cumhuriyet Dönemi'nde Türkiye'de futbol ve siyaset ilişkisi. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(48), 125-148. <https://dx.doi.org/10.21550/sosbilder.1505350>

**Gönderim Tarihi / Sending Date:** 26 Haziran / June 2024

**Kabul Tarihi / Acceptance Date:** 4 Temmuz / July 2024

## Giriş

Batı'daki muadillerinin aksine Türkiye'de futbol kulüpleri; hiçbir zaman herhangi bir dinsel, mezhepsel, ideolojik veya sınıfsal bir ikilik üzerinden rekabet etmemişlerdir. Futbolun Anadolu topraklarına geldiği yıllarda sınıf temelli bir sosyal tabakalaşma modelinden bahsedilemeyeceği gibi mezhepsel, dinsel veya ideolojik bir köktencilikten de bahsedilemezdi. Daha da önemlisi futbolun Osmanlı'da oynanmaya başladığı on dokuzuncu yüzyılın sonlarında, Müslüman tebaanın örgütlenme hakkının olmaması sebebiyle gayrimüslimlere karşı örgütlenebilecek bir Müslüman kulüpçülüğü anlayışı gelişmemiştir. Kaldı ki kurulan ilk Türk ve Müslüman kulüpleri (ki her biri şu veya bu şekilde milliyetçilik ideolojisini benimsemişlerdir) bu özelliklerini ön plana çıkarmaya başladığı yıllarda rakipleri olan diğer Türk ve Müslüman kulüplerine karşı bu vasıfları, herhangi bir karşıtlık teşkil etmeyecekti.

Türkiye'de futbol kulüpleri, herhangi bir karşıtlık üzerinden temellenmediği için rakipler arasında sürekli bir karşıtlık icat etme gereği duyulmuştur. Bazen Atatürk'ün hangi takımı tuttuğu üzerinde yoğunlaşmış, bazen İttihatçılık yahut Saray'a yakınlık üzerinden tartışma yürütülmüş, bazen darbecilik, bazen Demokrat Particilik, bazen de Türkiye'de veya Avrupa'daki başarılar yahut kendi aralarında oynanan *destansı* maçlar gibi hususlarda, *biz* ve *öteki* arasındaki farklar ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Son zamanlarda spor kamuoyunda ve taraftarlar nezdinde üretilen karşıtlıklardan biri de iktidara ve dolayısıyla Adalet ve Kalkınma Partisi'ne yakınlık veya uzaklık olarak zuhur etmiştir. İşin doğrusu futbolun Osmanlı İmparatorluğu Dönemi'nde Anadolu'da oynanışından veya oynanamayışından bugüne dek futbol, siyasetle daima yakın ilişki içinde olmuştur. Tüm futbol kulüpleri, ekonomik yahut bürokratik ihtiyaçlarını giderebilmek için siyasete en başından beri yakın durmuş, yakın durmayanlar ise bunun bedelini ödemiştir.

İktidarlar futbolu iki yönden ele alma eğilimi göstermişlerdir. Bu eğilimlerden ilki; futbolu işe yaramaz, tehlikeli, zararlı, kitleleri uyutan bir afyon ve benzeri olarak görmeyi tercih ederken ikinci eğilim; kitlelerin konsolidasyonu için futbolu yararlı bir araç olarak kullanmaya yöneliktir. Krallıklar, aşırı dindarlar, sosyalistler ve aşırı milliyetçiler genellikle futbola yönelik olumsuz bir tavır takınırken diktatörler ve merkez sağ; genellikle futbolu kitleleri konsolide etmek amaçlı kullanmıştır (Galeano, 2021: 53; Dikici, 2014: 254; Irak, 2013: 146; Ertekin, 2021: 47; Sarı, 2019: 126). Tabii tüm bu tasnif, *endüstriyel futbolun* bütün dünyayı peşinden sürükleyen, en popüler seyirlik spora dönüşmesiyle birlikte, günümüzde büyük ölçüde geçerli değildir. Günümüzde hemen hemen tüm iktidarlar, futbolun popüleritesinden yararlanarak kendilerine de popülerite devşirmek istemektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nda futbolun popülerliğinden ve milliyetçilikle olan yakın ilişkisinden faydalanmak isteyen ilk oluşum İttihat ve Terakki Cemiyeti'dir. Saray ve Tek Parti, genellikle futbola olumlu bakmazken çok partili hayata geçişle birlikte futbol ve siyaset sıklıkla yan yana gelecektir.

Bu çalışmada futbolun Osmanlı İmparatorluğu'na girişinden, tek partili Türkiye Cumhuriyeti Dönemi'ne kadar olan serüveni, siyasete yakınlık bağlamında incelenmiştir.

## 1. Osmanlı İmparatorluğu'nda Futbol

On dokuzuncu yüzyılda İmparatorluğun başkenti İstanbul gibi liman kenti olan İzmir, Selanik ve İskenderiye, dış dünyaya en yakın yerler olmalarından dolayı çok sayıda İngiliz'in yaşadığı kentlerdi. İngiltere'de popüler olan futbolun ilk olarak bu kentlerde oynanması tesadüf değildir. "Osmanlı İmparatorluğu topraklarındaki bilinen ilk futbol maçları, 1875 yılında Selanik'te İngilizler tarafından oynanmıştı. Bunu 1877 yılında yine İngilizler tarafından İzmir Bornova çayırında oynanan futbol maçları izlemiştir" (Gökçe, 2008: 23). 1890'larda Selanik'te İngiliz, İtalyan ve Rumlar arasında sık sık futbol müsabakaları düzenlenmekteydi. Futbolun ilk olarak Selanik ve İzmir'de oynanmasının mantıklı sebepleri vardı. Başkent'in boğucu ve baskıcı

ortamı bu kentlere çok fazla sirayet etmediğinden, söz konusu kentler daha özgürlükçü bir ortama sahipti. Fakat Müslüman tebaanın futbol oynaması her hâlükârda yasaktı. İktidardan uzakta olduğu için görece özgür kentlerde bu yasak belki delinebilirdi ama dönemin mutaassıp çevreleri “mahalle baskısı” oluşturmak için yeterliydi.

Bir futbol kulübü kurmak teoride yasak olduğu için Osmanlı'da kurulmuş ilk kulübün hangisi olduğu tartışmalıdır. Orhan Şevki'ye göre ilk kulüp 1884'te Rumlar tarafından kurulan ve 1914 yılında adını Pera olarak değiştiren Ermis Kulübü'dür (2018: 2). Mehmet Ali Gökaçtı'ya göre İngilizler tarafından 1894 yılında kurulan Football Club Smyrna, ilk futbol kulübüdür (2008: 23). Dağhan Irak Anadolu'daki ilk spor kulübünün 1891 yılında, İzmir Başpiskoposu Hrisostomos ve iş adamı Emmanuel Samios tarafından kurulan Apollon olduğunu iddia eder (2013: 31). Cem Atabeyoğlu'na göre futbolun Osmanlı'ya gelişi 1890 yılıdır ve aynı yıl kurulan Football and Rugby Club, Osmanlı'daki ilk kulüptür (1991: 29). *Spor Ansiklopedisi*'ne göre futbol Selanik'te 1875 yılında, İzmir'de 1877 yılında oynanmış; kurulan ilk kulüp ise bisiklet, atletizm ve futbol alanında faaliyet gösteren ve 1891 yılında kurulmuş olan Cycling Club olmuştur (Perin vd., 1981: 9-10). Mehmet Yüce, belgelenmiş ilk Türk ve Müslüman futbol oyuncusunun Osman Efendi olduğunu öne sürer ve 1889 tarihli bir fotoğrafla iddiasını destekler (2018: 31). İbrahim Yılmaz, *The Constantinople Messenger* gazetesinin 5 Ocak 1881 tarihinde çıkan nüshasını dayanak göstererek Olympic Football Club üyelerinin söz konusu tarihte bir futbol maçı yaptıklarını belirtir (2021: 18-19). Şu hâlde kulüp, 1881'den de önce kurulmuş olabilir. Daha birçok kaynakta Osmanlı'daki ilk kulübün hangisi olduğuna ve ilk maçın nerede yapıldığına dair varsayımlar ileri sürülse de konuya ilişkin herhangi bir fikir birliği yoktur. Kesin olan şudur; Osmanlı'da ilk futbol on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru liman kentleri olan Selanik, İzmir ve başkent İstanbul'da oynanmıştır. Oynayanlar ise Osmanlı'daki azınlıklar veya İmparatorluk topraklarında yaşayan İngilizler ve İtalyanlardır. Müstear isimlerle futbol oynayan Türkler de nadiren görülmektedir.

Her ne kadar futbol açısından on dokuzuncu yüzyıl birtakım muğlaklıklar içerse de yirminci yüzyılda her şey daha kesin ve belirgin bir hâl almıştır. Kurulan ilk kulüplere dair karmaşa, kulüplerin çoğunun kurulup hızlıca yok olması ve bazen de kulüp gibi gözükse bile gruplardan müteşekkil informel yapılar olmasından kaynaklıdır. İstanbul'da kök salabilmiş ilk kulüpçülük faaliyetleri İngilizler tarafından yapılmıştır. James Lafontaine, Henry Pears ve Horace Armitage tarafından kurulmuş olan Kadıköy, uzun süre ayakta kalabilen ve resmi maçlar oynayabilen ilk İstanbul kulübüdür. Rum futbolcu Yanni Vassiliadis'in iddiasına göre bir süre sonra takımda Rum futbolcu oynatıldığı için Kadıköy'den ayrılan İngilizler, Moda Kulübü'nü kurmuştur (Yüce, 2018: 91).

Zamanla eğlence amaçlı çabalar kurumsallaşmış ve 1903 yılında Kadıköy, Moda, Elpis ve İngiliz gemisinin takımı İmogenes'in katılımıyla İstanbul Futbol Ligi oluşturulmuştu (Acar, 2023: 30). Hatta Armitage, Pears ve La Fontaine'nin çabalarıyla İngiltere'den büyük bir şilt getirilmişti. 10 gümüş levhanın yer aldığı şildin üzerine her yılın şampiyonlarının ismi yazılacak ve 10 yılın sonunda en çok şampiyonluk kazanan kulüp, şildin ebedi sahibi olacaktı (Şenol, 2020: 167). Kurucu üç İngiliz'e göre abanoz ağacından yapılma, gösterişli şilt sayesinde maçlar daha ciddi, kurallı ve heyecanlı olacaktı. Tam da üçlünün hayal ettiği gibi şilt sebebiyle rekabetler daha ciddileşmişti. Hatta şildin akıbeti, belki de Galatasaray ve Fenerbahçe arasındaki ilk büyük tartışmaya sebebiyet verecekti.

## **2. Osmanlı İmparatorluğu'nda Kurulan İlk Türk Kulüpleri ve İktidar-Futbol İlişkisi**

Günümüzde bilindiği üzere, Beşiktaş (1903), Galatasaray (1905) ve Fenerbahçe (1907) kurulan ilk Türk kulüpleridir. Fakat bu ezber, tam anlamıyla doğru değildir. Zira Beşiktaş, “üç

büyükler” olarak tabir edilen kulüpler arasında futbola en geç başlayan kulüptür. Üç büyüklerden Galatasaray ilk, Fenerbahçe ise ikinci futbol kulübü olarak ele alınabilir. Ancak bunlardan da önce kurulmuş ve ömrü çok kısa sürmüş olan Black Stocking, ilk Türk futbol kulübüdür.

## 2.1. Black Stocking'in Kuruluşu ve Dağılışı

Fuat Hüsnü Bey ve arkadaşları ilk zamanlar Kadıköy'de oynayan İngilizleri hayranlıkla izliyordu. Fuat Hüsnü bir süre top toplayıcılığı bile yapmıştı ve zamanla sahaya dahil olmuştu. O dönemlerde kendisi bahriyeli olan ve babası da Paşa olan Fuat Hüsnü'nün kendi kimliğiyle futbol oynaması mümkün değildi. Hatta dönemin istibdat koşullarında bu, siyasal bir faaliyet olarak bile değerlendirilebilirdi. Yine de bir süre sonra Fuat Hüsnü ve Reşat Danyal öncülüğünde bir futbol kulübü kurmaya karar verildi. Birkaç gizli toplantının sonucunda Reşat Bey başkan, Mehmet Ali Bey umumi kaptan, Fuat Hüsnü Bey de kaptan yardımcılığına seçilmişti (Yüce, 2019: 106). Oyuncuların çoğunluğunun bürokratik seçkinlerin çocukları olması sebebiyle özgüvenle kurulmuş olan takımın ismi yine de Türkçe olmamalıydı; bu yüzden Black Stocking ismi verilen kulüp, 1901 yılında kurulmuş oldu.

26 Ekim 1901'de Black Stocking'in ilk ve son maçı Rumlara karşı oynanmıştı ve 5-1 mağlubiyetle sonuçlanmıştı. Fuat Hüsnü bu maç ile, gol atan ilk Türk futbolcu olarak kayıtlara geçmiştir. Journalist Ali Şamil'in deyişiyle “karşılıklı kaleler kurup Rumlarla aynı elbiseye labis oldukları hâlde top endahtı yaparak talim icra etmekte” (Görgün, 2017: 203) olan bu kişilere iktidarın müsamaha göstermesi mümkün değildi. Maç sonrası düzenlenen baskında Fuat Hüsnü Bey, maçı izlemeye gelen babası Amiral Hüseyin Hüsnü Paşa'nın faytonuna binerek kaçmıştı fakat takımın diğer kurucusu Reşat Bey yakalanmış, ceza olarak da Hariciye Nezareti'ndeki görev yeri değiştirilerek Tahran Sefareti emrine gönderilmişti. Fuat Hüsnü'nün de orada olduğu tespit edildiği için hakkında dava açılmıştı (Gökçaftı, 2008: 28). O sırada askeri öğrenci olmasından ötürü Kasımpaşa'daki askeri mahkemede yargılanan Fuat Hüsnü Bey, savcı Raşit Bey tarafından yukarıda bahsi geçen Ali Şamil'in zaptını yer alan ifadelerle suçlanmıştı. İddianame bununla da sınırlı değildi. Bir tür isyan provası içinde yer aldığı belirtilen Fuat Hüsnü Bey, oynadıklarının sadece oyun olduğunu anlatabilmek için mahkeme heyetini uzunca bir süre ikna etmek zorunda kalmıştı. Heyeti ikna etmeyi başarmış olan Fuat Hüsnü Bey, belki de babasının sayesinde küçük bir ceza almış ve dosyayı kapatmayı başarmıştı.

## 2.2. Galatasaray'ın Kuruluşu

Galatasaray'ın kurucusu Ali Sami Bey'in futbolla tanışması 1904 yılında Moda çayırında olmuştu. Kuzeni Suphi'nin ısrarıyla gittikleri bir futbol maçında kendi ifadesiyle “hem oyuna hem de sahadaki İngilizlerin sergilediği mücadeleye hayran kalan” Ali Sami (Gökçaftı, 2008: 32), gecikmeksizin futbol oynamaya koyuldu. İlk etapta Galatasaray Lisesi'nde her bir sınıfın ayrı bir takımı vardı.

Okulda Asım Tefvik ve Emin Bülent'in de katkılarıyla bir okul takımı oluşturulmuştu. İlk denemeler oldukça başarısızdı, zira sayıları iki yüzü bulan ve futbol oynamaktan ziyade rugby, güreş ve boksa benzeyen bir şeyi oynamakta olan öğrenciler sebebiyle gerçek anlamda futbol oynanamıyordu. Yine de oynanan şey futbol olmasa bile futbol yüzünden okul müdürü Abdurrahman Şeref Bey, birçok öğrenciyi cezalandırmıştı. Görünen o ki futbol, okulda oynanamayacaktı. Öğrenciler tıpkı diğer futbol meraklıları gibi çayırları mesken edinmişti. Dönemin çayırları bile siyasetle ilişkiliydi, zira bu çayırlarda padişahın atları için ot yetiştiriliyor ve belli dönemlerde de atlar bu çayırlarda otliyordu (Şenol, 2020: 142-145). Dönemin koşulları gereği, gerçek manada bir takım oluşturmak ve “bir isme malik olmak” riskli olduğundan Galatasaray, uzunca bir süre isimsiz olarak mücadele etti. Dönemin yabancı dilde yayın yapan gazeteleri, Galatasaray'ı “another team” olarak adlandırıyordu (Yüce, 2019: 152).

Zamanla Another Team, “Galata Sarayı Efendileri”ne dönüştü. Bu isim, doğrudan Galatasaraylılar tarafından koyulmamıştır. Takım, maçlar yaptıkça bu isim, rakiplerince yakıştırılarak ortaya çıkmıştır. Zira dönemin koşullarında herhangi bir örgütlenmeye izin verilmediği gibi içinde “saray” kelimesinin geçtiği bir örgütlenme, öğrenciler açısından son derece tehlikeli sonuçlar yaratabilirdi.

Tıpkı Black Stocking'in kurucuları gibi Liseli gençlerin de büyük kısmı elitlerin çocuklarıydı. Dahası okudukları lisenin kendiliğinden gelen ayrı bir prestiji de vardı. Her ne kadar lisede okuyan çok sayıda burslu öğrenci vardı ise de takımın oyuncuları o günlerde çok pahalı olan futbolun temel malzemelerini alabilecek bir refah düzeyine sahipti. İngiliz Economic Cooperative mağazasındaki Yanni Vasiliadis'in aracılığıyla Birmingham'dan getirilen William Schillcock mağazası kataloğundan forma, ayakkabı gibi gerekli malzemeler getirilmişti (Şenol, 2020: 241). Çok daha sonra kulübün kuruluş amacı oluşturulacak ve “bir isme, bir renge malik olan ve futbolu İngilizler gibi oynayıp Türk olmayan takımları yenmek” misyonunu edinecek Galatasaray, böylece kurulmuş oluyordu. Kulübün renkleri söyleneceye göre 2. Bayezid'de lisenin olduğu yere bir sultan mektebi kurulmasını öneren Gül Baba'nın yetiştirdiği benzersiz güzellikteki güllerden alınmıştı: Sarı ve kırmızı.<sup>1</sup> Kadıköy oyuncusu Horace Armigate'ın katılımıyla oyunun prensiplerini öğrendiler ve 1905'te ilk Müslüman-Türk takımı olarak lige katılan beşinci takım oldular. Elbette lig yöneticileri, sarayı karşılama almamak adına ilk etapta Galatasaray'ı lige almak istemedi ama sonunda katılım talebini kabul ettiler. İstibdat Dönemi'nde Galatasaray'ın kurulması cüretkâr bir hamleydi fakat saray tarafından görmezden gelindiler (Irak, 2013: 37-39). Saray, kulübün kurulmasını onaylamıyordu ama dönemin koşulları göz önüne alınırsa hoşgörüle karşılıyordu. “Hafiyeler futbolcuların peşinden dolaşıp yaptıklarını saraya haber verseler dahi, ciddi bir engellemeye kalkışmıyorlardı” (Gökçağı, 2008: 35). Böylesi önemli bir okulda yetişen geleceğin yöneticileri gözüyle bakılan gençleri, bir oyun için küstürmek, çok mantıklı değildi. Galatasaray'ın imtiyazlı konumu, kulübün sessiz sedasız kurulabilmesini sağlamıştı. Doğru tabir; “görmezden gelinme” idi. Belki de ayak sesleri duyulan meşrutiyet, sarayın Black Stocking'e yaptıklarını Galatasaray'a yapmamasına sebep olmuştu. Takım, kısa süre içinde elde ettiği başarılar neticesinde lise dışından belli bir taraftar kitlesi edinmeyi de başarmıştı. 1908 yılında ise ilk şampiyonluk gelecekti.

### 2.3. İkinci Meşrutiyetin İlanı ve Fenerbahçe'nin Kuruluşu

1908 yılında ismi istibdatla özdeşleşmiş olan II. Abdülhamit'in anayasayı tekrar yürürlüğe koymasıyla ortaya çıkan özgürlük ortamı, birçok alanda önemli gelişmelere sebebiyet verecekti. Değişik alanlarda birçok dernek kurulmuş, siyasetten sosyal yardımlaşmaya dek birçok alanda örgütlü faaliyetler ortaya çıkmıştı. Böylesi bir ortamdan Türk spor kulüpleri de

<sup>1</sup> Kulübün renklerinin 2. Bayezid ve Gül Baba'ya dayandırılması, biraz da saraylılığa vurgu yapmak adına sonradan söylenegelmiş bir hikayedir. Aslında Galatasaray'ın ilk renkleri kimilerine göre sarı-siyah, kimilerine göre sarı ve siyaha çalan laciverttir. Sarı ve Kırmızı renkler, kulüp kurulduktan bir süre sonra benimsenmiştir. Aynı şekilde Galatasaray'ın “Türk Olmayan Takımları Yenmek” ideası da İttihatçıların hâkim olduğu yıllarda ortaya atılmış ve günümüzde bile kabul görmüş bir söylemdir. Öyle ki Galatasaray'ın kurucusu Ali Sami Bey, “Fraşeriler” olarak bilinen ve Arnavutluk'un bağımsızlık mücadelesinde öncü olmuş bir sülalenin mensubudur. Arnavutluk'un başkenti Tiran'da Ali Sami'nin babası Şemseddin Sami'nin ve amcaları Abdül ile Naim Beyler'in heykelleri bulunmaktadır (Şenol, 2020: 181-182). Galatasaray'ın 13 kişiden oluşan kurucularından 5 numaralı üye Boris Nikolof (Galatasaray'ın ilk takım kaptanı ve ilk resmi golün sahibi), 6 numaralı üye Milo Bakıç, 7 numaralı üye ise Pol Bakıç'tir (Şenol, 2020: 50). Üstelik Milo Bakıç, Balkan Savaşlarında bizzat savaşmış ve cephede kolera sebebiyle hayatını kaybetmiştir (Şenol, 2020: 66). 1913 yılında, dönemin milliyetçi rüzgarlarına uygun olarak Ali Sami Bey 5, 6 ve 7 numaralı üyeleri silip yeni bir kurucular listesi düzenlemiştir. Galatasaray'dan ayrılıp Fenerbahçe'ye geçen Hamit Hüsnü gibi Türkler de 1913'te listeden silinenler arasındaydı.

yararlanacaktı. İstanbul Ligi'ni oluşturan kulüpler ise birkaç sene içinde çeşitli sebeplerden ötürü tasfiye olacaktı. Kadıköy Kulübü Fenerbahçe'ye katılacak, 1913 yılında Elpis, Yunanistan'la yaşanan gerilimler sebebiyle kendisini tasfiye edecekti. Moda Kulübü ise yavaş yavaş Türkleşecekti. Fenerbahçe'nin yanı sıra Vefa, Üsküdar Anadolu, Beykoz, Süleymaniye, Anadoluhisarı, Hilal, Altınordu ve Eyüp gibi kulüpler de bu dönemde kurulmuştu (Gökçaftı, 2008: 36-37).

Her ne kadar 2. Meşrutiyet'ten önce kurulan tek futbol takımı Galatasaray olsa da Türk ve Müslüman futbolcular, azınlık kulüplerinde gizli gizli futbol oynuyorlardı. Tıpkı Galatasaray Lisesi'nin öğrencileri gibi elitlerin çocuklarının eğitim aldığı St. Joseph Lisesi'nin öğrencileri de bu Batılı spora meraklı gençleri bünyesinde barındırıyordu. Bir grup genç, takım kurmak amacıyla Bahriyeli Necip Bey'in evinde bir araya gelmişlerdi. Necip Bey'in yanı sıra Ziya Bey ve Ayetullah Bey öncülüğünde bir kulüp kuruldu. Kulüp, ismini kurulduğu semt olan Fenerbahçe'den almıştı (Atabeyoğlu, 1991: 52). Kulüp kurulmasına rağmen ilk yıllarda gençler maçlara katılmak yerine sadece antrenman yapmakla yetinmiştir. Bunda istibdattan çekinmelerinin payı büyüktür. Zira St. Joseph ayrıcalıklı bir okul idiyse de saray için bürokrat yetiştirmek amacıyla kurulmuş Galatasaray Lisesi kadar ayrıcalıklı değildi. Dahası kulüp, bir lise takımı olarak değil bir semt takımı olarak kurulmuştu. Fenerbahçe, ete-kemiğe bürünmek için 1908 yılını beklemek durumunda kalmıştır. İstanbul Ligi'ne ise 1 yıl sonra, 1909 yılında katılmıştır.

#### 2.4. Beşiktaş'ın Kuruluşu

II. Abdülhamit Dönemi'nde elitler tarafından ilgi gösterilen jimnastik gibi modern sporlar, ancak Galatasaray Lisesi gibi belli başlı okulların bünyesinde icra edilebiliyordu. Öte yandan dönemin futbolunun aksine jimnastik gibi birtakım bireysel sporlar “üvey evlat” muamelesi görmüyor, sıhhatin kaynağı olarak algılanıyordu.

Ülkenin Müslüman Türkleri tarafından kurulan ilk spor kulübü olan Beşiktaş Jimnastik Kulübü, 1903 yılında çoğunluğu saray mensubu olan kişilerce kurulmuştur. II. Abdülhamit'in özel muhafızı Kenan Paşa da kurucular arasındaydı. Örgütlenmenin yasak olduğu bu dönemde, görünen o ki Beşiktaş Jimnastik Kulübü'ne bir ayrıcalık tanınmıştı. Kulübün kuruluşunda sarayın haberi ve onayı olduğu anlaşılmaktadır. “Kulübün Yıldız Sarayı'nın neredeyse duvarının dibinde, Beşiktaş Serencebey Yokuşu'ndaki Osman Paşa'nın konağında kurulmuş olması da bu konuda herhangi bir tereddüde mahal bırakmamaktadır” (Gökçaftı, 2008: 64).

Sarayla yakın ilişkileri olan hatta üyeleri arasında şehzadelerin de bulunduğu kulüp, tıpkı Galatasaray'ın futbol takımı gibi içe dönüktü ve kitleselleşmek adına herhangi bir çaba sarf etmiyordu. Fakat 1911 yılında sonra futbolun önüne çıkan her oluşumu içine alan cazibesi, Beşiktaşlı gençlerin de futbola yönelmesine sebep olmuştu. İşin doğrusu semtin gençleri Beşiktaş Jimnastik Kulübü'ne deyim yerindeyse zorla futbol şubesini açtırmıştır.

Beşiktaş futbol tarihinin en önemli isimlerinden olan Şeref Bey; Valideçeşme Spor Kulübünü kurar ve futbol faaliyetlerine başlar. Aynı günlerde semtteki başka bir grup Basiret adlı kulübü kurar. Bu gençler önceleri aralarında maçlar yapmaktadır. Yeterince iyi oynadıklarını düşündükten sonra ise karma takımlar oluşturup dönemin azınlıklarının oluşturduğu takımlarla futbol maçları yapmaya başlamıştır. Söz konusu maçlar örtülü de olsa “millî” bir hüviyete kavuştuğu için bu futbol takımı gerek oyuncu gerek seyirci bazında yeni üyeler ve yeni taraftarlar toplamaktadır. Takımın Beşiktaş'ı gölgede bırakmaya başlaması, Beşiktaş Jimnastik Kulübü'nün tarihi bir karar alarak kapılarını bu gençlere açmasını beraberinde getirir (Gökçaftı, 2008: 65-66). Futbol, Beşiktaş'a öylesine zoraki gelmiştir ki kulübün eski üyeleri futbolculara ve futbola ayrılan bütçe ve zamana itiraz etmiş, Şeref Bey'e mesafe koymuştur. Yaşanan bir dizi tartışma sonucu Şeref Bey kulüpten ayrılmış bunun üzerine

semtteki gençler de kulübe olan ilgisini kaybetmiştir. Hâl böyle olunca bir süre sonra futbol, mecburen getirilen Beşiktaş'a yeniden ve mecburen geri gelmiştir. Savaş yıllarında Şeref Bey dahil birçok futbolcu askerlik yaptığından kulübün faaliyetleri 1918'e kadar sekteye uğramıştı. Beşiktaş, cumhuriyetin ilanına dek en üst kategori olarak kabul edilen Cuma Ligi'nde yer almayacaktı.

### 3. İttihat Terakki Cemiyeti ve Futbol

Her ne kadar İttihatçılar, resmî ideoloji olarak futboldan ziyade daha “faydalı” sporları benimsemişlerse de cemiyetin içinden çok sayıda futbola gönül veren kişi çıkmıştır. Bu futbol sevgisi bazı İttihatçılarda salt futbol sevgisi iken bazılarında ise futbolun kitleselliğini politik olarak araçsallaştırmak üzerine kurulu bir çıkar ilişkisiydi.

Kurulduğu ilk yıllarda Fenerbahçe, birçok imkansızlıkla karşı karşıyaydı. Öncelikle kulüp, arkasında herhangi bir lisenin desteği bulunmadığı için ezeli rakibi Galatasaray'ın epey gerisindeydi. İhtiyaç duyulan teknik teçhizat, lokal ve benzeri olanaklardan da yoksundu. Geç yapılandığı için sportif olarak da başarılı sayılmazdı. 1911 yılına gelindiğinde Fenerbahçe Kulübü yok olma noktasına kadar gelmişti. Kulübün makus tarihi, İttihat ve Terakki üyesi Elkatipzade Mustafa Bey'in kulübe üye olmasıyla değişecekti. Mustafa Bey'i partinin başka üyeleri de takip edecek ve kulüp, İttihatçılar sayesinde birçok imkana ve daha da önemlisi başarıya kavuşacaktı (Yüce, 2018: 128-146). İttihat Terakki, en başından beri gençliğe ilgi duyuyordu. Kurulan gençlik örgütleri ve özellikle keşşaflıkla izcilik içeren spor organizasyonları, bu ilginin bir yansımasıdır.

Esasen İttihatçıların ilgilendikleri ilk futbol kulübü, şampiyonluk kazanan ilk Türk Takımı olan Galatasaray idi (Gökçaftı, 2008: 42). Fakat Lise'nin takımı, ayrıcalıklı konumunu burada da kullanarak İttihatçılarla mesafeli kalmayı başarabilmişti. Bunun önemli sebeplerinden biri de dönemin okul müdürü Tefik Fikret'ti. Abdülhamit'ten hiç hoşlanmayan ve bir zamanlar İttihatçıları destekleyen Tefik Fikret, İttihatçıların yönetimi ele geçirmesinden sonra gördüğü yozlaşma sebebiyle Cemiyeti de karşısına almıştı. Bir önceki müdür Abdurrahman Şeref Bey de kulüp için elinden gelen desteği sağlamış olsa da öğrenciler ve oyuncular için Tefik Fikret'in yeri başka olmuştur. Tefik Fikret İttihatçıların takıma nüfuz etmesinin önüne geçebilmek için takımın ihtiyaçlarını elinden geldiği kadar sağlamaya çalışmıştır. Takımın kurucularından Refik Cevdet'i kâtip olarak lise idaresine alan Tefik Fikret, kulüp toplantılarının okulda yapılmasına da izin vermişti (Tekil, 1983: 32). Bu gelişmenin en önemli etkisi, takım ile Lise arasındaki bağların sıkılaşması ve gelenekselleşmesi olmuştur.

Galatasaray'ın sportif başarılarının yanında Saray tarafından desteklenmesi, şüphesiz diğer kulüplerin tepkisini çekmekteydi. Bu kulüplerin başında da Fenerbahçe geliyordu. İki kulübün arasında sportif olanın yanı sıra sosyal ve kültürel bir rekabet de başlamıştı. Galatasaray'ın Lise'den ve Saray'dan kaynaklanan imtiyazlı konumuna karşı Fenerbahçe, bu elit kulübün karşısına halkın takımı olarak çıkacak ve meşruiyetini halktan almaya çalışacaktı. Bu bir tercih değil zorunluluktu. Aynı zamanda tüccar olan İttihatçı Elkatipzade Mustafa Bey, Fenerbahçe'nin ekonomik ve politik sıkıntılarını gideren kişi olmuştur. Elkatipzade, Fenerbahçe Kulübüne gelirken, başkanı olduğu Kuşdili Kulübü'nün en iyi oyuncularını getirmiş, St. Joseph ve Kadıköy Numune Mektebi'ndeki yetenekli gençleri de kulübe kazandırmıştı (Gökçaftı, 2008: 46). Bütün bu özveri neticesinde Fenerbahçe, Galatasaray'ın yer almadığı 1911-12 sezonunun şampiyonu olmayı başarmıştı. Oyuncuların emekleri bir kenara, bu başarıda İttihatçıların da payı vardı. Milliyetçi fikirleri çare olarak gören bir oluşum, yabancıların hegemonyasındaki ligde Türk takımının şampiyon olması için elinden geleni yapmıştı. İttihatçılar, Galatasaray'a nüfuz etmeyi başaramamıştı belki ama görece dışa kapalı

bir kulüptense “halk takımını” ideolojilerinin taşıyıcısı hâline getirmek, kitlelere ulaşabilmek açısından daha mantıklıydı.

Fenerbahçe'ye katılan İttihatçılar arasında bir zamanlar Bobby takma adıyla futbol oynamak zorunda kalan Fuat Hüsnü ve ağabeyi Hamit Hüsnü de vardı. Hekim olan Hamit Hüsnü, önce Galatasaray üyesi iken 1912 yılında Fenerbahçe'ye geçti. Fenerbahçe'de daha sonra sıradan hâle gelecek bir uygulama da o dönemlerde başladı; devlet adamları, siyasal görevlerini sürdürürken aynı zamanda kulüp yönetiminde görev almaktaydı. Bunun ilk örneği de Nafia Nazırı Hulusi Bey olacaktı. Fenerbahçe'nin başkanı olan Hamit Hüsnü Bey, yeni bir yönetim kademesi oluşturarak “umumi reislik” adı altında şimdiki dille “futbol şube sorumlusu” diyebileceğimiz pozisyonuna Bayındırlık Bakanı Hulusi Bey'i getirmişti (Şenol, 2020: 53). Bu arada Başkan Hamit Hüsnü Bey, kendisinin ve Bayındırlık Bakanı'nın siyasal gücünü kullanarak Uhuvvet Kulübü'nün, kumar oynattığı gerekçesiyle çıkarıldığı Kuşdili'ndeki lokal binasının Fenerbahçe Kulübü'ne devrini sağlamıştı. O dönemde soyunma odalarının bile önemli bir sorun olduğu göz önüne alındığında, bir lokale sahip olmak, kulüpçülüğün en gerekli şartlarından biriydi. Yıllık 80 liraya kiralanan lokal bir süre sonra Sultan Reşat'tan yeni bir irade-i seniyye alınarak, yıllık 40 liradan on yıllığına yeni bir kira sözleşmesi yapılmak suretiyle Fenerbahçe'nin kullanımına sunulmuştu. Bayındırlık Bakanı da itiraz etmediğine göre artık Fenerbahçe, çok önemli bir yapıya sahip oluyordu.

Bu dönemde Fenerbahçe'ye katılan bir diğer önemli isim, Mustafa Kemal'in de yakın arkadaşı olan, İttihat ve Terakki Partisi'nin önde gelen isimlerinden Sabri (Toprak) Bey'di. Hamit Hüsnü'nün ısrarı üzerine Birinci Dünya Savaşı esnasında kulüp başkanlığı da yapan Sabri Bey, imtiyazlı konumunu kullanarak kulübün zor günleri nispeten daha kolay atlattığını sağlamıştır. Ülke gerek ekonomik gerek insan kaynağı açısından çok zor günler geçirirken, savaş esnasında yabancılardan müsadere edilen Belkıs kotrası ve birkaç gemiyi kulübe kazandırmış, meşhur mağazalardan biri olan Baker'den el konulan çok miktarda spor malzemesini de kulübe getirtmişti (Göktaç, 2008: 48-49).

Halkın takımı imajını benimseyen Fenerbahçe'de İttihatçıların dışında şehzadeler de görev almıştır. Kulüp hem şehzadeleri hem İttihatçıları barındırması açısından ilginçtir. Üç yıl fahri başkanlık yapan Osman Fuat Efendi, bu şehzadelerden biriydi. Kulüpteki fahri başkanlık yapan bir diğer şehzade ise Ömer Faruk Efendi'ydі.<sup>2</sup>

### 3.1. Partinin Takımı: Altınordu

Galatasaray'ın ilk şampiyonluğunu kazanmasından sonra kulüp içinde birtakım huzursuzluklar meydana gelmişti. İttihatçıların kulübe nüfuz etmeye çalışması ve fakat başta Tefvik Fikret ve bazı futbolcuların buna direnmesi, huzursuzluğun ilk nedenlerinden biriydi. Okulda itttihatçılara yakın öğrenciler olduğu gibi<sup>3</sup> kulübün herhangi bir siyasal oluşuma yakın olmaması, bağımsızlığını koruması gerektiğini düşünenler de mevcuttu.<sup>4</sup> Fakat Fenerbahçe'nin

<sup>2</sup> Fenerbahçe'nin iktidarla hemhâl olma süreci ilginçtir. Hemen her iktidarla iyi geçinmenin bir bedeli, yeni gelen iktidarla iyi ilişki tesis etmeyi zorlaştırmasıdır. Fakat tuhaftır; Fenerbahçe bu zorluğu, görüldüğünden daha kolay aşmıştır. Fenerbahçe başkanlarından Şehzade Osman Fuat, Mondros Ateşkes Antlaşması sonrasında Libya'da bağımsız bir ülke kurmak istediği için Sultan Vahdettin tarafından isyanla suçlanmıştır. Başkan Ömer Faruk Efendi, Cumhuriyet kurulduğunda sürgüne giden hanedan üyeleri arasındadır. 1915-16'da başkanlık yapmış olan İttihatçı Dr. Nazım, Atatürk'e suikast girişiminden hüküm giymiştir. Demokrat Parti iktidara geldiğinde başkan, CHP'nin çok önemli isimlerinden Şükrü Saracoğlu'ydü. 1960 darbesinden hemen önce DP'nin çok önemli isimlerinden Medeni Berk, Fenerbahçe'nin başkanı seçilmişti. Berk, daha sonra Yassıada'da yargılananlar arasındaydı.

<sup>3</sup> Fransız hocalardan eğitim alıp milliyetçilikten uzak kalmaya çalışmak hayli zor olsa gerek.

<sup>4</sup> Galatasaray Lisesi, kozmopolit yapısıyla Osmanlı'daki her milliyetten çok başarılı öğrenciler yetiştirmiştir. Lise'den mezun Ziyad Ebuzziya'ya göre Fransız hocalardan *sansürsüz* tarih dersi almaları neticesinde Liseliler,



edindiği imtiyazlar, İttihatçılarla yakınlaşmanın daha mantıklı olduğu sonucunu beraberinde getiriyordu.<sup>5</sup>

Galatasaray Lisesi'nin kozmopolit yapısı, kimi öğrencileri rahatsız ediyordu. Kulübün kurucusu Ali Sami Yen'in Arnavut kökenli olması ve Slav kökenlileri kayırdığı iddiası üzerine konuşulanlar, bu rahatsızlığın artmasına sebep oluyordu. Bir zamanların Galatasaraylısı ve daha sonra Altınordu'yu kuracak olan Aydınolu Raşit Bey'e göre "Bulgarların ve Karadağlıların müstakil kulüpler teşkiliyle millî bir vaziyet ihdasları, İslamları da müttehid harekete sevk etmekteydi. Fakat Arnavut arkadaşımız her nedense Slavları daha yakın bulurlardı" (Şenol, 2020: 52). Tüm bu ideolojik çatlak, 1911 yılında yurt dışına yapılan ilk futbol turnesinin ardından ayrılığa dönüştü. Aydınolu Raşit, Galatasaray'dan ayrılarak "Progress" takımını kurdu. 1911-12 sezonunda Pazar liginde oynamaya başlayan kulüp, Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasının ardından ismini değiştirecekti. Türklerin kökenlerinin bulunduğu Orta Asya'yı işaret eden bir isim uygun bulundu: Altınordu (Perin vd., 1981: 46-47). Aydınolu Raşit Bey kulübün başkanı olurken Sadrazam Talat Paşa da kulübün fahri başkanı olmuştu. O güne dek kulüp başkanlığı veya fahri başkanlığı yapan en üst düzey isim, Talat Paşa'dır. Bu yıllarda İttihatçıların kulübü olan Altınordu'yla yine İttihatçıları bünyesinde barındıran Fenerbahçe, büyük bir rekabete girmişti. Daha da ilginç olan, bir kulüp diğer kulübü kendi bünyesinde eritemiyor veya örneğin Fenerbahçe'deki İttihatçılar, büyük ölçüde Fenerbahçe'de kalmayı tercih ediyor ve Altınordu'da birleşmiyorlardı. "İttihatçıların sivil kanadı Fenerbahçe bünyesinde toplanırken, askeri kanat doğrudan doğruya Altınordu Kulübü bünyesinde yer almaktaydı" (Gökacı, 2008: 54). Her örgütte olduğu gibi İttihatçılar arasında da hizipleşmelerin olduğunu, seçkinlerin kendi aralarında rekabet ettiğini böylece bir kez daha gözlemlemek mümkündür. Sivil ve siyaseti daha iyi bilen Fenerbahçe'deki İttihatçılar muhtemelen halkla ilişkileri daha iyi başarabildikleri için Fenerbahçe köklerini derinlere salıp, büyük taraftar kitlelerine ulaşım günümüze kadar gelebilmişken belki de Altınordu'nun taraftar bulamamasının ve bir taban oluşturamamasının önemli sebebi, askeri elitlerin kulübü yönetmesi olmuştur.

Fenerbahçe ve Altınordu yıkıcı sayılabilecek bir rekabet hâlindeyken Galatasaray, daha sonra tarih boyunca yapacağı siyasi hamleyi ilk kez yapmış ve bu ortamda kendilerine koruyucu bir başkan bulmuştur. O kişi, Galatasaray'ın fahri başkanlığına getirilen eski sadrazam Sait Halim Paşa'dır (Gökacı, 2008: 54).

Kulüp yöneten elitlerin siyasi elitlerle; kulüplerin partilerle olan ilişkisini bu şekilde özetlemek mümkündür. Savaş yıllarında Altınordu ve Fenerbahçe siyasete çok yakın durmuş, mecbur kalan Galatasaray, bu iki kulübü gecikmeli de olsa takip etmiştir. Cumhuriyet kurulduktan sonra değişen tek şey; Altınordu Kulübü'nün yerini Beşiktaş'ın ve bir süreliğine Ateş-Güneş'in alması olmuştur. Fenerbahçe ve Beşiktaş, siyasi gelişmeleri yakından takip edip siyasi veya bazen askeri elitlere yakın durmayı tercih etmişler; bunu gözlemleyen Galatasaray, oyunu kuralına göre oynamak adına benzer yola tevessül etmiştir.

Şovenist ve militarist bir milliyetçilikle bezenmiş olan Altınordu, savaş zamanında altın günlerini yaşamıştır. Futbolcular yokluğun ve kıtlığın hat safhada olduğu günlerde yiyecek ve

---

Fransız Devrimi'nin doğal sonucu olan milliyetçiliği benimsemişlerdir (Engin, 2016: 436-437). Bu yüzden Balkan Savaşlarında bazı Liseliler sınıf arkadaşlarıyla karşılıklı cephelerde savaşmışlardır. Hatta Birinci Dünya Savaşı'nın fiilen başlamasına sebep olan Saray Bosna suikastını düzenleyen grupta yer alan Bogdan Radenkoviç de Galatasaray Liselidir (Radev, 2018: 66).

<sup>5</sup> Galatasaray'ın İttihatçılardan tamamen uzak olduğunu, onları bir nevi düşman bellediğini söylemek hatalı olur. İttihatçıların da Galatasaray'a karşı düşmanca bir tutum izlediğini söyleyemeyiz. Müsadere edilen mallardan Galatasaray da nasibini almıştır.

malzemelere ulaşmak hususunda sıkıntı çekmemiş, ekonomik olarak da dönemin koşullarına göre ihya olmuştur. Daha da önemlisi ve ilginç, Galatasaraylıların çoğu cephedeyken, Fenerbahçelilerin bir kısmı cephedeyken, Altınordu oyuncuların askere gitmemiş olmasıdır. Birçok Altınordulu futbolcuya İstanbul'daki muhaberat ve benzeri bürolarda askerlik görevi yazılmış ve rakipler Çanakkale'de, Kafkaslarda ve Irak'ta şehit olurken Altınordulu futbolcular bir büroda sembolik askerlik yaparak futbol oynamayı sürdürebilmişlerdir (Irak, 2013: 42).

#### 4. Kurtuluş Savaşı ve Kulüpler

Savaş esnasında müsadere edilen ve bir kısmı kulüplerin kullanımına tahsis edilen mülkler, savaşın kaybedilmesiyle sahiplerine iade edilmişti. Bu zaten savaş sebebiyle ekonomisi darmaduman olmuş bir ülkede, kulüplerin zorlanması için yeterli bir sebepti. Bu dönemde de Beşiktaş ve Fenerbahçe tarih boyunca olduğu gibi zorlanacak, Galatasaray bu zorluğu Lise'nin kurumsallığına sığınarak görece daha az sancılı atlatacaktı. Öyle ki kulüplerin lokalleri ellerinden alınıp gerçek sahiplerine verilince Galatasaray deyim yerindeyse Lise'ye taşınmıştı. Yönetici kadrolar açısından da tekerrürden ibaret olan tarih, başta Fenerbahçe olmak üzere yönetici kadroların yenilmiş tarafı tutması sebebiyle zorlanacaktı. Öyle ki Fenerbahçe'nin bazı yöneticileri tutuklanacak, sürgüne gönderilecek yahut göze batmamak için görevlerinden el çekeceklerdi. “Fenerbahçe'nin en önemli sorunu yöneticilerin çoğunluğunun İttihat ve Terakki üyesi olmaları dolayısıyla tutuklanmaları olmuştu. Meclis-i Mebusan'ın kapatılmasıyla birlikte Fenerbahçe Reisi Sabri Bey de tutuklanarak Malta'ya sürgüne gönderilmişti” (Dağlaroğlu, 1987: 350). Galatasaray'ın başkanı Ali Sami Bey, belki futboldan daha fazla denizciliği seviyordu. Bu alandaki çalışmaları dönemin (İttihatçı) Bahriye Nazırı Cemal Paşa'nın, kendisini Bahriye Mühendis Mektebi'nde beden terbiyesi hocası olarak görevlendirmesine vesile olmuştu. Sözün özü Ali Sami Bey de İttihatçılarla dolaylı da olsa ilişki içindeydi. Bu yüzden Ali Sami Bey de Galatasaray'daki başkanlığını bırakmıştı. Kulübün el konulan Moda'daki lokalinde bulunan tüm kupaları ise Galatasaray Lisesi müdürü Salih Arif Bey'e teslim etmişti (Şenol, 2020: 196-197).

İktidarlar tarih boyunca kitle sporlarından korkmuştur fakat bu korkuya rağmen söz konusu sporlardan vazgeçememiştir. Roma'daki gladyatör dövüşleri de Bizans'taki at yarışları da çeşitli isyanların kuluçka merkezi olmasına rağmen kadim devletlerin vazgeçemediği gibi işgalciler de futboldan vazgeçememiştir. “İşgal kuvvetleri ilk günlerde güvenlik gerekçesiyle futbol maçlarının oynanmasını yasaklamışlardı. Ancak işgal kuvvetleriyle beraber İstanbul'a birçok futbolcu ya da futbol meraklısı İngiliz ve Fransız da gelmiş bulunmaktaydı” (Gökçağı, 2008: 74). Doğal olarak yasak, bir süre sonra delinecekti. İşgal süresi boyunca Türklerden oluşan takımlarla işgalcilerden oluşan takımlar arasında çok sayıda maç yapılmıştır. Bu maçlar seyirci tarafından milliyetçi saiklerle izleniyordu. Futbolcular da sonradan bu maçlara, her ne kadar tam olarak öyle olmasa da milliyetçi anlamlar yüklemişlerdi. Yıllar sonra yazılan resmi tarih, bu maçlar için “düşmanlar, işgalciler, yabancılar, gavurlar” yani *biz* olmayanla sahada yürütülen bir mücadeleymiş gibi aktarılsa da *gayriresmi tarih* bize daha farklı bir manzara sunmaktadır. Yine de İstanbul'un düşman işgalinden kurtulması sonrasında Refet Paşa bile durumu bu minvalde okumuş ve kendisini ziyaret eden 'idmancılara' “Bizler Anadolu'da düşmana karşı savaşırken siz de burada işgal kuvvetlerinin takımlarına karşı yaptığınız maçlarla İstanbul halkının maneviyatını yükselttiniz.” demiştir (Şenol, 2020: 197).

İşgal kuvvetlerine karşı düzenlenen maçlara bakıldığında bu işi en ciddiye alan ve en başarılı kulübün Fenerbahçe olduğu görülmektedir. Fenerbahçe, işgal kuvvetlerine karşı yaptığı 50 maçın 41'ini kazanmıştır (Bora & Erdoğan, 2015: 225). Günümüzde bu başarı Fenerbahçe resmi tarihi için, bir gurur kaynağı olmaya devam etmektedir.

Millî Mücadele Dönemi'nde Galatasaray, 1921 yılının Eylül ve Ekim aylarında Avrupa turnesine çıkmıştır (Atabeyoğlu, 1991: 80-81). Anadolu'da ölüm kalım savaşı verilirken bu

turne, bugün bakıldığında çok tuhaf durmaktadır. Ayrıca bu gezinin bütçesiyle ilgili çeşitli söylentiler, bugün bile tam olarak açıklığa kavuşmamıştır. Kimi tarihçilere göre bu turne, Osmanlı Devleti tarafından finanse edilmiştir başka bir görüşe göre ise kulüp, para kazanmak adına özel maçlar yapmak için bu turneye çıkmıştır.

### 5. Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Futbol

Erken Cumhuriyet Dönemi'nde futbola dair analiz yapmak için bilinmesi gereken en önemli realite, futbolun İstanbul'da yuvalanması fakat buna karşın merkezi otoritenin Ankara'da bulunması gerçeğidir. Mustafa Kemal Atatürk'ün (İzmir suikastı yargılamaları nihayetlene kadar), İstanbul'a gelmediği bilinmelidir. Dönemin İstanbul'u hâlâ nispeten İttihatçıların yaşadığı bir kenttir. Bu yüzden "Cumhuriyet'in ilk yıllarında, Osmanlı Dönemi'nin devamı olarak görece liberal bir çizgide, biraz da kendi bildiği doğrultuyu izleyen spor dünyası, ilerleyen yıllarda yavaş yavaş devletin kontrolüne girecekti" (Gökacı, 2008: 85). Bu kontrol mekanizmasında, Cumhuriyet'in hegemonya tesisi için süreye ihtiyaç duyması gerçeğinin yanı sıra devletin ekonomi politikalarının 1929 krizinden sonra liberal çizgiden devletçi çizgiye kayması da etken olmuştur. Fakat yine de futbol-siyaset ilişkisindeki tek aktörün siyasiler olduğunu söyleyemeyiz. Futbol da siyasete ihtiyaç duyuyor ve siyasetçilerin güdümüne girmekte bir beis görmüyordu.

1924 yılında Türkiye İdman Cemiyetleri İttifakı, kamuya yararlı dernek statüsüne alınarak resmîyet kazanmıştı. İttifak, çeşitli vergilerden muaf tutulmuş ve sportif faaliyetler hususunda doğrudan devlet desteğini arkasına almıştı (Acar, 2023: 46). Her ne kadar dönemin spor yönetimi, günümüze kıyasla son derece objektif hareket etmeye özen gösterse de yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde yönetim organlarındaki Galatasaray kökenlilerin fazlalığı su götürmez bir gerçektir. İdman Cemiyetleri İttifakı'nın başında Galatasaray'ın kurucusu Ali Sami Yen, Türkiye Futbol Federasyonunun başında ise yine Galatasaraylı Yusuf Ziya Öniş vardı. Olimpiyat Komitesi'nin Türkiye temsilcisi Selim Sırrı Tarcan da Galatasaraylıydı. Bu da öncelikle Fenerbahçe'nin, alınan kararlara kuşkuyla yaklaşmasına sebebiyet veriyordu.

15 Ağustos 1924'te oynanan Fenerbahçe-Galatasaray maçında yaşanan birtakım olaylar, Fenerbahçe'nin spor yönetimine olan kuşkularını arttırmış ve bu maçla başlayan olaylar sebebiyle Fenerbahçe, 1924-25 sezonuna katılmama ve hatta millî takıma futbolcu vermeme kararı almıştı. Yaşananlar günümüz için tanındıktı. Nitekim Fenerbahçe bu karardan bir süre sonra vazgeçecek, devletle arasını açmayacaktı. Zira 1924'te yapılması planlanan millî maç, Sovyetler Birliği'ne karşı olacaktı. Henüz FİFA üyesi olmayan Sovyetler için bu maç, FİFA üyesi olan bir ülkeyle oynanacağı için meşruiyet bağlamında önemliydi. Türkiye ise Kurtuluş Savaşı esnasında Sovyetler'den gelen yardımı, bu şekilde ödemek amacıyla bu karşılaşmayı önemsiyordu. Maça gerçekten Fenerbahçeli herhangi bir futbolcu gönderilmedi. "Fenerbahçe'nin siyasal önem atfedilen bir organizasyonu, futbol dünyası içindeki çekişmeler yüzünden boykot etmesi, yeni rejim tarafından en azından soğuk karşılanmıştı. Bir müddet sonra Fenerbahçe yönetimi 'millî' ve 'devletlü' hassasiyetleri göz ardı etmenin hoş karşılanmayacağını görerek 1925 yılının Nisan ayında Bulgaristan'la oynanan maça oyuncu vermiş ve bir sonraki sezona katılma kararı almıştı" (Atabeyoğlu, 1991: 93-95). Her ne kadar federasyon, özerk bir konumdaysa da belki de ilk defa Türkiye Futbol Federasyonu, devletle bir ve aynı şeymiş gibi ele alınmıştı. Bu anlayış, günümüze kadar sürecekti.

Otuzlu yıllar, yukarıda bahsedildiği üzere devletin tüm aygıtlarıyla topluma ve kurumlara nüfuz edebildiği yıllardı. 1933 yılı bir dönüm noktası sayılabilir. "1933 yılı, üniversite reformu gibi ülkenin geleceğini derinden etkileyecek bir proje başta olmak üzere, kapsamlı girişimlerin devreye sokulduğu bir yıldır. Güneş Dil Teorisi ve Türk Tarih Tezi gibi ideolojik projeler eşliğinde, ulusal yapının yeniden tasarlanması ve yapılandırılmasına

girişilmişti” (Gökaçtı, 2008: 110). Ulus-devlet, on yıl önce kurulmuştu. Şimdi “ulus” kurma zamanıydı.

Genç Cumhuriyet elitleri arasında Adnan Menderes, Celal Bayar, Şükrü Saracoğlu gibi futbolu gerçekten çok seven kişiler olsa da resmî ideolojinin futbola bakışı pek fazla olumlu değildi. Çünkü spor, kitlelerin ruhsal ve fiziksel anlamda gelişimini sağlayan bir araçtı; bunun yanı sıra birleştirici ve bütünleştirici bir boyuta sahip olmalıydı. Oysa “kulüplerin millî gaye ve hedeflerden son derece uzak oldukları; anarşik, çocukça ve ilkel tavırlar takındıkları sık sık tekrarlanmaya başladı” (Akın, 2019: 200-201). Cumhuriyet elitleri, bir politika olarak az sayıda üst düzey bireysel sporcu veya futbol takımı çıkarmak yerine spora yapılan yatırımlardan tüm halkın yararlanmasını istiyordu. Sıhhatli vücutlarla dolu bir ulus, bir kişinin halter şampiyonu olmasından daha önemliydi. Celal Bayar’ın bir meclis konuşması, ideolojinin yapmak istediğini özetler niteliktedir: “Millî kültür kadrosu içinde mütalaasını zaruri gördüğümüz sporu profesyonel şampiyon yetiştirmek için istemiyoruz. Binlerce sporcu yetiştirmek için istiyoruz (...) Büyük gaye Türk vatandaşlarını fikir ve düşünce itibarıyla kuvvetli, vücut itibarıyla kuvvetli ve tam sıhhatli, seciyeli, gürbüz ve güzel insan olarak yetiştirmektir” (Akın, 2019: 112). Futbolun sık sık kavgalara sebep olması, dönemin siyasi elitleri tarafından hoş karşılanmamaktaydı. Ayrıca futbol, kitleleri peşinden sürüklemesi itibarıyla de tehlikeli sayılırdı. Fakat siyasetler, futbolu tamamen “kapı dışarı” edemeyeceklerinin farkındaydı. Belki de yapılması gereken futbolu ehliileştirmekti. Bu da yeni bir kulüp kurmakla mümkün olabilirdi: Ateş-Güneş. Tıpkı Altınordu gibi Ateş-Güneş de ayrı bir başlığı hak edecek kadar önemli bir kulüptü.

### 5.1. Ateş-Güneş Kulübü Kurulmadan Önce Galatasaray

Galatasaray, ilginç bir kadere sahiptir. Osmanlı İmparatorluğu henüz yıkılmamışken Galatasaray’dan ayrılanlar tarafından Aydınolu Raşit öncülüğünde kurulan Progress, zamanla İttihat ve Terakki’nin yarı-resmî kulübü Altınordu’ya dönüşmüştür. Cumhuriyet Dönemi’nde ise Galatasaray’dan ayrılan bir grup, tıpkı Aydınolu Raşit gibi dönemin hâkim siyasal elitlerine hizmet etmek üzere yarı-resmî bir kulübü kuracaktı. Üstelik bu kulüp, kurucularının ideolojileri ve yaptıkları göz önüne alındığında, çelişkilerle dolu bir kulüp olacaktı. Ateş-Güneş Kulübü’nü anlatabilmek için önce Galatasaray’ı anlatmamız gerekir. Zira alelacele kurulan kulübün ilk adı bile Ateş-Güneş değil; Sarı-Kırmızı’dır.

1933 yılında kulüp, kimilerine göre iktidara yeterince yakın olmadığı için rakiplerine kıyasla geri kaldığından, kimilerine göre ise yeterince profesyonel yönetilmediğinden bir dizi tartışmaya sahne olmuştur. Bir diğer hizipleşme unsuru ise eski ile yeni arasında gibi gözükmektedir. Profesyonelliği savunanların başında Yusuf Ziya Öniş gelmekteyken; diğer grubun önderliği Muslihittin Peykeroğlu ve Suat Hayri Ürgüplü’nün yaptıkları iddia edilir (Tekil, 1983: 67). Belki de Galatasaray Kulübü-Galatasaray Lisesi arasındaki ikilik, ilk kez bu denli yüksek sesle tartışılmıştır. Günümüzde bile bu tartışma devam etmektedir.

Gökaçtı, 1933 yılında cereyan eden bölünmenin nüvelerinin Birinci Dünya Savaşı esnasında başladığını ileri sürer (2008: 115-118). İttihat ve Terakki Partisi’nin yöneticilerinden Bahriye Nazırı Cemal Paşa’yla arası iyi olan Ali Sami Bey’in Bahriye Mektebi’nde beden eğitimi öğretmeni olarak çalıştığı bilinmektedir. Aynı zamanda Fenerbahçe ve Altınordu’nun müsadere edilen yapıları İttihatçılar aracılığıyla “çökmesi”, her zaman olduğu gibi Galatasaray’ı da furyaya dahil olmaya zorlamış ve bunun neticesinde Galatasaray, Osmanlı Bankası müdürü De Lumier’in Moda’daki villasının “geçici” sahibi olmuştu. Tabii savaşın sonra ermesiyle durum değişecekti. Bu değişim, kulübün ve kulüp yöneticilerinin maddi açıdan zorlanmasını beraberinde getirecekti. Zamanla kurucular el çekecek ve 1920’li yıllar boyunca kulüp, bir dizi maddi sıkıntıyla mücadele etmek zorunda kalacaktı. 1922 yılında başkanlığa seçilen Yusuf Ziya Bey’le birlikte kulüp yavaş yavaş en zor günlerini geride bırakacaktı. Daha

sonra kulübe geri dönecek olan kurucu kadro, kulübün en zor günlerinde elini taşın altına koyanlar tarafından eleştirilecekti. İlk kurucular arasında olmayan fakat 1925 yılında 16 numaralı kurucu üye olarak listeye eklenen Ahmet Kara isimli iş adamı da tepkilere neden olmuştu. 1925-1933 yılları arasında kulüp, iç çalkantılarla boğuşmuş ve bu süreçte sekiz başkan görev almıştı.

Lise kökenleri sebebiyle çok sayıda iyi yetişmiş taraftara sahip olan Galatasaray'ın basında da temsilcileri fazlaydı. Bazı Galatasaraylılar, basın aracılığıyla yönetimi övüyor veya eleştiriyordu. Bu kişilerden Eşref Şefik, Akşam Gazetesi'nde sıkça yönetimi eleştiriyordu. Yönetim ise aynı zamanda kulüp üyesi olan Eşref Şefik'i ihraç istemiyle disipline sevk etmişti. Bu olay, zaten belirgin olan kulüp içi iktidar mücadelesini ayyuka çıkarmış, bardağı taşıran son damla olmuştu. 3 Şubat 1933'te toplanan Galatasaray Kongresi, yüz üyenin imzasıyla verilen önergeyle Eşref Şefik'in ihracını istiyordu. Muhalefet temsilcilerinden Sadun Galip, Eşref Şefik'e savunma hakkı verilmesini talep ettiyse de Şefik, savunma dahi yapamadan ihraç edilmişti (Atabeyoğlu, 1991: 127). Şefik'in antidemokratik yöntemlerle ihraç edilmesi, başta Yusuf Ziya Öniş olmak üzere yirmi yedi kulüp üyesinin istifa etmesi sonucunu beraberinde getirmişti. İstifa edenler, genellikle İş Bankası kadrolarında çalışanlardı. Çoğu Celal Bayar'a yakınlığıyla biliniyordu. Eşref Şefik'in ihracı futbolla ilgilenmeyen kişilerin bile konuyu basın yoluyla irdelemesine neden olmuştu. Peyami Safa bile durumu eleştiriyor ve düşünceye tahammül göstermemenin Osmanlı Dönemi mirası olduğunu vurguluyordu: "Galatasaray'da cumhuriyet ilanı zamanı gelmiştir" (Şenol, 2020: 25).

Eşref Şefik'in ihracından sadece 2 ay sonra Galatasaray Lisesi'nde Maarif müfettişleri tarafından inceleme başlatılmıştı. İnceleme, kısa zamanda soruşturmaya dönüştürülmüştü. Yapılan inşaatlarla ilgili yolsuzluk yapıp yapılmadığı araştırılıyor; bundan bağımsız olarak ayrıca okuldaki öğretmenlerle anket yapılıyordu. Hem okul müdürü hem Galatasaray Kulübü başkanı olan Fethi İsfendiyaroğlu, müdürlük görevinden alınıp Davutpaşa Orta Mektebi Müdürlüğü'ne atanmıştı. İsfendiyaroğlu, bu atamayı kabul etmeyerek istifa etmişti. Yapılan anketten de lisedeki öğretmenlerin "millî kültürün korunmasına ve geliştirilmesine daha fazla önem verilmesi istedikleri sonucu çıktığı" kamuoyuna duyurulmuştu (Gökaçtı, 2008: 123).

## 5.2. Ateş-Güneş'in Kuruluşu

Yeni takım, 1933 Eylül'ünde Yusuf Ziya Bey öncülüğünde *Sarı-Kırmızı* ismiyle kurulmuştu (Yüce, 2018: 306). İki takım arasında gazeteler ve çeşitli mecralar aracılığıyla söz düellosu sürerken Eylül ayında Sarı-Kırmızı ve Fenerbahçe iki dostluk maçı yapmıştı. Bu maçlar, doğal olarak Galatasaray'ın tepkisini çekecekti. Galatasaray'ın tepkisinin ilk ve en önemli nedeni kulübün ismine ilişkindi. Sarı-Kırmızı ismi, doğrudan Galatasaray'ı çağırıyordu. Yasal yollara başvuran Galatasaray, hakkını çok da yasalmiş gibi gözükmeyen bir yöntemle alacaktı. Zira İstanbul Valiliği, Sarı-Kırmızı ismini tescil etmeyecek, gerekçe olarak da "Sarı-Kırmızı adıyla kurulmuş bir avcılık kulübünün varlığı" gösterilecekti (Gökaçtı, 2008: 126). Belki de Valiliğin bu gerekçesi, kulübün ismini dönemin şartlarına daha uygun ve daha sempatik hâle getirecekti: Sarı-Kırmızı'nın adı Ateş-Güneş olarak değişmişti.

Kulübün kuruluş töreni ve kurucuları da daha önce kurulmuş diğer kulüplerinkine benzemiyordu. Beyoğlu Halk Fırkası binasında toplanan, ilk toplantının başkanlığını İstanbul Milletvekili Vasıf (Çınar) Bey'in üstlendiği kurucu heyet, ilk yönetim kurulunu belirlemişti: Başkanlığa Atatürk'e yakınlığıyla bilinen Cevat Abbas (Gürer) seçilmişti. Şebinkarahisar Milletvekili Vasfi Raşit Bey gibi birçok isim de Haysiyet Divanı üyesi seçilmişti. Galatasaray'dan ayrışmanın öncü isimlerinden olan Yusuf Ziya Bey ise görünürde yalnızca Haysiyet Divanı üyesi olarak gözükmekle, pratikte kulübü kendi deyimiyle profesyonel olarak yöneten perde arkasındaki yönetici konumundaydı.

Ateş-Güneş, tesis bakımından da dönemin koşullarının ötesinde bir lükse kavuşmuş gibi görünüyordu. Öncelikle, henüz vefat etmiş olan Beşiktaşlı Şeref Bey'in Taksim Stadyumundaki hisseleri satın alınmıştı. Pratikte Galatasaray'ın kendilerinin olarak gördükleri stadyuma, Galatasaray'ın itirazlarına rağmen Ateş-Güneş, ortak oluvermişti. Taksim'de beş katlı bir bina satın alınmıştı. Taksim'deki tenis kortları da yine kulüp tarafından satın alınmıştı. 1934 yılında İstinye'de kulübe ait denizcilik tesisleri açılmıştı.<sup>6</sup> Profesyonelliğin yasal olmadığı bir ekosistemde Eşfak Aykaç'a göre "gençleri iyi okullarda okutmak, yurtdışına eğitime göndermek" gibi vaatlerle iyi oyuncular transfer ediliyordu (Tekil, 1983: 78-87). Tabii kulübü yönetenlerin geniş imkanları neticesinde bazı futbolcular, banka yahut fabrikada çalışıyordu veya çalışıyormuş gibi gösteriliyordu.

Kulübün bu finansmanı nasıl sağladığı hususu hiçbir şekilde açıklığa kavuşmamıştır. Bazı kaynaklarda kulübü devletin finanse ettiği yazılmışsa da bunun nasıl ve hangi yöntemlerle yapıldığı hakkında hiçbir bilgi yoktur. Kulübe sihirli bir elin değdiği muhakkaktır fakat bu el, şimdiye kadar ortaya çıkmış değildir. Dolayısıyla böyle bir çıkarım yapmak, mantıklı bir tahmin yapmakla aynı şeydir. Mehmet Ali Gökacı'ya göre "Atatürk'ün vefatından kısa bir süre sonra kulübün kapanması ve çoğunluğu İş Bankası ile Denizcilik Bankası yöneticileri olan kulüp idarecilerinin hakkında soruşturma açılması, bazılarının görevden alınması ilginçtir" (2008: 129). Kulübün herhangi bir muhasebe yahut karar defteri, şimdiye kadar ortaya çıkarılamamıştır. Bu yüzden; Ateş-Güneş'i devletin desteklediğine dair ancak ve ancak güçlü tahmin yapılabilir, kesinlik bildiremeyiz.

Sarı-Kırmızı'dan Ateş-Güneş'e evrilen isim serüveni, bir kez daha değişecek ve kulübün nihai ismi Güneş olacaktır. Bunun sebebi ise yine Galatasaray'dır. Lise'den kalma olan lakap takma geleneği, meşhur *Ayvalı Maç*, kulübün kurucularından birinin isminin Adil Giray olması, Galatasaray'ın Ateş-Güneş'ten nefret etmesi, Galatasaraylıların basında belirli bir ağırlığa sahip olması gibi sebeplerle birleşince Ateş-Güneş'in ismi Güneş olmuştur.<sup>7</sup>

Atatürk, futboldan anlamayan, futbolu büyük ihtimalle sevmeyen bir siyasi liderdi. O daha ziyade güreş ve atlı sporlardan hoşlanırdı. Zannedildiğinin aksine herhangi bir futbol takımını da tutmuyordu. Bunu Galatasaray'ın Liselisi, futbolcusu ve antrenörü olarak birçok başarıya imza atmış ve "efsane" mertebesine yükselmiş; Atatürk'ün en yakınındaki kişilerden biri olan Kılıç Ali'nin oğlu Gündüz Kılıç'tan (Galatasaraylıların ifadesiyle Baba Gündüz'den) öğreniyoruz. Gündüz Kılıç'ın anlatımına göre Atatürk, bir gün Kılıçlar'ın Ankara'daki evini ziyaret eder. Evde Gündüz Kılıç'tan başka kimse yoktur. Gündüz Kılıç ile Atatürk, bir süre futbol üzerine sohbet eder. O sıralarda Millî Takım (Halkevleri Takımı ismiyle),<sup>8</sup> Rusya'da çok

<sup>6</sup> Bütün bunlar olurken Galatasaray da boş durmamıştı. Bir süre önce vefat eden (1929) Maarif Bakanı Necati Bey, kulübün fahri başkanlığını üstlenmekteydi. 1934 yılında ise Galatasaray, Meclis Başkanı Kazım (Özalp) Paşa'ya kulübün fahri başkanlığını teklif etmiş; teklif Paşa tarafından kabul edilmişti. Galatasaray, hemen hemen tüm tarihi boyunca siyasi elitlerle mümkün olan noktaya kadar mesafeli olmaya çalışmış, bunun mümkün olmadığını idrak ettiği hususlarda da kendi ham başkanını bulma yoluna gitmiştir.

<sup>7</sup> Ateş-Güneş'e Galatasaray'ın taraftar kitlesinin önemli bir kısmını oluşturan Liselilerce "Ayva G.t" lakabı takılmıştı. Bu lakap, kısa sürede benimsenince kulüp, -şimdilerde çok komik bir sebep gibi gözükse de- ismini değiştirip Güneş olarak yenilemek durumunda kalmıştı. Meşhur *Ayvalı Maç*'ta taraftarlar sahaya ayvalar atmış, kulüp üyeleri A ve G harflerini içeren rozeti takamaz duruma gelmiş; Adil Giray, isimlerinin baş harfleri olan A ve G harflerini içeren yüzüğünü çıkarmıştı. Güneş ismi, ise Ateş-Güneş'in aksine dönemin dokunulamaz bir ismiydi. İlerleyen süreçte "Ayvalı Maç" a daha detaylı yer verilecektir.

<sup>8</sup> 1932-1936 yılları boyunca Türk Millî Takımı, hiç maç yapmamıştır. Bunda Büyük Buhran'ın ve Dünyanın genel içe kapanmasının payı vardır. Parti'nin kurumu olan Halkevleri, karma takımlar oluşturarak bir nevi Millî Takım hüviyeti göstermiş ve dış temasları güçlendirmek adına Sovyet Rusya'yla maçlar yapmıştır. 1934 ve 1936'da Halkevleri Rusya'ya turneye çıkmış, 1935'te ise Rusya konuk edilmiştir. Beden Terbiyesi Genel Müdürlüğü kurulana dek Halkevleri belli bir özgül ağırlığa sahip olduysa da 1938'den sonra bu tarz organizasyonlar, Halkevlerinin faaliyet kapsamından çıkacaktı (Gökacı, 2008: 154-155)

sayıda maç yapmış ve yenilmiştir. Gündüz Kılıç'ın da yer aldığı takımın niye yenildiğini soran Atatürk, aldığı cevaba istinaden yenilgi sebebiyle üzgün olup olmadığını Kılıç'a sorar. Kılıç'ın üzüldüğünü öğrenen Atatürk, kendisini teskin edip, öğütler verir<sup>9</sup> ve daha sonra futbolun nasıl oynandığını Gündüz Kılıç'a sorar (Atatürk'ün futbolun nasıl oynandığına dair bir fikri bile yoktur). Kılıç, kağıt ve kalem alır “oyun sahasını çizerek o zamanki deyimle müdafileri, muavinleri ve muhacimleri yerlerine yerleştirir” onların görev ve ana sorumluluklarını anlatır. Atatürk ise “Yahu desene bizim harp oyunları gibi bir şey sizin oyun da. Sizin işte de strateji bilgisi ve kurmay kafası ister.” diyerek Gündüz Kılıç'ı dikkatle dinler (Şenol, 2020: 444).

Futbola herhangi bir sevgi beslemeyen Atatürk, işin siyasi boyutu bakımından o kadar da ilgisiz değildir. İşgal kuvvetlerinin dikkatini çekmemek adına 28 Temmuz 1922'de Konya'nın Akşehir ilçesinde yapılan futbol maçı, bu husustaki en güzel örnektir. Başkumandan Mustafa Kemal Paşa ve beraberindeki rütbeli subaylar düşmana karşı yapılacak taarruz öncesinde son kez bir araya gelmek için Akşehir'de kolordu takımları arasında bir futbol maçı organize etmiş, katılımın artması için Anadolu Ajansı'ndan ve diğer duyuru kanallarından destek almışlardı. Ne kadar fazla kişi futbol maçını izlemeye gelirse, askeri şuranın yapmış olduğu bu kritik görüşme o kadar az dikkat çekecekti (Dikici, 2015: 256). Futbola araşsal olarak bakan Atatürk, 1934'te de benzer bir yaklaşımla Ateş-Güneş'e destek verecekti.

“29 Aralık 1934 yılında yapılan kongrede Ateş-Güneş Kulübü adını, güya Atatürk'ün buyurduğu şekilde Güneş olarak değiştirme kararı alıyordu” (Gökacı, 2008: 131). Aynı günlerde, kurulduğundan itibaren futbolda söz sahibi olan Galatasaray, bu özelliğinden bir süreliğine vazgeçmek durumunda kalacaktı. İstanbul Bölgesi Futbol Başkanlığına Galatasaray'dan ayrılıp Güneş'e geçen Kemal Rıfat Kalpakçıoğlu seçilecekti. O zamana kadar her kulüpten temsilci alınan Başkanlığa ilk kez, Galatasaray'dan temsilci alınmayacaktı. Yusuf Ziya Öniş'in yakın arkadaşlarından olan Hamdi Emin Çap ise Futbol Federasyonu Başkanı oluyordu.

Güneş, futbol müsabakalarına en üst ligden başlayabilmek adına bir dizi birleşme girişiminde bulunmuş fakat birleşme görüşmeleri yaptığı tüm kulüpler, bir şekilde son anda Güneş'le birleşmekten vazgeçmiştir. Cumhuriyet'in Celal Bayarcı kanadının kulübü olan Güneş'in karşısına, görünmez bir el, daima engel çıkarmaktaydı. Bu el, hiçbir zaman kanıtlanmamış olsa da İsmet İnönü ve çevresinin eli olabilirdi. Bayar ve İnönü, Cumhuriyet'in iki ayrı hizbiydi ve hemen hemen her mecrada ters düşüyorlardı. Güneş, herhangi bir kulüple birleşmeyi başaramayınca Celal Bayar'a yakın üyelere oluşan İstanbul Mıntıkası Merkez Heyeti'nin kararıyla beşinci takım olarak Birinci Küme'ye alınmıştı. Bu karara gerekçe olarak da takımın Birinci Küme'de oynayabilecek kadar güçlü olması gösterilmişti (Dikici, 2015: 259). Galatasaray'ın ve objektif futbol çevrelerinin tüm itirazlarına rağmen Güneş, kendisini en üst ligde buluvermişti. Bunda pek tabii ele geçirilen futbol bürokrasisi kadrolarının payı büyüktü. Öte yandan bugünlerde yapılan analizlerin birçoğuna göre Güneş, mutlak bir güç gibi ele alınırken, yukarıda yaşanan olaylar neticesinde Güneş'in o kadar da güçlü olmadığı sonucunu çıkarabiliriz. Bürokrasinin tam göbeğinde olmasına rağmen Güneş, özgüvenli bir şekilde Birinci Küme'ye alınmayı sessiz sedasız beklemek yerine gerçekten başka kulüplerle birleşmek için çaba sarf etmiştir. Başta İstanbulspor olmak üzere en az beş kulüp, o denli yıkıcı bir güç karşısında hayır diyebilmiştir. Bu da bize, gizli bir elin Güneş'in karşısında yer almış

<sup>9</sup> “Dünyada yenilmeyen kimse, yenilmeyen ordu, yenilmeyen takım, yenilmeyen kumandan yoktur. Yenilgiden sonra üzülme de tabiidir. Ancak bu üzüntü, insanın maneviyatını yok edecek, onu çökertecek seviyeye varmamalıdır. Yenilen hemen toparlanmalı, kendini yeneni yenmek için olanca gücüyle ve azmiyle daha çok çalışmalıdır” (Şenol, 2020: 444).

olabileceği ihtimalini düşünmeye sevk ediyor. Ya Galatasaray ya İnönü ya da bambaşka bir yapı, Güneş'in karşısında duruyordu.

### 5.3. Galatasaray-Güneş Rekabeti ve Ayvalı Maç

Güneş'in kurulmasının üzerinden iki yıl geçmesine rağmen Galatasaray ve Güneş, bürokrasiden siyasete birçok arenada karşı karşıya gelmişti. Fakat iki takım henüz hiç sahada birbirlerine rakip olamamıştı. 1935 yılı Aralık ayında iki takım, ilk kez karşı karşıya gelecekti. İlk maç öncesi Galatasaray, Güneş'e pek çok sebepten dolayı öfkeliydi. Güneş'in sınırsızmış gibi gözükken maddi gücü ve sürekli Galatasaray'dan oyuncu transfer etmek istemesi sebebiyle Galatasaray güç kaybetmişti fakat kaybettiği gücün ötesinde Güneş'e karşı fazlasıyla hırslı ve motiveydi. İlk maç, güç ve motivasyonun karşılaşmasıydı dersek abartmış olmayız.

1 Aralık 1935 yılında oynanan ilk maçı Galatasaray 6-2 kazanıyordu. Bu maç ve sonrasında yaşanan bir dizi olaylar sebebiyle belki de İsmet İnönü, ilk kez futboldaki muharebeye müdahil olacaktı. Galatasaray tribünlerinden maç boyunca sahaya ayva atıldığı için bu maç, *Ayvalı Maç* olarak tarihe geçecekti (Atabeyoğlu, 1991: 132). Daha önce belirtildiği üzere ayva, muzip bir kısaltmanın tesadüfi bir unsuru olarak Türk spor tarihinde yerini alıyordu. Bu maçıktan sonra bile protestolar sürmüş, Galatasaraylı taraftarlar Güneş Kulübü'nün önünde toplanmışlardı. Kulübün camları, atılan ayvalar sebebiyle kırılmıştı. Güneş'in herhangi bir taraftar kitlesine sahip olmaması, belki de daha büyük olayların çıkmasına ve facia yaşanmasına engel olmuştu.

Öte yandan kaymakamlık, soruşturma başlatmış fakat ilginç bir şekilde Galatasaraylıların Güneş Kulübü'ne yönelik saldırısına dair herhangi bir kanıt bulamamıştı. Maçın ardından hakem Nuri Bosut'a olayları önleyemediği için boykot cezası verilmişti. Bir sonraki Galatasaray-Güneş maçının seyircisiz oynanmasına karar verilmişti. Güneş'in seyircisinin olmadığı göz önüne alındığında esasen bu ceza, Galatasaray'a verilmiş oluyordu. Cezayı verenler ise şaşırtıcı isimler değildi. Güneşli olarak bilinen Federasyon Başkanı Hamdi Emin Çap, Güneş'in kurucu üyelerinden İstanbul Futbol Heyeti Başkanı Kemal Rıfat Kalpakçioğlu, Güneş üyesi Adil Giray ve Fethi Tahsin, ceza toplantısında hazır bulunan isimlerdi. Yine de Galatasaray'a daha büyük cezaları çıkmaması, Güneş'in mutlak gücünün sorgulanabilir düzeyde olduğunu kanıtıyor. Ya Güneş'in karşısındaki görünmez el, Galatasaray'ı korumaya devam ediyordu (ki Galatasaray'ın Lise kökenlerinden ötürü devlet bürokrasisinde belirli bir gücünün olduğu muhakkaktı) ya da siyasetçiler zaten hâlihazırda kayırdığı algısı üzerine yapışmış olan Güneş'i kollayıp daha fazla tepki çekmek istemiyordu.

Ayvalı maçın seyircisiz oynanması kararlaştırılan rövanş maçı, güvenlik gerekçesiyle İstanbul Futbol Mıntıkasının aldığı karara istinaden oynanmamıştı (Gökçağı, 2008: 137). O sezon şampiyonluğa aday olan Galatasaray, bir maç eksik oynaması sebebiyle şampiyon olamayacaktı. Galatasaray, 1935-1936 sezonunu ikincilikle tamamlamıştı. O sezon Güneş, şampiyon olamamıştı ama Güneş'in en büyük rakibi Galatasaray'ın da şampiyon olmasına izin verilmemişti. Futbol bürokrasisi, Galatasaray'ın sinir uçlarıyla oynamaya kararlı gözüküyordu.

1936-37 sezonuna gelindiğinde Güneş, Galatasaray'dan aldığı oyuncularla daha da güçlenmişti. Daha önce belirtildiği üzere profesyonel futbol henüz yasal değildi ve dolayısıyla transferler, el altından verilen vaatlerle gerçekleştiriliyordu. Ayvalı Maç'ın yankıları henüz hafızalardayken 1937 Temmuz'unda oynanan ve 1-1 sona eren Galatasaray-Güneş maçında yaşananlar, siyasetçilerin yeniden futbola müdahale etmesiyle sonuçlanacaktı. İki takım oyuncularının başlattığı kavganın yankıları büyük olacaktı.

Başbakan İsmet İnönü, kardeşliği pekiştirmesi gereken sporun, kulüplerin elinde anarşik bir araca dönüşmesini eleştirmiş ve gerekirse her iki kulübü de kapatmakla tehdit etmişti (Akın, 2019: 204-205). Söz konusu yıllarda Mussolini ve Hitler'in iktidarda olduğunu ve her iki liderin



de futbolu araçsallaştırdığı, futboldan güç devşirdiği, futbolu “kitlelerin afyonu” olarak kullandığı bir dönemde İnönü'nün futbola adeta neşter vurması, Türkiye'de henüz futbolun bu yönünün keşfedilmediğinin önemli işaretlerinden biridir. Bütün bunların ötesinde Atatürk'ün sağlığı kötüye gitmektedir ve Parti içi klikler, her cephede mücadele etmektedir. O yıllarda İnönü'nün futbol bürokrasisini, özellikle İdman Cemiyeti İttifakı'nı eleştirmesi, aslında Bayar ve onun etrafında toplananları eleştirmesi anlamına geliyordu.

Başbakan'ın açıkça her iki kulübü de tehdit etmesi üzerine Galatasaray, daha mutedil davranmayı tercih edecekti. Bu itidal muhtemelen futbolla genel olarak ilgilenmeyen İnönü'nün, Bayar kanadına karşı Galatasaray için denge mekanizması olarak ele alındığının, İnönü'nün tehditlerinin ise bu denge mekanizmasının yok olma ihtimali anlamına geldiğinin idrak edilmesi sebebiyle olduğu varsayılabilir. Nitekim 1-1'lik bu maçtan sonra, Güneş kapanana dek oynanan maçlar olaysız geçecekti.

Güneş, hayal ettiği şampiyonluğa 1937-38 sezonunda ulaşacaktı. Üstelik tarihte görülmemiş ve muhtemelen bundan sonra hiçbir zaman görülmeyecek bir yöntemle şampiyon olacaktı. Sezonu Güneş, Beşiktaş ve Fenerbahçe aynı puanla bitirmişti. O zamanlar uygulanan ve günümüzde de süregelen averaj kuralına göre bir takımın attığı gol sayısından yediği gol sayısı çıkarılıyor; ortaya çıkan sayı, takımın averajı oluyordu. Eğer bir takım 50 gol atmış ve 10 gol yemiş ise averajı 40 olmalıdır. Eğer ikili averaj sistemi<sup>10</sup> yoksa, puan eşitliği hâlinde averajı en yüksek olan takım, sıralamada en üstte yer alır. 1937-38 sezonu tamamlandığında her üç takımın da 24 puanı vardı. Beşiktaş 44 gol atmış 12 gol yemiş, Fenerbahçe 40 gol atmış 10 gol yemiş, Güneş ise 34 gol atmış ve 8 gol yemişti. Yani Beşiktaş'ın averajı 32, Fenerbahçe'nin 30, Güneş'in ise 26 averajı vardı. Şampiyon Beşiktaş olmalıydı. Ne var ki İstanbul Futbol Mıntıkasının şampiyonu belirlemek için toplantı yapması gerekiyordu. Beklenen karar Ocak 1938'de açıklanmıştı. Alınan karara göre takımların attıkları gol sayısı, yedikleri gol sayısına bölünecek ve en yüksek sonucu elde eden takım şampiyon olacaktı. Yediği gol itibarıyla bölünen en düşük olan Güneş, bu ilginç icat sayesinde el yordamıyla şampiyon olmuştu. Şampiyon olması gereken Beşiktaş ise bu ilginç sistem sebebiyle üçüncülükle yetinmek zorunda kalmıştı. Belki de İnönü'nün uyarıları sebebiyle bu karar, kamuoyunda pek fazla tartışılmamış, adeta normal karşılanmıştı (Irak, 2013: 51; Dikici, 2015: 259).

1938 yılı, Atatürk'ün sağlığına paralel olarak Güneş'te de çalkantı yaratacaktı. Yılın ortalarında Celal Bayar ve İsmet İnönü arasındaki yarı-soğuk savaş, deyim yerindeyse sıcak çatışmalara dönüşecekti ve bunun sonuçları, Güneş'i doğrudan etkileyecekti. Kurulduğu günden beri Galatasaray'la gerilim yaşayan Güneş, 1938 yılı Ekim ayında yavaş yavaş batıyordu. Kulübün öncülerinden Yusuf Ziya, Atatürk'ün vefatının yaklaştığı bu günlerde iktidarı İnönü'nün devralacağını öngörmüş olacaktı ki kulübün futbol, denizcilik, güreş ve atletizm şubelerini kapattıklarını açıklamıştı (Gökaçtı, 2008: 143). Aynı günlerde başta Yusuf Ziya olmak üzere kulübün kurucu unsurları, kulüp yönetiminden ayrılmıştı. Buna ek olarak kulübün mülkleri satışa çıkarıldı. Atatürk ölüm döşeğindeydi ve iktidar, İnönü'ye geçmek üzereydi. Kulüp yöneticilerine banka yolsuzlukları iddiaları sebebiyle davalar ve soruşturmalar açılacaktı. Kısacası günümüzde çokça –biraz da yanlış olarak- ifade edildiği üzere Güneş,

<sup>10</sup> İkili averaj sistemi, 200 yıla yaklaşan modern futbol tarihinde görece yeni bir sistemdir. Bu sisteme göre iki takım arasında oynanan maçlara bakılır. Günümüzde Türkiye'de uygulanmaktadır. Bu sisteme göre her iki takımın puanı eşit ise, aralarında oynanan maçlar, üstün olan takımı belirler. Bu maçlarda bir takım, diğerine üstünlük sağlamışsa üst sırayı o takım alır. Fakat sağlayamamışsa yine genel averaja bakılır. İngiltere Premier Ligi'nde ikili averaj yoktur ve genel averaja bakılmaktadır.

*Güneş'in ölümünden sonra*<sup>11</sup> değil, ölümünden yaklaşık 1 ay kadar önce spor sahnesinden yok olmuştu. Atatürk, bu kulübün herhangi bir şekilde yöneticiliğini yapmamış, futbolla ilgilenmemiş, dönemin siyasi çatışmalarından münezzeh biri olarak konumlanırsa da daima (Güneş Dil Teorisi gibi sebeplerden ötürü) kulübün bir hamî başkanı olarak anılmıştı. Pek tabii bu lanse ediliş biçiminde kulüp yöneticilerinin ve Celal Bayar'ın payı büyüktü. Kulüp, Galatasaraylılarca “düşmanlık yapmakla” suçlandıysa da bu suçlamalar ne o günde ne de günümüzde Atatürk'e yöneltilmemiştir. Zaten Atatürk'ün Galatasaray'a düşmanlık etmesi için en ufak bir sebep yoktur. Yani kulübün güttüğü siyasetle Galatasaray'a karşı güttüğü politika, birbirinden bağımsızdı. Biri doğrudan siyasetle ve dönemin konjonktürüyle ilişkiyken diğeri ise sadece kulüp kurucu unsurlarının Galatasaray'dan kopmuş Galatasaraylılar olmasıyla ilgiliydi. Zaten ilerleyen yıllarda o kurucu unsurların bir kısmı Galatasaray'a dönecekti. Güneş, iki yıl boyunca âtil durumda kaldı ve 1940 yılında kesin olarak kapandı.

#### 5.4. Galatasaray-Fenerbahçe Rekabeti

Her iki kulüp, birbirleriyle maç yaptığı günden itibaren ötekini en önemli rakip olarak addetmiştir. Her ne kadar 1931-1932 sezonu başlangıcında, gelirlerin eşit paylaşılmaması gerekliliği hususunda mutabık kalsalar da<sup>12</sup> bu ekonomik çıkar meseleleri dışında kulüpler, nadiren iyi anlaşmışlardır. 1910'larda Fenerbahçe, halkın takımı imajını sürdürmeye çalışmış, kurucuları St. Joseph'li olmasına rağmen Galatasaray'da var olan Liseli imajının aksine davranmayı tercih etmiştir. Bu, bilinçli bir tercihtir. Galatasaray ise Lise'den gelen ayrıcalıklarının her zaman farkında olmuş ve bu ayrıcalıklarla övünmekte bir beis görmemiştir. Kulüplerin siyasetle olan ilişkileri de birbirine paralel bir seyir izlemiştir. Her ne kadar her iki kulüp de ötekinin siyasetin himayesinde olduğundan şikâyet etse de genellikle iki kulüp de siyasete yakın durmaya çalışmıştır. Burada, Galatasaray'ın siyasi manevralar hususunda biraz daha hantal kaldığını söylemeliyiz. Fenerbahçe iktidarlarla hızlıca yakın ilişkiler kurmayı tercih etmekten genellikle Galatasaray, bu rekabette geri kalmamak için rakibinin izinden gitmeyi tercih etmiştir.

Cumhuriyet'in ilanından sonra da ufak tefek kavgalar ve tartışmalar hiç eksik olmamıştı. 1927 yılında ise durum biraz daha sertleşecek, 1930'larda da bu rekabet, olanca hızıyla devam edecekti. Lig şampiyonunu belirleyecek olan 1927 yılındaki maçta önce futbolcular, sonra taraftarlar ve iddiaya göre bazı güvenlik güçleri de kavgaya karışmıştı. Olaylarla ilgili kaptanlar ve hakem, karakolda ifade vermek zorunda kalmıştı (Gökçağı, 2008: 156-157). Olaylar sonucunda Galatasaray yönetimi, Fenerbahçe'yle maç yapmayacaklarını söylemişlerdi. Konu, basında “Galatasaray, Fenerbahçe olduğu sürece millî takıma oyuncu göndermeyecek.” şeklinde milliyetçi bir hamasetle işlenince Galatasaray, geri adım atmak zorunda kalacaktı. Benzer bir hamaset, daha birkaç yıl önce Fenerbahçe üzerinden kendisini göstermişti ve Fenerbahçe, Millî takıma oyuncu göndermediği için kınanmıştı. 1927 yılında da konu “millî” olunca Fenerbahçe de konuyu kaşımaktan vazgeçmişti ve sadece bir sene sonra her iki takım, Gazi Büstü karşılaşmasıyla rekabetlerine kaldıkları yerden devam ettiler.

Şubat 1934'teki maç, Atabeyoğlu'na göre tarihteki en büyük Galatasaray-Fenerbahçe kavgasının yaşandığı maçı. Tıpkı 1927'de olduğu gibi futbolcular arasında başlayan kavgaya,

<sup>11</sup> Söylenceye göre İbrahim Necmi Dilmen, Atatürk'ün ölümünden sonra Ankara Üniversitesi'ndeki Güneş Dil Teorisi derslerine son verdi. Derslerin neden sonlandığı sorusuna cevap olarak ise “Güneş öldükten sonra onun teorisi nasıl hayatta kalabilirdi.” demişti.

<sup>12</sup> Taraftar bakımından güçlü oldukları için en fazla bilet satan bu iki kulüp, gelirlerden daha fazla pay istese de bu istekleri karşılık bulmayacaktı. Bunun üzerine her iki kulüp de Lig'den çekildiklerini açıklamışlardı. Bu, aynı zamanda bir güç sınavıydı fakat Lig'i yönetenler, geri adım atmamıştı. Daha sonra aynı gerekçeyle Beşiktaş da Lig'den çekilince o sezon “3 Büyükler” olmadan, 5 takımla oynanmıştı. Söz konusu sezon, televizyon diliyle “reytingler” epey düşmüştü.

kısa sürede taraftarlara ve hatta antrenörlere kadar sıçramıştı. Yarıda kalan maç sonrası İstanbul Futbol Mıntkası, her iki kulübün oyuncularına da ceza vermişti. Toplam on yedi futbolcunun ceza aldığı maç sonunda Fenerbahçe kalecisi Hüsamettin (Böke), ömür boyu men cezası almıştı zira stadyum balkonuna sıçrayıp Galatasaray antrenörünün üzerine yürüdüğü için kavgayı tribünlere sıçratmakla suçlanmıştı. Diğer futbolcular ise iki aydan altı aya kadar futboldan menedilmişti (Atabeyoğlu, 1991: 129-131; Yüce, 2015: 282). Atabeyoğlu'nun deyiimiyle “kurunun yanında yaş da yanmıştı” ve olaylarla ilgisi olmayan bazı oyuncular da ceza almıştı. Bu, aynı zamanda böylesi olaylara müsamaha gösterilmeyeceği anlamına geliyordu. Futbol, o tarihlerde “kitlelerin afyonu olarak” işlev görmüyor, en azından devlet veya Parti, bu yönde bir çaba göstermiyordu. Maçtan sonra hükümetten herhangi bir açıklama yapılmamıştı (İnönü'nün ilerleyen yıllarda Güneş-Galatasaray rekabetine dair sert açıklamalarda bulunduğu düşünülünce, olayın görmezden gelinmesi dikkate değerdir).

Fenerbahçe, cezaların hafifletilmesi gerektiği hususunda önce Futbol Mıntkasına, oradan sonuç alamayınca Türkiye İdman Cemiyetleri İttifakı'na başvurmuştu. İttifak da Fenerbahçe'nin başvurusuna rağmen cezalarda herhangi bir indirim gitmemişti. Fenerbahçe, olayı mahkemeye taşımaya karar verip bu yönde açıklamalar yapınca, dönemin Parti'deki spor yöneticilerini hayli kızdıracaktı. Doğu Bayezit Milletvekili Halit Bayrak, bazı Fenerbahçe yöneticilerinin ömür boyu hak mahrumiyeti cezası almasını sağlamıştı. Bununla da yetinmeyen Bayrak, kulübü kapatmakla ve sahasını elinden almakla tehdit etmişti (Gökacı, 2008: 159). Tabii ki Fenerbahçe, bu hamle karşısında kendine özgü ve daha önce defalarca test edilip onaylanan bir yöntemle başvuracaktı ve Şükrü Saracoğlu'nu başkanlığa getirecekti.

### 5.5. Şükrü Saracoğlu ve Fenerbahçe

Günümüzde politikacılar, popülist bir çizgiyi benimsediklerinden ötürü kulüplerle arasını iyi tutmaya, hiç değilse kötü tutmamaya çalışır ve genellikle bunu başarırlar. Aynı şekilde günümüz futbol kulübü yöneticileri, siyasi veya iktisadi ikbal açısından kulüp başkanlığını çok önemsemektedir. Nazlı Ökten'in de belirttiği gibi “üç büyüklerin birinin başkanıysanız, başbakanla görüşme ihtimaliniz, herhangi bir taraftardan daha fazladır” (ed. Zamur, 2015: 164). Fakat Şükrü Saracoğlu bahsedilen siyasetçi veya kulüp yöneticisi tipolojisinden uzaktır. O, popülizme pek fazla ihtiyaç duyulmayan Tek Parti Dönemi'nin siyasetçisidir. Öte yandan kulüp başkanı olarak o, zaten istediği tüm makamlarla rahatlıkla iletişim kurabilmektedir. Saracoğlu'nun motivasyonu, ancak ve ancak Fenerbahçe'yi gerçekten koşulsuz ve belki de irrasyonel olarak sevmesiyle açıklanabilir. Zira 1950'de gözden düştükten sonra bile Fenerbahçe maçlarını stadyumda, basın tribününden takip etmiş; ömrünün sonuna dek Fenerbahçe'ye olan ilgisini sürdürmüştür.<sup>13</sup>

1887'de Ödemiş'te doğan Saracoğlu, eğitim için gittiği İzmir'de İttihatçı kadrolarla tanışmıştır. Millî Mücadele'ye de katılan Şükrü Saracoğlu, Cumhuriyet'in elitleri arasına girmeyi başarmış ve başbakanlık dahil çeşitli kademelerde görevler üstlenmiştir. Saracoğlu,

<sup>13</sup> Tek Parti Dönemi'nin birçok kademesinde görev almış olan Şükrü Saracoğlu, Demokrat Parti'nin iktidarından sonra gözden düşmüştü. Zira o, CHP'den ayrılıp Demokrat Parti'yi kuran kanatta yer almıyordu. Şükrü Saracoğlu, 1950'den sonra Şeref Tribünü'nde kendisine yer verilmemesi üzerine Fenerbahçe maçlarını Basın Tribününden izlemiştir. İşadami ve gazeteci Feyyaz Tokar'ın anlatımına göre Şükrü Saracoğlu, son derece rahatsız olduğu günlerde bile maçları tribünden takip etmeyi tercih ederdi. Halk Partisinin mağlup adayı olduğu için, eski bir başbakan olmasına rağmen Şeref Tribününe alınmazdı. Kendisini görüp kollarına giren gençler ve bastonu yardımıyla basın tribününe oturan Saracoğlu'nu, Basın Tribünü'nün hemen yanındaki şeref tribününden izleyen yeni siyasi elitlerin bir kısmı bu manzarayı “göz ucuyla seyrederek galiba acayip bir memnuniyet duyarlardı”. Oysa o günlerde “Falanca D. P. Ocağının başkanı olan manifaturacıdan tutun da vazifesi efendisinin çocuklarının üşümemesi olan ‘sıfatsızlara’ kadar herkes, ismi ‘şeref locası’ olan bu yere oturuyordu” (Şenol, 2024: 360-361).

başbakanlık dışında mübadele heyeti başkanlığı, dış işleri, maliye ve adalet bakanlıkları yapmış; meclis başkanlığı görevini de üstlenmiştir. 1929 yılında Adalet Bakanı iken şimdiki Fenerbahçe Stadyumu'nun bulunduğu sahayı İttihatspor kulübünün elinden alınıp önce Millî Emlak'a oradan da Fenerbahçe'ye kazandıran kişi de Şükrü Saracoğlu'dur. Fenerbahçe stadyumun önce kiracısı, sonra da tapulu sahibi olmuştur.

Döneminin İttihatçı Fenerbahçe Başkanı Hamit Hüsnü Bey, kendisinin ve Bayındırlık Bakanı'nın siyasal gücünü kullanarak Uhuvvet Kulübü'nün, kumar oynattığı gerekçesiyle çıkarıldığı Kuşdili'ndeki lokal binasının Fenerbahçe Kulübü'ne devrini sağlamıştı. Bu binanın 1932 yılında yanmasıyla Fenerbahçe'nin hemen hemen tüm ödül ve kupalarının yanı sıra kulübe ait arşiv değeri taşıyan pek çok şey yanmıştı. Lokalin yanmasıyla Şükrü Saracoğlu'nun önderliğinde büyük bir yardım kampanyası yapılmıştı ve kampanyaya Atatürk de bizzat 500 liralık bağışta bulunmuştu (Atabeyoğlu, 1991: 122). Bu bağışla birlikte kampanya deyim yerindeyse çığ gibi büyümüşü. Kampanya parasal yardımla sınırlı kalmamıştı. Durumu fırsat bilen Şükrü Saracoğlu, stadyumun Fenerbahçe'ye tapusuyla devredilmesi için girişimde bulunmuştu ve sonuç almıştı. “Kamu yararına faaliyet gösteren kurumlar” kapsamında değerlendirilen Fenerbahçe, hükümetin İstanbul Valiliğine fiyat belirleme hususunda yetki vermesine binaen 9 bin lira bedelle ve 10 taksitle Fenerbahçe'nin olacaktı. Atatürk'ün bizzat 500 lira bağışta bulunduğu, 1932 yılının Türkiye İdman Cemiyeti İttifakı'nın görece düşük bütçesinin 50 bin lira olduğu düşünülünce (Bayansaldüz'dan akt. Gökaçtı, 2008: 151) 10 taksitle 9 bin liraya Kadıköy'de bir stadyuma sahip olmak, neredeyse bedava anlamına geliyordu.

Fenerbahçe, ilginç bir serüven sonucunda tapusu kendisine ait stadyumu olan ilk kulüp olmuştu. İttihatçı Başkan Hamit Hüsnü Bey'in kendine özgü yöntemlerle Fenerbahçe'ye devrettiği lokal yanmış, bu yangın sonucunda 1929 yılından itibaren İttihatçı Aydınöğlu Raşit Bey'e *gününi göstermek* amaçlı el koyulan ve Fenerbahçe'ye kiralanın İttihatspor sahası, Fenerbahçe'nin tapulu malı olmuştu. İttihatçılar sayesinde devralınan lokalin yanması sonucu İttihatçılardan devralınan stadyum, Fenerbahçe'nindi ve dönemin koşullarına göre bu durumda ideolojik yahut politik bir tezat bulunmuyordu. Fakat tapulu stadyuma sahip olan ve imtiyazlıymış gibi görünen Fenerbahçe, rakiplerine de bir yol açmıştı. Artık tüm kulüpler, devletten yahut Parti'den bir şeyler *koparabilmek* için fırsat kollayacaklardı.

Yukarıda da belirtildiği üzere Halit Bayrak'ın Fenerbahçe'yi kapatmakla tehdit etmesiyle birlikte Saracoğlu, kulüp başkanlığına getirilecekti. Cumhuriyet öncesinde yönetici elitlerin kulüp başkanlığı yapması, tanıdık bir uygulamaydı. Cumhuriyet Dönemi'nde de kulüpler ve yönetici elitler dirsek temasını sürdürdüyse de hükümette böylesi önemli görevlerde bulunan birisinin doğrudan kulüp başkanı olması, Cumhuriyet tarihinde bir ilkti.<sup>14</sup> Başkanlık teklifine cevap olarak Şükrü Saracoğlu “Fenerbahçe gibi yurdun övünç kaynağı bir spor kulübüne hizmet etmek benim için en büyük şereftir.” diyerek cevap verecekti (Dağlaroğlu, 1987: 662). Saracoğlu'nun koruyucu şemsiyesi altında Fenerbahçe'nin herhangi bir yönetici elitten korkmasına gerek kalmayacaktı. Güneş'in Türk futbolunu ezen dışlıleri bile Fenerbahçe'ye Galatasaray ve Beşiktaş kadar zarar veremeyecekti.

<sup>14</sup> Bu uygulamanın öncülerinden Fenerbahçe sayesinde uygulama yaygınlaşacaktı ve diğer büyük kulüpler de bu yola tevessül edecekti. Siyasetçi Başkan modelinin ilk örneğini vermiş olan Fenerbahçe, son örneğini de 1960 yılında, darbeden hemen önce Demokrat Parti'nin çok önemli isimlerinden Medeni Berk'i başkanlığa getirerek verecekti. Berk'in Yassıada'da yargılanmasına ve ordunun da bir aktör olarak siyaset sahnesinde yer almasına istinaden büyük kulüpler artık “ne olur ne olmaz” diye bir daha aktif siyasetçileri başkan yapma yoluna gitmeyeceklerdi. İlerleyen dönemde şehir takımlarının başkanlarının, aynı zamanda Belediye Başkanlığı yaptığına şahit olacak olan Türk Futbolu, benzer tabloyu 3 büyüklerde bir daha görmeyecekti.

Saracoğlu ve Fenerbahçe ilişkisine dair hoş olmayan hadiselerin en büyüğü 1946 yılında, Saracoğlu başbakanken yaşanacaktır. Başbakanlık Kupası'nı kazanan Fenerbahçe için örtülü ödenekten bir defaya mahsus olmak üzere 5 bin liralık tahsisat çıkarılmıştır. Ayrıca bazı futbolcular, Sümerbank'ta müfettiş olan Fenerbahçeli Hayrullah Güvenir aracılığıyla ve pek tabii Saracoğlu'nun öncülüğünde Sümerbank'ta çalışıyor gibi gösterilecekti. Futbolcu Fikret Arıcan, bir süre ambar müdürlüğünde görev almıştı (Gökçaftı, 2008: 164). Profesyonelliğin olmadığı ve futbolcuların resmi olarak para kazanmadığı bir dönemde bu uygulama, yaygındı. Benzer yollara Güneş'in de başvurduğu bilinmektedir. Öte yandan futbolcuların söz konusu kurumlarda gerçekten çalışıp çalışmadığı, daima muğlak bir konu olarak kalmıştır.

### Sonuç

Türkiye'de futbol oynandığı günden beri siyasetle ilişki içinde olmuştur. Futbolu ilk olarak gayrimüslimlerin oynaması da ilk Türk futbol kulübünün İngilizce bir isim alması da futbol oynamasına tolerans gösterilen ilk Türk kulübün Mekteb-i Sultani'nin takımı Galatasaray olması da siyasetle ilişkilidir.

Bu ilişkide bazen siyasetçiler futbola nüfuz etmiş bazen de futbol kulüpleri siyasetin güdümüne girmeyi tercih etmiştir. İlk “meşru” futbolcular, bürokratik elitlerin çocukları veya bürokrasiye elit yetiştiren Galatasaray Lisesi'nin öğrencileri olmuştur. Günümüzün aksine futbol malzemesi ve futbol oynayacak alan bulabilmek bile belli bir ekonomik güç gerektirdiğinden yoksul ve ayrıcalıksız kişiler, bu spora bir süre uzaktan bakmak durumunda kalmışlardır.

İstibdat Dönemi'nde Galatasaray'ın, Batı'dan gelen bu oyunu oynaması Saray tarafından görece hoşgörüsüyle karşılanmıştır. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin gücü eline geçirdiği dönemde ise Türk ve Müslümanlar, Cemiyet'in politikasına paralel olarak birçok alanda örgütlenmiştir. Bu alanlardan biri de futboldur. İttihat ve Terakki Cemiyeti, Türkiye'de futbolun kitleleri mobilize etme gücünü en erken fark eden oluşumdur. Cemiyet'in ideolojisine uygun olarak milliyetçilik akımı, futbolda da kendisini göstermiştir. Futbol kulüplerinin milliyetçilik akımını kolayca benimsemesinde; kurulan ilk Türk kulüplerinin sınıfsal, dinsel veya mezhepsel olarak herhangi bir arka plana dayanmamış olmasının etkisi vardır. Başka bir ifadeyle ideolojilerden kalan boşluğu, milliyetçilik doldurmuştur. İttihat ve Terakki'nin gücü elinde bulundurduğu dönemin sembol takımı; Altınordu'dur. İttihatçıların askeri kanadı tarafından yönetilen kulüp, birçok imtiyazdan yararlanmıştı. Öyle ki kulübün futbolcuları, Birinci Dünya Savaşı esnasında cepheye gönderilmemiş; İstanbul'daki muhaberat bürolarında ‘sembolik’ askerlik yapmışlardır.

Birinci Dünya Savaşı esnasında başta İstanbul olmak üzere büyük kentlerdeki yabancıların mallarına el koyulunca, bu malların bir kısmı Cemiyet'e yakınlık statüsüne göre futbol kulüplerine dağıtılmıştır. Aslan payını Altınordu, Fenerbahçe ve Galatasaray almıştır. İşgal yıllarında ise durum tersine dönmüş, Altınordu gücünü yitirmiştir. Yeni duruma ayak uydurmayı başarabilen “üç büyükler” bu dönemde de ayakta kalabilmiştir. Bu kulüplerden Galatasaray; işgal yıllarındaki zorlukları, Mekteb-i Sultani sayesinde daha kolay aşabilmiştir. Kurtuluş Savaşı esnasında, değişen koşullara uyum sağlayıp kazanan tarafı seçmeyi başarabilen kulüpler, Cumhuriyet Dönemi'nde de bu yaklaşımlarını sürdürmüşlerdir.

Erken Cumhuriyet Dönemi, futbolda kurumsallaşmanın başladığı yıllardır. Kurumlara seçilen ve atanan kişilerin hangi takımlı olduğuna yönelik –günümüzde çok tanıdık olan- tartışmalar o yıllarda da gündemi meşgul etmiştir. Ayrıca millî maçlar aracılığıyla futbol; uluslararası ilişkiler için kullanılmıştır.

1930'lu yıllar, Türkiye'nin iktisadi anlamda devletçilik politikasının benimsediği yıllardır. Fakat devletçilik; iktisatla sınırlı kalmamış ve futbol dâhil birçok alanı kuşatmıştır. Aslında Cumhuriyet elitleri, bir politika olarak az sayıda üst düzey bireysel sporcu veya futbol takımı çıkarmak yerine spora yapılan yatırımlardan tüm halkın yararlanmasını istiyordu. Sıhhatli vücutlarla dolu bir ulus, bir kişinin halter şampiyonu olmasından daha önemliydi. Futbolun sık sık kavgalara yol açması da devletin futbola olumsuz bakmasının nedenlerinden biriydi. Buna rağmen Tek Parti içinde futbolla ilgilenen figürler de vardı. Bu kişilerden Şükrü Saracoğlu, Fenerbahçe başkanlığı yapmıştır. Fenerbahçe'nin bugünkü stadyumun mülkiyetine sahip olmasında, Saracoğlu'nun emeği yadsınamayacak kadar fazladır.

İktidara yakın oldukları ölçüde ekonomik imtiyaz alacaklarını öğrendikleri için; kulüpler, Cumhuriyet Dönemi'nde de yönetici elitleri başkan veya hami başkan yapmayı tercih etmişlerdir. Bu noktada Galatasaray, rakiplerine kıyasla biraz yavaş davranmanın bedelini Güneş Kulübü'nün kuruluşuyla ödemiştir. İttihatçılar için Altınordu neyse Tek Partili Cumhuriyet Dönemi için Güneş odur. Güneş de tıpkı Altınordu gibi Galatasaray'ın içinden çıkarak kurulmuştur. 1933 yılında *Sarı-Kırmızı* ismiyle kurulan ve bir dizi olay sonucunda ismini *Güneş* olarak değiştiren kulüp, adını *Güneş Dil Teorisi*'ne dayandırarak bürokratik anlamda karşı konuşamaz bir güce dönüşmüştür. Galatasaray'dan ayrılan Celal Bayar'a yakın kişiler tarafından kurulduğu için Güneş, ilginç bir ideolojik karmaşayı da bünyesinde barındırır: Türkiye Cumhuriyeti tarihinin en devletçi takımı; Parti içindeki *liberal kanat* olarak anılanlar tarafından kurulmuştur. Atatürk'ün futbolla ilgilenmemesine rağmen Güneş; isminden, yöneticilerinden ve lanse ediliş biçiminden dolayı Atatürk'ün takımı olarak anılmıştır. Güneş'in en büyük rekabeti Galatasaray'a karşıdır fakat bu karşıtlık; Atatürk'ün veya Tek Parti'nin Galatasaray'a olan husumetiyle ilgili değil, Güneş'in kurucularından olan Galatasaraylıların Galatasaraylı yöneticilerle olan husumetiyle ilgilidir. Herhangi bir taraftar tabanına dayanmaması ve İsmet İnönü-Celal Bayar rekabetinde İnönü'nün kazanacağını anlaşılması üzerine Güneş, gücünü yitirmiş ve bir süre sonra kapanmıştır.

Türkiye'de futbol-siyaset ilişkisi en başından itibaren var olmuştur. Bu ilişki İmparatorluk Dönemi'nde de Meşrutiyet Dönemi'nde de savaş yıllarında da sürmüştür. Futbol-siyaset ilişkisi Türkiye Cumhuriyeti Dönemi'nde de devam etmiş ve günümüze kadar ulaşmıştır. Bu ilişkinin bir gün sonlanacağına dair herhangi bir emare yoktur.

### **Bilgi Notu**

Makale, araştırma ve yayın etiğine uygun olarak hazırlanmıştır. Yapılan bu çalışma, etik kurul izni gerektirmemektedir.

### **Kaynakça**

- Acar, G. (2023). *Türk spor teşkilatı*. Nobel Akademik Yayıncılık.
- Akın, Y. (2019). *Gürbüz ve yavuz evlatlar: Erken Cumhuriyet'te beden terbiyesi ve spor*. İletişim Yayınları.
- Atabeyoğlu, C. (1991). *Türk spor tarihi ansiklopedisi: 1453-1991*. Fotospor.
- Bora, T. & Erdoğan, N. (2015). Dur tarih vur Türkiye. R. Horak, W. Reiter, T. Bora (Ed.), *Futbol ve Kültürü: Takımlar, Taraftarlar, Endüstri, Efsaneler* içinde (223-242. ss.), İletişim Yayınları.
- Dağlaroğlu, R. (1987). *Fenerbahçe Spor Kulübü tarihi: 1907-1987*. Kendi Yayınları.
- Dikici, S. T. (2014). *Yakarız bu gezegeni: Futbol, siyaset ve tribünlere dair*. Caretta Kitapları.
- Dikici, S. T. (2015). *Futbol, fado, fiesta: Futbol, tribün ve siyaset üzerine*. Sinemis Yayınları.

- Engin, V. (2016). *Mekteb-i Sultani*. Yeditepe Yayınları.
- Ertekin, F. (2021). *Din, harp, futbol*. Vadi Yayınları.
- Galeano, E. (2021). *Gölgede ve güneşte futbol*. (Çev: E. Önalp, M. N. Kutlu), Can Sanat Yayınları.
- Gökaçtı, M. A. (2008). *Bizim için oyna: Türkiye'de futbol ve siyaset*. İletişim Yayınları.
- Görgün, E. (2017). *Takımdan ayrı düz yazılar*. Karakarga Yayınları.
- Irak, D. (2013). *Hükmen yenik: Türkiye'de ve İngiltere'de futbolun sosyo-politiği*. Evrensel Basım Yayın.
- Perin, N., Tanyolaç, N., Ünsi, T., Hiçyılmaz, E., Gökçe, A., Taner, G. (1981). *Spor ansiklopedisi (Cilt 1)*. Tercüman Futbol.
- Radev, S. T. (2018). *Galatasaray Mekteb-i Sultanisi: Resneli Bulgar bir talebenin hatıraları 1879-1898*. (Çev: G. P. Kostandov), Kronik Kitap.
- Sarı, Y. (2019). *İran'da bir futbol kulübü: Traktor Sazi ve İran'daki Türk kimliği*. Kaknüs Yayınları.
- Şenol, M. (2020). *Gayriresmi futbol tarihi*. Mundi Kitap.
- Şenol, M. (2024). *Siyaset, kulüp, stadyum: İstanbul futbol kültürünün değişimi*. Remzi Kitabevi.
- Şevki, O. (2018). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Azınlık Spor Kulüpleri ve Sporcular*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Tekil, S. (1983). *Galatasaray: Dünden bugüne 1905/1981*. Arset Matbaacılık.
- Yılmaz, İ. (2021). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e futbol*. Gece Kitaplığı.
- Yüce, M. (2015). *İdmancı ruhlar: Futbol tarihimizin klasik devreleri 1923-1952*. İletişim Yayınları.
- Yüce, M. (2018). *Ale'l-İtlak baldırı çıplak*. İletişim Yayınları.
- Yüce, M. (2019). *Osmanlı melekleri: Futbol tarihimizin kadim devreleri*. İletişim Yayınları.
- Zamur, C. (2015). *Gözden kaçan pozisyonlar*. İletişim Yayınları.

### EXTENDED ABSTRACT

*Football, which arrived in Turkey in the late nineteenth century, was first played by non-Muslims and institutionalized by them. In those years, when football was relatively expensive, only the children of the privileged could play the sport. Unlike in other countries, the competition of clubs in Turkey was not shaped by any ideological opposition. However, since there was a need for opposition in competitions, the opposing teams used certain labels against each other. One of these labels is related to being close to the government. In this study, it has been tried to show that football clubs have never been far from power.*

*Since football clubs in Turkey are not divided by religions, sectarians or classes, they have filled these ideological gaps with nationalism, just as they do today. This is because nationalism is the easiest and effortless ideology to adopt. It should also not be forgotten that the conditions of the period encouraged nationalism all over the world.*

*Until 1908, when the Sultan was powerful enough, the first official football matches in the Ottoman Empire were played by teams formed by foreigners and non-Muslim Ottoman citizens. The first Turkish team was the Black Stocking, formed by the children of the bureaucratic elites. Although the English name was chosen to avoid attracting the attention of the Palace, the club played only one match and was shut down. The founders of the club received major or minor punishments depending on their level of proximity to the bureaucracy. In time, such strict practices were removed and the Galatasaray High School team, which had been established to raise bureaucrats for the Palace, was included among the foreign teams that played official matches. In 1908, with the declaration of the Second Constitutional Period, clubs were officially established, although they did not have official status until then.*

*The Committee of Union and Progress, which had taken power, was the earliest political formation in Turkey to recognize the importance of football in terms of influencing the masses. Therefore, the Committee tried to take over Galatasaray and Fenerbahçe. The first attempts failed due to Galatasaray's high school roots and a powerful figure like Teyfik Fikret standing against the Unionists. After Teyfik Fikret's resignation as the school principal, Galatasaray distanced itself from the Unionists and benefited from the buildings, boats and equipment confiscated from foreigners. Fenerbahçe, on the other hand, which was targeted by the Unionists, established good relations with the Unionists from the early days, both because it aligned with their ideological goals and in order to benefit from the power of the Unionists. Fenerbahçe also received economic rewards for this. Altınordu, another semi-official club of the Unionists, was the symbol club of the period.*

*After the establishment of the Republic, football clubs continued to maintain good relations with the ruling Single Party. During this period, many party members became the president or manager of the clubs. In this way, bureaucratic issues were handled more easily, and economic privileges were granted to the clubs. Şükrü Saracoğlu, one of the most powerful politicians of the period, served as Fenerbahçe president during this period.*

*The Güneş Club, which was established by people who left Galatasaray, was also a club established by the ruling elite of the Single Party Period. This club carried out activities in many fields other than football and assumed the role of the bearer of certain ideologies of the Republic. Nevertheless, Güneş should not be considered as the Single Party's team with absolute power. The competition between different groups within the Party also had a negative impact on Güneş. In fact, when it became clear that Atatürk's death was imminent and that İsmet İnönü would come to power, Güneş's leaders left the club. Nevertheless, almost all of the leaders were punished as a result of some accusations during the reign of İsmet İnönü.*

*This study is not based on any field research. The method followed is a literature review.*



# “GÖLÜMÜZ VAR AMA SUYUMUZ YOK”: SUĞLA GÖLÜ’NÜN (KONYA) KÜLTÜREL EKOLOJİSİ\*

Mustafa HASBEK\*\* Ali YİĞİT\*\*\*

## ÖZET

Çalışmada Suğla Gölü kültürel ekoloji perspektifiyle incelenmiştir. Göl ulusal önemde sulak alan olmasına rağmen insan-çevre ilişkisi kapsamında, bütüncül olarak incelenmemiştir. Bu boşluğu doldurma adına alanın kültürel ekolojisi saha araştırmalarıyla incelenmiştir. Çalışmada şu sorulara cevap aranmıştır: “Suğla Gölü’nün ekolojisine etki eden insan müdahaleleri nelerdir?”, “Gölün yörede yaşayan insanlar için anlamı ve değeri nedir, zamanla nasıl değişmiştir?”, “Kültürel perspektifte bakıldığında alandaki yerel yaşam biçimleri nasıl şekillenmiştir?”, “Yerel yaşam biçimleri ve kültür, sulak alanın dönüşümünden nasıl etkilenmiştir?” Sayısal veriler, saha çalışmalarında uygulanan etnografya yöntemiyle elde edilen birincil verilerle sentezlenmiş, betimsel analiz yöntemi ile değerlendirilmiştir. Sonuçlar, göl kaynaklarının yüzyıllardır yöre halkı tarafından yoğun olarak kullanıldığını, gölün bir takım karar ve müdahalelerle değişime uğradığı ve bazı fonksiyonlarını yitirdiğini göstermektedir. Alana yönelik kararların katılsız alındığı, alanla ilişkisi yöre halkından az olan karar vericiler ve kullanıcıların göl çevresindeki insan-çevre etkileşimini şekillendirdiği görülmüştür. Alanın sürdürülebilirliği için Ramsar Sözleşmesi’nde belirtilen sulak alanların akıllı kullanım ilkelerine bağlı yönetim planları oluşturulmalıdır.

**Anahtar Kelimeler:** sulak alan, kültürel ekoloji, Ramsar Sözleşmesi, sürdürülebilirlik, Suğla Gölü

## “We Have a Lake But No Water”: Cultural Ecology of Lake Suğla

### ABSTRACT

The study examines Suğla Lake from a cultural ecology perspective. Despite being a wetland of national importance, the lake has not been holistically analyzed in the context of human-environment interactions. To fill this gap, the cultural ecology of the area has been investigated through field research. The study seeks to answer the following questions: “What are the human interventions affecting the ecology of Suğla Lake?”, “What is the significance and value of the lake for the local population, and how has this changed over time?”, “From a cultural perspective, how have local lifestyles in the area been shaped?”, “How have local lifestyles and culture been influenced by the transformation of the wetland?” Quantitative data have been synthesized with primary data obtained through ethnographic methods conducted during field studies and evaluated using descriptive analysis. The findings reveal that the lake's resources have been intensively utilized by the local population for centuries, and the lake has undergone changes and lost some of its functions due to various decisions and interventions. It has been observed that decisions regarding the area were made without local participation, and interactions between humans and the environment around the lake have been shaped by decision-makers and users with limited ties to the local community. For the sustainability of the area, management plans adhering to the wise use principles outlined in the Ramsar Convention should be developed.

**Key Words:** wetlands, cultural ecology, Ramsar Convention, sustainable use, Lake Sugla

\* Bu makale, birinci yazarın Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Coğrafya Ana Bilim Dalında hazırlamakta olduğu *Ekosistem Açısından Sulak Alanların Sürdürülebilirliği: Suğla (Konya) ve Marmaracık (Bursa) Örnekleme* adlı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Doktora Öğrencisi, Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü, Bursa / TÜRKİYE, [mustafahasbek58@gmail.com](mailto:mustafahasbek58@gmail.com)

\*\*\* Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü, Bursa / TÜRKİYE, [aliyigit@uludag.edu.tr](mailto:aliyigit@uludag.edu.tr)

### Araştırma Makalesi / Research Article

**Atıf / Cite as:** Hasbek, M. & Yiğit, A. (2025). “Gölümüz var ama suyumuz yok”: Suğla Gölü’nün (Konya) kültürel ekolojisi. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(48), 149-177. <https://dx.doi.org/10.21550/sosbilder.1525431>

**Gönderim Tarihi / Sending Date:** 31 Temmuz / July 2024

**Kabul Tarihi / Acceptance Date:** 24 Eylül / September 2024

## Giriş

### 1. Problem ve Araştırma Soruları

İnsanlar var olduğu günden beri doğa ve doğal kaynaklar üzerinde baskı oluşturmuşlardır. Sulak alanlar üzerindeki insan etkisinin bugününü gözleyebilirsek de bugün gözlediğimiz sonuçlar binlerce yıllık doğrudan veya dolaylı insan etkisinin sonucudur (Mils vd., 2023). Söz konusu baskı insanın yeryüzünde gelişmesiyle birlikte giderek artmıştır. On bin yıl önce başladığı kabul edilen tarım devrimi ve 1700'lerin ortasında kendini gösteren sanayi devrimi doğal alanlar üzerindeki baskıyı artıran en önemli etkenlerden olmuştur. Bunların yanı sıra gerçekleşen Birinci Dünya Savaşı ve İkinci Dünya Savaşı sonucunda atılım olarak gelişen teknoloji, doğanın tarihte görülmemiş derecede tahribatını beraberinde getirmiştir. Bu gelişmeler sonucunda nispeten doğallığını koruyan alanların korunması, doğallığını yitirse de daha fazla tahribata maruz bırakılmaması gereken çevrelerde de koruma önlemlerinin alınması zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Böylece doğa koruma ve çevre koruma ihtiyacı doğmuştur. Söz konusu koruma fikirlerinin modern bağlamda ortaya çıkışı ise son 160 yılda, doğal kaynakların sınırlı olduğunun fark edilmesiyle beraber olmuştur. Doğa koruma, doğallığını nispeten kaybetmemiş alanların, özel hedefler doğrultusunda sonraki nesillere aktarımı için alınacak önlem ve yapılacak düzenlemelerin tümünü kapsayan bir çatı kavramdır (Arı, 2019). Doğa korumadan farklı olarak çevre koruma ise oluşan bozulmaları durdurarak, olumsuzlukları tersine çevirme çalışması, ekosistemin yeniden inşa girişimi olarak tanımlanmaktadır (Arnold, 1999; Çolak, 2001; Demircan, 2000). Bu çabaların temel hedefi ise ekosistem bütünlüğü içinde alanların sürdürülebilir korunmasıdır. Tarihte tüm tahribatlara en fazla maruz kalmış ekosistemlerden birisi de sulak alan ekosistemleridir (Ünal & Canlı, 2019) ve günümüzde de tatlı su sulak alanlarındaki biyoçeşitlilik orman ve okyanus ekosistemlerine göre daha hızlı yok olmaktadır (Mils vd., 2023). Bu alanların koruma kullanım dengesinin belirlenmesi, akılcı bir şekilde yönetilmesi (Can & Taş, 2012) ve bu uygulamaların ulusal ve küresel ölçekte olması gerekmektedir.

Sulak alanlar tarihi süreçte insan-çevre etkileşiminde önemli olduğu, deneme yoluyla yeni bilgilere ulaşma konusunda insanlara bir “evcilleştirme-evrimleştirme laboratuvarı” imkanı sağladığı ve bu sayede uzun süreli ekolojik-kültürel miraslar oluşturarak gıda üretimine geçiş açısından önemli olmuştur (Ramsey, 2023). Sulak alanlar tarihin her döneminde yerleşmeler için cazibe merkezi olmuş ve çevreleri yoğun nüfuslanmıştır. Bunun sebebi bu alanların doğa ve insanlar için sağladığı katma değerlerdir. Bu değerlerin başlıcaları ekonomik, sosyal ve ekolojik çekicilikler olarak görülmektedir. Sulak alanların bu çekicilikleri 1900'lere yakın tarihlerde meydana gelen sıtma salgınları ve bu salgınların nedeninin sulak alanlara atfedilmesi ile son bulmuştur. Böylece bu alanlara yönelik olumsuz algılar ortaya çıkmış, 1980'lere kadar bu alanların kurutulmasına yönelik bakış açısı gelişmiştir. Salgınlara çözüm üretilmesi, sulak alanların fonksiyonlarının göz ardı edilemeyecek kadar çok olması, insanların bu alanlarla bağ içinde kültürlerini var etmesi gibi sebeplerin anlaşılmasıyla sulak alanlar tekrar korunması gereken alanlar olarak algılanmış ve gereken önem verilmeye başlanmıştır (Arı, 2001; 2003; Hasbek & Arı, 2019; Zafer, 1991). Ancak sulak alanların değerlerinin anlaşılması ve sağlıklı yönetim girişimleri ekosistemlerin çökmeye başlamasından sonra, yani çok geç başlamaktadır (Mils vd., 2023). Ülkemizde de süreç böyle işlemiştir.

Gündelik yaşam içinde önemini yeterince kavrayamadığımız sulak alanlar doğa ve insan yaşamı için ilk bakışta fark edilemeyen anlamlar taşımaktadır. Bünyelerinde barındırdıkları biyolojik çeşitlilik unsurları, çevresindeki insanlara sağladıkları, buldukları alana ekolojik katkıları, su kalitesine olumlu etkileri, su rejimi ve iklime olan olumlu etkileri, ürün çeşit ve miktarını artırmaları, tarım, hayvancılık, balıkçılık, avcılık ve toplayıcılık faaliyetlerine kaynak

sağlaması gibi katkıları vardır (Arı, 2003; Bahadır, 2012; Girgin, 2000; Güney, 1992; 1995; Hasbek & Arı, 2019; Uzun, 2008).

Belirtilen önemlere rağmen ülkemizde sulak alanların bir kısmı 1980’li yıllara kadar negatif yönlerine odaklanılarak, tarımsal alan kazanma amaçlı kurutulmuştur. Bunun yanı sıra altyapı eksikliği, bilinçsiz tarımsal faaliyetler, bütüncül olmayan sulak alan yönetim anlayışı, yanlış idari kararlar, doğallığı tahrip edici uygulamalar ile sulak alanlar kirletilmiş ya da doğallığı tamamen bozulmuştur. Bu yanlışlar sonucunda son yüzyılda sulak alanlarımız yaklaşık %50 oranında yok edilmiştir (Güney, 1995). Doğa Derneği’nin çalışmasına göre 1955-2017 yılları arasında ülkemizde 2 milyon hektar sulak alan kaybedilmiştir (Sulak alanlar kuruyor, 2024). Aynı metinde bu oranın bir buçuk Marmara Denizi’ne tekâmül ettiği ve bu kaybın asıl sorumlusunun DSI’nin çalışmaları olduğu vurgulanmaktadır. Sulak alanlara gereken önemin verilmesi ve yeterli olmasa da koruma çalışmalarının yapılması ise son 30 yılda gündeme gelmiştir (Arı, 2003; Çalışkan, 2003). 1994 yılında Türkiye’nin sulak alanlara yönelik önemli bir sözleşme olan Ramsar Sözleşmesi’ne taraf olması, sonrasında Sulak Alanları Koruma Yönetmeliği’nin (2003) yayınlanması sulak alanların korunması gerekliliğini öncelikli hâle getirmiştir. Bu gelişmelerle bilim dünyasının ilgi odağı da sulak alanlara kaymıştır.

Sulak alanlarla ilgili çalışmalar 2000 yılında dönüşüme uğramıştır. 2000 yılı öncesi çalışmalar ülkemizde sulak alanların kurutulması, gerekçeleri ve bu alanlara yönelik duyarlılık oluşturma üzerine yoğunlaşmıştır (Güney, 1992; Karadeniz, 1995; Erdem, 1995; Yarar & Magnin, 1997; Yazıcı & Şahin, 1999). Bu çalışmaları takip eden çalışmalar ise sulak alanların işlev ve değerleri, bu alanlara yönelik ekosistem baskıları, sulak alanların sürdürülebilir kullanımı gibi konular odağında yapılmıştır (Arı, 2003; 2006; Gürer & Yıldız, 2008; Uzun, 2007). 2010’lu yıllarda gerçekleştirilen sulak alan çalışmaları ise koruma ilan ve kararlarının başarısı ve eksiklikleri (Adaman vd., 2009; Bahadır, 2012; Evered, 2012), bu alanların karasallaşması (Korukoğlu vd., 2017; Sönmez & Somuncu, 2016) konularına odaklanmıştır. Özellikle 2000 yılı sonrası çalışmalar sulak alanların koruma plan ve yönetmeliklerinin olması gerekliliğini vurgulasalar da birçok sulak alan yönetmelik ve planlamadan günümüzde de yoksundur.

Suğla Gölü de tarihi süreçte sulak alanların maruz kaldığı tüm problemlerden nasibini almıştır. Ekosisteme ve çevresinde yaşayanlara sağladığı değerler yönüyle ulusal düzeyde öneme sahip olan sulak alanlardan biri olsa da gölün herhangi bir koruma statüsü yoktur (T.C. Orman ve Su İşleri Bakanlığı, 2012). Bu da Suğla Gölü ve çevresindeki yerel yaşam biçimlerinin bir takım tehditlere açık hâle gelmesinin önünü açmıştır. Bu çalışma gölün maruz kaldığı müdahaleleri, müdahalelerin sebep olduğu problemleri ve olası çözümlerini kültürel ekoloji perspektifi ışığında anlamayı amaçlamaktadır. Suğla Gölü’nün dönüşümü ve yöre yaşayanlarının nasıl etkilendiğini sistematik biçimde, bütüncül olarak anlamak adına şu sorulara cevap aranmıştır: “Suğla Gölünün ekolojisine etki eden insan müdahaleleri nelerdir?”, “Gölün yörede yaşayan insanlar için anlamı ve değeri nedir ve bu anlam ve değer zamanla nasıl değişmiştir?”, “Kültürel perspektifle bakıldığında alandaki yerel yaşam biçimleri nasıl şekillenmiştir?”, “Yerel yaşam biçimleri ve kültür, sulak alanın dönüşümünden nasıl etkilenmiştir?” Çalışma giriş bölümünden sonra kültürel ekolojiyi ele alan kavramsal çerçeveye yer vermektedir. Takip eden bölümde çalışmanın verisi, veri toplama yöntemleri ve bu veriyi analiz etme yöntemlerine yer verilmiştir. Daha sonra bulgular başlığı altında çalışmanın temel bulgularına yer verilmiş ve sonuç bölümünde bu bulguların ne anlama geldiği tartışılmıştır.

## 2. Kavramsal Çerçeve ve Yöntem

### 2.1. Kavramsal Çerçeve: Kültürel Ekoloji

İnsanların çevresindeki fiziki unsurlardan yararlanma biçimini salt fiziki parametreler belirlememektedir. İnsanların çevre kullanımında fiziki çevre şartlarının yanı sıra kültürel etmenler de etkili olmaktadır. Kültürel ekoloji insanın yaşamını sürdürdüğü doğal ortam ve insan kültürünün çok yönlü ve derinlemesine etkileşimi olarak karşımıza çıkmaktadır. 1955 yılında Steward'ın antropoloji çalışmalarıyla gündeme gelen kültürel ekoloji 19. yüzyılın sonlarına doğru Amerikalı coğrafyacıların gündemine gelmiştir. Gündeme gelmesinin ardından kültürel ekoloji fazlaca rağbet görmüş ve “coğrafyanın kendisi” olarak tanımlanmıştır (Arı, 2005). Kültürel ekoloji bazen determinist bazen possibilist bakış açılarıyla yorumlansa da kültürel ekoloji çalışmalarında kültür ve fiziki çevre etkileşimini hep ön plânda olmuştur (Arı, 2003).

Kültürel ekolojinin odaklandığı temel noktalardan biri insanların refahını artırmaya yönelik olarak fiziki çevrenin kullanılması ancak bu kullanım sırasında kullanılan kaynağın gelecek nesillere aktarımının sağlanmasıdır. Böylece fiziki çevrenin “ekolojik sürdürülebilirliğini” sağlamak kültürel ekolojinin temel odaklarından biridir (Korkmaz & Gürbüz, 2008). Kültürel ekoloji doğal kaynaklar, ekonomik faaliyetler ve oluşumlar, iş ve yeniden üretim alanları gibi konuları inceler (Butzer, 1994). Kültürel ekolojik çalışmalar küçük toplulukları, bu toplumların bulunduğu alanlardaki doğal kaynakları nasıl kullandıklarını ve bu kullanımın zaman içindeki değişimini inceler. İncelemeler sırasında doğal ortama adapte olma taktikleri, buldukları çevreyle uyum içinde geliştirdikleri geleneksel kaynak kullanımları, çevre etkileşimini düzenleyen kültür öğelerinin birçok yönünü ele alır. Kültürel ekoloji çalışmalarında dış dünyaya tam manasıyla entegre olamamış, göreceli olarak yalıtılmış toplumlar ekoloji, adaptasyon, kültür bölgesi, geçim şekilleri, çevrenin taşıma kapasitesi gibi konular ekseninde ele alınır (Arı, 2003). Arı'dan (2003) aktarıldığına göre Karl W. Butzer kültürel ekoloji yaklaşımının uygulandığı çalışmalarda insanın ekosistemdeki rolü ve doğal kaynakların kontrol durumlarının üç biçimde incelenebileceğini belirtmiştir (Butzer, 1994). Çalışmada belirtilen üç şekil aşağıdaki gibidir.

- İnsanların beslenme şekilleri, üreme ve yaşam biçimleri, alışkanlıkları, yerleşme özellikleri, teknolojik durumları gibi parametrelerin doğal kaynak kullanımı ve korunmasına etkileri.
- Kültürel davranış şekilleri, kültürel davranışın çeşitliliği, maddi ve manevi kültür öğeleri ve sonuçları.
- Demografi, değişkenleri ve demografik değişimi, sürdürülebilirlik gibi kavramların ilişkileri doğrultusunda yiyecek üretimi ve bu konu hakkındaki gelişmeler.

Günümüzde Akdeniz sulak alanlarının mevcut durumu ve karşılaştıkları zorlukları göz önünde bulundurarak bu alanların korunması uluslararası düzeyde önemli hâle gelmiştir (Balbo vd., 2017). Sulak alanlarda yerel topluluklar ve yönetim organları birlikteliği ile biyoçeşitliliği koruma, kültürel koruma, temel yaşam ve temel hizmetleri sürdürme gibi konular hakkında giderek daha fazla kaygı duyulmaktadır (Kiviat, 2014; Balbo vd., 2017). Bundan dolayı kültür ve ekolojinin birlikteliğiyle oluşturulan çalışmalar giderek daha da önem kazanmaktadır. Kültürel ekoloji insan-çevre arasındaki karmaşık etkileşimi derinlemesine anlamamızı sağlayan önemli bir perspektiftir. Kültürel ekoloji yaklaşımının sulak alan çalışmalarında uygun bir çerçeveye sahip olduğu bilinmektedir (Arı, 2003; Arı & Derinöz, 2011; Hasbek & Arı, 2019). Sulak alan çevresinde yaşamını sürdüren insanların sulak alanla ilişkilerini anlamamıza olanak sağlaması, sulak alanları etkileyen ilişkiler ağını ve bu ağdaki etkin tarafların ortaya

konulmasını sağlaması bu durumun nedenlerindedir. Yine sulak alan çevresinde yaşayanların geleneksel yaşam biçimlerinin sulak alana yansması (Gül, 2020), bu yaşam biçimlerinin sulak alanın dönüşümüyle beraber nasıl dönüştüğü ve tüm bu olayların yerel kaynaklara olan yansmasının anlaşılması adına sunduğu çerçeve ile kültürel ekoloji sulak alan çalışmalarında kullanılmaktadır.

Sulak alan ve çevresinde yaşayan insanların karşılıklı ilişkilerini açıklayabilen, geçmiş ve bugün kıyaslamasına olanak sağlayan, insanların fiziki çevreye adaptasyonunu irdeleyebilen bir perspektif olan kültürel ekoloji birçok bakımdan avantajlıdır. Aynı zamanda kültürel ekoloji insanların fiziki çevredeki rolü, doğal kaynak kullanım, yönetim ve bunlar için geliştirdikleri stratejileri (Arı, 2017) açıklaması bakımından sulak alan çalışmalarında avantaj sağlar. Sulak alanlara kültürel ekolojik perspektifle yaklaşmanın diğer avantajları ise yerel unsurları anlamamız, yöre yaşayanları ve sulak alana yönelik karar alıcıların fikirlerini öğrenmemize olanak sağlaması, sulak alan çevresinin geleneksel yaşam biçimleri ve kültürel çeşitliliğini anlamamızı sağlamasıdır. Aynı zamanda kültürel ekoloji edinilen bu bilgilerin sürdürülebilir kaynak kullanımı odağında değerlendirilebilmesine olanak sağlar. Araştırmaya dahil olan toplumun yeniliklere karşı tutumu ve geliştirdiği davranış kalıpları da kültürel ekoloji çalışmalarının konusu kapsamındadır. Söz konusu tutum ve davranışların toplumun kültürü üzerine bina edildiği kabul edilir. Bundan dolayı kültürel ekoloji çalışmaları kültürü etkileyen çevre ve çevreyi dönüştüren kültür kavramları üzerinde bir köprü niteliği taşımaktadır. Bundan dolayı kültürel ekoloji çalışmalarında hiçbir zaman yöre yaşayanları ve kültürleri, sulak alandan hiçbir konuda ve aşamada ayrı düşünülemez. Sulak alanlarla alakalı olarak yerel yaşayanların kültürel olarak geliştirdikleri yerli sulak alan anlayışının bu alanları koruduğu bilinmektedir (Pyke vd., 2018). Sulak alanlara yönelik politikaları yerli topluluklarla geliştirmek, birlikte uygulamak, sulak alanın geçmişini, ruhunu anlamak, bu alanları saygıyla korumak ve eğitim plânlarına eklemek gibi düzenlemeler kültür bağlantılı sulak alan çalışmalarında esastır (Horwitz, 2022). Sulak alanlara yönelik alınan kararlar ve bu kararların uygulanma sürecinde de yöre yaşayanlarının konuya dahil edilmesi durumu bu perspektifin doğal olarak meydana getirdiği sonuçlardandır.

## 2.2. Yöntem

### 2.2.1. Araştırma Tasarımı

Bu çalışmada karma araştırma yöntemi kullanılmıştır. Çalışmada nicel araştırma yöntemleri arasından tarihsel model ve betimsel model kullanılmıştır. Araştırmanın saha çalışması kısmından toplanan veriler zaman zaman nicel araştırmanın deneysel olmayan modellerinden olan ikincil veri analizi yönteminin, betimsel analiz yöntemiyle harmanlanması ile yorumlanmıştır.

Tarihsel model geçmişte oluşturulan değişkenin günümüzü nasıl etkilediğini incelerken başvurulan modeldir (Creswell, 2016). Çalışmamızda geçmişte yaşanmış belirli bir olay, olayın gerekçeleri, olayın gerçekleşme aşamaları ve tüm bunların günümüze olan etkileri tarihsel model yardımıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Suğla Gölü'nde geçmişten günümüze yönetim durumu, söz konusu sulak alanın yönetilmesi adına alınmış kararlar, gölün, çevresinde yaşayan insanlar tarafından kullanım durumunun değişimi, Suğla Gölü'nün dönüşüm durumu, sulak alan etkisinde gelişen ve değişen yerleşim unsurları gibi konular tarihsel yöntem kullanılarak açıklanmaya çalışılmıştır.

Araştırmada kullanılan diğer bir nicel araştırma modeli betimsel model olmuştur. Mevcut durumlar ve bu aşamaya gelirken değişimleri açıklamaya çalışan modeldir (Sukamolson, 2007). Betimsel model bir konu veya alan hakkındaki mevcut durumların ortaya

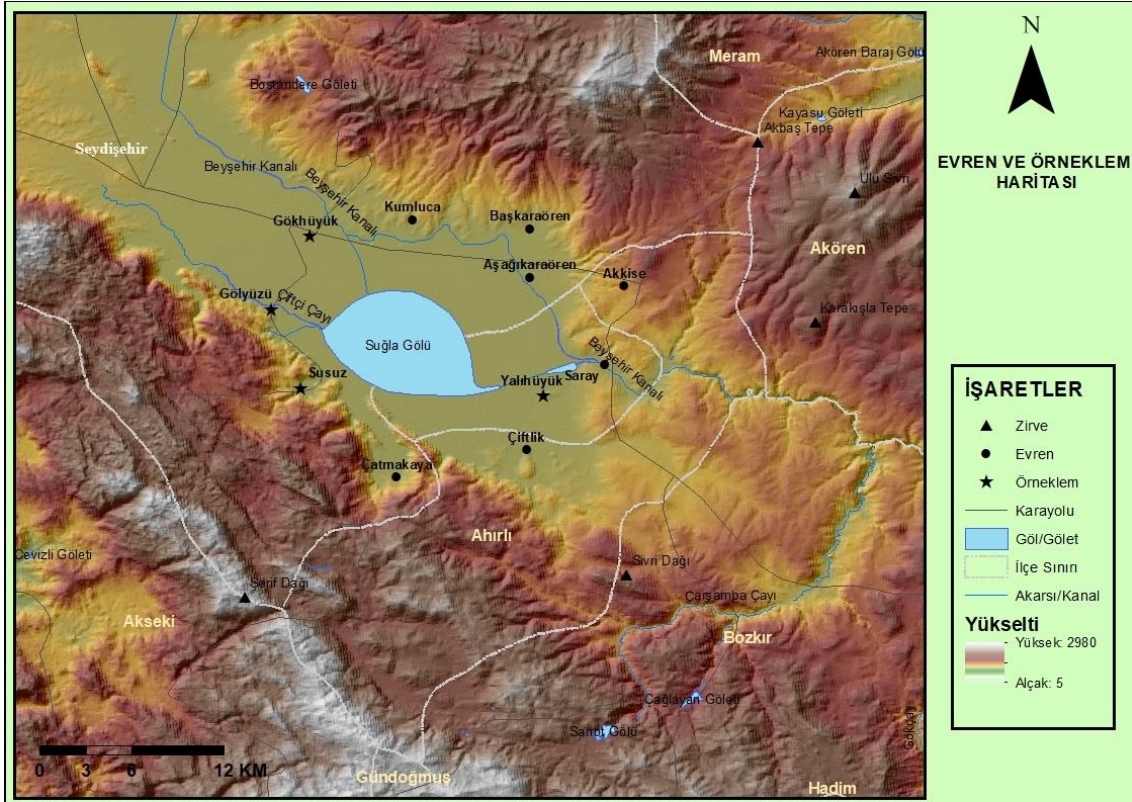
konulması olanağı sağlamaktadır. Çalışmada söz konusu model kullanılarak Suğla Gölü'nün durumunun sağlıklı bir şekilde anlaşılması amaçlanmıştır. Araştırmada Suğla Gölü'nün fiziki özelliklerinin mevcut durumu, sulak alanın yerel yaşam biçimlerinin güncel durumu, sulak alanlardan yerel aktörlerin yararlanma-yararlanamama hâli, değişim ve dönüşüme maruz bırakılan sulak alanın etrafındaki yaşayanların bu değişimden ne kadar etkilendikleri gibi noktalar söz konusu yöntemle açıklanmaya çalışılmıştır.

Çalışmada nitel metotlar ile iş birliği içinde kullanılan diğer nicel araştırma metodu ise ikincil veri analizidir. İkincil veri analizi yaklaşımı, öncesinde farklı amaçlar gözetilerek derlenmiş ve kullanılmış verilerin yeni bir araştırmada çıkarım yapmak amaçlı kullanımı şeklinde uygulanan araştırma yöntemidir (Johnston, 2014). Bu çalışmada söz konusu yöntem nitel araştırmalarda kullanılan betimsel analiz yöntemi ile birlikte kullanılmıştır. Başka amaçlar için toplanmış resmi kuruluşların elindeki nicel veriler yöre halkının görüşlerinin metin içi alıntılanması ile yorumlanarak değerlendirilmiştir. Yöre halkının sulak alanlar ile etkileşimin değişimi, özellikle tarım, hayvancılık ve balıkçılık gibi faaliyetlerin değişimi, Suğla Gölü'nün maruz bırakıldığı değişime karşı yerel aktörlerin bakışı gibi konular bu şekilde ele alınmıştır.

Nitel araştırma yöntemine uygun olarak yapılan bilimsel çalışmalarda inceleme amacı doğrultusunda çeşitli yaklaşımlar ve uygun veri toplama, veri analizi süreç ve biçimleri kullanılmaktadır. Bu çalışma nitel araştırma yöntemi desenlerinden biri olan etnografya yöntemi kullanılarak yapılmıştır. Suğla Gölü'nün örnek alan olarak seçildiği bu çalışmada sulak alan ile yöre yaşayanlarının yerel yaşam biçimleri ve bu biçimlerin sulak alan dönüşümünden nasıl etkilendiği, yöre yaşayanlarının göl ile kültürel bağlantıları, rezervuara dönüştürülmüş Suğla Gölü'nün geçmişini anlamak, çalışma sahasının etrafında yaşamını sürdüren insanlara söz konusu sulak alanın ne ifade ettiğini öğrenmek adına etnografik yöntem seçilmiştir. Etnografik çalışma, görüşme, gözlem, ikincil veri kullanımı, betimsel analiz gibi birçok yöntemin arazi çalışmalarına tümleşik hâle getirilmesidir (Kaya, 2014).

### 2.2.2. Evren ve Örneklem

Suğla Gölü, dünyada ve ülkemizde insan müdahalelerine maruz kalarak doğallığı tahribata uğratılan sulak alan evrenini temsil kabiliyetine sahip olduğu için amaçlı örneklem yöntemiyle seçilmiştir. Yine Suğla Gölü çevresinde yer alan 11 yerleşme arasından seçilen Gökhüyük, Gölyüzü, Susuz ve Yalühüyük yerleşmeleri araştırmanın örneklem alanını oluşturmaktadır (Şekil 1). Söz konusu yerleşmeler de amaçlı örneklem yöntemiyle seçilmiştir. Bu yerleşmelerin seçilmesi yerleşme tarihlerinin eskiye dayanması, göl kullanım ve etkileşim durumunun yoğun olması, ekolojik, ekonomik ve kültürel olarak göl ile bağlarının güçlü olması gibi sebeplerle tercih edilmiştir.



Şekil 1: Evren ve örneklem alanları

### 2.2.3. Veri Toplama Araçları ve Saha Çalışması

Suğla Gölü ve çevresinin bitki örtüsü, arazi kullanımı, biyoçeşitliliği, insan-sulak alan etkileşimi gibi unsurları anlamak adına alana ilk etapta gününbirlik ziyaretler gerçekleştirilmiştir. Bu ziyaretler insan-sulak alan etkileşiminin yoğun olduğu yaz aylarında yapılmıştır. Bulgular bölümünde sunulacak birincil veriler söz konusu saha çalışmalarında elde edilmiştir. Sahada ilk olarak köy muhtarlarıyla iletişime geçilmiştir. Muhtarlardan alınan bilgiler doğrultusunda kartopu örnekleme yöntemi ile bilgi alınabilecek kaynak kişilere ulaşılmıştır. Bu kişilerle yaş, cinsiyet, ekonomik faaliyet gibi unsurlar gözetilerek açık uçlu sorularla yapılandırılmamış mülakatlar gerçekleştirilmiştir (Tablo 1). Nitel çalışmanın doğası gereği aynı cevapların tekrarlanması sonucu dört yerleşmeden görüşülen 60 kişiyle mülakatlar sonlandırılmıştır.

Tablo 1: Mülakat sahaları, görüşülen kişi sayıları ve özellikleri

Uygulama Alanları	Cinsiyet		Yaş		Ekonomik Faaliyet
	Erkek	Kadın	30-50	50 - üzeri	
Gökhöyük köyü	13	7	8	12	8 (T) - 9 (B) - 3 (H)
Gölyüzü köyü	8	2	3	7	1 (T) - 5 (B) - 4 (H)
Susuz köyü	6	1	3	4	2 (T) - 4 (H) - 1 (B)
Yalhöyük ilçe merkezi	18	5	9	14	10 (T) - 7 (H) - 15 (B)
<i>Toplam</i>	<i>60</i>				

Karma desenli araştırmalarda araştırılacak konunun odak noktasına göre birçok veri toplama yöntemi vardır. Bu çalışmada istatistiki veriler başta olmak üzere alana dair diğer veriler saha araştırmaları ve bu araştırmalarda ziyaret edilen resmi kuruluşlardan elde edilmiştir. Saha çalışmalarında ilk etapta yöre yaşayanlarının ön yargıları kırılmış, güvenleri kazanılmış,

böylece alınacak bilgilerin doğruluk oranı artırılmıştır. Saha çalışmalarında yerel halkla uyumlu davranışlar sergilenmiş bu sayede yapılan katımlı ve katılsız gözlemlerin etki oranı artırılmıştır. Böylece alandaki insan-sulak alan etkileşimi daha doğru anlaşılmış, yerel yaşam biçimlerine katılım sağlanmış ve yöre halkıyla ortak deneyimler paylaşılmıştır. Yapılan gözlemler akışı bozmadan ve yaşayanları rahatsız etmeden daha sonra düzenlenmek üzere kayıt altına alınmıştır. Gözlemler sırasında olabildiğince objektif olunmuş ve araştırmacı kimliği korunmuştur.

Saha araştırmaları sırasında uygulanan diğer veri toplama aracı görüşme olmuştur. Yapılan görüşmelerle yöre halkının daha iyi tanınması, araştırmanın devamı için bilgi akışının sağlanması amaçlanmıştır. Görüşülen insanların müsaitlik durumu, görüşme amacı, zaman, fiziki engeller gibi değişkenlere göre farklı görüşme türleri kullanılmıştır. Suğla Gölü çevresinin yerleşme tarihi, kültürel özellikleri ve yaşayanların göl ile etkileşimini anlamak için Gökhüyük, Gölyüzü, Susuz ve Yalılıyük yerleşmelerinin idarecileri, halkı ve yaptığı faaliyette deneyimli olan insanlarla açık uçlu sorularla görüşmeler yapılmıştır. Suğla Gölü çevresindeki çiftçiler, göl iskelelerindeki balıkçılar ve kooperatif çalışanları, yörede yaşayan yaşlılar ile zaman zaman yüzeysel bilgi edinme amaçlı kısa görüşmeler de yapılmıştır. Görüşmeler sırasında sorular açık, net, amaca yönelik, görüşülenleri yönlendirmeden sorulmuştur.

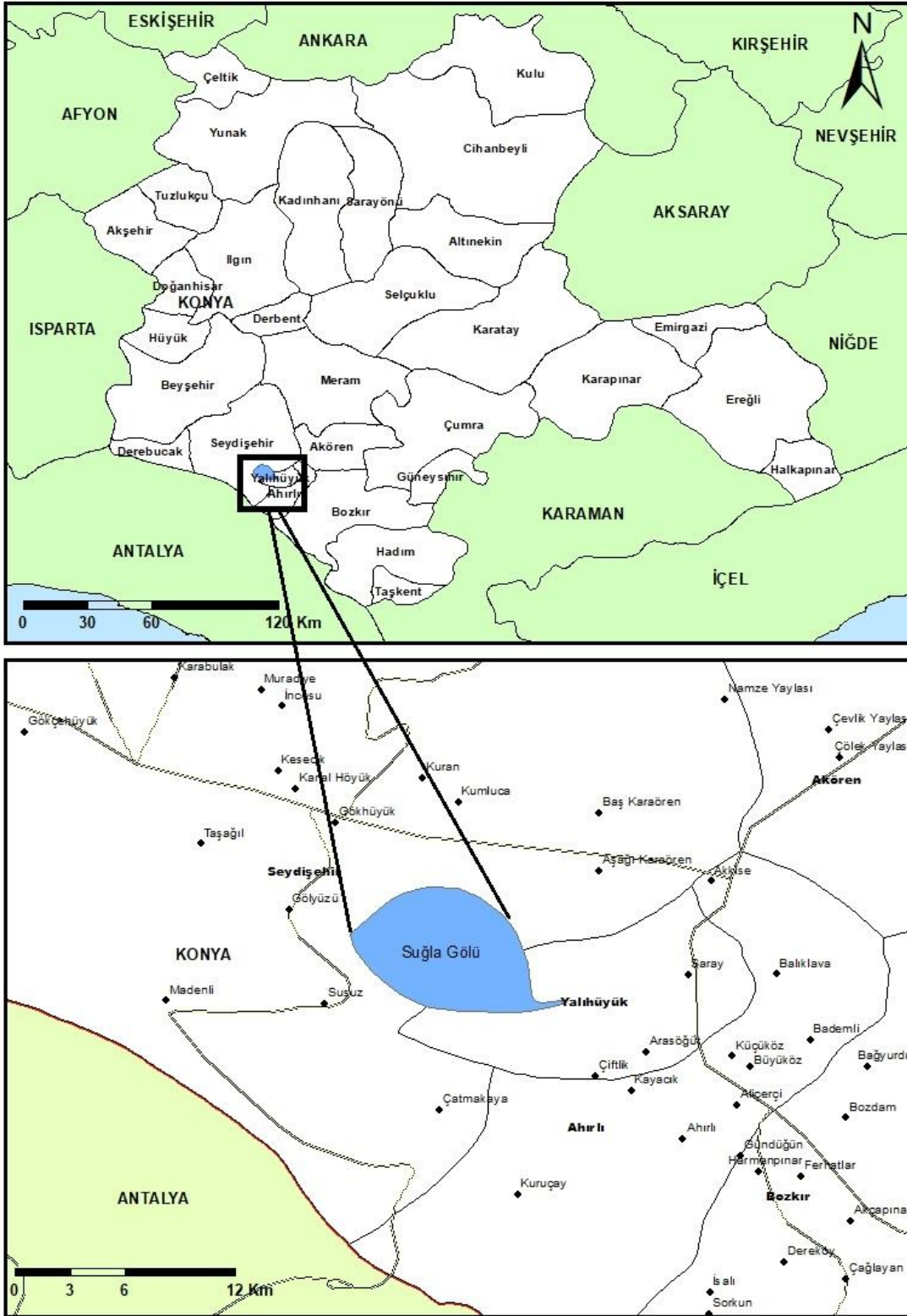
Bilimsel araştırmalarda toplanan verilerin nasıl kayıt altına alındığı ve verilerle ilgili tüm aşamalarda etik kurallara uygunluk oldukça önemlidir (Arı, 2014). Bu çalışmada resmi kurum ziyaretleri ilgili izinler alınarak yapılmıştır. Saha araştırmaları sırasında yapılan görüşmeler görüşülen kişilerin isteğine göre ses kayıt cihazı ile kaydedilmiştir. Sorulara objektif cevaplar alınmadığında kayıt durdurulmuş, görüşmeler kısa notlarla müsvedde olarak kayıt edilmiş, müsait olunan en kısa zamanda notlar temize geçilmiş, sesler yazıya aktarılmıştır. Böylece verilerin geçerlik ve güvenilirliği artırılmıştır. Saha çalışmalarının her aşamasında yerel yaşayanların rutinini aksatmamaya, marjinal etken gibi görünerek huzursuz ortam oluşturmamaya dikkat edilmiş, yöre kültürlerine saygılı bir şekilde çalışmalar neticelendirilmiştir. Saha çalışmalarında elde edilen her şey teorik temeller üzerine bina edilerek yorumlanmış ve çalışmaya eklenmiştir.

### **3. Bulgular**

#### **3.1. Suğla Gölü Konum ve Genel Coğrafi Özellikleri**

Suğla Gölü (Karaviran Gölü) Konya ili sınırları dahilinde olmasına rağmen 1941 yılında yapılan bölge sınıflandırmasına göre Konya ilinin Akdeniz Bölgesi sınırları içinde kalan bölümünde yer almaktadır. Seydişehir ve Yalılıyük ilçeleri sınırları içinde kalan Suğla Gölü’nün çevresindeki ilçe merkezlerine bakıldığında, doğudan Yalılıyük, güneyden ise Ahırlı ilçeleriyle çevrili bir alanda konumlanmaktadır. Suğla Gölü Konya il merkezinin 90 km güneybatısında, Toros Dağları kuşağında yer almaktadır (Şekil 2). Söz konusu gölün denizden yüksekliği 1.090 metre ve günümüzdeki toplan alanı yaklaşık 4.000 hektardır. Suları tatlı su olma özelliği gösteren gölün ortalama derinliği 4 metreyken en derin yeri ise 10 metredir.



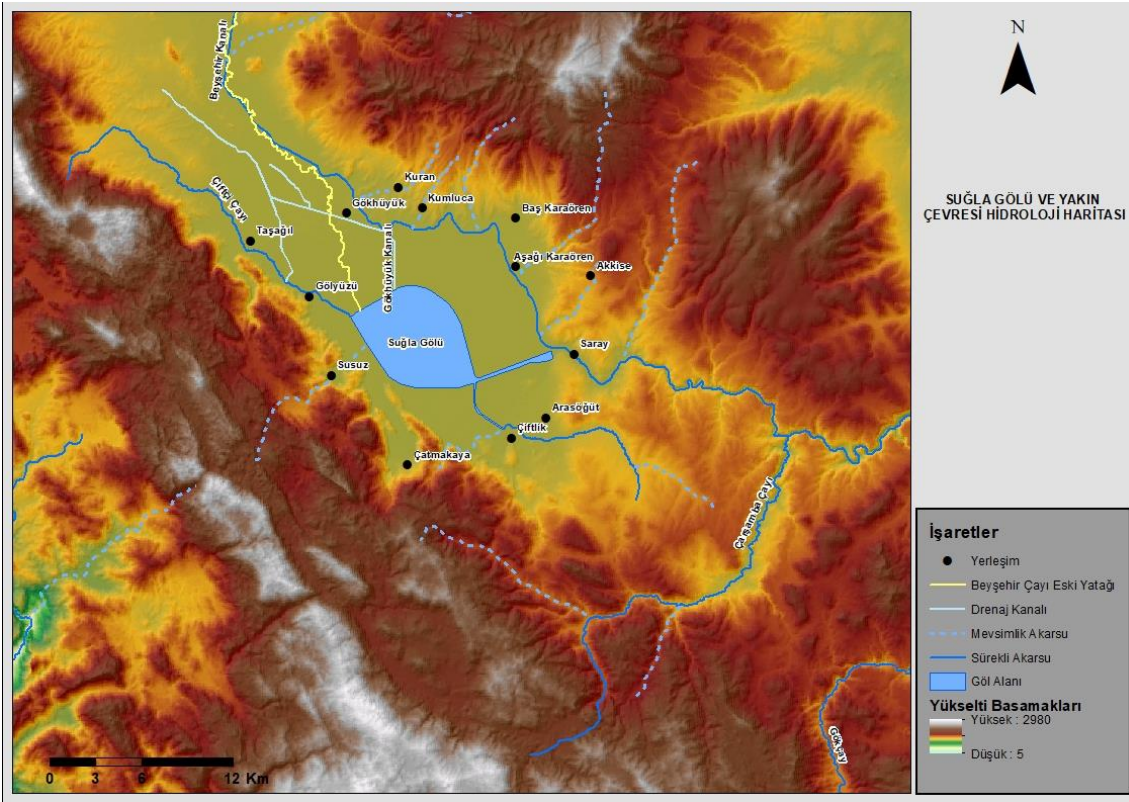


Şekil 2: Suğla Gölü sulak alanı lokasyon haritası

Suğla Gölü, Beyşehir-Suğla depresyonunda kendine yer bulmuş, kuzeybatı-güneydoğu doğrultulu gelişim göstermiş bir göldür. Söz konusu çanak doğuda 2.102 metre yükseltide Sivridağ ve ortalama 2.300 metre yükseklikteki Erenler Dağı ile sınırlanmıştır. Gölün batısından güneyine doğru sahanın en yüksek oluşumu olan Dedegöl Dağları (2.992 m) ve

Gidengelman dağ sistemi (2.321 m) ile çevrelenmiştir (Şekil 3). Suğla depresyonunun oluşumu incelendiğinde tektonik bir geçmiş görülmektedir (Deneri, 2020). Yine göl çanağının çevresindeki oluşumlarda da tektonik izler mevcuttur. Bundan dolayı Suğla Gölü tektonik bir sahaya oturmuş bir göl olma özelliği gösterir (Ergun, 2020). Çöküntünün oluşumunun tektonik olmasının yanı sıra alanda karstik süreçler de işlemekte ve bunun sonucunda söz konusu alan polye görüntüsü de vermektedir (Doğan, 1997).

Suğla Gölü ve yakın çevresi günümüzdeki şeklini Miyosenin sonlarındaki tektonik hareketlilik sonucu almaya başlamış, doğal drenaj ağı ise Pliyosen'in sonunda, Pliyosen'de mevcut su kütlesinin yok olmasıyla oluşmaya başlamıştır (Doğan, 1997). Yine Pleistosen sonlarında Çarşamba Çayı'nın, Suğla Gölü'nü kapması sonucu Suğla Gölü, Konya Kapalı Havzasına katılmıştır (Bozyiğit, 2010). Suğla Gölü, Güldalı'ya (1981) göre Kuvaternerin ilk kısmında oluşan tektonik olaylar ile su tablasının yükseltisinin çanak seviyesini aşması sonucu oluşmuştur.



Şekil 3: Suğla Gölü ve yakın çevresi drenaj haritası

Suğla Gölü ilk etapta doğal süreçler ile oluşmuş doğal bir göl olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak farklı amaçlar doğrultusunda inşa edilen kanallar, seddeler, regülatörler gibi unsurlar ile göle birtakım müdahaleler yapılmıştır. Bu müdahalelerin sonucunda gölün doğal devinimini sağlayan akarsular, Beyşehir Gölü'nden gelen beslenme kaynağı ve düdenler büyük oranda işlevini yitirmiştir. Alana yapılan her müdahale ilerleyen aşamada bir yenisine zemin hazırlamış ve süreç geri dönülemez bir hâl almıştır. Sürecin sonunda ise Suğla Gölü doğal özelliklerini kaybeden ve tamamıyla rezervuara dönüştürülen bir göl konumuna gelmiştir.

Suğla Gölü Akdeniz ikliminden karasal iklime geçiş şartlarına sahip; karasal iklim özelliklerini daha fazla barındıran bir alandır (Doğan, 1997). Alandaki yağış rejiminde dalgalanmalar görülse de alanın ortalama yağışı 560 mm dolaylarındadır. Sulak alan doğal seyrindeyken yağışlar ve mevsimlik akarsulardan oldukça fazla etkilenmekteydi. Bu durum gölün zaman zaman ilerleme ve gerilemesine neden olmuştur. Aslında suyun bu devri sulak

alanı önemli hâle getiren etmenlerden biri olarak karşımıza çıkmıştır. Sulak alan gerilediğinde ortaya çıkan araziler tarımsal amaçlı kullanılmıştır. Suğla Gölü sulak alanının doğallığını tamamen kaybetmesi ile bu salınım sona ermiştir. Sulak alanın söz konusu dönüşümü ise beraberinde ekolojik, ekonomik ve kültürel birçok şeyi değiştirmiştir.

### 3.2. Suğla Gölü’ne Müdahaleler ve Alansal Değişimi

Suğla Gölü antik dönemden günümüze kadar birçok taşkın hadisesiyle gündeme gelmiştir. Bu taşkınların Konya Ovası’nın önemli bir kısmını doldurduğu literatürde kendine yer bulmuştur (Biricik, 1982). Sulak alanın çevresindeki insanlar bu taşkınlarla mücadele etmeye çalışmış, yerleşim yerlerini hafif eğimli ve yüksek arazilere konumlandırmaya çalışmışlardır. Konya Ovası’nda antik dönemde yerleşim yeri seçilirken hafif eğimli ve yüksek alanların tercih edilmesi durumu Çatalhöyük’te de kendini göstermiştir. Çatalhöyük’teki Neolitik döneme ait doğu höyük 17 metre, Kalkolitik döneme ait batı höyük ise 7 metre yükseltidedir (Mellaart, 1962). İnsanlar taşkınlardan etkilenenler de su ve verimli arazilerden dolayı alanı terk etmemişlerdir. Bu taşkınlar ve beraberinde gelen müdahaleleri anlamak için alana bütüncül bakmak, gölü besleyen Beyşehir Gölü’yle birlikte değerlendirmek gerekmektedir.

Suğla Gölü etkisinde gelişen taşkın hadiselerine bakıldığında süreklilik arz ettiği görülmektedir. Kayıt altına alınan taşkınlara bakıldığında Suğla Gölü çevresinin 1501 yılında başlamak üzere dört yıl sular altında kaldığı bilinmektedir (Muşmal, 2008). 1627’li yıllarda IV. Murat’ın Bağdat Seferi’ne çıkarken çalışma alanında taşkın varlığı ve Karaman Eyaleti’ne gönderilen fermanla bu suyun tahliye edilmesinin seferin başarısı için önemli olduğu belirtilmiştir (Önder, 2000).

Suğla Gölü çevresindeki bilinen en büyük taşkın hadiseleri 1910-1911 yıllarında yaşanmıştır. Bu taşkınların temel tetikleyicisi Beyşehir Gölü’nün haddinden fazla suyla dolması olmuştur. Taşkınları önlemek için yapılmasına karar verilen Konya Ovası Sulama Projesi henüz yapım aşamasındayken göl gideğenin kapatılması sonucu taşkına neden olunmuştur. Beyşehir Gölü’ndeki taşkın kanallar açılmamasına rağmen Suğla Gölü’ne ulaşmıştır. Sonrasında Seydişehir mülki idaresi Suğla Gölü’nü tamamen kurutma talebinde bulunarak Beyşehir Gölü’nü daha kolay ihya edebileceklerine dair Dahiliye Nazırlığına yazı göndermişlerdir. Ancak bu kurutma kararına “bir alanı ihya etmek adına diğer yöreyi imha etmenin doğru olmayacağı” ve halktan gelen itirazlar nedeniyle Suğla Gölü’nün kurutulamayacağı cevabı verilmiştir (Muşmal, 2008). Ancak Suğla Gölü çevresindeki taşkınlar gittikçe artmış, yöre yaşayanları bu durumdan dolayı yönetime tepki göstermeye başlamışlardır. Sonucunda ise Saray Boğazı tahliye kanalı açılmış, Suğla Gölü seviyesi düşürülmüştür (Bildirici, 1994). Bu durum Konya Ovası’nı su basmasına neden olmuş, Ahırlı ilçesinin kuzey ve kuzeybatısında kalan Çiftlik, Kayacık, Erdoğan, Arasöğüt gibi köyleri su basmış ve hasarlara neden olmuştur. Bunun sonucunda Saray Boğazı tekrar kapatılmış, yani taşkına uzun vadeli bir çözüm üretilmemiştir.

Belirtilen taşkınlar Seydişehir, Ahırlı, Çumra, Yalılıhöyük, Beyşehir gibi ilçelerin bazı bölümlerini etkileyecek kadar kapsamlı olmuştur. Beyşehir Gölü çevresindeki yerleşmeler boşaltılmış, Konya il merkezine ulaşımı sağlayan yollar kapanmış ve hayvan telefleri yaşanmıştır. Belirtilen alanlardaki tarım arazileri ağır hasara uğramıştır. Suğla Gölü kuzeybatısında yer alan ve örnek alanlarından birisi olan Gökhöyük köyü bu taşkınlardan en fazla etkilenen alanlardan olmuştur. Köy tümüyle boşaltılmış, insanlar kayıklarda yaşamaya mecbur kalmıştır (Muşmal, 2008). Yine göl çevresindeki Susuz, Gölyüzü gibi yerleşmelerde evlerin bacaları görünecek hâlde su altında kalmış, Gökhöyük köyünde yaşayanlar yaylalarda “Cerke” adı verilen kulübelere taşınmış (Muşmal, 2008), yerleşme yerleri değişmiş ve maddi

kayıp oldukça fazla olmuştur (Değerli, 2014). Yine Yalılıyük ilçe merkezinin batısında konumlanan köy yerleşmelerinde evler yıkılmış ve köy halkı komşu köylere taşınmak zorunda kalmıştır. Söz konusu taşkınlarda Seydişehir, Ahırlı, Çumra, Beyşehir, Yalılıyük ilçelerine bağlı 30 köy taşkınlardan zarar görmüştür (Muşmal, 2008).

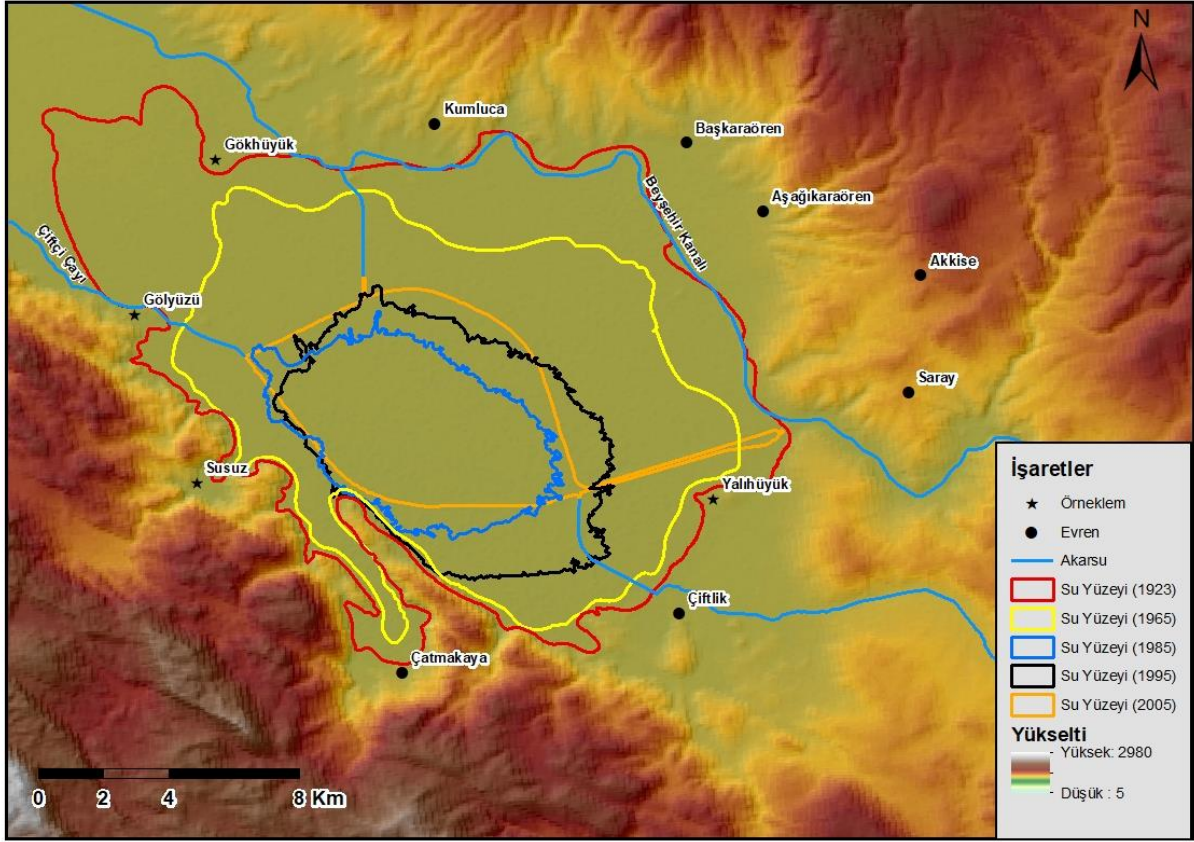
Yukarıda belirtilen taşkınlar, taşkınlar sonucunda Konya Ovası'na Konya Gölü yakıştırmasının yapılması (Texier, 2002), taşkın sularının zaman zaman Hotamış Gölü'ne kadar ilerlemesi çeşitli sorunlara yol açmıştır. Beyşehir Gölü ile Çumra civarının arasında kalan arazilerin su altında kalarak kullanılamaz hâle gelmesi bu problemlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum tarım ve hayvancılığı olumsuz etkilemiştir. Suğla Gölü çevresindeki taşkınların yarattığı diğer sorun ise arazilerin bataklığa dönüşmesi ve sivrisineklerin yayılması olmuştur. Bu durum bölgede sıtma salgınlarının yayılmasına sebep olmuş ve insan hayatını olumsuz etkilemiştir. Söz konusu alanlar taşkınlara maruz kalırken Konya Ovasının belirli yerleri ise aşırı kuraklıklar yaşamıştır. Bu dengesizlik de halkı huzursuz eden diğer bir durum olmuştur. Söz konusu problemler Beyşehir, Suğla ve Hotamış sulak alanlarının çevresindeki halkı mağdur etmiştir.

Yöre halkının mağduriyeti ve çabaları 1700'lü yılların sonlarında yerel yönetimleri harekete geçirmiştir. 1850 ve 1880 yılları arasında Beyşehir ve Suğla Gölleri çevresindeki insanların Konya il merkezine ve bu vasıta ile yönetim merkezi olan İstanbul'a gönderdiği dilekçeler artmıştır. Ancak ilk etapta bu girişimler sonuç vermemiştir. Geç sonuç vermesine rağmen bu girişimler Suğla Gölü'nü de içine alan Konya Ovası Sulama Projesi'nin temellerini oluşturmuştur.

Konya Ovası Projesi'nin temelleri 1850'li yıllara dayandırılrsa da 1800'lerin başında Sultan Selim'in Konya'da bulunduğu dönemde Suğla Gölü'ne müdahale etme düşüncesinin olduğu görüşler arasındadır (Muşmal, 2015). 1820'lere gelirken Çelik Mehmet Paşa Suğla Gölü düdenlerini kapatarak su seviyesini iyice yükseltmek ve suyu Konya Ovası'na sevk etmek istemiştir. Ancak başarılı olamamış, düdenleri kapatılan Suğla Gölü daha fazla problemlere neden olmuştur (Turgut, 1938). 1871 yılında köylülerin isteği üzerine düdenler Vali İzzet Paşa tarafından açılmıştır. Başka bir anlatıda ise 1900'lü yıllara gelinirken yöre yaşayanlarından Kurukafa lakaplı Mehmed'in taşkın önleme ve Konya Ovası'nın sağlıklı sulanabilmesi için Beyşehir Gölü'nü Çarşamba Çayı'na bağlama girişimi ve bu girişimin Suğla Gölü civarında başarısız oluşu Konya Ovası Projesi'nin başarısız girişimlerinden olmuştur (T.C. Tarım ve Orman Bakanlığı, 2014). Bu çaba sırasında Konya Valisi olan Ferit Paşa'nın daha sonraki yıllarda sadrazamlık görevinde (1901) Seydişehir, Suğla Ovası ve bu alanlardaki göllerin durumunu tekrar dile getirmesiyle 1900'lerde taşkınlara yönelik proje ciddileşmiştir. 1907 yılına gelindiğinde taşkın kontrolü ve sulama işini Anadolu-Osmanlı Demiryolu Şirketi üstlenmiş, 1908 yılında ise bu çalışmayı Sultan Abdülhamid onaylamıştır.

1900'lü yıllar geçilirken Suğla Gölü kurutma istemi yetkililerce tekrar dile getirilmiştir. Önceki girişimlerin motivasyonunun yanında tarım alanı kazanma niyetiyle Suğla Gölü kurutulmak istenmiştir. Gölün kurutulması hem taşkın ve beraberinde getirdiği zararlara engel olunması aynı zamanda göl tabanının doğal çekim evresinde ekildiğinde verimin fazla olduğunun bilinmesi 30 Mart 1913 yılında Meclis-i Vala yazısında göl belirlenen isimlerle kurutulacak kararının alınmasını sağlamıştır (Değerli, 2014). Suğla Gölü'nün kurutulması sonucu ortaya 200.000 dönüme yaklaşan arazinin çıkması ve bu araziden bire yüz elli verimin alınması üretim ve vergi kazanımı bakımından dikkate değer olmuştur (Değerli, 2014). 1923 yılına gelindiğinde 200-300 bin dönüm tarım alanı kazanma amaçlı olarak gölün kurutulması, mecrasının değiştirilmesi ya da yapay hâle getirilmesine yönelik yazışmalara rastlanmıştır (Değerli, 2014). Gölün kurutulma durumu 1990'lı yılların sonuna kadar sürmüştür. 1999 yılında göl geri kazanılmak istenmiş, 2003 yılında tamamen sona eren proje ile göl tamamen

yapay hâle dönüştürülmüştür. Doğal hâliyle 20.000 ha alana sahip olan göl 2.500 ha alana kadar geriletilmiş, 2003'te tamamlanan proje ile tekrar 4.000 ha alana çıkarılmıştır (Şekil 4). Bu tarihlerden sonra Suğla Gölü tümüyle yapay bir gölete dönüştürüldüğünden su salınımı olmamıştır. Dönem dönem suyu azalsa da bu azalimler salınım özelliği göstermemektedir.

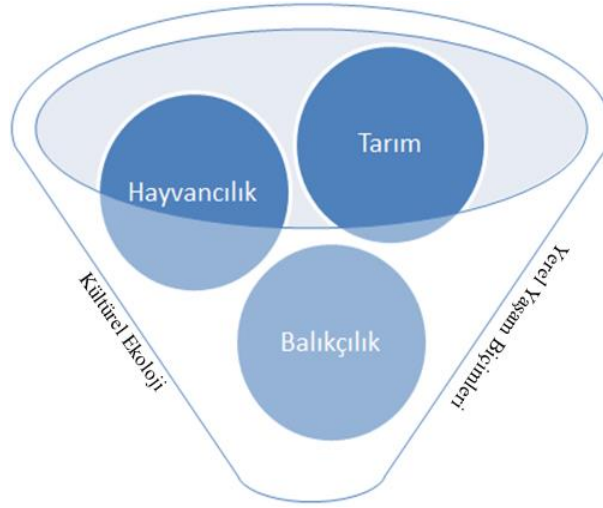


Şekil 4: Suğla Gölü alansal değişimi haritası

### 3.3. Suğla Gölü Kültürel Ekolojisi

#### 3.3.1. Suğla Gölü Çevresinde Geleneksel Yaşam Biçimleri ve Göl Etkileşimi

Suğla Gölü Neolitik dönemden günümüze kadar insanlar tarafından kullanılmıştır. Göl çevresindeki höyük kazıları göl ile etkileşim hâlinde ekonomik faaliyetler yapıldığını göstermektedir (Morris, 2014). Sonraki dönemlerde göl çevresi Roma ve Perslerin çeşitli kullanımına maruz kalmış, göl çevresindeki yerleşmeler su hareketleriyle değişmiştir. Sonraki dönemlerde de göl insanlar tarafından yoğun olarak içme, kullanma ve sulama suyu, tarım, balıkçılık, hayvancılık gibi faaliyetler için kullanılmıştır. Suğla Gölü'nün doğal salınım evreleri yörede yaşayan insanlar tarafından takip edilmiş ve özellikle tarımsal faaliyetler buna göre şekillenmiştir. Göl çekildiğinde ortaya çıkan alanlardan alınan verimin kat ve kat fazla olduğu, yüksek miktardaki ürünleri hasat edebilmek adına çiftçilerin farklı mecralardan yardım istediği bilinmektedir. Doğal olduğu dönemlerde Suğla Gölü'nden yararlanılarak yapılan büyükbaş hayvancılık faaliyetinin daha sürdürülebilir olduğu bir gerçektir. Bunun sebebi gölden yararlanılarak kazanılan ve ucuza mal olan yem ve çayır olanaklarıdır. Alanda yapılan geleneksel balıkçılık faaliyeti olta ve ağ ile ve genelde bir grup balıkçının ortak çalışması sonucu yapılmıştır. Çalışmanın bu kısmında günümüzde de Suğla Gölü'ne bağımlı olarak yapılan faaliyetlerin başında gelen tarım, hayvancılık, balıkçılık üzerinde durulacaktır (Şekil 5).



Şekil 5: Suğla Gölü yerel yaşam biçimleri

### 3.3.2. Tarım

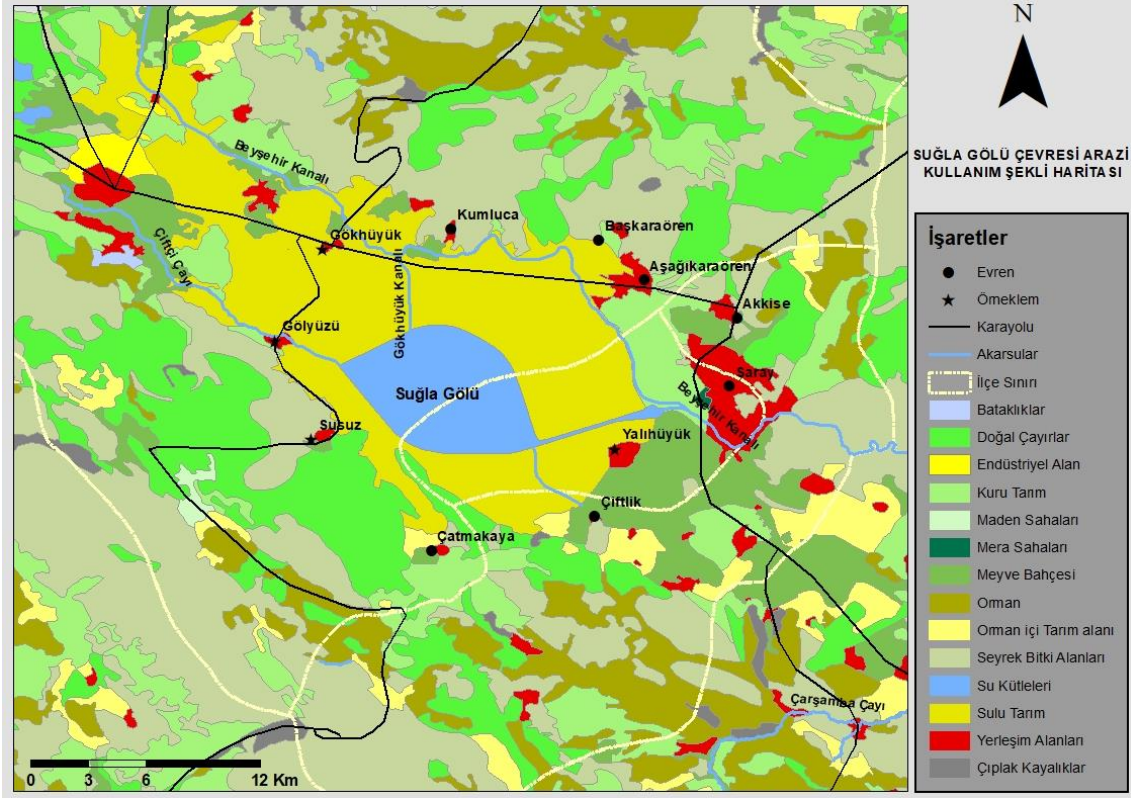
Suğla Gölü ve yakın çevresinin tarım için önemi tarihte de kendini göstermiştir. MÖ 6000’li yıllarda sulak alan çevresindeki yerleşmelerde yaşayan insanlar gölden yararlanarak tarımsal faaliyetlerde bulunmuş, MÖ 50’li yıllara gelindiğinde ise bu alan Homonadlar tarafından işlenmiştir (Ramsay, 1960). Bu alana tarımsal imkânlar ve su birlikteliği stratejik önem kazandırmış ve MS 400’lere kadar göl çevresi Roma’nın, sonrasında ise Bizans’ın tarım alanı olmuştur (Broughton, 1933). Osmanlı Dönemi’nde de Suğla Gölü ve yakın çevresinin tarımsal önemi devam etmiştir.

Suğla Gölü’nün çekildiği evreler ve alandaki tarım faaliyeti Osmanlı dönemi sadaret yazışmalarından da anlaşılmaktadır. 1853 yılına denk gelen yazılarda hem gölün doğal seyri hem de gölün doğal salınımından istifade ederek kanal yapımıyla gölün suyunun tamamen çekildiği görülmektedir (Değerli, 2014). Söz konusu yazılar göl çanağının tarım için kullanılması talebiyle göl çevresinde yaşayan halkın yazılarıdır. Gölün durumundan yararlanarak açılacak tarım alanlarının yaklaşık bir milyon dönüm olacağı ve bunun sonucunda Osmanlı Devleti’nin aşar hasılatının yılda 2.000 kile<sup>5</sup> (1 kile 32 litre hububat ölçü birimi) artacağı dönem yazışmalarında belirtilmiştir. Göl çekilince açığa çıkan arazinin ve göl çevresinin hububat tarımı için önemi aşar vergisinin ölçü biriminin hububata özgü bir birim olmasından da alanın ürün deseni ve hububat tarımı için önemini anlaşılmaktadır.

Suğla Gölü’nün geri çekilme evresinde yöredeki tarımı destekleme durumu 1918 yılında Konya Valisi Muammer Bey’in Ticaret ve Ziraat Nezaretine yazdığı yazılar ve aldığı cevaplardan da anlaşılmaktadır. Bu yazışmalar 1918 senesinde suların çekildiği, 160.000 dönüm civarında tarım arazisinin açığa çıktığı ve bu alanın ekildiğini bize göstermektedir. Osmanlı Devleti’nin bu alandan aldığı vergiler devlet ekonomisi için oldukça önemlidir (Değerli, 2014). Yine hasat zamanının göl çanağının suyla dolmadan ivedi bir şekilde yapılma gerekliliği ancak eldeki hayvanların buna yeterli olmadığı ve Almanya’dan makine yardımı istendiği de yazışmalarda mevcuttur (Muşmal, 2008).

Suğla Gölü çevresindeki tarım arazilerinde buğday, arpa, nohut, şeker pancarı, fasulye, çekirdeklik kabak, mısır, haşhaş gibi tarımsal ürünler yetiştirilmektedir. Karpuz, turp, domates gibi meyve ve sebzeler de alanda ekimi yapılan ürünlerdendir. Göl çevresindeki dikili alanlarda ise elma, vişne, kiraz, armut gibi meyve ağacı çeşitleri bulunmaktadır. Tarım faaliyeti Suğla Gölü ve çevresinin en temel ekonomik faaliyetidir. Suğla Gölü’nü çevreleyen ovalar, alandaki verimli toprak örtüsü, su olanağının fazlalığı, yüzey şekillerinin tarımsal makine kullanımına uygunluğu gibi durumlar yörede tarımsal ekonominin gelişimini desteklemiştir.

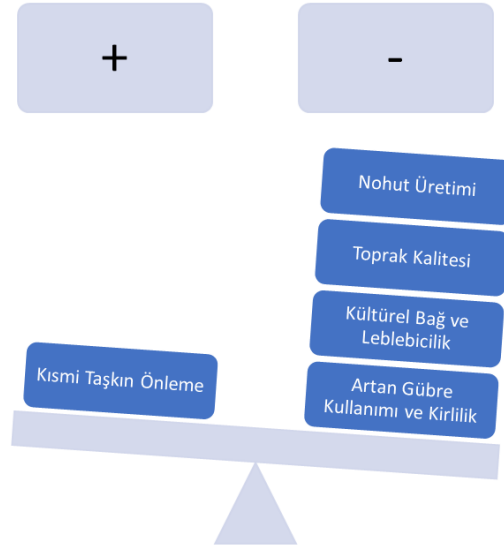
Suğla Gölü tarımsal ekonomiyi desteklemesi bakımından günümüzde de oldukça önemlidir. Günümüzde Seydişehir ve Yalnhüyük arazi kullanım oranının 1/5’i tarımsal amaçlı kullanılmaktadır (Şekil 6).



Şekil 6: Suğla Gölü yakın çevresi ve drenaj alanında Corine Sistemine göre arazi kullanımı

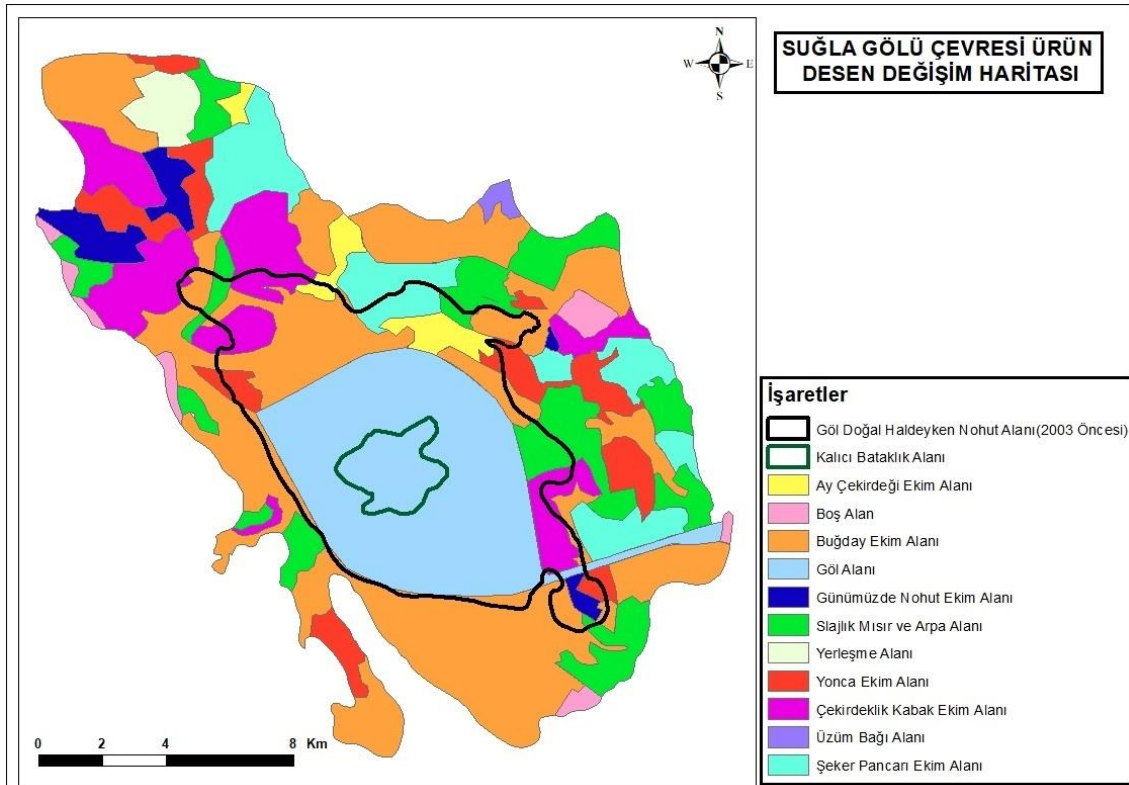
Yakın dönemde Suğla Gölü ekseninde yapılan tarımsal faaliyetleri kabaca 2000’li yıllar öncesi ve sonrası olarak ikiye ayırarak incelemek, konuyu anlama açısından daha uygun bulunmuştur. Söz konusu ayrımın yapıldığı dönem Suğla Gölü’nün doğallığını tamamen yitirdiği yıllar olarak karşımıza çıkmaktadır. Gölün doğal seyrine uzun yıllar yapılan müdahalelerin bu yıllarda gölün derinleştirilerek sedde içine alınmasıyla zirveye çıktığı görülmektedir. Böylece yukarıda belirtilen gölün doğal salınımı sonucu ortaya çıkan verimli arazilerin bir kısmı tamamen tarım alanına dönüştürülmüş, diğer kısmı ise kalıcı olarak su altında kalmıştır. Bu durum alandaki tarımsal üretim ve ürün desenini etkilemiş, dolayısıyla geçim kaynaklarını dönüştürmüştür (ticaret) ve yöre kültürünü de etkilemiştir.

Suğla Gölü’nün rezervuara dönüştürülerek alanının daraltılması tarımda birtakım sorunları beraberinde getirmiştir. Ürün deseninin değişimi ve nohut tarımının sekteye uğraması, kültürel bağ ve leblebicilik faaliyetinin alanda yok olması, su çekilme ve ilerlemelerinin yok edilmesi sonucu toprak kalitesinin düşüşü, göl sularının sulama suyu olarak çevresindeki arazilerde kullanımının yasaklanması artan gübre kullanımı ve kirlilik tarım faaliyetinde ortaya çıkan sorunların başlıcalarıdır (Şekil 7).



Şekil 7: Suğla Gölü'ne müdahale ve sonucundaki dönüşümün tarımı etkisi (Yazar tarafından üretilmiştir.)

Göl çevresinde gerçekleştirilen 2000 yılı sonrası tarımsal üretime bakıldığında hububat tarımının dönüştüğü, özellikle de nohut üretiminin neredeyse yok olduğu görülmektedir (Şekil 8). Bu durum alandaki 2003 öncesi ve sonrası üretim istatistiklerine de yansımıştır. Alanla alakalı istatistikler incelendiğinde 2001 yılında Seydişehir ilçesinde en çok yetiştirilen 3. ürün nohut iken 2019 yılında nohut ilk beşe girememiş, nohut yerine listeye beşinci sıradan çekirdeklik kabak girmiştir (Konya İl Tarım ve Orman Müdürlüğü, 2020).



Şekil 8: Suğla Gölü çevresi tarımsal ürün desen değişim haritası

Nohut ekim alanındaki bu değişim gölün doğal salınımının olmamasının toprak kalitesini düşürmesinin de bir sonucudur. Yine düşen toprak kalitesini artırmak için fazla kullanılan gübre ve kimyasallar da uzun vadede yöre tarımını sekteye uğratmıştır. Nohut ekim



alanının düşüşü yörede yapılan ve kültürle bütünleşmiş leblebicilik faaliyetini de sekteye uğratmıştır. Söz konusu durumu Seydişehir’de leblebicilik yapan bir esnaf yerel gazeteye verdiği röportajda şöyle dile getirmiştir:

Seydişehir leblebiciliği artık yok oluyor. Leblebi bizim atalarımızdan kalan, ayrıca şehrimizin kurucusu ve hâlen kabri de burada bulunan Seyyid Harun Veli Hazretleri’nin 800 yıl önce ürettiği bir ürün. Bir zamanlar ilçede yaşayanların neredeyse tamamı geçimini bu yolla sağlarken, bugün sadece 7 esnaf kaldık. Suğla bölgesinde yeniden nohut üretimi başlamazsa, leblebicilik Seydişehir’de tümüyle yok olacak (Beşinci kuşak artık başka illerden getirip kavuruyor, 2014).

Leblebicilik faaliyetinin yok olması farklı illerden nohut tedarik edilebileceği için zor görünse de yörede üretilen nohutla yapılan leblebicilik faaliyetinin yok olabileceği ve dışa bağımlı bir leblebicilik faaliyetinin yürütüleceği görülmektedir. Seydişehir Gıda Tarım ve Hayvancılık Müdürlüğü’nün yayımladığı 2012 raporunda ise göl çevresinde nohut üretiminin yapılması önerisi bulunmaktadır. Sulak alanın dönüşümü ve izlenen politikalarla nohut tarımı sekteye uğratılırken, sonraki dönemde bu alanda nohut tarımının yapılma önerisi tezat teşkil etmektedir. Suğla Gölü sulak alanının doğallığının yok edilerek rezervuara dönüştürülmesi ve kooperatifler yardımıyla bu alandaki suların Çumra ilçesindeki çiftçilere kullanılması da sulak alan çevresinde gerçekleştirilen tarımın diğer bir sorunudur. Çumra Sulama Kooperatifi’ne bağlı olan Suğla Gölü’nün çevresinde tarım yapan insanların sulak alanı kullanarak sulama yapması engellenmektedir. Bu durum yöre çiftçilerinin dönem dönem tarlasındaki mahsullerin susuzluk tehlikesiyle karşı karşıya kalmasına neden olmuştur. Saha araştırmalarında bu durum 15 sene önce nohut ekmeği bırakan Mehmet Ç. tarafından şöyle dile getirilmiştir:

Eskiden beş dönüm nohut icarlardım. Şimdi çiftçiliği bıraktım. İki sene önce tarlamızda mahsullerimiz sıcağtan yandı. Bizim de içimiz yandı. Kendi arazimizin sınırlarındaki kendi gölümüzden tarlamıza su veremedik. Ürünlerimizin yanarak yok olmasını izledik. Kimse memnun değil. Bize sormadılar gölün etrafına duvar örerken. Buranın suyunu da Çumra alıyor. Neden? Siyaseten... Yani gölümüz var ama suyumuz yok!

### 3.3.3. Hayvancılık

Hayvancılık yöre halkının en önemli geçim kaynaklarından. Suğla Gölü’nün söz konusu faaliyete sağladığı kaynak, çevresindeki otlak alanları bu faaliyetin en büyük destekçisidir. Göl çevresinde büyükbaş ve küçükbaş hayvancılık yoğun yapılırken, arıcılık ve kümes hayvancılığı bireysel ölçeklerde yapılmaktadır. Alanda büyükbaş hayvancılık sığır yetiştiriciliği şeklinde gelişmiştir. Seydişehir ilçe merkezi ve kırsalında yetiştirilen 60.000 büyükbaşın 16.000 kadarı (1/4) Suğla Gölü etki sahasında yetiştirilmektedir (Seydişehir İlçe Tarım Müdürlüğü, 2021). Geçmiş dönemde teşvik edilen manda ise değişen koşullarla beraber alanda yetiştirilmemektedir.

Suğla Gölü çevresinde küçükbaş hayvancılık da oldukça önemlidir. Bu durum antik dönemden günümüze kadar değişmemiştir. Konuyla ilgili Strabon, Geographica eserinde “bu alanda yoğun koyun yetiştiriciliği yapıldığını, koyunların yünlerinin sert olduğu ve halkın bununla geçimini sağladığını” belirtmiştir. Bu durum günümüzde de kısmen mevcuttur. 2020 verilerine bakıldığında Seydişehir’de bulunan 70.000 küçükbaşın 20.000 kadarının (1/4’ten fazla) Suğla Gölü çevresinde yetiştirildiği görülmektedir (Seydişehir Tarım İlçe Müdürlüğü, 2021).

Saha çalışmaları ve kurumsal veriler ışığında incelendiğinde çalışma alanı çevresinde yapılan hayvancılık faaliyetinin giderek azaldığı görülmektedir. 1998 yılında 20.000 olan koyun+vd. sayısı 2017 yılında 8.000’e, 6.000 olan kıl keçisi sayısı ortalama 2.500’e, 3.800 olan sığır sayısı ise 2.000’e gerilemiştir (Seydişehir İlçe Tarım Müdürlüğü, 2021). Bu azalmanın birçok sebebi vardır. 1970’lerde Seydişehir Etibank Alüminyum Tesisinin açılması ve iş

gücünün oraya kayması (Bozyiğit, 2005), maliyetlerdeki artış, üreticinin iyi hayvan ırklarına erişim zorluğu, kentlere göç gibi nedenler göle müdahalelerin dışında gelişen etmenlerdir. Saha araştırmalarında ve kurumsal verilerde alanda yapılan hayvancılığın 2000’li yıllarda belirgin bir gerileme yaşadığı görülmektedir. Bu gerilemenin gölün doğallığının sona ermesi, alanının küçülmesi, tarım yapılan ürün deseninin değişimi gibi nedenlerden kaynaklandığı görülmüştür.

Suğla Gölü sulak alanında 2000’lerin ilk yılları gölün tamamen rezervuara dönüşmesi ve alanının geri dönülemez biçimde daraltılmasına sahne olmuştur. Böylece ortaya birçok tarım arazisi çıkmış ve yeni açılan arazilerde tarım yapılması gerekliliği teşvik yoluyla alanda dile getirilmiştir. Böylece yöre yaşayanları çiftçiliğe yönelmiştir. Konuyla alakalı olarak eskiden hayvancılık yapan günümüzde tarımla uğraşan Susuz köylüsü Süleyman Y., “Tarım alanları açılınca artık taşkın olmayacak, tarım yapın, daha iyi kazanırsınız ve daha rahat edersiniz dediler. Biz de öyle yaptık.” beyanında bulunmuştur. Göl alanının daraltılarak sulak alanın baraja dönüşümü alandaki mandacılık faaliyetini de sekteye uğratmıştır. 2000’li yılların başında ülke genelinde uygulanan devlet destekli manda yetiştirme teşviki Suğla Gölü çevresinde de uygulanmıştır. Ancak bu uygulama, gölün sedde içine alınarak derinleştirilmesi sonucu sulak alanın bataklık ekosisteminin yok edilmesiyle başlamadan sona ermiştir. Mandanın yaşam alanı olan bataklık ekosistemi ortadan kaldırılmıştır. Durumu Yalnhüyük’te hayvancılık yapan Ahmet B. şu şekilde dile getirmiştir: “O zamanlar buralar sulak ve çamur diye, manda mahsulleri değerli diye manda falan hediye ettiler millete. Sonra gölü çevirdiler (sedde), kepçe kepçe kazdılar, derinleştirdiler. Mandayı verdiler, bataklığı aldılar. Sonra da mandacılıktan ses seda çıkmadı. Zaten şimdi istesen de yapılmaz bu gölde.”

Suğla Gölü’ne yapılan müdahaleler göl çevresindeki tarımsal ürün deseninin değişmesine sebep olmuştur. Nohut tarımı sekteye uğramıştır. Yöre yaşayanları geleneksel olarak nohut hasatından sonra kalan sapsarı “nohut samanı” hâline getirerek özellikle küçükbaş hayvan yemi olarak değerlendirmektedir. Ancak nohut üretimindeki azalma ile hayvan yemi sorunu ortaya çıkmış ve alandaki hayvancılık daha maliyetli olmuştur. Bu durum özellikle küçükbaş hayvancılığı sekteye uğratmıştır. Yine göl çevresindeki engebeli alanlardaki keçi otlatma yasağı da yöredeki küçükbaş hayvancılığın sorunlarından biridir. 2017 verilerinde Gökhüyük köyünde keçi üretiminin istatistiklere yansımaya kadar az olması bu gerilemeyi kanıtlar nitelikte olmuştur.

Yukarıda belirtilen sulak alanın dönüşümü ve beraberinde getirdiği hayvancılıktaki dönüşümler yöre yaşayanlarının kültürel bağlarına da olumsuz olarak yansımıştır. Gölü çevreleyen yerleşmelerdeki küçükbaş hayvan sayısının aşırı azalması, yerleşmelerde yaşayanların Yörük kökenli olduğunu düşününce daha da sarsıcı görünmektedir. Yörük kültürünün ayrılmaz bir parçası olan küçükbaş hayvancılığın alandaki gidişatı Yörük kültürünün de alanda yok olabileceği endişesini doğurmaktadır. Yasaklar, sulak alanın dönüşümü, küçükbaş hayvancılığın sekteye uğraması ve bunların kültüre yansıyan olumsuz etkisini, bir asırdır örneklem köylerden birinde yaşayan köylü tarafından şöyle dile getirilmiştir:

İlk başta ormanları yok ettiniz dediler. Millet keçiye evde mi baksın! Sonra suyu (göl) bir yere topladık alın size toprak, tarım yapın dediler. Ona yöneldik. Sonra da suyu (gölü) setle çevirip bize su vermediler. Kendi suyumuzun hırsızı olduk. Dibimizde göl ama neye yarar. Yani hem koyunumuz-keçimizden olduk hem de yörüklük gitti.

### 3.3.4. Balıkçılık

Sulak alan ekosistemlerinin en önemli bileşenlerinden olan sazlık ve bataklık alanlar omurgasız canlı çeşitleri, fitoplankton ve zooplanktonlar gibi unsurları bünyelerinde barındırma bakımından oldukça önemli alanlar olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Suğla Gölü de söz konusu zenginlikleri bünyesinde barındırma açısından önem taşımaktadır. Suğla Gölü özellikle akbalık, sazan, yağ balığı, levrek, çim sazı, kadife balığı, kerevit gibi beslenmeye uygun türleri

bünyesinde barındırarak gölün fauna zenginliğine katkıda bulunmaktadır. Gölün flora unsurlarına bakıldığında ise en önemli unsur günümüzde yok edilen sazlıklardır. Belirtilen canlıları yuva olması, besin sağlaması, üreme alanı olması gibi özelliklerine rağmen göldeki sazlık alanlar tümüyle yok edilmiştir.

Suğla Gölü tarihte de balıkçılık faaliyetleri bakımından önemli olmuştur. Osmanlı Dönemi’nde Suğla Gölü’nden tutulan balıkların %10’u nısf-ı mahi adı altında devlete vergi olarak geri dönmektedir (Değerli, 2014). 17. yüzyılda Katip Çelebi tarafından kaleme alınan Cihannüma eserinde de bu gölün balık zenginliği belirtilmiştir. Bu gölden çıkan balıklar satılarak yöre insanına güzel gelir getirirdi. 1719 yılı kayıtlarında gölden 100.000’i geçen sayıda balık tutulduğu ve okkasının 75 kuruştan satıldığından bahsedilmektedir (Değerli, 2014).

Günümüzde de Suğla Gölü balıkçılık faaliyetleri bakımından önem taşımaktadır. Gölden yararlanarak söz konusu faaliyeti sürdüren 70 dolaylarında kayıtlı balıkçı bulunmaktadır, bunların 2/3’ten fazlası örnek alanlarda yaşamaktadır. Bu sayının 1/3’ü ise geçimini sadece balıkçılık yaparak sağlamakta geri kalanı ek iş olarak balıkçılık yapmaktadır. Günümüzde gölden kadife balığı, sudak, çim sazani, levrek, akbalık, kerevit gibi türlerin avı yapılmaktadır. Balıkçılar 07.00 - 18.00 saatleri arasında avlanmakta, gün sonunda avladıkları ürünleri göl kenarındaki iskelelerde bekleyen kooperatif görevlilerine getirmekte, tartım işlemi sonrasında paralarını alarak satmaktadırlar. Suğla Gölü’nde pazartesi günleri kerevit avcıları bir hafta suda bekleyen av kafeslerini toplayarak çıkan kerevitleri kooperatif yetkililerine satarak bu faaliyeti sürdürmektedirler (Fotoğraf 1).



**Fotoğraf 1:** Suğla Gölü’nde balıkçı kulübesi-avcılar-avlanan balıklar ve kerevit

Suğla Gölü’nde gerçekleştirilen balıkçılık faaliyeti ve sulak alanın barındırdığı türler zaman içinde olumsuz yönde evrilmiştir. Bu olumsuzlukların sebeplerinden biri göldeki sazlıkların yok edilmesi olmuştur. Bu durum balık tür çeşidi ve miktarlarının azaltmıştır. Suğla Gölü 2000’li yıllarda tamamen yapay bir göle dönüştürülmüştür. Bu durum şüphesiz sulak alanda yapılan balıkçılığı etkileyen en önemli unsur olmuştur. Rezervuara dönüştürülen göl kirlilik tehdidiyle baş başa kalmıştır. Bu duruma balık yuvalarının iş makineleriyle tahribi, gölün derinleştirilmesi, göl çevresinin seddeyle örülmesi gibi unsurlar da eklenince göldeki ekolojik ve ekonomik fauna unsurları büyük kayba uğramıştır. 2000-2021 yılları arasında Suğla Gölü’nde endemik bir tür olan anadolu yağ balığı (*phoxinellus anatolicus*) hiç görülmemiş, 2021 yılında Eğirdir Su Ürünleri Merkezinin göle 1100 adet anaç balık bırakmasıyla gölde 2022

yılında yağ balığı tekrar görülmüştür. Ancak yağ balığının gölde tutunması sağlanamamış ve 2023 yılında gölde yağ balığı görülmemiştir (Tablo 2).

**Tablo 2:** Suğla Gölü’nden avlanan ürün miktarları (ton)

Yıl	Anadolu Yağ Balığı	Sazan	Çim Sazanı	Sudak	Kerevit
1990	23.000	12.000	-	-	?
2015	-	7.000	151.500	33.000	?
2020	-	19.000	73.010	11.000	8.000
2022	500 (kg)	23.000	51.070	10.756	15.000
2023	-	5.137	20.182	1.020	7.233

Kaynak: Seydişehir Suğla Su Ürünleri Kooperatifi, 2023.

Suğla Gölü’nde balıkçılık faaliyetini etkileyen diğer unsur Suğla Balıkçılık Kooperatifi’nin kurulması olmuştur. Göle kayıtlı bir şekilde balıkçılık yapan insanların avladıkları ürünleri alarak yöre yaşayanlarına destek olmak amacıyla kurulan bu yapı zamanla yöre balıkçılığını olumsuz etkilemiştir. Bu olumsuz etki ekonomik olarak kendini göstermiştir. Gölde tutulan balıkların söz konusu kuruluş harici satılması yasaklanmış ve kuruluşun belirttiği fiyatlara göre köylüler balıklarını satmak zorunda bırakılmıştır. Söz konusu fiyat skalası 2023 yılı Ağustos ayında balık tür ve boyutuna göre 10-50 ₺ arasında olup, bu fiyatlar piyasaya göre oldukça aşağıda kalmaktadır. Söz konusu alandaki balıkçılık faaliyeti emek sömürü sistemine dönüşmüştür. Bu durum yöredeki balıkçılar tarafında şöyle dile getirilmiştir: “Gölün tadı tuzu kalmadı. Eskiden gençlere iş imkânıydı. Şimdi ise günlük 100 liraya avlanıyoruz. Kooperatif balıkların kilosunu sakız parasına alıyor. Mecburiyetten, yaşlılıktan, ek gelir olması için balıkçılık yapıyoruz.”

Kooperatifleşme sürecinin zemininde yöre balıkçılarının zarar etmesini önlemek olduğu bilinmektedir. Ancak Suğla Gölü’nde kooperatif balık fiyatlarını istenilen düzeye çekmeyi başaramamış, bir takım aracılık yapan özel teşebbüslerin gölden balıkçılık yapan halkı ucuz emek gücü olarak kullanmasına engel olamamıştır. Suğla Gölü’ndeki balıkçıların sık sık bu durumdan şikâyet ettiği, avladıkları ürünleri kendilerinin kooperatif dışına satmak istediği ancak bu durumun kooperatif kurallarına aykırı olduğu, balıkçılık ruhsatlarının iptal edileceği ve bir daha balıkçılık yapamayacakları, gölden balıkçılık yapmaya devam edebilmek için zararına da olsa kooperatife satış yapmaya zorlandıkları görülmüştür. Konuyla alakalı gölde aktif olarak balıkçılık yapan Mehmet Ç. şöyle demiştir:

Avladıklarımızı kooperatif ucuza alıyor. Ucuza aldıklarını kendileri de ucuza satıyor. Balık fiyatlarını kooperatifin önde gelen avcılarını belirlese de yine de zararına satıyoruz. Asıl kârı kooperatiftan balık alan araçlar ediyor. Kooperatife satmak istemediğimiz oluyor ancak satmazsak kaçak satmış oluyoruz ve bir daha da balık tutmamıza izin verilmiyor. Emeği biz verirken asıl parayı başkaları kazanıyor.

Suğla Gölü’nde balıkçılığı etkileyen diğer bir olay marjinal balık türlerinin göle yayılması olmuştur. 1990’lı yıllardan günümüze uzanan bu sorun insanların sulak alan ekosistemlerine müdahalesinin sonucudur (Atalay & Toslak, 2013). Suğla Gölü sulak alanı da yukarıda belirtilen sorunla yüzleşen sulak alanlarımızdan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilim dünyasında “Carassius” olarak bilinen, halk arasında “Çim Sazanı” diye adlandırılan balık cinsi Suğla Gölü ekosisteminin dengesini bozmuştur. Söz konusu türün Suğla Gölü’ne nasıl geldiği konusunda kargaşa bulunmaktadır. Yöre yaşayanları DSİ faaliyetleriyle çim sazanlarının göle aşılandığını söylerken, yetkililer yöre yaşayanlarının bilinçsizce bu türü göle aşıladığını söylemektedir. Konuyla ilgili Suğla Gölü’nde balıkçılık yapan Mustafa, “DSİ’den

geldi bu balıklar. 300 yıldır olmayan balık 20 sene önce gökten inecek değil. Herkes bir şey yapıyor kimsenin kimseden haberi yok. Olmayınca günah keçisi var zaten hazırda. Hemen kabahati bize yüklüyorlar.” sözleriyle yöre yaşayanlarının bakış açısını yansıtmıştır. Balıkların göle nereden geldiğiyle ilgili olarak Konya İl Gıda Tarım ve Hayvancılık Müdürlüğünde birim müdürü olan M. Ö., “Suğla önemsiz bir su birikintisi, bir baraj. Neyi araştıracaksınız bilmiyorum ama araştırmaya değer bir yer değil. Tescil de edilmemiş. Kuruluşlar oraya eskiden hiç balık bırakmadı. Daha yenilerde bırakıyorlar. Yöre yaşayanlarının ticari kaygılarla işgüzarlık yapması bu balıklar!” sözleriyle yöneticilerin konuyla alakalı görüşünü yansıtmıştır. Çim sazınının 2000’li yılların başında ülke genelindeki sulak alanlara Meriç Nehri vasıtasıyla Bulgaristan’dan geldiği düşünülmektedir. Sonraki dönemde DSİ’nin balık üretme çiftliğindeki çalışmalarla bu türün istenmeden ülkemiz sulak alanlarına yayıldığı düşünülmektedir. Konuyla alakalı olarak Prof. Dr. Süleyman Balık şöyle demiştir:

O yıllarda Trakya’da görmeye başladığımız balık türü, o bölgede hapsolabilirdi. Çünkü Carassius türü balıklar tatlı su balığıdır. İstanbul ve Çanakkale boğazlarını geçmeleri mümkün değildi. Ancak Devlet Su İşlerinin (DSİ) İpsala’da bulunan balık üretme istasyonu bu geçişi sağladı. DSİ’nin İpsala’daki balık üretim çiftliğinde sazan türleri üretilir. Bu istasyon, suyunu Meriç’ten alır. Bu su alım işlemi sırasında Carassius türü balıkların larvaları üretme istasyonuna bulaştı. Burada üretilen sazan yavruları DSİ’ye ait Türkiye’nin dört bir yanındaki barajlara bırakıldı. Böylelikle baş edilemez bir balık istilasıyla karşı karşıya kaldık.

Suğla Gölü’nü marjinal bir tür olan Çim Sazanı’nın istila etmesiyle alakalı çeşitli fikirler mevcuttur. DSİ’nin ülkemizdeki sulak alanlara yönelik uzun bir süredir yoğun bir biçimde balıklandırma çalışmaları yaptığı bilinmektedir. DSİ tarafından 1979-2005 yılları arasında 295.888.192 adet yavru balık üretilmiş, 2019 yılına kadar üretilen yavru balıkların ortalama 249 milyonu 512 farklı su kütlesine salınmıştır (Bayrak, 2019). Suğla Gölü’nü besleyen bir kaynak olan Beyşehir Gölü’ne de balık salımı yapıldığı bilinmektedir. İç sularımızda söz konusu türün yayılımı ile ilgili Doç. Dr. Özgür Emiroğlu, “Çim Sazanı olarak adlandırılan balıkların sularımızda 1988 yılında fark edildiği, yanlış aşılama ve insan eliyle bilinçsiz taşınım ile yayıldığı, bundan etkilenen sulak alanlardan birinin de Beyşehir Gölü olduğunu” dile getirmiştir (Sularımızdaki yeni tehlike: İsrail sazani, 2014).

Konuyla alakalı olarak DSİ müdürlerinden A.A. 2001 yılında gazetede yayınlanan söyleşisinde marjinal türün çoğalmasıyla ilgili şunları belirtmiştir: “Bu balık (çim sazani) 4 kg ağırlığındaysa 8 kg ot tüketebiliyor. Ancak kötü tarafı bizim sularımızda çoğalamıyor. Çin’de nehir kenarlarında üreyebiliyor. Beyşehir Gölü’nün aşırı otlanmadan arındırılması için biz bu balıklarla ilgili projeyi başlattık. Gerekli müdürlükler ve üniversitelerin de bu konuyu araştırmaları gerekiyor.” (Beyşehir Gölünde otlanmaya çare: Çin Sazanı, 2014)

Beyşehir Gölü ve dolayısıyla Suğla Gölü ile ilgili karar verme sürecinde etkin yöneticilerden birinin bir söyleşide sulak alana balık aşılama ile ilgili bir proje başlatıldığını belirtse de DSİ bünyesindeki kayıtlarda böyle bir projeye rastlanmamıştır. Suğla Gölü’ne herhangi bir balık aşılması yapılmaması sulak alana bu türün beslenme kaynağı olan Beyşehir Gölü’nden geldiğini düşündürmektedir. 2000’li yıllara gelinirken Beyşehir Gölü’ne sık sık yapılan aşılama sonucunda bilinçli olmayan bir şekilde türün sulak alana yayılmış olabileceğini düşündürmektedir. Ülkemizdeki balık aşılama çalışmalarının seyri, yöre halkından ve yerel yetkililerden alınan görüşler söz konusu türün gölde yayılması ile ilgili yukarıda belirtilen görüşü desteklemektedir.

Sulak alanlarda artan istilacı türlerin yerel ve ekonomik değeri yüksek olan türleri baskıladığına dair literatürde oldukça fazla içerik mevcuttur. Beyşehir Gölü’nde de istilacı türlerin “Yağ Balığı” gibi birçok türü baskıladığı literatürde sık sık belirtilmiştir (Polat vd., 2011; Kırpık, 2018; Gülle & Küçük, 2016; Gülle vd., 2022). Özellikle 2000-2022 yılları

arasında Suğla Gölü'nün hâkim türü hâline gelen çim sazı birtakım sorunlara yol açmıştır. Doğduktan bir sene sonra üreme özelliği kazanan, vücut ağırlığının %30'u miktarınca yavrulayabilen, diğer saz yumurtalarını dölleme özelliği olan, diğer balık yumurtalarına zarar veren bu tür gölde yaşamını sürdüren yerel endemik bir tür olan anadolu yağ balığının (*Phoxinellus Anatolicus Caralis*) Suğla Gölü'ndeki varlığını sona erdiren en önemli etmenlerden biri olduğu düşünülmektedir. Bu tür gölün diğer balık popülasyonlarına da ağır zarar vermiştir. Ekonomik olarak değerli balık türlerini yok eden bu türle, yöre balıkçıları ekonomik açıdan mücadele etmeye çalışmış, bu türü gölden çok fazla avlayarak kilo bazlı kooperatife satmış ancak bu türün de azalmasıyla ekonomik zarar uğramışlardır. Çim sazının gıda ve ekonomi yönünden dezavantajlı olması da yöre yaşayanlarını doğrudan ve dolaylı zarara uğratmıştır.

### **Tartışma ve Sonuç**

Suğla Gölü güncel hâline ağırlıklı olarak sulak alanı yöneten unsurların, daha geri planda ise yerel halkın şekillendirmesi sonucu gelmiştir. Sulak alanda doğa koruma kuruluşları, su yönetim kuruluşları, koruma ve kullanma yönlendirmeleri, ekonomik faaliyet ve ekolojik sistemlere yönelik devlet uygulamaları gibi karar alıcıların şekillendirici etkilerinin yanı sıra yerel yaşayanların tarım, hayvancılık, balıkçılık gibi kültürel ekolojik etmenler de etkili olmuştur. Bu unsurlardan herhangi birinin ihmal edilmesi durumunda Suğla Gölü sulak alanının dönüşümü, dönüşümün arkasındaki nedenler ve dönüşümün etkilediği unsurlar anlaşılabilir, sulak alanlar incelenirken dikkat edilmesi gereken bütüncül bakış kaybolur.

Suğla Gölü sulak alanının dönüşmesinde, ekosisteminin tahrip olmasında ve yerel yaşam şekillerinin evriminde en önemli pay göl ile ilgili olarak alınan yönetim kararlarına aittir. Devlet Su İşlerinin alanda yaptığı drenaj sistemleri, su kanalları ve regülatörler sebebiyle suyun doğal rejimi bozulmuş ve sonucunda gölün bitki ve hayvan varlığına zarar verilmiştir. Ekonomik teşviklerinde içinde bulunduğu yönetim plânlarıyla alanın tarımsal ürün deseni önemli ölçüde değiştirilmiş ve yöre halkı kültürel olarak aşına olduğu ürünlerin üretimini terk etmek zorunda kalmıştır. Dönüşüm sonrası göl çevresinde süregelen yerel ekonomik uğraşlar gerçekleştirilemez hâle gelmiştir. Bunların sonucu olarak ekonomik ve ticari hayat sekteye uğramıştır.

Çalışmanın ilgili bölümünde sulak alanın sedde içine alınıp derinleştirilerek yapay bir hâle dönüştürülme sürecinden bahsedilmiştir. Bu dönüşüm ile beraber suyun doğal salınımı, sulak alanın daimi su tutan kısmının alanı, göl ile etkileşimde bulunan bitki ve hayvanların yaşam ve üreme alanları, yöre yaşayanlarının peyzaj unsurları ve geleneksel yaşam biçimleri etkilenmiştir. Alanda tarımsal üretimi artırmaya yönelik yapılan teşvikler, yeni tarım alanlarının kazanımı ile beraber tarımsal istihdamı artırma çabaları alanda hayvancılıktan tarıma dönemsel bir geçişe sebep olmuştur. Suğla Gölü çevresinde plânlanarak teşvik edilen çekirdeklik kabak, tritikale, kanola gibi ürünlerin yerel halk tarafından yeteri kadar bilinmemesi ve bu ürünlerin yöre halkının geleneksel üretim bilgisine uymaması yönetim plânların bir kusuru olarak düşünülmektedir. Teşvik edilen ürünlerle alakalı olarak Seydişehir Gıda Tarım ve Hayvancılık Müdürlüğü personelleri tanıtım ve eğitim çalışmaları düzenlese de halkın bilgiye erişim konusunda problemler yaşadığı bilinmektedir.

Suğla Gölü sulak alanı zaman içinde yoğun müdahalelere maruz kalmış ve sonucunda doğallığı tamamen bozulmuştur. Bu dönüşüm beraberinde göl ekosisteminin dönüşümünü getirmiştir. Değişen göl ekosistemi, göl çevresinde sulak alanla kültürel bağ içinde yaşayan insanların geçim faaliyetlerini, yerleşme yerlerini, kültürlerini etkilemiştir. Sulak alan ekseninde yaşayan bu insanlar değişen şartlara uyum sağlamaya çalışmış ancak hiçbir zaman gölün doğal hâlindeki durumlarına kavuşamamışlardır. Bu süreçte yöre halkı sulak alana yönelik alınan birçok karara dahil edilmemiş, sulak alanı kullanımları kısıtlanmış hatta sık sık

tamamen engellenmiş, ekonomik faaliyetleri büyük oranda belirlenen çerçevelere hapsedilmiştir. Yöre halkı diğer kararların aksine balıkçılık ile ilgili kooperatifleşme sürecine dahil olmuş ancak kooperatif hedeflenen başarıyı sağlayamamış, alandaki balıkçılık faaliyeti emek sömürü sistemine dönüştürülmüştür. Yani yöre yaşayanları gölün doğallığını kaybetmesiyle beraber birçok şeyini kaybetmiştir. Yöre yaşayanları kuruluşların giderek artan ve geri dönülemez aksaklıklara neden olan müdahale ve kısıtlamalarını yazının aynı zamanda başlığı olan “Gölümüz var ama suyumuz yok!” sözüyle ifade etmiştir. Bu söz aynı zamanda yöre halkının gelecekteki yöneticiler ve müdahalelerine yönelik umutsuzluğunu da yansıtmaktadır.

Suğla Gölü sürdürülebilir kullanımı için tüm paydaşların aktif bir şekilde var olduğu, doğal yaşam, yerel halkın geleneksel yaşam biçimi gibi unsurların gözetilerek bütüncül bir yönetim yapısının kurulması zorunludur. Ancak günümüzdeki kurumsal yapılar ve yönetim anlayışları, uygulamaların uzun ölçekte daha büyük sorunlara yol açması, korumaya karşın dayatılan kullanma baskısı, dış faktörlerin çiftçiler ve balıkçılar üzerinde kurduğu baskılar gibi nedenlerden dolayı bu durumun sağlanması imkânsız gibi görünmektedir. Tüm imkânsızlıklara rağmen sulak alanları korumaya yönelik güncel yaklaşımlar ekseninde Suğla Gölü gibi doğa ve insanlar için tartışılmaz öneme sahip alanların korunması adına ulusal ve uluslararası imkânlar kullanılmalı ve su kütlesi ve barındırdığı ekosistem tamamen yok olmadan bu alanın sürdürülebilir kullanımı ve akılcı yönetimi sağlanmalıdır.

Yukarıda belirtilen bütüncül yönetim yapısının, Suğla Gölü sulak alanının sürdürülebilir kullanımının ve akılcı yönetiminin sağlanmasının en temel koşullarından birisi yöre yaşayanlarının önemsenmesi ve yaşayanların göl ile etkileşimlerinin alanda uygulanan her şeyin temelinde olması gerekmektedir. Suğla Gölü'ne yapılan her müdahale ve göl ile alakalı alınan her kararda göl ve çevresindeki doğal yaşam unsurlarının korunması ve gelecek nesillere aktarılmasına öncelik verilmelidir. Paydaşların aktif olduğu karar alma süreçleri daha da yoğunlaştırılmalı, katılımlı olarak alınan kararlar karar alıcılar ve sermaye sahipleri tarafından desteklenmelidir. Suğla Gölü'nde yapılan balıkçılık faaliyetini düzenleyen kooperatif faaliyetinde olduğu gibi kolektif oluşumlar belirli bir grubun kazanımlarına karşı kurban edilmemeli ve yerel yaşam biçimleri senelerdir var olduğu alanlarda geliştirilmelidir. Alanda yapılan tarım, hayvancılık, balıkçılık gibi faaliyetler yöre halkının asırlardır geliştirdiği pratiklere aykırı yapılması önerilmemeli, modernleştirmeler bu temel üzerine inşa edilmelidir. Suğla Gölü sulak alanının tarımsal sulama başta olmak üzere diğer kullanımları plânlanırken öncelikli hedefin göl çevresinin kalkındırılması ve insanların refahının artırılması olmalıdır. Bu sayede Suğla Gölü yöre yaşayanlarının gölün kendilerine faydasının olmadığı izleniminden kurtarılmalı ve yöre yaşayanlarının sulak alanı daha aktif korumalarının sağlanması teşvik edilmelidir. Suğla Gölü sulak alanının bütüncül ekosisteminin sürdürülebilir kullanımı için gölün kontrollü olsa da sürekli beslenme kaynaklarından beslenmesi, gölü besleyen derelerin tamamen kuru kalmaması sağlanmalı ve böylece bu alanların biyoçeşitliliği korunmalıdır. Yine sürekli su bulundurulacak bu dereler yöre yaşayanlarının üretim faaliyetlerinde yararlandırılmalı ve bu kullanımın bilinçli yapılabilmesi için uygulamalar uzmanların yöre yaşayanlarına verecekleri eğitimle desteklenmelidir. Suğla Gölü'nde yapılacak iş gücü gerektiren çalışmalarda yöre halkı istihdam edilmeli böylece göl çevresindeki halka gelir sağlanmalı, doğal yaşamı tahrip etmeden yerel halkın istihdamı temelinde ekoturizm olanakları araştırılmalıdır.

Sonuç olarak bu çalışma, Suğla Gölü özelinde sulak alanların sadece asırlarca çevresinde yaşamış insanların faaliyetleri ve onların istekleri doğrultusunda şekillenmediği, aksine alanda yaşamamasına hatta sulak alanı bir defa görmemesine rağmen karar verme yetkisine sahip kurum ve kuruluşlarca dönüştürüldüğünü gözler önüne sermiştir. Geline

noktada Suğla Gölü'ndeki çok yönlü etkileşimi anlamak adına insan-çevre ilişkilerini etkileyen ve dönüştüren politik süreçleri de anlama gerekliliği kendini göstermiştir. Söz konusu politik süreçlerin geleneksel geçim faaliyetlerine etkileri, sulak alan dışından kaynaklanan, kuruluş, projeler, kararlar, ilkeler gibi unsurları da gerçekçi bir biçimde ortaya koyma zorunluluğu kendini göstermiştir.

### Bilgi Notu

Makale araştırma ve yayın etiğine uygun olarak hazırlanmıştır. Bu çalışma için gerekli etik kurul izni, Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma ve Yayın Etik Kurulunun 14.08.2024 tarihinde gerçekleştirdiği 2024-08 sayılı oturumunda 3 karar numarasıyla alınmıştır. Yazarlar çalışmaya ortak katkı sağlamış ve yazarlar arasında herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

### Kaynakça

- Adaman, F., Hakyemez, S., Özkaynak, B. (2009). The political ecology of a Ramsar site conservation failure: The case of Burdur Lake, Turkey. *Environment and Planning C: Government and Policy*, 27(5), 783-800.
- Arı, Y. (2001). *Visions of a wetland: Linking culture and conservation at Lake Manyas, Turkey*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Austin: The University of Texas. UMI Press, An Arbor.
- Arı, Y. (2003). Manyas Gölü'nün kültürel ekolojisi: Tarihi süreçte adaptasyon ve değişimi. *Türk Coğrafya Dergisi*, 40(1), 75-97.
- Arı, Y. (2006). Ramsar Sözleşmesi'nin doğa koruma yaklaşımına eleştirel bir bakış. *Doğu Coğrafya Dergisi*, 11(15), 275-302.
- Arı, Y. (2014). Coğrafyada saha öğretimi ve saha araştırmaları. *Coğrafya Araştırma Yöntemleri*, 303-317.
- Arı, Y. (2017). Çevresel determinizmden politik ekolojiye: Son 100 yılda dünyada ve Türkiye'de insan çevre coğrafyasındaki yaklaşımlar. *Doğu Coğrafya Dergisi*, 22(37), 1-34.
- Arı, Y. (2019). Gönen Çayı deltası sulak alanında (Balıkesir) doğa koruma: Su, kültür ve yaşam. *International Journal of Geography and Geography Education*, (40), 151-171.
- Arı, Y. & Derinöz, B. (2011). Bir sulak alan nasıl yönetilemez? Kültürel ekolojik perspektif ile Marmara Gölü (Manisa) örneği. *Coğrafi Bilimler Dergisi*, 9(1), 41-60.
- Arnold, J. (1999). Forum on literatures of the environment. *PMLA*, 114(5), 1089-1104.
- Atalay, A. M. & Toslak, C. (2013). Balıklandırma ve istilacı balık türleri ile ilgili ulusal-uluslararası mevzuat. *Su Ürünleri Dergisi / Journal of Fisheries and Aquatic Sciences*, (1), 39-63.
- Bahadır, M. (2012). Eber ve Akşehir Gölleri'nin bütünleşik kıyı alanları yönetimi. *Coğrafi Bilimler Dergisi*, 10(1), 63-89.
- Balbo, A. L., Martinez-Fernández, J., Esteve-Selma, M. A. (2017). Mediterranean wetlands: Archaeology, ecology, and sustainability. *Wiley Interdisciplinary Reviews: Water*, 4(6), e1238.
- Bayrak, G. (2019). *Devlet Su İşleri su ürünleri istasyonlarının balık üretimi ve balıklandırma faaliyetlerinin araştırılması*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Elazığ: Fırat Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Beşinci kuşak artık başka illerden getirip kavuruyor. (2014). <https://www.sondakika.com/guncel/haber-besinci-kusak-artik-baska-illerden-getirip-5674682/>



- Beyşehir Gölünde otlanmaya çare: Çin Sazanı. (2014). <https://bianet.org/haber/beysehir-golunde-otlanmaya-care-cin-sazani-6538>
- Bildirici, M. (1994). *Tarihi su yapıları: Konya, Karaman, Niğde, Aksaray, Yalvaç, Side, Mut, Silifke*. T.C. Bayındırlık ve İskân Bakanlığı Devlet Su İşleri Genel Müdürlüğü.
- Biricik, A. S. (1982). *Beyşehir Gölü Havzası'nın strüktürel ve jeomorfolojik etüdü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Coğrafya Enstitüsü.
- Bozyiğit, R. (2010). Mavi Boğaz (Konya) ve çevresinin jeomorfolojik özellikleri. *Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, (29), 231-250.
- Bozyiğit, S. (2005). *Seydişehir İlçesi'nin beşeri ve ekonomik coğrafyası*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Broughton, T. R. S. (1933). Some notes on the war with the homonadeis. *American Journal of Philology*, 54(2), 133-144.
- Butzer, K. W. (1994). *Toward a Cultural Curriculum for the Future: A First Approximation, In Re-Reading Cultural Geography*. K. E. Foot vd. (Ed), The University of Texas Press.
- Can, Ö. & Taş, B. (2012). Ramsar alanı içinde yer alan Cernek Gölü ve sulak Alanının (Kizilirmak Deltası, Samsun) ekolojik ve sosyo-ekonomik önemi. *TÜBAV Bilim Dergisi*, 5(2), 1-11.
- Creswell, J. W. (2016). *Araştırma deseni: Nitel, nicel ve karma yöntem yaklaşımları*. Eğitim kitap.
- Çalışkan, V. (2003). Amik Ovası ve Amik Gölü: Bir sulak alanı kurutma deneyiminin günümüze ulaşan etkileri. *Türk Coğrafya Dergisi*, (41), 97-125.
- Çolak, A. H. (2001). *Ormanda doğa koruma (kavramlar- prensipler- stratejiler önlemler)*. Milli Parklar ve Av-Yaban Hayatı Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Değerli, A. (2014). Osmanlı Dönemi'nde Suğla Gölü'nü ıslah çalışmaları ve Suğla Mukataası. *Journal of History School*, (18), 319-336.
- Demircan, S. (2000). Tarih boyunca sulak alanlar. *Türkiye'de Çevrenin ve Çevre Korumanın Tarihi Sempozyumu Bildiri Kitabı* içinde (108-118. ss.) Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.
- Deneri, A. H. (2020). *Karstik kaynakların ani boşalım ölçümleri ile kaynak sularının değerlendirilmesi; Susuz kaynakları, Seydişehir (Konya), Türkiye* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Doğan, U. (1997). *Suğla Ovası ve çevresinin fiziki coğrafyası*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erdem, O. (1995). *Türkiye'nin kuş cennetleri*. Çevre Bakanlığı Yayınları.
- Ergun, Z. (2020). *Suğla Gölü (Seydişehir, Konya) çökellerinin sedimantolojik ve palinolojik incelemesi; göller bölgesi kuvaterner paleocoğrafyasının gelişimi*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Evered, K. T. (2012). Political ecologies of Turkey's wetlands and Lake Burdur: The case of Demirel and the duck. *The Arap World Geographer*, 15(1), 45-71.
- Girgin, M. (2000). Marmara Gölü. *Doğu Coğrafya Dergisi*, (3), 77-103.

- Gül, S. (2020). Kızılırmak Deltası’nda yazılmamış kanunlar: Bir sulak alanın korunmasında geleneksel ekolojik bilginin rolü. *International Journal of Geography and Geography Education*, (42), 303-327.
- Güldalı, N. (1981). Suğla Ovası’nın karst hidrolojisi ve Suğla Gölü sorunu. *Jeomorfoloji Dergisi*, (10), 33-57.
- Gülle, İ. & Küçük, F. (2016). Isparta ili iç su balıkları faunası ve ekolojik durumu. *Süleyman Demirel Üniversitesi Eğirdir Su Ürünleri Fakültesi Dergisi*, 12(2), 149-157.
- Gülle, İ., Küçük, F., Güçlü, S. S. (2022). Dünden Bugüne Beyşehir Gölü (Isparta-Konya, Türkiye) Balıkçılığı ve Durum Analizi. *Acta Aquatica Turcica*, 18(4), 436-450.
- Güney, E. (1992). İnsanın neden olduğu ekosistem değişiklikleri. *İstanbul Üniversitesi Deniz Bilimleri Coğrafya Enstitüsü Dergisi*, (9), 329-335.
- Güney, E. (1995). Türkiye’de sulak alanların çevre sorunları. *Türk Coğrafya Dergisi*, (30), 41-52.
- Gürer, İ. & Yıldız, E. (2008). Türkiye’nin sulak alan politikalarına genel bir bakış: Sultansazlığı Sulak Alanı örneği. *TMMOB 2. Su Politikaları Kongresi Bildiri Kitabı* içinde (335-345. ss.), TMMOB İnşaat Mühendisleri Odası.
- Hasbek, M. & Arı, Y. (2018). “Bizim gölümüzü bize vermeyecekler”: Karamık Gölü’nün (Afyonkarahisar) Kültürel ve politik ekolojisi. *Eastern Geographical Review/Doğu Coğrafya Dergisi*, 23(40), 37-60.
- Hasbek, M. (2018). *Karamık Gölü’nün (Afyonkarahisar) kültürel ve politik ekolojisi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Horwitz, P. (2022). Wetlands as social ecological systems, and relationality in the policy domain. *Marine and Freshwater Research*.
- Johnston, M. P. (2014). Secondary data analysis: A method of which the time has come. *Qualitative and Quantitative Methods in Libraries*, 3(3), 619-626.
- Karadeniz, N. (1995). *Sultansazlığı örneğinde ıslak alanların çevre koruma açısından önemi üzerine bir araştırma*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Kaya, İ. (2014). Nitel araştırma yöntemleri. Y. Arı, İ. Kaya (Ed.) *Coğrafya Araştırma Yöntemleri* içinde (267-301 ss.), Balıkesir Coğrafyacılar Derneği Yayınları.
- Kırpık, M. A. (2018). Aygır, Çıldır ve Aktaş Göllerinde tespit edilen ekzotik ve istilacı türler. *Kafkas Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, 11(2), 65-68.
- Kiviat, E. (2014). Adaptation of human cultures to wetland environments. *2nd International Conference “Water Resources and Wetlands” Conference Proceedings* içinde (404-415. ss.).
- Korkmaz, H. & Gürbüz, M. (2008). Amik Gölü’nün kültürel ekolojisi. *Marmara Coğrafya Dergisi*, (17), 1-26.
- Korukoğlu, A., Gündüz, Ş., Güneşli, A. (2017). Evaluation of opinions related to endangered Neolopolis Wetland in North Cyprus. *Eurasia Journal of Mathematics Science and Technology Education*, 13(6), 2215-2233.
- Mellaart, J. (1962). Excavations at Çatal Hüyük: First preliminary report, 1961. *Anatolian Studies*, 41-65.

- Mills, K., Jones, M. D., Hunt, L. H., Saulnier-Talbot, É., Elias, D., Nankabirwa, A., Lejju, J. B., Gell, P. A. (2023). Cultural landscapes: Human impacts on wetlands. *Ramsar Wetlands içinde* (237-258. ss.), Elsevier.
- Morris, S. P. (2014). Dairy queen: Churns and milk products in the Aegean Bronze Age. *Opuscula*, (7), 205-222.
- Muşmal, H. (2008). XX. yüzyılın başlarında Beyşehir Gölü ve 1910-1911 yılları büyük taşkın hadiseleri. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (23), 219-262.
- Muşmal, H. (2015). Konya Ovası Sulama Projesi fikrinin ortaya çıkışı ve projeye ilgili ilk çalışmalar. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 33(1), 11-28.
- Önder, M. (2000). Dördüncü Murat Konya'da. A. Aköz, B. Ürekli, R. Özcan (Ed), *Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıldönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi içinde* (120-121. ss.), Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- Polat, N., Zengin, M., Gümüş, A. (2011). İstilacı balık türleri ve hayat stratejileri. *Karadeniz Fen Bilimleri Dergisi*, 2(2), 63-86.
- Pyke, M. L., Toussaint, S., Close, P. G., Dobbs, R. J., Davey, I., George, K. J., Oades, D., Sibosado, D., McCarthy, P., Tigan, C., Angus (Jnr), B., Riley, E., Cox, D., Cox, Z., Smith, B., Cox, P., Wiggan, A., Clifton, J. (2018). Wetlands need people. *Ecology and Society*, 23(3), 43.
- Ramsay, W. M. (1960). *Anadolu'nun tarihi coğrafyası*. (Çev: M. Pektas), Milli Eğitim Basımevi.
- Ramsey, M. N. (2023). Ecological-cultural inheritance in the wetlands: The non-linear transition to plant food production in the southern Levant. *Vegetation History and Archaeobotany*, 32(5), 435-452.
- Sönmez, M. E. & Somuncu, M. (2016). Sultansazlığı'nın alansal değişiminin sürdürülebilirlik değerlendirilmesi. *Türk Coğrafya Dergisi*, (66), 1-10.
- Strabon. (2005). *Geographica*. (Çev: A. Pekman), Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Sukamolson, S. (2007). Fundamentals of quantitative research. *Language Institute Chulalongkorn University*, 1(3), 1-20.
- Sulak alanlar kuruyor. (2024). <https://dogadernegi.org/dsg16/>
- Sularımızdaki yeni tehlike: İsrail sazani. (2014). <https://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/sularimizdaki-yeni-tehlike-israil-sazani-25565772>
- Texier, C. (2002). *Küçük Asya, coğrafyası, tarih ve arkeolojisi*. (Çev: A. Suat), Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı Yayınları.
- Turgut. (1938). Suğlalara dair. *Konya*, 2(18-19), 1098-1100.
- Uzun, A. (2007). Gediz Deltası'nda yaşanan koruma-kullanma çatışması. *ÇESKO 2007 Kongre Kitabı içinde* (39-47. ss.).
- Uzun, N. (2008). *Afyonkarahisar İli çevre durum raporu*. T.C. Afyonkarahisar Valiliği İl Çevre ve Orman Müdürlüğü Yayınları.
- Ünal, M. & Canlı, M. (2019). Sulak alanların yok edilmesinin etkileri ve amik gölü örneği. *Doğanın Sesi*, (4), 49-66.
- Yarar, M. & Magnin, G. (1997). *Türkiye'nin önemli kuş alanları*. Doğal Hayatı Koruma Derneği Yayınları.

Yazıcı, H. & Şahin, İ. F. (1999). Demir yurt (Tödürge-Sivas) sulak alanı ve yakın çevresinde coğrafi gözlemler. *Türk Coğrafya Dergisi*, (34), 19-30.

Zafer, T. B. (1991). *Türkiye'de doğa koruma alanları ve doğal sitlerin belirleme ve sınıflandırılmasında kullanılacak kriterlerin saptanması amacıyla İzmir/ Kemalpaşa örneklemesine dayalı yöntem araştırması*. (Yayımlanmamış doktora tezi). İzmir: Ege Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.

### **Raporlar**

Seydişehir Suğla Su Ürünleri Kooperatifi. (2023). Alınan ve İşlenen Balık Miktarları Raporu.

T.C. Konya İl Tarım ve Orman Müdürlüğü. (2021). Konya ve ilçeleri tabii varlıklar, Tarım ve Hayvancılık Raporu.

T.C. Orman ve Su İşleri Bakanlığı. (2012). Önemli sulak alanlarımız ve korunan sulak alanlar listesi.

T.C. Seydişehir İlçe Tarım Müdürlüğü. (2020). Seydişehir ilçe raporu.

T.C. Tarım ve Orman Bakanlığı. (2014). Kuru Kafa Mehmed Efendi'nin projeleri.

## EXTENDED ABSTRACT

*Wetlands have been attractive areas throughout history. This situation continued until the malaria epidemics intensified in the 1900s. From that time until the 1980s, efforts were made to drain wetlands. Research on wetlands underwent a transformation in 2000. Prior to 2000, studies in our country focused on the drainage of wetlands, the reasons for it, and raising awareness about these areas. Suğla Lake has experienced similar problems as other wetlands throughout history. Despite being of national importance due to the values it provides to the ecosystem and the surrounding inhabitants, the lake does not have any protection status (T.C. Orman ve Su İşleri Bakanlığı, 2012). This has led to Suğla Lake and the local lifestyles in the surrounding area being exposed to certain threats. This study aims to understand the interventions the lake has been subjected to, the problems caused by these interventions, and possible solutions from a cultural ecology perspective. To systematically and comprehensively understand the transformation of Suğla Lake and how the local inhabitants have been affected, the following questions were addressed: “What interventions have been made to the lake?”, “How do people interact with the lake in their daily routines?”, “How have local lifestyles been shaped in the area?”, “How have local lifestyles and culture been affected by the transformation of the wetland?”*

*Cultural ecology emerges as a research perspective that helps us holistically and deeply understand the reciprocal relationship and interaction between humans and their surrounding environment. This approach has been recognized in the literature as providing a suitable framework for wetland studies (Ari & Derinöz, 2011; Hasbek & Ari, 2019). This study was conducted by following the processes of data collection and analysis within a mixed research method framework. Both qualitative and quantitative research methods were employed, with varying degrees of intensity. Among the quantitative research methods, historical and descriptive models were used. Data collected during the fieldwork phase of the research were occasionally interpreted by combining secondary data analysis, a non-experimental model of quantitative research, with descriptive analysis. In this study, ethnography was utilized among qualitative research methods for data collection and analysis processes. This method was chosen to understand the history of Suğla Lake, and to uncover cultural ties and adaptation with the local inhabitants. Accordingly, field studies were conducted in the settlements around the lake-Gökhüyük, Gölyüzü, Susuz, and Yalhöyük-selected as purposive samples. Information was obtained by interviewing the residents*


*Suğla Lake has experienced numerous flooding events from ancient times to the present. Over time, with the intensification of malaria epidemics around the lake, interventions in the lake increased. As a result, the lake gradually lost its natural state, and its ecosystem characteristics deteriorated. The lake has been extensively used by people for agriculture, livestock, and fishing activities. However, these human-induced changes negatively impacted the interaction between the lake and the local population, and the decisions made regarding the area further reinforced these negative effects.*

*Suğla Lake has reached its current state primarily due to the influence of the entities managing the wetland, with local communities playing a secondary role. In addition to the shaping effects of decision-makers such as nature conservation organizations, water management authorities, conservation and use directives, economic activities, and government policies on ecological systems, cultural ecological factors like agriculture, livestock, and fishing by local inhabitants have also been influential. Neglecting any of these factors would prevent an understanding of the transformation of Suğla Lake’s wetland, the reasons behind the transformation, and the elements affected by it, thereby losing the holistic perspective necessary for studying wetlands.*

*Over time, Suğla Lake has completely lost its natural state, and its ecosystem has been transformed. The changing ecosystem has affected the livelihoods, settlement patterns, and cultures of the people living in cultural connection with the wetland. The people dependent on the wetland have tried to adapt to the changing conditions but have never been able to return to the natural state of the lake. During this process, the local population has been excluded from decisions made about the lake, held responsible for all the negative impacts on the wetland, and their use of the wetland has been restricted or even frequently completely blocked, with their economic activities largely confined to the set frameworks.*



# “(I)yor ol-” BİRLEŞİK FİİL YAPISINDAKİ {- (I)yor} BİR SIFAT-FİİL EKİ MİDİR?

 Kubilay FENER\*

## ÖZET

*Süreklilik bildiren bir art fiilin geniş zaman çekiminden hece düşmesi sonucu oluşan {- (I)yor} eki, kategori bakımından Türk gramerciliğinin tartışmalı konularından birisini teşkil etmektedir. Kimi araştırmacılar, anılan ekin çeşitli kullanım alanlarından yola çıkarak bir sıfat-fiil olduğunu ileri sürerken bazıları ise bu görüşe katılmamaktadır. Belirtilen duruma istinaden, bu makalede eş zamanlı bakış açısıyla {- (I)yor} ekinin bir sıfat-fiil eki olup olmadığı ele alınacak ve konuya ilişkin görüş ifade eden araştırmacıların düşünceleri kritiğe tabi tutulacaktır. Bununla birlikte ilgili ekin sıfat-fiil kabul edilmesindeki en önemli etkenlerden birisi olan “-(I)yor ol-” yapısının Türkçede hangi etkenlere bağlı olarak ortaya çıktığı ve yaygınlaştığı edebî metinler esasında ortaya konmaya çalışılacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** Türkçe, sıfat-fiil, sıfat-fiil eki, {- (I)yor}, - (I)yor ol-

## Is {- (I)yor} A Participle Suffix in the Compound Verb Structure “-(I)yor ol-”?

### ABSTRACT

*The {- (I)yor}, which is formed as a result of the haplology from the simple present tense of an auxiliary verb indicating continuity, constitutes one of the controversial issues of Turkish grammar in terms of category. While some researchers argue that the relevant suffix is a participle through various usage areas, some do not agree with this view. Based on the relevant situation, in this article, with synchronous perspective, it will be discussed whether the {- (I)yor} suffix is a participle or not, and the opinions of researchers who express their opinions on the subject will be subjected to criticism. Again, it will be tried to be revealed on the basis of literary texts, depending on which factors the - (I)yor ol- structure, which is one of the most important factors in accepting the relevant suffix as a participle, became widespread in Turkish.*

**Key Words:** Turkish, participle, participle suffix, {- (I)yor}, - (I)yor ol-

---

\* Arş. Gör. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bilecik / TÜRKİYE, [kubilay.fener53@gmail.com](mailto:kubilay.fener53@gmail.com)

### Araştırma Makalesi / Research Article

**Atıf / Cite as:** Fener, K. (2025). “-(I)yor ol-” birleşik fiil yapısındaki {- (I)yor} bir sıfat-fiil eki midir?. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(48), 179-191.  
<https://dx.doi.org/10.21550/sosbilder.1526021>

**Gönderim Tarihi / Sending Date:** 31 Temmuz / July 2024

**Kabul Tarihi / Acceptance Date:** 6 Eylül / September 2024

## Giriş

Türkçede sıfat-fiil ekleri, kapsamı en geniş eklerin başında gelmektedir. Biçim-söz dizim i ve anlam açısından karmaşık bir görüntü çizen bu yapılara ilişkin yurt içi ve yurt dışında kapsamlı çalışmalar yapılmış ve önemli tespitlerde bulunulmuştur. Öte yandan ilgili gramatik kategori, pek çok yönden detaylı bir şekilde incelenmesine karşın Türkçe dil bilgisi ve monografik çalışmalarda hangi eklerin sıfat-fiil olarak kabul edileceği hususunda fikir birliği söz konusu değildir (bk. Erkman Akerson & Ozil, 2015: 80-86, Karadoğan, 2008: 57-66). Nitekim ilgili ekler, adlandırma, tür ve söz dizimi ilişkileri bakımından Türkçe dil bilgisinin en tartışmalı konularından birini oluşturmaktadır. Bu duruma istinaden bazı çalışmalarda {-(I)yor} eki, bir sıfat-fiil olarak tanımlanmıştır (Savran, 2001; Turan, 2008; Hirik, 2010; Gülsevin, 2016 vb.).

Bu çalışmada, eş zamanlı bakış açısıyla “{-(I)yor} eki, sıfat fiil eki midir?” sorusuna cevap aranacak, ayrıca {-(I)yor} ekinin sıfat-fiil olarak kabul edilmesindeki en önemli kullanım biçimi olan *-(I)yor ol-* yapısının Türkçede neden oluştuğu ve nasıl yaygınlaştığı konusunda düşünceler öne sürülecektir. {-(I)yor} ekinin bilhassa *-(I)yor ol-* yapısındaki statüsü ve işlevi, pek çok detaylı çalışmanın konusu olmasına karşın bu yapının neden oluştuğu, Türkçenin yapısına uygunluk gösterip göstermediği ve neden yaygınlaştığına ilişkin herhangi bir fikir ileri sürülmemiştir (bk. Mihaylov, 1965; Schaaik, 2002 Aslan, 2012: 11-30; Karaca, 2019: 89-97; Altun, 2022: 258-271). Dolayısıyla konuya ilişkin gerçekleştirilen çalışmalarda teknik ayrıntılar esas alınarak biçimsel kategorinin öncelendiği görülmektedir. Bu noktada, {-(I)yor} ekinin kategorisini belirlemek ve *-(I)yor ol-* yapısının nasıl yaygınlık kazandığını çözümlmek, dilin işleyiş kuralları ve dil bilgisi çalışmalarına katkı sağlamak bakımından önemlidir.

### 1. Bir Ekin Sıfat-Fiil Kabul Edilmesindeki Kriterler

Bir dildeki ekler, kullanım sahasındaki işlev ve ortak yönleri esasında tasnif edilmekte ve bu doğrultuda kategori bakımından aynı değerde olduğu düşünülmektedir. Öte yandan Türkçede yaygın olarak kullanılan bazı eklerin gramerlerimizde verilen tanımlama ve kriterlerin dışına çıktığı görülmekte ve bu durum, eklerin sınıflandırılmasına ilişkin araştırmacılar arasında görüş ayrılıkları yaratabilmektedir (Gülsevin, 2004: 1267). İlgili duruma istinaden bu bölümde, Türkoloji çalışmaları için akademik çevrelerce başat olarak kabul edilen gramer çalışmaları ile eklerin tasnifine ilişkin gerçekleştirilen monografik çalışmalar esasında sıfat-fiillerin tanıklanan özellikleri belirlenecek ve “Tartışma” bölümünde {-(I)yor} ekinin bu kriterleri karşılayıp karşılamadığı incelenecektir:<sup>1</sup>

**I.** Sıfat-fiil ekleri, asli olarak söz dizimsel adlaştırma işlevine sahip olmasına karşın kimi zaman da sözlük birimsel isimler yapabilme özelliğine sahiptir.

**II.** Sıfat-fiiller, isimlere gelebilen çokluk, iyelik ve hâl eklerini alabilmektedir.

**III.** Sıfat-fiil ekleri, fiillerden sıfat olarak kullanılabilen kelimeler türetmekte ve bu doğrultuda niteleme ilişkisi kurarak tıpkı sıfatlar gibi ad türü sözcüklerle niteleme ilişkisi kurmaktadır.

**IV.** Sıfat-fiil ekleri, eklendiği fiili, tür bakımından isimleştirmesine rağmen fiil tabanının tamlayıcı alabilme özelliğini korur.

<sup>1</sup> Sıfat-fiillere ilişkin belirlenen kriterler, şu eserler incelenerek elde edilmiştir: (Ergin, 2013: 333; Banguoğlu, 2019: 422; Karadoğan, 2008: 57; Demir & Yılmaz, 2010: 218; Boz, 2015: 42; Eker, 2017: 301; Karaağaç, 2016: 297-298; Korkmaz, 2017: 784; Gülsevin, 2004: 1278-1280; Gencan, 2007: 436; Erkman Akerson & Ozil, 2015: 19-20; 81; 92-93; Ediskun, 1999: 247; Deny, 2012: 410; Bozkurt, 2010: 68; Bilgegil, 2014: 180; Doğan, 2019: 213-229).



V. Sıfat-fiiller, başka eklerle veya son takılarla genişleyerek zarf-fiil eklerine gelişebilirler

VI. Sıfat işlevli bir yan tümce kurulurken, sıfat-fiil, öğelerinden birini temel tümceye ödünç verir ya da bu öge temel tümceye çıkar. Sıfat işlevli yan tümcedeki bu öge yitimi, bu yan tümcelemin en önemli özelliğidir.

## 2. {-(I)yor} Eki Bir Sıfat-Fiil midir?

Bazı ekler, dilin gelişme süreci içerisinde değişikliğe uğrayarak günümüze ulaşmıştır. Bu değişikliklerin bir kısmı fonetik gelişmeler esasında sadece şekil değişikliği olarak karşımıza çıkarken bir kısmı da hem şekil hem de fonksiyon bakımından meydana gelmiştir. {-(I)yor} eki, temelde Eski Anadolu Türkçesinde süreklilik bildiren bir art fiildir. İlgili ek, süreklilik bildiren bir art fiilin geniş zaman çekiminden hece düşmesi sonucu oluşmuştur (Şahin, 2006: 215). Bu oluşum tarzıyla sıfat-fiil kaynaklı olmayan zaman eklerimizden biridir.

Hirik (2010), {-(I)yor} ekinin bir sıfat-fiil eki olduğunu dile getirmiş ve konuya ilişkin benzer içerikli pek çok örnek cümle sıralamıştır. Araştırmacının bu görüşü dile getirmesinde, Karadoğan’ın (2008) “Türkiye Türkçesinde Yeni Bir Sıfat-fiil Eki: -I” başlıklı makalesinden yola çıktığı görülmektedir. Hirik’e göre {-(I)yor} eki gözden kaçmış bir sıfat-fiil eki olmakla birlikte {-DI} eki dışında kalan bildirme kip eklerinin sıfat-fiil olarak kullanılıyor olması, {-(I)yor} için de geçerli bir durumdur. Öte yandan araştırmacı, {-(I)yor} ekinin sıfat-fiil olarak kullanıldığı durumları şu şekilde sıralamıştır: I. *Gibi edatı ile kullanılması* II. *Ol- fiili ile kullanılması* III. *Bul- fiili ile kullanılması* (2010: 770-771).

Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi* başlıklı çalışmasının “Bir Yanı Sıfat-Fiil Bir Yanı Yardımcı Fiil Olan Birleşik Fiiller” başlıklı bölümünde *-(I)yor ol-* biçiminin bir sıfat-fiil ile kurulmuş birleşik fiil görünümünde olduğu ve işlev bakımından şimdiki zamana ve geleceğe yönelmiş bir süreklilik bildirdiğini ifade etmiştir (2017: 704). Karahan, birleşik fiillerin isim unsurunun sıfat-fiil olabileceğini belirtmiş ve sıfat-fiil görevinde kullanılabilen *-yor* ekli sıfat-fiillerin yakın geçmişte ortaya çıkan tamamlanmış veya devam etmekte olan bir hareketi karşıladığını ifade etmiştir (2018: 74-75).

Selma Gülsevin, *ol-* yardımcı fiilinin isimlerden sonra gelerek birleşik fiiller oluşturmasının yanı sıra sıfat-fiillerle de birleştiğini belirtmiş ve *-(I)yor ol-* yapısına ilişkin (*yüzü-yor ol-acağız*) örneğini tanıklamıştır (2016: 181). Savran, *ol-* yardımcı fiili ile kurulan birleşik fiillerde sıfat-fiil konumunda bulunan isim ögesinin, görülen geçmiş zaman eki dışında diğer bütün zaman eklerini alarak çekime girebileceğini belirtmiştir (2001: 140). Dolayısıyla araştırmacıya göre *-(I)yor ol-* yapısındaki ek, bir sıfat-fiildir.

Aktan, *Türkiye Türkçesinin Söz Dizimi* başlıklı çalışmada birleşik fiiller konusunu tasnif etmiş ve ilgili konuyu “Sıfat-Fiil ile Yardımcı Fiilin Birleşmesinden Oluşan Birleşik Fiiller” başlığı altında incelemiştir. Araştırmacı, *-Iyor ol-* yapısının bir sıfat-fiil ile kurulmuş birleşik fiil görünümünde olduğu ve *-Iyor* ekinin zaman kapsamı dolayısıyla, geçmişe değil şimdiki zamana yönelmiş bir süreklilik bildirdiğini ifade ettikten sonra *beklemiyor olsa, uyuyor olmalı, ağlıyor olmalı* yapılarını örnek olarak tanıklamıştır (2009: 50-51). Özkan, Toker ve Aşçı da *Türkiye Türkçesi Söz Dizimi* başlıklı çalışmada bir yanı sıra sıfat-fiil bir yanı yardımcı fiil olan birleşik fiiller (karmaşık fiiller) başlığı altında *dilimliyor ol-* yapısını örnek olarak tanıklamıştır (2016: 76-86).

Çeşitli araştırmacılar, *-(I)yor ol-* yapısındaki ekin sıfat-fiil olduğunu ifade ederken<sup>2</sup> bu görüşlere katılmayan araştırmacılar da söz konusudur:

Karaca, *ol-* yardımcı fiiliyle kurulan birleşik fiillerde ana fiilde yer alan {-AcAk}, {-mİş}, {-r, -Ar/-mAz}, {-DI}, {-mAktA}, ve {-I}yor} eklerini incelemiş ve sürerlik bildiren *-yor ol-* birleşik fiillerinde sıfatın nitelediği bir isim olmadığından ilgili ekin sıfat yapma özelliğinin bulunmadığını ifade etmiştir. Öte yandan Karaca’ya göre *-(I)yor ol-* yapısındaki {-I}yor} eki, kip/zaman eklerinin normal kullanımına göre birtakım sınırlandırmalara maruz kaldığı ve eklendikleri yapıyla birlikte *ol-* fiiline bağımlı olduğu için *-(I)yor ol-* birleşimindeki işleve doğrudan kip/zaman eki demek yerine “kip/zaman eki işlevli kullanım” demenin daha isabetli olacağını belirtmiştir. Sonuç olarak araştırmacıya göre *-(I)yor ol-* kurulumundaki yapılarda {-I}yor} eki bir sıfat fiil eki değil bir yargı adıdır (2019: 93-96).

Özmen, “Olmak Fiiliyle Kurulan Birleşik Fiil Çekimleri Üzerine” başlıklı çalışmasında *ol-* fiili ile kurulan fiil şekillerinin sıfat-fiillerle kurulan bir birleşik fiil mi yoksa *i-* ile kurulan birleşik çekimler yanında ikinci bir fiil çekimi mi olduğu sorusuna, “çekim eki almış fiil + çekim eki almış ol-” şeklinde cevap vermiştir. Dolayısıyla araştırmacıya göre *-(I)yor ol-* biçimindeki yapıda {-I}yor} eki bir sıfat-fiil değil, çekim eki almış bir fiildir (Özmen, 2010: 497). Delice, *Türkçe Sözdizimi* başlıklı çalışmasında *-(I)yor ol-* konusunu diğer çalışmalardan farklı olarak “Fiil+Zarf-fiil / Yardımcı Fiil” başlığı altında incelenmiştir. Araştırmacıya göre *-(I)yor ol-* yapısındaki *-(I)yor* eki, bir kip eki işlevinde hareketin yakın geçmişte tamamlandığı veya sürekliliğini bildirmektedir (Delice, 2012: 26-27). Dolayısıyla Delice’ye göre ilgili ek, bir sıfat-fiilden ziyade zarf-fiil ekiyle aynı işlevde ve zarf-fiil eklerinin yerine kullanılabilen bir kip ekidir.

Gülşah Bulut, *Tarihî Türkiye Türkçesinde Perifrastik Fiil Yapıları (olmak Yardımcı Fiiliyle Kurulan Birleşik Çekim Yapıları)* başlıklı yüksek lisans tezinde sıfat-fiil eklerinin işlevlerini göz önüne alarak konuya ilişkin şu açıklamada bulunmuştur:

Bugüne kadar yapılmış çalışmaların çoğunda, olmak yardımcı fiilinden önce ana fiile getirilen biçimbirimlerin sıfat-fiil ekleri olduğu söylenmiştir... Bu görüşe katılmamız mümkün değildir. Çünkü sıfat-fiiller esasında bağımlı biçimbirimlerdir ve kendisinden sonra gelen bir ismin (yüzey yapıda da derin yapıda da olabilir) bir niteliğini ortaya koyar. Her ne kadar sıfat-fiiller de kendi iç yapılarında zaman, kip ve görünüş işlevi taşısalar da, cümlelerin ifade ettiği yargı olmak yardımcı fiili üzerine gelen ekle sonlanır (Bulut, 2014: 96).

Kerimoğlu, “Ali onu seviyora benziyor.” cümlesinden yola çıkarak buradaki {-I}yor} ekinin sıfat-fiil olmadığı ve bu dizinin cümle içinde isim pozisyonunda kullanıldığı için isimleşmenin gerçekleştiğini belirtmiştir. Öte yandan araştırmacı, bu gibi kullanımlarda zaman eki görünümündeki eklerin sıfat-fiil olduğu açıklamasıyla yetinildiği ve bunun da söz diziminin isimleştirme etkisini göz ardı ettiğini belirtir (Kerimoğlu, 2016: 244). Dolayısıyla, konuya ilişkin açıklamalardan ilgili ekin sıfat-fiil olmadığı, cümlelerin söz diziminde isimleşebilen bir birim olduğuna vurgu yapılmaktadır.

Yukarıda tanıklanan görüşler doğrultusunda, *fiil+(I)yor + ol- (yardımcı fiil)*<sup>3</sup> yapısındaki esas fiil unsurunun üzerinde bulunan ekin ne olduğuna ilişkin görüşler şu şekilde özetlenebilir:

<sup>2</sup> İlgili konu eş zamanlı çalışmaların ilgi odağı olduğu kadar art zamanlı çalışmalar bakımından da bir hayli dikkat çekicidir. Söz gelimi, Gabain Eski Türkçede *er-*, *bol*, ve *tur-* yardımcı fiillerinin tabiatları gereği zarf-fiillerle değil, çekimli fiillerle, yani tercihen isim durumunda olanlarla ve bundan dolayı da diğer bütün isim çeşitlerine bağlandıklarını belirtmiştir (Gabain, 1995: 87-88). Yani araştırmacıya göre ilgili biçimler, sıfat-fiil değildir. Öte yandan Ercilasun ise *Kutadgu Bilig Grameri (Fiil)* başlıklı çalışmasında, *i-* fiilinin aksine *bol-* yardımcı eyleminden önce gelen şekillerin sıfat-fiil olduğunu ifade etmiştir (Ercilasun, 2020: 198).

<sup>3</sup> İlgili yapıya ilişkin şu yapılar örnek olarak verilebilir: *geliyor olacak*, *alıyor oldu*, *geliyorsa olsa* vb.

- 1) Kip ekli fiil veya kip/zaman eki işlevli kullanım
- 2) Sıfat-fiil
- 3) İsim işlevli çekimli fiil

Yukarıda konuya ilişkin görüş ifade eden araştırmacıların düşünceleri sıralanmasına karşın çalışmalarında *ol-* yardımcı fiili ile kurulan birleşik fiil çekimlerini inceleyen ancak *-(I)yor ol-* yapısına yer vermeyen pek çok araştırmacı da vardır. Nitekim Karaca, *ol-* ile yapılan birleşik fiil çekimlerinde ana fiile getirilen eklerin sıfat-fiil eki olduğu yönünde bir ittifak olduğunu belirtmiş, buna karşın konuyu bu bakış açısıyla ele alan araştırmacıların aynı kullanım kategorisine ait *-(I)yor*, *-mAktA* ve *-DI ol-* yapılarına çoğunlukla yer vermediğini ifade etmiştir (2019: 92).

Ediskun *Yeni Türk Dilbilgisi* başlıklı çalışmasında bir ortaç ile *ol-* yardımcı fiilli yapıları incelediği bölümde *-mAktA ol-* yapısına yer vermesine karşın aynı kullanım kategorisine ait olan *-(I)yor ol-* yapısına değinmemiştir (1999: 243). Banguoğlu, *Türkçenin Grameri* başlıklı çalışmasında “Karmaşık Fiiller” başlığı altında *ol-* fiilinin bazı sıfat-fiillere gelerek oluş ve kılışın zamanı ve tarzıyla ilgili özellik taşıyan birleşikler yarattığını belirtmiş ancak bu yapılar içerisinde *-(I)yor ol-* yapısına yer vermemiştir (2019: 482-486). Ergin, “İsimle Birleşik Fiil Yapan Yardımcı Fiiller” başlığı altında isim unsurunun ya bir isim ya da bir partisip olduğunu ifade etmiş ve konuya ilişkin şu örnekleri sıralamıştır: *almış ol-*, *alır ol-*, *alacak ol-*, *gitmiş ol-* vb. Ancak araştırmacı, *-(I)yor ol-* yapısına ilişkin herhangi bir örnek tanıklamamıştır (2013: 387).

Karaağaç, “Ad + Yardımcı Eylem” yapısındaki birleşik fiillerde ad ögesinin tek başına bir ad olabileceği gibi ad işlemi gören bir söz öbeği veya bir eylemsi olabileceğini belirtmiş, ardından *koşuyor ol-*, *bekliyor ol-*, *bakıp duruyor ol-* öbeklerini örnek olarak tanıklamıştır (2016: 473). Araştırmacının açıklamalarından konuya ilişkin belirtilen örneklerin hangi kategoriye girdiğini belirlemek zordur. Diğer bir ifadeyle ilgili örneklerdeki {-(I)yor} eki, sıfat-fiil olarak mı değerlendirilmeli yoksa ad işlemi gören bir söz öbeği mi sorusu bu açıklamalara göre belirsiz kalmaktadır.

Konuya ilişkin araştırmalarda *-(I)yor ol-* yapısının göz ardı edildiği veya detaylandırılmadığı görülmektedir. Bu durumun bizce başlıca sebebi, anılan yapının Türkçeye yabancılığı ile işleyiş ve fonksiyonun tam olarak belirlenememesinden kaynaklanmaktadır.

## 2.1. Tartışma

{-(I)yor} ekinin bir sıfat-fiil olduğuna ilişkin ortaya konan kanıtlar, bizce ilgili ekin sıfat-fiil olduğunu ispat etmeye yeterli değildir. Konuya ilişkin görüşlerimiz aşağıda detaylı bir şekilde belirtilecektir:

### 2.1.1. {-(I)yor} Ekinin *Gibi* Edatı ile Kullanımı

1) “Dinliyor gibi gözüktüğü zamanlarda da kafası daima başka şeyle meşguldü.” (H. Atsız-Ruh Adam)

2) “İlk başta, söylediklerimi dikkatle dinledi gibi düşündüm, daha sonra anladım ki yanlışım.”

Yukarıda tanımlanan (1) numaralı örnekte *gibi* edatı “dinliyor” yapısıyla birleştiği için {-(I)yor} eki, sıfat fiil kabul edilmektedir (Hirik, 2010: 767). Bu durumda (2) numaralı örnekteki *gibi* edatı “dinledi” yapısıyla birleştiği için {-DI} eki, sıfat-fiil olarak kabul edilebilir mi? Bizce böyle bir durum söz konusu değildir. Burada *gibi* edatının “dinliyor” ile birleşme sebebi, cümlelerin kullanım içinde isimleşebilmesi ve yargı bildirmekten çok bir sözcük öbeği

gibi kullanılabilmesinden kaynaklanmaktadır (Kerimoğlu, 2016: 242). Diğer bir ifadeyle, cümleler yüklemelerinin bildirdiği olayların adları olduğundan bitmiş bir cümle isim gibi davranabilmekte ve bitmiş her cümlenin sonunda da *gibi* benzetme veya karşılaştırma edatı olarak kullanılabilir.

3) “Düşman şehre yaklaşıyor haberi”

4) “Düşman şehre yaklaştı haberi, üzerimizde derin bir endişe yaratıyordu.”

Belirtilen (3) numaralı kelime öbeğinde de tamlayan unsuru cümle formunda olmasına karşın isimleşmiş olarak karşımıza çıkmaktadır (Karahana, 2000: 20-21). Öte yandan (3) numaralı cümledeki {-(I)yor} ekini sıfat-fiil olarak kabul edersek (4) numaralı cümledeki {-DI} ekinin de sıfat-fiil olarak kabul edilmesi gerekir ki {-DI} ekinin sıfat-fiil olmadığı belirgin bir şekilde ortadadır.<sup>4</sup>

5) “Gelsin diye yaptım.”

Konuya ilişkin (5) numaralı cümlede ise *diye* edatından önce gelen *gelsin* biçimi de bir isim örneğidir. Dolayısıyla {-(I)yor} ekinin *gibi* edatı ile yan yana gelmesi, sıfat-fiil olduğu anlamına gelmemektedir. Bir edat ile yan yana geliyor diye sıfat-fiil oluyorsa (5) numaralı örnekte *diye* edatından önce gelen teklik üçüncü şahıs emir eki de sıfat-fiil olarak mı kabul edilecektir?

### 2.1.2. {-(I)yor} Ekinin *Ol-* Yardımcı Fiili ile Kullanımı

{-(I)yor} biçiminin bir sıfat-fiil olduğuna yönelik araştırmacıların en önemli dayanağı, ilgili ekin *ol-* yardımcı fiilinden önce gelmesidir (Aktan, 2009: 26-27; Hirik, 2010: 770; Karahana, 2018: 74-75; Korkmaz, 2017: 704; S. Gülsevin, 2016: 181; Savran, 2001: 140). *Ol-* yardımcı fiili, Türkçede birleşik fiil kurma işlevi üstlenen ve kendisinden önce isim isteyen bir biçim birimdir. Bu duruma istinaden, (6) numaralı cümlede olduğu gibi *ol-* eyleminin birleşik fiil oluşturabilmesi için bir isimle birleşmesi gerekmektedir. Bu olgudan yola çıkarak, anılan ekin sıfat-fiil olduğu ifade edilmektedir. Ancak belirtildiği üzere bitmiş fiiller isim gibi davranabildiğinden burada da *ol-* eylemi bir ismin üzerine gelmiştir. Bu durum, *bul-/bulun-* eylemleri için de geçerlidir.

6) Ali, uyuyor olmalı.

Birinci bölümde, çeşitli araştırmacıların görüşlerinden yola çıkarak bir ekin sıfat-fiil kabul edilmesindeki kriterler üzerinde durulmuştu (bk. 1. Bölüm). Şimdi bu kriterler esasında {-(I)yor} ekinin sıfat-fiil olup olmadığı tartışılacaktır:

➤ Sıfat-fiil eklerinin asli fonksiyonu, söz dizimsel adlaştırma olmakla birlikte bazen sözlük birimsel yapılar da oluşturabilmelerine karşın {-(I)yor} ekinin şu ana kadar sözlük birimsel bir yapı oluşturduğuna rastlanmamıştır. Dolayısıyla ilgili ek, bu kriteri karşılamamaktadır. Hirik, konuya ilişkin şu açıklamalarda bulunmuştur: “Sıfat-fiil eklerinin kalıcı isimler yaptığı bilinmektedir. Ancak {-(I)yor} sıfat-fiil ekinin yaptığı kalıcı isim henüz yoktur. Bize göre bu durum, {-(I)yor} ekinin Türkiye Türkçesine sonradan dâhil olması ve {-(I)yor} ekinin sıfat-fiil eki olarak kullanıldığı durumların kısıtlı olmasıyla ilgilidir” (2010: 771). Araştırmacının bu görüşlerine katılmak biraz zordur. Nitekim gelecek zaman sıfat-fiil ekinin oluşumu ve dile katıldığı tarih kesin bir şekilde bilinmemekle birlikte {-(I)yor} ile yakın

<sup>4</sup> Ergin, *şip sevdi, külbas-tı, de-di ko-du* vb. gibi örneklerden yola çıkarak ilgili ekin ihtiyatla partisip olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir (Ergin, 2013: 337). Ancak ilgili ek, niteleme ilişkisi kurmadığı ve eklendiği fiile tamlayıcı alabilme özelliğini kaybettiğinden bizce sıfat-fiil olarak kabul edilmemelidir.

döneme tekabül etmekte ve buna karşın gelecek zaman sıfat-fiil eki kalıcı isimler yapan işlek bir ek olarak kullanılmaktadır.

➤ Sıfat-fiil ekleri, eklendiği eylemi isim veya sıfat pozisyonuna sokmakta ve eklendikleri yapılar çokluk, iyelik ve hâl ekleriyle çekimlenebilmektedir, ör. *geleni gideni yok* vb. Fakat {-(I)yor} ekinde böyle bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla ekin hâl ekleriyle çekim paradigmasına girmemesi ve iyelik ve çokluk eki almaması bir sıfat-fiil eki olmadığına işaret etmektedir.

➤ Sıfat-fiiller, fiillerden sıfat olarak kullanılabilen kelimeler türetmekte ve isim ya da sıfatların önüne gelerek onları miktar, sıra, konum, renk, biçim gibi çeşitli etkenler açısından nitelendirir. Ancak incelenen örneklerde, {-(I)yor} ekinin hiçbir niteleme ilişkisi kurduğuna rastlanmamıştır: \**geliyor adam*, \**öpüyor çocuk* vb. Dolayısıyla sıfat-fiilli yapıların, en belirgin amacı bir adı nitelendirmek olduğundan ilgili biçim birim bu kriteri de karşılamamaktadır.

➤ Sıfat-fiiller, başka ekler veya son takılarla genişleyerek zarf-fiil eklerine gelişebilirler, ör. {-DIĞInDa, -DIĞInAn, -DIĞI için vb.}. Ancak böyle bir durum {-(I)yor} eki için geçerli değildir. Yani ilgili ek, herhangi bir ek veya edat ile birleşerek bir zarf-fiil ekine dönüşmemektedir.

➤ Sıfat işlevli bir yan tümce kurulurken sıfat-fiil, öğelerinden birini temel cümleye ödünç olarak vermektedir. Sıfat-fiil işlevli yan tümcedeki bu öge yitimi, bu yan tümcelerin en önemli özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu maddeyi biraz daha açıklamak gereklidir. Söz gelimi, (7) numaralı cümlede *kız* ögesi hem yan tümcede bulunan *gel-* eyleminin öznesi hem de temel cümledeki öznesi konumundadır. Dolayısıyla sıfat işlevli bir yan tümce kurulurken ortaç öğelerinden birini temel cümleye ödünç verir ya da bu öge temel cümleye çıkar. Diğer bir ifadeyle yan tümcenin ortacındaki özne ile temel cümledeki öznesi aynıdır ve burada anlamsal örtüşme sonucunda ortada bir öge kalmakta ve bir öge yitimi söz konusu olmaktadır. Sıfat işlevli yan tümcedeki bu öge yitimi, bu yan tümcelerin en önemli özelliklerinden biridir (Erkman Akerson & Ozil, 2015: 92-93). Sonuç olarak {-(I)yor} eki, niteleme işlevli yan tümceler kurmadığından ve bu durumda sıfat-fiil yan tümcelerin en önemli özelliği olan öge yitimi söz konusu olmadığından bu kriteri de karşılamamaktadır.

7) Dün bize **gelen** kız, Ali Beyin ortanca çocuğuymuş.

### 3. -(I)yor ol- Yapısına İlişkin Bazı Düşünceler

Literatürde *ol-* yardımcı eyleminden önce gelen esas eylem üzerindeki ekin kategorisine dair biçim bilgisi öncelikle çeşitli görüşler ortaya konmasına karşın *-(I)yor ol-* yapısının Türkçede neden oluştuğu ve nasıl yaygınlaştığına ilişkin herhangi bir görüş ileri sürülmemiştir. Bu bölümde, ilgili yapının hangi amaçla kullanıldığı, neden oluşmuş olabileceği ve son dönem edebî eserlerde neden yaygınlık kazanmaya başladığı üzerinde durulacaktır.

#### 3.1. -(I)yor ol- Yapısı Hangi Amaçla Kullanılmaktadır?

Dil kullanıcıları, gerçek dünyada meydana gelen olayları daha ayrıntılı anlatabilmek ve konuşurken olay hakkındaki tutumu ile bakış açısını detaylı bir şekilde aktarabilmek için birleşik fiil çekim kategorilerine başvurmaktadır. Bu duruma istinaden Türkçede büyük oranda dilbilgiselleşmiş *ol-* yardımcı fiili, {-(I)yor}, {-mİş}, {-AcAk}, {-Ir/Ar} eklerinden birini taşıyan eylemlerle birleşerek kompleks zaman ve kip ifadeleri oluşturmaktadır. *Ol-* yardımcı fiili, tıpkı *i-* fiili gibi cümlede birleşik çekim yapısı oluşturan bir birim olmakla birlikte *i-* ek fiili ile kurulabilen birleşik fiil çekimleri hikâye, rivayet ve şart ile sınırlıyken *ol-* fiili için hikâye, rivayet ve şart sınırı yoktur (Ercilasun, 2020: 198).

*ol-* yardımcı fiili, zengin bir çekim ve anlam yelpazesine sahip olduğundan morfolojik olarak yan yana gelmesi mümkün olmayan zaman, görünüş ve kip eklerinin yan yana gelmesini sağlamakta ve böylece cümleye farklı bir dil bilgisel anlam katmaktadır, ör. \**geliyoracak* (geliyor olacak), \**geliyormalı* (geliyor olmalı). Diğer bir ifadeyle *i-* eyleminin yetersiz kaldığı durumlarda *ol-* fiili, yardımcı fiil olarak kullanılmaktadır. Tanıklanan örneklerde de görüleceği üzere *ol-* fiili, çeşitli ifade biçimlerinde bir morfolojik gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sayede hem ifade biçimi kuvvetlenmekte hem de çekim morfolojisindeki boşluklar doldurulmaktadır.

*ol-* yardımcı fiilli yapılar, farklı dil bilgisel anlamlara karşılık gelen biçimler oluşturmasının yanı sıra eylemin başlangıç sınırı, süre ve bitiş sınırından oluşan iç yapısına farklı yönelim noktalarından bakılabilmesi ve farklı görünüş-zaman ilişkilerinin ifade edilebilmesi yönünde işlevler üstlenmektedir (Aslan, 2012: 11-12). Dolayısıyla *ol-* yardımcı fiilli yapılarda, eylemin değişik görünüş ve zaman ilişkileriyle ortaya çıkması ve çeşitli zamanlarına somut örnekler teşkil etmesi durumu söz konusudur. Altun, “Derlem Verileri Işığında -YOR OL- Birleşik Fiil Yapısı” başlıklı çalışmasında konuyu kapsamlı bir şekilde incelemiş ve *-(I)yor ol-* yapısının süre sınırını belirginleştirmek amacıyla kullanıldığını belirtmiştir (2022: 269). Bu durum dil kullanımında olayı farklı yönelim noktalarından görebilmek ve ayrıntılı bilgi iletme işlevinde kullanılmak bakımından önemlidir. Öte yandan *ol-* fiili iç evre yapısı veya kılımış bakımından hâl başlangıcı bildiren başlangıç dönüşümlü bir eylemdir. Bu durum, ilgili yapının hâl başlangıcı bildirmek için kullanılmasını da sağlamaktadır.

### 3.2. *-(I)yor ol-* Yapısı Neden Oluşmuş Olabilir?

*ol-* yardımcı eylemi, bazı istisnalar dışında sadece sıfat-fiil kökenli fiil çekim ekleri üzerine gelebilmektedir. Dolayısıyla ilgili yardımcı fiilin zaman bildiren eklerin üzerine gelebilmesi nedeniyle örnekseme sonucunda *-(I)yor ol-* yapısı teşkil etmiş olabilir. Diğer bir ifadeyle *ol-* yardımcı fiilin zaman bildiren sıfat-fiil kökenli ekler üzerine gelebilmesi ve {-(I)yor} ekinin de zaman bildiren bir kip eki oluşu nedeniyle örnekseme durumu olmuş olabilir.

### 3.3. *-(I)yor ol-* Yapısı Son Dönem Edebî Eserlerde Neden Yaygınlık Kazanmaya Başladı?

Altun’un derlem temelli yaptığı incelemeler sonucunda *-(I)yor ol-* yapısına ilişkin ulaştığı sonuçlar çalışmamız için oldukça önemlidir: “Örneklerin büyük kısmında *-yor ol-* yapısının fiil çekimi açısından alternatif biçim birimlerine nazaran açık bir farkı tespit edilememektedir. Dolayısıyla çoğu durumda söz konusu yapının Türkçede hangi ifade ihtiyacını karşıladığı sorusuna net bir cevap verilememektedir” (2022: 269). Öte yandan Bulut da *ol-* yardımcı fiilin hangi işlevleri karşılamak amacıyla kullanıldığının yeterince bilinmediğini belirtmiştir (2014: 6).

Altun’un derlem temelli yaptığı inceleme sonucunda vardığı bu sonuç, bizi ilgili yapının başka bir dilden Türkçeye kopyalandığına yönlendirmiştir. Diğer bir ifadeyle *-(I)yor ol-* yapısının yaygınlaşma nedeni, başka bir dildeki gramer kuralının Türkçeye transferiyle açıklanabilir. Nitekim diller arası etkileşimin sonuçlarından birisi de şüphesiz ki söz dizimi düzeyinde *öyküntüdür*. *Öyküntü*, “bir dilden öbürüne genellikle sözcüğü sözcüğüne çeviri yoluyla içerik ve birleşik biçimler söz konusu olduğunda sıralanış düzeni aktarma; bu işlem sonucunda ortaya çıkan biçim” şeklinde tanımlanmaktadır (Vardar, 2002: 156).

*Öyküntüde* baskın veya taklit edilen dilin söz dizimi veya biçim bilgisi yapısı alınmakta ve bu da alıcı dilin yapısında dilin işleyiş kurallarına uygun olmayan yapıların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Öte yandan ülkemizde yabancı dile olan rağbetin artması, İngilizce derslerinin 1973 yılından itibaren müfredata girmesi ve İngilizceden Türkçeye yapılan

aktarmalar, ilgili yapının yaygınlaşmasına neden olmuş olabilir. Dolayısıyla biz, İngilizce *future continuous* yapısı ile *continuous modal verbs* yapılarının Türkçeye aktarımı ve öğretimi nedeniyle *-(I)yor ol-* yapısının yaygınlaştığı düşüncesindeyiz. Nitekim bu İngilizce gramatikal ulamların Türkçe karşılığını sağlayan unsurlardan birisi de *ol-* yardımcı fiildir.

### 3.3.1. Future Continuous Örnekleri

8) *She will be giving a concert tomorrow.* (Yarın konser veriyor olacak).

9) *We'll be having dinner then.* (O zaman akşam yemeği yiyor olacağız)

10) *I will not be coming to the event tomorrow.* (Yarın etkinliğe geliyor olmayacağım)

11) *It won't be raining tomorrow.* (Yarın yağmur yağıyor olmayacak)

Konuya ilişkin belirtilen *future continuous* örnek cümlelerinde bilhassa (10-11) numaralı olumsuz formların Türkçe için zorlama olduğu ortadadır. Dolayısıyla bu tür kullanımların Türkçe için uygun olmadığını belirtmek mümkündür.

### 3.3.2. Continuous Modal Verbs Örnekleri

12) *If I were you, I would be studying abroad.* “Senin yerinde olsam yurtdışında çalışıyor olurum.”

13) *They could be playing with their mobile phones.* “Onlar cep telefonuyla oynuyor olmalı/olabilirler.”

14) *She may be studying all night.* “O bütün gece çalışıyor olabilir.”

15) *He should be studying hard for final exams.* “Final sınavlarına sıkı bir şekilde çalışıyor olmalı.”

Yukarıda *-(I)yor ol-* yapısının Türkçenin söz diziminde yaygınlaşma nedeninin İngilizce olduğu belirtilmişti. Bu durumu edebî eserlerden de takip etmek mümkündür. Türk edebiyatının en kült ve Türk dilinin en iyi kullanıldığı, geniş okur çevrelerince takdir edilen roman ve hikâye kitaplarında *-(I)yor ol-* yapısının karşımıza pek çıkmadığı görülmektedir. Konuya ilişkin düşüncelerimiz şu şekilde somutlaştırılabilir:

*-(I)yor ol-* yapısının Tanzimat Dönemi eserlerinde karşımıza hiç çıkmadığı görülmektedir: *Şair Evlenmesi, Cezmi, Vatan Yahut Silistre, Araba Sevdası, Felâton Bey ile Râkım Efendi, Karabibik, Müşahedat, Küçük Şeyler, Zavallı Çocuk, Akif Bey, Sergüzeşt.* Tanıklanan bu eserlerde ilgili yapının hiç bulunmaması o dönemde ya kullanılmadığı ya da seyrek kullanıldığına işaret etmektedir. Bununla birlikte Türk edebiyatının klasik eserlerinden bazılarında da hiç rastlanılmamaktadır: *Yaban, Kiralık Konak, Tehlikeli Oyunlar, Tutunamayanlar, Dokuzuncu Hariciye Koşuşu, Cânan, Sözde Kızlar, Yalnızız, Kuyucaklı Yusuf, İçimizdeki Şeytan, Kürk Mantolu Madonna, Ruh Adam, Rübab-ı Şikeste, Huzur, Saatleri Ayarlama Enstitüsü, Beş Şehir, Handan, İnce Memed (1)<sup>5</sup>, Anayurt Oteli,* vb.

Şu eserlerde ise birkaç tane tanıklanabilmektedir: *Bir Bilim Adamının Romanı (1), Aylak Adam (1), Alemdağ'da Var Bir Yılan (1), Ayaşlı ve Kiracıları (1), Devlet Ana (2), Aşk-ı Memnu (2), Mai ve Siyah (3), Çalığışu (2), Nutuk (2).* Bununla birlikte günümüze daha yakın yazılan eserlerden *Puslu Kıtalar Atlası, Kar veya Cevdet Bey ve Oğulları* ile *Masumiyet Müzesi* başlıklı romanlarda ise 10'un üzerinde *-(I)yor ol-* yapısı tanıklanmaktadır. Dolayısıyla Tanzimat dönemi eserlerinde görülmemesine karşın Servet-i Fünûn veya Erken Cumhuriyet dönemi

<sup>5</sup> *İnce Memed 1*'de “Ne geziyor ola” ibaresi geçmekle birlikte “ola” kalıplaşmış bir biçim birim olduğundan kip eki olarak kabul edilmemiştir: “ola ki yaparsın” vb.

eserlerinde oldukça nadir olarak tanıklanan bu yapının günümüz romanlarında ise kullanım sıklığı artmıştır. Bu durum, Türkçenin söz diziminde İngilizce etkisi olarak tanımlanabilir.

### Sonuç

Yukarıda tanıklanan bilgiler doğrultusunda {- (I)yor} ekinin niteleme ilişkisi ve sözlük birimsel yapılar oluşturmaması, yan tümce kurduğunda esas cümleye bir öge vermemesi, hâl veya iyelik ekleriyle çekimlenememesi vb. etkenler nedeniyle sıfat-fiil olmadığı düşünülmektedir. Bu ekin sıfat-fiil olduğuna ilişkin en önemli gösterge olarak kabul edilen - (I)yor ol- yapısında ise çekimli fiillerin bir isim değerinde olduğu göz önüne alınırsa burada da sıfat-fiil olmadığı ortaya çıkmaktadır. Ayrıca - (I)yor ol- yapılarında ol- fiilinin nitelenmesi ve belirli bir vasfın ortaya çıkması söz konusu değildir. Dolayısıyla {- (I)yor} eki bir sıfat-fiil eki değildir.

- (I)yor ol- yapısının Türkçede ortaya çıkış nedeni bizce örneksemedir. Ol- yardımcı eyleminin sıfat-fiil kökenli ek alan esas eylem üzerine gelmesi sonucunda, örnekseme yoluyla {- (I)yor} eki de bu potaya dâhil olmuş olmalıdır. Nitekim {- (I)yor} eki, sıfat-fiil kökenli olmasa da zaman bildiren kip ekleri kategorisinde yer almaktadır.

Türkçede sık kullanılan bir çekim paradigmasına sahip olmayan - (I)yor ol- yapısının günümüze daha yakın edebî eserlerde yaygınlık kazanmaya başladığı, Tanzimat, Millî Mücadele veya Cumhuriyet Dönemi eserlerinde kullanım sıklığı bakımından neredeyse hiç görülmediği anlaşılmaktadır. Bu durum, - (I)yor ol- yapısının İngilizceden öyküntü nedeniyle Türkçede yaygınlık kazanmaya başlamış olma ihtimalini güçlendirmektedir.

Literatürde - (I)yor ol- yapısına dair söylenenlerin büyük bir çoğunluğu morfolojik bilgiler sunduğu için konunun işlenişi büyük oranda yetersiz kalmıştır. Bu doğrultuda, - (I)yor ol- yapısının dil bilimsel anlam ve işlevlerinin yanı sıra zaman, görünüş ve kiplik kategorileri bakımından da detaylı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Nitekim ilgili yapının neyi karşıladığı ve hangi işlevlerle kullanıldığı dilin işleyişinin anlaşılması bakımından bir hayli önemlidir.

### Bilgi Notu

Makale araştırma ve yayın etiğine uygun olarak hazırlanmıştır. Yapılan bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

### Kaynakça

- Aktan, B. (2009). *Türkiye Türkçesinin söz dizimi*. Gazi Kitabevi.
- Altun, H. O. (2022). Derlem verileri ışığında -yor ol- birleşik fiil yapısı. M. Talas (Ed.), 8. *Uluslararası Erciyes Bilimsel Araştırmalar Kongresi Bildirileri* içinde (258-271. ss.), İksad Global Publications.
- Aslan, S. (2012), Türkiye Türkçesinde ol- yardımcı fiilli yapıların görünüş-zaman bildirimindeki işlevleri. *Bilig*, (63), 11-30.
- Banguoğlu, T. (2019). *Türkçenin grameri*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Bilgegil, M. K. (2014). *Türkçe dilbilgisi*. Salkımsöğüt Yayınevi.
- Boz, E. (2015). *Türkiye Türkçesi biçimsel ve anlamsal işlevli biçimbilgisi*. Gazi Kitabevi.
- Bozkurt, F. (2010). *Türkiye Türkçesi: Türkçe öğretiminde yeni bir yöntem*. Kapı Yayınları.
- Bulut, G. (2014). *Tarihî Türkiye Türkçesinde perifrastik fiil yapıları (olmak yardımcı fiiliyle kurulan birleşik çekim yapıları)*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



- Delice, H. İ. (2012). *Türkçe sözdizimi*. İstanbul Kitabevi Yayınları.
- Demir, N. & Yılmaz, E. (2010). *Türk dili el kitabı*. Grafiker Yayınları.
- Deny, J. (2012). *Türk dil bilgisi*. (Çev: A. U. Elöve), Kabalcı Yayınevi.
- Doğan, N. (2019). Türkçede adlaşma I: Sıfat-fiillerin söz dizimsel ve anlamsal yapısı. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 8(20), 213-229.
- Ediskun, H. (1999). *Türk dilbilgisi*. Remzi Kitabevi.
- Eker, S. (2017). *Çağdaş Türk dili*. Grafiker Yayınları.
- Ercilasun, A. B. (2020). *Kutadgu Bilig grameri -fiil-*. Akçağ Yayınevi.
- Ergin, M. (2013). *Türk dil bilgisi*. Bayrak Basım Yayın.
- Erkman Akerson, F. & Ozil, Ş. (2015). *Türkçede niteleme -sıfat işlevli yan tümceler-*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gabain, A. (1995). *Eski Türkçenin grameri*. (Çev: M. Akalın), Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gencan, T. N. (2007). *Dilbilgisi*. Tek Ağaç Eylül Yayınları.
- Gülsevin, G. (2004). Türkçede sıra dışı ekler ve eklerin tasnif tanımlama sorunu üzerine. *V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri I* içinde (1267-1284. ss.), Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gülsevin, S. (2016). -(Y)AcAk sıfat-fiil ekinin birleşik yapılarıdaki özel bir işlevi üzerine. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 5(1), 178-188.
- Hirik, E. (2010). -yor eki sıfat-fiil yapar mı?. *II. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Öğrenci Kongresi Bildirileri* içinde (765-771. ss.), İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları.
- Karaağaç, G. (2016). *Türkçenin dil bilgisi*. Akçağ Yayınları.
- Karaca, H. (2019). Ol- yardımcı fiiliyle kurulan birleşik fiillerde ana fiilde yer alan -AcAk, -mİş, -r, -Ar / -mAz, -DI, -mAktA ve -yor ekleri. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 29(2), 89-97.
- Karahan, L. (2000). Yapı bakımından cümle sınıflandırmaları üzerine. *Türk Dili*, (583), 16-24.
- Karahan, L. (2018). *Türkçede söz dizimi*. Akçağ Yayınları.
- Karadoğan, A. (2008). Türkiye Türkçesinde yeni bir sıfat-fiil eki: -I. *Bilig*, (46), 57-66.
- Kerimoğlu, C. (2016). Sözcük öbeği olarak cümle ve bir öbek önerisi. *Türkiyat Mecmuası*, 26(2), 241-245.
- Korkmaz, Z. (2017). *Türkiye Türkçesi grameri şekil bilgisi*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Kuznetsov, P. İ. (1997). Türkiye Türkçesinin morfoetimolojisine dair. *TDAY Belleten*, 43(1995), 193-262.
- Mihaylov, M. S. (1965). *İssledovaniya po grammatike Turetskogo yazıka. Perifrastiçeskiye formı Turetskogo glagola*. Nauka.
- Özkan, A., Toker, M., Aşçı, U. D. (2016). *Türkiye Türkçesi söz dizimi*. Palet Yayınevi.
- Özmen, M. (2010). Olmak fiili ile kurulan birleşik fiil çekimleri üzerine. *Türk Dili Üzerine Makaleler* içinde (489-499. ss.), Akçağ Yayınevi.

Savran, H. (2001), Bir isim ile bir yardımcı fiilden oluşan birleşik fiiller üzerine yeni görüşler. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, (596), 140-142.

Şahin, H. (2006). Türkçede şimdiki zaman eklerinin zaman belirleyicilerle kullanımı. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(2), 213-221.

Turan, Z. (2008). Gösterme sıfat-fiili. *Prof. Dr. Ahmet Bican Ercilasun Armağanı* içinde (235-244. ss.), Akçağ Yayınları.

Van Schaak, G. (2002). Periphrastic tense/aspect/mood. E. Erguvanlı Taylan (Ed.), *Verb in Turkish* içinde (61-95. ss.), John Benjamins.

Vardar, B. (2002). *Açıklamalı dilbilim terimleri sözlüğü*. Multilingual Yayınları.

## EXTENDED ABSTRACT

*In Turkish, which is an agglutinative language, a study on the typological determination of affixes requires the evaluation of many complex processes together. Indeed, it is seen that some affixes used actively in Turkish go beyond the specified definitions and criteria in terms of function, and this situation may cause differences of opinion among researchers regarding the classification of affixes. In this context, is formed as a result of the haplology from the simple present tense of an auxiliary verb indicating continuity, constitutes one of the controversial issues of Turkish grammar in terms of category. While some researchers claim that the relevant affix is a participle based on its areas of use, others do not agree with this view. Therefore, it is seen that there are different opinions regarding the status of the affix in Turkish grammar and monographic studies. At this point, determining the status of the affix {-(I)yor} is important in terms of contributing to the rules of language functioning and grammar studies.*

*Although the category of participle has been examined in detail from many aspects, there is no consensus on which suffixes can be accepted as participle. Based on the relevant situation, this article examines whether the suffix {-(I)yor} is a participle suffix from a simultaneous perspective and the opinions of researchers who have expressed their opinions on the subject are subject to criticism. On the other hand, it is attempted to reveal the factors that led to the emergence and spread of the -(I)yor ol- structure in Turkish, which is one of the most important criteria for the relevant suffix to be accepted as a participle, based on literary texts. In the introduction section of the study, the subject, purpose and method are briefly mentioned, and then in the first section, the criteria for accepting a suffix as a participle-verb are discussed based on the opinions of researchers who have expressed their opinions on the subject. In the third section, we focused on the reason why the structure -(I)yor ol-, which is assumed to be forced in Turkish and is one of the most important factors in the perception of the suffix {-(I)yor} as an participle, might have emerged, when it became widespread and for what purpose it was used. In the conclusion section, the findings obtained are presented to the attention of researchers.*

*In line with the information witnessed above, it is thought that the {-(I)yor} suffix does not create a qualifying relationship, does not create lexical structures, does not provide an element to the main sentence when it forms a subordinate clause, cannot be conjugated with case or possessive suffixes, etc., therefore it is not an participle suffix. If we consider that the inflected verbs have the value of a noun in the structure -(I)yor ol-, which is accepted as the most important indicator that this suffix is a participle suffix, it becomes clear that it is not a participle suffix here either. Furthermore, in the structures -(I)yor ol-, there is no qualification of the verb ol-, and no specific quality emerges. Therefore, the {-(I)yor} suffix is not a participle suffix.*

*It is understood that the structure -(I)yor ol-, which does not have a frequently used inflectional paradigm in Turkish, has started to become widespread in literary works closer to the present day, and is almost never seen in terms of frequency of use in works from the Tanzimat, Millî Mücadele or Cumhuriyet Period. This situation strengthens the possibility that the structure -(I)yor ol- has started to become widespread in Turkish due to emulation from English.*



# İBN HALDUN'A GÖRE MEMLÛKLERDE TASAVVUF ANLAYIŞI

 Nihal GEZEN\*

## ÖZET

*İslam dininin anlaşılması ve yaşanılması noktasında tasavvuf, sahip olduğu derin ve ince manasıyla İslam medeniyeti açısından son derece önem arz etmektedir. Türk-İslam devletlerinin bilhassa siyasi ve askerî açıdan kaos yaşadığı zamanlarda tasavvufun bariz bir biçimde devlet ve halk için öneminin arttığı bilinmektedir. Nitekim Memlûk Devleti'nin ortaya çıktığı dönemde, bilindiği üzere İslam dünyası her açıdan zorluklar içerisinde bulunmaktaydı. Çalışma konumuzu oluşturan Memlûk Devleti Dönemi'nde, devletin içerisinde bulunduğu tarihî ve siyasi süreç sebebiyle Mısır ve Suriye topraklarında tasavvuf hem devlet hem de halk yaşamında belirgin bir rol oynamıştır. Bu çalışmada genel tarihî süreç içerisinde gelişen tasavvuf anlayışının Memlûk Devleti'ne kadar uzanan sürecini ve Memlûk Devleti zamanındaki yerini, tarihî önemini ve misyonunu ele alarak değerlendirmelerimizi aktarmayı hedeflemekteyiz. Bu noktada, olayları neden-sonuç ilişkisi bağlamında açıklamaya çalışan İbn Haldun'un (ö. 808/1406) aktardıkları bize ışık tutmaktadır. Çalışmada, dönemin tarihî kaynaklarından ve yakın tarihte konu hakkında yapılmış çalışmalardan istifade edilmiştir.*

**Anahtar Kelimeler:** tasavvuf, Mısır, Memlûk Devleti, İbn Haldun

## Understanding of Sufism in The Mamluks According to Ibn Khaldun

### ABSTRACT

*Sufism, with its deep and subtle meaning, is extremely important for Islamic civilization in terms of understanding and living the religion of Islam. It is known that the importance of Sufism for the state and the people clearly increased in times when the Turkish-Islamic states were experiencing political and military chaos. As a matter of fact, at the time when the Mamluk State emerged, the Islamic world was in difficulties in every respect. During the Mamluk State period, which is the subject of our study, Sufism played a significant role in both state and public life in Egypt and Syria due to the historical and political process that the state was in. In this study, we aim to convey our evaluations by discussing the process of the understanding of Sufism, which developed in the general historical process, extending to the Mamluk State and its place in the Mamluk State its historical importance and mission. At this point, what Ibn Khaldun (d. 808/1406) said who tried to explain the events in the context of cause-effect relationships, sheds light on us. In the study, historical sources of the period and recent studies on the subject were used.*

**Key Words:** tasawwuf, Egypt, Mamluk State, İbn Khaldun

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Aksaray / TÜRKİYE, [nhlgzn@gmail.com](mailto:nhlgzn@gmail.com)

### Araştırma Makalesi / Research Article

**Atf / Cite as:** Gezen, N. (2025). İbn Haldun'a göre Memlûklerde tasavvuf anlayışı. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(48), 193-205. <https://dx.doi.org/10.21550/sosbilder.1523464>

**Gönderim Tarihi / Sending Date:** 27 Temmuz / July 2024

**Kabul Tarihi / Acceptance Date:** 24 Eylül / September 2024

## **Giriş**

İnsanlar hayatları boyunca genel olarak yaşamları için bir düzen ve buna dair olgular ararlar veyahut aramak durumundadırlar. Ancak olayların mutlak gerçekliği ve karışıklığı karşısında, görünüşteki bazı düzenler/teoriler eksik kalabilmektedir. Yer yer ulaşabilen düzenler/teoriler ise, bazı açıklamalara imkân verse dahi tekrardan bir düzen arayışı doğar. Bu durumda, ya parça parça açıklamalar veyahut teoriler geliştiririz. Her ne kadar bu teoriler, her zaman için birbiriyle uyum içerisinde olmasa dahi (Ülken, 2016: 11) buna mukabil, yaşanan tarihî hadiseler ve gelişmeler, sebep-sonuç ilişkisi üzerinden birbirine bağlı bir şekilde süreklilik göstermeye devam eder. Bu cümleden, tarih içerisinde kurulan devletler ve buna bağlı olarak teşekkül etmiş tüm kurumlar ve kültürler, kendilerinden sonraki tarihe tanıklık edecek diğer devletlere ve milletlere pek çok açıdan katkı sunmak ve tarihî birikimlerini aktarmak üzere siyasi varlıklarını gerçekleştirirler. Bu, kendiliğinden gerçekleşen doğal bir harekettir.

Tarihî olaylar hiç şüphesiz birbirlerine sebep sonuç ilişkisiyle bağlılık göstererek cereyan etmektedir (Hassan, 2010: 124). Tarihî olaylara birebir şahit olan, devletin çeşitli kurumlarında hizmet eden üst düzey görevliler ve dönemin bilim insanları olan âlimler ve onların eserleri, kendi dönemlerinden sonraki tarihlere veriler sunmak üzere tarihî birikime muazzam katkılar sunmaktadır.

En kapsayıcı tanımıyla, İslam dininin zâhirî ve bâtinî hükümleri çerçevesinde; manevi, derin boyutlarda ve farkındalıkla yaşanan bir yaşam tarzı olan tasavvufun, çok sayıda tanımı mevcuttur (Öngören, 2011: 119). Tasavvuf, İslam dininin ve felsefesinin anlaşılmasında, özel ve derin anlamları içerisinde taşıyan bir alandır. Başka bir deyişle İslam medeniyeti, tasavvuf ile ince ve derin bir mana kazanmış, İslamiyet'in idealini yükseltmiştir (Ülken, 2004: 93-98).

Türklerde tasavvufun tarihî geçmişine kısaca göz attığımız zaman; Türklerde tasavvufun ilk olarak dördüncü asrın sonlarında, Orta Asya'da ortaya çıktığı, Buhara ve Semerkant'ta yetişen halk dervişleri vasıtasıyla, kasabalar ile göçebeler arasına girdiği görülmektedir. Bu bilgiye istinaden, tasavvufun İslam dinine daha evvelden girmiş olduğu ve Türkler, Araplar ve Acemler tarafından bilindiği anlaşılmaktadır. Türklerin bu ilk tasavvuf cereyanı, ahlaki ve ilmî felsefeden oluşan bir yaşam tarzı/öğreti şeklinde gelişme göstermiştir. Burada esas gaye; ahlak idi. Klasik manadaki tasavvuf ise; yedinci asrın başlarından itibaren, İslam medeniyetinin çeşitli irfan merkezlerinden gelen tesirleri toplayarak, Anadolu'da inkişaf etmiş ve eserlerini bırakmaya başlamıştır. Öyle ki bu akımla beraber oluşan mistik temayüller, çok kuvvetli bir milli şuur uyandırmıştır. Oluşan bu yeni tasavvufi cereyan, Türklerin fikri ve ilmî hayatlarının altın çağını yaşamasında adeta bir mihenk taşı mesabesindeydi. Bu durumun yaşanmasının temel sebebi ise; Haçlı seferleri dolayısıyla Hristiyanlık ve İslam dini arasındaki gerginlik ve nihayetinde Hristiyanlık dinine karşın İslam dininin fikir sahasında da aktif bir şekilde rol almaya başlaması olmuştur. Aynı şekilde Moğol istilaları neticesinde İslam tasavvufu, büyük bir ivme ile Türk-İslam devletlerinin varlıklarını sürdürme noktasında hayati bir önem kazanmaya başlamıştır. Tam da bu noktada tasavvuf cereyanı, İslam dünyasında odak noktasını, siyasi ve askerî şartların zorlaması itibarıyla, tarihî tekâmülün gereği olarak, Anadolu'da toplamaya başlamıştır (Ülken, 2004: 201-211). Bu bilgilerden Türklerin tarihî tekâmüllerinde, tasavvufun önemli bir yere sahip olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Öyle ki Türklerde, İslam dinine girmezden evvel tasavvufa dair bilgiler ve deneyimler mevcuttu. Bununla beraber Türklerin kendi tarihî süreçleriyle beraber tasavvufun da yaşanan her bir döneme özgü kendi içerisinde gelişim kaydetmesi onun da kendi tarihî tekâmülü açısından son derece tabii ve anlaşılabilir bir durumdur. Buradan Türklerin bahsettiğimiz tarihlerinde gerçekleşen tarihî hadiselerinin ve tasavvufun, gelişen bu tarihî hadiselerle eşlik ederek gelişme göstermesi, bizlere tarihin ve tasavvufun karşılıklı olarak etkileşimini net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Çalışmamızın konusunu oluşturan Memlûk Devleti'nin, tarih sahnesinde yer almaya başladığı zaman diliminde, İslam âlemi her açıdan karışıklıklar içerisinde bulunmaktaydı. Bu noktada, tarihî olayları sebep sonuç ilişkisi ile açıklamaya çalışan İbn Haldun karşımıza çıkmaktadır. O, ele aldığımız çalışmanın tezahür ettiği zaman aralığında, kendi dönemindeki tarihî olaylara, bir toplumbilimci ve din bilgini olarak birebir şahitlik etme imkânı bulabilmiştir. Bu bakımdan tasavvufun, tarihî gelişim seyri içerisindeki konumunu, konumuz açısından anlamak adına İbn Haldun'un tasavvuf ilmine dair olan görüşleri önem arz etmektedir. Zira İbn Haldun eserlerinde<sup>1</sup> tasavvufa dair görüşlerini ve tartışmalarını alenen beyan etmiştir (Erkan, 2017: 85).

Memlûk Devleti'nin teşekkül ettiği zaman aralığında İslam dünyası başta Haçlı ve Moğol tehdit ve tehlikesi olmak üzere dış tehlikelere maruz bulunmaktaydı. Tarih içerisinde Türk-İslam devletlerinin böylesine kaotik zaman dilimlerini yaşadıkları dönemlerde, tasavvufun gerek devlet kademeleri nezdinde gerekse halkın inanış ve yaşayış tarzında bariz bir şekilde ön planda yer aldığını görmekteyiz.

Memlûklerde tasavvufun olgusal, kurumsal, metinsel vs. pek çok açıdan uygulamasını ve tasavvufun, Memlûkler zamanında Mısır coğrafyasında oynadığı sosyal, ekonomik ve siyasal rollerini tek bir çalışmada detaylıca ele almak kolay bir iş değildir. Nitekim tasavvufun dahi tam anlamıyla tarihini her açıdan tasavvur etmek başlı başına güç bir meseledir (McGregor, 2009: 74). Bu sebepler doğrultusunda biz çalışmamızda, tasavvufun Memlûk Devleti üzerindeki tarihî önemi ve misyonu çerçevesinden, Memlûklerde tasavvuf konusuna dikkat çekmeyi hedeflemekteyiz.

### **Memlûk Devleti'nin Siyasi Konjonktürü Çerçevesinde Tasavvuf Anlayışı**

1250-1517 yılları arasında Mısır, Suriye ve Hicaz coğrafyasında hâkimiyet süren Memlûk Devleti, genel karakteristik yapısı itibarıyla askerî bir devlet yapısına sahiptir. Nitekim bu devletin meşru açıdan esas ve yegâne dayanağı, dinî anlayış olmamıştır. Devletin bu anlayışına karşın, yönetilen halk için ise; dinî yaşantı, öncesinde olduğu gibi devam edegelmekteydi. Bununla beraber bu yaşamın, toplum arasında devamı bakımından dinî ilimler, kurumlar ve bu kurumlarla bağlantılı olan kişilere oldukça ehemmiyet verilmiştir. Ancak devlet yöneticileri, bunların hiçbir zaman siyasi ve askerî manada kendilerinden daha fazla nüfuz sağlamasına müsaade etmemiştir. Buna istinaden bu devlette, halifelerin siyasi veyahut askerî bir yaptırım gücü bulunmamaktaydı.<sup>2</sup>

Memlûk Devleti teşekkül ettiği zaman, İslam dininin yükselişinin üzerinden, altı yüzyılı aşkın bir süre geçmişti. Bu süre zarfında İslam dünyasında, siyasi ve dinî otorite alanında bir dizi inişli ve çıkışlı bir süreç yaşanmıştır. Buna müteakip halifelerin siyasi otoritelerinin yerini, sultanlar almıştır. Nitekim Memlûk Sultanları, yabancıları oldukları topraklara getirdikleri XIII.

<sup>1</sup> İbn Haldun tasavvufa dair görüşlerini, Mukaddime adlı eserinin “tasavvuf, rüya, kâhinlik, peygamberlik, gaybı bilme, harflerin sırrı, kimya ve simya ilmi” başlıkları bölümlerinde ve Şifâu's-Sâil'de ifade etmiştir. İbn Haldun Mukaddime adlı eserinde mutasavvıflara karşı daha ılımlı yaklaşırken, Şifâu's-Sâil adlı eserinde, daha tenkitçi bir tavır takınmıştır (İbn Haldun, 2020: 23; İbn Haldun, 2011: 61-65).

<sup>2</sup> Memlûklerde halifelerin siyasi bir yaptırım gücü bulunmamaktaydı. Ancak Memlûkler siyasi meşruiyet açısından ve diğer devletler nezdindeki konumlarını hesap ederek halifelerin dinî misyonlarından istifade etme gereği duymuşlardır. Nitekim devletin kuruluş yıllarında bu sebeplere istinaden Memlûk Sultanı Baybars'ın Haziran 1261 tarihinde, soyu Abbasi Hanedanlığından gelen Ebu'l Kasım Ahmet'i el-Müstansır-Billâh lakabıyla Halife ilan ettiğini görmekteyiz. Bu olayın akabinde, başta Sultan Baybars olmak üzere devletin üst düzeyinde yer alanlar, Abbasi Halifesine biat etmişlerdir. Halife, Sultan Baybars'a kılıç kuşatarak, saltanatını tasdik eden bir menşur vermiştir. Sultanın Halife'den aldığı bu menşur, her iki taraf için de oldukça önem taşımaktaydı. Zira Baybars seleflerinin başaramadığını başararak, Abbasi Hilafetinin Mısır'da yeniden önem kazanmasını sağlayarak, İslam dünyasını ruhani liderden mahrum bırakmamış oldu (Özbek, 1994: 293, 294).

yüzyılın ilk yarısında, İslam dininin karşı karşıya kaldığı güçlükleri bertaraf edebilmek adına, dönemin kaynaklarının belirttiği üzere, İslam dünyasının içinde bulunduğu ortam sebebiyle adeta Tanrı tarafından görevlendirildiklerine inanmaktaydılar. Bu, onların üstlendikleri tarihî misyon gereği son derece saygı uyandırıcıydı. Çünkü Memlûkler, her ne kadar İslami eğitimden geçirilip, Müslüman olsalar dahi onlar, bireysel davranışları ve köle geçmişleri sebebiyle zaman zaman tenkitlere maruz kalabiliyordu. Tüm bunlar, Memlûk Devleti'nin dinî ve siyasi karakterini ve bu doğrultuda devletin politikalarının ana hatlarını oluşturmuştur (Berkey, 2009: 7-8; Makdisî, 2019: 69-91). Bu bağlamda Memlûkler, yöneticisi oldukları toplumların sadece siyasi ve askerî bakımdan değil, onların aynı zamanda dinî inanış ve yaşayış tarzları ile bunların sürekliliğinin sağlanması noktasında da adeta tarihî bir misyona haiz bulunmaktadırlar.

Türk-İslam devletlerinde tasavvuf anlayışı ilk olarak; Hz. Peygambere, ashabına ve tabiînin dinî uygulamalarına ve manevi amaçlarına dayanmaktaydı. Müslüman Arap seçkinler, fetih ve imparatorluk üzerine yoğunlaşmışken, geri kalan Müslümanlar ise, dünya hayatının değerini sorgulamaktaydılar. Tasavvuf, VII. yüzyılda bireysel bir manevi kurtuluşu ifade ederken, VIII. yüzyılın sonlarına doğru, kolektif bir dinî hareket hâlini almıştır. X. yüzyılın başlarında bireysel ve münzevi bir çile mahiyetinden çıkıp, dinî bir hareket hâline dönüşmüştür. Zaman içerisinde hem toplumsal örgütlenmenin hem de halk içerisindeki misyonunun ilk esaslarını geliştirmeye başlamıştır. Tasavvufun bu eğilimi, Abbâsî Devleti'nin çöktüğü yıllardan itibaren ise, kolektifin ihtiyacına binaen daha da sağlamlaşarak gelişmeye devam etmiştir. Bu bakımdan tasavvuf, Müslümanların sadece dinî açıdan değil, psikolojik ve duygusal manada da şuurlu olması için teşvik edici bir mahiyet hâlini almıştır<sup>3</sup> (Lapidus 2005: 176).

Ümmet Erkan'a göre tasavvuf, ilk dönem Müslümanları için yaşanan bir hayat tarzı iken, zaman içerisinde kendi terminolojisi ile bir ilme dönüşmüştür. Böylelikle kendine has toplumsal uygulamaları ve kurumları ile toplumsal anlamda işlevini yerine getirmiştir (Erkan, 2017: 86). Tasavvufî yaşam terim olarak, VIII. yüzyıldan itibaren tasavvuf adını almıştır. Tasavvuf yolunu benimseyenlere ise, mutasavvıf adı verilmiştir. Tasavvuf esasında, zahiri ilimlerin aksine batini ilimlere yöneliktir. Yani tasavvuf, maneviyatla, kalpte yaşanan özel hâllerle ilgilidir. İbn Haldun'a göre, ilk dönem Müslümanları, tasavvufu zaten yaşıyordu. Müslümanlar arasında VIII. yüzyıldan itibaren dünyaya meyiletme arttığı için ibadetlerde samimiyette azalış ve dünyevileşme söz konusu olmuştur. Buna istinaden tasavvuf ilmine olan ihtiyaç artmıştır. Tüm bu bilgiler ışığında İbn Haldun'a göre tasavvuf, başlangıçta bir ilim değilken zaman içerisinde kendine özgü kavramlarla bir ilim hâlini almıştır. Gazali ile zahir ve batin ilimlerin birleştiği bir ilim hâline gelmiştir. İbn Haldun'un yaklaşımına göre tasavvuf; hem kitabi hem kalbi hem de batini ve zahiri bir ilimdir. Kur'an ve Sünnete uyulduğu, aşırıya kaçılmadığı, bidat ve sapkınlık hususlarında uyanık olduğu sürece İslam'ın ve ibadetlerin özünü ve ruhunu yaşama konusunda faydalı bir ilimdir (Erkan, 2017: 86-90-91; Öngören, 2011: 119). İbn Haldun tasavvufu, amel, ibadet ve ahlak nazarıyla görmektedir. Ona göre tasavvufun maksadı; bu unsurların ötesine geçip, keşf ve keramet sahibi olmaya ve his perdesini ortadan kaldırıp gayb âlemlerini müşahade etmek ve varlıkların mahiyeti ve neveleri hakkında konuşmayı adet hâline getirmek olmamalıdır. Bu vaziyete bürünen tasavvufun maksadının, onun nazarında dinî bir değeri bulunmamaktadır (İbn Haldun, 2011: 62). Bu bağlamda İbn Haldun'un yaşadığı dönemde dâhil olmak üzere tasavvufun, içinde bulunulan zamana ve

<sup>3</sup> Bireylerin söz konusu şuura ulaşmasında Kuran-ı Kerim, mutasavvıflar için gerekli olan ilham ve rehberliği sağmaktaydı. Nitekim bu hususta, Kuran'ın zahiri anlamını aşılıp, batini anlamına ulaştıran bir tefsir geliştiren Mukatil b. Süleyman'ın tespiti son derece önem arz etmektedir. Ona göre; Kuran-ı Kerim'in her bir ayetinde lafzi, tarihî ve mecazi anlamlar mevcuttur. Bunlar birleştirildiğinde lafzi manadan sıyrılan metin, derin anlamlarını okuyucusuna açarak hakikatini sunar (Lapidus, 2005: 169, 170, 176, 178).



insanlara bağlı olarak, mahiyeti itibariyle asıl maksadından ve gayesinden uzaklaştığı dönemlerin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.

Memlûk Devleti'nin tasavvuf ile bağlantısı, kronolojik olarak Nureddin Zengî'ye kadar uzanmaktadır. Memlûk Devleti, kendisinden önce teşekkül eden Eyyûbî, Zengî ve Selçuklu Devletleri gibi Sünnî bir Türk-İslam devletiydi. Memlûkler, dinî/mezhepsel ve ilmî anlayışlarını, büyük ölçüde belirttiğimiz bu devletlerden miras almıştır. Bu minvalde Memlûkler, içeride Sünnîlik karşıtı olan Şii-İsmâilîler ve bunların uzantıları ile mücadele ederken, dışarıda ise; Haçlı ve Moğol tehditlerine karşı mücadele etmek durumunda kalmıştır. Dolayısıyla Memlûk Devleti, Selçuklular, Zengîler ve Eyyûbîlerden devraldığı Sünnî İslam geleneğini güçlü bir şekilde devam ettirmiştir. Böylelikle İslam'ın birliğini büyük ölçüde sağlayan devlet, karşı karşıya olduğu Moğol ve Haçlı tehditlerinin üstesinden gelebilmiş, hâkim olduğu Mısır, Suriye ve Hicaz eksenindeki coğrafyanın, Müslümanlar için güvenli bir bölge olmasını sağlamıştır (Khanjanov, 2021: 47-48-54-290).

Memlûk sultanları bilindiği üzere köle statüsünde iken, aldıkları askerî ve dinî eğitimler neticesinde saltanat makamını elde ederek, 267 yıl Orta Çağın Türk-İslam âleminin en güçlü devletlerinden birini yönetmişlerdir. Memlûk sultanlarının ve memlûklerin, köle statüsünde iken aldıkları bu eğitim doğrultusunda, kariyerlerinin gelişimine paralel olarak, tam bir inançla İslam dinine girdikleri bilinmektedir. Bununla beraber Memlûk sultanları, her bakımdan yabancıları oldukları topraklara hükmederken elbette ki birtakım sıkıntılarla karşı karşıya kalmışlardır. Bunun dinî alana etkisi ise, bu hususta başarılı olup olmamaları bir yana, İslam dininin desteklediği kurumlara, tarikatlara ve mezheplere karşı eşitlikçi bir yaklaşım geliştirmek şeklinde tezahür etmiş olmasıdır. Bu noktada ise, tasavvuftan destek almak, Memlûk sultanları için büyük bir öneme haizdir (Makdîsî, 2022: 159; Little, 1983: 174-176). Tasavvuf, Memlûk Devleti'nde ağırlığı oldukça fazla ve yaygın olan bir alandır. Öyle ki Memlûk Devleti zamanında tasavvuf, diğer pek çok İslami ilimlerde olduğu gibi adeta altın çağını yaşamıştır (Ülken, 2004: 93-98).

Memlûkler zamanında Mısır bilhassa da Kahire, İslam dünyasının her bakımdan en gelişmiş yerlerinden biriydi. Daha öncesinde medeniyet ve kültür merkezleri konumunda bulunan Anadolu, Irak, Şam ve Türkistan şehirleri XIII. yüzyılda Moğolların istilasına maruz kalmıştı. Bu istilalar esnasında, İslam ülkeleri büyük tahribatlara uğramış, camiler, medreseler, rasathaneler yıkılmış ve ilim adamları öldürülmüştü. Bu sebeplerden dolayı İslam dünyası ilmî, iktisadi ve ticari bakımlardan büyük kayıplar yaşamıştır. Bu esnada İslam'ın en önemli üç beldesinden olan Dımaşk ve Bağdat sessizliğe bürünürken sadece Kahire ayakta kalabilmiştir (Berkey, 2015: 20; Gökhan, 2014: 36-37). Bu sebepten ötürü Memlûk Devleti, yaşanan kargaşa ortamından kaçmak isteyen ilim insanları için adeta güvenli bir liman olarak görülmüştür. Bunun sonucunda da Memlûk Devleti'ne birbirinden farklı kültürlere, görüşlere ve mezheplere sahip olan çok sayıda âlim yerleşerek, burasının ilmî ve kültürel manada zenginlik kazanmasına dahi sonrasında buradan bu birikimin diğer devletlere intikal etmesinde başat rol oynamışlardır. Başka bir deyişle Memlûkler, şartların elvermesi neticesinde kendi zamanlarında oluşmaya başlayan ilmî yapının, kendilerinden sonra varlık gösterecek devletlerin dönemlerine taşınmasını sağlamışlardır. Nitekim söz konusu devletten, diğer Türk-İslam devletlerinin, siyasi ve sosyokültürel yaşamlarına dair azımsanmayacak ölçüde niceliksel ve niteliksel bağlamlarda kültürel aktarımlar gerçekleşmiştir.

XIV. yüzyılda Memlûk Devleti'yle, Moğol istilasının getirdiği yıkım ve tahribat ortadan kaldırılmış, İslam uygarlığı yeniden canlanmaya başlamıştır. Buna mukabil Anadolu coğrafyasında Osmanlılar, Suriye ve Mısır'da Memlûkler, Doğu Anadolu'da ve İran'da ise

Timurlular, siyasi, ilmî, iktisadi, mimari vs. alanlarda kendi devletlerinde önemli gelişmelerin yaşanmasına katkı sağlamışlardır (Gökhan, 2014: 37).

XIV. yüzyıl tarihçisi İbn Haldun, İslam dinini Moğollardan gelebilecek olan yakın ve büyük bir tahripten kurtarmış olmaları sebebiyle Memlûklere olan övgüsünü eserlerinde dile getirmiştir. Nitekim XIII. yüzyıl ortalarına kadar hiçbir Müslüman devleti, Moğollara karşı direnememiştir. Bunun sebebi ise tarihçiye göre; Müslüman yöneticilerin, kent yaşamına bağlı olarak lüks ve şatafat içerisinde yaşam sürmeleriyle ilintili olarak göçebelik ile eşleştirilen savaşçılığa dair niteliklerini kaybetmiş olmalarıdır. Tam da bu esnada takdiri ilahi olarak İslam âlemine köle olarak getirilen Türkler ve onların güçlü ve sayısız boyları arasından seçilen emirler ve sadık savunucular, Moğollar tarafından çarptırılan gerçek inancın kurtarıcıları olarak görülmüştür. Bu bakımdan Türk Memlûklerinin en önemli özelliği; İslam dinini gerçekten inananların kararlığı ile benimsemiş olmalarıdır. Aynı zamanda erdemli olmaları ile aşırı lüks hayat tarzını ve gençlik güçlerini kontrollü bir şekilde muhafaza edebilmeleri, onların en önemli niteliklerinden sayılmıştır (Little, 2012: 472). İbn Haldun'un Mısır'da bulunduğu zaman diliminde, Memlûk saltanatının başında, sırasıyla Sultan Berkuk ve oğlu Ferec bulunmaktaydı. Sultan Ferec, 1400 yılında Timur'un İslam beldelerinden olan Şam'a saldırılarını durdurmak için ikinci sefer Şam'a doğru yürürken, yanında mutasavvıfları, fakihleri, kadıları ve İbn Haldun'u da beraberinde bulundurmıştır (Gökhan, 2014: 41).

Memlûklerde tasavvuf ve tasavvufi düşünce, doğal olarak devletin içinde bulunduğu siyasi, askerî ve ekonomik konjonktürden etkilenmekteydi. Buna misal olarak, dervişlerin pozisyonları ve nüfuzları zamana ve şartlara istinaden değişiklik arz edebiliyordu (Homerin, 2002: 246). Sûfiler ile devlet yöneticilerinin sıkı temasları, aralarındaki manevi rabitanın güçlü olması, Memlûklerin ve onlardan önce teşekkül etmiş olan Türk-İslam devletlerinin siyasi, askerî ve sosyal hayatlarında tasavvufun önemli bir yere sahip olduğunu göstermektedir. Başka bir deyişle, sûfiler ve onlara bağlı olarak gelişen tasavvufi kurumlara, her bakımdan birbirlerinden farklılık gösteren halk ve yönetici kesim, ortak bir şekilde ihtiyaç duymuş ve her iki kesimde tasavvuftan, dönemin ve coğrafyanın sunduğu şartlar gereği istifade etmek durumunda kalmışlardır.

Memlûk Devleti'nin hâkimiyet sahasını oluşturan Mısır, esasında onlardan evvel hatta Müslümanlar tarafından fethedilmeden öncesinde de yöneten ve yönetilenler arasında bariz bir şekilde ayrımın ve çekişmenin yaşandığı bir coğrafyaydı. Buna göre Mısır halkı, iki tabakaya ayrılmış durumdaydı. İlk tabakayı Bizanslılar oluşturmaktaydı. Onlar bürokrasi, askerlik, ticaret ve din adamlığı gibi önemli hizmetlerde ve makamlarda yer bulurken, Mısır'ın diğer tabakasını oluşturan ikinci sınıf vatandaş pozisyonundaki Mısır halkını oluşturan Kıptîler ise; Mısır'ın gerçek sahipleri olup, en ağır ve ucuz işlerde çalışarak geçimlerini temin etmekteydiler (Apak, 2001: 148).

Mısır coğrafyasında ilk ilahi din Yahudilik olurken MS 1. asırda Hıristiyanlık yayılmaya başlamıştır. MS 7. asırda ise bölgede İslamiyet yayılmış ve Müslümanlar bölgede etkinliklerini artırmışlardır. Haçlı Seferleri zamanında Hıristiyanlık bölgede tekrar etkili olmaya başlamıştır. XIII. yüzyılda, Mısır ve civarında Hıristiyanlık dini büyük oranda artış göstermiştir. Mısır halkı, Müslümanların bölgeyi fethinden önce, başlarındaki yöneticilerin dinî anlamda kendilerine yaptıkları baskılar ve zulümlerden dolayı son derece muzdarip idiler. Öyle ki onlar, başlarında bulunan Ruamların aleyhine çalışacak hâle gelmişlerdi. Netice itibarıyla Mısır coğrafyasının Müslümanlar tarafından fethedilmesinde, yerli halk olan Kıptîlerin payları azımsanmayacak ölçüdedir. Mısır coğrafyası, Müslümanlar tarafından savaşla fethedilmesine rağmen, Müslüman askerler yerli halk ile iş birliği ve temas hâlindeydiler. Onlar, halkın da muztarip oldukları başlarındaki yöneticiler olan Ruamlara karşı savaşmışlardır. Bu durumda Müslümanların Mısır'ı fethi, halk için bir kurtuluş vesilesi olmuştur. Mısır'ın Müslümanlar tarafından

fethedilmesinden sonra, Müslüman olmayan halk, hangi dine mensup olursa olsun, İslam dinine girmeye davet edilmiş ister Arap ister Kıptî yahut Rum olsun herkesin eşit hak ve hürriyete sahip oldukları beyan edilmiştir. Hangi din veyahut mezhebe bağlı olursa olsun insanlar, inançlarında özgür bırakılmışlardır. Öyle ki mağdur olmuş yerli halk olan Kıptîler, Mısır'ın Müslümanların idaresine geçmesiyle, kültürel ve dinî kimliklerini yeniden kazanmaya başlamışlardır (Apak, 2001: 149-156). Memlûk Devleti, halkın farklı dinî inançları karşısında, devletin içinde bulunduğu siyasi atmosferi de göz önünde bulundurarak dinî açıdan bir denge üzerine politika gütmüştür. Bu noktada tasavvuf, Memlûk Devleti'nin hüküm sürdüğü yıllarda insanların dinî yaşamlarını yaşamaları hususunda bağlayıcı olduğu gibi, Sünnî Müslümanların çoğunluğu tarafından da kabul görmüştür.

Memlûkler zamanında farklı inançlara mensup insanlarla beraber halkın neredeyse tamamı, belli bir tarikata mensup olduğu gibi Sultanlardan bazıları dahi, tarikatlara bağlı idi. Başlıca tarikatlar; Bedeviyye, Şâzeliyye, Rifâiyye ve Düsûkiyye idi. Bu tarikatlar arasında Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin<sup>4</sup> görüşleri oldukça yaygındı. Muhyiddin İbnü'l Arabî, Memlûk Devleti'nin tasavvufi hayatına etkisi büyük olan önemli bir mutasavvıftır (Çimen, 2019: 22-23). Bununla beraber Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin Selçuklu Devleti sultanları ve Eyyûbî Devleti'nin emirleriyle de oldukça yakın temasları olduğu bilinmektedir (Kılıç, 1999: 495). Nitekim onun, XII. ve XIII. yüzyıllarda, tasavvuf anlayışına şekil veren birkaç büyük mutasavvıflardan biri olduğu bilinmektedir (Homerin, 2002: 246). Öyle ki Muhyiddin İbnü'l Arabî, Mısır ve Suriye coğrafyasının manevi evliyası olarak bilinmektedir (Emecen, 2016: 386).

Memlûklerde Müslüman halkın büyük bir çoğunluğu, tasavvufi düşünce tarzına oldukça yakındı. Yönetilen kesimi oluşturan halkın ve yönetici kesimi oluşturan Memlûklerin ortak olarak yaşamak durumunda kaldıkları güçlükler, başta Moğol-Haçlı tehdit ve tehlikesi ile açlık, veba, salgın hastalıklar gibi ekonomik ve doğal felaketlerdi. Devletin henüz kuruluş aşamasında karşı karşıya olduğu bu sıkıntılar ve buhranlar karşısında halk, adeta dua eden yığınlar görünümünde, yöneticiler ise; bu şartlar altında siyasi varlıklarını sürdürme gayretindeydi. Halkın ve devletin içinde bulunduğu süreç, siyasi, ekonomik, dinî vs. pek çok meselede ayrılıkların ve güçlülerin yaşanmasına zemin hazırlamıştır. Buna müteakip her iki kesim, toplamda bireysel olarak değil, iş birliği içerisinde ve toplu bir hâlde kurtuluşa erme emelineydi veyahut çözüm olarak elden gelen en fazla buydu. İçinde bulunulan bu nazik zamanlarda tasavvuf, devletin her kesiminde odak noktası hâlini almış ve Memlûk kültüründe oldukça yaygınlık kazanmıştır. Bu bağlamda tasavvuf, Müslümanların dinî inanışlarında ve yaşamlarında, oldukça ehemmiyetli bir pozisyonda devam etmiştir. Esasında tasavvuf, Mısır'da yüzyıllardan beri mevcuttu. Dinî alanlarda tasavvuf ve tasavvufa dair olan alanlar ve uygulamalar ise, XIII. yüzyıla kadar bariz bir şekilde tekâmül ederek farklı cereyanlarda tezahür etmekteydi (Homerin, 2002: 243-245).

Memlûk Devleti sultanları, üstlendikleri tarihî misyon gereği İslam'a, İslami kurum ve kuruluşlara ve bu minvalde din alimlerine vs. hem kendi iktidarları ve durumları gereği hem de devletin iç dinamiği gereği nispetinde ehemmiyet vermişlerdir. Onlar, bu bağlamda tasavvufa genel olarak olumlu yaklaşmışlardır. Onların İslam dinini belli bir nizam dairesinde, kendi

---

<sup>4</sup> Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin sadece kendi yaşadığı dönemdeki Türk-İslam devletleri ile alakalı olaylara dâhil olmadığı aynı zamanda kendisinden sonraki yüzyıllar sonrasında cereyan edecek olan Türk-İslam devletlerinin tarihî gelişimleri ile alakalı da paylaşımları olduğu malumdur. Bunun en bariz örneği; Yavuz'un Mısır'ı fethedeceğini bildirmesidir. Osmanlı sultanı Yavuz Sultan Selim, manevi olarak kendisine malum olması ve akabinde Mısır'ı fethiyle beraber, Şam'da Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin mezarını tespit ettirip, buraya cami, han, hamam, imaret, hastane, medrese gibi binalar inşa ettirmiştir (Emecen, 2016: 386-387).

siyasi otoriteleri altında kendi tecrübeleriyle idare etmeleri ve buna göre İslam dinini yaşamaları ve yaşatmaları, bu devletin çağdaşlarına nazaran karakteristik özellikleri arasındadır. Memlûk sultanları, dinî şahsiyet olarak sûfilere her zaman saygı duymuşlardır. Bunda bir ihtimal Memlûklerin, Orta Asya'dan getirdikleri Şamanizm inançlarının etkisi olduğu söylenebilir (Berkey, 2009: 19-20).

Belirttiğimiz üzere Memlûk sultanları, Memlûk olmadan önce Müslüman değillerdi. Ancak köle olarak satılıp tıbâklarda öğrenim görmeye başladıktan sonra İslam dinine girmeye başlamışlardı. Memlûklerin siyasi ve askerî tarihlerine baktığımız zaman, onlardan bazılarının diğer bazılarına nazaran daha samimi Müslüman olduklarını, İslam dini için daha fazla hizmet ettiklerini görmekteyiz. Bu durum Memlûk Devletinin veyahut sultanlarının içinde buldukları durumlara bağlı olarak gelişim gösteren bir hadise olup ne tamamen siyasi ne de tamamen dinî anlamda geliştirilen politikalara bağlı bir durum değildi. Ancak şartlar ne olursa olsun geçerliliğini muhafaza eden tek bir faktör vardı; her bir Memlûk sultanı, siyasi iktidarının devamlılığı açısından ister askerî ister dinî olsun kendi saltanatı döneminde gelişen tüm hadiseleri, devletin devamlılığı ve çıkarları doğrultusunda kendi saltanatının menfaati gereği davranmak durumundaydı.

Memlûklerde tasavvuf, hayatın her alanına hâkim bir pozisyona sahipti. Öyle ki sadece dinî tarihin değil, aynı zamanda sosyal tarihin de bir parçasıydı. Çünkü tasavvufi yaşamın, hac ziyaretleri vs. başta olmak üzere dinî alanda yapılan mimari yapılara, toplumun yapısına, anlayışına ve şehrin mimari tarihine doğrudan tesiri söz konusuydu (McGregor, 2009: 69-70). Bunlarla beraber devletin eğitim-öğretim hayatı içerisinde de tasavvufun özel ve geniş bir alanı olduğu bilinmektedir.<sup>5</sup> Öyle ki eğitim faaliyetlerinin yapıldığı mekânlardan biri olan ve farklı zaman dilimlerinde ve farklı coğrafyalarda değişik isimler ile adlandırılan sûfi hankahları, başlangıçta dervişlerin sohbet ve zikir yaptıkları bir mekân pozisyonunda iken zaman içerisinde mescid, kütüphane, mutfak, şifahane gibi sosyal hayata dair unsurların dâhil olduğu eğitim kurumu hâlini almıştır (Sever, 2017: 118).

Arnold ve Gilbert tasavvufun, Memlûkler zamanında kurumsallaştığını ileri sürmektedir (Arnold, 2018: 2; Gilbert, 2014: 19-20). XII. ve XIII. yüzyıllarda tasavvufun gelişimine muvazi olarak tarikatlarla beraber dinî ve ilmî bir kurum vasfında olan zâviye, ribât veyahut hankah<sup>6</sup> adı verilen müesseseler gelişim göstermiştir. Bunlardan ribât, Memlûklerde fakir ve yaşlıların kullandıkları bir yer iken, hankahlar; tamamıyla sûfilere mahsus alanlar olarak kullanılmaktaydı. Hankahlar, XII. yüzyıla kadar Zengîlerin ve Eyyûbîlerin Sünnî inancı desteklemeleri mahiyetinde, ideolojik ve kurumsal açılarından son derece etkin hizmet görevi sürmüşlerdir. Hankahların bu fonksiyonları, onların meşru açıdan medrese ayarında bir hüviyet kazanmalarını sağladığı için onlar, medrese<sup>7</sup> akîde ve fikhın temsilciliğini üstlenmişlerdir. Böylelikle hankahlar, doğru inanç, tefekkür, arınma, dua, ruhsal arınma ve şifalanma bakımlarından medreseye benzer şekilde kilit görünümünde bir rol oynamışlardır.<sup>8</sup> Bilhassa

<sup>5</sup> Memlûklerin tarihî olarak eğitim alanındaki etkileşimleri ve katkıları için bk. Kara, 2018: 187-212.

<sup>6</sup> Farsça olan bu kelime, İslam öncesi dönemde başka anlamlar ifade etmiş olsa dahi Müslümanların kullandığı manada ilk olarak Horasan bölgesinde ortaya çıkmıştır ve sofralık mekânı yahut okuma mekânı anlamlarını taşımıştır. Hankahlar zaman zaman medrese ve fikh eğitiminin verildiği yerler olmakla birlikte genellikle mistik eğilimi olan kişilerin toplanma yeri konumundaydı. Memlûkler zamanında, seçkinler tarafından Kahire, Dımaşk ve çevresinde otuz beşten fazla hankah kurulmuş olup bunlar, on üçüncü yüzyıldan on altıncı yüzyıla kadar yüzlerce sufîye destek olmuşlardır. Bununla beraber Memlûkler, hankahların hamiliğini üstlenmişler ve hankahlar bu devlette böylelikle siyasi bir nitelik kazanmışlardır (Homerin, 2002: 97, 105,106; Makrizî, 1997, C.II, 380).

<sup>7</sup> Ortaçağda Mısır ve Suriye coğrafyalarında, Türk-İslam devletlerinden Zengîler, Eyyûbîler ve Memlûkler zamanında inşa edilen zaviye, medrese ve hankah tarzındaki yapılar için bk. Nuaymî, 1990.

<sup>8</sup> Selahaddin Eyyubi 1174 yılında Dârü Saîd's-Süedâ'yı açmıştır. Bu hankah, Mısır'daki ilk hankah olup, "Salâhiyye" olarak da bilinmektedir. Bu hankah tasavvufî hareketlerin merkezi konumuna haiz olduğu gibi

Kahire dışındaki hankahlar, mimari yapıları itibariyle aynı zamanda İslam'ın gücünü ve görkemini temsil etmekteydi. Bu ihtişamlı özelliklerinin yanı sıra hankahlar, veba, salgın gibi zamanlarda sığınma işlevi ve manevi destek sağlama görevi de görmekteydi. Nitekim Sultan Barsbay 1429 yılında baş gösteren veba salgını nedeniyle çölde ikinci bir hankahın inşası için emir vermiştir. Bunlarla beraber Memlûk sultanları ve devletin önde gelen emirleri, Kur'an ve hadis kıraatleri dinlemek, sema ve zikir meclislerinden oluşan sûfilerin toplantılarına katılmak yani manevi sebepler doğrultusunda da söz konusu bu yapılara iştirak etmişlerdir (Homerin, 2022: 106). Hankahlar, çoğunlukla Sünnî sûfilerin tasavvuf ve tasavvufi öğretilerinin aktarılmasını sağlamakta ve hankah sakinlerine mekân vazifesi sunmaktaydı.

Ribâtlar/hankahlar bilhassa Hristiyanlar adına kutsal toprakları ve Kudüs'ü geri alma çabası içerisinde olan Haçlılara karşı Sünnî İslam'ı destekleme, siyasi meşruiyet elde etmek, şahsi serveti korumak, himaye elde etmek ve manevi bir güce erişmek için Abbâsî Devleti, Selçuklular ve onların halefleri Zengîler ve Eyyûbîler tarafından destek görmüştür. Aynı şekilde Memlûklerde kendilerinden önceki Eyyûbîlerin numunelerini ortaya koyduğu hankahların hamiliği vazifesini sürdürmeye devam ettiler. Bu bakımdan önlerindeki en önemli model ise, 1174 yılında Selâhaddîn tarafından inşa edilen Saîdü's-Süedâ veyahut Salâhiyye idi. XII. yüzyılda Eyyûbî yöneticileri tarafından bu kurumlara destek verilmesinin en büyük sebebi; Mısır ve Suriye coğrafyasında oldukça yaygın olan Şîliğin ve Hristiyanlığın etkisinin yerine Sünnî İslam'ın yerleşmesiydi (Homerin, 2022: 99-102).

Eyyûbîlerin bir parçası olarak kurulan Saîdü's-Süedâ hankahı ile Fatimîlerin İsmâilî dini etkisi ortadan kaldırılmak ve sûfilere destek olmak amaçlanmıştır. Hankahlar aynı zamanda Kahireli olmayan sûfiler için bilhassa maaş imkânı elde etmeleri açısından önem taşımaktaydı. Kahire ve çevresinde Memlûklerin himayesi ve desteği ile bu kurumlar arttı ve önemli ölçüde gelişim gösterdi. Sultan Baybars el-Çaşnigîr (1309-1310) zamanı hankah vakfiye belgesinden anlaşıldığına göre; Sûfiler için yaşam alanı oluşturan hankahlar bununla beraber çeşitli türde öğretim, öğrenme ve aynı zamanda ibadet alanıydı. Hankah sûfileri, belirli bir tarikata mensup olma şartı olmaksızın Kur'an okumaya, zikir halkalarına ve ahlaki kurallara riayet ederlerdi. Hankahlara çoğunlukla, Farsça konuşulan Doğu İslam topraklarından Arap olmayan sûfiler gelirdi. Dolayısıyla onlar kendilerine özgü entelektüel birikimlerini de beraberlerinde getirirlerdi. Böylelikle hankahlar, önemli birer entelektüel merkez hâlini alabilmişlerdir. Sultan Berkuk'un hankahı bu bağlamda önemli bir örnektir (Arnold, 2018: 7-8; Behrens-Abouseif, 1992: 512-514.) Memlûkler Mısır'da çok sayıda medrese, zaviye ve ribâtlar inşa ederek ve buraları besleyen vakıflar yaptırarak Mısır'ın ilmî ve kültürel açılarından gelişmesine büyük katkı sunmuşlardır (Fazlân, 2020: 265).

Şüphesiz Memlûklerdeki tasavvuf anlayışının, İslam âlemine en büyük katkısı Sünnî İslam anlayışının sürdürülebilir olması noktasında olmuştur. Buna ilaveten hankahların ve sûfilerin önemi veyahut onlara önem verilmesinin sebebi, onların sahip oldukları manevi gücün farkına varılması ve onlardan akan bu manevi gücün, halka ve devlet yöneticileriyle askerlere aktarılmasıdır. Memlûklerde kadınlar arasında da tasavvuf ile ilgilenen kadınların sayısı bir hayli fazlaydı. Öyle ki onlardan bazıları belli bir tarikatın hırkasını giyerek Şeyhâ ünvanını kazanmışlardır (Sehâvî, 1992: 14; Kaya, 2017: 69).

Memlûk sultanlarından I. Baybars (1260-1277) ve Kalavun (1279-1290), mevcut hankah ve medrese sistemlerine aktif bir şekilde destek vermişlerdir. Çeşitli tarikatlara mensup sûfiler, hankahlarda ikamet ettikleri sürece İslami ilimleri öğrenmekle ve öğretmekle meşgul

---

kendisinden sonra Sünnî İslam'ı savunacak olan Memlûk Devleti için ilk örnek teşkil etmiştir (Homerin, 2002: 249).

olmuşlardır. Memlûk Devleti, tasavvuftan yetişen ve bu devlette tasavvufun kök salmasında etkin olan âlimlerin sahip oldukları ilmî ve dinî birikimlerin, başta kendi siyasi varlıklarına son veren Osmanlı Devleti olmak üzere diğer Türk-İslam devletlerine ve milletlerine intikal etmesinde önemli bir rol oynamıştır (Fazlân, 2020: 262-268).

### **Sonuç**

Tasavvuf, başlangıç itibariyle insanın kendisini bilmesi, varoluşu kavraması ve kemale erebilmesi için yaşanan bir öğretiyken zaman içerisinde yaşanan tarihî zamana bağlı olarak belli bir disiplinle, kurumsallaşarak bir ilim dalı hâlini almıştır. Tasavvufun var olduğu hemen her dönemde bariz bir şekilde göze çarpan bir özelliği mevcuttur; bu, kaosun yaşandığı zamanlarda, insanların yaşamlarında daha çok ön plana geçmiş olmasıdır. Başka bir deyişle, insanlar toplumsal ve dinsel bağlamda bir çöküş, bunalım ve bunlara bağlı olarak yeni arayışlar, daha farklı bakış açıları ve içe/öze dönme ihtiyacına binaen aradıkları yöntemleri veya yolları tasavvufa yönelerek bulma eğilimi göstermişlerdir.

Memlûklerde tasavvuf, teknik açıdan sadece medreselerde ve diğer eğitim kurumlarında okutulan bir ilim dalı olmaktan ziyade, devletin siyasi olarak var olduğu süre boyunca yönetenlerin ve yönetilenlerin yaşamlarına dâhil olan bir yaşam tarzı/öğreti olmuştur.

Memlûklerde tasavvuf, devletin çoğu kesimi tarafından kabul görüp, yaşam sahasına dâhil edilen dinî bir alan olmakla beraber elbette ki tasavvuf karşıtı olan kimseler ve hadiseler de söz konusu olmuştur. Bununla beraber özelde tasavvuf alanı genelde ise, tüm dinî kurumlar ve din ile alakalı görevli kişiler, yapılar vs. Memlûklerin denetimi ve himayesinde olup, devletin yöneticilerini oluşturan Memlûklerin otoritelerini aşabilecek bir nüfuza haiz değillerdir.

Memlûk Devleti zamanında tasavvuf, zamanın askerî, siyasi ve dinî atmosferi sebebiyle popülerlik kazanıp, kurumsallaşma imkânı elde etme imkânı bulabilmiştir. Elbette ki bu popülerlik her zaman müspet yönde değil menfî olarak da taraftarlar ve tartışma ortamları yaratmıştır. Neticede tüm bu gelişmeler, sonraki zamanda teşekkül edecek olan İslam devletlerine aktarılarak, Sünnî İslam'ın yaygınlık kazanmasına katkı sunmuştur.

Son olarak günümüzde, ülkemizde ve dünyada yaşanan küresel hadiseler ve gelişmelere muvazi olarak, ülkemizde başta popüler alanlarda olmak üzere, araştırmacılar tarafından da insanların, oluşmaya başlayan yeni dünya düzeniyle beraber, tasavvuf alanı üzerine yoğunlaşmaya başladığı gözlemlenmektedir.

### **Bilgi Notu**

Makale, araştırma ve yayın etiğine uygun olarak hazırlanmıştır. Yapılan bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

### **Kaynakça**

Apak, A. (2001). Mısır'ın Müslümanlar tarafından fethi ve fetih sonrası ülkede sosyal ve dinî alanda meydana gelen değişimler üzerine değerlendirmeler. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(2), 145-159.

Arnold, M. (2018). Sufism and the Mamluk learned institution: The development of a tradition of Sunni learning in the Islamic middle period. *I. Uluslararası Tasavvuf Araştırmaları Lisansüstü Öğrenci Araştırmaları Sempozyumu*.

[https://www.academia.edu/36016825/Sufism\\_and\\_the\\_Maml%C5%ABk\\_Learned\\_Institution\\_The\\_Development\\_of\\_a\\_Tradition\\_of\\_Sunni\\_Learning\\_in\\_the\\_Islamic\\_Middle\\_Period](https://www.academia.edu/36016825/Sufism_and_the_Maml%C5%ABk_Learned_Institution_The_Development_of_a_Tradition_of_Sunni_Learning_in_the_Islamic_Middle_Period)

Behrens-Abouseif, D. (1992). Berkuk Külliyesi. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* içinde (512-514 ss.), 5, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

- Berkey, J. P. (2009). Mamluk Religious Policy. *Mamluk Studies Review*, 13(2), 7-22.
- Berkey, J. P. (2015). *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*. (Çev: İ. Eriş), Klasik Yayınları.
- Çimen, F. (2019). *Memlûkler dönemi hadis tartışmalarında Bedreddin ez-Zerkeşî'nin yeri* (Yayımlanmamış doktora tezi). Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Emecen, F. M. (2016). *Yavuz Sultan Selim*. Kapı Yayınları.
- Erkan, Ü. (2017). İbn Haldun Sosyolojisinde Tasavvuf Düşüncesi. *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi*, 1(1), 85-93.
- Fazlân, A. (2020). *İbn Fazlân Seyahatnamesi*. (Çev: R. Şeşen), Tarih Encümeni Yayınları.
- Gilbert, J. E. (2014). Ortaçağ'da Şam'da İslami İlimlerin Kurumsallaşması ve İlimin Meslek Hâline Gelişi. (Çev: H. Yılmaz), *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (37), 171-193.
- Gökhan, İ. (2014). İbn Haldun'un Memlûk Sultanları ile İlişkisi. *Cappadocia Journal of History and Social Sciences*, (3), 35-43.
- Hassan, Ü. (2010). *İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*. Doğu Batı Yayınları.
- Homerin, T. E. (2002). Memlûklar Dönemi Mısır'ında Sûfiler ve Tasavvuf Aleyhtarları. (Çev: S. Çift), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11(1), 243-264.
- Homerin, T. E. (2022). Müslüman Ruhları Korumak: Memlûk Topraklarında Hangâh ve Sûfilerin Vazifesi. (Çev: H. S. Korkmaz), *Theosophia*, (4), 97-117.
- İbn Haldun (2011). *Mukaddime*. (Çev: S. Uludağ), Dergâh Yayınları.
- İbn Haldun (2020). *Tasavvufun Mahiyeti*. (Çev: S. Uludağ), Dergâh Yayınları.
- Kara, A. (2018). Memlûklü Eğitim Sistemi Üzerine Bir Değerlendirme. *Journal of Turkish Studies*, 13(1), 187-212.
- Kaya, B. S. (2017). *Sehâvî'nin ed-Dav'ü'l-Lâmi Adlı Eseri Bağlamında IX-/XV. Asır Kahire'sinde Bilgi ve Toplum*. (Yayımlanmamış doktora tezi). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Khanjanov, S. (2021). *Memlûkler Dönemi Hanefilerinde İctihad ve Taklid Tartışmaları*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kılıç, M. E. (1999). İbnü'l-Arabî Muhyiddin. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* içinde (520-522. ss.), 20, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Lapidus, I. M. (2005). *İslam Toplamları Tarihi cilt: 1 Hazreti Muhammed'den 19. yüzyıla*. (Çev: Y. Aktay), İletişim Yayınları.
- Little, D. P. (1983). Religion Under the Mamluks. *The Muslim World*, 73(3-4), 165-181.
- Little, D. P. (2012). Memlûklerde Din. (Çev: E. Durmuş), *History Studies International Journal of History*, 4(Özel Sayı), 471-482.
- Makdisî, (2022). *İslâm Devletleri, Türkler ve İslâm: Türkler hakkındaki gizli hikmetler - Memlûk örneği*. (Çev: A. T. Ercan), Büyüyenay Yayınları.
- Makdisî. (2019). *Ahsenü't-Tekâsîm*. (Çev: R. Şeşen), Yeditepe Yayınevi.
- Makrîzî. (1997). *Kitâbü'l-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hutat ve'l-âsâr. II, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye*.

- McGregor, R. (2009). The Problem of Sufism. *Mamlûk Studies Review*, 13(2), 69-83.
- Nuaymî. (1990). *Ed-Dâris fî Târîhi 'l-Medâris*. 2, -Kütübi'l-İlmiyye.
- Öngören, R. (2011). Tasavvuf. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi* içinde (119-126. ss.), 40, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özbek, S. (1994). El-Melikü'z Zahir Rûkn'üd-din Baybars Zamanı Memlûk Devletinin Dinî Siyaseti. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 9(1), 289-307.
- Sehâvî. (1992). Ed-Dav'ü'l-lami' li-ehli'l-karni't-tasi'. 12, Dârü'l-Cîl.
- Sever, M. (2017). *Bahrî Memlûkler Dönemi Mezhep Hareketleri*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ülken, H. Z. (2004). *Türk Tefekkürü Tarihi*. Yapı Kredi Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2016). *Bilgi ve Değer*. Doğu Batı Yayınları.



## EXTENDED ABSTRACT

*Sufism, with its deep and subtle meaning, is extremely important for Islamic civilization in terms of understanding and living the Islamic religion. It is known that the importance of Sufism for the state and the people clearly increased in times when the Turkish-Islamic states were experiencing political and military chaos. As a matter of fact, at the time when the Mamluk State emerged, the Islamic world was in difficulties in every respect.*

*While Sufism was initially a teaching practiced by man in order to know himself, comprehend existence and reach perfection, over time depending on the historical conjuncture, it became a branch of science by becoming institutionalized with a certain discipline. Sufism has a distinctive feature in almost every period of its existence; this is because in times of chaos, it becomes more prominent in people's lives. In other words, people have tended to find the methods or paths they are looking for by turning to Sufism due to a social and religious collapse, depression and the resulting new searches, different perspectives and the need to return to the inner/essence.*

*Sufism among the Mamluks, rather than being a branch of science taught only in madrasahs and other educational institutions in technical terms, has become a lifestyle/doctrine that has been included in the lives of the rulers and the ruled throughout the political existence of the state.*

*Although Sufism was a religious field accepted by most parts of the state and included in the life of the Mamluks of course there were also people and events that were against Sufism. However the field of Sufism in particular and in general, all religious institutions and religious-related officials, structures, etc. They were under the control and protection of the Mamluks and they did not have an influence that could exceed the authority of the Mamluks, who constituted the rulers of the state.*

*During the Mamluk State, Sufism gained popularity and had the opportunity to become institutionalized due to the military, political and religious conjuncture of the time. Of course, this popularity has created fans and discussion environments, not always in a positive way but also in a negative way. As a result, all these developments were transferred to the Islamic states that would be formed in the future and contributed to the spread of Sunni Islam. Today in line with the global events and developments taking place in our country and in the world, it is observed by researchers, especially in popular fields, that people in our country have begun to focus on the field of Sufism, along with the new world order that is beginning to emerge.*

*During the Mamluk State period, which is the subject of our study, Sufism played a prominent role in both state and public life in Egypt and Syria due to the historical and political process that the state was in. In this state, which is military in character, Sufism has made its presence felt at every level of the state to a considerable extent. In this study, we aim to convey our evaluations by considering the process of the understanding of Sufism, which developed in the general historical process, extending to the Mamluk State and its place, historical importance and mission in the Mamluk State. At this point, the quotes of Ibn Khaldun (d. 808/1406), who tried to explain the events in the context of cause-effect relationship shed light on us. In the study, historical sources of the period and recent studies on the subject were used.*



# İZMİR'DE YUNAN İŞGALİ: MİLLÎ MÜCADELE'NİN DÖNÜM NOKTASININ İSTANBUL BASININDA YANSIMALARI\*

📧 Mine ERSEVİNÇ\*\*

## ÖZET

*Mondros Mütarekesi Osmanlı Devleti topraklarını İtilaf Devletleri'nin işgaline açmış ve 7. madde gerekçesi ile işgaller başlamıştır. İzmir kenti ise Paris Barış Konferansı'nda alınan karar üzerine 15 Mayıs 1919'da Yunanistan tarafından işgal edilmiştir. Daha resmî işgal gerçekleştirilmeden önce işgal kararına karşı gelişen tepkiler, resmî işgalden sonra daha da yoğunlaşmış, kamu ve devlet erkânı nezdinde yaşanan reaksiyon yabancı basın ile Anadolu ve İstanbul basınına yansımıştır. Amacımız İzmir'in işgalinden sonra; tepkileri, Millî Mücadele'yi, İtilaf Devletleri ile Saray ve hükümetlerinin tutumlarını, amaçlarını ve beklentilerini işgalden hemen sonra İstanbul'da yayımlanan gazetelerdeki değerlendirmeler ekseninde ele almak, yorumlamak ve değerlendirmeleri incelemek olacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** İzmir, işgal, basın, direniş, İstanbul

## Greek Occupation in İzmir: Reflections of The Turning Point of The National Struggle in the İstanbul Press

### ABSTRACT

*The Armistice of Mudros opened the lands of the Ottoman Empire to the occupation of the Allied Powers, and the occupations began on the grounds of article 7. The city of İzmir was occupied by Greece on May 15, 1919, following the decision taken at the Paris Peace Conference. The reactions that developed against the occupation decision even before the official occupation was carried out, intensified even more after the official occupation, and the reaction experienced by the public and state officials was reflected in the foreign press and the Anatolian and İstanbul press. Our aim after the occupation of İzmir is to discuss, interpret and examine the reactions, the National Struggle, the attitudes, aims and expectations of the Allied Powers and the Palace and Governments on the basis of the evaluations in the newspapers published in İstanbul immediately after the occupation.*

**Key Words:** İzmir, occupation, press, resistance, İstanbul

---

\* Bu makale, 10-12 Aralık 2009 yılında düzenlenen "Körfezde Zaman İzmir Araştırmaları Kongresi 2009" adlı etkinlikte sunulmuş bildirinin yeni gazete ve eser taramalarıyla genişletilmiş hâlidir.

\*\* Doç. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölümü, Bursa / TÜRKİYE, [mineersevinc@uludag.edu.tr](mailto:mineersevinc@uludag.edu.tr)

### Araştırma Makalesi / Research Article

**Atıf / Cite as:** Ersevînc, M. (2025). İzmir'de Yunan işgali: Millî Mücadele'nin dönüm noktasının İstanbul basınında yansımaları. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(48), 207-227. <https://dx.doi.org/10.21550/sosbilder.1544935>

**Gönderim Tarihi / Sending Date:** 6 Eylül / September 2024

**Kabul Tarihi / Acceptance Date:** 6 Aralık / December 2024

## **Giriş**

Osmanlı Devleti Birinci Dünya Savaşı’ndan Mondros Ateşkesi’ni imzalayarak çekilmiş ve 2 Kasım 1918’de Mütareke koşulları ordulara tebliğ edilmiştir (Cebesoy, 1953: 27). Ateşkesin en önemli maddesi, “Müttefikler emniyetlerini tehdit edecek vaziyet çıktığında herhangi bir sevkü’l-ceyş<sup>1</sup> noktasını işgal hakkına sahip olacaktır.” ibaresinin yer aldığı ve bütün işgallerin gerekçesini oluşturan 7. madde olmuştur. Mondros görüşmelerinde Türk Delegasyonu Başkanı Rauf (Orbay) Bey’in “Mütarekename’nin şartları ağırdır. Bununla beraber onları yerine getirmeye sadakatle çalışacağız, İngiliz devlet ve milletinin imzalarına sadık, vaatlerine vefakâr olduklarına güvenimiz vardır. Bu inanç üzerimize düşen ağır vazifeyi yapmakta bize cesaret verdi. Büyük İngiliz Milleti ile Müttefiklerinin taahhütlerine ve vaatlerine sadakatle uyacaklarına olan güvenimizde hatamız yoktur zannındayız.” sözleri (Orbay, 1993: 146) Osmanlı yöneticilerinin teslimiyetini göstermesi açısından dikkat çekicidir.

Orbay, Amiral Calthorpe’un, “Türkleri incitip üzmemek için elden gelen her şeyin yapılarak, Yunan gemilerinin İzmir gibi İstanbul’a da gönderilmeyeceği kanaatinde bulunduğunu, fakat İstanbul işgal edilmeyecektir.” şeklinde bir madde konulamayacağını söylediğini iddia etmekte (Orbay, 1993: 129-130) ve Fethi (Okyar) Bey, “Anlaşılan odur ki, Amiral Calthorpe’un emniyet verici sözleri, sadece İngilizlerin asıl niyetini gizlemeye yaramıştır.” ifadesi bu iddiayı desteklemektedir (Okyar, 1980: 264).

İsmet Paşa (İnönü), “Gerçekten Mütareke metni okunduğu zaman açık ifade ile göze batacak mahzurlar taşımadığı izlenimi uyandırıyor, ileride Mütareke’nin uygulanması esnasında memleketin canını yakmış olan esaslı maddeler çok kapalı ve aynı zamanda her türlü yorumlamaya müsait bir şekilde kaleme alınmıştı.” değerlendirmesi ile antlaşmanın üstü kapalı bir şekilde Osmanlı topraklarını işgale açık bir duruma getirdiğini ifade etmektedir (Selek, 1985: 164).

Mondros Antlaşması imzalandıktan sonra Osmanlı Devleti’nin topraklarında ilk işgal Musul ve çevresi, Anadolu’da ilk işgal Hatay ve çevresi olmuştur. Hatta 13 Kasım 1918’de İstanbul fiilen işgal edilmiş, diğer işgaller ve gelişmeler bunları takip etmiştir. İşgaller devam ederken görünürde Saray ve hükümetleri ile Osmanlı Devleti varlığını sürdürmüş, fakat işgaller ve buna karşı gelişen tepkilerin sonucunda Osmanlı Devleti sona ermiştir.

Resmî işgaller Mondros Ateşkesi imzalandıktan sonra başlamıştır ancak büyük savaş devam ederken yapılan gizli antlaşmalarda Osmanlı Devleti’nin toprakları İtilaf Devletleri arasında paylaşılmıştır. 1917 yılında Fransa, İngiltere ve İtalya arasında imzalanan Saint Jean de Maurienne Antlaşması ile Antalya’ya ek olarak İzmir-Kayseri-Mersin üçgeni arasında bulunan Güneybatı Anadolu Bölgesi İtalya’ya bırakılmıştır. Bölgeye güçlü bir devlet yerine kendi piyonları olarak kullanabilecekleri bir devleti tercih eden İngiltere, Yunanistan’a İzmir ve çevresinin verilmesi için çalışma başlatmıştır. Kasım 1918’de Yunanistan Venizelos aracılığıyla açıkça Anadolu’nun batı kısmının Yunanistan’a terkini istemiştir. Bu arada Kasım 1918’de ilk İtilaf Devletleri gemisi İzmir Limanı’na gelmiştir (Turan, 2018: 106).

18 Ocak 1919’da toplanan Paris Barış Konferansı’nda istediğini elde edemeyeceğini kavrayan İtalya, Antalya’yı işgal ederek Anadolu içlerine doğru ilerleyişe geçmiştir. Bu durumdan hoşnut olmayan İngiltere Başbakanı David Lloyd George, Fransa Başbakanı George Clemenceau ve Birleşik Devletler Başkanı Woodrow Wilson 10 Mayıs 1919’da, Yunanistan’ın Batı Anadolu’yu işgali için İzmir’e asker çıkarması için anlaşmışlardır. Amiral Richard Webb 14 Mayıs sabahı, İstanbul’da Damat Ferit Paşa’ya İzmir tabyalarının işgal edileceğine dair bir nota vermiştir. Aynı içerikteki bir başka notayı İngiltere’nin Akdeniz Donanma Komutanı

<sup>1</sup> Askeri birlikleri sevk ve idare etme, ordunun kontrolünün sağlama.

Amiral Arthur Gouch Calthorpe, İzmir Valisi Ahmet İzzet Bey’e sunmuştur (Demirhan, 2019: 1532).

İzzet Bey, Amiral Galthorpe ile bir buçuk saatlik bir görüşme yaptıktan sonra hükümet konağına geri dönmüş, ilhakın olmayacağına dair belde ve belediye başkanlarına bildirimde bulunmuştur. Hükümet konağında endişeli bir şekilde bekleyen halka da ilhakın söz konusu olmadığını, durumun geçici askeri bir işgalden ibaret olduğunu belirterek, dağılmalarını istemiştir. Köylü gazetesine 14/15 Mayıs 1919 gecesi verdiği bir tekzipte “Bazı kötü niyetliler, İzmir’in Yunanlılar tarafından işgal edileceği tarzında şayialar çıkarmışlardır. Tekzip olunur.” ifadeleriyle ilhakı gizleme gayretlerini sürdürmüştür (Karayaman, 2007: 9).

Müttefik Filo’nun Başkomutanı Amiral Visamiral Calthorpe ayrıca 14 Mayıs 1919 günü sabah saat 9.00’da 17. Kolordu Kumandanı Ali Nadir Paşa’ya bir nota vererek İzmir ve şehri koruyan körfezdeki müstahkem mevkiilerin, Mütareke’nin 7. maddesine uygun olarak İtilaf Devletleri kuvvetlerince işgal edileceğini bildirmiştir (Turan, 1996: 733, 744). Ali Nadir Paşa, Amiral Visamiral Calthorpe’un ikinci notası üzerine birliklere verdiği emirde, 15 Mayıs 1919 günü Yunan birliklerinin İzmir’i işgal edeceklerini bildirmiştir. Ayrıca Ali Nadir Paşa bütün subayların ertesi sabah kışlada hazır bulunmalarını istemiştir (Apak, 1990: 4).

İzmir Redd-i İlhak Cemiyeti, İzmir’in işgali sürecinin başlaması üzerine 14/15 Mayıs gecesi Yahudi Maşatlığı yanındaki Bahri Baba sırtlarında bir miting yapmış ve “Ey Bedbaht Türk” diye başlayan bir beyanname bastırarak dağıtmıştır (Öktem, 1991: 31). Bu sırada halkın bir kısmı Polis dairesi ve kışlanın yanındaki silah depolarına hücum ederek silah ve cephaneleri almışlardı. Bunlardan bir kısmı şehir dışına çıkarken bir kısmı da aldıkları silahları evlerine götürmüştür (Özalp, 1988: 7). Sonrasında ise halk Celal Bayar’ın sözleriyle “Üzgün, fakat asil heyecanından bir zerre kaybetmeden yavaş yavaş dağılmıştır.” (Bayar, 1968: 1786)

14 Mayıs 1919 öğlen saatlerinden itibaren istihkâmlar işgal edilmeye başlandı. Birinci Dünya Savaşı sırasında İngilizlerin kurduğu hava üssüne istinaden, körfezin ortasındaki Uzun Ada ve batı sahilindeki Mordoğan İstihkâmı İngilizler; Foça, Aliğa ve Urla İstihkâmları Fransızlar ve Yeni Kale Yunan birliklerince ele geçirildi. Ayrıca, aynı gün öğleden sonra saat dört civarında her biri kendi konsolosluklarını, postanelerini, bankalarını emniyet altına almak için Birleşik Devletler, İngiltere, Fransa, İtalya ve Yunanistan gemilerinden yirmişer kadar askerden oluşan müfrezeler karaya çıktı.

15 Mayıs sabahı erkenden Yunanlılar, Midilli Adası’ndan hareket etmiş ve sabah saat yedi sularında İngiliz ve Fransız savaş gemilerinin korumasında körfeze girmiştir. Yunan İşgal Birlikleri, 15 Mayıs sabah saat sekiz dolaylarında, Albay Nikolaos Zafiriou komutasında gemilerden inerek karaya ayak bastı. Konak Sarı Kışla’ya doğru yürüyüş nizamı alan işgal ordusunun Efsun alayının, Pasaport mevkiinden yürüyüşü Rumların tezahüratları arasında başladı ve yaklaşık 40-50 dakika sonra silah sesleri duyuldu. Bu gelişme üzerine silahsız Türk halka ve Türk askerlerine saldırı başladı ve birçok insanımız öldürüldü (Atay, 2024: 475-478).

İşgalden sonra Yunanlıların Anadolu içlerine yürüyüşü başlamıştır. Bölgedeki Yunan kuvvetleri peyderpey artırılırken, Türk askeri varlığının sıfırlanması amaçlanmıştır. Hatta çok daha öncesinde, 29 Mayıs (16 Mayıs) 1919 tarihli Venizelos’a gönderilmiş olan bir telgrafta, Albay Zafiriou’nun Calthorpe ile anlaşarak “pek çok subay ve paşa ile birlikte 3.000 kişiden oluşan Türk ordusunu” uzaklaştırmaya karar verdiği, bunların “uzak bir Türk şehrine gitmelerine izin verdiği”, buna rağmen “bazı yetkili kalıntıları tuttuğu” bilgisine yer verilmiştir (Erdem, 2023: 542).

Mustafa Kemal Paşa işgal nedeni ile Nutuk’ta, Ali Nadir Paşa’yı tenkit etmiş, “Yunanlılar İzmir’e çıktıkları zaman, orada 17. Kolordu Kumandanı olarak karargâhıyla bizzat

Nadir Paşa bulunuyordu. Kuvvet olarak Kaymakam Hürrem Bey kumandasında 56. fırkanın iki alayı vardı. Bu kuvvet bilhassa Kolordu Kumandanı’nın emriyle mukavemet ettirilmeksizin büyük hakaretler altında Yunanlılara teslim edilmiştir.” ifadesi ile İzmir’de bulunan mülki ve askerî yöneticilere tepkisini vurgulamıştır (Atatürk, 1989: 301-302).

İsmet Paşa, “Yunanlıların Anadolu topraklarına çıkacaklarını tahmin etmiyorduk. Hâlbuki bütün bu ümitlerimiz ve tahminlerimiz tersine 15 Mayıs günü Yunanlıların İzmir’i işgal ettikleri haberi İstanbul’da duyuldu. İşgal, İngiliz donanmasının himayesi altında bir facia şeklinde olmuştur.” demektedir (Selek, 1985: 17). Aynı içerikte Kazım (Özalp) Paşa da bir değerlendirme yapmakta ve “En karamsar olanlarda bile Yunanlıların İzmir’i işgal etmeleri ihtimali düşünülmüyordu. İzmir şehrine İngiliz, Fransız ve İtalyan kıtalarından birer müfreze ile karma bir heyet getirileceği söyleniyordu.” sözleri ile bunu belirtmektedir (Özalp, 1988: 3).

15 Mayıs 1919 günü İzmir’le başlayan Yunan işgali, kısa sürede Ankara’ya kadar neredeyse Batı Anadolu’nun tamamına yayılmıştır. İzmir’de Yunan işgali başladığı andan itibaren mezalim de başlamıştır. Bu husus sadece İzmir’in işgali ile sınırlı kalmamış işgalden kurtuluşa kadar Yunan kuvvetlerince işgal edilen hemen her yerde yaşanmıştır. Yunan işgaline maruz kalan yerlerde gerçekleştirilen mezalim aynı zamanda Yunan işgal siyasetini de ortaya koymuştur (Turan, 2015: 44).

İzmir’in işgaline Saray ve hükümetlerinin tepkisizliğine rağmen halkın tepkisi ve örgütlenme sürecine girmesi ile Millî Mücadele’nin silahlı mücadele dönemi başlamıştır. Millî Mücadele’nin örgütlenme aşamaları; Cemiyetler, Yerel Kongreler, Kuvayı Milliye, Ulusal Kongreler ve Büyük Millet Meclisi olmuştur. Yerel halk ve önderler, Mustafa Kemal Paşa ve ulusal önderlik kadrosu direnişe yön verirken, Anadolu ve İstanbul basını direnişe karşıtlık ya da destek bağlamında yazıları ile kamuoyu üzerinde azımsanmayacak bir öneme sahip olmuştur. Ayrıca dünya basınında kaleme alınan yazılar da özellikle dünya kamuoyunu, işgal güçlerini etkileyerek işgal süreci üzerinde sonuçlar yaratmıştır.

Osmanlı Devleti Dönemi’nde yönetimin olduğu kadar, kültürün, düşünsel tartışmaların ve basının da merkezi olan başkent İstanbul’da, İzmir’in işgali sonrasında yayımlanan gazetelerde işgalle ilgili haberler, değerlendirmeler ve yorumlar özellikle dikkat çekmiştir. Bunlardan Peyâm-ı Sabah, İstanbul, Alemdar gazeteleri Millî Mücadele’ye karşı olmuşlar ve bütün güçleriyle millî direniş hareketine karşı durmuşlardır. İleri, Yeni Gün, Akşam, Hadisat ve Vakit gazetelerinin Millî Mücadele hareketine destek veren yazıları bulunmaktadır. Bunların dışında zaman zaman çeşitli grupları destekleyen ve Anadolu’daki Millî Mücadele hareketine sempatisi olan Tasvir-i Efkâr, İkdâm ve Tercüman gazeteleri mevcuttur. Ayrıca Tanin gazetesi İttihatçıları korumakta, İslamcılar Sebiürreşad’ın çevresinde toplanmakta ve komünistler Aydınlık gazetesini çıkartmaktadır (Topuz, 1996: 71, 72).

### **1. İzmir’in İşgali ve İstanbul Basını**

15 Mayıs 1919 İzmir’in işgalinden sonra İstanbul basınında gerek Saray ve hükümetleri yanlısı gerekse Millî Mücadele yanlısı gazeteler ilk sayfadan haberlerle, işgalin detaylarını, Yunan ve İtilaf Devletleri’nin tutumlarını, Saray ve hükümetlerinin tavrını ve de kamuoyunun tepkilerini yansıtmaya başlamışlardır.

İzmir’in işgalinin ertesi günü, 16 Mayıs 1919 tarihli İkdâm gazetesinde, “Tebliğ-i Resmî” başlığı altında İstanbul hükümetinin yayımladığı resmî tebliğ verilmektedir:

Dün sabah saat on bir raddelerinde Nişantaşı’nda Sadrazam Ferid Paşa hazretlerine konaklarında Amiral Webb tarafından verilen notada Paris Konferansı kararına atfen İzmir’in Kuva-ı İtilafiye tarafından işgal edileceği bildirildiği gibi İngiliz kuva-ı bahriyesi kumandanı Amiral Galthrob cenabları tarafından da Aydın Vilayeti’ne dün sabah tebliğ olunan notada Paris Konferansı’nın mukarreratına ve mütarekenamenin yedinci maddesine istinaden İzmir istihkâmlarının işgal

edileceği ve öğleden sonra verilen ikinci bir notada dahi yine mütareke ahkâmına müsteriden İzmir şehrinin Yunan askeri tarafından işgaline düvel-i müttefikece karar verilmiş olduğu bildirilmiştir. Hükümet bu babda hukuk-u millet ve devletin muhafazası için uhdesinde tertip eden vezaifi ifaya teşebbüs eylemiş ve muhafaza-i vakar ve sekinet edilmesi lüzumunun lisan-ı münasiple ahaliye tesviye zımında dâhiliye nezaret-i celilesi tarafından Vilayet-i Osmaniyeye tebligat-ı lâzıme ibka kılınmıştır. (İkdâm Gazetesi, 15 Şaban 1337/16 Mayıs 1919), S: 7998, s. 1)

Söz konusu tebliğ Sabah gazetesi (Sabah Gazetesi, 15 Şaban 1337/16 Mayıs 1919, S: 10597, s. 1) ve İleri gazetesinin (İleri Gazetesi, 15 Şaban 1337/16 Mayıs 1919, S: 7999, s. 1) aynı günkü sayılarında ve Hadisat gazetesinin 17 Mayıs tarihli (Hadisat gazetesi, 16 Şaban 1337/17 Mayıs 1919, S: 137, s. 1) sayısında da yer almaktadır.



Hadisat, 17 Mayıs 1919 / Hükümetin yayımladığı resmî tebliğ

Sabah gazetesinde “İşgal Tafsilatı” başlığı ile verilen haberde, “İzmir 14 Mayıs ‘Antant gazetesinden’ - Bahr-i sefid müttefikin filosu başkumandanı Amiral Galthrope makam-ı vilayete bu sabah bir nota tebliğ ederek mütarekenamenin yedinci maddesi mucibince İzmir körfezi dâhilindeki kala-i mevaki-i müstahkemenin düvel-i mütelife tarafından işgal edileceğini, her türlü ihtimale binaen konsoloshanelerin muhafazası için küçük bir müfreze-i askeriye çıkarılacağını tebliğ eylemiştir.” sözleri ile İzmir’in işgal sürecinin başlangıcı verilmiştir (Sabah Gazetesi, 16 Şaban 1337/17 Mayıs 1919, S: 10598, s. 1).

İşgal günü İkdâm gazetesinde şu sözlerle anlatılmıştır.

Öğleden sonra Yenikale ve Aliğa Kalesi işgal edilmişti. Diğer yandan düvel-i hamse-i muazzamaya mensup birer zabıt kumandasında on beşer kişiden mürekkep müfrezeler, şehre gönderilerek her birisi mensup olduğu devlet konsoloshanesine ikame olunmuştu. Vali-i vilayet İzzet Beyefendi, Amiral Galthrope’u ziyaret etmiş, müşarüneyleyle birçok saat görüşmüştür. İzzet Bey amiralin

nezdinden müferakat eyledikten sonra yalnız şehrin işgalinin mütarekenin yedinci maddesine tevfikân vaki olduğunu beyan eylemiştir (İkdâm gazetesi, 16 Şaban 1337/17 Mayıs 1919, S: 7999, s. 1).

Ayrıca İkdâm gazetesinde Meclis-i Vükela’nın, 15 Mayıs’ta Bâb-ı Âli’de, Sadrazam Ferid Paşa’nın başkanlığında toplanarak geç vakte kadar İzmir sorunu hakkında tartıştıkları ve sonucun toplantıdan sonra Sadrazam tarafından Padişah’a iletiildiği haberi yer almıştır (İkdâm gazetesi, 15 Şaban 1337/16 Mayıs 1919, S: 7998, s. 1).

Aynı tarihte çıkmış olan Alemdar gazetesinde “Beyanname” başlığı altında İzmir’in işgal olayına dair hükümet tarafından yayımlanan beyannamenin “kısm-ı mahsusunda münderic” olduğu belirtilmektedir. Aynı sayfada “Meclis-i Vükela” başlığa altındaki haberde, “Meclis-i Vükela dün dahi Sadrazam Paşa hazretlerinin taht-ı riyasetinde akd ve ictima’ ederek mesâil-i mühime-i siyasiyenin müzakeresiyle iştilal eylemiştir. Dünkü Meclis-i Vükela’da İzmir meselesi hakkında deveran eden bazı şeraite dair tanzim edilen beyanname nazar-ı tetkikten geçirilerek matbuata tebliğ edilmesi karar verilmiştir.” ifadeleriyle bir beyannameden söz edilmekte fakat diğer gazetelerde gördüğümüz tebliğ metni verilemeyerek, İzmir’in işgali konusunda sadece bu bilgilendirme bulunmaktadır (Alemdar gazetesi, 16 Şaban 1337/17 Mayıs 1919, S: 1454, s. 1).

Vakit gazetesinin 16 Mayıs tarihli sayısında Mehmet Asım’ın “İzmir’in İşgali” başlıklı yazısındaki şu tespitlerle diliyle, nüfusuyla İzmir’in bir Türk şehri olduğu vurgusu dikkati çekmektedir:

Yunanistan İzmir’i istiyormuş, bunu biliyoruz. Yunanistan İzmir’de bulunan Rum ekalliyetine istinaden bu limanı ele geçirmek sevdasına düşebilir. Buna hayret etmiyoruz. Bilakis bu devletin tarihi emellerine bakarak bu milleti pek tabi’ buluyoruz. Fakat Yunanistan’ın arzusunu tabi’ bulmak onun hakkını teslim etmek demek değildir. Yunanistan’ın İzmir’de nasıl bir hakkı olabilir ki bir şehrin ekseriyet-i ‘azimesi Anadolu Türkü’dür...

İzmir bütün manasıyla halis bir Türk şehridir. Burada bulunan her Rum, her Ermeni mükemmel Türkçe konuşur. Bir Türk bir Rum ile alışveriş ederken mukabele Türkçedir. Bir Rum bir Ermeni ile pazarlık yaparken yine Türkçe ile ifade-i meram eder. Fakat buna mukabil İzmir Rumları Ermenice bilmediği gibi Ermeniler de Rumca bilmezler. Şu hâlde İzmir’de Türkçe lisanı karışık anasirle meşkün olan sairî Türk şehirleri gibi muhtelif anasir arasında bir ihtilal köprüsü olmuştur. Binaenaleyh İzmir’de teşkil edilebilecek idare ancak Türkçe lisanıyla ika-yı vazife edebilir... Şimdi de işitiyoruz ki İzmir Yunanistan işgal-i askerisi altına terk edilmektedir. Paris Sulh Konferansı’nın böyle bir tarz-ı tesviyeyi kabul edeceğine biz hâlâ bir türlü inanmıyoruz. Çünkü böyle bir kararın kabulü için hiçbir sebep görmüyoruz. Deniliyor ki İttihat ve Terakki Hükümeti harbe girmekle büyük bir hata irtikap etti...

İzmir Anadolu’nun kalbidir. Kalpsiz bir insanın yaşaması nasıl mümkün değilse Türk Anadolu’da İzmir’siz yaşayamaz. İzmir Anadolu’nun akciğeridir. Bir insanın tarik-i teneffüsü kapandığı zaman hayatını idame etmek ne kadar imkânsız ise İzmir Limanı’nı Yunanistan işgaline verdikten sonra Türk Anadolu’nun hayatını idame etmek imkânsız olacaktır. İzmir bir Türk şehridir. İzmir bir Türk limanıdır ve ancak bir Türk limanı olarak kalmalıdır (Vakit gazetesi, 15 Şaban 1337/16 Mayıs 1919, S: 557, s. 1).

İleri gazetesinin aynı günlü sayısında “İzmir’in İşgali” başlığı ile verilen haberde İzmir’in Yunanlılarca işgalinin bir söylenti olduğu şeklinde bir yazı paylaşılmıştır. Haberde, “İki gündür İstanbul afakında yeisaver bir şayia çalkalanıp duruyor. Güya İzmir Yunan askeri tarafından işgal edilmiş.” denilerek bu bağlamda bir giriş yapılmaktadır. Devamında aşağıdaki ifadelerle İzmir’in Yunanlılar değil de İtilaf Devletleri tarafından işgal edilmesinin daha kabul edilebilir bir hareket olmakla birlikte, hiçbir devletin işgalinin aslında kabul edilemez olduğu değerlendirilmesi oldukça ilgi çekicidir.

... Mamafih en adil bir barışı bize müjdeleyen Avrupa heyet-i galibesinin böyle bir hak izin vermiyeceklerinden ümitvar idik. Nihayet mesele bir dereceye kadar aydınlandı. Osmanlı hükümeti kamuoyunun heyecanını teskin etmek için hakikati bir resmî tebliğ ile açıkladı. Tebliğe göre İzmir’in



işgali haberi yalan değil yanlış aksetmiş olduğu anlaşılıyor. Hakikat şu ki; İtilaf Devletleri İzmir istihkâmlarının işgaline gerek görmüş ve bundan dolayı İngiliz askeri gücü kumandanı Amiral Galtrope tarafından bir nota tebliğ olunarak Paris Konferansı kararlarına ve mütarekenamenin 7. maddesine dayanılarak adı geçen istihkâmların işgal edileceği beyan olunmuş öğleden sonra verilen diğer notayla mütarekename hükümlerine dayanılarak gerçekleştirilecek işgalin Yunan askeri tarafından icra olunacağı bildirilmiştir.

Demek oluyor ki mesele İzmir’in Yunanlılara terki biçiminde olmayıp görülen lüzum üzerine istihkâmların Yunan askeri tarafından işgali şeklindedir. Mamafih bu haber evvelki şayiadan farklı ve hafif olmakla birlikte kamuoyunun hoş göreceği ve kabul edeceği bir durum değildir. Böyle bir zanda bulunmak büyük bir hatadır...

Yazının içeriğinde özellikle Wilson İlkelerine atfı yapılması ve milliyetler ilkesinin vurgulanması göze çarpan bir başka yaklaşımdır. “Ba husus ki, elimizde Amerikan Cumhuriyeti reisi muhtereminin kabul ettiği prensipler var. Cihanın selamet ve saadeti uğruna herkes gibi bizim de itba ve her türlü fedakârlığa katlanarak boyun eğdiğimiz bu düsturlar gereğince her millet kendi yaşadığı yere sahip ve geleceğini belirleme hakkına sahip olacaktır.” sözleri Wilson İlkeleri’nin o dönem içinde önemli bir dayanak olarak görüldüğünü yansıtmaktadır (İleri gazetesi, 16 Şaban 1337/17 Mayıs 1919, S: 106, s. 1).

Dönemin İstanbul basınında İzmir’in işgali sonrasında yayımlanan gazetelerin hepsinde, İleri gazetesinden örnek alarak belirtmiş olduğumuz içerikteki yazıların ve değerlendirmelerin benzerleri görülmektedir.

İkdâm gazetesinin 17 Mayıs 1919 tarihli sayısında yer alan “Heyet-i Vükelanın İstifası” başlıklı haberde ise Heyet-i Vükela’nın İzmir’in işgalinden sonra istifa ettiği haberi yer almakta ve istifaname metni şu şekilde verilmektedir:

Beş senelik bir su-i idarenin netayic eylemesi imkân dairesinde ıslah için tevfiyat-ı samedâniyyeye ve itimâd-ı hümayunlarına güvenerek takriben iki buçuk ay evvel müşkil bir devrede bar-i hükümeti der-uhde eylemiştik. Sırf vicdanımıza ve icthâdımıza itbaen lazım-ül ittihaç addettiğimiz bilcümle tedabire tevessül edildiği hâlde Düvel-i İtilafiyeye İzmir için verilen son karar hukuk-u devlet ve milletin muhafazasını mesaisinin ruhu bilen heyet-i acizanemizi müşkil bir mevkie koyduğu için hizmetlerimizden affımızla yeni bir kabineye tevdi-i kabul buyrulması menafi-i aliye-i devlete muvafik olacağı tezkir edilmiş olduğunu tazimat ve tekrimat hubudiyetkeranemize terdifin südde-i seniyye-i mülukânelerine arza cüret eyleriz. Katibe-i ahvalde emr-ü ferman hazret-i veli ül emr efendimizindir (İkdâm gazetesi, 16 Şaban 1337/17 Mayıs 1919, S: 7999, s. 1).

Gazetenin haberinin devamında kabine istifasının Padişah tarafından kabul edildiği ve yeni kabineyi kurma görevinin yine Damat Ferdi Paşa’ya verildiği belirtilmiştir. Yeni kabineye Hüdavendigâr Valisi Gümülcineli İsmail Hakkı Bey ile ayandan Zeynel Abidin Efendi’nin girecekleri tahmininde bulunulmuştur. Eski kabine Padişaha istifasını sunduktan sonra gece geç saatlere kadar İzmir meselesini tartışmıştır (İkdâm gazetesi, 16 Şaban 1337/17 Mayıs 1919, S: 7999, s. 1). Aynı yönde bir haber Sabah gazetesi (Sabah gazetesi, 16 Şaban 1337/17 Mayıs 1919), S: 10598, s. 1) ile Alemdar gazetesinde de (Alemdar gazetesi, 17 Şaban 1337/18 Mayıs 1919, S. 1455, s. 1) yer almaktadır.

Hadisat gazetesinde “Gözyaşlarımızı Olsun, Bırakınız Biraz Aksın!” başlığı ile verilen makalede Wilson İlkelerine atfı yapılmıştır:

1.239.782 Türk ve Müslüman, 298.373 Rum’un zulüm ve esaretinin ipine bağlanmış büyük reisi cumhurun ortaya attığı prensiplerin aksinin mi uygulanması kararlaştırıldı? Bakınız tepeden tırnağa Türk ve Müslüman olan İzmir’e! Wilson Prensiplerinin on ikinci maddesinde deniliyor ki; Bugünkü Osmanlı İmparatorluğu’nun Türk aksanına emin-i hukuk hâkimiyet bahşedilmesi lazım gelir. Maa-hazâ elyevm Türkiye’nin hâkimiyeti altında bulunan diğer milletlere serbest bir inkişaf salahiyeti verilmelidir. Çanakkale Boğazı uluslararası kefiller altında bütün milletlerin deniz ticaretine açık bulunmalıdır (Hadisat gazetesi, 16 Şaban 1337/17 Mayıs 1919, S: 137, s. 1).

Yazının devamında İzmir’de Türk ve Müslüman çoğunluğunun yaşadığı ve ırk, tarih ile ekonomik açıdan Anadolu’nun ayrılmaz bir parçası olduğu, İzmir Müdafaa-i Hukuk Heyeti tarafından kaleme alınan ve bütün Avrupa ile Amerika’ya gönderilen bir muhtıra ile açıklanmaya çalışılmaktadır. Muhtıra’da, “... Mütarekeden sonra Yunanlıların tahrikiyle Türklerin aleyhinde başlatılan taraflı yayımlar yoluyla Helenizm’in bir kalesi gibi tasvir edilen vilayetimizin gerçekte nüfusunun büyük bölümünün Türklerden oluştuğu ve uygar milletler kamuoyunda yaratılmak istenen yanlış kanaatin gerçek duruma tamamıyla aykırı olduğu bu belgelerin incelenmesi ile kaydolacaktır.” sözleri ile İzmir’de Türk nüfusunun çoğunluğu oluşturduğu vurgulandıktan sonra verilen istatistiklerle bu düşünce desteklenmektedir. Gazetede yer alan verilerde; 1891 Vilayet istatistiklerine göre Menteşe livası dâhil Aydın vilayetinde 1.118.496 İslam-Türk, 195.432 Ortodoks-Rum, 1.179 Latin-Katolik ve Protestan, 13.940 Ermeni, 22.273 Musevi bulunduğu, Cuinet’in eserine dayanılarak 1.100.00 Türk-Müslüman, 210.000 Ortodoks-Rum, 15.000 Ermeni, 23.000 Musevi, 56.000 Teba-i ecnebiye bulunduğu belirtilmektedir (Hadisat gazetesi, 16 Şaban 1337/17 Mayıs 1919, S: 137, s. 1).

Vakit gazetesinin 17 Mayıs tarihli sayısında yine Mehmet Asım’ın dikkat çekici bir yazısı bulunmaktadır. “İşgalin Manası” başlıklı yazıda şöyle bir değerlendirme yapmıştır:

İngiliz Kuva-yı Bahriyesi Kumandanı Amiral Calthorpe Aydın Valisine müracaat ederek Mütareke’nin 7. maddesi uyarında İzmir’in işgal edileceğini bildirmiştir. İzmir’de Müttefik devletlerini tehdit edici bir durum yoktur. İzmir İtilaf Devletleri’nden bir mensup tarafından işgal edilse sorun yoktu da Yunanlıların karaya çıkmış olması bile Türkleri ve Müslümanları son derece rahatsız etmiştir. Durum gösterildiği gibi olsa yine Türk ve Müslüman ahali sabır gösterirdi ancak mesele bundan başka daha acı bir hakikate sahiptir.

Mehmet Asım yazının devamında Amiral Webb tarafından hükümete verilen notada İzmir’in İşgalinin Mondros Mütarekesi’nin 7. maddesi gereğince değil bizzat Paris Barış Konferansı’nda alınan karar üzerine gerçekleştiğini ifade etmiş ve sözlerini şu şekilde tamamlamıştır: “İşte Anadolu’yu derin endişelere bağan da budur. Daha bu durum bize söylenmeden önce bazı maddelerin tatbikine bile başlanmıştır...” (Vakit gazetesi, 16 Şaban 1337/17 Mayıs 1919, S: 558, s. 1).

Aynı eksende “İzmir’in İşgali” başlığı ile İkdâm gazetesinde yapılan değerlendirmede İtilaf Devletleri’nin Wilson İlkeleri’ni çiğnedikleri ve Türk tarafının ciddiye alınmayarak bir siyasa izlendiği belirtilmiştir:

... Muharebeden mağlup çıkmış ve o felaketli harbin her türlü tesirat-ı faciası altında madden ve manen azalmış olan Türk milleti akd olunacak sulhun kuvvet sulhu değil, adalet sulhu olacağına ve her milletin mukadderatı Wilson’un milliyet prensiplerine tevfikan takdir ve tayin olunacağına dair galipler tarafından meydana çıkarılan davanın, kendi davası olduğuna hükmederek Paris Sulh Konferansı’nın neticesine kemal-i tevekkül ve sekinet ile intizar eylemekteydi.

... Bu işgalin Paris Konferansı’nın kararları sonucunda olduğuna gelince, bu kararlar hakkında konferansça bizim mukarrerimiz istima edildiği, hatta mukarrerat-ı mezkure konferansa gönderdiğimiz murahasalarımıza usulen tebliğ edilmeğe bile ihtiyaç görülmezsizin uygulamaya koydukları cihetle bu tarz muamele bütün Türkleri bu elim dakikalarında duçar-ı beht ve hayret etmekten hâli kalmamıştır. Onun için onlar bu hükmü, kendileri hakkında bir hükm-ü gıyabi gibi adl ve telakki eylemişlerdir. İzmir gibi irken, iktisaden, harsen Türk olan bir mahalde Türk hâkimiyetinin kayd ve (?) uğratılması Wilson prensipleri ile ve o prensiplerin tatbikatında ihtiyar olunmakta olan tadilat ve tevilat ile asla kabil-i telif değildir...

Gazetenin aynı makalesinde Yunanistan’ın iddiaları ile ilgili olarak bir açıklamadan söz edilmiştir:

... Yunanistan’ın İzmir üzerindeki iddiası, yalnız bir şeye istinad edebiliyor ki, o da ‘Hak Galibindir’ düsturudur... Bu eski düsturdan maada Yunanlıların İzmir hakkında istinad ettikleri hiçbir esas ve düstur yoktur. Zira ırk, iktisad, hars düsturları tamamen onların aleyhinde ve Türklerin lehindedir. Zaten Venizelos’un bu babdaki delaili Paris matbuatında ara sıra elimize geçen bazı gazetelerde

manzurumuz olmaktadır. Venizelos bu hususta delail ve vesaikini serd ederken, ciddi ve ilmi esaslara dayanan deliller ve belgelerin kendi davası lehinde kuvvet ve kıymetleri olmadığını kendisini de takdir ettiğinden dolayı olacak ki, İzmir’e Türk halkı arasında Gâvur İzmir denilmesini de Yunanilik lehinde bir bahis gibi serd ve ityana lüzum görmüş idi (İkdâm gazetesi, 16 Şaban 1337/17 Mayıs 1919, s. 1).

Burada İzmir’in Yunanistan’a ait olduğu yönünde yapılan propaganda da bilimsel kanıtların değil “Gâvur İzmir” şeklinde halk arasında dolaşan sözün kanıt olarak gösterildiği vurgusu oldukça dikkat çekicidir.

Sabah gazetesinde “Aydın Vilayeti” başlığıyla, “... Dünkü nüshamızda munderic tebliğ-i resmî, İzmir’in sulh konferansı tarafından ittihaz edilen mukarrerata tevfikan Yunan askerleri tarafından işgal olunacağına dair birkaç günden beri şehrimizde bu surette deveran eden şaiyaları maalesef doğruladı...” değerlendirmesi yapılarak İzmir’in işgal edileceği ilgili ortaya çıkan sözlerin bir söylenti olmadığı ve resmî işgalin gerçekleştiği vurgulanmakta, İzmir’de Türk-Müslüman nüfusun çoğunluğu oluşturduğu ifade edilmektedir (Sabah gazetesi, 16 Şaban 1337/17 Mayıs 1919, S: 10598, s. 1).

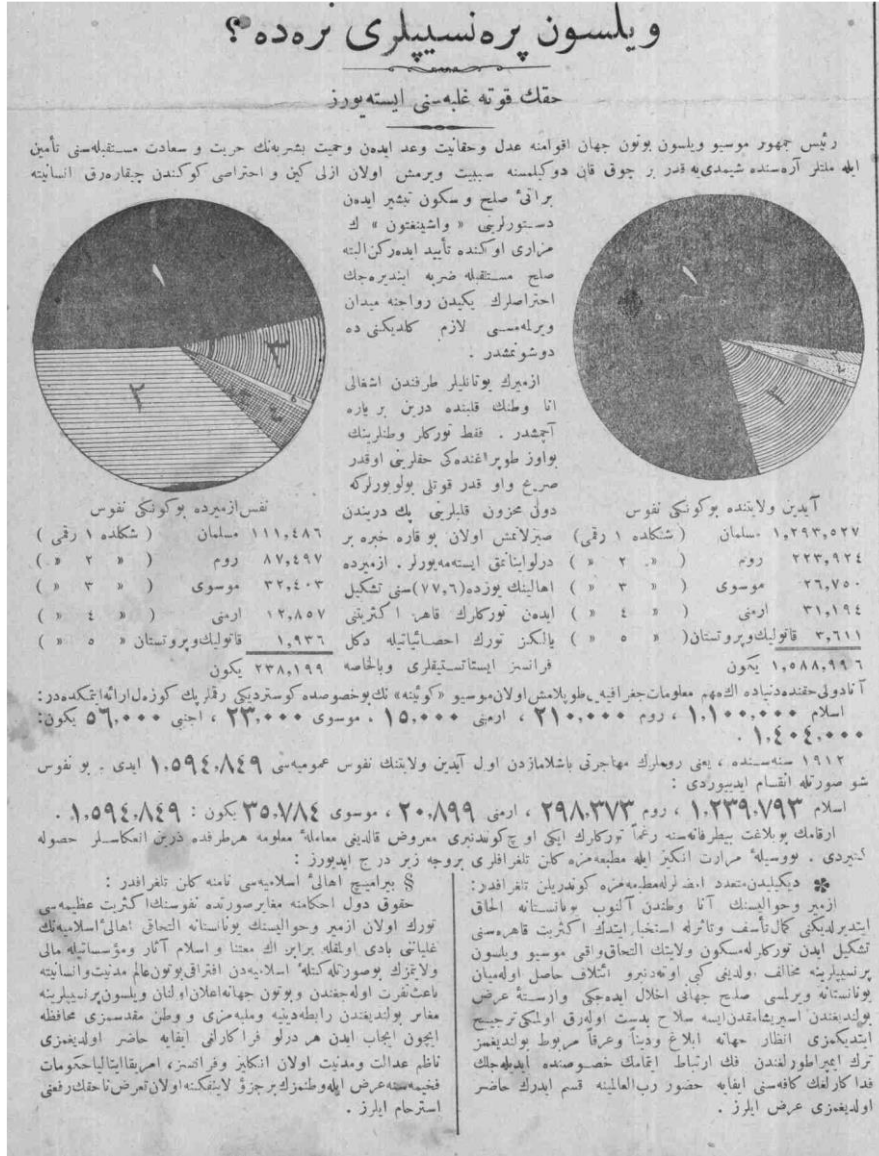
Aynı tarihli Alemdar gazetesinde “İzmir Hadisesi Münasebetiyle” başlığı ile yazılan makalede tebliğin kendilerine geç ulaştığı için yayımlanamadığı ifade edilmiştir. Yazının devamında “İzmir’in Yunanistan’a ilhakı var hâlbuki ortada ne ilhak ne de bir Yunanistan vardır. Bir İtilaf kuvveti biliyoruz. Bundan başka bir de işgal keyfiyeti vaki. Bu İtilaf kuvvetinin derece-i mevkiyetini evvelen beri biliyorduk.” sözleri ile Yunan işgali reddedilmeye çalışılmaktadır. “... Bu işgal keyfiyetini yapan Yunanistan değildir. İtilaf devletleridir ki mütarekenin madde-i malumesine istinad ediyorlar... Bir kere şunu iyi bilelim ki sonuçsuz bir savaş için dört baldırı çıplağın Çanakkale Boğazı’na sürdüğü Osmanlılar orada aslanlar gibi dövüştüler.” değerlendirmesi ile savaşın İtilaf Devletleri tarafından kazanılacağına daha savaşın başında belli ve asıl sorumlunun Osmanlı Devleti’ni savaşa sürükleyenler olduğu vurgusu yapılmıştır.

“... Bunun için bizim dayanacak bir kuvvete gereksinimiz olduğu bir gerçek. İki birde mukaddes vatanımızın kıymetli unsurları koparılarak daima kan damlayan yüreğimiz yanacak ise ya da anbean bir paylaşılma tehlikesiyle titreyecek isek fesimizi önümüze eğerek millî varlığımızı layıkıyla düşünelim ve bir Osmanlı kütlesi hâlinde kuvvetlendirecek nedenleri arayalım...” değerlendirmesi ile aynı tarihli diğer gazetelerde olduğu gibi Wilson İlkeleri’nden ve çoğunluk ilkesinden söz edilmediği gibi Osmanlı toprakları içinde yaşayan halkın birlik içinde hareket etmesi gerektiği ifadesi kullanılmıştır (Alemdar gazetesi, 17 Şaban 1337/18 Mayıs 1919, S: 1455, s. 1).

18 Mayıs 1919 tarihli İkdâm gazetesinde hükümetin İtilaf Devletleri temsilcilerine verdiği ve İzmir’de Türk-Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu, Yunanlıların İzmir bölgesini işgal etmesine isteyerek rıza gösteremeyeceğini içeren bir notası yayımlanmıştır. Aynı nüshada yeni kabinenin oluşturulduğu bilgi de yer almaktadır. Gazetede ayrıca “... İzmir’in işgali hadise-i fecaisinin Türk hissiyat-ı milliyesi ve kamuoyu üzerinde hâsıl ettiği etki o kadar şiddetli olmuştur ki bu hâl, bütün Türk âlemi millî ve siyasetinde müheyyic ve mevlid-i buhran bir atmosfer yaratmıştır...” ifadeleri ile başlayan değerlendirmede işgal sonrası yaşanan tepkinin devam ettiği görülebilmektedir (İkdâm gazetesi, 17 Şaban 1337/18 Mayıs 1919, S: 8000, s. 1).

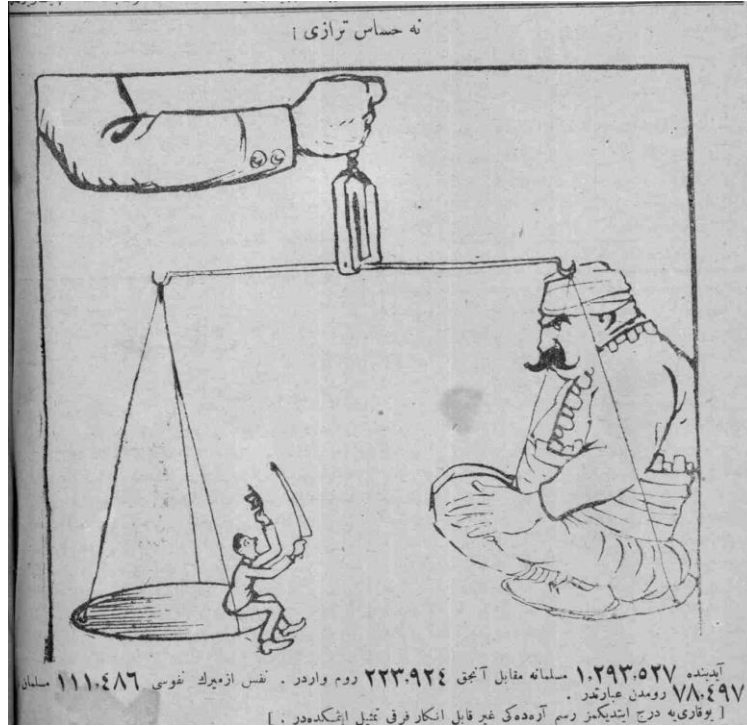
İleri gazetesinde ise “Wilson Prensipleri Nerede?” başlığı ile işgal eleştirisi sürdürülmekte ve aşağıda verdiğimiz gazete aslında da görüldüğü üzere şekilsel ve sayısal istatistiklerle İzmir’de Türk nüfusunun çoğunluğu oluşturduğu vurgulanmaktadır (İleri gazetesi, 17 Şaban 1337/18 Mayıs 1919, S: 107, s. 1). Burada Cuinet’in verilerine atıf yapılarak İslam 1.100.000, Rum 210.000, Ermeni 15.000, Musevi 23.000, Ecnebi 56.000, toplam

1.404.000 nüfus, 1912 istatistiğine dayanılmakta, 1.239.793 İslam, 298.373 Rum, 20.899 Ermeni, 35.784 Musevi, toplam 1.594.849 nüfus olduğu belirtilmektedir.



İleri, 18 Mayıs 1919

İleri gazetesinde yer alan eleştirel bir karikatürde de Wilson İlkeleri'nde yer alan milliyetler ilkesi ile bağlantılı olarak Türk-Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu vurgulanmaya çalışılmış, sayısal veriler sunulmuştur (İleri gazetesi, 18 Şaban 1337/19 Mayıs 1919, S: 108, s. 1).



Sabah, 18 Mayıs 1919

Sabah gazetesinin 18 Mayıs günü yayımlanan sayısında ise “İtidal ve Basiret” başlıklı makalede şu sözlerle İtilaf Devletleri’nden beklentilerin devam ettiği gözlemlenmektedir:

Hükümet şehrimizdeki Düvel-i İtilafiye mümessillerine tevdi ettiği notanın azimkâr metni hiç şüphe yoktur ki, Avrupa efkâr-ı umumiyesinde, yeni manzume-i cihanın temellerini kurmakla meşgul olan sulh-u mü’teber-i kebirenin erkân-ı mühimmesi arasında tesir-i matlubu husule getirecektir. Zaten hakkımız o kadar sarîh o kadar açıktır ki, kaide-i adl ve hakkı İtilaf Devletlerinin kendi bayraklarından büyük harfler ile yazdıkları milliyetler prensibini çekinmeden ihlâl etmek imkânsızdır... (Sabah gazetesi, 17 Şaban 1337/18 Mayıs 1919, S: 10599, s. 1)

Gazetelerin Mustafa Kemal Paşa’nın Anadolu’ya geçtiği gün olan 19 Mayıs tarihli sayılarında özellikle Wilson İlkeleri’ne ve buna bağlı olarak Türk-Müslüman nüfusun çoğunluğu oluşturduğu ile İzmir’in işgali nedeniyle halk arasında yaşanan tepki vurgusu dikkatleri çekmektedir. İşgale karşı toplumsal bazda gelişen tepkilerin kadın-erkek çok farklı katmanlarda etkilerini gösteren haberler dönemin gazetelerinin hemen hemen bütününde işgale karşı gelişen ulusal tepkiyi yansıtmaları ve İstanbul basınının bu açıdan işgale yaklaşımını yansıtmaları açısından önem taşımaktadır.

Bu bağlamda Sabah gazetesinde bu tepkiler, “... Bütün İslâm ve Türk dükkânları kapanmış, caddeler tenhalaşmış her taraf, sakin ve samit idi. Ahalinin yüzlerinde, kalplerini sızlatan elemnin derin nişaneleri göze çarpıyor ve herkes bu tesirin sakit ve vakur tezahürüne karşı bir his-i hürmet duyuyordu...” şeklinde verilmiştir (Sabah gazetesi, 18 Şaban 1337/19 Mayıs 1919, S: 10600, s. 1).

İkdâm gazetesinde ise “İzmir’in işgalinden doğan millî heyecan devam ediyor. Dün bütün Müslüman esnaf ve tüccar dükkânlarını kapatmış, İzmir’in işgali aleyhinde hamuşane bir gösteri yapmıştır. Dükkânların kapanmasıyla çarşıların aldığı manzara-i sükûn ve matem, milletin hissiyat-ı kalbiyesini, tersim ve tasvir ediyordu.” sözleri ile ifade edilmektedir (İkdâm gazetesi, 18 Şaban 1337/19 Mayıs 1919, S: 8001, s. 1).

İkdâm gazetesinin aynı sayısında, “... İzmir’in işgali haberi memleketin her tarafında olduğu gibi İstanbul Müslümanları üzerinde de pek mühim tesir hâsıl eylemiş ve bu tesiratin sevkiyledir ki memleketin gençliğini temsil eden Darülfünun dün millî tezahürata sahne olmuştur...” şeklinde başlayan değerlendirmede üniversite öğrencileri ile öğretim kadrosunun milletin genelinde ortaya çıkan millî hisleri yansıttıkları belirtilmiştir (İkdâm gazetesi, 18 Şaban 1337/19 Mayıs 1919, S: 8001, s. 1).

Üniversiteden yükselen ses Sabah gazetesinde şu haberi ile verilmektedir:

Tük Anadolu’nun kalbgâhı olan sevgili İzmir’in her zerresi Türk kanı, Türk irfanı ile yoğrulmuş bu Türk beldesinin hiçbir hak ve adile müstenid olamayarak Yunan askerleri tarafından işgal haberlerinin memleketimizin münevver gençleri üzerinde ne elim, ne derin bir tesir hâsıl ettiğini dün Darülfünun konferans salonunda saatlerce devam eden, canlı ve heyecanlı dakikalar yaşatan içtima bize pek bariz bir surette gösterdi. Konferans salonu hınca hınç doluydu (Sabah gazetesi, 18 Şaban 1337/19 Mayıs 1919, S: 10600, s. 1).

İzmir’in işgalini değerlendirerek, tepkilerini ifade etmek amacıyla Hürriyet ve İtilaf, Sulh ve Selamet, Millî Ahrar, Sosyal Demokrat, Sosyalist, Osmanlı Demokrat fırkaları temsilcileri ile Adana ve Havalisi, Trabzon Müdafaa-i Milliye, İzmir Redd-i İlhak, Trakya temsilcileri toplanarak sulh konferansına iletmek üzere şehirde bulunan İtilaf Devletleri temsilcilerine bir muhtıra vereceklerdir.

İzmir’in işgali üzerine yayımlanan notalarda ifade edilen, İşgalin Mütarekenin yedinci maddesi ile Paris Barış Antlaşması kararları ekseninde gerçekleştirildiği savının gerçekçi bir sebep olamayacağını vurgulayan muhtırada, “... Evvela, Osmanlı Devleti’yle savaşmayan Yunan askerleri tarafından İzmir’in işgali mütareke ahkâmına ve sulh konferansı esasatına aykırı olduğu gibi hukuk-u milliye ve adalet-i ammeyi temin edecek olan Wilson Prensiplerine aykırıdır...” sözleri ile işgalin hukuka, Wilson İlkelerine, milliyetler ilkesine aykırı olduğu belirtilmiştir (İkdâm gazetesi, 18 Şaban 1337/19 Mayıs 1919, S: 8001, s. 1).

21 Mayıs 1919 tarihli Vakit gazetesinde “İzmir Nasıl İşgal Olundu?” başlıklı yazıda şunlar denilmektedir:

Ahiren İzmir’den İstanbul’a gelen bir zattan İzmir’in Yunan askeri tarafından suret-i işgali hakkında bize şu malumatı vermiştir: Bir müddetten beri İzmir’de şehre ecnebi kuvvetleri çıkarılacağına dair bir şayia deveran ediyordu. Bu arada Yunan kuvveti ihraç ihtimalinden de bahis olunuyordu. Fakat mahfil-i hükümet de bu şayiaları tekzip eylemekte, Vali İzzet Bey İzmir’in işgalinin asla tasavvur edilmediğini tamim etmekte idi. Geçen Cumartesi günü şehirde her zamankinden fazla hareket mevcut olmakla beraber hiçbir fevkalâdelik yoktu. Saat dört buçuk civarında Fransız bandıralı bir römorkör geldi. İçinden kondüktör Fransız askeri çıkararak bunu takiben bir İngiliz römorkörü İngiliz, İtalyan römorkörü İtalyan askerleri konsoloshanelerine gittiler. Ardından az bir zaman geçmez Yunan bandıralı bir römorkörle bir müfreze Yunan askeri de karaya çıktı. Yunan askeri rihtima ayak basar basmaz Kordonboyu’na Yunan bayrakları asılmaya, Rumlar Yunan askerini istikbâl için koşmaya başladı. Bir havadis alabilmek maksadıyla yürümeye başladım. Aldığım malumata göre kale, işgal kıtaatı tarafından işgal edilmiş, kaleye İngiliz, Fransız, İtalyan, Yunan bayrakları çekilmiş, bunun üzerine eşraftan mürekkep bir heyet valiyi ziyaret etmiş, vali İzmir’in işgal edilmeyeceğine dair kat’i teminat vermiş hatta daire-i hükümette bulunan evrakların sevki için muhafız talebinde bulunan maliye müşavirini halkı galeyana teşvik ediyor diye takdir etmiştir. Saat dokuz vakitleri birden bire davullar çalındı, minarelerde ezan okunmaya başlandı, evden çıktım, Müslümanların Bahribaba’da toplandıklarını haber aldım. Oraya gittim. Beş-altı bin kişinin içtima ettiğini gördüm. Vaziyet hakkında malumat almak üzere tekrar valiye bir heyet gönderildi. Hâlbuki bu sırada gelen birkaç genç İtilâf mümessilleri tarafından İzmir’in Yunanistan’a terk edildiği haberini ilan ettiler. Sabah saat sekizde tekrar Bahribaba’ya gittim. Burada binlerce İslâm toplanmış, ortaya siyaha boyanmış büyük bir Osmanlı bayrağı dikilmişti. Birçok nutuklar irad edildi ve bir de Redd-i İlhak Cemiyeti teşkil olundu. İntihap edilen mevadin İtilâf mümessillerine tebliği için bir heyet de oluşturuldu (Vakit gazetesi 20 Şaban 1335/21 Mayıs 1919, S: 562, s. 1).

Yazıda İzmir’den gelen bir kişinin anlatıları çerçevesinde bir ifade bulunmaktadır. Yunan güçlerinin yalnız olmadığı, İngiliz, Fransız, İtalyan birlikleri desteği ile İzmir’i işgal

ettikleri belirtilmiştir. Bunlara karşı Bahribaba mevkiinde toplanan Müslümanların Reddi İlhak Cemiyetini oluşturdukları ve nutuklar atıldığı ifade edilmektedir.

Gazete haberlerinde, yazarların değerlendirmelerinde özellikle Wilson İlkelerine dikkat çekilmekte, işgalin haksızlığı vurgulanmakta, yapılan mezalim verilmekte, direniş ile ilgili veriler sunulmaktadır. Gazetelerde Türk milletinin tepkisini gösteren önemli verilerden birisi işgallere karşı düzenlenen protesto mitinglerine dair haberler olacaktır. Bu bağlamda; Birinci ve İkinci Sultanahmet Mitingleri, Üsküdar Mitingi gibi miting haberleri gazetelerde yer almıştır.

Mitinglerin her biri son derece önemli olmuş, yarattığı etki ile Millî Mücadele’ye katkı sağlamıştır. Özellikle dikkati çeken Sultan Ahmet Mitingi gazetelerin hemen hemen hepsinde yer almıştır. Zaman gazetesinde Halide Edip Hanım’ın yaptığı konuşmadan söz edilmiş ve halka ettirdiği yemin verilmiştir. “Milletlerin Allah’ı hakkı ilan olunacağı kadar kalbimizde heyecanımız kalacak, eksilmeyecektir. Yemin ediniz! Yedi yüz senelik en asil ve büyük mirası olan vakarımızı adalet ve terbiyemizi unutmayacağız. Yemin ediniz! Yedi yüz senelik tarihini ağlayan minareler altında yemin ediniz. Bayrağımıza, ecdadımızın namusuna hıyanet etmeyeceğiz.” (Zaman gazetesi, 23 Şaban 1335/24 Mayıs 1919, S: 376, s. 2)



Zaman, 24 Mayıs 1919 / Birinci Sultan Ahmet Mitingi

Alemdâr gazetesi mitingi, “Kardeşler! Bugün bütün İstanbul muazzam bir mitinge hazırlandı. Bircümle müessesat-ı içtimaiye ve milliye bu mitinge iştirak edecek. Dükkânlar kapanyor. Esnaf da Sultanahmet Camii mahalline koşuyor. Bütün âlem-i İslâm’ın sesi bugün bizim göğüslerimizden fişkırmalı. Vatan tehlikede! Onu kurtaracak yegâne salah-ı millî vahdettir... Hakkımızı haykıralım!” ifadeleriyle duyurmuştur. Vakıf gazetesinde ise “Dün İstanbul’un iki yüz bin matemli kalbi Sultanahmet camiinin huzuruna gelmiş, hak ve istiklâlin

en kutsi davasını asırların hüküm sürdüğü bu tarihi sahada Allah’ına, dindaşlarına, millettaşlarına ve bütün milletlere karşı ortaya koyarak bu hak ve dava için yemin etmiştir.” sözleri ile verilmiştir (Kul & Okur, 2019: 197, 198).

İstanbul basınında işgalle ilgili halkın tepkilerini yansıtan bir başka önemli veri ise çok farklı vilayetlerden gazetelere gönderilen ve işgali protesto eden telgraflardır. Oldukça fazla sayıda olan bu telgraflardan sadece bir kaçını vererek tepkinin boyutunu ölçmek olasıdır.

#### Babaeski 16 Mayıs:

Ezelden beri Türk ve Müslüman kanıyla yoğrulan bedbaht İzmir’imizin hak ve adalete ve Wilson Prensiplerine muhalif olarak işgalini bütün mevcudiyetimizle protesto ederiz. Bizden İzmir’i almaktan ise bizi ve bütün Türk Müslümanları denize gark ediniz. İzmir ilhakının reddi için her fedakârlığa hazırız. İhtiyar ve çocuklarımızdan gayri bütün kazamız halkı ayak üzerinde ve heyecanlıdır.

#### Bursa 16 Mayıs:

İzmir’in Yunanistan tarafından işgali haberinin intişarı üzerine bugün Bursa vilayetinde çeşitli camilerde binlerce ahali bir araya gelerek Amerika, İngiltere, Fransa, İtalya Düvel-i Muazzaması’nın İstanbul’da bulunan mümessillerine telgrafla müracaat ve keyfiyet-i işgalden dolayı ızdırıp ve teessürlerini beyan etmişlerdir. Amerika Salib-i Ahmer Cemiyeti ile teşrik-i mesai eden komisyon ile Hürriyet ve İtilaf, Sulh ve Selamet firkaları, direngi ulema ve esnaf belediye dahi ayrıca ba-telgraf müracaat ve beyan-ı teessür eylemişlerdir (İkdâm gazetesi, 17 Şaban 1337/18 Mayıs 1919, S: 8000, s. 1).

#### Kastamonu 16 Mayıs:

İzmir şehrinin Yunan askeri tarafından işgal edilmek üzere olduğunu kemal-i yeis ile istihbar eyledik. Devlet-i âliyyenin bekayı hükümet ve siyasetine bütün varlığıyla karşı gelmiş olan Yunan siyasetinin İzmir’de aram etmesi Anadolu’yu asayiş ve emniyetten mahrum edeceği adalardaki vaziyetten malum olup bekayı hükümet-i Osmaniye’ye taraftar olan İngiltere, Fransa ve İtalya devletleriyle İzmir gibi bir Türk şehrinin Türklerin yed-i idaresinde kalmasını tebşir eden Amerika Reiscumhurunun prensiplerine muvafık bir siyasetin esbab-ı husulüne zat-ı hazret-i şehriyar-ı azimlerinin atıfet-i mahsusalarını Kastamonu ahali namına ve yüz otuz bin nüfusa tercüman olarak istirham eyleriz. Eşraf-ı mahalliyeden otuz zatın imzasını havidir (İkdâm gazetesi, 17 Şaban 1337/18 Mayıs 1919, S: 8000, s. 1).

#### Kütahya 16 Mayıs:

İzmir hakkında alınan haberler Kütahya ahali arasında pek derin bir tesir uyandırdı. Ekseriyeti azimesi İslâm olan İzmir’in ancak küçük bir ekalliyetin emeli mucibince Yunanistan’a ilhakı hakkının münasebeti atiyesine esas olan Wilson prensiplerine karşı pek sarıh bir tecavüz teşkil ettiği gibi bundan Anadolu’ya ve cümle Kütahya Sancağı bigâne mühim bir limandan mahrum bırakacak ve ruhsuz bir cesethâne koyacaktır. Milyonlarca ahaliyi hak-ı hayattan mahrum bırakacak ve edebi surette delgir edecek olan bu haksız muamelenin izalesini Kütahya ahali hürriyet ve adaletin ve her millete aid hak-ı istiklâlin müdafaası sıfatıyla harb etmiş olan İtilaf Devletleri’nin his-i hakkaniyetten intizar eder.

#### Karahisar-ı Sahib 15 Mayıs:

İzmir ve havalisinin Yunan’a ilhak edilerek işgalinin başladığı İzmir’in Redd-i İlhak Heyet-i Milliyesi’nden alınan telgrafta bildiriliyor. Umum ahali bu elim hareketten fevkalade muztarıb ve müttehiccir (Sabah gazetesi, 16 Şaban 1337/17 Mayıs 1919, S: 10598, s. 2).

Burdur, Ezine, Ödemiş, Kalecik, Keskin, Konya, Yenişehir, Kırkkilise, Nevşehir, Bayramiç, Seydişehir, Uşak, Eskişehir, Manisa, Adapazarı, Akşehir, Denizli gibi yurdun dört bir yanından gazetelere gönderilen ve gazetelerde yayımlanan oldukça fazla sayıdaki telgraflar ulusal tepkiyi yansıtmaları açısından önem taşımaktadır.

İstanbul basınında ulusun işgale bakışını, reaksiyonlarını yansıtan veriler mevcuttur ve İtilaf yanlısı ve karşıtı yayınlarla gazetelerin Millî Mücadele Dönemi’ndeki tutumları



şekillenmeye başlamaktadır. Millî Mücadele karşısında yer alan yayınların süreç içinde daha mesafeli bir yaklaşım içerisinde oldukları gözlemlenmektedir. Fakat Millî Mücadele’ye destek verici nitelikte yayın yapacak olan gazetelerin işgalden sadece bir kaç gün sonra yapılan yayınlarında; İzmir’in işgalinden sonra Anadolu’nun genelinde yaşanan ve halk arasında başlayan reaksiyonların haberleri ve yorumlamaları yapılırken, bir taraftan da daha örgütlü ve daha millî bir hareketlenmenin gerekliliği ifade edilecektir. Bu bağlamda Hadisat gazetesinde Süleyman Nazif “İnsaf ve Basiret” isimli makalesinde aşağıdaki yorumuyla ulusun birlikte ortak bir amaç için işgale karşı direnmesi gerektiğini ifade etmektedir:

... İzmir hadisesinde biz geçmiş ve bugünkü günahlarımızı unutarak hemen valiyi ezmeye koştuk. Aradaki uyuşmazlıklarımız, anlaşmazlıklarımız yetmezmiş gibi onlara birini daha ilave ediyoruz ki İzmir meselesinde ne diğer meselelerde İzzet Bey ve diğerleri kadar sorumlu ve günahkârım. Veya onlar benim kadar sorumludur. ‘Ülke bitti fakat şu bu kavgası bitmedi. Allah için ey vatanın sahipleri, yetişir terk edelim gayri zevk ve şehvetleri.’ feryadıyla büyük millî şairimiz Namık Kemal vatandaşları uyanmaya davet ederken bu vatanın yüzünde ve kalbinde şimdiki nifak ve anlaşmazlıkların %1’i bile yoktu. O zaman imparatorluk büyük bir coğrafyaya sahipti. Bugün birliğe, sevgiye, millî hayat ve kişiliğimizin son yıkılmış gücünü ve dağılmış kuvvetini toplamak ve birleştirmeye her zamankinden fazla muhtacız. İçimizdeki rakip unsurların aralarındaki birkaç asırlık ihtilafı unutmuş veya bitirmiş her unsur kendi gayesini adilane ve azimane takip ederken, biz hem din, hem dil, hem vatan olduğumuz hâlde ortak bir amaç etrafında toplanamıyoruz. Pek çok adamlarımız vardır ki Bekirağa Bölüğü’nde bulunanların asılıp kesilmesini İzmir’i kurtarmak amacıyla teklif ederler. Kendisini de istisna etmeyerek esef ve hicap ile itiraf ederim ki bizde yalnız akıl ve insaf kendi yaşamsal çıkarlarımızı idrak kuvveti bile iflas etmiş bir hâlde bulunuyor (Hadisat gazetesi, 19 Şaban 1337/20 Mayıs 1919, S: 139, s. 1).

İleri gazetesinde, “Türk Milleti Zindedir” başlıklı makalede aşağıdaki değerlendirme ile sadece İzmir’in işgaline değil tümüyle emperyalizme karşı bir direniş oluşturulması gerekliliği daha kararlı bir şekilde dillendirilmeye başlanmaktadır:

... Vilayetlerdeki galeyan, payitahttaki heyecan Türkün kendine ait olan bir parçayı Yunanlılara çiğnetmek istemediğini ve haklarını son nefesine kadar savunmaya kararlı olduğunu göstermektedir. Artık Müdafaa-i mevcudiyet hareketi başlamıştır, böyle devam edecektir. Bazı gazeteler gibi milletimize itidal ve sakinet tavsiyesinden üzüntü duyarız. Şimdiye kadar vakarını tamamıyla korumuş ve sakinliğinden hiçbir surette ayrılmamış olan mübarek halife bu tavsiye hem abes, hem de hakarettir. Hakkımızı istemek konusunda gösterdiğimiz nezaketi adeta hakir görür ve yüce ırkımızın özel meziyeti olan vakar ve basiret dairesinde yükselen şikâyet seslerini dünyanın her tarafına yükseltmesini bir gereklilik, görev kabul ederiz. Düşmanımız bizleri en aşağılık durumlara sokmak için hiçbir vasıtayı ihmal etmeyerek çalışıyor ve hakkımızdaki kötüyü sözcüklerle mavi göğümüzü doldururken biz niye suçlular gibi bir sessiz bir sakinlikle idam fermanımızı bekleyelim ve ulvi haklarımızı dillendirmekten korkar ve çekinirsek ecdadımızın lanetine ve ahlakımızın nefretini kazanmış oluruz.

... Gayemiz ortak; vatanı kurtaracağız, millî varlığı saldırılardan koruyacağız, kısacası Türk milletinin varlığını âleme gösterip ispat edeceğiz... (İleri gazetesi, 19 Şaban 1337/20 Mayıs 1919, S: 109, s. 2)

Uygulanan çok yönlü sansüre rağmen İstanbul ve Alemdar gibi bazı gazeteler hariç İstanbul basını işgalin ilerleyen günlerinde İzmir’in işgalini yoğun bir biçimde kınamış ve Türk ulusunun İzmir’in işgali karşısında kayıtsız kalamayacağı sonucuna ulaşılabilir bir yayın politikası izlemişlerdir (Tunç, 2002: 774). Bu dönemde yabancı basında da işgale dair haberler yer almıştır. İstanbul basınının değerlendirmelerini; Millî Mücadele’yi destekleyen ya da desteklemeyen gazetelerin penceresinden İzmir’in işgalinin yarattığı sonuçları, işgalci devletlerin ya da işgale dışarıdan bakan gazetelerin penceresinden yansımalarla karşılaştırılabilir, özellikle de işgalcilerin gözünden görebilmek işgalin sonuçlarının daha objektif değerlendirmesini sağlayabilecektir.

## 2. Yabancı Basın

İzmir’in işgali edilmesi dünyadaki birçok ülkenin dikkatini çeken bir gelişme olmuştur. Sadece işgalci devletler değil başka ülkelerdeki kamuoyları tarafından yakından izlenmiştir. İşgal döneminde diğer ülkelerde yayımlanan gazetelerde İzmir’in işgali ve sonuçlarına dair haberler ile dünya kamuoyunda işgalin etkileri hakkında yapılan saptamalar bu veriyi desteklemektedir. Bu bağlamda; İtilaf Devletleri (Fransa, İtalya) ve Avustralya basını için yapılan araştırmalarda, İzmir’in işgalinin dünya kamuoyuna nasıl etki yarattığı görülebilmektedir. Bu etkinin ele alınması işgal güçlerinin amaçlarının belirginleştirilmesi ve yanlı, taraflı, yanlış haberlerle İzmir’in işgali özelinde Anadolu’daki tüm işgaller ile Türklere karşı reflekslerinin, tutumlarının ortaya koyulması açısından önem taşımaktadır.

Fransız basınında işgal başlamadan ve başladıktan sonra işgali haklı göstermek için Türklere dair yalan haberler kaleme alınmıştır. Le Temps gazetesinde çıkan “Anadolu’daki Durum” başlıklı haberde şu ifadeler yer almıştır:

Anadolu’da taşrada durum acınacak hâdedir. Nevşehir ve Malakopi’de (Derinkuyu) devlet görevlileri Hristiyanları bir nevi ölüme terk ederek onların ekmek ve buğday paylarını vermeyi durdurmuştur. Konya vilayetinde Türk çeteleri gündüz vakti Hristiyanların evlerini ve dükkânlarını soyuyorlar. Evleri ve dükkânları soyulan bu Hristiyanların şikâyetlerini kimse dinlemiyor ve Türkler gün geçtikçe daha tehlikeli olmaya başladılar. Adapazarı’nda savaş esnasında 20 bin Ermeni tehcir edildi, ancak bunlardan dört bini evlerine geri dönebildi. Türklerin kendileri bile bu gibi olaylara karşıdır. İzmir’i denetlemeye gelen Jandarma Komutanı Tasvir-i Efkâr gazetesi müdürüne yapmış olduğu açıklamada Ödemiş çevresinin eşkıya yuvası hâline geldiğini belirtmektedir. Komutan, halkın eşkıyalara müsamaha gösteren devlet görevlilerinin aldığı önlemlere hiç güveni olmadığını ifade etmektedir.

Aynı içerikte Le Matin gazetesi de İzmir’in işgalini ilk sayfada, “Doğu’da Düzenin Sağlanması için Müttefikler İzmir’i İşgal Ediyor” başlığı ile ele almış ve içeriği diğer gazetelerin işgal haberleriyle aynı şekilde belirtilmiştir (Özgören, 2021: 158-160).

İtalyan basınında 17 Mayıs’tan itibaren haberler yer almaya başlamıştır. İtalyan basını diğer müttefik gazetelerinden farklı bir şekilde işgali değerlendirmiş ve Türklerin değil Yunanlıların kışkırtıcı olduklarını, mezalim yaptıklarını ifade etmiştir. Bu bağlamda 19 Mayıs 1919 tarihli Avanti gazetesinde olaylar, “Dün sabah Yunan birlikleri inişe geçti. Yunan birlikleri ile Türkler arasındaki Konak meydanındaki çatışma neredeyse iki saat sürdü. Yaklaşık 300 Türk ve 100 Yunan öldü. Heyecanlanan Yunan nüfusu, kışkırtıcı bir davranış sergiliyor ve silahsız sivil Türklere veya çocuklara karşı bile kötülük eylemlerinden vazgeçmiyor. Türkler, Yunanlar tarafından kötü muamele görüyor.” şeklinde verilmiştir.

Yine aynı tarihli Corrieredella Sera gazetesi, “Heyecanlı Yunan nüfusu kışkırtıcı tavır sergilediklerini ve silahsız Türk burjuvalarına, çocuklara karşı bile kötü davranışlarından vazgeçmediklerini, Türklerin, Yunanlılar tarafından toplu hâlde tutuklandığını ve kötü muamele gördüğünü” vurgulayan haberinde Yunan işgal ordusunun durumu zorlaştırdığı yorumunu yapmıştır (Şentürk & Yavuz, 2019: 130, 131).

İtalya’nın tutumunu yansıtan bir başka kaynak gazeteci Ernesto Vassola’nın değerlendirmeleridir. Tempo gazetesinde yayımlanan haberlerde işgalin ilk gününü oldukça detaylı vererek, Yunanlıların katliama başladıklarını, Müttefiklerin bu duruma destek olduklarını ifade etmiştir:

İzmir şehri, 15 Mayıs sabahı her zamanki gibi sakin uyandı; fakat az sonra Rum halkı, alışılmadık bir şekilde, yaşanacak olayların habercisi gibi görünen çok sayıda Yunan, İngiliz, Fransız ve Amerikan bayrağı astılar. Geniş kıyıda İngiliz, Amerikan, Fransız ve Yunan savaş gemisi göze çarpıyordu... Sabah karaya yaklaşık 7.500 Yunan askeri çıktı. Ne o gün ne de sonraki günler hiçbir Müttefik askeri karaya çıkmadı. Sadece Yunan denizcileri devriye geziyorlar.

Haberin devamında karaya çıkan Yunan birliklerine Türk halkının gösterdiği tepki, ilk kurşun ve bunun sonrasında Yunanlıların yaptığı zulüm anlatılmıştır. Aşağıdaki satırlarda Türklerin öldürdükleri, evlerinin yakıldığı, Yunan zulmünün Müttefikler tarafından izlendiğini vurgulamıştır:

Aniden bir silah sesi duyuldu. Bir panik ve genel bir kargaşa meydana geldi. Bunu diğer silah sesleri takip etti. Birbiri ardı sıra silah sesleri duyuldu; daha çok ve daha yoğun. Kargaşa ve panik yaşandı... ilk şaşkınlığı atlatan Yunan askerleri, Türk kışlasına ve ateş açıldığından şüphelendikleri evlere karşı şiddetli ateş açtılar.

Ateş sona erer ermez, büyük çaplı bir Türk tutuklaması başladı. Tutuklananlar büyük ölçüde gruplar hâlinde, elleri başlarında, ilk ateşte yaralanıp hastaneye kaldırılan valilikten veya kışladan çıkıyorlardı. Esirler, yara bere içinde her taraflarından kan damlayarak zar zor yürüyorlar ve merhamet diliyorlardı. Yunan askerlerin arasında kıyıda yürüyen esirlerin üzerine bazı Rum evlerinin pencerelerinden tabancayla ateş ediliyordu. Asker kıyafeti giyinmiş pek çok yerli Rum, Türklere katliam yapmak için heyecan içindeydiler... 15 Mayıs ve sonraki günlerde Türklere karşı şiddet ve zulüm devam etti. Bir kısmı Fransız ya da Amerikalı subaylar tarafından savunuldu ve serbest bırakıldı (Çelebi, 2019: 139-141).

Avustralya basınında ise hem Müttefik yanlısı haberler, özellikle de İzmir’de gayrimüslim nüfusun çoğunluğuna dair yanlış yönlendirici bilgiler ve Türklere karşı düşmanlık içeren, hem de işgali haksız gören yayınlar dikkati çekmektedir. 19 Mayıs tarihli Zeehan and Dunhan Herald isimli gazetede İzmir şehri ile ilgili bilgiler verilmiş ve işgal yanlısı bir şekilde nüfus bilgileri verilmiştir: “19. yüzyılın sonlarında şehrin nüfusunun 210.000 olduğu, bunların 107.000’inin Rum, 23.000’inin Yahudi, 12.000’inin Ermeni, 12.700’ünün Avrupalı ve geri kalanını da Türk’tür.”

Aynı gün yayımlanan Register gazetesinde, “Venizelos, Müttefiklerden ‘düzeni korumak’ amacıyla işgal yapma izi aldı ve ardından rıhtıma binlerce asker indirdi. Türkler tabii ki üzgündü. Yunanlılar zafer kazanmış gibi Hükümet Konağı’na doğru yürüdüler. Ardından doğal olarak Türk askerleri ve sivillerinin ateşli saldırısıyla karşılaştılar.” ifadeleri ile işgal günü anlatılmıştır (Çetinkaya, 2019: 79, 89).

Yabancı basında işgal ile ilgili değerlendirmelerde ya da kamuoyunu yönlendirme bağlamında haberlerde Fransa ve Avustralya gibi ülkelerde Yunan işgalini savunan haberler yer almıştır. Özellikle Fransız basınında Türkleri çeteci, yağmacı olarak verilmiş, Yunan ve İtilaf güçlerinin bölgeye düzen getirdikleri iddia edilmiştir. Aynı açıdan yaklaşan haberler Avustralya basınında da göze çarpmakta ve burada Rum nüfusunun çoğunlukta olduğu ve Yunan özellikle de Venizelos’un kenti daha iyi yöneteceği belirtilmiştir. Avustralya gazetelerinde az da olsa işgali haksız gören yazılarda kaleme alınmıştır.

İtalyan basınında da hem işgali savunan hem de işgalin haksızlığını yansıtan yazılar mevcuttur. Daha temkinli yaklaşmakta bunda gizli antlaşmalarda kendisine vaat edilen kentin son anda Yunanistan güçlerine terk edilmesinin etkileri açık bir şekilde hissedilmektedir. Yunanlıların kışkırtıcı davranışlarda bulunduğu, silahsız sivil Türklere kötü muamele ettikleri, işgal günü yaşanan olaylardan sorumlu oldukları vurgulanmıştır.

Bu bağlamda İstanbul basınının bir bölümünde başlangıçta İzmir’in işgalinin olamayacağı kanısı mevcutken bu tutum işgal gerçekleşince değişerek özellikle Wilson ilkeleri çoğunluk ilkesine uyulması vurgusu yapılmıştır. Bir bölümü ise başlangıçtan itibaren işgale karşı tavır almış ve gerçek verileri ortaya koymaya çalışmıştır. İşgal sonrası tüm İstanbul gazetelerinde bir karşı çıkış olduğu görülmektedir. Ve tüm bu yayınlar Türk halkı üzerinde etkili olduğu kadar dünya kamuoyuna da zaman içinde sirayet etmiş ve basındaki haberler son derece önem taşımıştır. Karşı taraf yani işgalci güçler-yabancı basın ise işgalden önce ve hemen sonrasında; yalan, yanlış, yanlış bilgilerle işgali haklı kılma ve Türkleri bir nevi barbar olarak

gösterme eğilimindedir. Başlangıçta bu içerikteki haberler işgalci devletler ile diğer ülkelerde taraftar bulmuş ve işgaller kamuoyları tarafından da desteklenmiştir. Basın, gazeteler bu etkileri nedeni ile önem taşımıştır. Ancak ilerleyen süreçte Millî Mücadele’nin başarısı ve BMM’nin dış politikadaki kararlılığı ile dünya kamuoyuna haksızlıkları gösterme çalışmaları sonuç vermiş ve dünya kamuoyu da tavrını değiştirmeye başlamıştır.

### **Sonuç**

15 Mayıs 1919’da İzmir’in işgal edilmesinden hemen sonra yayımlanan hemen hemen tüm gazetelerde öncelikle hükümetin yayımladığı resmî tebliğ dikkati çekmektedir. Burada Paris Barış Konferansı’nda alınan karar üzerine İtilaf Devletleri’nin refakatinde Yunan işgalinin gerçekleşmesinden ve bunun sükûnetle karşılanması istenmektedir. İncelediğimiz Millî Mücadele’ye destek veren Vakit, İleri ve Hadisat gazetelerinde ilk günden itibaren hem işgale tepki hem de İzmir ve çevresinde Türk nüfusunun çoğunlukta olduğu vurgusu bulunmaktadır. Millî Mücadele’nin karşısında yer alan Alemdar ve Sabah gazetelerinde ise ilk tepki işgalin gerçekleşmediği olmuş sonra bu refleks değişmiş ve işgale karşı gelinmesi istenmeye başlanmıştır. Daha ortada bir yayın siyasî izleyen İkdam ve Zaman gazetelerinde de ilk günden itibaren işgale karşı bir tavır yer almıştır.

Gazetelerde işgale bağlı olarak İstanbul’da devlet nezdinde yaşanan gelişmelere dair haberlerde yer almaktadır. Bunlardan birisi kabinenin istifasının Padişah tarafından kabul edildiği, yeni kabine kurma görevinin Damat Ferit Paşa’ya verildiğidir. Ayrıca yeni kabinede yer alması muhtemel isimlerden de söz edilmiştir.

Haberlerde yer alan bir başka veri İzmir ve çevresinde Millî Mücadele’nin örgütlenmesi bağlamında ortaya çıkan gelişmeler olacaktır. İzmir Müdafaa-i Hukuk ve Redd-i İlhak gibi cemiyetlerin ismi geçmekte, İzmir Müdafaa-i Hukuk Cemiyetinin kaleme aldığı ve istatistiklerle Türk nüfusunun çoğunluğu oluşturduğunu ortaya koyan muhtıra gibi örnekler yer almaktadır.

İstanbul’da yayımlanan gazetelerde başlangıçta İtilaf Devletleri ekseninde bir çözüm üretme arayışı, özellikle de Wilson İlkeleri’nin milliyetler ilkesine atıfla İzmir’de Türk-Müslüman çoğunluğun bulunduğuna yönelik dayanakla ve verilerle ispat edilmeye çalışılmakta ve desteklenmektedir. Bazı gazetelerde ise haberin doğru olmadığı yönünde bir yaklaşım getirilerek Yunan işgalini reddetme hatta Yunan işgalinden İtilaf Devletleri işgalini tercih etmek gibi bir eğilim görülebilmektedir. İstanbul basınında yer alan bu yaklaşımı, Mustafa Kemal Atatürk’ün Anadolu’ya geçerek Millî Mücadele hareketini bütün işgalci güçlere, emperyalizme karşı bir direniş hareketi olarak örgütlemeye başlamasından önce gelişen ve daha sonra bir süre devam eden yerel-bölgesel bağlamdaki kurtuluş çarelerinin ve himayecilik-mandacılık düşüncelerinin bir izdüşümü olarak da değerlendirmek olasıdır.

Yunanlıların İzmir’i işgal etmesine tepki olarak düzenlenen mitingler ve çeşitli illerden gelen telgraflarda işgalin haksızlığını vurgulayan, işgal ve sonrasında yapılanları protesto eden ve Millî Mücadele ruhunu büyüten haberlerde önem taşımaktadır.

İşgalden hemen sonra haberlerde hissedilen umutsuzluk ve şaşkınlık havası yavaş yavaş dağılacak ancak ulusal harekete karşıt olan İstanbul gazetelerinde İtilaf Devletleri’ne dayanılarak bir hedef oluşturulmaya çalışılacaktır. Ulusal Kurtuluş Savaşı’nı destekleyecek olan gazetelerde ise işgalden sadece birkaç gün sonra ulusal örgütlenme ve direniş hareketi yönünde yorumlamalar ve halka yönelik çağrılar, yönlendirmeler dikkati çekmeye başlayacaktır. Sonuçta emperyalizmin Anadolu’dan atılması ve tam bağımsız bir Türk devletinin kurulması ile tüm bu yazınların bir anlam kazanması sağlanacaktır.

İzmir’in işgali sonrası yabancı basında yer alan ve çoğunlukla Yunan işgalini savunan, Türklere yapılan mezalimi görmezden gelerek, taraflı bir şekilde Yunanlıların bölgeye düzen getirdiğini iddia eden haberler ise hem işgal devletlerinin kendilerini haklı gösterme, hem de Anadolu halkını karalama propagandasını yansıtmaktadır. Millî güçler tüm bu karalama, yanlı ve yanlış yönlendirme amaçlı hareketlere karşı da mücadele etmiş ve dönemin “Düvel-i Muazzama”sı yani döneminin en güçlü devletlerini her açıdan yenerek bağımsızlığı sağlamıştır.

### **Bilgi Notu**

Makale araştırma ve yayın etiğine uygun olarak hazırlanmıştır. Yapılan bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

### **Kaynakça**

#### **Gazeteler**

İkdâm Gazetesi

Sabah Gazetesi

İleri Gazetesi

Hadisat Gazetesi

Alemdar Gazetesi

Vakit Gazetesi

Zaman Gazetesi

#### **Araştırma Eserleri**

Apak, R. (1990). *İstiklâl Savaşında Garp Cephesi nasıl kuruldu?*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Atatürk, M. K. (1989). *Nutuk 1919-1927*. Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

Atay, Ç. (2024). İzmir işgalinin başlangıcı ve sonu. N. Özden (Ed.), *Mora Katliamı ve Anadolu’da Yunan Mezalimi Sempozyumu Bildirileri* içinde (471-499. ss.), Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Bayar, C. (1968). *Ben de Yazdım, C. IV*. Baha Matbaası.

Erdem, N. (2023). Yunan yetkililerin raporlarında İzmir’in işgal günü yaşananlar ve Yunanistan’ın uygulamaları. *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 19(37), 527-556.

Cebesoy, A. F. (1953). *Millî Mücadele hatıraları. C. I*, Vatan Yayınevi.

Çelebi, M. (2019). Bir İtalyan gazetecinin kaleminden İzmir’in işgali. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 19(Özel Sayı), 131-154.

Çetinkaya, İ. (2019). Avustralya basınında İzmir’in işgali. *İzmir Araştırmaları Dergisi*, (10), 69-92.

Demirhan, H. (2019). Yunanistan’ın İzmir’i işgalinde İngiltere’nin rolü. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18(5), 1515-1536.

Karayaman, M. (2007). İzmir Valisi İzzet Bey’in kaleminden İzmir’in işgali. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 6(15), 3-18.

Kul, H. & Okur, M. (2019). İzmir’in işgaline dair İstanbul basınında çıkan haber ve yorumlar. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 19(Özel Sayı), 175-215.

- Okyar, A. F. (1980). *Üç devirde bir adam*. (Haz: C. Kutay), Tercüman Yayınları.
- Orbay, R. (1993). *Cehennem değirmeni*. C. I, Emre Yayınevi.
- Öktem, H. R. (1991). *Mütareke ve işgal anıları*. (Haz: Z. Arıkan), Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Özalp, K. (1988). *Millî Mücadele, 1919-1920*. C. I, Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Özgören, A. (2021). Yunanlıların İzmir’i işgalinin Fransız basınında yansımaları. *Askeri Tarih Araştırmaları Dergisi*, 19(33), 151-184.
- Selek, S. (1985). *İsmet İnönü-Hatıralar*. C. I, Bilgi Yayınevi.
- Şentürk, A. & Yavuz, B. A. (2019). İtalyan basınında İzmir’in işgali. *Researcher: Social Science Studies*, 7(3), 118-130.
- Topuz, H. (1996). *Türk basın tarihi, 100 soruda serisi*. Gerçek Yayınevi.
- Turan, M. (1996). İzmir’in işgali üzerine. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 12(36), 739-753.
- Turan, M. (2015). Batı Anadolu’da Yunan işgali ve mezalimi. M. A. Parlak (Ed.), *Kurtuluş ve Kuruluşun Sembol Kenti İzmir Sempozyumu Bildirileri içinde* (37-52. ss.), Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- Turan, O. (2019). İngiliz arşiv belgelerine göre Yunan Ordusu’nun İzmir’e çıkması ve işgale ilişkin tanıklıklar. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 19(Özel Sayı), 103-216.
- Tunç, S. (2002). İzmir’in Yunanlılar tarafından işgali ve İstanbul basınına yansımaları (15-26 Mayıs 1919). H. C. Güzel, K. Çiçek, S. Koca (Ed.), *Türkler Ansiklopedisi içinde* (772-784. ss.), Yeni Türkiye Yayınları.

### EXTENDED ABSTRACT

*The Armistice of Mudros opened the lands of the Ottoman Empire to the occupation of the Allied Powers, and the occupations began on the grounds of Article 7. The city of İzmir was occupied by Greece on May 15, 1919, following the decision taken at the Paris Peace Conference. The reactions that developed against the occupation decision before the official occupation was carried out will intensify even more after the official occupation, and the reaction experienced by the public and state officials was reflected in the foreign press and the Anatolian and İstanbul press.*

*Our aim after the occupation of İzmir is to discuss, interpret, and examine the reactions of the Allied Powers, interpret and examine the reactions of the Allied Powers, the Palace and the Governments, the War of Independence, their attitudes, aims and expectations in the context of the evaluations in the newspapers published in İstanbul. News, evaluations and comments about the occupation attracted particular attention in the newspapers published in the capital İstanbul after the occupation of İzmir. In our study; İkdâm, Sabah, İleri, Alemdar, Of these, in İkdâm newspaper, it was stated that “Yenikale and Aliğa Castle were occupied in the afternoon.” Mehmet Asım, in his article titled “Occupation of İzmir” in the May 16 issue of Vakit newspaper; “Greece wants İzmir, we know that. Greece may want to take over this port due to the Greek minority in İzmir. We are not surprised by this. On the contrary, looking at the historical ambitions of this state, we find this nation very natural. But finding Greece’s desire “subordinate” does not mean giving up its rights. “What right does Greece have in İzmir? The majority of the population of a city is Anatolian Turks...” The emphasis that İzmir is a Turkish city with its findings, language and population attracts attention.*

*Hadisat newspaper published the slogan “Let Our Tears Be, Let Them Flow A Little!” In the article titled; İzmir After emphasizing that the Turkish population constitutes the majority in Turkey, this idea is supported by the statistics given. In the data in the newspaper; According to 1891 provincial statistics, there were 1.118.496 Islamic-Turks, 195.432 Orthodox-Greeks, 1.179 Latin-Catholics and Protestants, 13.940 Armenians, 22.273 Jews in the Aydın province, including the Mentеше liva, and based on Cuinet’s work, 1.100.000 Turkish-Muslims, 210.000 Orthodox-Greeks, 15.000 Armenians, 23.000 Jews, and 56.000 foreign subjects.*

*In this context, while there was an opinion in a section of the İstanbul press that the occupation of İzmir would not be possible at the beginning, this attitude changed after the occupation took place, and emphasis was placed on complying with the majority principle, especially the Wilson principles. Some of them took a stance against the occupation from the very beginning and tried to reveal the real data. It can be seen that there was an opposition in all İstanbul newspapers after the occupation. And all these publications had an impact on the Turkish people, as well as on the world public opinion, and the news in the press was extremely important.*





# KARL MARX'IN FELSEFESİNDE “YAŞAM”\*

 Irmak GÜNGÖR\*\*

## ÖZET

*Marx'ın düşüncesinde “yaşam” kavramının izini sürmek, bu meseleler hakkında doğrudan sayfalarca yazan diğer düşünürlerle nazaran belirli bir güçlüğü taşır. Çünkü Marx ne özellikle “yaşam” ne de “ölüm” hakkında doğrudan yazmıştır. Başlı başına tartışmalı fakat bir o kadar etkin bir düşünce olan “Marx'ın felsefesi”nde bu kavramların ne anlama geldiklerini ve bazen iyi bazen kötü anılsa da günümüzde hâlâ etkin olan bu düşünce sisteminde söz konusu kavramların işlevlerinin neler olduğunu ortaya koymak, Marx'ın eserlerine bütünlüklü bir yaklaşımı zorunlu kılar. Dolayısıyla bu çalışmada yapılmaya çalışılacak olan şey Marx'ın düşüncesini bütünlüklü bir yaklaşımla ele alarak, bu teorinin altında yatan -varsa- insan, özne anlayışlarının, “yaşam”ın anlamının ortaya konması olacaktır. Bu bağlamda “Kendini gerçekleştirme kavramı hesaba katıldığında Marx'ın felsefesinin hümanist bir yanı olduğu söylenebilir mi?” sorusu önemli bir sorudur. İlerleyen satırlarda ayrıntılandırmaya çalışacağımız üzere Marx'ın felsefesinin bir yaşam felsefesi, yaşamı ohumlayan bir felsefe olarak okunup okunmayacağı sorusu da elinizdeki çalışmanın yanıt vermeyi denediği sorulardan bir tanesidir.*

**Anahtar Kelimeler:** Marx, yaşam, yabancılaşma, özgürlük, kendini gerçekleştirme

## “Life” in the Philosophy of Karl Marx

### ABSTRACT

*Tracing the concepts of “life” and “death” in Marx's thought carries a certain difficulty compared to other thinkers who write directly about these issues for pages. Marx did not write directly about “life” or “death” in particular. To reveal what these concepts mean in “Marx's philosophy”, which is itself a controversial yet influential thought, and what the functions of these concepts are in this system of thought, which is still active today even though it is sometimes referred to as good and sometimes bad, requires a holistic approach to Marx's works. Therefore, what this study will try to do is to reveal the underlying - if any - conceptions of the human being, the subject, and the meaning of “life” by taking a holistic approach to Marx's thought. In this context, the question “Can Marx's philosophy be said to have a humanist aspect when the concept of self-realization is taken into account?” is an important one. As we will try to elaborate in the following lines, the question of whether Marx's philosophy can be read as a philosophy of life, a philosophy that affirms life, is one of the questions this study attempts to answer.*

**Key Words:** Marx, life, alienation, freedom, self-actualization

---

\* Bu makale, *Yaşam ve Ölüm Felsefesi* adlı kitapta “Karl Marx: Yaşam ve Ölüm” başlığıyla yayımlanan bölümün gözden geçirilmiş, genişletilmiş ve revize edilmiş hâlidir.

\*\* Arş. Gör. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Bursa / TÜRKİYE, [irmakgungor@uludag.edu.tr](mailto:irmakgungor@uludag.edu.tr)

### Araştırma Makalesi / Research Article

**Atf / Cite as:** Güngör, I. (2025). Karl Marx'ın felsefesinde “yaşam”. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(48), 229-242. <https://dx.doi.org/10.21550/sosbilder.1511271>

**Gönderim Tarihi / Sending Date:** 5 Temmuz / July 2024

**Kabul Tarihi / Acceptance Date:** 20 Temmuz / July 2024

## Giriş

Marx'ın, klasik felsefe geleneğinde olduğu gibi bir "insan" ve "yaşam" anlayışı ortaya koymadığı açıktır. Marx, idealizmi başka bir türde yeniden üretir fakat onun alımladığı biçimiyle temelde duran "özne" anlayışını reddeder. Bunun iki türde bir reddediş olduğu ifade edilebilir: ilkin Marx, teori açısından -çağının makbulü olan bilimsellik kaygısını da hesaba katarak- toplumsal teorinin temele aldığı kavramların kanlı canlı, gerçeklere, olgulara işaret etmesi gerektiğini düşündüğü için "özne" değil "birey"den hareket edebilir; fakat esas tercihi "işçi", "sermaye sahibi", "burjuva" toplumsal formasyonda elle işaret edilebilen spesifik öznelere söz konusu etmektir. İkinci olarak ve daha da önemlisi Marx, Feuerbach'ın yakalamaya çalıştığı materyalizmi ileri götürmek istemektedir ve bu bakımdan idealizmin zihin ve beden olarak ikiye böldüğü özne fikrine karşıdır. Bununla birlikte Marx'ın düşüncesi de, dünya, insan ve toplumsal formasyon üzerine düşünüp görüş bildiren her felsefenin durumunda olacağı gibi belirli kabuller üzerine yükselmektedir ve bu kabuller üzerine yükselen düşünce ve eleştirileri onun durumunda basbayağı tarafgirdir. Marx, klasik ontoloji ve etiğin yaptığı gibi "daha iyi", "olması gereken" ve "öz" kategorilerini açıkça dile getirmiyor olsa da verili "düzen"in eleştirisini yapmak demek, bir "daha iyi"ye, "olması gereken"e örtük olarak işaret etmek demektir. İdeal bir toplum tasavvuru, tıpkı adalet gibi, bir talep olarak ortaya çıkar; "olan"ın olumsuzlanması üzerinden belirli değerlerin ön plana çıkartılmasıyla bir "olması gereken"i varsayar. Dolayısıyla Marx'ın kendisi "iyi", "kötü", "adil" gibi kavramları özellikle belirli teorik ve pratik sebeplerle kullanmamış olsa da şüphesiz ki düşüncesi klasik anlamda değil ama pratikle birlikte üretilen bir "olması gereken"e yaslanmaktadır. Böylelikle Marx'ın, belki tırnak içinde "insan" değil ama işçi, burjuva, köylü kategorilerini dile getirdiği her seferde, yaşamla hâlihazırda belirli bir türde ilişki kuran ve özellikle başka bir formda ilişkiler kurması gereken bir "insan"dan bahsettiğini biliyoruz. İşte buradan hareketle yapmaya çalışılacak olan şey ondaki yeni insan ve yaşam anlayışının ana hatlarını çizmeyi denemek olacaktır.

Elbette Marx gibi hacimli bir külliyat<sup>1</sup> ortaya koyan bir filozofun düşüncelerini bütünlüklü olarak ele almak, onun metinlerini satır satır aktarmak yerine belirli ölçüde genel belirlemelere değinmeyi ve bunlardan hareket etmeyi zorunlu kılar. Aksi takdirde çalışma müstakil bir eser olmak durumunda kalırdı. İçerik, biçim, hacim ve meselenin doğasından gelen bazı sınırlamalar hakkındaki bu hatırlatmalardan sonra şimdi meseleye dönülebilir.

### 1. Marx'ın Felsefesi

"Yaşam" ve "ölüm", Marx'ın kendileri hakkında müstakil çalışmalar, yazılar ya da bölümler bile ortaya koymadığı meselelerdir. Fakat soru ve sorunlara cevap arayan her teorik girişimde olduğu gibi -ki Marx sadece teori üretmemiş sorunlar karşısında pratik olarak da harekete geçmiş bir eylem insanıdır- bu düşünce de belirli bir insan, dünya ve yaşam anlayışına yaslanmaktadır. "Marx'ın insan anlayışı" gibi bir başlık, en azından kelimelerin klasik anlamlarıyla çelişik görünür. Çünkü Marx, Althusser'in dikkat çektiği üzere nasıl toplum yerine "toplumsal formasyon"u incelediyse, 16. yy.'dan itibaren ortaya çıkan yeni kategori olan ve pazarın genişleyen etkisiyle nitelikleri törpülenen "insan"dan da bahsetmemektedir. Tıpkı antiklerin durumunda olduğu gibi Marx başka kategorilerden ve bunların o toplumsal formasyonun içindeki yaşamları yani durumlarından söz eder. Fakat yine de Marx'ta altta yatan bir insan anlayışı olduğu iddia edilebilir ve edilmelidir. Çünkü Marx, her ne kadar bir materyalist olsa da, Balibar'ın ısrarla vurguladığı gibi Marx'ta ciddi bir idealist -klasik

<sup>1</sup> Gerçi Marx sanılanın aksine zamanının büyük bölümünü akademik teorik çalışmalara ayırmamıştır. Bunalımlı ve bu yüzden de entelektüel açıdan verimli bir dönemde yaşayan Marx tartışmaların ve mücadelenin içerisinde olmaya çalışmış; en çok da gazete yazıları yazmıştır: "Marx'ın yayın hayatının en büyük bölümünü 1850'lerdeki gazeteciliği kaplamıştır" (Sperber, 2014: 270).

anlamıyla olmasa da- bir yan vardır (Balibar, 2010: 36). Marx'ın kendisi, tırnak içerisine alıp insanı soyutlamadığı ve "gerçek" kategorilerden bahsettiği hâlde bu kategorilerin hâlihazırdaki formlarının bir geçiş yoluyla ortadan kaldırılması gerektiğini savunmaktadır. Böyle bir talep ise ancak belirli bir insan ve yaşam görüşüne yaslanmakla mümkün olur. Marx'ın "insan"ı bir talep olarak ortaya konmaktadır: yabancılaşmış ilişkilerden mümkün olduğunca sıyrılmış hatta bunlardan azade ve özgürleşmiş bir insan. Başka bir ifadeyle, insanın, imkânlarını kullanarak zorunluluklardan mümkün olduğunca sıyrıldığı ve bunu bir azınlığa değil tüm uluslara yayarak gerçekleştirdiği bir özgürlük ütopyası.

Burada muhtemel bir eleştiriye şimdiden cevap vermek zorunlu görünmektedir. Kimi yorumcular, kısmen haklı olarak Marx'ın düşüncesinin -tam da Kapital esasen metanın hikâyesini yazdığı ve "bilimsel", "tarafsız" bir inceleme ortaya koyduğu için- romantik ideallerden uzak, "insan hakları" gibi apolitik kategorilere son derece mesafeli olduğunu ve onun klasik bir felsefe gibi yorumlanmaması gerektiğini, Marx'ın ahlaki ya da etik temelli bir yorumunun onu yanlış anlamak olacağını ileri sürerler. Bu eleştiri ve öneri kısmen haklıdır da. Çünkü Marx ve onu izleyen Marksistler soğukkanlı önermelerden hareket ederek tahlil yapmayı, tam da kapitalizmin fetişleşmiş ilişkilerinin üzerine örtülen örtüyü ya da sis perdesini aralamak için ilke edinmişlerdir. Zira şimdiye değin felsefe dünyayı hep hâkim sınıf söylemine uygun olarak yorumlamıştır ve esas mesele onu değiştirmektir. Bu değişim içinse teorisinin romantik ideallere değil, sağlam ve bilimsel bir zemine dayanması gerekmektedir:

Gerçekten de Marx 1843'ten sonraki erişkin yaşamının tamamında bir devrimci olarak kaldı. Ama sosyalizmi (komünizmi) bilimsel bir temele dayandırmayı esas addetti. Kapitalist üretim tarzının bilimsel çözümlemesi kapitalizmin kendi gelişimi yoluyla ortaklaşmış üreticiler toplumunun iktisadi, maddi ve toplumsal önkoşullarını niçin ve nasıl yarattığını göstererek bu temelin kilit taşı oluşturacaktı. Bu anlamda Marx bu niyetle çelişmek bir yana aslında tam da bu niyetin bir sonucu olarak kapitalizmin nesnel ve titizlikle bilimsel bir çözümlemesini yapmaya soyundu. Diğer bir deyişle Marx, ne devrimci tutku, ne de mazlum ve ezilmişlere duyduğu merhamet nedeniyle iktisadi örgütlenmenin özel bir biçimine düşmanca bir saldırganlığın basitçe önünü açmıştır, ne de -aslında söylemeye hiç hacet yok- kişisel kin, maddi başarısızlık ya da ruhsal dengesizlikle güdülenmiştir. Marx hareketin nesnel yasalarını bulmaya çalışmıştır. Marx hiç kimseyi -hatta tipik burjuva Spiesser'i bile- bilimsellik iddiasına sahip olup da ampirik verileri çarpıtan ya da araştırma sonuçlarını belli bir öznel amaca uydurmak için tahrif edenler kadar hor görmemiştir (Mandel, 2008: 17-18).

Bu tespit ve özellikle Spiesser örneği son derece yerinde olsa da, Marx'ın tutkusunu ve ateşli devrimciliğini göz ardı etmek kanımızca yanlış olacaktır. Her şeyden önce Marx öyle hareketli bir dönemde yaşamaktadır ki, tartışma içerisine girdiği herkes bu tutkudan pay almaktadır. Marx, elbette bir Marksist olmadan önce, bir komünist olmadan önce düşünce insanıdır. Hatta tam da bir düşünce insanı, bir ekonomist, bir sosyal bilimci olduğu için metanın hareketini, kapitalist iktisadi örgütlenme biçimini ve üretim ilişkilerini incelemiş ve vardığı "bilimsel" sonuca uygun olarak bir tarih anlayışı ortaya koymuştur. Fakat Marx'ın tamamen tutkudan yoksun olduğunu söyleyip onu salt soğuk bir bilim insanı olarak sunmak da ona haksızlık olur. Nihayetinde devrimcilik sadece rasyonel değil aynı zamanda pasyonel bir meseledir de. Marx ahlaki bir niyetle, ezilen sınıflara duyduğu merhamet duygusuyla işe kalkışmamış ya da elbette tek tek burjuvalardan ve onların imkânlarından nefret etmemiştir. Yine de tüm işçileri birleşmeye davet eden bir devrimci nasıl olur da tutkudan yoksun olur? Bu çağrının altında bir talep vardır ve o talep toplumun belirli bir sınıfının sahip olduğu imkânların toplumun tümüne yayılmasını salık vermektedir. Bu talebin kendisi, Marx'ın insan anlayışı ve insanın yaşamla kurması gerektiği ilişkiye dair bir fikir verir. Marx çıkıp da "Herkesin ihtiyaçlarına erişmeye doğal hakkı vardır." demeyecektir; o, metanın hareketini takip edecek, işçi hareketlerini yakından izleyecek, işçinin sermaye sahibine bedavaya bıraktığı artı değeri teorize edip bu koşulların kendisinin, insanı insani kapasitelerini gerçekleştirmekten alıkoyan

karakterini göz önüne serecektir. İşte bu, Marx'ın kalkış noktasının olmasa da vardığı yerin bir özgürleşme meselesi, bir insan meselesi olduğunu gösterir. Bu bakımdan Marx, en azından hiçten biraz daha fazla tutkulu ve romantiktir. "Marx tam da proletaryanın davasının tüm insanlığın geleceği için kati önemde olduğuna ikna olduğundan bu dava için bir küfür retorikinin ya da boş hayallerin dayanaksız platformu yerine, bilimsel gerçeğin kaya gibi temelini yaratmak istemiştir" (Mandel, 2008: 19). Tüm bunlarla birlikte, Marx'ın teorisine göre insanlar kendi tarihlerini ancak koşullar içerisinde yaptıkları için komünizm salt romantik bir ülküyü de ifade etmez. Bu meseleye ilerleyen satırlarda döneceğiz ama yine de şimdilik Marx'ta devrimci arzunun bu koşullara ve belirlenmiş bilince rağmen önemli bir role sahip olduğunu çünkü tarihte devrim rüzgârı estiğinde, o rüzgârı dönüşümü başlatacak ve sürdürececek bir fırtınaya çevirecek olan şeyin tarih ve sınıf bilinci olduğunu hatırlatmakla yetinelim (Lenin, 1979: 21).

Marx'ın felsefesinin -eğer böyle bir şey varsa- ortaya konması ve bu felsefede insan, yaşam ve ölüm mefhumlarının anlamlarının açığa çıkarılması amaçsa, onun teorisi bir ekonomi politik eleştirisi olarak ortaya çıktığı ve insan yaşamını var olan toplumsal formasyon içerisinde ele alıp kapitalist üretim ilişkileri içerisindeki -muhakkak aşılacak ve aşılması gereken- anlamlarıyla ortaya koyduğu için, özellikle *Kapital*'de yetkin anlamlarıyla ortaya çıkan bazı temel kavramların bir sunumunu yapmak zorunlu görünmektedir. *Kapital*, her şeyden önce iktisadi bir metin izlenimi veriyor olsa da bugün mükemmelen felsefi bir art alanı barındırdığı hususunda hiçbir şüphe yoktur. Hatta *Kapital* ve Marx'ın uzun-kısa metinleri edebi birer eser olarak da edebiyattan, tarihe birçok göndermeyle son derece yoğundur. Marx'ın teorisinde metanın analizi, diyalektiğin belirli bir biçiminin devreye girmesiyle farklı bir anlam kazanacak ve belirli türden bir tarih okumasına varacaktır. Burada proletarya, burjuvazi, meta, sermaye, meta fetişizmi kavramları, her ne kadar soğuk sosyolojik ve iktisadi kavramlar gibi görünüyor olsalar da nihayetinde Marx'ın incelemesi ekonomi-politiktir yani geniş anlamıyla yaşamdan kopuk değildir. Marx'ın düşüncesinde insan-yaşam ilişkisinin ortaya konması ve özellikle onun felsefesinde insanın toplumsal, dahası politik bir varlık olarak "özgürlük" ve "kendini gerçekleştirme" kavramlarıyla ilişkisinin ortaya konması için belirli temel kavramların anlamlarına bakmak gerekmektedir.

## 2. Emek, Çalışma ve Meta

Kapitalizm, bir tür üretim ilişkileri sisteminin, özgül tarihsel koşullar içerisinde ortaya çıkmış türüdür. Tarih, sınıf savaşımının tarihi olsa ya da böyle bir tarih okuması mümkün olsa da kapitalist üretim biçimi ezeli ebedi olmaktan uzak, aksine belirli bir tarihte ortaya çıkmış bir biçimin adıdır -tam da bu sebeple aşılabilir. Marx kapitalizmi, üretim ilişkileri açısından ele almış ve onun ayırt edici niteliğinin dağıtım değil üretim sürecinde gelişen ve yeniden üretilen ilişkilerde bulunduğunu ortaya koymuştur. Marx, bilindiği üzere en geniş hacimli ve en çok ses getiren fakat tamamlanamamış olan metni *Kapital*'de, metanın hikâyesini yazar. Kapitalist üretim ilişkileri bir metalar yığınının hareketini ifade ettiği ve kendisini bu metaların hareketi aracılığıyla ortaya koyduğu için metanın araştırılması kapitalist üretim tarzının incelenmesi anlamına gelir. Marx'ın ifadesiyle "Kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumların zenginliği, 'muazzam bir meta yığını' olarak görünür; bunun basit biçimi tek bir metadır. Bu nedenle, incelememiz, metanın analiziyle başlıyor." (Marx, 2012: 49).

Meta şöyle ya da böyle insan ihtiyaçlarını karşılayan herhangi bir şey, bir nesnedir. Bu şeyin insanın hangi türden ihtiyaçlarını karşıladığı söz gelimi Marx'ın örneğiyle mideyi mi yoksa hayal gücünü mü doyurduğu önemli değildir. Metalar, kullanım ve değişim ya da mübadele değeri olmak üzere ikili değer taşırlar. Bunların ilki metanın niteliğiyle yani hangi türden ihtiyaçları doyurduğu ve ne şekilde doyurduğu vs. ile ilgili, başka bir ifadeyle nasıl "yarar" sağladığıyla ilgilidir (Marx, 2012: 50). Değişim değeri ise metaların niteliklerinden

"soyutlanarak" tamamen indirgenen nicelikleriyle belirlenmelerini ifade eder. Yani mübadele değeri, şeylerin niteliklerinin törpülenmesi ve bunların bir potada eritilerek bir şekilde ortak bir paydada buluşması ve birbirlerine çeşitli oranlarda karşılık gelerek değişebilmeleriyle belirlenir. "Metalara mübadele ilişkisini açık şekilde karakterize eden şey, tam da onların kullanım değerlerinden soyutlanmışlıktır" (Marx, 2012: 51). Dolayısıyla mübadele değeri söz konusu olduğunda metalar kullanım değeri içermez ve niceliksel olarak belirli oranlarda eşitlenen şeyleri ifade ederler. Söz gelimi bir ürün, bir ayakkabı, ayakları soğuktan koruma vs. nitelikleriyle belirli bir kullanım değerine sahiptir fakat ayakkabısı olmayan birisiyle benim ihtiyacım olan bir şeyi değiş tokuş etmem ya da onu parayla satın almam söz konusu olduğunda bu ayakkabı ile alacağım diğer ürün belirli bir oranda birbirlerine denk sayılmak zorundadır. İşte bu ayakkabının bir meta olarak mübadele değeridir. Dolayısıyla burada söz konusu olan şey ayakkabının niteliği ve sağladığı fayda değil de, hangi ürüne -ve paraya- ne oranda karşılık geldiğidir.

Peki, nedir farklı niteliklerdeki, farklı yararlar sağlaması için üretilen ve çok farklı ihtiyaçlara cevap verip çok farklı içeriklere sahip olan metaları birbirleriyle değişilebilir yapan ve onları eşitleyen? Bunun cevabı kapitalist üretim sürecinde görülebilir ve açıkça emek-zamandır. Mübadele değeri söz konusu olduğunda metaların hepsi en temelde "insan emeğine" yani "değer yaratıcı öz"e indirgenir. Yani "Kullanım değerinin değer büyüklüğünü belirleyen şey, toplumsal olarak gerekli emek miktarı ya da bunun üretilmesi için toplumsal olarak gerekli olan emek-zamandır. Tek bir meta burada yalnızca kendi türünün ortalama bir örneği sayılır" (Marx, 2012: 53). Böylece meta denen şey, madde ile emeğin bileşimidir (Marx, 2012: 56).<sup>2</sup> Metalara bu iki yönlü karakteri böylelikle bizi Marx'ın emek tanımına getirmiş olur. Emek, insani yaratıcı bir öz, kendisi değer olmayan fakat değer yaratan bir potansiyeldir. Metaları oluşturan ve onları kullanım nesnelere yapıp; bunların mübadele edilebilir olmak üzere kendilerine indirgendikleri şeydir. İnsan, emeği aracılığıyla doğayla ilişki kuran, doğayı ve kendisini emek harcayarak dönüştüren ve bildiğimiz kadarıyla bu emeğin dönüştürücü etkisiyle kendisini diğer türlerin "önüne geçirmiş" bir varlıktır. Gerçekten de insanın hangi özelliğiyle kendisini hayvandan ayırdığı yönündeki ilginç soruya verilen çok çeşitli cevaplar arasında Marx'ın emek olacaktır. Çünkü Marx, en temelde antropolojik bir yaklaşımı benimseyerek insanın varoluşsal bunca dezavantajına rağmen nasıl hayatta kaldığını araştırmış ve cevabın emekte gizli olduğunu fark etmiştir. Elbette insan plan yaparak emek harcar ve doğayı kendi yaşam koşullarını sağlayacak şekilde dönüştürür fakat ellerini bu hâliyle kullanarak emek harcamanın bizi hayatta tutan şey olduğu bilimsel olarak kabul edilir. Dolayısıyla Marx'a göre hem maddi ihtiyaçlarını hem de insanın irade sahibi, düşünen, arzulayan ve yaratan bir varlık olarak manevi ihtiyaçlarını doyuran şey emek olmuştur. Böylelikle emek harcamak, özgün bir niteliktir ve fakat mutlaka hatırlanmalıdır ki "emek gücü"nden, onun alınıp satılır hâlinde farklı olarak insana özgü bir niteliktir; temel belirleyicidir. İnsanın kendini gerçekleştirme, ilerleyen satırlarda daha açık kılmaya çalışacağımız üzere emek aracılığıyla gerçekleşmektedir. İşte insanın emek harcamak denen niteliğiyle ve emeğinin ürünüyle olan ilişkisinin "bozulduğu" kapitalist üretim ilişkileri sistemi en başta insanın bu kendisini gerçekleştirme imkânını elinden aldığı için sorunlu görülecek ve Marx'ın düşüncesinde aşılacak bir tarihi dönemi ifade edecektir.

<sup>2</sup> Şüphesiz Marx meta ve meta değeri, emek ve emek-gücü, artı değer ve onun birikimi hakkında kılı kırk yaran bir inceleme yürütmüştür fakat biz burada amacımızın dışına çıkmamak adına belirli bir şemayı ortaya koymayı hedeflediğimizden bu ayrımları incelemeyi, daha önce yapmadıysa okuyucuya bırakmak durumundayız.

Emek, Marx'ın teorisinin en önemli kavramlarından birisi olmanın yanında, onun için insan olmakla ilgili en önemli niteliklerin de başında gelir. Emek, insanın doğayla kurduğu en temel ilişki ve insanın kendisini gerçekleştirmesinin de aracı yolu anlamına gelecektir. Ünlü arıların petek ürettiği örneğe bakılırsa insan emeğini hayvaninkinden ayıran -Arendt gibi birçokları tarafından Marx'ın ihmal ettiği iddia edilse de- insanın emeğinin bir amaca yönelmiş olması ve emeğinin sonucunu "imgeleminde kurmuş olması"dır. Dolayısıyla insan sadece ürününü satmak için emek harcamaz. Başka bir ifadeyle emek, dilimizin avantajını kullanacak olursak Marx için ücretli "çalışma"dan farklı olarak ontolojik bir belirlenimdir -hatta Aristotelesçi anlamda yaratıcı bir potansiyeldir. Burada, Marx'ın emek ve emek gücü arasında yaptığı önemli ayrımı hatırlatmak gerekir. Bu sayede Marx'ın yabancılaşma teorisinin mahiyetini açığa çıkaracak olan emek ve çalışma arasındaki örtük ayrımı fark etmek de mümkün olacaktır. Marx emek ve emek gücü/işgücü kavramlarını özellikle ayırır, söz konusu ayrıma göre emek gücü işçinin sattığı, emek ise insana ait bir özelliktir.

Bilindiği üzere Marx ilkesel bakımdan "emeğin özü" ve kapitalist toplum çağında almış olduğu özgün biçimi olan "ücretli-emek" arasında bir ayırım yapıyor. Adam Smith ve David Ricardo gibi klasik ekonomi politikanın temsilcileri tarafından birbirine karıştırılan emeğin bu iki boyutunu birbirleriyle ilişkilendirerek yeniden düzenliyor. Marx'ın bu düşüncülerin ekonomik öğretilerini eleştirerek geliştirmiş olduğu emek kavramına göre emek, "değerin özü ve içsel ölçüsüdür" ama "emeğin kendisinin değeri yoktur". Emek piyasasında alınıp satılan şey, emek değil, "iş-gücüdür". Marx'ın emek kavramının teorik olarak açıklanmasına yapmış olduğu bu tarihsel katkı dikkate alınmadığı için, pek bir şey anlatmayan "emeğin değeri" kavramı kullanılıyor yürütülen tartışmalarda hâlâ. Bu tarihsel katkısı dikkate alınmadığı için işaret edilen istihdam sorununun kaynağının tam da değer teorisi açısından yaklaşımın kendisi olduğu anlaşılıyor bir türlü. Bunun için istihdam sorunu karşısında çaresizce bocalanıp duruluyor ve değer teorisi çerçevesinde yapılan yeni çözüm önerileri çözümden çok sorun yaratıyor (Mandel, 2008: 16).

Marx'ın emek ve emek-gücü arasında yaptığı ayırım, insan bakımından ontolojik bir belirlenim olarak "emek" harcamak ile "çalışma" arasında yaptığı örtük ayrımın ilk belirtisidir ve bu zımni ayırım, Marx'ın tüm bir felsefesi göz önünde bulundurulduğunda hem hayattır hem de ona yöneltilen bazı eleştirilerin haksızlığını da ortaya koymayı sağlar. Marx'a göre emek süreci öncelikle "doğal" bir süreçtir ve emek harcamak insanın hem tür olarak hayatta kalmasını sağlar hem de onun özgün bir biçimde kendisini ifade etmesinin de aracıdır çünkü bu etkinlik "yaratıcı"dır. "Emek süreci aynı anda hem tümüyle doğal hem de tümüyle insanidir. Doğal olanı insani olandan ayırmanın imkânsız olduğu bir metabolizma uğrağı olarak diyalektik bir şekilde incelenmektedir bu süreç" (Harvey, 2010: 127). İşte tam da bu sebeple insan emek aracılığıyla doğayı dönüştürürken kendisi de dönüşmektedir (Marx, 2012: 194).

Bu kavramlar arasında (emek ve çalışma) Almandada açık bir ayırım yap(a)mayan Marx, esasen insanın Protestan ahlakında olduğu biçimiyle "çalışma"sını kutsamaz. Aksine, Marx'ın yer yer övgüyle söz ettiği şey insani bir kapasite olarak emektir ve insanın dönüştürme, üretme, yaratıcı yönünün hem kafa hem de kol emeği aracılığıyla ortaya çıkışı ve biçimidir. Hâlbuki bu ayırım göz ardı edildiğinde durum, Marx sanki ücretli çalışmayı insanın özsel bir belirlenimi olarak görüyormuş izlenimi verir ve bu son derece tehlikelidir. Dilimizin avantajını kullanarak emek ile çalışmayı (yani satılan şey olarak emek gücünü harcamayı) birbirinden ayırt edebileceğimiz açıktır ve bu ayırım akılda tutularak okunduğunda hem *Kapital* hem de Marx'ın diğer eserleri daha anlaşılabilir ve tutarlı görünmektedir. Bu durum esasen İngilizce için de geçerlidir ve Engels, *Kapital*'in İngilizce önsözüne yazdığı dipnotta bu hususu tam olarak dile getirmektedir:

İngilizcenin, *arbeit*'in (emek, iş) bu iki farklı yönü için iki farklı sözcüğe sahip olma üstünlüğü bulunuyor. Kullanım değerleri yaratan ve nitelikçe belli olan işe labour'dan farklı olarak *work* (yani iş); değer yaratan ve nicel olarak ölçülen emeğe *work*'ten farklı olarak *labour* (yani emek) deniyor (Marx, 2010: 60).

Dolayısıyla Marx açısından ücretli işçi ve insan arasında bir ayrım olduğunu, bunlardan birinin emek harcayan (*labour*) diğersinin de ücret karşılığı çalışan işçi (*working/working-class*) olduğunu hatırd tutmak zorunludur. İşte "işçi", yaşamak için ya da yaşamını sürdürmek için ihtiyaç duyduğu şeylere erişmede emeğini satmak dışında bir mülkü ve imkânı olmayan, daha basit bir ifadeyle yaşamak için emeğini satmaktan başka çaresi olmayan mülksüz ve emeğinin bir kısmını sermayeye bedavaya bırakmak durumunda olan kişiyi ifade eder. Marx, Pecqueur'den şöyle alıntılar: "Öyleyse yaşamak için, mülkiyetsiz olanlar, dolaylı ya da dolaysız yoldan mülkiyet sahiplerinin hizmetine girmelidirler -yani onlara bağımlı olmalıdırlar. (...) Hizmetçilere- ödenek; işçilere- ücret; memurlara- maaş" (Marx, 2012: 30). Birkaç sayfa sonra da Kapital'de ısrarla vurgulayacağı, emeğin kendinde bir değer olmayışı hakkındaki şu belirlenimi yapar:

Kapitalist her zaman emeği kullanıp kullanmamakta serbesttir, işçi her zaman emeğini satmak zorundadır. Her an satılmadıkça emeğin değeri yoktur. Gerçek emtianın aksine, emek ne biriktirebilir ne de tasarruf edilebilir. Emek, hayattır ve hayat her gün yiyecek değış tokuş edilmezse, az zaman sonra yok olur. İnsan hayatının bir meta olduğunu ileri sürmek için, dolayısıyla köleliği kabul etmek gerekir (Marx, 2012: 32).

İşte bu yüzden emeğin bir meta olarak emek gücü olarak alınıp satılması süreci doğal değildir. Emeğin kapitalist üretim tarzındaki kullanım biçimi, insan hayatının bir meta olduğunu söylemeye gelir ki esasen kimsenin yaşamını sürdürmek için bu yeni türden köleliğe mecbur olmaması gerekir. İşçinin anlamının ortaya çıktığı bu noktada artı değer kavramı devreye girmektedir çünkü metaların üretilmesi sürecinde kar amacına yönelik olarak en çok kesintiye uğratılabilen değer emektir ve kapitalist koşullarda sermayenin erimeden büyümesi için işçinin emek ürününün bir kısmı bedavaya bırakması gerekmektedir. Marx'ın şemasını çok basitçe açıklamak gerekirse 8 saat çalışan bir işçi 6 saatlik çalışmanın karşılığını ücret olarak aldığında, 2 saatlik çalışmanın ürününü sermayeye bedavaya bırakır ve bu kar sağlayan değer işçinin ürettiği artı değerdir. Böylelikle ortaya çıkan çerçevede bu durum sermaye sürecinin artık değer üretimi olarak adlandırılır ve Marx'ın teorisi en temelde bu artık değer birikimine dayanmaktadır. Emeği aracılığıyla kendisini ve dünyayı dönüştüren insan, kapitalist üretim tarzı içerisinde farklı tür ve düzeylerde yabancılaşmıştır ve bu yabancılaşma insani bir yazgı olmaktan çok uzaktır. Yabancılaşma her şeyden önce işçinin ne kadar çok üretirse sefaletinin de o derece büyüdüğünü söyleyen temel Marksist öğretiyeye dayanır. Çünkü burada yapılan şey klasik ekonomi politüğın varsayımlarının, üzerindeki sis perdesinin kaldırılmasıyla açıklanmasıdır ki Marx'a göre bu da gerçekte olan şeyin, çalışmaya zorunlu olmayan bir kişinin kendi özgür seçimiyle bir yerde bir üretim yapıp emeğinin tam karşılığını aldığı yönündeki argümanın sahteliğini ortaya koyar. İşçiler burjuva toplumunda giderek daha çok mülksüzleşir ve yaşamak için emeğini satmaktan başka hiçbir seçeneği olmadığından bir metaya dönüşür. Bununla birlikte sermayenin daha az elde birikmesi, işçi sayısının ve rekabetin artması da işçinin ücretinin daha fazla düşeceğini garanti eder zira yaşamak için başka bir seçenek olmadığında, yeri kolaylıkla değıştirilebilir olan işçi, elindeki işi kaybetmemek için daha az ücrete ve daha kötü koşullara razı olmak durumunda kalır.

İşçi, esasen insan olarak asli bir özelliğı olan emeğı, işçi olarak öyle bir yolda kullanır ki emeğinin ürünü onun değıldir, üstelik işçi hiçbir zaman satın alamayacağı metaları üretmektedir:

Emeğin ürettiğı nesne, onun ürünü, yabancı bir varlık olarak, üreticiden bağımsız bir erk olarak, ona karşı koyar. Emek ürünü, bir nesne içinde saptanmış, bir nesne içinde somutlaşmış emektir, emeğin nesneleşmesidir. Emeğin gerçekleşmesi, onun nesneleştirilmesidir. Ekonomi politik alanında, emeğin bu gerçekleşmesi, işçi için gerçekliğin yitirilmesi olarak, nesneleşme nesnenin yitirilmesi ya da nesneye kölelik olarak, sahiplenme yabancılaşma, yoksunlaşma olarak görülür (Marx, 2012: 55).

### 3. Yabancılaşma ve Meta Fetişizmi

Böylelikle Marx, ekonomi politigin yetersiz biçimde sunduğu hatta gizlediği, dört yabancılaşma açısı tespit eder. Buna göre işçi hem emeğine, hem ürününe, hem kendine yabancılaşır hem de insan insana yabancılaşmıştır (Marx, 2012: 33). Bir anlamda “nesneleşmiş emek, canlı emek tarafından kendi ruhu ile donatılmıştır ve onun karşısında yabancı bir güç olarak yerleşmiştir” (Marx, 2014: 348). Bununla birlikte metaya katılan emeğin toplumsal yanı da göz ardı edilmemelidir. Bu toplumsallık iki yönlüdür: hem metadaki emek toplumsal emektir hem de buradaki ilişki biçimi toplumsal bir ilişki biçimidir. “İnsanlar, herhangi bir biçimde birbirleri için çalışmaya başlar başlamaz, emekleri de toplumsal bir biçim kazanır” (Marx, 2010: 82). Marx'ın *Ekonomi Politigin Eleştirisine Katkı*'da özellikle belirttiği üzere üretim ilişkileri biçimi, toplumsal ilişki biçimini de belirlemektedir. Dolayısıyla yabancılaşma, sınıflı toplumlara has bir olgudur. Üretim biçimi, hem sermaye sahipleri ve işçileri arasındaki ilişkileri, bunların kendi aralarındaki ilişkileri ve doğayla kurdukları ilişkileri de belirler (Marx, 2005: 11). Bu bakımdan yabancılaşma kavramı geniş bir içeriğe işaret eden, çok yönlü bir kavramdır. Önder Kulak, “Karl Marx'ta Yabancılaşma, Meta Fetişizmi ve Şeyleşme Kavramları” başlıklı yazısında Marx'ın yabancılaşma kavramı için iki farklı sözcük kullandığına dikkat çeker: *Entfremdung* ve *Entausserung*. Buna göre ilk kavram yabancılaşmanın ayrışma ve ayrıştırma yönüne işaret ederken ikincisi dışsallaşma ve dışsallaştırma yönünü öne çıkarır. Fakat Marx, özellikle erken dönem eserlerinden sonra yabancılaşma kavramının kullanımını sınırlandırmış; özellikle *Kapital*'de “meta fetişizmi” kavramını öne çıkarmıştır. Bununla birlikte “şeyleşme” kavramı da benzer bir içeriğe işaret etmekle birlikte ayrı bir kavram olarak kullanılmaya devam etmiştir. Belirtmek gerekir ki Marx yorumcuları bu hususta birbirinden ayrılmaktadır. Kimi uzmanlar Marx'ın meta fetişizmi kavramını yabancılaşma yerine, onu aşan ve daha somut temellere oturtan bir kavram olarak kullandığını, buna göre yabancılaşma kavramını terk ettiğini ifade etmekte; kimi yorumcular da -özellikle çevirilerde bunların birbiri yerine kullanılması sebebiyle- sözü edilen üç kavram arasındaki ayrımları gözetmemektedir. Kulak, aynı çalışmada, yabancılaşma kavramının, ayrışma ve dışsallaşma kavramlarının iki boyutunu ifade edecek biçimde genişçe ele alınması gerektiğini ve yabancılaşma tartışmalarının sıklıkla yapıldığı üzere *1844 El Yazmaları* ve *Grundrisse* ile sınırlanmaması gerektiğini ifade eder (Kulak, 2017: 23-24).

Marx'ın yabancılaşma kavramını, meta fetişizmi kavramıyla değiştirip onu terk ettiği şeklindeki yaygın okuma -ki Althusser bu yaklaşımın öncüsü sayılabilir- düşünürün eserini iki döneme ayırarak okuma şeklinde bir eğilime de eşlik eder. Buna göre genelde *1844 El Yazmaları* ve *Kapital*'in temsilciliğinde Marx'ın iki dönemi bulunduğu ifade edilmiştir. Fakat ayrıntılı bir inceleme, esasen meta fetişizmi ve şeyleşmenin, yabancılaşma kavramı altına alınabilecek daha özelleştirilmiş formlar olduklarını gösterecektir. Meta fetişizmi, tam olarak içerisinde yaşadığımız, metalar arasında kurulan ve insan eliyle kurulmuş olmadığı yanılgısını yaratan şeyleşmiş ilişkileri ifade eder. Emek ürünü olan ve aynı zamanda zihinlerimizin de ürünü olan nesnelere, sanki kendilerine ait doğa yasaları varmışçasına, insan müdahalesinden bağımsız bir biçimde hareket etmektedirler. Söz gelimi, bugünlerde hiper-nesne olarak isimlendirilen birçok büyük nesne ve kavram esasen Marx'ın meta fetişizmi ve şeyleşme kavramlarıyla ifade ettiği içeriğe gönderimde bulunur. Metanın kullanım değerine dayanmayan “mistik” karakterine, yani ilişkiler üreten ve basit bir kullanım nesnesini bir meta yapan; “emek ürünleri metalar olarak üretilmeye başlar başlamaz onlara yapışan ve dolayısıyla da meta üretiminden ayrılmaz olan bu şeye” Marx “fetişizm” adını vermektedir (Marx, 2010: 83). Kapitalist toplumda metanın karakteri fetiş bir karakterdir çünkü “mücadelede bulunanların kendi toplumsal hareketleri, onlar için, şeylerin bir hareketi biçimine sahiptir ve şeyleri denetlemek yerine, onlar tarafından denetlenirler” (Marx, 2010: 85). Metaların arasındaki müdahale edilemez bu fetiş ilişkisi, fiyatların belirleniminde de göze çarpar. İnsan elinden çıkma



üretim nesnelere birçok dolaylı ilişkiye girerek ne üreticinin ne de tüketicinin müdahale edebileceği biçimde kendi ederini, kendi aralarındaki ilişki aracılığıyla belirler. Böylece meta fetişizmi, yabancılaşmanın bir formu olarak karşımıza çıkar ve genelde kapitalist toplumu ayırt eden yabancılaşmış ilişkilerin bir biçimidir. Bu çalışmanın göstermeyi denediği üzere Marx'ın "felsefesinde" yaşamı olumlayan ve adalete dayanan bir temel bulunduğu iddiası tam da bu kavrayışa dayanmaktadır: Marx'ın tüm bir çabasının -yabancılaşma, meta fetişizmi ve şeyleşme diye kavramsal olarak ayrılrsa da- esasen yabancılaşmış ilişkilerin terk edildiği ve insanların metalar üzerinden değil bireyler olarak ilişki kurduğu bir toplumsal birlik formunu inşa etmek olduğu şeklindeki kavrayış. Marx'ın "yaşam"ı kavrayışı, yabancılaşmış ilişkilere itirazında kendisini sunar. İnsanın tür olarak paylaştığı ortak doğayı gerçekleştirebileceği, birey olarak yabancılaşmamış ilişkiler kurabileceği, doğayı dönüştürürken ürettiği nesnelere denetimi altında bulunmadığı ve nihayetinde kendisini gerçekleştirmek üzere özgünlüğünü ortaya koyabildiği bir tarihsel duruma arzu. Kendisine atfedilen tüm olumsuz deneyimlere rağmen Marx'ı çağdaşı filozoflardan birisi olarak, bir tarih felsefesi ortaya koymuş bir filozof olarak okumaya imkân veren yan herhâlde budur.

*Komünist Manifesto*'da görece daha provokatif biçimde ortaya koyulduğu üzere bu koşulların "aşılması gerekliliği" Marx'ın yaşam görüşünü mükemmelen özetler. Bahsi geçen kavramların tümü ve genel olarak ekonomi politiğin eleştirisi, yani ekonomi politiğin gizlediği gerçeklerin "bozuk", "yoz", "yabancılaşmış, fetişleşmiş, şeyleşmiş" ilişkilerin eleştirilmesi, başka türden bir insan-insan-yaşam ilişkisinin Marx'ın düşüncesinin temelinde durduğunu ifade eder. Marx'a göre kapitalist toplum aşılabilecektir ve aşılmalıdır. Marx, kapitalizmin aşılabilecek bir süreç olduğunu söylerken işin tümünü tarihe ya da talihe bırakmaz. İnsanlar kendi tarihlerini, kendi koşullarıyla belirli düzeylerde sınırlandırılmış olsa da kendileri yaparlar. Dolayısıyla bir "olması gereken" fikri Marx'ın teorisinde de varlığını sürdürür. Çünkü işçiler birleşmez ya da devrim rüzgârı estiğinde işçi partisi üzerine düşeni yapmazsa kapitalizm hep olduğu gibi krizlerini aşacaktır. Bu yüzden Marx'a göre yaşamın, herkesin -ünlü sözde olduğu gibi yeteneğince katkıda bulunması koşuluyla- yaşamak için gerekli ihtiyaçlarının bir önkoşul olarak sağlandığı ve oradan sonra insani potansiyellerin, yaratıcılığın ve eylem imkânının kendini ortaya koyacağı bir süreç olduğunu ifade etmek gerekir. Tüm bu teknik kavramlardan sonra teorisinin temelinde ve amacında bulunan en önemli iki kavramın özgürlük ve kendini gerçekleştirme kavramları olduğunu ifade etmek gerekir. Zira yaşama dair önceki cümlede yapılan tanım tam da özgürlüğün ve kendini gerçekleştirmenin tarifini yapmaktadır.

## Sonuç

Marx'ın teorisinde "yaşam" kavramının izini sürmek ve yaşamın ne anlama geldiğini anlamaya çalışmak; yani insanın yaşamla kurması gereken ilişkinin mahiyetini fark etmeye çalışmak yolumuzu iki kavrama çıkarır: özgürlük ve kendini gerçekleştirme. Marx, bu kavramları klasik anlamlarından ayırt ederek ve birer potansiyel olarak kullanmıştır ve bunlar, soğuk iktisadi kavramların ardında bir diyalektik bütünlük içerisinde esas belirleyiciler olarak durmaktadırlar. Marx'ın tüm bir teorisi, nihayetinde büyük anlatıya dönülecek olursa insanın özgürleşmesi ve kendini gerçekleştirebilmesinin imkânını arayan bir mücadeledir. İnsanın tüm kapasitelerini gerçekleştirerek yaşayabilmesinin koşullarını araştırmaktadır. Bu bakımdan onu tüm kötülüklerin anası olarak görmek de, aştığını iddia ettiği Hegel ya da çağdaşı düşünürlerden her şeyiyle üstün görmek de yanlış olur. Tam da bu sebeple en başta sorulan soruya, Marx'ın felsefesinin yaşamı evetleyen bir felsefe olarak okunup okunamayacağı hakkındaki soruya olumlu cevap verilebileceğini ifade etmek gerekir. En başta belirtildiği üzere Marx her ne kadar kişisel bir tutkuyla yola çıkmamış olsa da; yöntemi son derece soğukkanlı olsa da tarafsızdır ve yaşamdan yana taraf tutmaktadır. Marx kapitalist koşulların aşılması gerektiğini iddia ederken hiç şüphesiz insanın özgürce yaşayabilmesi, modern bir kölelik biçimi olarak fetişizmden

sıyrılabilmesi ve tüm insani potansiyellerini gerçekleştirebilecek imkânlarla sahip olabilmesi gerektiğine dair bir fikre, kabule dayanmaktadır. Kapitalizmin ezeli ve ebedi olmadığını iddia etmek, işçinin yaşam koşullarını inceleyerek emeği ücretli çalışmadan ayırmak ve kişilerin kendini gerçekleştirebilmesi için gereken imkânlarla sahip olması gerektiğini iddia etmek belirli türden bir insan ve yaşam anlayışını zımnen ifade eder. Ayrıca bu yaşamın ayırıcı özelliği sıklıkla sanılanın aksine salt "emek" değildir, özgür ve bilinçli faaliyetlerdir:

Üretken hayat... içinde bir türün bütün karakterinin, tür karakterinin yer aldığı hayat etkinliği tipindeki... tür hayatıdır; ve özgür, bilinçli faaliyet insanların tür karakteridir... Hayvan kendi hayat faaliyetiyle birdir. Faaliyeti kendisinden ayrılmaz. Bu, onun faaliyetidir. Ancak insan kendi hayat faaliyetini kendi iradesinin ve bilincinin bir nesnesi hâline getirir... Bilinçli hayat faaliyeti insanı hayvanların hayat faaliyetinden ayırır. Ancak bu nedenledir ki, onun faaliyeti özgür faaliyetlerdir. Yabancılaşmış emek ilişkisi tersine çevirir, bu nedenle insan özbilinçli bir varlık olduğu için kendi hayat faaliyetini, kendi varlığını, sadece kendi varoluşunun bir aracı hâline getirir (Marx, 2012: 127).

Burada, Marx'ın niyetlerine dair soru işaretlerine karşı hiç değilse "sömürü" kavramının kendinde olumsuz bir anlam taşıyan, dolayısıyla da bir "tarafı" ifade eden içeriğini hatırlatmakta fayda var gibi görünmektedir. Zira Marx'ın teorisini tam tersi yönde okuyan kimi düşünürler daha en temelde hata yapmakta ve sömürü kavramının olumsuz içeriğini görmezden gelmekte gibi görünmektedirler. Böylelikle Marx, belki birçok filozoftan daha az adalet vurgusu yapmıştır fakat temelde toplumun tümü için bir imkânı talep etmiştir. Marx'ın teorisinde adaletin bir erdem olarak incelemeye tabi tutulmamış olması, adaletin burada temel bir motivasyon olmadığı anlamına gelmez; Marx, 16. yüzyıldan beri bir kutsala dönüşmüş olan "eşitliği" tüm sınıflara yayılacak bir biçimde ve adaletin temeli olacak biçimde talep etmektedir. 2 Şubat 1853'te gazetede kaleme aldığı "*Bir Açlıktan Ölüm Vakası*"nı "Bundan daha korkunç bir şey olabileceğini düşünmek bile zor." (Marx, 2008: 76) diye nitelerken Marx gerçek insanların gerçek acılarından hareket etmekte bir adaleti talep etmektedir.<sup>3</sup>

Yabancılaşma ya da meta fetişizmi teorisi, işçinin sadece ürettiği ürüne ve emeğine yabancılaştığını ifade etmekle kalmaz; aynı zamanda işçinin belirli bir süre boyunca kendi potansiyelini başkasının himayesi ya da kişiliği altında "zorunlu olarak" kullanması gerektiğini de hatırlatır ki bu durum, insanın doğal ve belirleyici bir özelliği olup, doğayla kurduğu esas ilişkiyi ifade eden emeğin özgür kullanımına aykırıdır.

Bu nedenle geniş çoğunluk sadece maddi ve entelektüel üretimin nesne ve ürünlerine yabancılaşmamış, Marx'a göre üretim sürecine, öteki kişilere, doğaya ve kendi benliklerine yani "insan hayatı"na ya da kendi türsel varlıklarına da yabancılaşmışlardır. Bu yabancılaşma biçimleri, Marx'a göre ancak geniş çoğunluk bu nesnelerin ve kendi hayatlarının denetimini yeniden kazandıklarında aşılacaktır. Bu ancak, onlar gerçekten toplumsal varlıklar hâline geldiklerinde mümkündür. Bu da ancak komünist toplumun yaratılmasıyla mümkündür (Peffer, 2001: 59).

<sup>3</sup> "Günümüzde, değerli elmas ve altın madenlerine sahip Afrika'da, halkın sefil koşullar altında bu madenlerde köle gibi çalıştığını, çıkarılan tüm bu değerli kaynakların çokuluslu şirketlerce sahiplenildiğini, Endonezya'da marka spor ayakkabıların el emeğiyle üretildiği fabrikalarda, ancak 3 aylık ücretlerinin toplamı kendi ürettikleri ayakkabıyı satın almaya yetecek çocuk işçilerin çalıştığını hatırladığımızda, Marx'ın sözlerinin 162 yıl sonra hâlâ geçerli olduğunu üzümlere fark ederiz." (Silier, 2007: 121).

Emek, -kafa ya da kol emeği biçiminde- Marx'ın üzerine pek fazla yazamadığı fakat birkaç yerde özellikle örneklendirdiği gibi herkesin kendine özgü yeteneklerini, kendini gerçekleştirme biçimlerini fark etme ve hayata geçirmesinin esas aracıdır; söz gelimi bir heykeltıraş ile düşünürün durumunda gerçekleşen tam da budur. Dolayısıyla Marx, sadece bir iktisatçı olarak emeğin belirli bir kullanımını eleştirmiş olmaz, aynı zamanda gerçekte insan olmak demenin ne anlama geldiğini ve insanın nasıl yaşaması gerektiğini de açıklamış olur. Yaşam, kişinin kendisi üzerindeki tasarrufunun bir an için bile olsa başkasına bırakılmadığı, insanın doğal ve insani kapasitelerini özgürce gerçekleştirme imkânı bulunduğu bir şekilde yaşanmalıdır. Bu yüzden "çalışma", insani doğal bir potansiyel olarak, insani bir özellik olarak yeni bir şeylere başlama yetisi, dönüştürme yeteneği olarak emek harcamaktan farklıdır. Çalışma, hayvani alana, "zorunluluk alanı"na dâhildir. İnsan, bir tür olarak elbette çalışmak zorunda kalacaktır fakat Marx'ın önerisine göre bu zorunluluk süresi eşitçe paylaşılmalı ve insani doğal bir yan olarak emeğin özgürce kullanılması kişinin kendi tasarrufuna bırakılmalıdır. Özgürlük, ancak böyle bir önkoşulla gerçekleşebilir. Dolayısıyla emeğin özgür kullanımı, özgürlüğün belki tamamen gerçekleşmesi değildir fakat Marx açısından ona giden gerekli yol olarak görülmelidir. Bu noktada fırsat eşitliği ve koşul eşitliğinin farklı şeyleri ifade ettiğini, kapitalizmde sunulan fırsat eşitliği ve özgürlüğün neden neredeyse içi boş birer slogan olarak kalmak zorunda olduklarını hatırlamak gerekir. Kimsenin yaşamak için çalışmaya "zorlanmadığı" bu sistemde sistematik olarak mülksüzleşen yığınların seçenekleri gerçek birer seçenek değildir. Dolayısıyla "sözde" olmasa da "fiilen" toplumun bir kesimi yaşamını sürdürmek için -işsiz yığın tarafından garanti edilen kötü koşullar altında- çalışmak "zorundadır". İşte ancak bu zorunluluk paylaşılarak, insanların kendilerini gerçekleştirmelerinin bir imkânı sağlandığında, özgürlük ve kendini gerçekleştirmenin gerekli koşulu yerine getirilmiş olur. Bu bakımdan Marx'ın komünizm ideali, bir cennet tasviri olmaktan ve harfiyen uygulanması gereken bir reçeteden ziyade; Marksizm'i ortaya çıkaran koşullara bir eleştiri olarak görülmelidir. Marx'a göre insanın yaşamla kurması gereken ilişki, sonucunda çeşitliliğin kendisini ortaya serebildiği bir ilişki olmalıdır. Tam olarak gelişmiş yani kendini gerçekleştirme imkânı bulunan özgür insan, "bir emek çeşitliliğine uygun, üretimin her değişimiyle yüz yüze gelmeye hazır ve yerine getirdiği farklı toplumsal işlevler onun doğal ve edinilmiş güçlerine pek çok tarzda serbest alan sağlayan", gelişmiş birey idealidir. Bununla birlikte Marx'ın siyasi olarak talep ettiği ve tarihten beklediği şey, her bir insanın özgür gelişmesidir. Marx'a göre esasen emek, hem insani bir öz potansiyel, insanın zorunluluk alanında sürdürdüğü ve yaşamını maddi olarak üretmesi için zorunlu olan; hem de kendisini kendisi aracılığıyla gerçekleştirebileceği, potansiyellerini onun aktif olarak çeşitli kullanımlarında ortaya koyabileceği bir özelliktir. Dolayısıyla "çalışma" aslında ne Protestan ahlakının övdüğü gibi zorunlu olarak kutsal bir insan görevidir; ne de insanın vazgeçebileceği ya da vazgeçmesi gereken bir lanettir:

Bugün öz faaliyet ile maddi yaşamın üretimi öylesine birbirinden ayrılmıştır ki, maddi yaşam amaç gibi görünmekte ve maddi yaşamın üretimi yani çalışma da araç gibi görünmektedir (...) Onları [işçileri] hâlâ üretici güçlerle ve kendi varlıkları ile birleştiren biricik bağ olan çalışma, her türlü öz faaliyet görünümünü yitirmiştir ve onlara yaşamlarını ancak bu yaşamı kısaltarak devam ettirme, sürdürme olanağı tanımaktadır (Marx, 2010: 118).

Metaların birbirlerine değişen oranlarda denk sayılmaları, bir başka şeyin değerini ifade eden şeyin, bu sanki onun doğasına ait bir toplumsal özellikmiş gibi görünmeleriyle sonuçlanır. Bu süreç, hem metanın bu sahte görüntüsü altında yerleşiklik kazanır, hem de para biçimine dönüşerek fetişleşmiş ilişkileri yeniden üretir. Metaların fetişizmi, kapitalist üretim ilişkileri içerisinde değer, kullanım değeri değil; üretim süreci ve pazardaki çok çeşitli süreç ve ilişkiler aracılığıyla belirlenmesi anlamına gelir. Metaların fetişizmiyle kastedilen şey onların sanki insan eliyle yapılmış emek ürünleri değil de, kendi başına başka türden doğa yasalarına tabiiymiş

gibi işleyen fetiş bir dünya görüntüsü veriyor olmalarıdır. Burada para ise metaller içerisinde bir meta değil de onların fetişini kolaylaştıran, fetişleşmiş ilişkilerin yeniden üretiminde kolaylaştırıcı bir etkisi olan farklı türden bir meta olarak karşımıza çıkar.

İnsanların kendi toplumsal üretim süreçlerinde birbirinden kopuk atomlar hâlinde ve yer almaları ve dolayısıyla aralarındaki üretim ilişkilerinin, kendi denetimlerinden ve bilinçli bireysel eylemlerinden bağımsız, maddi bir biçim alışı, önce emek ürünlerinin genel olarak meta biçimine bürümleri olgusuyla kendini gösterir. Bu nedenle, para fetiş bilmecesi, daha fazla görünürlük kazanmış, göz kamaştırıcı meta fetiş bilmecesinden başka bir şey değildir (Marx, 2010: 57).

Marx'a göre aslında denebilir ki, kapitalist toplum "insanlık-dışı"dır. Marx, kurulması gereken, kurulacak, insanın kendisinin inşa ettiği bir "insan", daha iyi bir "insan", daha eşitlikçi bir dünya ve nihayetinde kendisini komünist toplumda gerçekleştirebilen özgür varlık olarak insandan bahsetmektedir. Böylece Marx, insanı kendiliğinden iyi ve üstün görmek yerine, potansiyellerini gerçekleştirdiği takdirde kendisini gerçekleştirebilecek bir varlık olarak görmektedir:

Bütün insanlığın soyutlanması hatta insanlığın suretinin soyutlanması, tam olarak biçimlenmiş proletaryada pratik olarak tanımlanır; proletaryanın hayat koşulları günümüz toplumunun bütün hayat koşullarını en insanlık dışı biçimde bir araya getirdiği; insan proletaryada kendisini kaybettiği, ama aynı zamanda sadece bu kaybın teorik bilincini edinmekle kalmayıp zorlayıcı, artık geri çevrilemez, kesinlikle emredici bir ihtiyaçla -zorunluluğun pratik ifadesi- doğrudan bir insanlık dışı duruma karşı isyana yöneltildiği için, proletarya kendisini özgürleştirebilir ve özgürleştirmelidir. Ancak kendisini kendi hayat koşullarını ortadan kaldırmaksızın özgürleştiremez. Bugünkü toplum hayatının proletaryanın kendi durumunda özetlenen bütün insanlık dışı koşullarını ortadan kaldırmaksızın kendi hayat koşullarını ortadan kaldıramaz... Sorun şu ya da bu proleterin, hatta bütün proletaryanın şu anda bunu kendi amacı olarak görmesi değildir. Sorun, proletaryanın ne olduğu ve bu varlığa uygun biçimde tarihsel olarak ne yapmak zorunda kalacağıdır. Onun amacı ve tarihsel eylemi, onun kendi hayat koşulunda olduğu gibi, günümüz burjuva toplumunun bütün örgütlenmesinde gözle görülebilecek ve geri çevrilemeyecek biçimde hissedilir (Marx, 2003: 45).

Böylelikle Marx'ın tüm bir teorisinin "amacı" bir kez daha ortaya konmuş olur. "Özgürlüğün alanı aslında zorunluluk ve dünyasal kaygılarla belirlenen emeğin sona erdiği yerde başlar böylece eşyanın doğası gereği, özgürlük alanı fiili maddi üretim alanının ötesinde yer alır" (Marx, 2010: 820). Herkesin özgürleşmesi; yabancılaşmış ilişkilerin, fetişleşmiş ilişkilerin ortadan kalkmasıyla imkân bulacak; eşitlik ile adalet ilkeleri üzerine yükselen bir "yaşam" insan türü için ancak böyle gerçekleştirilebilecektir. Nihayetinde Marx için insanın özgürlüğü ile kendisini gerçekleştirmesi temeldir ve ancak bu türden bir yaşam yani kapitalist toplumsal koşulların "aşıldığı" bir yaşam insani bir yaşam olabilir.

### **Bilgi Notu**

Makale araştırma ve yayın etiğine uygun olarak hazırlanmıştır. Yapılan bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

### **Kaynakça**

- Balıbar, E. (2010). *Marx'ın felsefesi*. (Çev: Ö. Laçiner), Birikim Yayınları.
- Gülenç, K. & Kulak, Ö. (2017). *Marx ve sonrası: Marksist düşünceye katkılar*. İthaki Yayınları.
- Harvey, D. (2012). *Marx'ın Kapital'i için kılavuz*. (Çev: B. O. Doğan), Metis Yayınları.
- Lukacs, G. (1979). *Lenin'in düşüncesi: Devrimin güncelliği*. (Çev: R. Zarakolu), Belge Yayınları.
- Mandel, E. (2008). *Marx'ın Kapital'i*. (Çev: O. S. Binatlı), Yazın Yayınları.
- Marx, K. (2003). *Grundrisse 2 (Ekonomi politüğün eleştirisinin temelleri)*. (Çev: A. Gelen), Sol Yayınları.

- Marx, K. (2005). *Ekonomi politiğin eleştirisine katkı*. (Çev: S. Belli), Sol Yayınları.
- Marx, K. (2008). *Gazete yazıları*. (Çev: S. Sertabiboğlu), Sel Yayıncılık.
- Marx, K. (2010). *Alman ideolojisi (Feuerbach)*. (Çev: S. Belli), Sol Yayınları.
- Marx, K. (2010). *Kapital: 1. cilt*. (Çev: M. Selik, E. Özalp, N. Satlıgan), Yordam Kitap.
- Marx, K. (2012). *1844 el yazmaları*. (Çev: M. Belge), Birikim Yayınları.
- Peffer, R. G. (2001). *Marksizm, ahlak ve toplumsal adalet*. (Çev: Y. Alogan), Ayrıntı Yayınları.
- Petrovic, G. (2020). Yabancılaşma. (Çev: M. Tunçay), *Marksist Düşünce Sözlüğü* içinde (542-569. ss.), İletişim Yayınları.
- Sperber, J. (2014). *Karl Marx: 19. yüzyılda yaşanmış bir hayat*. (Çev: G. Durna), İletişim Yayınları.
- Silier, Y. (2007). *Özgürlük yanılısaması: Marx ve Rousseau*. Yordam Kitap.
- Wood, A. W. (2020). *Karl Marx*. (Çev: D. Yücel, B. Aydın), İletişim Yayınları.

### EXTENDED ABSTRACT

*It is clear that Marx does not present an understanding of "man" and "life" as in the classical philosophical tradition. Also, Marx does not speak about how "people" should live their lives in the best way possible. Although Marx does not explicitly articulate the categories of "better", "ought to be" and "essence" as classical ontology and ethics do, criticizing the given "order" means implicitly pointing to a "better" and "ought to be". The conception of an ideal society, just like justice, emerges as a demand; it assumes a "what ought to be" by emphasizing certain values over the negation of "what is". Therefore, even though Marx himself did not use concepts such as "good", "bad", or "just" for specific theoretical and practical reasons, his thought undoubtedly relies on an "ought to be" that is produced not in the classical sense but through practice. Thus, we know that Marx, perhaps not "man" in quotation marks, but every time he mentions the categories of worker, bourgeois, and peasant, he is talking about a "man" who already relates to life in a certain way, and especially a "man" who must relate to life in a differently.*

*From this point of view, what we will try to do is to outline his new understanding of man and life. Life should be lived in such a way that one's control over oneself is not surrendered to others, even for a moment, and that one has the opportunity to freely realize one's natural and human capacities. This is why "work" is different from labor as a natural human potential, as a human trait, as the ability to start something new, as the ability to transform. Work belongs to the animal sphere, the "sphere of necessity". Man, as a species, will of course have to work, but according to Marx's proposal, this period of necessity should be shared equally and the free use of labor as a natural human aspect should be left to the individual's own disposal. Freedom can only be realized with such a precondition. Therefore, the free use of labor may not be the complete realization of freedom, but for Marx it should be seen as the necessary path to it.*

*It is important to remember that equality of opportunity and equality of condition mean different things, and why equal opportunity and freedom under capitalism must remain almost empty slogans. In this system, where no one is "forced" to work for a living, the options of the systematically dispossessed masses are not real options. Therefore, "de facto" if not "nominally", a section of society is "forced" to work - under the poor conditions guaranteed by the unemployed masses - in order to survive. It is only when this necessity is shared, when people are provided with a means of self-realization, that the necessary condition for freedom and self-realization is fulfilled. In this respect, Marx's ideal of communism should be seen as a critique of the conditions that gave rise to Marxism, rather than a description of paradise and a prescription to be followed to the letter. According to Marx, the relationship that human beings should establish with life should be one in which diversity can reveal itself. The fully developed man, that is, the free man with the possibility of self-realization, is the ideal of the developed individual, "fit for a diversity of labor, ready to face every change of production, and whose different social functions give free scope to his natural and acquired powers in many ways". What Marx demands politically and expects from history, however, is the free development of each individual human being. According to Marx, essentially, labor is both a human potentiality, an essential human potentiality, which man sustains in the sphere of necessity, and which is necessary for the material production of his life; and a property through which he can realize himself, through which he can actively manifest his potentialities in their various uses.*

# KAYBETMENİN ZARAFETİ: “AH’LAR AĞACI” ŞİİRİNDE DİDEM MADAK’IN POETİKASININ İZLERİNİ SÜRMEK

 Aybala Selcen DOYMUŞ\*  Sevinç YILDIZ\*\*

## ÖZET

*Didem Madak, kısa ömrüne sığdırdığı üç şiir kitabıyla birçok okura seslenmiş, belleklere yerleşmiş önemli bir şairdir. Hayatının gölgesinin düştüğü dizelerde an ve anılar arasında kurduğu imge dünyasını ironi ile kaynaştırmıştır. Madak’ın şiirleri, çocuk denebilecek bir yaşta annesini kaybedişyle, bu olayın öncesi ve sonrasındaki çocukluk anılarıyla önemli ölçüde şekillenmiştir. Şiir onun için hep bir sığınak olmuştur. Şiirlerinde yaşam, varoluş, özlem, ölüm, yalnızlık, yabancılaşma, aşk, uyumsuzluk, toplumsal çatışma gibi hususları kendine özgü bir dil ve imgelemele ele alır. Şiir, onun evreninde hayata karşı bir duruş ve meydan okumadır. Bu çalışmada şairin şiir kitaplarından ikincisine adını veren “Ah’lar Ağacı” adlı şiiri, şairin yaşam öyküsünün izleri sürülerek poetikasının ışığında incelenmiştir. Sonuçta “Ah’lar Ağacı” şiirinin şairin hayatından önemli ölçüde izler taşıdığı ve genel anlamda şairin şiir poetikasıyla uyumlu olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte her okumada şiir, okuyucusuyla yeniden bir yola çıkar; okur ile şiir birbirini etkiler ve böylece her şiir her okurda yeni bir menzile varır.*

**Anahtar Kelimeler:** poetika, bengi dönüş, otobiyografik unsur, ironi, şiirsel gerçeklik

## The Elegance of Lossing: Traced of Didem Madak’s Biography and Poetics in Her Poem “Ah’lar Ağacı (The Tree of Sighs)”

### ABSTRACT

*Didem Madak is an important poet who appealed to many readers and is remembered by the three poetry books she wrote in her short life. In the verses where the shadow of his life falls, he has fused the world of images he created between moments and memories with irony. Madak’s poems were significantly shaped by the loss of his mother at a young age and his childhood memories before and after this event. Poetry has always been a refuge for him. In his poems, he deals with issues such as life, existence, longing, death, loneliness, alienation, love, disharmony, and social conflict with his own unique language and imagination. Poetry is a stance and challenge to life in his universe. In this study, the poet’s poem “Ah’lar Ağacı (The Tree of Sighs)”, which gave its name to the second of his poetry books; The poet’s life story was traced and examined in the light of his poetics. As a result, it has been determined that the poem “Ah’lar Ağacı (The Tree of Sighs)” carries significant traces from the poet’s life and is generally compatible with the poet’s poetics. However, with each reading, the poem sets off on a new path with its reader; The reader and the poem affect each other, and thus each poem reaches a new level with each reader.*

**Key Words:** poetics, eternal return, autobiographical element, irony, poetic reality

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Sivas / TÜRKİYE, [aybalaselcen@hotmail.com](mailto:aybalaselcen@hotmail.com)

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Sivas / TÜRKİYE, [sevinyildiz.m@gmail.com](mailto:sevinyildiz.m@gmail.com)

### Araştırma Makalesi / Research Article

**Atf / Cite as:** Doymuş, A. S. & Yıldız, S. (2025). Kaybetmenin zarafeti: “Ah’lar Ağacı” şiirinde Didem Madak’ın poetikasının izlerini sürmek. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(48), 243-275. <https://dx.doi.org/10.21550/sosbilder.1474139>

**Gönderim Tarihi / Sending Date:** 26 Nisan / April 2024

**Kabul Tarihi / Acceptance Date:** 27 Mayıs / May 2024

"Canım kızım, cehaletimden şair oldum...  
Annesizlikten. Sen sakın şair olma!"

D. Madak

## Giriş

İtirafçı/gizdökümcü şiir olarak adlandırılan üslubun önde gelen isimlerinden biri olan Didem Madak; masalsı, ironik söyleyişle kadın duyarlılığını birleştiren bir dille konuşur gibi yazan; postmodern anlayışın getirdiği metinlerarasılık, fantastik biçem, parodi gibi unsurların şiirlerinde sıklıkla görüldüğü bir şairdir (Asiltürk, 2023: 391).

Didem Madak, kısa hayatının ardında Türk edebiyatına "Grapon Kağıtları, Ah'lar Ağacı ve Pul Biber Mahallesi" adıyla üç şiir kitabı hediye etmiştir. Bu çalışmanın konusunu teşkil eden "Ah'lar Ağacı" şiiri, şairin aynı adı taşıyan kitabında bulunmaktadır. "Ah'lar Ağacı", şairin 2002 yılında yayımlanan ikinci şiir kitabıdır. İzmir-Bornova'da bir bodrum katında yaşadığı ve türlü zorluklarla hayat mücadelesi verdiği üç sene içinde yazılan dokuz şiirden oluşur. Kitapta bu zor dönemlerini yansıtan dizelerin yanı sıra çocukluk anılarına, anne özlemine, toplumda kadınlara ait meselelere ağırlıklı olarak yer verildiği görülmektedir. Ayrıca bu şiirlerde Madak'ın o dönemde yöneldiği dinî ve tasavvufî alanlardan izler de bulunur.

Bir şiiri anlamak/hissetmek için sadece kelimelerini, biçimini, ses yapısını bilmek yetmez. Çünkü şair istese de istemese de şiirin içindedir, hâliyle bir şiirin anlaşılabilmesi veya hissedilebilmesi için şairinin hayatı, ideolojisi, psikolojisi, sanat anlayışı da bilinmelidir (Çolak, 2010: 489). Kaldı ki bu şair, Didem Madak gibi yaşadıklarını şiirlerine önemli ölçüde yansıtan, yaşadığı hayatın acılarına karşı bir savunma mekanizması olarak şiir yazan bir şair ise durum kesinlikle böyledir. "Şiir yazmak bende bir çaresizlik durumuna denk düşüyor." (Madak, 2015: 356) diyen Madak'ın bu sözleri Akira Kurusawa'nın yönettiği "İkuru/Yaşamak" filminde geçen bir repliği hatırlatır: Talihsizliğin Asaleti. Filmde geçen bu ifade şairin şiirlerinin kaynağını ve şiir yazma sebebini özetler gibidir: Madak, yaşamındaki birçok talihsizlikten asaleti/şiirlerini çıkarmayı başarmış önemli bir isimdir. Bu sebeptendir ki Madak'ın hayatı bilinmeden şiirleri tam anlamıyla anlaşılabilir/hissedilemez demek mümkündür.

Madak'ın hayatını hüznün içinde çiçek açan bir ağaç diye tanımlamak mümkündür. Zor geçen yılların ardından küllerinden yeniden doğmak denebilecek kısa ömrünün son yıllarında şiir yazamaz hâle gelir. Çocuk yaşta kaybettiği ve yasını ömrü boyunca tuttuğu annesinin adını verdiği kızı Füsün'un doğumundan sonra kızına yazdığı mektuptan anlaşıldığı üzere ona şiir yazdıran sebeplerin başında annesizlik ve yaşadığı zor hayatın içindeki mutsuzluklar gelir. Kızı, sanki annesinin kaybıyla açılan yaranın artık kabuk bağlamasını sağlamış; annesizlikle açılan boşluk nihayet yıllar sonra kızıyla dolmuştur ve boşluk dolunca Madak, şiir yazamaz olur:

Canım Kızım, sana mektup yazacağım. Çünkü artık başka bir şey yazamıyorum. Bu konuda pek dertli de değilim doğrusunu istersen. Sen bana belki bugüne kadar yazdığım kadar başka türlü bir yazı yazmayı öğretirsin. Kendimi bir sonbahar ağacı gibi hissediyorum. Mutlu bir sonbahar ağacıyım ben. Yere düşen yapraklarımı eğilip topluyorum. Saçımı tutuyorum. Bakın yakışmış mı diye soruyorum. Sonra yaprakları havaya savuruyorum. Ben iki kişilik bir kabilenin me isimli kölesiyim. Çünkü sen acıktığında me diye ağlıyorsun ve ben bu ismimi seviyorum reis! Canım kızım, cehaletimden şair oldum... Annesizlikten. Sen sakın şair olma! (Yücel, 2015: 100)

Onun şiirleri kendi hayatının hüznü dolu yıllarının kıyıya vurmuş hâlidir ve Madak, bu doğallığı, gerçekliği bozmamak için yaşadığı hayatın içinde hüznünden doğarak kıyıya vuran bu dizeleri ilk hâliyle olduğu gibi bırakır, sonradan neredeyse hiç düzeltmez. Kızına mektubunda yazdıkları da bunu bilerek yaptığını, şiiriyet gücünü hüznünden aldığı farkında olduğunu gösterir. Kızının şair olmamasını istemesi de bu yüzdendir. Hemen her şiirinin bilhassa "Ah'lar Ağacı"nın hayatından çok önemli izdüşümleri taşıması, onun şiirlerinin öz anlatımcı şiire dâhil



olmasındandır. Bu sebeptendir ki Madak’ın hayatı bilinmeden, şiiri, poetikası tam anlamıyla anlaşılabilir ve hissedilemez. Şiir, Madak için bu yıllarda acıdan bir kaçış, bir dışavurum yolu olmuştur. “Ah’lar Ağacı” şiiri Madak’ın hayatındaki en zor yılların meyvesidir; o yıllardan derin ve büyük izler taşır.

Bu çalışmada Madak ve kız kardeşiyle yapılan röportajlardan öğrenildiği üzere maddi yokluk, manevi arayış içinde İzmir-Bornova’da rutubetli eski bir bodrum katta yaşamış, çokça gözyaşı dökülmüş, dualar edilmiş üç yılın şiiri denebilecek “Ah’lar Ağacı” şiiri tahlil edilmeye, bu şiir ile Didem Madak’ın poetikası arasında bağ kurulmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte her şiirin başka bir okurla yeni bir yola çıktığı, okur ile şiirin birbirinde bıraktığı etki ile her şiirin her okurda yeni bir menzile vardığı da göz ardı edilmemiştir.

### Şiirden Yükselen Bir Nefes: “Ah’lar Ağacı”nın Ah’ını Anlamak

“Ah içinde çok ah var, ah anlaşılrsa.”

Neşet Ertaş

“Ah’lar Ağacı”nda okur, tıpkı Didem Madak’ın hayatı gibi daha adından itibaren hemen her dizesine hüznün sindiği bir şiir ile karşılaşır. Şiirin adı “Ah’lar Ağacı”dır ve bu şiir; gövdesi, dalları ve yaprakları “ah” olan bir ağaç ile temsil edilen bir hayatın şiiridir.

“Ah”, dilimizde sessiz bir isyanın dışavurmuş hâlidir. Dilimizde iki harften oluşan “Ah!” ünlemi, derin anlamlar taşır; en güçlü, en yakıcı duyguların, derin iç çekişlerin ifade biçimidir. Acı, özlem, pişmanlık, şaşkınlık, kızgınlık, kırgınlık gibi birçok duyguya yürek dolusu bir ses olur. Ah ünlemi, çoğu zaman sesi duyulmayan, sessizliği görülmeyen insanların, bilhassa kadınların isyanı olmuştur. Madak’ta ise bir kadının çıkmazlarının, ruh fırtınalarının, derin özlemlerinin “ah”ı bu şiirin dizeleri ile bir ağaca dönüşüp mısralara kök salmıştır. Annesini ona en ihtiyaç duyduğu çağlarda, çocuk denebilecek yaşlarda kaybeden şair, hem kardeşi Işıl’a hem de içinde giderek çoğalan ve büyüyen “ah”lara annelik etmeye başlamıştır. İçinden kopup gelen duygular bir “ah”ın ucuna tutuna tutuna başka tonlarda kağıda düşünce, ortaya bin bir duyguyla yoğunlaşmış bir şiir çıkar. O ah ki, şiirde yalnızca kederden ve çaresizlikten ibaret de değildir. Yeri geldiğinde isyan, yeri geldiğinde bir meydan okuma ve karşı duruştur. Şiirin sonunda ise o ahın bir ahde dönüştüğü görülecektir.

### Ahlat Ağacından “Ah’lar Ağacı”na Uzanan Bir Salıncak

“Bu yüzden mutlaka ‘Ah’lar Ağacı’nı gömeceğim bir yer bulacağım...  
Bu kadar çok ah dediğim için okurdan af dilerim. Vesselam...”<sup>1</sup>

D. Madak

Şiirin genelinde görülen sembolik anlatım ile daha adından itibaren karşılaşılmaktadır. Şiir boyunca Madak, bu ağaç ile kendisi ve hayatı arasında bir özdeşim kurmuş ve ağaçla bütünleşmiş gibidir.

Ahlat, bazı yörelerde çakal armudu, çördük, gelinboğan gibi adlarıyla da bilinen; eğri büğrü yabani bir armut türüdür. Gövdesi sert ve dikenli olan ahlat ağacının tadı buruk ve zor yutulan meyveleri sonbahar gibi olgunlaşır. Ahlat ağacı doğa koşullarına dirençli bir ağaçtır. Susuzluğa oldukça dayanıklı olan bu ağaç kurumaya yüz tutsa bile, meyve vermeye devam eder. Zor koşullarda da yaşayabilen ahlat ağacı, kurak ve تنها bir yerde çoğunlukla tek başına

<sup>1</sup> Bu ifadeler, Didem Madak’ın Müjde Bilir ile yaptığı ve Varlık dergisinin 2002 yılında yayımlanan 1141. sayısındaki röportajından alıntılanmıştır. Bu röportaja ise 20.03.2024 tarihinde <https://umitse.blogspot.com/> adresinden erişilmiştir.

dikilen yalnız, ayrıksı, münzevi bir ağaçtır.<sup>2</sup> Şair, kurak ve تنها yerlerde yalnız yaşayan ama zor hava koşullarına direnen ve meyve vermeye hep devam eden ahlat ağacı ile kendinin zor koşullarda yalnız sürdürdüğü, direnmek için şiirler yazdığı hayatını özdeşleştirmiş; şiirini de bu ağaca ithaf etmiştir. Kelime oyunu yapmaktan da geri durmamış; ahlat ağacının yapraklarına ve dallarına kendi hüznlerini taşıyan ahlarını yükleyerek "ahlat" ağacını bir "ahlar" ağacına dönüştürmüştür. O da şiirden meyveleriyle, bu zor hayatın içinde ahlat ağacı kadar güçlüdür.

*Rengârenk çaputlar bağladım yıllarca dallarıma,  
Mavi, mor, kırmızı ve yeşil,  
İstedim, hep istedim,  
Sen iste derdim, yeter ki  
Vereyim.  
Her istediğimi verdim.  
Artım, fazlalaştım,  
Eksikli yaşamaktan.  
Ahlar ağacıyım, gibisi fazla (Madak, 2023: 21)*

Şiirin bu kısmında ahlar ağacı, bir dilek ağacına da benzetilir. Ülkemizde bilhassa Anadolu'da renkli çaputlar bağlanarak dilekler tutulan ve bu ağaca sunulan dileklerin kabul olacağına inanılan çok sayıda ağaç vardır. Önceki mısralarda tek başlılığı, zor koşullara rağmen direnmesi yönünden ağaç ile kurulan özdeşim, dilek ağacı imgesiyle daha da genişlemekte, ağaca dilekleri gerçekleştiren bir varlık kutsiyeti yüklenmektedir.

*İç ses, diye söylendim  
Ve ah dedim sonra,  
Böyle ah demeyi belî bükük bir ahlat ağacından öğrendim.  
Dallarına salıncak kurardı çocuklar,  
Hızlı yaşanan bir hayatın şarkılarıydı salıncaklar.  
Meyveleri tatsızdı  
Eski bir lanetten dolayı  
Herkes dişlerdi acı meyvelerini,  
Ve herkes söverdi ona.  
İsmini yazardı herkes onun bağına,  
Ah derdi o. Ah!*

Şair şiirin bu bölümüne içsel bir seslenmeyle başlarken sonrasında bu ses hem Tanrı'ya hem kendine yönelir. Ahlat ağacı da mısra aralarında bazen Tanrı bazen kendisi, bazen de hayatla özdeşleşecektir. Ağacın tarihin en eski dönemlerinden itibaren, insanlık için farklı anlamlar ifade ettiği bilinir. Ağaçlar, yaşam döngüsünün bünyesinde somutlaştığı en önemli varlıklardandır. "Hayat ağacı" sembolü bu tespite verilecek en iyi örneklerdendir. Şairin şiirlerinde pek çok yerde ağaç motifinin Tanrı ve hayatla bağlantılı olarak kullanıldığı görülür. Madak'ın ağacı gövdesi eğri büğrü, meyveleri buruk, belî bükük bir ahlat ağacıdır. Bozkırın kıraç topraklarında, ıssızda ilgi ve bakım istemeden yetişen ahlat ağacı kendisi gibi uyumsuz ve yalnızdır. Bu yüzdendir ki ahlat ağacında kendini görmektedir. Şair, ahlat ağacının dallarındaki bir salıncak imgesiyle çocukluğuna uzanır, çocukluk bir şarkı gibi hızlı akıp geçmiştir ve şimdi ahlat ağacına kurulan bir salıncaktadır. Meyvelerini dişleyip acılığını tadanlar, bu ağaca hakaret edip onu hor görmektedir. Hoyrat insanlar, bağına isimlerini kazımaktadır ve ağaç bu acıyla "ah" demektedir. Aslında bu dizelerle sembolik olarak kendi maruz kaldığı hoyratlıkları ve kırgınlıkları ifade ettiği düşünülmektedir. Malum, ahlar ağacı

<sup>2</sup> Bu kısım, 05.02.2024'te <https://t24.com.tr> adresinden, Pınar Doğu'nun "Ahlat Ağacı'nda Mükemmellik ve Kusur" başlıklı yazısından alıntılanmıştır.

biraz hayat, biraz da Didem Madak'tır. Ağaçlara isimler bir bıçak yardımıyla yazılır. Ağacın yerine kendini koyan şairin hâliyle dizelerdeki bıçağın acısıyla kendi ruhunda hissettiklerini sembolik bir şekilde anlattığı düşünülmektedir.

*Ahlat ahların ağacıydı,  
Yaşlanmaya başlayanların,  
İtiraf edilememiş aşkların,  
Evde kalmış kızların.  
Ahlat ahların ağacıydı,  
Cezayir nasıl cezaların ülkesiyse,  
Öyleydi işte. (Madak, 2023: 20)*

Ahlat, "ah"ların ağacıdır; yaşama tutunamayanların, murat alamamışların, yalnızların ve hayattan kopmaya başlayanların... Bu ağaç; yaş alanlar, itiraf edilmemiş aşklar, evde kalmış kızlarla da özdeşleştirmiştir. Zira Madak, idealize edilmişlerin değil; ötekilerin, susmuş ve ürkmüşlerin şiirini yazan bir şairdir. Onun şiiri, olmuşun değil, olmamış hâllerin şiiridir. Şairaneliği ve seçilmiş sözcükleri sevmeyen Madak; sözcük oyunlarının yanı sıra çocuksuluk ve ironi de içeren bir anlatımla ah ile ahlat arasında bir benzerlik kurmuş, aynı şekilde Cezayir ile ceza sözcüğünü ilişkilendirmiştir<sup>3</sup>. Bu durum, kendi söylemlerinden de hareketle dilsel erillğe ve klişelere bir meydan okuma olarak değerlendirilebilir. Bu dizelerde, şairin yine şiirine adını veren, hatta şiirini ithaf ettiği bozkırım yalnız ama güçlü ağacıyla kendini ve hayatın dışına atılmışları özdeşleştirdiği görülür.

### **Hayatın İçinde Şiir, Şiirin İçinde Hayat: "Ahlar Ağacı"nda Otobiyografik Unsurlar**

"Yapıt şairine değil, şair yapıtına aittir."

(Temizyürek, 2017: 11)

Didem Madak'ın şiirleri poetik açıdan incelendiğinde gizdökümcü/itirafçı bir şiir anlayışı benimsediği görülecektir. "Gizdökümcü şiir, bir yaşamöyküsü şiiri olduğundan Madak'ın imge dağarcığını besleyen en önemli kaynak da otobiyografik unsurlardır" (Andı, 2022: 96). Kendisinin "Şiirim gizli öznesi değilim, orada beni bulmak çok kolay." (Aras, 2001)<sup>4</sup> ifadesinden anlaşılacağı üzere şair şiirlerinde poetik bir tercihle bunu yapmaktadır; hayatın onun gönlünde, ruhunda, bilincinde ve hatta bilinç dışında bıraktığı izleri tüm doğallığıyla şiirinde dışa vurmaktadır. Onun için şiir yazmak yaşadığı hayatın acılarına gösterdiği bir tepkidir ve şu da bilinir ki her tepki etkiden izler taşır. Bu çalışmaya konu olan şiirinde de benzer bir durumla karşılaşılır. Şiir incelendiğinde "Ahlar Ağacı"na Madak'ın yaşadıklarının ve yaşadıklarının kendinde yarattığı duyguların neredeyse olduğu gibi, tüm doğallığıyla taşıdığı görülür. Hâliyle Madak'ın şiirleri ve "Ahlar Ağacı" gerçekçidir; ancak bu şiirsel bir gerçekliktir. Didem Madak zor olanı başarmış, gerçekliği ve acılarını, mecazen ifade etmek gerekirse bala bulayarak estetize etmiş ve şiire bu hâliyle yerleştirmiştir. Şiir boyunca estetize edilmiş bir acı hep hissedilir.

<sup>3</sup> Bu konu "Ah'lar Ağacı" şiirinin dil ve üslup açısından incelendiği "Ah'lar Ağacı Şiirinde Bir İsyen Biçimi: İronik ve Sarkastik Dil" başlıklı bölümde daha detaylı ele alındığı için burada sadece kısaca değinilmiştir.

<sup>4</sup> Bu cümle Didem Madak'ın 2001 yılında Bora Aras ile yaptığı bir röportajından alıntılanmıştır. Röportajın künyesi şu şekildedir: "Bora Aras, "Didem Madak: Obur Bir Şiirim Var, Hayatımı Yiyor Durmadan", *Varlık*, 1121, İstanbul, 2001, 63-65." Ancak röportaja [www.kalemkahveklavye.com](http://www.kalemkahveklavye.com) adresinden, 20.03.2024 tarihinde erişilmiştir.

Onun şiirlerinin ve bilhassa "Ahlar Ağacı"nın önemli bir diğer özelliği doğallığıdır. Yatağın ortasında ağlayarak şiirler yazdığını ve sonra da bu şiirleri düzeltmeyip ilk hâliyle bıraktığını bir röportajında kendisi de ifade eder:

Nasıl yazıyorsun sorusunu cevaplamak bana hep çok zor gelmiştir. Ama masa başında çaba sarf etmediğimi peşin peşin söyleyebilirim. Benim çok daha laubali bir tarzım var galiba. Hiçbir zaman oturup bir şiir yazayım şöyle diyemedim. Bir olağanüstü hâl şairiyim sanırım. Aniden kalkıp yatağın ortasına bağdaş kurup, salya sümük ağlayarak yazıyorum, bunu yapmaya ihtiyacım oluyor zaman zaman... Zaten hiç oturup şurasını şöyle yazayım, hatta şurasına bir kuş kondurayım diye düşünmüyorum. Yazıyorum sadece (Can, 2019: 33).

Ona göre bu sebeple kendi şiiri hep acemi kalacaktır<sup>5</sup> ve şiirinin güzelliği de zaten buradadır. Bu ifade şiir poetikasında şairanelikten kaçtığını açıkça ortaya koyar. Lirik bir hayatın, lirik bir şairin lirik bir şiiri olan "Ah'lar Ağacı"nda bu sebeple şairanelik bulunmaz. Şiirde yukarıda da ifade edildiği gibi yaşanmışlıklar ve bunların yarattığı saf duygular doğal ve samimi bir dışa vurumla bütün dizelere sinmiştir.

Benim şiirimi şiir yapan şey hatalarım, kusurlarım ve beceriksizliğimdir. Saman alevi gibi parlayıp sönen imgelerdir. Okuduklarında şöyle düşünecekler: bu şiir değil ama nedense yine de şiir... Şiire kavramlarla yaklaşmak benim için çok zor. Kavramlar hep gök kuşağının öbür tarafındaydı, gök kuşağının altından geçmeye çalışmanın boşuna olduğunu hissediyorum. Benim olduğum tarafta "sözler" var ve onlarla kurduğum ilişki samimi ve tatmin edici.<sup>6</sup>

Buraya kadar anlatılanları şiirde geçen şu dizelerle örneklemek mümkündür:

*Bir ilaç içsem bari diye düşündüm,  
Biraz kolonyaya sürünsem,  
Ferahlasam, pencereyi açsam.  
Şöyle bir şey yazdım sonra:  
Yağmur, çamurlu bir elbise diyor şehre  
Sıkılıyor hepimiz bu çamurlu giysinin içinde.  
Berbattı,  
Bir şiire böyle başlanmazdı. (Madak, 2023: 13)*

Didem Madak'ın İzmir'de geçirdiği zor günlerden, maddi anlamda büyük bir yokluk, manevi anlamda derin bir yalnızlık ve bu yalnızlığa eşlik eden ağır bir hüznün yaşadığı bilinmektedir. Bu yıllarının en yakın şahidi olan kız kardeşi Işıl, o yıllarda ablasının çok mutsuz olduğunu, kötü ve yoksul günler geçirdiğini anlatır: Bu yıllar için Işıl Hanım kendisiyle yapılan bir röportajda "Sadece süt içtiğini hatırlıyorum, çikolata yediğini... Öyle ayakta duruyordu. Hayattan memnun değildi. Mutlu değildi. Hiçbir şey istediği gibi olmuyordu." (Rüzgar, 2020: 12) der.

"Ahlar Ağacı" adlı kitabındaki şiirler, bu çöküntü döneminde yazılmıştır ve "Obur bir şiirim var, hayatımı yiyor durmadan."<sup>7</sup> diyen Madak, bu şiir anlayışını yansıtırcasına bu şiire bir iç sıkıntısı ile başlar. İçinde bulunduğu durumdan kurtulmak ya da hafiflemek için bir ilaç içmeyi, kolonyaya sürüp ferahlamayı düşünür. Bodrum katları basık ve kasvetli mekânlardır. Aydınlık barındırmayan, loşluğun ötesinde bir karanlığa sahiptir. Şair zor günler geçirdiği bu

<sup>5</sup> Turgut Uyar'ın "Efendimiz Acemilik" başlıklı yazısında kullandığı şu ifadeler Madak ile oldukça benzer bir anlayışı yansıtması bakımından anılmaya değerdir: "Halbuki acemilik. Efendimiz acemilik. Bir taş alacaksınız. Yontmaya başlayacaksınız. Şekillenmeye yüz tutmuşken atacaksınız elinizden. bir başka taş, bir başka daha. Sonunda bir yığın yarım yamalak biçimler bırakacaksınız. Belki başkaları sever tamamlar. Ama her taşa sarılırken gücünüz, aşkınız, korkunuz yenidir, tazedir. Başaramamak endişesinin zevkiyle çalışacaksınız" (Uyar, 2021: 263).

<sup>6</sup> Bu ifadeler de Bora Aras'ın Didem Madak ile yaptığı röportajından alıntılanmıştır. Röportajın künyesi yukarıda verilmiştir.

<sup>7</sup> Bu ifade, yine Bora Aras'ın aynı röportajından, aynı erişim tarihinde alıntılanmıştır.

bodrum katı için sonradan şöyle der: "Rutubete dayanıldığı sürece şiir yazmak için çok iyi yerler" (Bilir, 2015: 28). İronik bir üslupla anılan bu yıllarda, sadece evin içi değil, kendi iç dünyası da karanlıktır. Çok mutsuz, umutsuz ve yalnızdır. Bu durumun iz düşümü şiir boyunca hissedilir ve yukarıdaki dizelerde görüldüğü gibi bu duygular karamsar dizelere sebep olur.

Şiirin bu bölümünde yer alan "yağmur imajı"nın kullanımı da dikkat çekicidir. Yağmur kültürümüzde berekettir, ferahlama vesilesidir; insanlar için çağrışımı genellikle pozitifdir. Ancak onun dizelerinde tersi bir durumla karşılaşılır. Yağmur şairi rahatlatmamış, alçalan ve kararın gökyüzüyle şairin içine dolan kasvet, şehre de yayılmıştır. Bu hâl çamurlu ve sıkın bir elbiseye benzetilerek, "sıkılıyorz" ibaresiyle kent yaşamının içinde rutinin çarkları ve apartmanlarda sıkışın ya da bulunduğu kentlere aidiyetini kaybetmiş tüm insanlarla şair arasında bir duygudaşlık kurmuştur denebilir.

Madak'ın hayatındaki en önemli dönemeç, daha çocuk yaşlarında annesini kaybetmesidir. Annesi ve annesinin erken ölümü, annesizlik hem hayatında hem de şiirlerinde her zaman en önemli etkiyi ve izleği oluşturmuştur. İncelenen şiirde annesiz kaldığı için büyüemeyen bir çocuk ve onun bitmeyen yası hep hissedilir. Madak'ın şiirleri, hayatının bilhassa hayatındaki hüznün bir taşmasıdır. Annesizlik hayatı boyunca dolduramadığı bir boşluktur. Şairin ne zaman çok üzülse hep o karanlık boşluğa kaçtığını ve bütün acılarının sebebi olarak annesizliği gördüğünü genel olarak bütün şiirlerinde ve tabii "Ahlar Ağacı"nda da görmek mümkündür.

13 yaşındayken annem öldü. Hani bazı insanlara isimleri çok yakışır ya, işte annem o insanlardandı. İsmi Füsün'du. Annemden bana kalan tek miras bir sihirdir. Onu ne zaman özlesem hep bir şiir yazdım (Keskin, 2019: 59).

Didem Madak, annesini ve ona dair her şeyi büyü olarak görüp şiiri bir emanet bilinciyle çirkinlikleri yumuşatmak ve güzelleştirmek için biricik unsur saymıştır denebilir. Annesinin yokluğunu en derininde yaşadıkça şiir yazması ve şiirlerinde sık sık anneli yıllara, çocukluğuna kaçması da bu yüzdendir. Şiirlerinde anneyi hatırlama, sadece hüznün taşması olarak görülmez, aynı zamanda hafızasında çocukluk yıllarından kalan neşeli, güler yüzlü, sevecen bir anne fotoğrafı olduğu görülür (Can, 2019: 17-19). Şair, "Ah'lar Ağacı" şiirinde "Annem çok sevinmelerin kadınıydı, / Sıcak yemeklerin." (Madak, 2023: 24) dizeleriyle annesini çok sevinmelerin kadını olarak anar ve yine aynı şiirdeki "Bazen sevinince annem gibi, / Rengarenk reçeller dizerim kalbimin raflarına." (Madak, 2023: 24) dizelerinde hâlâ örnek aldığı ve hayatında en büyük tesiri olan insanın annesi olduğunu da ifade etmiş olur. Görüldüğü gibi doğumla birlikte biyolojik göbek bağı kesilen şairin annesinin ölümünden sonraki süreçte annesiyle psikolojik göbek bağı kesilmemiştir. Jung, yetişkin yaşlarında anneden bağımsızlaşmayı bir yeniden doğuş arketipi ile açıklar. Yeniden doğuş, denebilir ki anne ile geride bırakılan çocukluk yıllarına rağmen, hâlâ sürdürülen sembolik göbek bağı kesmektir (Jung, 2021: 52-53), Jung'a göre bu bir kopuş değil, aksine daha sağlıklı bağlarla kendinle ve anneye yakınlaşmaktır. Madak'ta bu sembolik göbek bağına hiç kesilmediği şiir boyunca hissedilmektedir.

*İlk üç vişneyi verdiğinde bahçedeki ağaç  
Annem sevindiymi hatırlarım.  
Ah demişti.  
Ah!  
Üç küçük kırmızı dünya verilmişti sanki ona.  
Annem çok sevinmelerin kadınıydı.  
Bazen sevinince annem gibi,  
Rengârenk reçeller dizerim kalbimin raflarına.*

*Annem çok sevinmelerin kadınıydı,  
Sıcak yemeklerin.  
Başına diktikleri o taş,  
Ne zaman dokunsam soğuktur oysa.  
Ben okşadığımda ama, ısınır sanki biraz.  
İç ses!  
Bu bahsi kapa! (Madak, 2023: 24)*

Bu dizelerde, büyü(ye)meyen çocuk Didem Madak'ın anılarının anne özlemiyle uyandığı görülür. Önce bahçelerindeki ağacın verdiği ilk üç vişneyi hatırlar. Annesi bu üç küçük meyveden dünyalar onun olmuşçasına bir sevinç devşirmiştir: Ah, demiştir ama bu ah şiirde ilk kez şaşkınlığın ve mutluluğun "ahı"dır. Şair annesini sevgi dolu bir kadın, sevmelerin kadını olarak mutfakta ve mutlu anlarda hatırlar. Bu dizelerde şiirin genel atmosferinin tersine yaşam ve umut dolu bir sahne sunulur, sevinçlerini bir çocuk masumiyetiyle hâlâ annesinin yaptığı rengârenk reçellerle özdeşleştirdiği görülür. Didem Madak, bir "tezatlar şairidir"; yaşamı böylesine coşkulu yansıttığı bu sahnenin hemen sonrasında ölümün soğukluğu ile okuyucuyu yüzleştirir. O sıcak yemekler yapan kadının başucunda şimdi soğuk bir taş durmaktadır. Sıcak yemek ve soğuk taş, yaşam ve ölümü ansızın iç içe geçirir. Anıların ve ölümün izdüşümünden yorulan şair, kendi içine seslenerek bu bahsi kapatmak istese de hikâye devam eder ve o iç ses, şiir boyunca neredeyse hiç susmaz.

*Mutfığa gidip domates çorbası pişirdim.  
Çoktandır öksüz olan mutfakta  
Buğulandı ve ağladı camlar,  
Gözyaşlarını kuruladım perdelerin ucuyla.  
Çoktandır öksüz olan dünyaya baktım,  
Allah babasıyla baş başa kalmış insanlara,  
Poşetin tamamını beş bardak suya boşaltınca,  
Sanki biraz rahatladım.  
Kazanlar dolusu çorba kaynatsam sanki,  
Artık kimse mutsuz olmayacaktı.  
Ah...dedim sonra,  
Ah! (Madak, 2023: 25)*

Şair, düşüncelerinden uzaklaşmak ve yaşamı yeniden hissetmek için uzun süredir öksüz kalmış mutfığa gider. Mutfak öksüzdür çünkü uzun zamandır orada yemek pişiren bir anne yoktur. Mısralardan anlaşıldığı üzere şair, örnek aldığı ve hayatına tesiri hâlâ çok büyük olan annesini bir kere daha hatırlayarak hatta annesiyle özdeşleşmek isteyerek domates çorbası pişirir. Böylelikle camlar da öksüz mutfak gibi bir canlılık kazanır, buğulanıp ağlar ve şair, perdelerle camların gözyaşlarını siler<sup>8</sup>. Bu anlar Madak'ın uzun zamandır cansız olan eve hayatı doldurmak istediği zamanlardır. Hatta çoktandır hınç duyduğu dünyaya ve insanlara bile birden merhamet duyar. Dünyanın keşmekeşi içinde var olmaya çalışan her insan yalnızdır ve ona göre bu insanlar Allah babasıyla baş başadır. Buradaki "Allah Baba" hitabı büyümeyen bir çocuk diye de tanımlanabilecek şairin bu yönünü yansıtmaya bakımından önemlidir.<sup>9</sup> Genellikle, şiirde kazanlar dolusu çorba kaynatan kadın imgesinden hareketle denebilir ki Madak'ta kadın olmak öncelikle anneliği çağrıştırmaktadır. Çünkü şairin takılı kaldığı, zamanın onun için durduğu nokta, annesinin sonsuza dek gittiği, annesiz kaldığı "an"dır. Bu "an", Nietzsche'nin

<sup>8</sup> Madak'ın poetikasında dikkat çeken bir diğer unsur animizmdir. Animizm, canlı ve cansız bütün doğanın ruhlı olduğu ve ruhlarla yönetildiği inancıdır (Seyrek, 2018: 20). Şiir boyunca şairin etrafındaki nesnelere hepsi sanki onun yalnızlığını paylaşırcasına canlıdır.

<sup>9</sup> Bu konu "Ah'lar Ağacı"nda İnanç" bölümünde daha geniş ele alınacaktır.

felsefesindeki "bengi dönüş" düşüncesini hatırlatır. Nietzsche "bengi dönüş" düşüncesini şöyle dile getirir ve bu düşünce tam olarak Madak'ın şiir boyunca yaşadığı hâli özetler niteliktedir:

Ya bir gün, belki de bir gece, bir iblis ruhunun en derin yalnızlığında seni yakalayıp dese ki: Şimdi yaşamakta olduğun ve bugüne kadar yaşadığın şu hayat, bir kere daha ve sayısız kereler yaşamak zorunda kalacağın hayattır; yeni hiçbir şey olmayacak, tersine hayatında sözcüklere sığmayacak kadar küçük ya da büyük ne varsa, her acı, her sevinç, her düşünce ve iç çekiş, hatta bu örümcek ve ağaçların arasından beliren şu ay ışığı ve hatta şu an ve ben kendim, hepsi aynı sırayla ve aynı sonuçlar üreterek, sana geri dönecek. Varoluşun kum saati sonsuza dek tekrar tekrar ters çevrilecek ve sen onun içindeki bir kum tanesinden başka bir şey olmayacaksın! (Girgin, 2021: 10-11)

Şair hayatı boyunca sanki bu bengi dönüşün içinde aynı anı yaşayıp durur ve bu sebeple şiir boyunca tekrar tekrar "Ah!" der. Bu ah, kendine ait derin bir kederin "ah"ıdır. "Ah'lar Ağacı" şiirinde annesizlik teması beraberinde çocukluk temasını da getirir, hatta şiir boyunca Madak, mutsuz olduğu ve annesizlikle yoğrulmuş "şimdi"den anneli yıllara, çocukluğuna, "geçmiş"e kaçar. Bu anlamda "Ah'lar Ağacı", geçmiş ile şimdi arasına sıkışmış bir bengi dönüş şiiri, bir kum saatidir denebilir.

### **"Ah'lar Ağacı"nda Geçmişle Anın Sıkıştığı Yer: Annesizliğin İçinde Büyü(ye)meyen Çocuk**

Çocukluk, şairde anne izleği kadar önemli olan bir diğer izlektir ve annenin anıldığı her an çocukluğa giden şair sanki geçmiş ile anın iç içe geçtiği bir zamanda sıkışmış gibidir. Hayatının bu anı, yukarıda da ifade edildiği gibi bir "bengi dönüş"tür. Didem Madak için çocukluk, onun en mutlu olduğu zaman dilimidir. Anneyle mutlu olunan bu zaman dilimi, bir daha geri gelmeyecek kaybolmuş mavi bir gökyüzüdür gibidir. Annesinin öldüğü gün sanki zaman durmuş ve Madak sıkıştığı o günün içinde hep çocuk kalmıştır. Gökyüzü, yitirdiği berrak maviliği bir daha hiç bulamamıştır. Bu sebeple şair sonraki yıllarında sık sık aynı ana dönüş yapar.

*"İç ses, diye söylendim  
Çocukken şöyle dua ederdim Tanrı'ya:  
Tanrım bana hiç erimeyen,  
Kırmızı bir bonbon şekeri yolla.  
Eski tül perdelerden gelinlik biçerdik  
Kardeşimle kendimize durmadan,  
Olmayan çayları,  
Olmayan fincanlardan içerdik.  
Olmayan kapıları açardık,  
Olmayan ziller çaldığında.  
Siyah papyonlu olurdu mutlaka  
Resim defterimizdeki damat."* (Madak, 2023: 15)

Yukarıda ifade edildiği gibi şiirdeki öznenin zaman yolculuğu çoğunlukla çocukluğundur ve onun mabedi çocukluktur. Çocukluk, insanın anayurdudur ve hemen herkes zaman zaman anayurduna kaçar. Şiirin bu bölümünde, tüm canlılığıyla mutlu, güvenli ve umut dolu bir çocukluk kesiti sunulmuştur. Şair, çocukken Tanrı'dan hiç erimeyen kırmızı bir bonbon şekeri istemektedir. Çocukların masum ve küçük istekleri, çocuk dünyasının mutlulukları, kız çocuklarının hayalleri ve bu dönemde oynadıkları oyunları şiirin dizelerini süslerken aynı zamanda şiirde nostaljik bir atmosfer yaratılmış olur. Bu dizeleri okurken birçok okuyucu sadece Madak'ın çocukluğuna değil, nispeten kendi çocukluğuna da döner. Çünkü şiirde resmedilen objeler aslında bir neslin çocukluğunun temel figürleridir: Tül perdeden yapılan gelinlikler, papyonlu damatlar, kırmızı bonbon şekerleri, evdeki çeşitli eşyaları dönüştürerek oynanan evcilik oyunları...

Şiirlerinde geçen çocuk sevinci sorulduğunda “Beni edebiyatla tanıştıran annemdir. Birçok güzel çocuk romanı okudum, bu yüzden mutluluk dendiğinde hep o günleri ve o çocuk romanlarını hatırlarım.” (Rüzgar, 2020: 35) diyen Madak, kendisini edebiyatla tanıştıran kişinin annesi olduğunu belirtir. Anne Füsün Hanım’ın varlığı ve edebiyata ilgisi, Didem Madak’ı edebiyata ne denli yaklaştırdıysa yokluğu da o denli, hatta daha fazla edebiyata ve şiire yaklaştırmıştır denebilir. Şiir boyunca çocukluk, onun için yaşadığı “şimdi”nin içindeki hayattan ve annesizlikten bunaldıkça kaçarak sığındığı ve orada kendisini kimsenin bulmasını istemediği bir alandır.

“Ah’lar Ağacı” şiiri zaman bakımından döngüseldir, dizelerde var olan bir hikâyeye vardır ve o hikâyeye hep aynı noktaya varır: Çocukluk... Şiir boyunca zamanın çocukluğun içinde bir yere sıkıştığı ve geçmiş-gelecek-şimdinin bu noktada iç içe geçtiği görülür.

*Kaybolmak istemiştin bir zamanlar.  
Kapının arkasında yokum demiştin  
Ve divanın altında da.  
Bulamazsınız ki artık beni,  
Hayatın ortasında.  
Kaybolmak istemiştin bir zamanlar  
Beni kimse bulamazdı  
Tanrı’nın arkasına saklansam.  
O kocamandı, en kocamandı o.  
Bir kız çocuğunun hayalleri kadar (Madak, 2023: 16)*

Bir çocuğun saklambaç oynanan yıllara kaçmasının altında yine içinde bulunduğu sürecin acılarından saklanmak ve sığındığı Tanrı’nın arkasında bu acılar tarafından bulunmamak isteği yatmaktadır. Şair, bu dizelerle yine geçmiş ve an arasında bir köprü, çocukken oynadığı oyunlarla da bugünkü soyutlanma ve kaybolma arzusu arasında bir ilgi kurmuştur. Oyunda da gerçekte de aranıp bulunmayan, eksikliği fark edilmeyen çocuklar hayatın içinde de kaybolur. Şiirde Madak’ın kendini böyle gördüğü anlaşılmaktadır. Şiirin bu kısmında ayrıca çocuklukta “Tanrı algısı” ile karşılaşılır. Tanrı, çocuklar için daha çok gücü ve otoriteyi temsil eder. Şair de bir çocuk bilinciyle o güçlü Tanrı’nın arkasına sığınmak ister, orada güvende olacağını düşünür; hayatın acı gerçekleri, yaşanan hayal kırıklıkları ona orada ulaşamaz ya da zarar veremezmiş gibi gelir. Onun büyük hayalleri gerçekleşmemiştir, kendisini bulmasını istediği insanlar artık yoktur ve kendi içinde kaybolmuş gibidir, üstelik diğer insanlar tarafından bulunmayı da artık istememektedir. Bu yüzden bir bodrum katına kaçıp herkesle iletişimi kesmiş; geçmişle hemhâl olmuş ve Tanrı’nın arkasına saklanmış bir Didem Madak vardır.

Dertleşecek bir annesi olmayan Madak, bu büyük yalnızlığın içinde kaybolduğu yerde bir çözüm olarak hep kendiyi söylemiştir denebilir. Bu durum incelenen şiire bir “iç ses” olarak yansır. Freud, yetişkinlik dönemindeki birçok sorunun temelinde, çocukluk dönemi ve o dönemde yaşananlar olduğunu, bu sorunların genellikle bastırma yöntemiyle belli bir yaşa kadar taşınsa da hiç beklenmedik dönemlerde bir anda kişinin karşısında daha sert ve zorlu bir şekilde ortaya çıktığını belirtir (Freud, 2022: 55).

Nevrotik Ben, insan toplumu da içerisinde olmak üzere dış dünyanın kendisine yükleyeceği ödevin altından kalkabilme yeteneğini artık kaybetmiştir. Yaşantı ve tecrübelerinin bütünü bundan böyle kendi elinde bulunmaktan çıkmış, anı hazinesinin büyük bir bölümünü yitirmiştir (Freud, 1975: 279).

*Bir göl vardı evimizin karşısında,  
Mavi gözleri olan,  
Kara yağız bir şehirde yaşamışım meğer yıllarca.*



*Ya siz,  
Nasıl bilirdiniz çocukluğunuzu ey cemaat?  
Nasıldı  
Öldürdüğünüz birinin cenaze namazını kılmak? (Madak, 2023: 23)*

Şiirde hızlı bilinç geçişleriyle dizeler boyunca sık sık çocukluğa gidildiği, her defasında çocukluğa ait başka bir imajın şiirin dizelere taşındığı görülür. "Ah'lar Ağacı"nda zaman, anılar ve anlar arasında sürekli bir akış hâlinindedir. Şiirin bu bölümünde Madak, çocukluğunun bir kısmının geçtiği, Burdur'daki evlerini hatırlar. 12 Eylül'ün sancılı süreçleri, şairin Burdur'daki çocukluk dönemlerine denk gelmektedir. İkisi de öğretmen olan anne ve babası Burdur'da görev yaparken baba siyasî sebeplerle Uşak'a tayin edilmiş; Füsün Hanım iki küçük kızı ile zor günler geçirmiştir (Can, 2019: 18). Madak'ın muhayyilesinde 12 Eylül'de darbe sürecinde anneleriyle yalnız kaldıkları bu dönemde yaşadıkları iki imge ile özetlenmiştir: Mavi bir göz imgesiyle Burdur Gölü ve karayağz bir şehir imgesiyle hatırlanan Burdur. Madak'ta Burdur, çocuklukla birlikte ölümü de çağrıştıran bir yerdir. Burdur'daki çocukluğundan bir kesit sunan şair, cenaze namazı kıldıran bir imam edasıyla diğer insanlara çocukluklarını nasıl bildiklerini, öldürdükleri birinin cenaze namazını kılmamanın nasıl bir şey olduğunu sorar. Çünkü şaire göre onun çocukluğu Burdur'da kalmış, adeta orada ölmüştür ve herkesin çocukluğu hayatının bir anında bir yerde muhakkak ölür, hatta toplum tarafından öldürülür. Şiirin bu kısmında Madak'ın şiirine sinmiş, o kısık protest ses duyulur, ona göre insanların içindeki çocuğu öldüren aslında toplumdur. Madak şiirde öldürdükleri çocukluğun cenaze namazını bu sebeple topluma kıldırır ve imama ait o malum soruyu satirik bir tonda cemaate sorar.

Çocukluk, insanın kaygılardan azade en neşeli, en güzel dönemidir; bu dönemde hayat algısı oyunlardan ibarettir. İnsan büyüüp sorumluluklar aldıkça ve hayatın acı gerçeklerini algıladıkça çocukluğundan uzaklaşır. Ancak Didem Madak için bu durum hiçbir zaman geçerli olmamıştır; o, hâlâ yazgısını bile çokomel kağıtlarını tırnaklarıyla düzeltir gibi düzeltmek isteyen bir çocuk yürektir. Bir kuşağın çocukluk anılarında mutlaka yer alan çokomel kağıtlarını düzelterek kitap aralarında biriktirmek alışkanlığının "Ah'lar Ağacı"nın dizelerine bu imgeyle yerleştiği görülür:

*Ama yazgısını yaldızlı çokomel kağıtları gibi,  
Tırnaklarıyla düzeltmiyor insan.  
Yıllarca biriktirdim  
Rengarenk çokomel kağıtlarını kitap aralarında. (Madak, 2023: 29)*

Teslimiyet, kabulleniş ve kadere razı geliş Madak'ın bu mısralarında somutlaşır. Yazgısını düzeltmeyeceğini, bir çocukluk alışkanlığı ve hatırasından yola çıkarak anlar ve anlatır. Rengârenk, yaldızlı ve parlak çokomel kâğıtlarının kırışıklarını tırnaklarla özene bezene düzeltmek çocukluğa has bir keyif ve alışkanlıktır. Bu renkli ve ilgi çekici alüminyum kağıtları kitap aralarında biriktirmek küçük şeylerle mutlu olabilen çocuklara hastır. Görüldüğü gibi kadere itiraz ve sonrasında kabul içeren bu dizelerde yetişkinlerin bile çözemediği, yetişkin dünyasına has bir konuyu Madak, büyü(ye)meyen bir çocuğun masumiyetiyle anlar ve aynı çocuksu üslupla anlatır.

Madak'ı çocukluğuna götüren bir diğer önemli unsur ev ve içindeki eşyalar, objelerdir. Bu sebeple "Ah'lar Ağacı" şiirinde bir bellek unsuru, çocukluğa bir geçiş alanı olarak ev ve içindeki objeler de önemli bir yer tutar.

## “Ah’lar Ağacı” Şiirinde Mekân: Ev ve Nostalji/Gündelik Hayat

“Ev, gerçek bir kozmostur.”

(Bachelard, 2023: 35)

Ev, her zaman önce içindeki kişileri, sonra o evde yaşanan acı tatlı an(ı)ları evdeki nesnelere aracılığıyla koruyup saklayan bir mekân, hatta belleğin temel mekânı olması bakımından edebiyat tarihinde gerek yazarlar/şairler gerekse edebiyat bilimi ile meşgul olanlar için hep önem arz etmiştir. Türk şiirinde ev, çeşitli görüntüleriyle hep okurun karşısında olmuştur. Mehmet Narlı’nın “Şiir ve Mekân” adlı çalışmasında bu konuyla ilgili şu tespiti bu noktada anılmalıdır:

Bu alanlarının içinde, evin ilkel korunma ve barınma işlevinden, evin hafızayı oluşturan ve koruyan bir varlık oluşuna kadar birçok anlam vardır. Bir şiir, evden, evin bölümlerinden veya eşyalarından söz ettiğinde, artık ev, sadece bir özel mülkiyet alanı değil; yalnızlığı ve çaresizliği barındıran bir kabuk; içeriden dışarıya açılmayı öğreten/sağlayan bir eğitim alanı; karşılıklı sevgilerin ördüğü bir ilişkiler ağı ya da didişmelerin kimlik, bağımsızlaştırma mücadelelerinin oluşturduğu bir çatışma alanı; özel ile toplumsal arasındaki mesafe; yeni bir dünya kurmanın ve yeni bir dünyaya açılmanın yuvası; dış dünyaya sayılamayacak kadar çok duygular üreten, dış dünyadan sayısız duygular alan bir süreç olarak tam bir mikro kozmostur (Narlı, 2007: 67).

Didem Madak da şiirlerinde “eve” yukarıdaki tespitleri örneklercesine sıklıkla yer verir. Ev, Madak’ta “Mekânın Poetikası” adlı eserinde Bachelard’ın “Evle ilgili anıları hatırlarken, bu anılara hülya değeri katarız: Asla gerçek bir tarihçi değildir, şair bir yanımız vardır hep, heyecanlarımız da yitik bir şiirin dışavurumundan başka bir şey değildir.” (Bachelard, 2023: 37) tespitine uygunluk gösterip sık sık hayallerle tamamlanarak şiire dâhil edilmiştir. Şairin şiirinde mekân olarak evi ve bilhassa evin mutfağını kullandığı görülür. Bu durum, çoğu zaman bilinçli bir tercihtir. Şair, çocukluğunu anarak okura sunduğu mutlu günlerine dair detaylarda, annesi ve kız kardeşi ile yaşadığı evden sıklıkla söz eder. Başından birçok olumsuz olaydan sonra şair, içine kapanarak bir bodrum katına yerleşir. Bodrum katında yazdığı şiirlerde de yaşadığı ev, yine sıklıkla okurun karşısına çıkar, bu defa mekân rutubetli ve karanlıktır. Madak, hüznü ve mutlu anlarını mekân üzerinden anımsayarak okura sunan bir şairdir. Bilhassa incelediğimiz şiirde geçen mutfakta domates çorbası pişirdiğini, reçel yapıp dizdiğini ifade ettiği dizeler, en derinlerinde özlemine çektiği, bilinçaltında ise anneli yıllarını sakladığı sıcak aile yuvasının yansımaları olarak değerlendirilebilir.

Şairin kadının ev hâllerini nesnelere üzerinden verdiği ve şiirlerinde evi ve ev eşyalarını kadınlıkla ilişkilendirerek ele aldığı görülür. Kadınlığı da annelikle ve anne sıcaklığıyla ilişkilendirerek okura sunar. Didem Madak, zengin bir hayat yaşamamıştır. Yoksulluklarla boğuşan bir hayatı olmuştur. Bu nedenle şiirlerinde kullandığı ev ve eşya ilişkisi genellikle alt-orta sınıfa has evler ve eşyalardır. Reçel kavanozları, hazır çorba paketleri, büyük çorba tencereleri, mutfak perdeleri gibi... Bu nesnelere genellikle nostaljik olması ise onun şiir boyunca çocukluğuna kaçması, zamanın sık sık “an”dan geçmişe sıçramasıyla ilgilidir.

*Taş bebeğim ters çevrilince ağlardı  
Bir derdi var derdim.  
Derdimi demeyi ben taşbebeğimden öğrendim.  
Ninni derdim, ninni bebeğim!  
Cam gözlerini kapardı, naylon kirpiklerini.  
Plastik gözkapaklarının ardında,  
Bilirdim rüyaları yoktu bebeğimin,  
Gözyaşları da.  
Ağladıkça tükürüğümden sürerdim gözaltlarına.  
Bu kadar kolay harcamazdım rüyalarımı,*

*Kırmızı çantamda bayram harçlıklarım olmasa.* (Madak, 2023: 17)

Yukarıda ilk dizelerde kız çocuklarının oyuncak bebekleriyle oynarken yaptıkları, annelik provaları gibidir ve kız çocuklarının kendi duygularıyla yüzleşmeleri de ilk olarak bu oyun anlarında gerçekleşir. Yine bu nostaljik dizelerde yer alan taş bebekler, kırmızı çantalar ve bayram harçlıkları geçmişte hemen her evde görülebilecek gündelik unsurlardır. Ayrıca bu dizelerle ilgili şunu da vurgulamak gerekir: Madak, şiirini tezatlar üzerine kurgulayan bir şair olduğu için bu dizelerde de mutluluk ve hüznün hep bir arada hissedilir.

Şiirde dikkat çeken bir diğer husus, Madak'ın zaman zaman nesnelere insanların dünyasını birbirine bağlaması ve nesnelere kişileştirmesidir. Diğer şiirlerinde de karşılaşılan bu durum şiire "animizm" anlayışını dâhil etmenin bir neticesi olarak görülebilir. Freud'a göre sanatçı, imgelemiş nesnelere ve durumları gerçek dünyanın kavranabilir; görülür, duyulur unsurlarıyla oyun oynayan bir çocuk gibi eşleştiren kişidir (Freud, 1999: 126). Madak'ın bu dizeleri Freud'un tespitini örneklemektedir. Yukarıdaki alıntıda geçen "derdini demeyi taş bebekten öğrenmek" ve şiirin başka bir bölümde geçen "öksüz bir mutfakta gözyaşları akıtan cam" gibi canlanmış nesnelere animistik bir düşüncenin şiire sindiğini göstermektedir. Animistik düşüncenin eseri olan bu canlanmış nesnelere şiire girmesinde şairin bitmeyen yalnızlığı ve anlam arayışı da etkili olmuştur denebilir. Madak, sanki şiirinde etrafında canlandırdığı nesnelere yalnızlığının içinde kendine anlamlı bir çevre kurmak istemiştir.

Şiirde anılar ve düşler yoluyla şiirin şimdiki zamanı ile geçmiş/nostalji arasındaki hızlı gelgitler yaşanmaktadır ve bu gelgitlerin en temel köprülerden biri ev ve içindeki nesnelere kurulmaktadır. Sanatçının şiirlerinde evle de ilişkilendirilebilecek bir diğer husus, günlük hayattır. Şiir boyunca Madak, Stendhal'a isnat edilen "Roman yol boyunca gezdirilen bir aynadır." sözünü doğrularcasına evde veya sokaktaki gündelik hayata bir ayna tutmuş gibidir. Şairin şiiri, gündelik hayata ve sıradan insana dayanması bakımından büyük anlatılara, büyük anlatıların büyük kahramanları denebilecek Leyla, Mecnun, Romeo ve Jülietlere bir antitezdir denebilir. Aşağıdaki dizelerde herhangi bir evde görülebilecek gündelik bir sahne vardır ve bu sahnelerin içinde sıradan insanlar boy gösterir:

*Eski tül perdelerden gelinlik biçerdik  
Kardeşimle kendimize durmadan,  
Olmayan çayları,  
Olmayan fincanlardan içerdik.* (Madak, 2023: 15)

Madak; günlük hayatı, gündelik ve sade bir dille kaleme alır ve günlük hayatın kişilerini, olaylarını, objelerini ve mekânlarını kendi hayatının bir yansıması olarak şiirine aktarmıştır (Can, 2019: 96). "Ah'lar Ağacı"nda gündelik hayatın birçok sembolik kişisiyle karşılaşılır. Anne, kız kardeş, mutsuz ve mutfaka hapsolmuş bir ev kadını, evcilik oynayan çocuklar, fötr şapkalı emekli amcalar, kağıt toplayan kadınlar gibi gündelik hayatta sıklıkla karşılaşılabilecek insanlar bu şiirde okurun karşısına çıkar:

"Bazen sevinince annem gibi,/Rengarenk reçeller dizerim kalbimin raflarına./Annem çok sevinmelerin kadınıydı, / Sıcak yemeklerin." (Madak, 2023: 24) dizeleriyle gününün çoğunu mutfakta geçiren bir ev hanımını; "At arabasıyla kâğıt toplardı/Her sabah çingene kadınlar./Üst üste yığılırdı buruşuk kirli kağıtlar/Şaşırırdım" (Madak, 2023: 22) dizeleriyle çingene kadınları; "Sarımsak kokulu fötr şapkalı amcalarla,/Muhabbet ederdik kuyrukta." (Madak, 2023: 27) dizeleri ile emekli amcaları şiirinin öznesi hâline getirir, bu kişiler şiirde gündelik hayattaki ritmiyle kendine yer bulur. Şair, bir röportajında şiirlerinde işlediği bu gündelik yaşamı önemli ve anlamlı bulduğunu açıkça ifade eder:

Kalemimin açılmasıyla puf böreği gibi tombik elleriyle kabak seçen ev hanımlarını, sandığımdan çok sevdiğimi anlıyorum. Hepsi şiirime sızıyor o zaman. Hayat beni büyülüyor. Aslında az sonra ölecek birinin gözleriyle dünyaya baktığımızda hayatın her yerinden şiirin fişkırıldığını görürüz, önemli saydığımız çoğu şeyin önemini yitirdiğini görürüz. O zaman anlamsız bulduğumuz küçük gündelik hayatımızın aslında anlamlı olduğunu hissederiz (Rüzgar, 2020: 84).

Şair, şiirlerinde “hatırlama/bellek” unsurunu ve gündelik hayatı bu denli yoğun işleminin sebebi olarak Müjde Bilir ile yaptığı söyleşide şunları söyler:

Genelde sayfalarca yazıyorum. Çoğunlukla sanki az sonra ölecekmişim gibi paniğe kapılıyorum yazarken. Sanki ölmeden önce itiraf etmem gereken bazı önemli meseleler varmış gibi hissediyorum. Bu yüzden sanki artık kaybedecek bir şeyim yokmuş gibi geliyor. Her şeyi söyleyebilirmişim gibi geliyor. O zaman her gün işe giderken karşılaştığım boyozcunun yanında durup boyoz yiyen insanları hayranlıkla seyreden o kara köpeği, puf böreği gibi tombik elleriyle kabak seçen ev hanımlarını, ucuzluktan alınmış bayramlıklarıyla kendilerinden pek memnun olan o bayram çocuklarını hatırlıyorum. O zaman onları sandığımdan çok sevdiğimi anlıyorum. Hepsi şiirime sızıyor o zaman.<sup>10</sup>

Görüldüğü üzere Madak, şiirlerine sızan birçok olay ve kişilerin bellek yoluyla ortaya çıktığını, belleğin ve günlük hayatın şiirindeki işlevselliğini dile getirmiş olur.

### **Kendiyle Söyleşmekten Tanrı ile Dertleşmeye Geçiş: “Ah’lar Ağacı”nda İnanç**

Didem Madak’ın hayatının İzmir-Bornova’da yokluk içinde geçen yıllarında dine ve tasavvufa yöneldiği, Kuran okuyup sık sık dua ettiği, hatta bu yıllarda başını örttüğü bilinmektedir. Kardeşi Işıl, ablasının zor günlerden geçtiği süreçteki bu tercihini şöyle ifade eder: “Çok umutsuzdu. Kapanarak bu durumdan bir çıkış yolu bulacağını umdu. Ablam o dönemden inanarak kurtuldu. Yoksa kayıp gidecekti. Hukuk Fakültesi’ni de bu dönemde bitirebildi... [Yine Madak da bu durumu,] “Örtündüm ben... Her şeye karşı... Kadın kimliğimden de sıyrıldım. Bu beni rahatlatmış.” diyerek açıklar (Bilir, 2015: 28). Didem Madak’ın bu zor yıllarda Kuran-ı Kerim meali ve başka dinî/tasavvufî kitaplar okuduğunu; kardeşiyle cami, türbe, dergâh gibi bazı dinî mekânları ziyaret ettiklerini şiirlerinden ve röportajlarından anlamak mümkündür. Şairin kendi ifadesiyle bu süreçte Allah ile sıklıkla dertleşmiş, çokça dualar etmiştir (Ak, 2018: 12; Bilir, 2015: 29; Rüzgar, 2020: 12).

Tanrı ve tasavvuf ile olan ilişkisine dair söylediği şu sözler de şiirin daha iyi anlaşılabilmesi noktasında önemlidir: “Kendime dur demem gerekiyordu. İnsan ya ölecek ya da yaşamaya karar vererek kendini durdurabilir. Ben yaşamaya karar verdim. Bu yüzden Allah benim çaresizliğimdi, artık konuşabileceğim kimse kalmadığı için, konuştuğumdu. Hani adam uçurumdan düşerken bir dala zor zahmet tutunmuş ve dua etmeye başlamış: Kurtar beni Allahım, ne olur kurtar. Bakmış ses soluk çıkmıyor, bağırıyor: Başka kimse yok mu? Yalnızlığının ucuna varan, Tanrı ile konuşmaya başlar ve orada başka kimse yoktur. İster istemez şiirlerimde de bu konuşmanın izleri var. Tasavvufun önerdiği iç yolculuğu, önemli bir olanak olarak görüyorum kendi açımdan. Tasavvuf insanı günahkâr, aciz bir kul konumundan uzaklaştırıyor.”<sup>11</sup>

Yaşadıklarını tüm içtenliğiyle dizelerine taşıyan Madak’ın bu sürecinin şiirlerine yansımaya elbette düşünülemez, zira bu yıllarında yazdığı şiirlerinden oluşan “Ah’lar Ağacı” şiir kitabındaki şiirlerin hemen hepsinde bu süreci yansıtan dizeleri bulmak

<sup>10</sup> Bu ifadeler, Didem Madak’ın Müjde Bilir ile yaptığı ve Varlık dergisinin 2002 yılında yayımlanan 1141. sayısındaki röportajından alıntılanmıştır. Bu röportaja ise 20.03.2024 tarihinde <https://umitse.blogspot.com/> adresinden erişilmiştir.

<sup>11</sup> Bu ifadeler, Didem Madak’ın Müjde Bilir ile yaptığı ve Varlık dergisinin 2002 yılında yayımlanan 1141. sayısındaki röportajından alıntılanmıştır. Bu röportaja ise 20.03.2024 tarihinde <https://umitse.blogspot.com/> adresinden erişilmiştir.

mümkündür. Aynı kitapta “Siz Aşktan Na’nınlarsınız Bayım?” şiirinde geçen “Allah’la samimi olduğum geçen üç yıl boyunca/Havı dökülmüş yerlerine yüzümün/Büyük bir aşk yamadım/Hayırlı/Yüzüme nur inmedi, yüzüm nura indi bayım/Gözyaşlarım bitse tesbih tanelerim vardı” (Madak, 2023: 35) dizeleri bu tespiti örneklendirmektedir. “Aşağıdaki dizelerde de yine aynı sürece göndermeler vardır:

*Güçlü bir el silkeledi beni sonra  
Sanırım Tanrı’nın eliydi.  
Sayamadım kaç ah döküldü dallarımdan.  
Binlerce yeşil gözü olan bir zeytin ağacı gibi,  
Çok şey görmüşüm gibi,  
Ve çok şey geçmiş gibi başımdan,  
Ah...dedim sonra  
Ah! (Madak, 2023: 14)*

Madak, içsel yolculuklarla yorulup yalpalarken güçlü bir elle sarsılır, ona göre bu Tanrı’nın elidir ve o, hayatla baş edemediği zorlu döneminde yalnızca bir bodrum katına değil, Tanrı’ya da sığınmıştır. Yukarıda alıntılanan dizelerde Didem Madak’ın kendini bir zeytin ağacıyla özdeşleştirdiği görülür. Zeytin ağaçları yüzyıllara tanıklık eden, kadim ve anıt ağaçlardır. Şair, ağaçtaki yeşil zeytinleri bu vesileyle hayatı algılayıp gören binlerce yeşil göze benzetmiştir. Ağacın belleği bu yeşil gözlerin gördükleriyle oluşmuştur. Şairin içinde zeytin ağaçları gibi çok şeye tanık olmuşçasına bir yorgunluk vardır. Çocukluğunda ölüm travmasıyla başlayan sıkıntılı hayatın genç yaşına rağmen onda büyük bir yılgınlığa ve usanca sebep olduğunu bu dizeler itiraf eder gibidir. Ve bu hâl üzere iken Tanrı’nın eli onu sarstıkça yaşadıkları içinden binlerce “ah” olarak dökülmektedir. Bu kısımlar halk arasında tasavvufu harmanlanmış şekilde “şefkat tokadı” diye adlandırılan bir inancı hatırlatmaktadır: Allah kulunu yanlışından döndürmek ve kendine yaklaştırmak için bazen kulu bazı acılarla silkeler ve kul, gözyaşı ve tövbeyle geldiği Allah’ın kapısında ah ile dökülen günahlarıyla hafifler ve keder hâli bir sürura dönüşür. Şiirin bu dizeleri, bu inanca bilinçli bir gönderme midir bilinmez; ancak bu inancı çağrıştırdığı söylenebilir, şairin bu dizelerine bu inanç sinmiş gibidir.<sup>12</sup> Benzer bir yaklaşım, şiirin aşağıdaki bölümünde de görülür:

*Güçlü bir el silkeledi beni sonra  
Sanırım tanrının eliydi,  
Sayamadım kaç ah döküldü dallarımdan,  
Çok şey geçmiş gibi başımdan  
Ah dedim sonra,  
Ah!  
İç ses, diye söylendim.  
Gel!  
Ahlar ağacından sen de biraz meyve topla.  
Vasiyetimdir:  
Bin ahımın hakkı toprağa kalsın... (Madak, 2023: 33)*

Şiir boyunca denebilir ki şairin; sığındığı, konuştuğu, oynadığı, arkasına saklandığı, sarıldığı, arkadaşlık ettiği tek varlık Tanrı’dır. Onu boşluklarda kaybolmaktan kurtaracak, düşlerle başlayıp karabasanlara dönen içsel yolculuklardan çekip alacak, kendine getirmek için

<sup>12</sup> Bilinçli bir tercih olacağı da düşünülebilir. Çünkü kardeşi Işıl Madak kendisiyle yapılan bir röportajda ablasının bu dönemde tasavvuf kitapları, Kuran meali okuduğunu; hatta birlikte kutsal yerleri gezdiklerini anlatır (Rüzgar, 2020: 110).

sarsacak Tanrı'dır. Kendisini yine bir ağaçla özdeşleştirdiği bu mısralarda bir el silkeler şairi, bu elin Tanrı'nın eli olduğunu düşünmektedir ve otuz iki yaşına rağmen çok şey görmüşçesine dallarından sayısız ah dökülür. Aslında yaşadıklarıyla yaşlandığını ve hayattan payını acıdan yana aldığını düşünmektedir. Ah'lar ağacı da, bu ağacın acı ve buruk meyvelerini toplayacak olan da yine şairin kendisidir. Kederlerle var olan ve yine kederden meyveler veren bir ağaç olarak kendini konumlandıran sanatçı, şiirin son mısralarında bu kederi bir isyanla kırar ve vasiyet eder: Bin "ah"ının hakkı toprağa kalacaktır. Şairin "ah"ları ölümle bile yok olmayacak, murat alamadığı bu dünyaya, toprakta, bir ağaçta kök salacaktır.

Madak'ın Tanrı anlayışı ve ilişkisi tasavvuftaki yaklaşımlardan temelde farklıdır. Çünkü tasavvuftaki yaklaşımda amaç uhrevîdir, bu dünya bir çilehanedir; hatta dervişin bu çile ile gönlü hoştur. Çünkü bu çileleri bir nefis terbiyesi olarak görür. Oysa Madak'ın Tanrı ile ilişkisi dünyevîdir; o, dünyanın dertleriyle baş edemeyince "Allah babasına" koşup kendini bu dertlerden kurtarmasını ve ihtiyaçlarını bu dünyada karşılmasını isteyen bir çocuk gibidir. Tanrı ve Madak arasında da girift bir bağ olduğunu söylemek mümkündür. O, sürekli Tanrı ile bir özdeşim ve yer değiştirme hâlinindedir. Bu tespitleri şiirin aşağıdaki bölümleri örneklemektedir:

*İç ses, diye söylendim  
Çocukken şöyle dua ederdim Tanrı'ya:  
Tanrım bana hiç erimeyen,  
Kırmızı bir bonbon şekeri yolla.  
Eski tül perdelerden gelinlik biçerdik  
Kardeşimle kendimize durmadan,  
Olmayan çayları,  
Olmayan fincanlardan içerdik.  
Olmayan kapıları açardık,  
Olmayan ziller çaldığında.  
Siyah papyonlu olurdu mutlaka  
Resim defterimizdeki damat.  
Yedi günde yarattığımız dünya  
Mutlu olurduk pastel koksa.  
Ve şimdi şöyle dua ediyorum Tanrı'ya:  
Olanlar oldu tanrım  
Bütün bu olanların ağırlığından beni kolla! (Madak, 2023: 15)*

Yukarıda da ifade edildiği gibi onun dine dönüşü uhrevî bir aydınlanmadan ziyade bir çaresizlik, yokluk ve yalnızlık içinde çırpınırken Tanrı'ya tutunmaktır. Yaşadığı dinî duyarlılığın sebebi, bu dünyanın faniliğini fark edip ahirete meyil etmek değil; bu dünyanın yükünü taşıyamayınca yardım etmesi için Tanrı'ya sığınma ihtiyacı duymaktır. Bu tespiti Glock'un dini dönüşüm veya din değiştirmenin nedenlerini açıklayan teorisi desteklemektedir: Glock'a göre böyle bir dönüşüm veya değişim beş türlü yoksunlukla ortaya çıkar. Bunlar ekonomik, toplumsal, organik, etik ve ruhsal yoksunluklardır (Argyle & Hallahmi, 2004: 259). Madak'taki dönüşüm bu maddelerden ekonomik, toplumsal ve ruhsal yoksunlukları içine alır. Bu yıllarda bodrum katta yaşadığı ekonomik sıkıntıları içinde bulunduğu çevreye yabancılaşma ve çocuk yaşta annesinin kaybıyla başlayan ve hiç bitmeyen bir yalnızlık duygusu, tüm bunlarla birlikte babasından hiçbir zaman görmediği ilgi ve destek yoksunluğu, ilk evliliğinin açtığı yaraların sebep olduğu ruhsal sarsıntılar ise ruhsal yoksunluğuna sebep olur (Rüzgar, 2020: 11-18). O, aslında tüm bunlardan artık kurtulmak için Tanrı'ya tutunur. Çocuk yaşta ettiği "Tanrım bana hiç erimeyen,/Kırmızı bir bonbon şekeri yolla" duası şaire göre belli ki kabul olmamış; kırmızı bonbon şekeri çoktan erimiştir. O, bunun farkında olduğunu bölümün son dizelerinde

şöyle dile getirir. "Ve şimdi şöyle dua ediyorum Tanrı'ya:/Olanlar oldu tanrım/Bütün bu olanların ağırlığından beni kolla!" (Madak, 2023: 15) Olanlar olmuştur ve hiç istemediği bir durumda kalmıştır; artık tek istediği Tanrı'nın bütün bu olanların ağırlığından/yoksunluğundan onu kurtarmasıdır. Benzer bir çocuksu üslup ve inanç şekli şiirde geçen "Allah Baba" (Madak 2023: 25) hitabında da görülür. Büyümeyen bir çocuk diye de tanımlanabilecek olan şairin Tanrı'ya bir çocuk masumiyeti ile bu şekilde seslenmesi bu noktada anılmaya değerdir.

Baştaki tespite bu dizeden sonra dönmek gerekirse Madak, uhrevi bir gayeden ziyade dünyevi bir maksatla dine ve Tanrı'ya sarılmıştır. Ayrıca tüm bu yoksunlukların Madak'ı bir anlamsızlık boşluğuna düşürdüğü açıktır; kendisi düştüğü bu boşluktan hayatı tekrar anlamlandırarak çıkmak ister. Benzer bir tespitle "Didem Madak'ta Dinsel Hayat" başlıklı çalışmada da karşılaşılmaktadır:

Psikolojik faktörler açısından baktığımızda, üç yıllık bir inzivanın ardından varoluşunun keşfine çıkan, kendini ve hayatını anlamaya çalışan, Kur'an-ı Kerim'i, mealini ve çeşitli tasavvufi kitapları okuyarak dünyayı yeniden anlamlandırmaya çalışan Madak'ın hayatında, anlama isteği ve zihinsel tatmin unsurunun etkili olduğu açıktır (Öveç, 2018: 74).

Müjde Bilir'e verdiği röportajda Allah'la samimiyeti sorulduğunda Madak, Dostoyevski'nin "İnananlar her zaman inanmadıklarından, inanmayanlar da her zaman inandıklarından şüphe ederler." sözünden hareketle Tanrı'nın da bu şüphede gizli olduğunu düşündüğünü, onun her yerde ve hiçbir yerde oluşunun, nerde olduğunu bilemeyişimizin, insanın kendine çarpmasına, özüne dönmesine vesile olduğunu söyler<sup>13</sup>. Allah'la samimiyetini de uçurumun kenarına gelmiş ve tam düşmek üzereyken bir dala tutunarak, kendisini kurtarması için Allah'a yalvarmaya başlayan ve ses gelmemesi üzerine de "kimse yok mu?" diye feryat eden adam örneğiyle açıklamaya çalışır. Kendi ifadesiyle, Allah onun çaresizliğidir, konuşabileceği kimse kalmadığında konuştuğudur (Öveç, 2018: 75-76).

*Allah'la samimi oluşum öyle uhrevî sebeplere falan dayanmıyor. Hani adam uçurumdan düşerken bir dala zor zahmet tutunmuş ve dua etmeye başlamış: Kurtar beni Allahım, ne olur kurtar. Bakmış ses soluk çıkmıyor, bağırmış: Başka kimse yok mu? Yalnızlığının ucuna varan, Tanrı ile konuşmaya başlar ve orada başka kimse yoktur. İster istemez şiirlerimde de bu konuşmanın izleri var* (Rüzgar, 2020: 110).

Didem Madak'ın bu zor yıllarda Kuran-ı Kerim mealı ve başka dinî/tasavvufî kitaplar okuduğunu; kardeşiyle cami, türbe, dergâh gibi bazı dinî mekânları ziyaret ettiklerini şiirlerinden ve röportajlarından anlamak mümkündür. Madak'ın kendi ifadesiyle bu süreçte Allah ile sıklıkla dertleşmiş, çokça dualar etmiştir (Ak, 2018: 12; Rüzgar, 2020: 12). Bu süreç onun Hukuk Fakültesini bitirerek İstanbul'da başladığı yeni yaşamıyla birlikte koşulların değişmesi sebebiyle başörtüsünü çıkarması ile kısmen değişir ama Işıl Madak'a göre ablasının dine bu bakışı ve Tanrı ile yakınlığı hayatı boyunca devam etmiştir: "Ablamın başörtüsünü çıkarmasıyla ruhunda ve dinsel inancında hiçbir şey değişmedi. Yaşanan olay sadece biçimsel bir değişmeydi" (Rüzgar, 2020: 111).

"Ahlar Ağacı"nda inancın görüldüğü kısımlar sadece Tanrı ile konuşmaları ve duaları değildir. Şiirinde "Eski bir lanetten dolayı/Herkes dişlerdi acı meyvelerini/Ve herkes söverdi ona." (Madak, 2023: 19) dizeleriyle Madak'ın hayatın acı oluşuna vurgu yaparken Hz. Âdem ile Havva'nın cennetten çıkarılmasına sebep olan olaya da gönderme yaptığı görülür. Ayrıca bu dizelerde, hayattaki tüm acıların sebebinin de Hz. Âdem ve Havva'nın yasak elmayı almasına bağlayarak gerçeği bir kere daha şiire bulayarak okura sunar.

<sup>13</sup> Bu ifadeler, Didem Madak'ın Müjde Bilir ile yaptığı ve Varlık dergisinin 2002 yılında yayımlanan 1141. sayısındaki röportajından alıntılanmıştır. Bu röportaja ise 20.03.2024 tarihinde <https://umitse.blogspot.com/> adresinden erişilmiştir.

Denebilir ki Didem Madak, şiir boyunca hâlden hâle, duygudan duyguya savrulur. Tanrı’ya sığındığı, yalvardığı dizeler kadar Tanrı’ya sitem, hatta isyan ettiği dizeler de şiir boyunca sürer gider. “Felekten/kaderden şikayet etmek” divan şiirinde de halk şiirinde de sıklıkla görülen bir unsurdur. Şair de şiirinde zaman zaman kara bir yazgısı olduğu için “ah”lar eder, kaderinden şikayet eder. Ancak bunu Divan ve halk şiirinden farklı olarak çocuksu bir üslupla, hatta bazen ironik bir şekilde yapar. Şu dizeler tespiti örnelemektedir:

*Hayatıma hayat diyemem artık.  
Sarı yazgım her sonbahar onu  
biraz daha fazla, ömür yaptı.  
Maviye de, yeşile de dili dönmez ömrümün artık.  
Kara yazgımı şimdi kim bilir  
Hangi kitabın arasında saklıyorsun tanrım?  
Ah... dedim sonra  
Ah! (Madak, 2023: 29)*

Şair, bu son dizelerle birlikte daha kesif bir kedere keskin bir geçiş yapmış ve neyi kaybettiğini bu tezat içerisinde ifade etmek istemiştir. “Kara yazgımı şimdi kim bilir/Hangi kitabın arasında saklıyorsun Tanrım?/Ah... dedim sonra/ Ah!” (Madak, 2023: 29) Bu kısımda da Tanrı insan özdeşleşmesi görülmektedir. Zira kitap aralarında saklanan hatıralar hemen her insanın geçmişinde, bilhassa genç kızların defter ve kitap aralarında vardır. Yine bu ifade tasavvuf terminolojisinde de sıkça kullanılan İlm-i Ledün’de kayıtlı olmaya yapılmış bir telmihi de düşündürmektedir. Tasavvuf inancında insanların kaderinin “İlm-i Ledün” adı verilen deftere kaydedildiği, her Berat Gecesi’nde defter isimlerin saidler ve şakilere yazılacağı inancı vardır. Şiirdeki defter arasında saklı olan yazgı bu inancı hatırlatmaktadır. “Kara yazgı” tamlamasıyla da şair kaderinden razı olmadığını üstü örtük bir şekilde “kara” sözcüğünün çağrışımlarından yararlanarak ifade etmektedir. Çocuksu üslupla şikayete şair, şu dizelerde de devam eder:

*Ne çok dikenli vardı ahlat ağacının Tanrım,  
Ulaşılamazdı,  
Sen sarılmak istesen ona,  
O sana sarılmazdı  
Ne çok dikenli vardı Tanrım!  
Ne çok isterdim,  
Sana sarılamazdım,  
Ve şöyle derdim o zaman:  
Ah! (Madak, 2023: 19)*

Tanrı’yla dikenlerinden dolayı sarılamadığı ahlat ağacı arasında bağ kuran şair, hayatın acılarını ahlatın dikenleri gibi görmüş ve bu acılardan dolayı Tanrı’ya da istediği kadar yaklaşamadığının sitemini etmiş olur. Ayrıca şiirde “Bıçağın ucundaydı insanların hafızası / ‘İnsan unutturdu / ve insan unutulmaya mahkûm olandır. / Tanrı şöyle derdi o zaman: Ah!” (Madak, 2023: 19) dizeleriyle şair, bu kez de Tanrı’ya “Ah!” dedirtir. Tanrı’nın “Ah!” demesi Tanrının da insanlara, tabii Madak’a da duyduğu kızgınlığını yansıtır.

Şair, aynı şiirde “yedi günde yarattığımız dünya” diyerek yaygın bir yaratılış inancına da atıfta bulunmuş; kendi yarattıkları çocukluk evreniyle dünyanın yaratılışı arasında bir özdeşim kurmuştur. Bazı inanışlara göre dünya altı günde yaratılmış, yedinci günde bu süreç tamamlanmıştır. Keza, Kuran’da da Kaf Suresi, 38. ayette “Andolsun, biz gökleri, yeri ve ikisi arasında bulunanları altı günde yarattık; bize hiçbir yorgunluk dokunmadı.” ayeti ile Hadid Suresi, 4. ayette “Gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istiva eden O’dur.” ayetlerinde



de gök ve yer âlemlerinin/dünyanın altı günde yaratıldığı beyan edilmiştir. Hâliyle bu dizelerde bu ayetlere telmih vardır.

Madak, her ne kadar dine ilgisinin arttığı bir dönem yaşasa ve o dönemde temel dini referansları okusa ve şiirinde yukarıdaki örneklerde olduğu gibi zaman zaman göndermeler yapsa da onun Tanrı algısının ve inanç duygusunun İslam dinine ait hükümlerle her zaman bire bir uymadığı görülür. Tanrı, onun sığındığı, arkasına saklandığı, arkadaşlık ettiği, konuştuğu, seslendiği, şakalaştığı, içselleştirdiği bir varlıktır, İslam dininde isyan etmemek, teslim olmak asıl olan duygu iken şiirde zaman zaman şair bu duyguyu taşıdığını gösteren dizelere yer verse de bu kısa süreli olur; tekrar isyana, şikayete veya dünyevî kederlere savrulan bir ruh dizelerde gezinir durur. “Vasiyetimdir:/ Bin ahımın hakkı toprağa kalsın...” (Madak, 2023: 33) dizesiyle şair, ah etmekten yorulur. Bu son vasiyetle sayısız ahının hakkının ölümle son bulacağını belirtir. Hayatının hesabını ölümden sonra vermek istediğini söyler. Bu dizelerde ise bir ahiret ve hesap günü inancıyla karşılaşılır.

Görüldüğü gibi, Madak’taki inanç mutmain olmuş bir iman değildir. Kendi ifadesiyle Madak, Tanrı ile samimidir ama bu samimiyet bir yetişkininki gibi değil hayatın anlamını hâlâ çözememiş, arayışının başlarında bir çocuğun samimiyeti gibidir. Bu sebeptendir ki Madak’ın Tanrı ile konuştuğu bu kısımlarda sık sık çocukluk, inanç ve varoluşsal sancıların iç içe girdiği görülür.

### “Ahlar Ağacı”na “Tutunamayanlar”ın Varoluşsal Sancıları

*Her kırılma, yeniden bir yapılmadır.*

Varoluşçulara göre, insan önceden tanımlanamaz, belirlenim içinde değildir; sonradan, kendini nasıl yaparsa öyle olacaktır: Var oluş, özden önce gelir (Sartre, 2021: 39). Türk edebiyatında varoluşçuluğun yansımalarını taşıyan eserlerde, belirlenim içindeki kent ve toplumsal düzenle uyum sağlamayan, bunaltı içinde kalan, verili sistemlerden kaçma eğilimi gösteren, varoluşunu arayan bireylere ve bunların “uyumsuz” denebilecek yaşantılarına tanıklık edilebilir.

Didem Madak da gerek toplumsal meselelerin kendinde oluşturduğu bulantı gerekse kişisel hayatında yaşadığı acılar sebebiyle varoluşsal sancılar yaşamış bir isimdir. Birçok kez kırıldığı, çok kez yıkıldığı hâlde, hayatın içinde her defasında kendini ve varoluşunu yeniden inşa etmeyi başarmış güçlü bir kadın karakterdir. Bu sebeple şiir boyunca zaman zaman varoluşsal sancılar yaşadığı ama bu sancılardan büyük anlamlar devşirerek yeniden doğduğu, önemli anlamsal dönüşümler yaşadığı dizeler boyunca hissedilmektedir.

“Ah’lar Ağacı” hem içsel hem düşsel hem de zamansal bir yolculuktur ve sanatçıya bu yolculukları yaptıran temel duygulardan birinin hayata yabancılaşma ve bir yere tutunamama hâli olduğu söylenebilir. “Yabancılaşma konusuna açıklık getiren varoluşçular yabancılaşmayı anlamsızlık ve umutsuzluk duygularının hâkim olduğu dünyada yaşamak zorunda kalan insanın özüne ve dış dünyaya anlam verememesi şeklinde ifade etmektedir. İnsanın yabancılaşmasının asıl sebebi var olan potansiyelin kullanılmayışıdır” (Kırman & Atak, 2020: 285). Yabancılaşma ve tutunamama hâli; özünü gerçekleştirmek isteyen insanın verili yaşamla uyumlanamaması, içinde bulunduğu zamana ve mekâna yerleşememesi neticesinde bir yere ait olamaması ve nihayetinde tüm bunlar sebebiyle eylem-duygu bağının kopması ile yaşanan bir hâldir. Kendisine ait aşağıda alıntılanan ve bodrum katında yaşadığı yılları anlatan şu sözler bu tanımla örtüşmektedir:

Sonra içime ve hatta dışıma kapandım. Küsmek gibi bir şey. Bir çeşit gölge fesleğeni. Bir çeşit olmayan hayat. Zaten hiçbir şeyi kararında bırakmamak ve ortasını bulamamak gibi bir sorunum var benim. Epeyce göçebe yaşadım, sadece iki valizim oldu. Bir yığın insan tanıdım. Ama hep yalnızdım (Öveç, 2018: 81).

Madak, kendini bir "gölge fesleğeni" diye tanımlar; yaşamın ne tam içindedir ne de tam dışındadır. Kendini topluma ait hissetmediği için iki valizli bir göçebe ve müzmin bir yalnızdır. Hâliyle Madak, bir tutunamayandır ve bu yaşadığı varoluşsal sanrılar şiirde bir itirafa dönüşür:

*Bir zamanlar kendimi  
Bulunmaz Hint kumaşı sanmıştım.  
Kaç metredir benim yokluğum?  
Benden daha çok var sanmıştım.  
Benim yokluğumdan dünyaya  
Bir elbise çıkar sanmıştım.  
Dünyanın çıplaklığına bakmaya utanmadan  
Sonunda ben de alıştım.  
Ah...dedim sonra,  
Ah! (Madak, 2023: 16)*

Yaşam, insan için kendini gerçekleştirme meselesidir. Dünyaya kendi iradesi dışında gelen insanın birey olma ve var olma süreci son derece sancılıdır. Varoluşçulara göre, varoluş özden önce gelir. Sonrasında yaşam tecrübeleri, öğretiler, ruhsal ve fikirselle gelişimle birlikte varlık özle bütünleşir. Böylelikle kişi kendini diğerlerinden ayıran kimliğine kavuşur (Sarıoğlu, 2008: 244-246). Didem Madak'ın röportajlarından ve şiirlerinden anlaşıldığı üzere kendi kimliğini arayışı uzun yıllar sürüp gitmiştir. Şair benliğin ağır bastığı bir duygu hâliyle varlığını Hint kumaşı sandığı yıllardan sonra yaşadıklarının tesiri ile bir anlamsal dönüşüm yaşar ve artık anlamını kendi varlığından ziyade kendi yokluğunda bulur. Dünyanın çıplaklığına da tüm kaygı ve korkulardan geçerek alıştığını söylese de "ah" çekmekten geri kalmaması onun bu çıplak dünyaya tutunamadığının bir göstergesidir.

"Ah'lar Ağacı"nda sadece soyut, mistik ve metafizik temalar yoktur; şiirde aynı zamanda Didem Madak'ın toplumsal duyarlılığı yüksek bir kadın avukat kimliğini yansıtır şekilde sosyal meseleleri ve bu meselelere bakışını da bulmak mümkündür. Şiirde geçen başlıca meseleler, toplumun ataerkil yapısı ve bu durumun sebep olduğu kadın sorunlarıdır. Ancak bu meseleler doğrudan tartışılmak yerine okura hissettirilmektedir, şairin şiirin estetiğinden ödün vermeden bazen çözümlere bazen de farkındalık oluşturacak şekilde sorunlara projeksiyon tuttuğu görülmektedir. Şiir boyunca mevcut toplumsal düzene itirazlar vardır; ancak bu itirazlar bağırarak, protest bir eril sesle değil, kimi zaman muzip bir kız çocuğunun kimi zaman da öfkeli ve ağlamaklı bir kadının sesiyle yapılır. Aşağıdaki başlık bu tespitler örneklerle gösterilecektir.

### **"Ah'lar Ağacı"ndan Yansıyan Toplum: Madak'ın Gözünden Sosyal Meseleler**

Şiirlerinden hareketle Madak'ın, sadece ferdî konulara değil, toplumsal meselelere de duyarlı bir kişiliğe sahip olduğu görülmektedir. Şiirlerinde toplumun hemen her kesimini, bilhassa kendisinin de içinde bulunduğu alt-orta sınıf diye adlandırılabilir kesimi ve bu kesime ait kadınları bulmak mümkündür denebilir. Bu kadınlar çoğunlukla ömrünü evinde, bilhassa mutfağında geçiren, geçim mücadelesi veren, toplumda ikinci sınıf insan muamelesi görmüş, haksızlığa maruz kalmış ama tüm bu zorlukların içinde güçlü kalmayı başarmış kadın tipleridir:

*At arabasıyla kağıt toplardı  
Her sabah çingene kadınlar.  
Üst üste yığılırdı buruşuk kirli kağıtlar*

*Şaşırdım*

*Kadınların mı yoksa kağıtların mı memeleri kocaman?*

*Bir zamanlar öfkem beni zora koşardı.*

*Kızıl yelelerim yapıştırdı terli alnıma*

*Ne eğere gelirsin ne de semere derledi bana,*

*Yeniden doğmuş olurdum oysa,*

*Öldüğümü sandıklarında,*

*Yalnızca kağıtlarda iyi koşan bir at olarak. (Madak, 2023: 22)*

Şiirdeki ses, tıpkı Didem Madak gibi yaşamın içinde olmak yerine ona seyirci kalmayı tercih etmiştir denebilir. Şiirlerinde geniş bir şahıs kadrosuyla kendinin de izlediği bir hikâye sezdirir. Her sabah at arabalarıyla gelip kadınlar kağıt toplar. Bir an o kadınlar, buruşturulup üst üste yığılmış kağıtlarla özdeşleşir. Bu buruşturulmuş kağıtların onun kaleminden çıkmış, sayıklanmış mısralar olduğu da düşünülebilir. Çünkü sonraki mısralarda şair kendini bir atla özdeşleştirecek, şiire koşulmuş bir at olduğunu okura hissettirecektir. İçindeki öfke ve hıncı dizginleyemeyen şair, bunun onu öldürdüğünü düşünenlerin aksine, kendini kızıl yeleleri alnına yapışmış ve yalnızca kağıtlarda iyi koşan bir at olarak görür. Bu hınçla yazdığı her dize ile yeniden doğup var olabilmektedir. Denebilir ki Madak burada şairliğini iyi koşan bir ata benzeterek özgün bir üslup sergilemiştir.

Ataerkil toplumsal yapıya şiirlerinde zaman zaman göndermeler yapan Madak, bu şiirinde de zaman zaman mevcut ataerkil düzene isyan eder. Ancak bu isyan bağırان bir tonda değildir. Dizelerden ironik, protest bir ses duyulur:

*Vasiyetimdir:*

*En güçlülerinden seçilsin*

*Beni taşıyacak olanlar.*

*Ahtım olsun,*

*Yükleri ağırlaşsın diye iyice,*

*Tabutumun içinde tepineceğim. (Madak, 2023: 22)*

Cenazelerde tabutları taşıyanların hep erkek olduğunu bilen şairin, tabutu taşıyan erkeklere zorluk olsun, yük onlara daha ağır gelsin diye tabutunda tepineceğini yazdığı bu dizeler, feminist bir manifestodan alınmış gibidir. Çünkü bu ironik dizelerde şair, feministlerin en çok itiraz ettikleri ama toplumun çoğunda mevcut olan bir algıya itiraz etmiştir: Gücün sadece fiziksel güç ile sınırlandırılarak erkeklere isnat edilmesi ve bu algının altında ezilen kadının erkeklere isnat edilen bu güce itiraz etmesi, bu dizelerin özünü oluşturur. İsyân, şiirin başından sonuna kadar hayata bir karşı duruş, hayatta var olabilme sancısı içinde görülür. Sanatçı, dayatmalarını kabullenmediği ve parçası olmak istemediği eril bir topluma, bir kadın olarak öfke duymakta ve mecazen ifade etmek gerekirse insanlarla arasına şiirden duvarlar örmektedir. O muhalif bir şairdir, ancak bu muhalefet herhangi bir siyasi kimliğe bürünmez. Onunki sadece ataerkil bir toplumun kadına biçtiği roller ve bu rollerin gereği olan hayatlar karşısında, en doğal hâliyle direnen bir kadının şiirsel muhalefidir. Duyduğu muhalif öfkenin yukarıdaki dizelerde bir meydan okumayla, "ah"tan ahde, hatta bir vasiyete dönüştüğü görülür.

*Kuyruk sallardı,*

*annemden kalma maaşım*

*her üç ayın sonunda.*

*Sevinirdi,*

*Kocaman bir kara kediyi okşamış gibi ellerim.*

*Sarımsak kokulu fötr şapkalı amcalarla,*

*Muhabbet ederdik kuyrukta.*

*Bizler sarımsak kokan uzun bir dizenin,  
Fötr şapkalı kelimeleriydik,  
Çürük dişlerimizle bizler,  
Dökülmüş harfler gibi kelimelerden,  
Saf ve pembe gülümserdik.  
Bizler her üç ayın sonunda yeniden doğan bebeklerdik.  
Neden ilerlemiyor bu kuyruk derdik,  
Neden hep aynı yerdeyiz,  
Hayattan söz edilirdi,  
Zor denirdi,  
Ve ardından susulurdu mutlaka.  
Fötr şapkalı amcalardan biri  
Ah derdi sonra,  
Ah!  
Kuyruk öfkeyle kıpırdanırdı o zaman. (Madak, 2023: 27)*

Şair, bu bölümde yine anlatıcısının da öznesinin de kendisi olduğu bir hikâyeye toplumun bir sınıfını, emeklileri şiirine taşır. Kendisi de bu sınıfın bir parçasıdır ve bu dizelere uyumsuzluktan ziyade bir ait olma duygusu hâkimdir. Bu bölümde, bir maaş kuyruğunda kurgulanan hikâyede, kişilerin dış görünüşlerinden başlanıp içsel tahlillere doğru gidilerek toplumun bir kesiminin resmi çizilir. Şairin kendinin de maddi zorluklar yaşadığı günlerde, annesinden kalan üç aylığı çekmek için beklediği kuyrukta, muhtemeldir ki bu esnada, gördüğü yorgun, fötr şapkalı, sarımsak kokulu amcaları şiirine davet ettiği görülür. Bu dizelerde şairin zor bir hayatı göğüsleyen bu insanlar için şefkat ve merhamet duyduğu hissedilir. Madak, onlarla “biz” olabilmektedir. Bizler, diye başladığı dizelerde bu aidiyet duygusu okur tarafından hissedilir. Şaire göre bu topluluk, çürük dişleriyle sarımsak kokan uzun bir mısranın kelimelerinden dökülen harfler gibidir. Buna rağmen pembe ve saf gülümserler. Bu dizelerde yine çürük diş ve gülümseme sözcükleri arasında bir tezat oluşturulmuştur. Çürük diş yoksulluğu ve hayatın zorluklarını temsil ederken, pembe bir gülümseyişin tüm bunlara rağmen tutunulan umudu ve yaşama sevincini temsil ettiği düşünülebilir. Şair, yine “bizler” diyerek başladığı mısradaki, maaş sevinci yaşayan bu sınıfı, her üç ayın sonunda yeniden doğan bebeklere benzetir. Bu bölümdeki hikâyenin sonunda şiirden bir “Ah!” daha kopar; bu defaki, yaşlı bir emeklinin ahıdır. Bu “ah” geçim derdinin ve hayat yorgunluğunun toplumdan yankılanmış hâlidir denebilir.

Didem Madak’ın şiirleri ve elbette “Ah’lar Ağacı” için, modernizmin araçsal aklıyla her şeyin düzen, kural, ölçü olduğu, insanların birbirine “Z Raporu” mantığıyla yaklaştığı narsistik bir çağda tüm bunların ortasında ve yalnız bir kız çocuğunun nidalarıdır demek yanlış olmaz.

### **Didem Madak’ın Kadınları: “Ah’lar Ağacı”ndaki Kadınlar**

Madak’a göre kadınlık, bir erktir ve var olan bu güç kadın olmaktan kaynaklanmaktadır. Sanatçının kız kardeşi Işıl Madak ablasının kadınlığı nasıl algıladığı ile ilgili şunları söyler:

Ablamda kadınlık ve kadınlık figürleri çok yüksekti. Bunu bir güç olarak da görüyordu. Mutfakla arası iyiydi ve çok güzel yemekler yapardı. Oturup Yeşilçam filmi izlerdik beraber ve oradaki güçlü kadın karakterlere hayrandı. Feminist bir ruhu vardı diyebilirim. Zaten İzmir’de iken epey feminist arkadaşı vardı. Fakat bu feministlik asla erkekleri hor gören, itip kakan bir anlayış olmadı onun için (Rüzgar, 2020: 26).

Şaire göre kadınların çözmesi gereken meseleleri vardır ve kendisi her ne kadar bu amaçla şiir yazmasa; şiirini bu amaca vakfetmiş olmasa da nasıl yaşarsa öyle yazan bir şair olarak kendinin de içinde bulunduğu alt-orta sınıf denebilecek kadınları ve onların meselelerini şiirine taşımıştır. Ataerkil bir toplumda kadına düşen rollere bir itirazı ve yaşayamadıkları güzel

anlar için ise bir isyanı olduğu dizelerde açıkça görülür. Ancak bu itiraz ve isyan politik bir söylemle değil, ironik/sarkastik bir dil ve üslupla dışa vurulmuştur. Kendisine ait olan aşağıdaki şu sözler, bu tespitleri doğrular niteliktedir.

Benim hâlâ hayatımla ve bir kadın oluşumla ilgili çözemediğim bazı meselelerim var, bu meselelerle samimiyet ve cesaretle boğuşuyorum hâlâ. Bütün bunlar yokmuş gibi davranıp, kitabi şiirler yazamam. Şiirlerim ütüsüz ve buruşuk gezdirdiğim ruhumun diyeti bence. Bu yüzden hepsi benden parçalarla dolu. Bu yüzden biraz "kadınsı", durup dururken bağırın şiirler.<sup>14</sup>

Hâliyle Didem Madak'ın şiirlerinin ana temasını oluşturan "kadın kimliği" tesadüfî bir tema değil, bilinçli bir tercihtir. Yukarıdaki sözlerinden ve kendisiyle yapılan röportajlardan anlaşıldığı üzere hayatında kadınlar ve o kadınlara ait konular hep çok önemli bir yer tutar. Sanatçı yazdığı şiirlerin çoğu zaman öznesidir. Bu noktada Işıl Madak'ın söyledikleri de dikkat çekicidir: "Ablam şiirlerinde kendi gerçekliğini ve hayatın gerçekliğini işledi. Yaşadıklarını, tanık olduklarını şiirlerinde anlattı. Bu onun şiir yazma biçimiydi. Bu nedenle şiirlerinde gerçek kişilerin olması normal. Leman da ben de Müjde de Zeynep de annem de şiirde gerçek birer kişi olarak, Didem'in hayatında yer almış kadınlar olarak varız" (Rüzgar, 2020: 55). Annesinden kız kardeşine, arkadaşlarından teyzesine varana dek Madak'ın şiirlerinde birçok gerçek kadın, okurun karşısına çıkmıştır. Şiirlerinde kendi gerçek hayatını ve etrafındaki insanların hayatlarını işler. Böylece onun her üç kitabında, tabii "Ah'lar Ağacı"nda okurun karşısına "gerçek kadın kimlikleri" çıkar. Dolayısıyla yazdıklarında bir kadın şair olmak hâli vardır ve Madak'a göre bu gurur duyulacak bir özelliktir:

Ben kadın olmakla pek övünürüm. Yazdıklarım da kadınca falan derlerse övgü kabul ederim. Kendimi bir kadın olarak çok savaştı hissediyorum. Bununla da gurur duyuyorum (Bilir, 2015: 32).

Edebiyat dünyasında varlığını yıllardır sürdüren "kadın şair/erkek şair" söylemlerine karşılık ise şöyle der: "Kadın şair mi, erkek şair mi, şair erkek mi tartışılın bence. Böyle de cüretkâr falan olsun kadınlar, iddialı ve deli olsun. Yani bana şair kadın mı, kadın şair mi tartışması falan çok çok oturaklı geliyor" (Rüzgar, 2020: 26). Varlığını koruyarak toplum içinde bir rol üstlenmenin zorluğundan sık sık bahseden şair, hayata tutunabilmesinin ve şiir yazabilmesinin kaynağını, sebebini de yine kadınlık süreci ile açıklar: "Ben annemi çok küçük yaşta kaybettim. Ve herhangi bir kadının gölgesinde büyümedim. Kız çocukla hayat arasında anne, bir tampon vazifesi görü, diye düşünüyorum. Yani anne, kıza hayatı süzerek getirir ve ona kültürel kodları verir. Ve kız hayata bu şekilde hazırlanmış olarak girer, diye düşünüyorum. Bende öyle bir şey olmadı. Çünkü annemi çok küçük yaşta kaybettim ve tek başıma ve kendimce bir perspektif oluşturarak hayata bakmaya başladığımı düşünüyorum. Hayata farklı bakmanın, farklı hissetmenin, insanın içeriden, içerideki gözleriyle görmesinin yazmayı getirdiğini düşünüyorum. Benim yazmamda sanırım böyle bir şey etkili oldu" (Madak, 2015: 355-356). Didem Madak'a göre kadının güçsüzlüğü dahi bir güçtür, kadın tüm olumsuzluklara rağmen orada varoluşunu güçlendirerek sürdürmeyi başarır.

Bununla birlikte kadınların bazı alanlarda tamamen idealize edilmesini de doğru bulmaz. Şair, incelenen şiirde de geniş bir kadın panoraması çizer. Madak'ın hemen hemen bütün şiirlerinde ve elbette "Ah'lar Ağacı" şiirinde yer verdiği kadınlar sıradan, bizden kişilerdir; gerçek kadınlardır: Karnabahar kızartan, kavanoz kavanoz reçeller yapan, tencereler dolusu çorbalar pişiren, ahlat ağacına çaput bağlayan, kağıt toplayarak geçinmeye çalışan kadınlar... Madak, sanki "idealize tip"e ulaşmanın kadını hem yorduğunu, hem kendinden uzaklaştırarak tek tipleştirdiğini fark etmiş ve bu farkındalığını şiirine taşımıştır:

<sup>14</sup> Bu ifadeler, Didem Madak'ın Müjde Bilir ile yaptığı ve Varlık dergisinin 2002 yılında yayımlanan 1141. sayısındaki röportajından alıntılanmıştır. Bu röportaja ise 20.03.2024 tarihinde <https://umitse.blogspot.com/> adresinden erişilmiştir.

*Karnabahar kızartmıyordu asla  
Başrolde kadınlar.* (Madak, 2023: 13)

Başroldeki kadınların kızartma yapmadığını söyleyen şair, burada kadın olmayı sıradanlıktan uzaklaştırarak yüceltme gayretine; idealize edilmiş, rol biçilmiş kadın algısına karşı da bir duruş sergilediği ve bu algıyı yıkmak istediği düşünülebilir. Evi ve ev işlerini kadın özgürlüğü önünde bir engel olarak gören çoğu kadının aksine, Didem Madak için ev ve mutfak bir direniş alanı, ev işleri ise bir direniştir. Bu noktada şairin kadın emeğinin hiçbir türünü küçümsemeyerek kadın olmanın doğasına karşı koymadan erilliğin karşısında durduğu söylenebilir (Şahbenderoğlu, 2015: 316-322). Denebilir ki bir bakıma Madak, erillğe ve eril dile, bir kadının gündelik hayatındaki en sıradan nesne isimleriyle zengin anlamlar katan, erkek egemen dünyaya mutfaktan yükselttiği tencere tava sesleri ve yemek kokularıyla meydan okuyan bir şairdir.

### **"Ah'lar Ağacı" Şiirinde Bir İsyân Biçimi: Sarkastik Dil ve İroni**

Madak, şiirlerinde gerek kişisel anlamda yaşadıklarına gerekse toplumsal hayata dair üzüldüğü olaylara, konulara, meselelere doğrudan sert bir sesle, üst perdeden parmak salları bir tavırla yaklaşmaz. Bunun yerine kendiyile, olaylarla, meselelerle alay edencesine bir tavır, meseleleri kendi gözünde küçülten bir üslup denebilecek sarkastik bir dille bu durumları dizelere yerleştirir. En acı olayları bile hafifleten mizahın gücünü belli ki kişisel hayatında bir savunma mekanizması olarak kullandığı gibi şiirlerinin dizelerinde de sıklıkla bu tavır yansıtan dizelere yer vererek sarkastik bir dil ve ironiyi tercih ettiği görülmektedir. Şairin şiirlerine sık sık yansıyan ağır hüznü mizahla kırmaya çalıştığı söylenebilir. Zaten onun klişelerden uzak durma isteği de bunu gerektirir. Şiiri bir oyun olarak algıladığı için ara sıra bu muziplikleri yapmaktan çekinmez:

Çocukken evdekilere gizli mektuplar yazıp, kapı altlarından atardım. Sonra büyüyünce bu tip soytarılıklar yapmak komik kaçmaya başladı. Bende o zaman şiir yazmaya başladım. Bu yüzden şiir sanırım bende hep bir çocukluk alışkanlığı olarak kaldı. Bir tür muziplik olarak kaldı. Kibritle oynayan bir çocuğun muzipliğini hissettim hep şiir yazarken ve genelde de yangın çıktı.<sup>15</sup>

Bu muzip tavrını şiirlerinde de sürdürür, okur "Ah'lar Ağacı" şiirine başlar başlamaz daha ilk bölümde, Madak'ın kendi şairliğiyle dalga geçen hâli ile karşılaşır:

*Şöyle bir şey yazdım sonra:  
Yağmur, çamurlu bir elbise diyor şehre  
Sıkılıyorz hepimiz bu çamurlu giysinin içinde.  
Berbattı,  
Bir şiire böyle başlanmazdı.* (Madak, 2023: 13)

Yazdığı mısraları kendisi de yadırgıyormuşçasına bunun berbat olduğunu, bir şiire böyle başlanmayacağını yazmıştır; ancak bu, bir ironidir. Zira Madak, şiir klişelerine ve ağdalı söylemlere karşıdır. Şiirine ayrık otu diyen şair (Bilir, 2015: 30), aslında bu durumdan mutludur. Bu dizelerde, "Berbattı,/Bir şiire böyle başlanmazdı." diyerek aslında kendi şiirini değil; şiiri belli kurallara bağlayanları, şiirde şairaneliği bir koşul sayanları ironik bir dille eleştirmektedir. Şu bir gerçektir ki onun şiiri, Türk şiirinin herhangi bir grubuna, ana akımına dâhil edilemez. Şiirleri, zatı gibi nevi şahsına münhasır özellikler taşır.

Ayrıca yine bu dizelerde "Şöyle bir şey yazdım sonra:/ Yağmur, çamurlu bir elbise diyor şehre/Sıkılıyorz hepimiz bu çamurlu giysinin içinde./Berbattı,/Bir şiire böyle

<sup>15</sup> Bu ifadeler, Didem Madak'ın Müjde Bilir ile yaptığı ve Varlık dergisinin 2002 yılında yayımlanan 1141. sayısındaki röportajından alıntılanmıştır. Bu röportaja ise 20.03.2024 tarihinde <https://umitse.blogspot.com/> adresinden erişilmiştir.

başlanmazdı” bölümü metnin bir şiir olduğunu vurgulaması ve bu şiirin yazım aşamasına okuru da dâhil etmesi bakımından postmodern metinlerdeki “üst-kurmaca”yı hatırlattığı da söylenebilir.

Yukarıda “Ah’lar Ağacı’nda Kadınlar” bölümünde Madak’ın ataerkil bir toplumun içinde gücü ve otoriteyi elinde tutan erkek nüfusa bir kadının isyanını yansıttığı ifade edilmişti. Bu dizelerdeki isyanının ironik bir üslup taşıması sebebiyle bu kısımda bir kere daha vurgulanması gerekir: “Vasiyetimdir:/En güçlülerinden seçilsin/Beni taşıyacak olanlar./Ahtım olsun,/Yükleri ağırlaşsın diye iyice,/Tabutumun içinde tepineceğim” (Madak, 2023: 22). Kendini taşıyan “en güçlü erkekleri” zorlamak için tabutun içinde “tepinmek” ifadesi, içinde hem öfkeyi hem de mizahı barındırması bakımından başarılı bir ironi örneğidir.

Kendisinin ironik üslubunu besleyen bir unsur da zaman zaman çocuksu bir üslupla yazdığı dizelerdir. Yukarıda ifade edildiği gibi şiir boyunca sık sık çocukluğuna giden Madak, şiirde bilhassa Tanrı’ya dua ettiği veya onunla söyleştiği yerlerde küçük bir kız çocuğu gibi konuşur. “Çocukken şöyle dua ederdim Tanrı’ya:/Tanrım bana hiç erimeyen,/Kırmızı bir bonbon şekeri yolla” (Madak, 2023: 15). Bu çocuksu üslup şiir boyunca sık sık devreye girer, sanki küçük bir kız çocuğu şiirin dizelerinde kendi kendine mırıldanarak gezinmektedir.

Madak’ın gerek poetikasında gerekse “Ah’lar Ağacı”nda kelime kadrosuna bakıldığında şairane, lirik, klişe bir söyleyişten kaçındığını ifade etmek mümkündür. Günlük dildeki her türlü kelime ve bu kelimenin karşılığı olan kavram veya obje onun şiirinin dizelerinde görülür. “Ah’lar Ağacı”nda bilhassa mutfağın ve içindekilerin görüldüğü dizelerde şiir dilinde görmeye çok da alışık olunmayan hazır çorbalar, tencereler, kavanozlar dizeleri doldurmaya başlar.

Madak’ın genel olarak şiirlerinde ve değerlendirilen bu şiirinde görülen bir diğer husus, postmodernizmde de önemli bir yeri olan “oyun” kavramıdır. Şair, muzip bir kız çocuğu gibi şiir boyunca kelimelerle oynar. Şiirlerinde sanki kelimelerle oyun oynayan ama kendi kurduğu oyunun içinde bile eğlenemeyen, mutsuz bir kız çocuğu vardır. Bu tarz kelime oyunlarına “Ah’lar Ağacı”nda da sık sık rastlanır. Aşağıdaki dizelerde “Etimoloji etilerden kalmadır”, “Cezayir cezaların ülkesidir”, “Ahlat, ahların ağacıdır”. Madak, bu kelimelerle oynarken sadece ses benzerliklerinden yararlanmaz; aynı zamanda kelimeler arasında anlam ilişkileri de kurar. Aşağıdaki bölümde ise bir diğer kelime oyunu örneği vardır:

*Fırtına çıktı sonra,  
Yaşadığımı anladı kalbim,  
Böyle yaşanamaz derdi  
Bir başkası olsa.  
Bir zamanlar meydan okumak isterdim.  
Kaç meydanını okudum da bu hayatın.  
Yalnızca iki harfini öğrendim:  
AH! (Madak, 2023: 31)*

“Meydan okumak” ve “meydanı okumak” sözcük grupları ince bir anlam ifade edecek çağrışımlarla, biraz da mizah kapısı aralık bırakılıp kelime oyunu yapılarak kullanılmıştır. Bir zamanlar hayat karşısında güçlü olduğunu düşünmüş, meydan okumuştur, ancak ağır yenilgilere uğrayıp bu defa meydanı yenik bir şekilde okumuş ve burnu sürtmüştür. Cesaretle çıktığı meydanlardan sadece iki harfini öğrenmiştir hayatın; o da “Ah”tır. Yapılan kelime oyunlarının ardında görüldüğü gibi eğlenceli bir oyun değil; derin bir keder saklıdır. Şiir boyunca benzerleri görülen bu durum, şiirin geneline bir tezat sanatının hâkim olmasını beraberinde getirir.

Hâliyle şairin bu şiirinde dil ve üslubunda fark edilen bir diğer önemli husus, şiirin dilinde dikkat çeken tezatlar ve renkler, bilhassa renklere yüklenen anlamlardır.

*Aşık olduğumda,  
Çikolata kokardı kırmızı yazgım.  
hayatıma hayat diyemem artık.  
Sarı yazgım her sonbahar onu  
biraz daha fazla, ömür yaptı.  
Maviye de, yeşile de dili dönmez ömrümün artık.  
Kara yazgımı şimdi kim bilir  
Hangi kitabın arasında saklıyorsun tanrım?  
Ah... dedim sonra  
Ah! (Madak, 2023: 29)*

Şairin, âşık olduğunda hissettikleri çikolata kokulu kırmızı yazgısıyla özdeşleşir. Kırmızının bu şiirde bazen bu dizelerde olduğu gibi aşkı, bazen "Kırmızı çantamda bayram harçlıklarım olmasa." (Madak, 2023: 17) dizesinde olduğu gibi bayram harçlıklarını, bazen kederi temsil ettiği söylenebilir. "Hayatıma hayat diyemem artık" dizesi, bir vazgeçiş de dillendirir ve bu vazgeçişin sebebi sarı yazgısındanır. Sarı, sonbaharın, ayrılığın ve hüznün rengidir. Sonbahar ömrün sona yaklaşması demektir ve Madak, genç yaşına rağmen belki de bir önseziyle yakın bir gelecekte kendini bekleyen bu sonu kabule hazır gibidir. Ömrü, umudu, geleceği, yaşamı simgeleyen mavi ve yeşili dillendiremez. Bu karamsar dizelerin devamında yazgısı, sarıdan karaya evrilecek ve şair; Tanrı'ya yazgısını nerede sakladığını sorarak, "kara" rengiyle yazgısı için gizli bir isyan sakladığı sorusuna çaresiz bir "ah" eşlik edecektir. Görüldüğü gibi onun renklerin altına sakladığı anlamlarla şiirin dizeleri hızla kırmızı bir aşktan, sarı bir kaygıya, oradan kara bir umutsuzluğa geçiş yapar. Renklere yüklenen ve okura üstü kapalı hissettirilen bu anlamlar sayesinde şiirin anlam dünyası, o rengin adının geçtiği yerde bir anda genişler. Şair için, az sözle çok ve derin anlam yakalamanın, okurun duygu dünyasına girebilmenin yollarından biri kuşkusuz şiir boyunca kullanılan renklerdir. Şair renkler sayesinde az sözle çok şey anlatmayı başarmıştır. Aşağıdaki dizelerde yine renklerle oynayan şair, bir yandan da tezat sanatından yararlanarak şiirin aynı bölümünde varlık-yokluk, fazlaşmak-eksilmek gibi birbirine zıt duyguları ve yaşantıları okura aynı anda hissettirmeyi başarır.

*Her istediğimi verdim.  
Arttım, fazlalaştım,  
Eksikli yaşamaktan.  
Ahlar ağacıyım, gibisi fazla.  
Başka bir şey istemem  
Artık beyazlaşan üç-beş tel saçıma,  
Hesabımı vermekten başka.  
Vasiyetimdir:  
Dalgınlığınıza gelmek istiyorum  
Ve kaybolmak o dalgınlıkta. (Madak, 2023: 21)*

Şiirde geçen tezat sanatına, başka bir örnek ise şiirin bir bölümünde sıcak çorba, şaire annesinin soğuk mezar taşını hatırlatır. "Annem çok sevinmelerin kadınıydı,/Sıcak yemeklerin./Başına diktikleri o taş,/Ne zaman dokunsam soğuktur oysa./Ben okşadığımda ama, ısınır sanki biraz./İç ses!/Bu bahsi kapa!" (Madak, 2023: 24) Bir röportajında geçen "Karşıtlar en büyük kavga içinde bir birlikteliği oluştururlar. Karşıtlar uyuşurlar, uyumsuzluk en güzel uyumu yaratır. Oluş tümüyle kavgadır." (Can, 2019: 24-25) sözleri bu tespitleri destekler niteliktedir.



Yukarıda ifade edildiği gibi, Didem Madak renkler gibi şiirinde tezatları da sıklıkla kullanan bir şairdir. Sözcüklerle oyun oynar gibi şiir yazan şair, bazen doğrudan zıt anlamlı kelimelere yer verirken bazen de bir kelimeye aynı şiirde farklı yerlerde zıt anlamlar yükler. Genel olarak şiirlerinde ve elbette bu şiirinde görülen başlıca tezat unsurları şöyle sıralanabilir: Mutluluk-mutsuzluk, hatırlama-unutma, inanç-inançsızlık, eril-dişil dünya, var oluş-yok oluş, isyan-teslimiyet, acı-sevinçtir.

Şiirin dil ve üslubunda karşılaşılan bir diğer önemli husus, şiirin üslubuna yerleşen postmodern unsurlardır. "Ah'lar Ağacı"nda başta ironi ve kelime oyunları olmak üzere "metinlerarasılık, parodi, montaj, bilinç akışı tekniği" gibi postmodern unsurları örnekleyen dizeler görülür.

"Metinlerarasılığa" verilecek örneklerden biri şiirde, Yeşilçam sinemasının başat figürlerinden olan Ayşecik'in anılmasıdır, şiirde Ayşecik birçok filmde görülen bir sahneyle kendine yer bulur: Ayşecik vazoyu kırar. Ayşecik filmlerinde farklılıklar olsa da hemen hepsinde ortak nokta Ayşecik'in annesinin olmaması veya annesinden bir şekilde uzakta kalması ve genellikle babasıyla sorunlar yaşamasıdır. Bu anlamda Ayşecik karakterini şiire alması bir bilinçaltı taşmasıdır denebilir. Madak'ın annesiz olması ve babasıyla sorunlar yaşaması bakımından benzerlikler gösteren bu filmlerle hayatını; Ayşecik'le de kendini özdeşleştirmiştir denebilir. Ayrıca Ayşecik karakteriyle bir bağ kurarak bu karakter vesilesiyle şiire yine kendi hayatını dâhil etmektedir (Rüzgar, 2020: 47). Bir diğer metinlerarasılık denebilecek unsur ise bir dönem gazete köşelerinden eksik olmayan "Güzin Abla"nın şiirde anılmasıdır. Ayrıca gerek Ayşecik, gerekse Güzin Abla'ya yapılan göndermeler şiirde postmodernizmin de çok sevdiği nostalji rüzgarlarını estirir:

*Güzin Ablası kitaplar olan bir kızdım,  
İçim sıkılmasa o kadar  
Tek bir satır bile okumazdım. (Madak, 2023: 17)*

Şiirde postmodern bir öge denebilecek "parodi" örneği de bulunmaktadır. Bir Bitlis türküsü olan "Ahlat'ın Başı" türküsünün dönüştürülerek şiire yerleştirilmesi parodi örneğidir. Türkünün özgün hâli "Ahlat'ın başındayım/On altı yaşındayım" iken Madak türküyü dönüştürerek şiirine "Bazen ah diyorum durmadan/Şimdi ben ahlatın başında,/Otuz iki yaşında./Ahlar ağacı gibi." şekline dönüştürerek yerleştirmiştir. Böylece geleneksel, anonim bir türkü modern Türk edebiyatının sınırları içindeki bir şiirin içinde erir. Şiirde ayrıca "montaj" örneği de vardır:

*Bir Arap şairi şöyle demiş,  
Savaşta yenilen halkına,  
"Ağlamayın, ağlamayın, acınız azalır" (Madak, 2023: 29)*

Madak'ın bu dizelere savaşta yenilen halkına ağlamamayı telkin eden bir Arap şairinin sözlerini yerleştirdiği görülür. Şiirdeki bir diğer montaj örneği de aşağıdaki alıntıda bulunmaktadır:

*Uzun bir dize dayardı hayat her sabah karnıma  
Şiir için düelloya gelmiş bir sevgili gibi,  
Sorardı:  
Daha yazacak mısın?  
Hayır derdim,  
Artık yazmayacağım.  
Ama şöyle denir:  
Kılıç çeken kılıçla ölür.*

*Ama şöyle denir:*

*Kaderden kaçılmaz.* (Madak, 2023: 29)

Hayatın, yaşayıcısından ziyade seyircisi olan; hayata bilinçaltı ve bilinç akışlarıyla bambaşka bir pencereden bakan şair, yaşamı şiir için düelloya gelmiş bir sevgili gibi algılar. Her sabah, onun için yeni bir karşı koyuştur. Madak için şiir hayata karşı bazen kalkan, bazen de kılıçtır. Zaman zaman kederden ve duygularının ağırlığından yorulup vazgeçmek istese de bu dizeler okura yazmanın onun kaderi olduğunu düşündürmektedir. Madak, kaderinden de kederinden de kaçamamış bir şairdir ve şiir, onun hayatında hem duruşu hem de hayata tutunuşudur. Dizelere yerleştirdiği alıntı da onun meydana getirdiği bu anlam dünyasını destekler niteliktedir.

Şiirdeki bir diğer dile ait unsur iç ses ve bu iç sesin zaman zaman bilinç akışı tekniğine uygun kullanılmasıdır. İç sesin devreye girdiği kısımlarda okur, Madak'ın da etkilendiği isimler arasında olan Woolf'un (Rüzgar, 2020: 30) bir romanındaki bilinç akışını okur gibidir. Şiirin bir bölümünde şair, "iç ses" diye seslendikten sonra aklına Yıldırım Gürses, sonra aynı zihinsel sıçrayışla Ayşecik gelir. Bu dizeler arasında tıpkı bilinç akışı tekniğinde olduğu gibi anlamsal bütünlük yoktur, bir sayıklama hâli vardır: "İç ses diye söylendim./Ardından Yıldırım Gürses.../Aptal aptal güldüm bir de buna./Ayşecik vazoyu kırıyor/Ve 'tamir et bakalım' diyordu babasına" (Madak, 2023: 13).

Madak'ın şiirlerinde geniş bir şahıs kadrosu bulunmaktadır. Bunların arasında peygamberler, masal kahramanları, ses ve sinema sanatçıları da zaman zaman mısra aralarında boy gösterir (Aktaş, 2021: 7). Yıldırım Gürses ve Yeşilçam'ın çocuk karakterlerinden Ayşecik de bu kadroya bu şiirler dâhil olur. Şair, bu şiirde eski bir Türk filmi sahnesini sayıklar gibi kendi hayatından da kesitler ekleyerek anlatmaya devam eder. Ayşecik, meydan okuyarak kırdığı vazoyu tamir etmesini babasında ister; şair, o sahneyi babasından kopuşuyla özdeşleştirmektedir denebilir. Maddi ve manevi onca zorlukla mücadele etmeye çalışan Madak'ın hayatı, babasıyla ilişkisi gibi ne kadar yapıştırırsa yapıştırsın çatlaklarından su sızdıran, şiirdeki vazo gibidir. "Didem Madak'ın şiirinde anneyle ilgili kodlarda geçmişle bağ kurmak ya da köklerine dönmek vurgusu hâkimdir. Babayla ilgili kodlar ise uzlaşmak istemediği otoriteyi ve bu otoritenin söylemini yeniden üreten tarihi ifade eder" (Akdik & Aydoğan, 2015: 257). "Baba imgesi aynı yaklaşımın neticesinde şiirin mesafeli beslenme kaynaklarından... Baba, terk edilmişlerin, yalnızlıkların, acının, sahipsizliğin, arzu farklılığının tek muhatabı sıfatıyla şiirin ilmeğinde asılır" (Arslan & Baytimur, 2021: 994).

"Ah'lar Ağacı"nda Didem Madak, sık sık kendisiyle söyleşir ve içindeki hiç susmayan, hatta şiirde bazen "Sus, bu konuyu kapa!" dese de susturamadığı iç sesiyle konuşur gibidir. Şiir boyunca zaman zaman doğrudan iç sesine hitap ettiği de görülür. Bu iç sesin şairin bilinçaltındaki gerçekleştirmemiş isteklerinden, bastırılmış arzularından, kırık hayallerinden geldiği söylenebilir. Şiirlerinde en temelde kendi öyküsünü anlatan şairin öykü tekniklerini de şiire dâhil etmiş olması şiir açısından önemli bir yeniliktir denebilir.

Şiirlerinde ve "Ah'lar Ağacı"nda yukarıda yeri geldikçe ifade edildiği üzere sembollere de yer verilir. "Ah'lar Ağacı"nda görülen en net sembol, "tren sembolüdür".

*Bir tren geçti yine tam o sıra*

*Ustura gibi kara,*

*Düdük çala çala,*

*Geçti şiirimin ortasından.*

*Kes şunu dedim, kes artık!*

*Oldu olacak,*

*Kan kardeşi olsun ruhumla yollar.* (Madak, 2023: 26)

Madak'ta yukarıda da örnekleri verildiği üzere bilinç, sürekli bir akış hâlinindedir. Düşünceler birbiri ile yer değiştirir durur, bir sayıklama hâlinden diğerine sürüklenir. Üzüntü, ölüm, matem ve karamsarlık "kara tren" ile özdeşleşir, böylece "tren" sembolik bir şekilde bu duyguları okura geçirmiş olur. Şair, sürekli içsel bir yolculukta olduğu için, geçmişle an arasındaki akışı bir yol olarak düşünür. Hayat, Madak'ın girift şiir evreninde raylarla kilometrelerce uzanmış, menzilin bilmediği bir kara tren gibidir. Ve bu hayat dış dünyadan ziyade iç dünyayı kucaklamakta, şair kendi iç alemindeki yolculuklarla var olmaktadır. Madak, eylemden ziyade seyir hâlinindedir; hayatın yaşayıcısı değil izleyicisidir. Bütün bu anlamları bir "kara tren" sembolüyle okura geçirerek şiirin anlam dünyasını genişletmeyi başardığı görülür.

Dil ve üslubuyla ilgili mutlaka ifade edilmesi gereken bir diğer önemli tespit şudur: Madak'ın "yaralı sözcükleri" vardır ve onun şiiriyet gücü de burada saklıdır demek mümkündür. Çünkü Madak'ın "yaralı sözcükleri" sadece sözlük anlamı hüznün olan kelimeler değildir. O, hüznünü bazen oyuncak bebeklerle, bazen reçel kavanozlarıyla, bazen ise hiç kaynamayan sıcak çorbalarla anlatmayı başarmış bir şairdir. "Bahtla girilen her çeşit ve cesur hesaplaşma gibi, dışadönük melankolisi de iç sesleri fütursuzca dışa açan bir dalgınlığın içtenliğiyle yaralı sözcükler bağışlamıştı[r] ona" (Köse, 2020: 59).

Didem Madak, şiire teknik değil, sadece doğal ve duygusal bir tavırla yaklaştığını birçok röportajında ifade etmiş bir şairdir. O, şiiri tamamen doğal bir seyir içinde yazdığını söyler. Şiirinin kusurları olduğunu kabul eder; ancak ona göre onun şiirini şiir yapan temel unsurlardan biri de budur.

Dergilerde falan bazen okuduğum şiirler öyle süslü ve özenli ki, bazen utanıyorum. Ben herhâlde gündelik hayatımda süslü bir kadın olduğumdan, şiirlerimi süsleyip, saçlarını tarayamıyorum, vakit olmuyor. Benim şiirlerimin öbürlerinin yanında hamamdan çıkmış ahretlikler gibi bakımsız durduklarının farkındayım.<sup>16</sup>

Didem Madak'ın şiiri için yukarıda ifade edilen gizdökümcü/itirafçı şiir tespitine, bir de "doğaçlama şiir" tespitini eklemek gerekir. Çünkü o, röportajlarından anlaşıldığı üzere şiirlerini keder üstüne çökünce bu kederin altından kalkmak için kendiliğinden bir dışavurumla yazar, olduğu gibi düzeltmeden söylemeye başlar. Bu kendi kendine söyleme hâli, şiire samimi, doğal bir konuşma üslubu yerleştirir. Hâliyle Madak'ın dil ve üslubunda klişe, şairane söyleyişler çok görülmez; Madak, iç sesiyle konuşurken doğal bir tonda günlük kelimelerle şiirler yazmış ve şairin de dediği gibi şiirlerde çok görülmeyen bu kelimelerden ortaya güzel şiirler çıkarmış, hatta özgün bir söyleyiş yakalamayı da başarmıştır.

Böyle bir itkiyle yazdığım için biraz telâşlı yazıyorum. Ben sanırım böyle bir itkiyle yazdığım için biraz telâşlı yazıyorum. Doğaçlama bir şiir. Yazdıklarımı sonradan okuduğumda çoğunu yırtıyorum. Ben şiirde toptan eksiltme yöntemini takip ediyorum. Bazen cesaretimi toplayıp, eli yüzü düzgün bir kâğıda temize çekip, biraz düzeltiyor, kardeşime gösteriyorum...

Bazen özentili, güzel söz söyleme hevesiyle veya can sıkıntısıyla yazıldığı belli olan şiirler okuyorum. Şiire soruyorum o zaman: Hani ya senin şairin nerde? İyi şiir şairinin parmak izi gibidir. Tanırsınız hemen.<sup>17</sup>

Yukarıdaki ifadelerden anlaşıldığı üzere "Ah'lar Ağacı" aslında bir susamama hâlinin şiiridir, hangi duyguya bürünürse bürünsün bir kadının ses verebilmesinin, kendi olabilmesinin

<sup>16</sup> Bu ifadeler ise Madak'ın Öküz dergisinin 2000 yılında Aralık ayında yayımlanan 79. sayısında kendisiyle yapılan bir röportajdan alıntılanmıştır. <https://sanatkritik.com/eski/hayatimi-hic-nokta-konulmadan-yazilmis-bir-cocuk-romani-olarak-yeniden-kurmak-istiyorum/> (E.T: 20.03.2024)

<sup>17</sup> Bu ifadeler, Didem Madak'ın Müjde Bilir ile yaptığı ve Varlık dergisinin 2002 yılında yayımlanan 1141. sayısındaki röportajından alıntılanmıştır. Bu röportaja ise 20.03.2024 tarihinde <https://umitse.blogspot.com/> adresinden erişilmiştir.

eseridir. Didem Madak yakın arkadaşı Müjde Bilir'e verdiği röportajda bu kadar "ah" dediği için okurundan özür dilerken bu durumu şöyle ifade eder:

Susmam için bir bedel ödemem gerekseydi susardım. Ama gerekmez. Susmanın sağlayacağı rahatlığı çok özlüyorum, ama rahat batır bana biliyorum. Tam olarak susmıyorum. Bu yüzden mutlak Ah'lar Ağacı'nı gömeceğim bir yer bulacağım. Bu kadar çok ah dediğim için okurdan af dilerim. Vesselam.<sup>18</sup>

Görüldüğü gibi "Ah'lar Ağacı"nda Didem Madak, diğer şiirlerinde de olduğu gibi özgün bir üslup yakalamayı başarmıştır. Dil ve üslubunda dikkat çeken en önemli özellikler; doğal, çocuksu, ironik, zaman zaman sarkastik olması; gündelik dildeki kelimelerin renklerle, tezatlarla, telmihlerle çeşitli anlamlara, duygulara ev sahipliği yapar hâle gelmesi ve böylece geniş bir şiir evreni, anlam dünyası kurulmasıdır.

## Sonuç

"Kumdan kaleler yapmak"

Didem Madak, Türk edebiyatının önemli şairlerinden biridir. Onu herhangi bir edebî gruba veya akıma dâhil etmek mümkün değildir. Onun şiiri, hayatı gibi sadece kendine aittir, nevi şahsına münhasırdır. Kendisi, kadınlığı tüm hâllerine işleyen ve hayatın doğal akışı içerisinde kadınlığı, eril hegemonik zihniyetin eleştirisini ve beden imlerinden sıyrılmak isteyen kadının doğal trajedisini zaman zaman öz hayat ve nostalji bağını da gözeterek kuran bir şairdir. Onun samimiyeti, doğallığı, kendini anlatma cesareti, çektiği acıları mizaha bulması, tüm zorluklara rağmen sürdürdüğü hayat mücadelesi şiirlerine ve tabii, "Ah'lar Ağacı" şiirine yansımıştır.

Didem Madak, bu şiirde dizelere kendi hayatından çokça izler bıraktığı bir hikaye anlatmıştır demek mümkündür. "Ah'lar Ağacı", düş ve gerçeğin, geçmiş ve geleceğin birbiri içinde eridiği bir sözcük deryası olduğu gibi aynı zamanda ölümlü yaşam arasında gidilip gelinen dolambaçlı bir yol gibidir. Bir şairin hassasiyetinin yanı sıra bir kadının kırılma noktaları, duyguları farklı bir dille şiire taşınmış; adeta bir önsezi ile her an ölebilecek bir insanın gözleriyle hayatın kıyısında "öteki" denebilecek insanların şiiri yazılmıştır.

"Ah'lar Ağacı" şiiri Madak'ın bastırıldığı birçok duygunun, bilhassa hüznün bir dışavurumudur. Bu şiir, Madak'ın "Şiir yazmak gibi bir prensibim yok. Derdimi anlatmaya çalışıyorum ben. Patates baskısı yaparak derdimi anlatmam mümkün olsaydı kuşkusuz öyle yapardım. Hem eğlenceli olurdu böylesi. Hem daha az zarar verirdim kendime."<sup>19</sup> sözlerinin bir yansımasıdır denebilir.

Didem Madak şiirlerinde ve tabii "Ah'lar Ağacı"nda logos; pathos ve ethos ile yıkılırken sezgisel bir gerçekliğin öne çıkarıldığı görülür. Şairanelikten uzak duran ve dildeki doğallığı ve samimiyeti bir parmak izi olarak gören Madak, en sıradan sözcüklerle bile derin anlamlar kurmayı başarmıştır. Acıyı mizaha bulayarak hazmeden bir kadın ve şair olarak şiir boyunca sözcük benzerlikleriyle oyunlar kurmuş, mizahı ve ironiyi de zaman zaman mısralarına yedirerek kendine özgü bir dil ve imge evreni yaratmıştır. Ölümsüz olmak için değil, yaşamak için mecburen şiir yazdığını söyleyen ve şiiri düşüştüğü acıdan kaçmak için hep bir yol olarak gören (Çolak, 2015: 202) Madak'ın mutluluktan acıya evrilen çocukluğundan ve zor geçen

<sup>18</sup> Bu ifadeler, Didem Madak'ın Müjde Bilir ile yaptığı ve Varlık dergisinin 2002 yılında yayımlanan 1141. sayısındaki röportajından alıntılanmıştır. Bu röportaja ise 20.03.2024 tarihinde <https://umitse.blogspot.com/> adresinden erişilmiştir.

<sup>19</sup> Bu sözler, Öküz dergisinin Aralık sayısında Didem Madak ile yapılan bir röportajdan alınmıştır. Röportaja <https://sanatkritik.com/eski/hayatimi-hic-nokta-konulmadan-yazilmis-bir-cocuk-romani-olarak-yeniden-kurmak-istiyorum/> adresinden 20.03.2024 tarihinde ulaşılmıştır.

gençlik yıllarından önemli izler taşıyan "Ah'lar Ağacı", bir "ah"ın yüklenebileceği bütün anlamlarla zenginleşmiş ve ağırlaşmış bir şiir olarak, yalnızca Didem Madak'ın değil pek çok kadının kalbine ayna tutmuştur ve tutacaktır.

### **Bilgi Notu**

Makale araştırma ve yayın etiğine uygun olarak hazırlanmıştır. Yapılan bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir. Yazarlar çalışmaya ortak katkı sağlamış ve yazarlar arasında herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.

### **Kaynakça**

- Ak, G. (2018). *Didem Madak'ın hayatı ve şiirleri üzerine bir çalışma*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akdik, H. M. & Aydoğan, M. (2015). Unutma-hatırlama: Didem Madak şiirlerinde bellek inşası. S. Zelyüt (Ed.), *Didem Madak'ı Okumak* içinde (259-268. ss.), Metis Yayınları.
- Aktaş, H. (2021). *Didem Madak'ın şiirlerinde anlam evreni*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Nevşehir: Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Andı, Ö. F. (2022). *Günümüz Türk şiirinde (1990-2000) imge üzerine bir inceleme*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.
- Argyle, M. & Hallahmi, B. B. (2004). Dini davranış teorileri. (Çev: A. Kuşat, M. Korkmaz, İ. Güllü), *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (16), 247-280.
- Arslan, F. & Baytimur, N. M. (2021). Didem Madak/Grapon Kağıtları özelinde biyopolitik girdap, besleyen soru imgesi ya da "baba". *IJOESS International Journal of Eurasia Social Sciences*, 12(46). 985-995.
- Asiltürk, B. (2023). 1980'lerden günümüze şiirin renkli haritası. *Türk Dili*, (862), 382-396.
- Bachelard, G. (2023). *Mekânın poetikası*. Minotor Kitap.
- Bilir, M. (2015). Didem'den efsunlu izler. S. Zelyüt (Ed.), *Didem Madak'ı Okumak* içinde (23-32. ss.), Metis Yayınları.
- Can, S. (2019). *Didem Madak'ın şiirlerinde ana izlekler*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çolak, E. (2015). Didem Madak şiirinde politik olan. S. Zelyüt (Ed.), *Didem Madak'ı Okumak* içinde (197-205. ss.), Metis Yayınları.
- Çolak, V. (2010). Şiir dili, hayatın olması gereken dilidir. *Hece Dergisi Türk Şiiri Özel Sayısı*, (53/54/55), 489-490.
- Freud, S. (1975). *Psikanaliz nedir ve beş konferans*. Bozak Yayınları.
- Freud, S. (1999). *Sanat ve edebiyat*. Payel Yayınları.
- Freud, S. (2022). *Her insan gördüğü rüyanın tabiridir*. (Haz: Y. Şener), Destek Yayınları.
- Girgin, D. (2021). *Nietzsche'nin bengi dönüş düşüncesi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Aydın: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Jung, C. G. (2021). *Dört arketip*. Metis Yayınları.
- Keskin, K. (2019). *Didem Madak şiirlerinde kadın duyarlılığı*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Kırman, T. & Atak, H. (2020). Yabancılaşma: kavramsal ve kuramsal bir değerlendirme. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(2), 279-295.
- Köse, H. (2020). Didem Madak şiiri ya da "cetvelle çizilmiş" kediler gazeli. *Varlık*, (1357), 59-62.
- Madak, D. (2015). Son söz. S. Zelyüt (Ed.), *Didem Madak'ı Okumak* içinde (355-358 ss.), Metis Yayınları.<sup>20</sup>
- Madak, D. (2023). *Ah'lar ağacı*. Metis Yayınları.
- Narlı, M. (2007). *Şiir ve mekân*. Hece Yayınları.
- Öveç, S. (2018). *Didem Madak'ta dinsel hayat*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Rüzgar, E. (2020). *Didem Madak'ın şiirlerinde kadın kimliği*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sarioğlu, G. (2008). Tarih felsefesi alanında bir inceleme: varoluş felsefesi ve tarih anlayışı. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5(9), 243-257.
- Sartre, J. P. (2021). *Varoluşçuluk*. Say Yayınları.
- Seyrek, A. M. (2018). *Felsefe sözlüğü*. Yediveren Yayınları.
- Şahberderoğlu, İ. (2015). Didem Madak'ın şiirlerinde bir direnme mekanı olarak "ev içi" ve direnme eylemi olarak "yuva işleri". S. Zelyüt (Ed.), *Didem Madak'ı Okumak* içinde (316-326. ss.), Metis Yayınları.
- Temizyürek, M. (2017). *Didem zamanı*. Edebi Şeyler Yayınları.
- Uyar, T. (2021). *Korkulu ustalık*. (Haz: A. Karaca), Yapı Kredi Yayınları.
- Yücel, Ş. (2015). Didem Madak: şiire karşı şiir. S. Zelyüt (Ed.), *Didem Madak'ı Okumak* içinde (99-107. ss.), Metis Yayınları.

---

<sup>20</sup> Bu yazı, Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Merkezi tarafından 21 Mart 2003 Dünya Şiir Günü'nde düzenlenen "Kadının Şiir Serüveni" konulu panelde Didem Madak'a ait konuşmanın metnidir.

## EXTENDED ABSTRACT

*Didem Madak is one of the important poets of Turkish literature. It is not possible to include him in any literary group or movement. His poetry, like his life, belongs only to himself, it is unique. Madak exemplifies the aspect of feminism that differs from ideology with her poetry, which deals with femininity in all its forms and establishes femininity in the natural flow of life, criticism of the masculine hegemonic mentality, and the natural tragedy of women who want to get rid of body signs, sometimes considering the bond of self-life and nostalgia.*

*Didem Madak, who built a very different and rich universe in terms of images in the world of literature, seemed to have told a story in which she left many traces of her own life between the verses. "Ah'lar Ağacı (The Tree of Sighs)" is a sea of words where dream and reality, past and future melt into each other, as well as a winding road between life and death. In this respect, it has become one of the most impressive poems of our modern poetry. Didem Madak, on the other hand, has brought a woman's fragility and soul storms into poetry in a different language, as well as the sensitivity of a poet; He looked at life with the eyes of a person who could die at any moment, as if with a premonition: "In fact, when we look at the world through the eyes of someone who will die soon, we see poetry springing from every part of life, and we see that most of the things we consider important have lost their importance. Then we feel that our little daily life, which we find meaningless, is actually meaningful. I think I write in a bit of a rush because I write with such an impulse."*

*In the poem "Ah'lar Ağacı (The Tree of Sighs)" he says: "I never had any principles anyway. Sometimes I advise, "Look girl, you too should have a principle in this three-day world, look how the world has principles," but it doesn't work. It can't happen. Therefore, I have no principle of writing poetry. I'm trying to explain my problem. If it were possible to explain my problem by printing potatoes, I would undoubtedly do so. That would be fun, too. "And I would have hurt myself less." It can be said that it is a reflection of his words. The poem "Ah'lar Ağacı (The Tree of Sighs)". Even though he staggered along the winding road between past and future, death and life, he never gave up challenging a masculine world and a patriarchal society; However, it highlighted the female identity in its most natural states and processes.*

*In Didem Madak's poems and, of course, in "Ah'lar Ağacı (The Tree of Sighs)", it is seen that an intuitive reality is highlighted while logos is destroyed with pathos and ethos. Madak, who stays away from poetics and sees the naturalness and sincerity in language as a fingerprint, has managed to create deep meanings even with the most ordinary words. Didem Madak, a woman and poet who digests pain by tinging it with humor, has created games with word similarities throughout her poetry and has created a unique language organization and image universe by incorporating humor and irony into her lines from time to time. The sadness of a child who constantly tries to laugh and have fun in order not to cry is felt in most of the verses of the poet, who has managed to turn his language and style into a signature. This is an indication of a narrative ability that can attach emotion to even ordinary words.*

*"Ah'lar Ağacı (The Tree of Sighs)" bears important traces from Madak's childhood, which evolved from happiness to pain, and his difficult youth years, as Madak, who said that he wrote poetry out of necessity to live, not to be immortal, and always saw poetry as a way to escape from the pain he was in (Çolak, 2015: 202), As a poem enriched and heavy with all the meanings that a sigh can carry, it has and will hold a mirror to the hearts of not only Didem Madak but also many women.*





# KEMAL SELÇUK'UN *CEMİYET KAÇKINI* ADLI ROMANINDA EDEBİYATIN, AŞKIN VE BELLEĞİN MEKÂNI OLARAK BURSA\*

 Canan SEVİNÇ\*\*

## ÖZET

*Bursa Mustafakemalpaşa doğumlu yazar Kemal Selçuk (1971), Cemiyet Kaçkını (2016) adlı romanında; edebiyat, yazı, aşk meselelerine eğilirken arka planda daimî bir Bursa silüeti okura eşlik eder. Kendisine kurduğu aşk üçgeni (Kerim, Makbule, Oğuz) içinde devinen öykücü Oğuz Bayrak'ın bunalımlarına sahne olan Bursa, 1980'lerden 2000'lere uzanan bir değişimin de öznesi konumundadır. Romanda, Oğuz ile Kerim arasındaki rekabet ve edebiyat tutkusunun şahidi; sahaflar, dergi çıkarma, imza günleri vb. etkinlikler, şehrin edebî damarını işaret ederken ikilinin gönül verdiği Makbule ise amatör edebiyat sevgisi kadar Bursa'ya derinden bağlılığıyla da âdetâ şehrin belleği rolindedir. Cemiyet Kaçkını, salt Oğuz'un Makbule'ye olan imkânsız aşkını anlatan bir roman değil, aynı zamanda, bellek mekânı olarak Bursa'nın mazisine ve hâldeki değişimine de ışık tutan modern bir kent anlatısıdır. Bu çalışmada; Kemal Selçuk'un, aynı kadına âşık iki edebiyatsever yazar adayının serüvenlerini anlattığı Cemiyet Kaçkını adlı romanına mekân olarak seçtiği kadim kent Bursa'nın; edebiyata, aşka ve şehrin belleğine uzanan hikâyesi üzerinde durulacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** Bursa, Kemal Selçuk, Cemiyet Kaçkını, mekân, bellek

## Bursa As The Place of Literature, Love and Memory in Kemal Selçuk's Novel Named *Cemiyet Kaçkını*

### ABSTRACT

*Born in Bursa's Mustafakemalpaşa in 1971, author Kemal Selçuk delves into literature, writing, and matters of love in his novel Cemiyet Kaçkını (2016), with the ever-present silhouette of Bursa accompanying the reader in the background. The city becomes a stage for the turmoil of the storyteller Oğuz Bayrak, who navigates a love triangle he has constructed for himself (Kerim, Makbule, Oğuz), spanning from the 1980s to the 2000s. The competition and literary passion between Oğuz and Kerim are witnessed by antiquarian bookstores, magazine publications, signing events, and similar activities, which highlight the literary vein of the city. Meanwhile, Makbule, the woman both are enamored with, embodies the memory of the city with her profound attachment to Bursa and her amateur love for literature. Consequently, Cemiyet Kaçkını is not merely a novel about Oğuz's unrequited love for Makbule but also a modern urban narrative that sheds light on Bursa's past and ongoing transformation as a memory space. This study will focus on the story of the ancient city of Bursa, chosen by Kemal Selçuk as the setting for his novel Cemiyet Kaçkını, which tells the adventures of two literature-loving aspiring writers in love with the same woman, extending to literature, love, and the city's memory.*

**Key Words:** Bursa, Kemal Selçuk, Cemiyet Kaçkını, place, memory

---

\* Bu makale, 14-16 Ekim 2022 tarihlerinde Bursa'da düzenlenen *Bursa'nın Edebiyatı / Edebiyatın Bursa'sı Bilgi Şöleni*'nde sunulmuş aynı adlı bildirinin gözden geçirilerek yeniden düzenlenmiş hâlidir.

\*\* Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Ereğli Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Konya / TÜRKİYE, [canansevinc@hotmail.com](mailto:canansevinc@hotmail.com)

### Araştırma Makalesi / Research Article

**Atıf / Cite as:** Sevinç, C. (2025). Kemal Selçuk'un *Cemiyet Kaçkını* adlı romanında edebiyatın, aşkın ve belleğin mekânı olarak Bursa. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(48), 277-301. <https://dx.doi.org/10.21550/sosbilder.1524220>

**Gönderim Tarihi / Sending Date:** 29 Temmuz / July 2024

**Kabul Tarihi / Acceptance Date:** 2 Eylül / September 2024

## Giriş

### Dünden Bugüne Bursa'nın Tarihçesi

Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecindeki ilk başkenti olarak önemli bir tarihî mirasa ev sahipliği yapan Bursa; kültür, sanat ve edebiyat sahasında da mühim duraklardan biri olagelmıştır. Bir başka deyişle; beylikten devlete evrilmiş sürecinde, siyasi erkin ilk merkezi olan Bursa; bu tarihî sürecin tanığı cami, çeşme, medrese, külliye, türbe vb. birçok mimari eserle başta Uludağ olmak üzere pek çok doğal güzelliğe de sahip, tarihî dokusunu zengin bir kültürle birleştirebilmiş kadim bir şehirdir. Keçecizâde Fuad Paşa'nın "Osmanlı'nın dibâcesi", Evliya Çelebi'nin "ruhaniyetli şehir" (Tanpınar, 2003: 93) diyerek andığı Bursa, asıl çehresini, 1326'da Orhan Bey'in fethiyle kazanmış olsa da mazisi, çok daha gerilere giden bir yerleşim yeri özelliği taşımaktadır. Arkeolojik bulgular<sup>1</sup>, Bursa ve çevresinde Paleolitik Çağ'a dek takip edilebilecek yaşam izlerini işaret ederken antik kaynaklar, şehrin, Bithynia (Bitinya) Kralı I. Prusias tarafından "Prusa" adıyla kurulduğu (MÖ 185/184) kaydını tarihe düşer<sup>2</sup>. Aynı dönemde kurulan benzer isimli şehirlerden, "Prusa ad Olympum" (Uludağ'ın eteklerindeki Prusa) adıyla ayrılan kent, dünden bugüne, "Prusa, Broussa, Brousse, Borsa" isimleriyle anılarak bugünkü "Bursa" söyleyişine ulaşır.

Antik Prusa, Osmanlılarca yurt edinilmeden önce, sırasıyla Bithynia, Roma ve Bizans hâkimiyetlerinden geçerek taşıdığı siyasi, iktisadi, coğrafi, dinî potansiyeli ve tabii kaynakları yeni banilerine devretmiş mümbit bir şehirdir. Gürgen'in (2022: 124) de belirttiği üzere; Bithynia hâkimiyetine girdikten sonra kent kimliğini kazanan Prusa; konumu, ulaşım kolaylığı, şifalı sıcak su kaynakları, güvenlik ve savunmaya yatkın coğrafi şartları sayesinde önemli bir kent olma özelliğini sürdürür. Nitekim fethin ardından Orhan Gazi eliyle başlayan imar, iskân ve bayındırlık faaliyetleriyle Bursa, Türk - İslam şehirlerinin prototipini oluşturur. Hisar'da, kale içinden başlayarak kale dışına doğru planlanan yerleşimiyle tipik bir Osmanlı şehri olarak örneklik teşkil eder. Göltekin'in (2019: 8) deyişiyle; 1326 tarihi aynı zamanda Bursa'nın ve Bursa'ya benzeyen şehirlerin inşa, ihya ve imar sürecinin de başlangıç noktası sayılır. Osman Bey'in aziz hatırasına hürmeten, tüm bu gelişmelere eşlik eden başkentlik süreci, Bursa'nın, Osmanlı Türkleri nazarındaki ayrıcalıklı yerini sağlamlaştırır. Önce Edirne'ye, sonrasında İstanbul'a devrettiği başkentlik payesinin ardından Hüdavendigâr Sancağı'nın merkezi olan Bursa, Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecine tanıklık ve öncülük etmiş tarihî kent olma vasfını daima korumuştur.

Öte yandan kuruluş devrinin kutlu hatıralarıyla mücehhez olan kent, pek çok kez doğal afetler (yangın, deprem), felaketler (salgın), saldırı ve yağmalar neticesinde hâk ile yeksan olup âdeta yeniden inşa edilmiştir. Timur ve Karamanoğlu yağmaları, veba salgını, yangınlar, bilhassa 1855'teki büyük deprem ve ardından çıkan yangın, tarihî eserlerle birlikte sivil halkın da büyük zarar görmesine neden olmuştur. Bu, Tanzimat sonrası modernleşmesini Bursa'ya taşıyarak şehrin Batılı bir tarzda imarının da önünü açmıştır. Böylece Ahmet Vefik Paşa'yla tanışan kent, onun valiliği süresince, hummalı bir şekilde yürütülen yeniden inşa faaliyetlerine sahne olur. Ne var ki Birinci Dünya Savaşı'ndan başlayarak Bursa'nın işgaline dek memleketi etkisi altına alan elim hadiseler, şehri, Cumhuriyet'in ilanıyla, yeni bir eşiğe taşır. Dolayısıyla

<sup>1</sup> Kentin arkeolojisine dair ayrıntılı bilgi için bk. Çiftçi, 2021: 110-135; Doğanç, 2005: 35-40; Gürgen, 2022: 117-129; İkcian, 2018: 6-9.

<sup>2</sup> Bursa'nın kuruluşuyla ilgili ilk bilgilere Antik Çağ yazarları Strabon ile Yaşlı Plinius'un eserlerinde rastlanmaktadır. Bu iki yazarın verdiği bilgiler, tarihsel açıdan birbiriyle çelişmekle birlikte, tarihî veriler ışığında varılan sonuç; Romalılardan kaçan Kartacalı Hannibal'in, Bithynia Kralı I. Prusias'a sığınması ve kentin, bizzat Hannibal'in tavsiyesi ve desteğiyle, Prusias tarafından "Prusa ad Olympum" adıyla kurulmuş olmasıdır. Bu konuda geniş bilgi için bk. Çiftçi, 2021: 110-135; Doğanç, 2005: 35-40; Gürgen, 2022: 117-129; İkcian, 2018: 6-9.

kentin antik ve Osmanlı geçmişinden tevarüs ettiği kültürel miras da Cumhuriyet'e naklolur. Bu mirasın muhafaza edilmesi zorunluluğunun yeni kentleşme politikalarıyla yan yana ilerlediği Cumhuriyet yılları, tabiidir ki şehrin belleğine de yeni mekânlar armağan eder.

Böylelikle 19. yüzyılın sonlarında, Ahmet Vefik Paşa eliyle başlatılan modern şehircilik faaliyetlerinin, Cumhuriyet sonrasında müstakil bir vilayet statüsüne kavuşan Bursa'da, bilinçli ve planlı bir şekilde yürütüldüğü bir dönem başlar. Özellikle Cumhuriyet'in kurucu ilkelerinin yön verdiği 1923-1950 yılları arasında, sanayileşme ile yeni iskân ve imar faaliyetlerinin temellerinin atıldığı gözlemlenir. Bir başka deyişle; Cumhuriyet'in ilanıyla başkent Ankara'dan başlayarak tüm yurdu kuşatan "çağdaş uygarlık seviyesine ulaşmak" hedefinin; mübadele sonrası göç politikaları, Merinos Fabrikası (1938) başta olmak üzere, dokuma, tekstil, ipek, otomotiv ve gıda sanayine yönelik öncü yatırımlarla Bursa'da işlerlik kazandığı görülür. Tüm bu iktisadi ve demografik gelişmelere eşlik eden idari - mahallî teşkilatlanmalarla Cumhuriyet kenti kimliği kazanan Bursa; 1924'te Karl Lörcher, 1938-1944'te Henri Prost tarafından, şehrin kaydettiği gelişim doğrultusunda, yeniden planlanır.<sup>3</sup>

Ancak bu planlamalardan istenen verimin alınmaması, 1950 sonrasında artan göç dalgası, apartmanlaşma ve plansız yapılaşma ile şehrin silüetinin değişmeye yüz tutması, özellikle de 1958 yılındaki Kapalı Çarşı yangını, yeni bir şehir planlamasını zaruri kılar. Bu kez Luigi Piccinato danışmanlığındaki bir ekip, şehrin tarihî dokusunu korumayı önceleyen bir plan hazırlayarak yenileme çalışmalarına girer. Ne var ki 1960'lar ve 1970'lerden başlayarak, tüm planlamaların hilafına, şehir, sanayileşme ve muhacir politikalarına bağlı nedenlerle gittikçe genişler ve düzensiz yapılaşma genel manzaraya hâkim olur. Aşağı yukarı 2000'li yılların başına dek plansız büyümeden kaynaklı dağınık yerleşim sorunları ile kültürel miras alanlarının korunması hususunda yetersiz kalan çalışmalarla doğal ve tarihî dokusu git gide zedelenen Bursa, âdeta devasa bir bina yığına dönüşür. Yerel yönetimlerin 1990'larda başlattığı eylem planlarının kurumsal ve sivil ölçekte ses getirmesiyle ivme kazanan bölgesel koruma çalışmaları, müspet neticelerini vermiş ve 2014 yılında UNESCO Dünya Miras Listesi'ne giren Bursa, 2022'de de Türk Dünyası Kültür Başkenti seçilmiştir.

Bursa gibi kadim bir kentin, dünden bugüne, tarih içindeki devinimlerini özetleyen bu kısa tarihçe göstermektedir ki Prusa'dan Bursa'ya uzanan süreçte kent, kimi doğal kimi yapay kazanım ve kayıplarla kendine özgü bir kimlik edinmiştir. Dolayısıyla geçmişten bugüne taşıdığı mirasıyla Bursa, bellek mekân konumundadır. Bithynia (Bitinya) ve Roma'dan başlayarak Bizans ve Osmanlı'ya, oradan Cumhuriyet Türkiye'sine uzanan tarihî tanıklığında açık hava müzesi görünümü arz eden şehir, edebiyata da bu yönüyle aksetmiştir. Bir başka deyişle: şehrin tarihi, edebî tanıkların gözünden eserlerde mühürlenmiş ve kolektif hafızadaki yerini almıştır. Şehrengizlerden, seyahatnamelere, hatıralardan mektuplara, şiirden, öykü, roman ve denemelere, giderek süreli yayınlara değin kaydı tutulan Bursa, antik ve modern çağları, edebiyatın aynasına yansımış bir kenttir.<sup>4</sup> Yılmaz'ın (2019: 10) ifadesiyle; [e]debiyatın aynasında şehrin entelektüel ve kültürel tarihinin yansımalarını, hatta kalıntılarını görebilmek, şehrin bir hafızası olduğunu hatırlamak demektir. Bu noktada, söz konusu hatırlama / hatırlatma rolünü, tarih bilimiyle paylaşan edebiyat, resmî tarihin eleğinden süzülen gayri resmî yaşanmışlıkları, unutulmaları ya da tarihin envanterinden düşülmüş kişi, olay, mekân vb. ayrıntıları kayda geçirilmesiyle ondan ayrılır. Nitekim süreli yayınlardan kitapçılara, tiyatrodan

<sup>3</sup> Cumhuriyet'in kuruluşundan 1950'li yıllara kadar, kent kültürü ve gündelik yaşam pratikleri açısından, Bursa'nın genel görünümünü ele alan iki farklı çalışma için bk. Aladağ, 2004; Bilgi, 2006.

<sup>4</sup> Bu konuda yapılmış farklı çalışmalara dair seçilmiş bir okuma listesi için bk. Güngör, 2023: 42-47; Karaca, 2019: 84-91; Karaca, 2020: 40-51; Karaca, 2022: 259-293; Eroğlu Koşan & Sınar Uğurlu, 2023: 623-645; Songur, 2022: 413-460; Uçak, 2019: 319-333.

sahafalara ve edebiyat mahfillerine dek canlı bir kültür yaşamının, tarihî ve estetik mirasa eşlik ettiği Bursa şehri, tarihin yanı sıra edebiyatın da belleğine kazınır.

### Bursa'da Edebiyat Edebiyatta Bursa

Bursa, geçmişten bugüne, tarihî, siyasi ve pastoral güzellikleri kadar kültür, sanat ve edebiyat cephelerinden de dikkatleri üzerine çekmiş kadim bir kenttir. Bu ilgiyi; Osmanlı'nın kuruluş devrini temsil eden başşehir oluşu, mimari abidelerle taşıdığı tarihî hüviyeti ve emsalsiz bir tabiat güzelliğine sahip oluşuyla açıklayan Sınar (1999: 115), şehrin yeni Türk edebiyatına mekân olduğu kadar bu edebiyatın gelişmesine bizzat katkıda bulunduğunu da belirtir. Denilebilir ki doğal güzellikleri (yeşili, Uludağ'ı, şifalı suları vb.) yanında şehrin tarihî ve siyasi önemini belirleyen "Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecindeki ilk başkent" kimliği, giderek kültürel ve edebî bir geleneğe de kaynaklık etmiş ve dinî-tasavvufî edebiyattan divan şiirine oradan da modern Türk edebiyatına uzanan bir hat üzerinde mühim bir mahfil olagelmiştir.

Bu bağlamda; şehrin manevi iklimini tesis eden Emir Sultan, Muhyiddin Üftade, İsmail Hakkı Bursevî, Eşrefoğlu Rûmî, Süleyman Çelebi gibi isimlerin yanı sıra başında, adları Bursa'yla özdeşleşmiş Ahmed Paşa, Lâmiî Çelebi, Ahmet Vefik Paşa, Feraizcizâde Mehmet Şakir, Bursalı Mehmet Tahir'den; giderek Mehmet Âkif Ersoy, Reşat Nuri Güntekin ve Ahmet Hamdi Tanpınar'a uzanan edebî birikimiyle, Bursa, hemen her devirde edebiyatın ilgisine mazhar olmuştur. Dolayısıyla nazım, nesir, tiyatro ve süreli yayınlarla şekillenen kültürel ve edebî hareketliliğiyle "Bursa Tanzimat sonrası Türk Edebiyatı'nda İstanbul, Ankara ve İzmir'den sonra adı en çok geçen şehirlerin başında gelir." (Sınar, 2001: 200). Şiir, roman, hikâye, deneme türlerinde eser veren yeni Türk edebiyatçıları, eserlerinde, salt kadim tarihi ve doğal güzellikleriyle maruf Bursa'yı zikretmekle kalmamış, tanıklıklarıyla da şehrin hafızasına kayıt düşmüşlerdir. Bilhassa Mehmet Âkif'in "Bülbül" (1921) başlıklı şiiriyle ölümsüzleşen Bursa'nın işgali hadisesi, edebiyata da tüm dehşetiyle aksetmiştir:

İşgal haberinin hemen ardından kaleme alınan metinlerde, asırlar boyunca barındırdığı cami ve türbeler dolayısıyla Bursa'ya kutsal bir şehir olarak bakıldığı, şehrin Osmanlı hâkimiyetinin timsali olarak görüldüğü ve bu nedenlerle düşman işgalinin Bursa söz konusu olunca çok büyük bir darbe olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır (Sınar, 2007: 345).

Tarihî hadiseler dışında Reşat Nuri Güntekin ve Ahmet Hamdi Tanpınar da bir bellek mekânı olarak eserlerinde Bursa'ya yer vermiş isimlerdir. 1922 tarihli *Çalılıkusu* romanıyla Reşat Nuri, betimlediği Bursa peyzajlarıyla şehri zihinlere kazınmış; Tanpınar ise başta "Bursa'da Zaman" (1941) adlı şiiri olmak üzere *Beş Şehir*'deki "Bursa'da Zaman" (1946) bölümü, "Bursa'nın Daveti" (1948) ve "Bursa Yangını" (1958) başlıklı yazılarıyla Bursa'yı sanatının estetiğine taşımıştır.<sup>5</sup> Öyle ki "Bursa'nın ilk kahramanları, ilk aşkları, Bursa mimarisi, Horasan erenleri, Muradiye hüznü ve bütün tabiat, Tanpınar'ın özgün ifade şekilleriyle ve elbette o muazzam dikkatiyle bambaşka bir havada karşımıza çıkar." (Çanaklı, 2015: 24). Nitekim nazım ve nesir olarak kaleme alınmış edebî eserlerden yola çıkarak Bursa'yı ölümsüzleştiren yazarların izini sürdüğü ilgili makalesinde Sınar (2001: 200-201), şiirde daha çok doğası, tarihi yansıtan eserleri ve uhrevî havasıyla ele alınan Bursa'nın nesirde özellikle mekân olarak yer aldığını belirtir ve nazımda olduğu gibi nesirde de Bursa'yı en mükemmel yansıtan isim Ahmet Hamdi Tanpınar'dır, tespitinde bulunur.

"Tanpınar merkezli Bursa kurgusu" (Armağan, 1998: 17'den akt. Ayvazoğlu, 2019: 12) dışında akademik bir okumanın ürünü olan *Modern Türk Edebiyatında Bursa* başlıklı kitabında Sevgül Türkmenoğlu (2023) da köklü bir geçmişe sahip Bursa'nın şehir dokusunu; roman, hikâye, şiir, deneme, gezi yazısı, mektup ve anı türlerinde yazılmış eserlerde aramaya çalışır.

<sup>5</sup> Tanpınar'ın Bursa'ya dair izlenimleri ve bunun edebiyatına etkisi üzerine geniş bilgi için bk. Barış, 2024: 281-296; Dalar, 2018: 183-200; Sakarya, 2022: 380-390; Sınar, 1999: 115-125.

“Bursa'nın edebi eserlerde yer bulması, okuyucuya şehrin zaman içindeki değişimini olumlu ve olumsuz yönleriyle görmeyi sağlayacak bir olanak sunmaktadır.” (Türkmenoğlu, 2023: 247) tespitiyle ulaştığı sonucu dile getiren yazar, tarihe tanıklık bağlamında, bu eserlerin, edebiyatın “resmi olmayan tarih” yönünü ortaya koyan önemli birer vesika olduğunu da belirtir (Türkmenoğlu, 2023: 245). Bursa'nın, ilkin, Ahmet Mithat Efendi'nin 1885 tarihli *Bahtiyarlık* ve *Hayret* adlı metinleri ile modern Türk edebiyatında yer bulduğunu belirten yazar, tabii zenginlikleri dışında, şehrin, daha çok, Osmanlı geçmişiyle eserlere konu olduğu neticesine varır: “Roman ve hikâye kurgularında, şiirlerde Osmanlı tarihi görkemli bir dönem olarak mimarî, askeri ve kültürel bakımdan Bursa'ya kattıklarıyla öne çıkar.” (Türkmenoğlu, 2023: 241). Yine Sınar'la (2007) koşut bir şekilde, Millî Mücadele yıllarında, Bursa'nın işgalinin, eserlerde en fazla işlenen olay olduğunu da tasnif ettiği eserler üzerinden değerlendirir.

Edebî eserlere konu olmasının yanı sıra Bursa, süreli yayınlar bahsinde, Feraizcizâde Mehmet Şakir'den devraldığı mirası Cumhuriyet sonrasında da devam ettirmiş ve başta Bursa Halkevi'nin dergisi *Uludağ* (1935) olmak üzere; *Ant*, *Yeni Ant* ve *Hakimiyet* gazeteleriyle *Demet*, *Nilüfer*, *Gençliğin Sesi*, *Hisar* ve *Yeni Nilüfer* başlıklı dergiler, şehrin kültür - sanat - edebiyat damarının canlı kalmasını sağlamıştır.<sup>6</sup> 1950'lerden 1980'lere dek inişli çıkışlı bir seyir izleyen Bursa'daki edebî faaliyetler, 1990'dan itibaren yayımlanan süreli yayınlarla şehri yeniden edebiyat mahfili kılmıştır. Bu yıllarda çıkan *Biçem*, *Yeni Biçem*, *Düşlem*, *Akatalpa* adlı dergilerle Bursa'da düzenlenmeye başlanan edebiyat günleri, şehrin edebî görünürlüğünü arttırmış, Bursa'daki edebiyat mahfilleri tekrar canlanırken ulusal edebiyat da yeni isimler kazanmıştır. Bunlardan birisi de öykü ve roman yazarı, **Kemal Selçuk**'tur.

Bursa Mustafakemalpaşa doğumlu yazar Kemal Selçuk (1971), 1991'den başlayarak *Yenigün*, *Biçem*, *Yeni Biçem*, *Düşlem*, *Üçüncü Öyküler* ve *Adam Öykü* gibi süreli yayınlarda öykülerini yayımlar. 1999'da Gönen Belediyesi'nin düzenlediği **Ömer Seyfettin Öykü Yarışması**'nda birinci olur. 2002'de *Ağaç Adamlar* adlı ilk öykü kitabı yayımlanır. 2004'te yayımlanan ilk romanı *Ay Aşkları'nı*; *Hüznün Kantosu* (2005), *Yeniyetmeler* (2005), *Başkaldırmadan Yaşamaksa Hayat* (2006), *Kurşuni* (2008), *Cemiyet Kaçkını* (2016) ve *Rüyadaki Kadın* (2017) adlı romanları izler. Hâlen Bursa'daki bir medya kuruluşunda kültür-sanat editörlüğü yapan Kemal Selçuk'un, aynı kadına âşık iki edebiyatsever yazar adayının serüvenlerini anlattığı *Cemiyet Kaçkını* adlı romanı; edebiyata, aşka ve şehrin belleğine uzanan hikâyesiyle, 1980'lerden 2000'lere, Bursa'nın mazisine ve hâldeki değişimine de ışık tutan modern bir kent anlatısıdır.

Bu yazıda; Kemal Selçuk'un, aynı kadına âşık iki edebiyatsever yazar adayının serüvenlerini anlattığı *Cemiyet Kaçkını* adlı romanına mekân olarak seçtiği kadim kent Bursa'nın; edebiyata, aşka ve kentin belleğine uzanan hikâyesi üzerinde durulacaktır. Buna göre; şehir ve medeniyet kavramları ile Bursa arasındaki ilişkinin sorgulanmasını müteakip “bellek mekânı” adlandırması üzerinden, bireylerin kişisel hafızası ile toplumun kolektif hafızasını buluşturan Bursa'nın bellek mekânlarının, romandaki iz düşümleri üzerinde durulacaktır.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. Öztürk, 2019: 63-78; Sınar, 2001: 187-188; Sınar, 2006: 47-64.

<sup>7</sup> Çalışma boyunca bellek, hafıza, şehir ve kent kelimeleri ile toplumsal hafıza, kolektif hafıza, hafıza mekânı ve bellek mekânı kavramları, metnin akışına uygunluğu da gözetilerek, eş anlamlı olarak kullanılmıştır.

## Edebiyat - Aşk - Bursa Sarmalında Bir “Novella” ya da Şehrin Edebiyata Yansıyan Silüeti

*Cemiyet Kaçkını*<sup>8</sup>; edebiyatsever iki gencin, Oğuz ile Kerim'in, aynı kadına, Makbule'ye, âşık oluşu etrafında gelişen olaylar silsilesini konu edinen, edebiyat ve mekân odaklı modern bir kent anlatısıdır. Kendisiyle yapılan söyleşilerde, metni “novella” olarak tasarladığını ve novellaya özel bir tutkusu olduğunu belirten yazar Kemal Selçuk, tür tercihinin yanında, mekân olarak Bursa'yı seçişi üzerinde de durur (Özlü, 2016; Atlı, 2016). Nitekim anlatılan, yalnızca Oğuz'un Makbule'ye duyduğu karşılıksız aşkın değil arka planda 1980'lerden 2000'lere değişen Bursa'nın da hikâyesidir. Ak'ın (2016: 6) deyişiyle; “Bursa, 80'lerin sonundan bugünlere yaklaşıma değin hikâyesiyle âdeta bir başka kahraman gibi kendini öne atıyor romanda.”. Dahası kitapta Bursa'ya dair anılan tüm mekânlar, kentin belleğidir aynı zamanda. Bu noktada, kendi kişisel tarihiyle Bursa'nın tarihini koşut bir düzlemde ele alan yazar, içinde yaşadığı şehrin, edebiyatına etkisini şu sözlerle dile getirir:

Bursa beni bir yazar olarak oldum olası beslemiştir. Gündelik yaşantımız dışında ikinci hayatımız sayılan edebi düşler, tasarılar yönünden bakarsak öyle. Bursa tarihi ve kültürel mekânlarıyla bir yazarın yaratıcılığını kıskırtmaya yeter sanırım. Kitapta geçen mekânlar, benim çalışmadığım günlerde saatlerimi geçirdiğim yerler. Mahfel, Tophane, Yeşil, Heykel, kitapçılar, sahaflar, eski sokaklar... Buraları gezerken Tanpınar'ı düşünürüm sıklıkla. Yaşanmışlığın sindiği mekânlarda hayallere dalmak, eski hanlar kadar kırk yıl öncesinin apartmanlarındaki insanları düşlemek beni mutlu ediyor. Örneğin, kapısında 1966'da yapıldığı yazılı eski bir apartmanın önünden hemen ayrılmam, orada yaşamış olanları düşünürüm. O dönem hakkındaki bilgilerle kafamda bir kurmaca işlemeye başlar (Özlü, 2016).

Yazarın sözünü ettiği yerler, andığı isimler kişisel ve toplumsal belleğin kesiştiği önemli duraklar olarak romanda yerini alırken edebiyatın da bu konudaki rolünü belirgin kılar. “Edebiyat, şehrin ruhunu süretleştirirken, yaşamakta olan hayatın canlı atmosferiyle birlikte, şehri tıpkı bir roman kahramanı gibi ele alabilir.” (Yılmaz, 2019: 407). Bu, Sağlık'ın (2022: 53) da belirttiği gibi, “şehirde yaşamak” ile “şehri yaşamak” arasındaki sınırı tayin ederken “şehrin sanata aksedişi beraberinde ‘hafıza mekânları’ adı verilen bir kavramın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Şehrin bir semti, bölgesi ya da mahallesi (sokağı, caddesi, evi vs.) sadece bir mekan değil, içinde sayısız hatıra saklayan unutulmaz bir ‘isim’ olmuştur.” (Sağlık, 2022: 55).

### Bireysel ve Toplumsal (Kolektif) Hafıza Mekânı Olarak Şehir

Birlikte yaşama pratiğinin organize ve hiyerarşik bir yapı içinde kavrandığı ve giderek kültüre dönüştüğü bir mekân olarak şehir (Farsça: şehir), hikâyesi, insanlık tarihiyle yaşıt bir kavramdır. İnsanoğlunun, varoluşunu belirli bir zaman ve mekân içinde idrak edişine paralel olarak barınma, beslenme, korunma, düzen kurma vb. gerekçelerle konumlandığı yer olan şehir ve / veya kent, çoğunlukla, medeniyet / uygarlık kavramıyla birlikte anılır. Nitekim Arapçada şehir anlamına gelen “medîne” kelimesinden Osmanlı Türkçesinde türetilen “medeniyet”, Batı dillerindeki “civilisation”a karşılık gelmektedir. Her iki hâlde de “şehirli” olmaya gönderme yapan “medîne ve civilisation”; insan, şehir ve medeniyet arasındaki ilişkiyi imler. Şehri kuran insan, mensubu olduğu medeniyet dairesince o şehri şekillendirir. Dolayısıyla şehir, medeniyeti yansıtırken medeniyet de şehre yansır. Güneş'in (2018: 19) deyişiyle; [z]aman içinde medeniyet şehir içinde gelişir, şehir mekânsal bir varlık olarak medeniyetin somut bir görünüm almasına imkân tanır. Platon ve Farabi'nin, “erdem” diyerek yücelttiği şehir kurma fiili, her medeniyetin kendi prototipini oluşturduğu bir şehircilik üslûbu doğurur.

Keçecizâde Fuad Paşa'nın “Osmanlı'nın dibâcesi” olarak nitelendirdiği Bursa da kaynağını İslam medeniyetinden alan Osmanlı şehir kültürünün, dolayısıyla mimarisinin,

<sup>8</sup> Romandan yapılan alıntılarda şu baskıdan yararlanılmıştır: Selçuk, 2016.

maddi ve manevi prototipi olmuştur (Aman, 2019: 15-16). Edirne, Üsküp, Saraybosna gibi Balkan şehirleri ile imparatorluğun son payitahtı İstanbul'a, Osmanlı ruhunu ve kimliğini nakşeden bir şehir prototipi olarak Bursa, Hisar'da mukim bir kale kent görünümündeyken, Osman ve Orhan gaziler eliyle yürütülen kuşatma ve fetihler neticesinde, kale dışına doğru genişleyen bir yerleşim görünümüne kavuşur. Göltekin (2019) ve Aman'ın (2019) da ilgili yazılarında aktardıkları gibi; kuruluş dönemi padişahlarının, şehri bir bir donattıkları mimari (han, hamam, cami, imaret, medrese, bedesten, çeşme, köprü) eserlerle Bursa, gelişir, değişir ve Osmanlı'ya yaraşır bir başkent olur.

Bu bağlamda, kentin geçmişten bugüne devraldığı kültürel mirasın merkezi, Hisar bölgesidir, demek yanlış olmaz. Sarıbaş'ın (2019: 5) ifadesiyle; XIII. yüzyıla kadar Bizans yerleşimi olma özelliğini sürdüren Hisar Sementi, Osmanlı döneminde ele geçirilen ilk önemli yerleşimlerden olması sebebiyle özel bir yere sahiptir. Nitekim Göközkut (2023) da Bursa'nın kültürel miras alanı olarak Hisar bölgesi üzerine hazırladığı doktora tezinde; bölgenin geçirdiği değişim ve dönüşümleri, Osmanlı öncesi (Bithynia, Roma, Bizans), Osmanlı ve Cumhuriyet olmak üzere üç döneme ayırarak inceler. Bugün Bursa'ya yönelik kültür turizminin de uğrak yerlerinden biri olan bu bölge, Osmanlı kentsel mirasının başat örnekleri ile hafıza mekânı özelliği arz etmektedir. Dahası romanın başkişileri; Oğuz, Makbule ve Kerim'in adımladığı, andığı, edebî verimlerine konu edindiği, duygu ve düşüncelerine şahit tuttuğu, dolayısıyla yazar Kemal Selçuk'un da mekân düzleminde, rotasını çizdiği ana hat, Hisar bölgesidir. Yanı sıra Prusa ve Keşiş Dağı göndermeleri, Tophane, Hünkâr, Koza Han, Heykel, Kültürpark, Setbaşı, Mahfel, Tuz Pazarı ve Sönmez İş Sarayı, Kafkas Pastanesi gibi Bursa'nın, antik zamanlardan Cumhuriyet Türkiye'sine, tüm geçmişini saklayan bellek mekânlarında kahramanlarını gezdiren yazar, bireysel ve toplumsal belleği harekete getirir. Kaldı ki “[ş]ehir söz konusu olduğunda şehrin insana yaşattığı bireysel tecrübelerin yanı sıra mekânın tanıklık ettiği zamanları depolayan bir toplumsal bellek de ortaya çıkar.” (Yılmaz, 2019: 16).

İlk kez, 1920'lerde, Maurice Halbwachs'ın çalışmalarıyla, sosyal bilimler sahasında görünürlük kazanan toplumsal bellek kavramı, biyolojik ve psikolojik bellek yaklaşımlarından farklı olarak hafızanın toplumsal (kolektif) ve iletişimsel yönlerine vurgu yapar. Buna göre; gündelik hayatın olağan seyri içinde bireyin kişisel hafızasını harekete geçiren hatıralar, deneyimler, tanıklıklar, kişinin etkileşimde bulunduğu sosyal grup ya da gruplarla ilişkisi neticesinde belleğini şekillendirir. Dolayısıyla bireyin kişisel hafızası, içinde bulunduğu toplumsal ilişkiler ağından bağımsız değildir; çünkü insan, kendi geçmişi kadar ait olduğu toplumun geçmişine de aynı kolektivite içinde dâhil olur. Bireyin ve belleğin toplumsallığı, Jan Assmann'ın, Halbwachs'ın görüşleri üzerine bina ettiği, iletişimsel ve kültürel hafıza kavramlarıyla birlikte kolektif hafızanın da tesisini sağlar. Kolektif hafıza, toplumca üzerinde mutabakata varılmış müşterek kültürel değerler silsilesinin şimdiye ve geleceğe aktarılacak üzere korunduğu, biriktirildiği, dolayısıyla toplumsal kimliğin de teşekkül ettiği çatıdır. Bu çatının temel bileşenlerinden biri olan kültürel bellek ise bir toplumun geçmişini oluşturan dil, tarih, edebiyat, sanat, inanç ve gelenekler gibi kültürel değerler ile bunların sözlü ve / veya yazılı pratiklerini ihtiva eder. Bu yönüyle kültürel hafıza; kalıcı, kökene yönelik ve uzun bir tarihî sürece yayılırken iletişimsel hafıza, geçici, bir kuşağa özgü ve yakın geçmişe dair hatıraları içerir (Halbwachs, 2016, 2017; Assmann, 2015).

Diğer yandan bellek, toplumsal olduğu kadar zamana ve mekâna da bağlıdır. Bir yere tutunarak / demirleyerek mekânsal bir seyir izleyen bellek; geçmiş, şimdi ve gelecek sürekliliği içinde zamansal olarak ilerler (Depeli, 2011). Assmann'ın (2015: 47), “[b]elleğin mekâna ihtiyacı vardır, mekânsallaştırma eğilimi içindedir.” diyerek vurguladığı hafıza - mekân ilişkisi, Pierre Nora tarafından “hafıza mekânı” ifadesiyle kavramsallaştırılmıştır. *Hafıza Mekânları* adlı eserinde “anımsadığımız şeyler değil, hafızanın mayalandığı yerlerdir.” şeklinde tarif ettiği

“hafıza mekânı”nı, Nora (2006: 12; 171), “[i]nsanların iradesiyle ya da zamanın işleyişiyle herhangi bir topluluğun ortak hafıza malına ait simgesel öge haline getirdiği maddî ya da fikrî düzendeki her anlamlı birim” olarak tanımlar. Kolektif hafıza içerisindeki ortak kültürel değerlerin izlerini taşıyan, bu değerlerin aksettiği, hatırlama ve unutma pratikleri bağlamında süreklilik arz eden, somut ve soyut anlamları havi maddi manevi her şey, bu tanımda karşılığını bulabilmektedir.

Mekânın belleğinin, bellek mekânlarına dönüştüğü bu kavşak noktasında yer alan, Tanpınar'ın (2013: 231) deyişiyle, bir terbiyenin ve zevkin etrafında teşekkül eden müşterek bir hayat olarak şehir de kültürel hafızanın kaydını tutan bellek mekânlarıyla tarihe tanıklık eden dinamik bir organizmadır. Bu bağlamda, zengin bir kültürel mirasa ev sahipliği yapan Bursa da antik dönemlerden başlayarak Osmanlı ve Cumhuriyet yıllarına uzanan kentsel bellek mekânlarıyla hafıza mekânı vasfını haiz bir kenttir. Doğaldır ki kentin bu birikimi, edebiyata da sirayet etmiş ve kültürel belleğin yazılı bir verimi olarak modern Türk romanında kendisine yer bulmuştur. Zira “[e]debiyat bilhassa roman, zamanı ve mekânı, resmî tarihi ve şahsî belleği bir arada muhafaza eden ender sahalardan biridir.” (Kocabaş, 2020: 61).

### Şehir, Bellek ve Edebiyat

Bellek ve şehir çalışmaları dolayımında tanıklığına başvurulmuş edebiyat, doğası gereği, toplumların kolektif hafızasında yer tutmuş, hayalî ya da gerçek, her türden yaşanmışlığın, sözlü veya yazılı kaydını tutan bellekler arşividir. Söz konusu yaşanmışlığın yüzyıllara yayılan maddi ve manevi izlerini bünyesinde toplayan şehir de bu arşivde kaydı tutulan mekânlardandır. Şehrin hafızasına nakşolmuş mekânlar kadar farklı nedenlerle kayıttan düşülmüş, unutulmuş terk edilmiş yerler de edebiyatın hafızasında yaşamaya devam eder.

Modern Türk edebiyatında farklı türlerde yazılmış eserlerden yola çıkarak Bursa'nın izini süren Sevgül Türkmenoğlu, ilgili çalışmasında, Bursa Hapishanesi üzerinden edebiyatın, başlı başına bir hafıza mekânı sayılabileceğinin örneğini verir. Nâzım Hikmet, Orhan Kemal, Osman Şahin, Hasan Hüseyin Korkmazgil gibi tanınmış şair ve yazarların mahkûm olarak kaldığı Bursa Hapishanesi, 1990'lı yıllarda yıkılarak yerine adliye binası inşa edilir.<sup>9</sup> Tarihe tanıklık eden, ortak bilincin kolektif bir değeri olarak bu yapı, adı geçen edebiyatçıların eserlerinde hafıza mekânı olarak ölümsüzleşmiştir (Türkmenoğlu, 2023). 2004 yılı itibarıyla Bursa Kent Müzesi'ne dönüştürülen söz konusu bina, hafıza mekânı olarak, âdeta, tescillenmiş olur. Benzer şekilde, *Huzur* (1949) romanıyla bütün bir İstanbul'u, *Bursa'da Zaman* (1941) başlıklı şiiri ve *Beş Şehir*'de (1946) başta Bursa olmak üzere, hikâyelerine yer verdiği şehirleri birer hafıza mekânı olarak edebiyatın belleğine emanet eden Tanpınar, geçmişten geleceğe bir kültür köprüsü kurar.<sup>10</sup> Dolayısıyla herhangi bir tür ya da mecra ayırt etmeksizin edebiyatın tanıklık ettiği hafıza mekânları, kültürel hafızanın sürekliliğini sağlarken kolektif kimliğin inşasına da katkıda bulunur. Böylece kentin kültürel miras değerlerini içinde yaşarken gereğince takdir edemeyen şehir sakinleri de “edebî eserler aracılığıyla şehri, bellek, kimlik ve estetik açısından görebileceği bir yolculuğa çıkma imkânı bulur. Bu tecrübe doğrultusunda şehrin sokaklarında dolaşan sadece roman kahramanı değil aynı zamanda okuyucunun bilincidir.” (Yılmaz, 2019: 39).

Nitekim Oğuz, Kerim ve Makbule üçgeninde şekillenen *Cemiyet Kaçkını*'nda da aynı kentin havasını soluyan her üç karakterin bireysel hafızalarının kolektif hafızaya eklemlendiği

<sup>9</sup> Nâzım Hikmet'in Bursa'daki günlerine dair bir yazı için bk. Altıntaş, 2020: 32-35. Ayrıca Bursa Tahtakale Buluşmaları'nın 1 Ocak 2020 tarihli dördüncü programında “Nâzım'ın Bursa Yılları” konulu bir konuşma yapan Güney Özkılınç'ın program kaydı için bk. <https://youtu.be/BDtBbwh5m7A?si=yftOa3ALMJ3E91dZ>.

<sup>10</sup> Bellek ve mekân eksenli edebiyat çalışmaları için bk. Yılmaz, 2019; Kocabaş, 2020: 60-72; Yücel, 2021: 195-212; Gökşen, 2023; Alpasar, 2024.



görlür. İletişimsel belleğin imkânlarını kullanarak kişisel tarihini inşa eden Bursa imgesini, Oğuz'a ve dergi ahalisine durmaksızın anlatan, bununla yetinmeyip Bursa'yı denemelerine konu edinen Makbule, şehrin kültürel hafızasını şimdiye taşırken Oğuz ile Kerim de öykü ve romanlarında yer verdikleri Tophane, Pınarbaşı, Ahmet Vefik Paşa gibi hafıza mekânlarıyla kentin kolektif hafızasına katkıda bulunurlar. Öyle ki Oğuz'un küçümser bir ifadeyle "Kolera Günleri'nin Bursa versiyonu" (s. 90; s. 108) olarak karaladığı Kerim'in son romanını satın almak için sahafa giden Bursalı bir okur, "[d]airedeki arkadaşlar almış, okumuşlar. Ne güzel anlatıyormuş şehri." (s. 108) yorumunda bulunur. Oğuz'un, sosyal çevresini terk ettiği süreçte de kendisini şehrin kolektif ve kültürel belleğinden tamamen yalıtamadığı görlür. Bilakis Makbule'nin Bursa üzerine kaleme aldığı denemelerinin sevkiyle okuduğu *Beş Şehir, Yaşadığım Gibi* ve *Huzur* ile, Tanpınar rehberliğinde, şehrin kentsel belleğine uzanır. Kaldı ki "Tanpınar'ın Bursa'sı şehir olmaktan ziyade tarihtir, medeniyettir, gelecektir ve en önemlisi de zamanın ta kendisidir." (Sakarya, 2022: 389). Bu sayede, roman, kabukta, bir aşk üçgeni içinde vuku bulan olayları naklederken, özünde, dünü ve bugünüyle, kişileri kuşatan kentin kültürel iklimini teneffüs edebileceği bir kurmaca dünya vadeder okuruna. Bu açıdan, *Cemiyet Kaçkını*, aşkta ve edebiyatta birbirinin rakibi iki genç kadar, bireysel ve toplumsal belleği buluşturan kişi, yer ve simgeleri ile bir hafıza mekânı olarak Bursa'nın da romanıdır.

### **Tuz Pazarı'ndan Başlayan Edebiyat Yolculuğu ve Şehirde Bir Cevelan**

Romanda bahsi geçen edebiyatsever iki genç adamdan biri, Oğuz, içine düştükleri sarmalı, ta en başından "talihin seçimi" olarak yorumlasa da hikâye, "bir Bursa baharında, Tuz Pazarı'nın hemen altındaki okunmuş kitap satılan tezgâhların önünde" (s. 5), aynı kitaba uzanmalarıyla başlar: Sait Faik'in *Havuz Başı*'sına elini önce uzatan Kerim, Oğuz'a göre, hikâyenin devamında, talihin sürekli onu kayırmasıyla aşkta da edebiyatta da daima kazanan olacaktır. Her ne kadar tanışmaları "talihsiz bir seçim" sonucu gerçekleşse de edebiyat ve yazma tutkusu bu iki genci bir araya getirir. Kerim'in dostane tavırlarına kayıtsız kalamayan Oğuz, kısa bir sohbetin ardından onun da öyküler karaladığını öğrenir. Nitekim kendisi de *Yeni Sesler*'de öykülerini yayımlamış bir yazar adaydır. Aralarında bir ünsiyet peyda ettikleri o an "[g]üneş bir an Bursa semalarından, sahne ışıklarını aratmayan bir ayrıcalıkla bu iki edebiyat heveslisinin üzerine yağ"ar. Öyle ki "Teksas-Tommiks'ten kuponla biriktirildikten sonra tezgâha düşen ansiklopedilere, altmışların ve yetmişlerin el üstünde tutulan romanlarından iç gıcıklayıcı dergilere kadar her şey o gün, evliyalık şehrinin yüzü suyu hürmetine bu buluşmanın tanığı oluyordu"r (s. 7).

Oğuz ile Kerim'in buluşmasına vesile olan, aynı zamanda, romanın açılış sahnesinin gerçekleştiği Tuz Pazarı, Bursa'da yerleşik eski bir geleneği, sahaflığı, işaret eder. Geçmişte Ulu Cami'nin yanı başındaki Sahaflar Çarşısı'nın, Bursa'nın geçirdiği birtakım değişimlerden payını alması sonucu, 1960'lı yıllardan sonra yeni bir oluşum dikkati çeker. Bu, Tuz Pazarı ve civarında, Pazar günleri, birkaç kişinin evdeki eski, kullanılmış kitaplarını satmasıyla başlayan yeni bir süreçtir ve şehrin kültür hayatında yeni bir sayfa açmıştır (Özen, 2022: 33-34). Kitap meraklılarının, öğrencilerin, entelektüel kişiliklerin buluşup sosyalleştiği bir yer hüviyetini haiz Tuz Pazarı'nda, "1960'lı yıllardan 2000'li yıllara kadar birçok kişi kitap sergisi açar. Zaman geçtikte başka işlerle geçimini sağlayanlar olduğu gibi, Sönmez İş Sarayı'nda ve başka bir yerde kitabevi açarak kitapçılığı meslek haline getirenler de olur." (Özen, 2018b: 54). Kurgusal kişilikler Oğuz ile Kerim'in de aynı kitaba uzanmak suretiyle, yollarının kesiştiği Tuz Pazarı'nda kitap sergisi açanlara, 2000'lerin başında belediye yeni yer gösterir; ancak kitapçılar, bu yer değişiminden olumsuz yönde etkilenir; çünkü "40 yıldır halkın ayağı Tuz Pazarı'na alışmış, şehrin hafızasında yer etmişlerdir. Pazar günleri Tuz Pazarı'nın olduğu alan hareketlidir." (Özen, 2018b: 59). Burada, 1960'lı yıllardan beri kitap sergisi açan sahaflarla görüşüp bireysel tanıklıklardan hareketle sözlü tarih çalışması yapan Özen (2018b), bir

anlamda, Bursa'da, Tuz Pazarı ve Sönmez İş Sarayı özelindeki, sahafılık geleneğinin de envanterini çıkarır.

Diğer yandan romanın, âdeta sinematografik bir görüntü arz eden bu açılış sekansında, okura gösterilenler, şehrin ve bireyin öyküsünün / hafızasının iç içe geçtiği bir romanla karşı karşıya olunduğu izlenimi de uyandırır. Zira bu sahne, şehri ve şehrin entelektüel cephesini ele verdiği gibi, “evliyalara şehri” Bursa da bahar güneşiyle onları sarmalar. Böylece “[y]azarın hafızası ve kahramanların hafızalarının iç içe geçmesiyle gerçekleşen bir aktarımda, okur da alımlama estetiğinin imkân verdiği ölçüde metne dâhil olarak kendi hafızasını, yazar ve kahramaninkine eklemeler. Dolayısıyla edebî eser, ‘hafıza içinde hafıza’ya yer vererek, okuru çok boyutlu bir zamansal temsiliyetle karşı karşıya getirir.” (Yılmaz, 2019: 21).

Böylelikle tanışan ikili, çok geçmeden arkadaşlık etmeye başlar. Ne ki bu, eşit bir arkadaşlık ilişkisi olmaktan çok eşitsiz bir usta - çırak ilişkisi olarak gelişir; çünkü Oğuz, dış görünümüne bakarak kaba ve köylü bulduğu Kerim'e üstten bakmakta, kendisini, öyküleri yayımlanmış, önü açık bir kent soylu yazar adayını olarak onun karşı kutbuna yerleştirmektedir. Bir başka deyişle; “Oğuz, gelecekte büyük ve önemli bir yazar olacağına, yeteneklerinin buna izin verdiğine, roman boyunca çokça duyacağımız ‘talih’in kesinlikle yanında olacağına tam inancıyla Kerim'e karşı bir üstten bakış içindedir.” (Ak, 2016: 6). Buna göre; dağlı olan Kerim, Altıparmak'ta ailesine ait bir apartmanda anne ve babasıyla yaşarken Oğuz ise “Maksem'de, postaneden yukarıya uzanan yokuştaki küçük, bahçeli evde annesiyle birlikte” (s. 10) yaşıyordu. Oğuz'un çocukluğu, Pınarbaşı'nda bir konakta geçmiştir; ancak babaannesini ölünce halaları o evi aceleyle sattırması, yerine de bir apartman dikilmiştir. “O çocukluğunun geçtiği, kilerinde sebze sakladıkları, kuyusundan soğuk sular içtikleri, üç katlı, serin evi hayatı boyunca aklından çıkaramayacaktı. O halis koca Türk evinde geçen çocukluğundan bir öykü çıkarıp yayımlatmıştı.” (s. 10) Dolayısıyla aralarındaki ilişkiyi “edebiyat” ortak paydasından çok “köylü - kent soylu” tezadı üzerinden okuyan Oğuz, Kerim'in köylülüğünü, kendince, “Kerim'e üstünlük kuracağı bir alan olarak kodluyor. Kerim'in Oğuz'a ‘tâbi’ tavırları da bunu destekliyor. Sonuçta da ortaya bir anlamda -çarpık da olsa- usta çırak ilişkisi çıkıyor.” (Ak, 2016: 6).

Burada Oğuz'un, sıklıkla, “bu küçük bahçeli Türk evi” (s. 51) vurgusuyla övündüğü, Pınarbaşı'ndaki konaktan artakalmış bahçeli ev, onun kent soylu kökenlerine yapılmış bir gönderme iken, aynı zamanda, Hisar bölgesi sınırları içinde kalan ve şehrin antik çağlardan beri su ihtiyacını karşılayan Pınarbaşı suyu ve geleneksel bahçeli konaklarıyla bilinen Pınarbaşı mahallesini aklı getirir. Oğuz'un aile öyküsünde olduğu gibi, 1970'lerden başlayarak bu konaklar, yerlerini ya apartmanlara bırakmış ya da turistik birer mekâna dönüştürülmüştür.<sup>11</sup> Kerim'e, sınıfsal bir açıdan ve çömezi gözüyle yaklaşan Oğuz, onun da *Yeni Sesler*'de bir öyküsünün yayımlanmasını sağlar. Oğuz'a, kıskançlıkla karışık bir gurur yaşatan öyküde, “Tophane'deki küçük havuzun başında beliriveren genç adam, çınarları ve sultan türbelerini geziyor, şehrin değişen çehresinde saadetini sorguluyor”dur (s. 11). Oğuz, Balzac'a benzettiği Kerim'le, Altıparmak'taki Hocahasan Kıraathanesi'nden başlayarak Kültürpark'taki Özgen ve Göl Çay Bahçesi'ne uzanan bir hat üzerinde buluşup edebiyat sohbetleri yaparken aklına bir edebiyat dergisi çıkarmak fikri düşer. “Varlık dergisi Himalayalar kadar uzaksa, Keşiş Dağı'na tırmanıp Uludağ'ın Sesi'ne ulaşacaklardı.” (s. 12). Derginin adından önce sağlam bir sponsor, “ağaç dayı”, bulmaları gerekmektedir.

Oğuz'un zihnindeki muhafazakâr, sınıf bilincinden yoksun, çömez Kerim, ustasının (Oğuz'un) yönlendirmeleriyle Orhan Kemal ve Sabahattin Ali tarzında öyküler yazıp *Yeni*

<sup>11</sup> Hisar Bölgesi'nin geçirdiği değişim ve dönüşümleri, sözlü kaynakların tanıklığına başvurarak ortaya koyan akademik bir çalışma için bk. Göközkut, 2023.

*Sesler*'de yayımlanmaktadır. Bir yandan gururlanan bir yandan müthiş kıskanan Oğuz, bir gün, nihayet *Havuz Başı*'ndan *Öyküler* adlı bir dergi çıkarmanın vaktinin geldiğini ilan eder. Aranılan maddi destek, Oğuz'un deyişiyle "kalantor", bulunmuştur. Kafka'nın *Dönüşüm*'ü üzerine yazdığı bir denemeye okur karşısına çıkar Oğuz. Kapağında Uludağ gravürünün bulunduğu öykü ağırlıklı bu dergi, -*Yeni Sesler*'den sonra- şehre heyecan getirmiştir. Çekirge'de bir turizm acentesi olan kalantor, Setbaşı Köprüsü'nü geçtikten sonra varılan bir büroyu dergi işleri için tahsis etmiştir. Ne var ki her şeyin yolunda gittiği bugünlerde, elinde *Kuyucaklı Yusuf*'a dair karalanmış bir denemesiyle büroya gelen genç bir kız, tesadüfen tanışmalarının ardından, Oğuz ile Kerim'in hayatındaki ikinci kırılma noktası olacaktır. Bu noktadan sonra hikâyeye; Oğuz, Makbule, Kerim üçgeninde edebiyat, aşk, Bursa sarmalına dönüşecek ve dört yıllık dostluğun da sonunu getirecektir. Bir başka deyişle; roman, Oğuz'un aşksızlığı ve yazısızlığının hikâyesine evrilecektir (Özkök, 2021: 157).

Buraya kadar her iki karakterin Bursa içindeki devinimleri ve edebiyat serüvenlerinin yaşadıkları kentle uyumlu seyrettiği görülür. Oğuz da Kerim de kentin kültürel havasını soluyan, kentin geçmişinden aldıklarını kendi kişisel tarihleriyle harmanlayıp yine kente armağan eden gençlerdir. Bursa'da çıkan *Yeni Sesler*'e yazan, kitapçıları dolaşan, okuyan, edebiyat soluyan bu gençler, şehrin edebî potansiyeline bizzat yayımladıkları bir dergiyle katkıda bulunurken kaleme aldıkları öykülerde de bellek mekânı olarak Bursa'yı işlerler. Oğuz, kişisel belleğindeki halis bir Türk evinden yola çıkarak bir devrin geleneksel mimarisini, yaşam biçimini ölümsüzleştirirken Kerim'in yayımladığı ilk öykü de kentin hafıza mekânlarıyla örülüdür (Tophane, çınarlar, sultan türbeleri) ve şehrin değişen çehresini sorguluyordur. Nitekim "Bir Halka, Bir Halka Daha" başlıklı yazısında Pala (2022: 26-32) da şehrin sultan türbelerini, çınarlarını ve eski evlerini anar. Ölümle hayatın hep iç içe olduğu Bursa, "şehrin yükseklerine kurulmuş külliyelerde sandukalar içinde yatan sultanların, şehzadelerin şehridir." Aynı zamanda ulu çınarların şehri Bursa, bir kısmı yaşayan bir kısmı ise apartmana dönüşen tarihî evleriyle kadim bir şehirdir. Kaldı ki çok sonra karşılıksız aşkın sebep olduğu hezeyanlar içinde bir öykü kaleme alan Oğuz'un satırlarında da yine şehrin belleğini oluşturan simge isimler yer alacaktır. Aynı şekilde iki arkadaşa göre daha amatör bir edebiyat meraklısı olan Makbule'nin, seri olarak kaleme aldığı şehir yazılarında da Bursa, belleğiyle yer alacaktır. Dolayısıyla romandaki edebiyat, yazı, aşk meselelerine arka planda daimî bir Bursa silüeti eşlik eder.

Öte yandan Kerim'in, çıkaracakları dergi için önerdiği *Uludağ'ın Sesi* başlığı ve iki yıl sonra çıkarmayı başardıkları derginin kapağına yerleştirdikleri Uludağ gravürü, yine şehrin çağlar ötesine seslenen mekânlarından, âdeta şehrin simgesine dönüşmüş, Uludağ'ı, kolektif belleklerden çağırır. Roma'nın, Hristiyanlığı resmî surette kabul edişine tarihlenen süreçte, Bursa ve çevresi Hristiyanlar için önemli bir dinî bölge hâline gelir. Bu zaman zarfında Uludağ da keşişlerin yaşadığı manastırlarla dolu bir dağa dönüşür. Tarihte Olympos, Oros Ton Kalegeron adı ile bilinen bu dağ, kilise ve manastırlardan ötürü Osmanlı döneminde Keşiş Dağı olarak adlandırılır. Evliya Çelebi'nin de seyahatnamesinde Ruhban Dağı olarak andığı mezkûr dağın adı, 1925'te Uludağ olarak değişir (Gürgen, 2022). Romanda, Oğuz'un da buradan, yer yer, Osmanlı'daki adıyla, Keşiş Dağı şeklinde bahsettiği dikkati çeker.<sup>12</sup>

Yazarın, derginin sponsoru "kalantor" için seçtiği Çekirge ile Setbaşı Köprüsü ise şehrin hafızası adına, yine manidardır. Bunlardan, Bizans döneminde adı Pythia olan Çekirge, kaplıca ve şifalı suları ile maruftur. Bursa'ya dışarıdan gelen yerli ve yabancı misafir ve gezginlerin tedavi, dinlenme, ziyaret ve konaklama amacıyla tercih ettikleri Çekirge, I. Murat

<sup>12</sup> Uludağ'ın yeni Türk edebiyatındaki yerini konu edinen bir çalışma için bk. Sınar Uğurlu, 2022: 295-331.

Hüdavendigâr tarafından “bir cami, bir medrese, bir imaret, kaplıca binası, hamam, han inşasının yanında su yolları yaptır”mak (Göltekin, 2019: 9) suretiyle âbâd edilmiş bir vakıf köyüdür. Türkmenoğlu'nun (2023) da ilgili çalışmasında tespit ettiği üzere; tarihî, mimari ve turistik mirasıyla Çekirge, Bursa'yı konu edinen edebî eserlerde sıklıkla bahsi geçen bir semttir ve *Cemiyet Kaçkını* romanında da dergiyi finanse edecek “kalantor”un, burada bir turizm acentesi sahibi olması yadırgatıcı değildir. Yine “kalantor”un dergi için seçtiği büronun yer aldığı Setbaşı ise eski bir Levanten mahallesidir. “Bursa'nın Beyoğlu'su” olarak anılan Setbaşı, kentin en önemli eğlence ve buluşma mekânlarından biridir (Kaplanoğlu, 2022: 23). Bursa'nın en eski kahvelerinden biri olan Mahfel de buradadır. Oğuz'un, “[ç]ınar ağacının önünü kapadığı büronun penceresinden köprüyü ve Mahfel'i seyrederek huzur buluyor olmalıydı.” (s. 17) sözleriyle tasvir ettiği Setbaşı Köprüsü ise Gökdere üzerinde yer alan, biri küçük diğeri büyük iki gözlü bir köprü olup ahşap olan üst kısmı Cumhuriyet döneminde genişletilip betonarme yapılmıştır (Yetişen, 2019: 59).

### **Bursa'da “İkinci Zaman” ya da Bursa'nın Kalbine “Huzur” Rehberliğinde Seyahat**

Böylece dört yıllık bir dostluğun, edebî birikimin, dergi çıkarma heyecanının geldiği noktada “aşk” devreye girer ve edebiyat heveslisi biraderlerin yolu Makbule'yle kesişir. Oğuz açısından ise Muazzez'den Nuran'a giden yolun taşları döşenir. Şöyle ki *Kuyucaklı Yusuf* hakkındaki denemeden sonra Oğuz'un ilk işi, kitabı Makbule'den isteyip okumak olur. Zihninde Muazzez'le Makbule özdeşleşmiştir. Dahası bu özdeşlik, Yusuf (soylu vahşi) - Kerim (dağlı, köylü) özdeşliğine dönüşürken “Oğuz'un aşktaki kaderini de belirle”yecektir (Özkök, 2021: 158). Ardından “kalantor”un dergi ahalisini Özgen'de topladığı edebiyat gecesine Makbule'yi de davet eder Oğuz. Tophane'de oturan Makbule, daveti memnuniyetle kabul eder. Yine bir Bursa baharıdır ve ihlamur ve erguvan kokuları baş döndürmektedir ki bu da kentin beş duyuya hitap eden, duyuları harekete geçiren dokusunu işaret etmektedir. Dalkılıç (2022: 4) da 1936 yılının bir Bursa baharını tasvir ettiği “Caddede Buluşalım” başlıklı yazısında kentin belleğine nakşolmuş ihlamur kokuları ile erguvanları anar. Şehrin bahar aylarına özgü bu ihlamur kokularına, Türkmenoğlu (2023: 73) da “Bursa'ya baharın gelişi, Bursa Ovası'nı da şenlendirir. Ihlamur ağaçları çiçek açarken, ovanın canlılığı bir kat daha artar.” sözleriyle, özellikle, değinir. İşte bu kokulardan ve aşktan başı dönen Oğuz, Kerim'le Makbule arasındaki yakınlaşmayı hissetse de 1989 yazında şehri bu duygularla adımlar durur:

Yaz başıydı ve haziranın en güzel günlerinde tek başına büroda oturdu; kalkıp Heykel'e, oradan Çakırhamam'a yürüdü. Tophane çıkışına başını çevirmeden şöyle bir bakıyordu. (...) Kırkmerdivenler'in önünde de göz ucuyla bakıp, Altıparmak Caddesi'nden dönüyordu (s. 29).

Nihayet bir gün Makbule'yi büroya davet eder. Onu beklerken “sinirli bir halde pencereden, Mahfel önünden Namazgâh'a ve Yeşil'e çıkan, inen insanlara bak”ar (s. 30). Dönüşte ona evine, Tophane'ye, kadar eşlik eder. Bu sırada Makbule, “Bursa'yı çok seviyorum,” (s. 32) diyerek içinde yaşadığı kente dair duygu ve düşüncelerini dile getirir:

Burada doğdum. Babamla annem de Ortapazar Caddesi'nde dünyaya gelmişler. Komşuymuşlar. Aynı okullara gitmişler. Sokak aralarında birlikte oynamışlar. Babam da ilkokul sıralarında, hatta kapı önünde evcilik oynarken sevmiş annemi. Hâlâ arada anlatırlar. Ben bu kalp işlerine pek akıl sır erdiremem doğrusu. Annem epey bir uğraştırmış babamı. Tabii adamcağız niyetini hissettirse de, üniversiteyi kazanıp İstanbul'a gidinceye kadar aşkını itiraf edememiş. Sonra, kayıt yaptırmak için gideceği günün akşamında almış istediği yanıtı. Sonra ver elini sabahın köründe Santral Garaj! Şimdinin mide bulandıran 302'leri bile yokmuş o vakitler. Magirus'la sallana sallana İstanbul'un yolunu tutmuş; kendi deyişiyle ağzı kulaklarında! (s. 33)

Makbule, kentin belleğini de taşır yazılmakta olan aşk masalına; burada bir tarih vardır, türbeleriyle (Okçu Baba Türbesi) geçmiş zaman hikâyeleriyle ve o tarihin içinde kendi aile tarihi de kayıtlıdır:

Anneannem, babaannem de Hisar'da komşuymuşlar. Dedem bozacılık yaparmış. Bir dedemin de şekerçi dükkânı vardı. Hayal meyal hatırlıyorum orayı. Ölünce mirasçılar sattılar dükkânı. 'Çocuklarım beni dinleseydi bugün marka olurduk,' derdi. Bunları duyduğumu hatırlıyorum. Lokumları, şekerlemeleri özlerim de gidip başka yerden alamam. Bu da benim kusurum (s. 33).

Onu hayranlıkla dinleyen ve benzer bir aile tarihine sahip Oğuz da içinden şunları geçirir: "Sabır, bir Bursa masalı için gerekli olan yalnızca sabır! Anneciği hep der ya 'Evliyalar şehri Bursa'da ümitler hiç bitmez!'" (s. 33).

Oğuz'un hayatında, Kerim'le tanışmasının ardından, Makbule'yle karşılaşmasından doğan bu ikinci kırılma anında, ustalık misyonu ile dostluk duygusunu aşan baskın bir duygu durumu olarak aşk, benliğini yavaş yavaş ele geçirirken, onu, tüm duyularıyla yaşadığı kente yönelmeye çağırır. Dergi ekibiyle Özgen'de toplandıkları akşam, Makbule'nin varlığından kaynaklanan bir hafiflikle "[ı]hlamur ve erguvan kokularından başı dönüyordu"r (s. 23). Yazarının deyişle "kalemi yerine kalbinin çalıştığı" o coşkulu akşam üzerinde Oğuz, âdeta büyülenmiş gibidir: "Ihlamur kokuları mesela, bütün mayıslarda olduğundan farklıydı. Metal çay tabağı bile ona dünyanın en güzel halini sunuyordu. İlle her bir yandan kokular geliyordu ama. Sonunda yine ihlamurla birleşen o kokular yalnızca onun başını döndürüyordu." (s. 24-25) Bunu izleyen dalgalı ruh hâli, şehre yönelmiş bakışlarını da etkiler. Şöyle ki Makbule, Tophane'de oturmaktadır. Bu, her zamanki dağınık bakışının, artık Tophane istikameti yönünde odaklanması, demektir. Bu nedenle büroda oturamayıp "kalkıp Heykel'e, oradan Çakırhamam'a yürüdü. Tophane çıkışına başını çevirmeden şöyle bir bakıyordu. (...) Kırkmerdivenler'in önünde de göz ucuyla bakıp, Altıparmak Caddesi'nden dönüyordu." (s. 29). Setbaşı Köprüsü'nü geçtikten sonra varılan bürodan Altıparmak Caddesi'ne uzanan bu rota, şehrin de kalbidir ve en bilindik kültürel mirasın sıralandığı hattır. Bu mirası, yeniden fark etmiş gibidir Oğuz. "Tophane çıkışına başını çevirmeden şöyle bir bak" arken, "[s]anki oradan Kerim'le M. çıkagelecekler, Oğuz da pat diye hamamın önünde düşüp bayılacaktı." (s. 29). Böyle kırgın ve kızgın hissetmeye devam eder; onu, büroya davet ettiği bir gün, "sinirli bir halde pencereden, Mahfel önünden Namazgâh'a ve Yeşil'e çıkan, inen insanlara bak"ar (s. 30). ki Dara'nın (2011: 60) da belirttiği üzere; "1421'de Çelebi Mehmet'in kendisi tarafından yaptırılan Yeşil Türbe, Bursa'nın bugün de en simgesel yapısı"dır. Bir müddet sonra bu sabırsız ve öfkeli bakışlar, gittikçe içe döner ve Oğuz, İstanbul'u adım adım gezerek şehrin kalbine seyahat eden Mümtaz - Nuran çiftinden mühlhem Bursa'nın kalbine yapılan / yapılacak bir yolculuğu düşler.

Bu düşün hakikate evrilebileceğinin ilk tohumları, Makbule'yi büroya davet ettiği günün akşamı, Tophane'ye kadar ona eşlik ettiği yürüyüş sırasında atılır: "Heykel'in önünden geçerlerken, akşam güneşinin yıkadığı kızın yüzündeki parlaklıkla" (s. 32) kendinden geçip onun yüzünde kaybolmuşken "Bursa'yı çok seviyorum." diyen Makbule'nin sesiyle kendine gelir Oğuz. "Bursa hanımefendisi" Makbule, belleğinde özenle sakladığı, ailesinden ve şehirden kendisine intikal eden bireysel ve toplumsal mirası, Oğuz'la paylaşmaktadır. Aile hikâyesinin odağında Hisar vardır ve bu semt, onları buluşturan ortak paydadır. Her ikisinin de kent soylu kökenini gösteren söz konusu ortaklık, romanın merkezine Hisar bölgesi etrafındaki uzak ve yakın maziye taşır. Öncelikle Hisar, fethin ardından, Osmanlı kent yerleşiminin, hâliyle kentteki Osmanlı kimliğinin başladığı noktadır; çünkü Prusa, Bithynia'dan başlayarak Roma ve Bizans dönemlerinde bir kale kent olarak kurulmuştur. Dolayısıyla şehrin Osmanlı tarihi, Hisar'dan başlar. Kale içinin Türkleştirilmesi ve İslamlaştırılması ile başlayan imar ve iskân faaliyetleri, zamanla kale dışına doğru genişler. Hisar'da, kale içinde inşa edilen mescitler etrafında teşekkül eden ilk Müslüman Türk mahalleleri, "Bursa'da Türk kültürünün, geleneğinin, komşuluk bilincinin yerleşmesini sağlamış ve daha sonra sur dışında kurulan yeni mahalleler de bu bilinç çerçevesinde şekillenmiştir." (Saribaş, 2019: 5). Makbule'nin sözünü

ettiği Ortapazar da Hisar içinde kurulan bu ilk mahallelerdendir. Dahası Oğuz'un çocukluğunu geçirdiği Pınarbaşı'ndaki konak da yine Hisar sınırları dâhilindedir. Ancak Göközkut'un (2023) ilgili çalışması süresince görüştüğü katılımcılar, Bursa'da, 1970'lerde başlayıp 1980'lerde hız kazanan değişimin, en çok Ortapazar mahallesinin tarihî dokusunu bozduğu yönünde serzenişte bulunurlar. Onlar için Ortapazar, tipik Bursa evlerinin yıkılmasıyla apartmanlaşmaya teslim olmuş bir mevkidir. Nitekim Makbule de "Ortapazar Caddesi'ndeki eski apartmanların birinde oturuyordu"r (s. 34).

Yaşadığı kenti Makbule'yle yeniden fark etmeye başlayan Oğuz, o akşam, onunla birlikte Tophane yokuşunu çıkar. "Makbule, anneannesinin gelip dualar ettiği Okçu Baba Türbesi'ni gösterdi. Bursa'da ne çok yatır vardı." (s. 34) Bahsi geçen türbe de yine Hisar sınırları içindedir ve Göközkut'un (2023) çalışmasında, katılımcıların en çok ziyaret ettikleri tarihî yapılar arasındadır. Günümüzde Hanlar Bölgesi'yle birlikte UNESCO Dünya Miras Listesi'ne alınan bu bölge, tam bir hafıza mekânı özelliği sergilemektedir. Böylece Oğuz'un bir haziran günü, can sıkıntısıyla, Heykel'den Çakırhamam'a, oradan Tophane yokuşuna şöyle bir bakış atıp Kırkmerdivenler'in önünden Altıparmak Caddesi'ne doğru çizdiği ilk rota, Makbule merkezli bir güzergâh izlenimi vermekle birlikte, roman, okurlarının dikkatini, yavaş yavaş tarihî bir atmosfere doğru çekmektedir. Aynı şekilde büroda Makbule'yi beklerken Mahfel önünden Namazgâh'a ve Yeşil'e çıkan, inen insanlara göz atarken okur da onunla birlikte ikinci bir tarihî rotaya yönelir. En son Heykel üzerinden Tophane istikametine yaptıkları yürüyüş ise onlarla birlikte okuru da şehrin en önemli kültürel miras alanlarına sürükler. Nihayetinde "[y]aşanmış hayatın, mutlaka maziye ve bugüne hatta geleceğe karıştığına şahitlik eden edebiyat, zamanın bir terkip halinde ilerleyişini kişi, olay ve simgeler aracılığıyla göstererek, mekânlaşan belleğin fark edilmesini sağlar." (Yılmaz, 2019: 21).

O yaz Oğuz, "M. Hanfendi sayesinde kapıldığı Bursa rüyasını tamamına erdirmek için elinden gelen her şeyi yap"ar (s.35). Dergi üyeleriyle birlikte Hünkâr'da oturup çay içerler ve Makbule'nin dilinden yine Bursa üzerine övgüler dinleyip büyülenirler. Ne var ki kısa süre içinde Kerim'in Makbule'ye ilgisi ve bunun karşılıklı olduğunun anlaşılması, Oğuz'u çileden çıkarır. Oturduğu yerde "(...) Kerim'in koca kafasının üzerinden Emirsultan sırtlarını görüyor, bir zelzelenin başlaması için dua ediyordu" r (s. 36). Bir daha dergiye uğramaz olur, herkesten kaçır. İntikamını edebiyat üzerinden alacağına dair edebiyatın tanrısı üzerine yemin eder. Roman da bu noktada, bir "edebi intikam" hikâyesine evrilir (Ak, 2016: 6). Tam da o sıralarda karşılaştığı Makbule, "cemiyet kaçkını" der ona (s. 49) ve sözlendikleri haberini verir. Aslında Makbule, Oğuz'un da Kerim'in de hayatını belirleyendir (Özkök, 2021: 158). İşte o yazın sonuna doğru kalemi eline alır Oğuz ve kaybettiği aşkını Bursa sokaklarında arayan bir gencin öyküsünü yazar. Daha önce kişisel belleğinden hareketle kaleme sarılan Oğuz, bu kez, Bursa'nın kolektif belleğinde iz bırakmış bir simge ismi öyküsünün merkezine taşır: Ahmet Vefik Paşa. "Birden kendini on dokuzuncu yüzyılda bulan genç, izini sürdüğü kızı ararken Vali Ahmet Vefik Paşa'yla karşılaşıyordu. Adam burnundan soluyarak tiyatroya seyirci topluyordu." (s. 51).

Bugün Bursa'da kendi adını taşıyan bir tiyatro binasının da kurucu ruhu, 1879-1882 yılları arasında Bursa'da valilik yapan Ahmet Vefik Paşa, Molière'den yaptığı çeviri ve adapteler ile, Batılı manada, tiyatro kültürünün yerleşmesi için gösterdiği çabalar ve yine bu çabaları nedeniyle görevden alınışıyla Bursa'nın unutulmaz simaları arasındadır.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Paşa'nın; mücbir sebeplerle, İstanbul'dan, Bursa'ya turneye gelen Fasulyeciyan Kumpanyası'na, tiyatro binası yaptırarak Bursa'da Batı tarzı tiyatronun temellerini atmasının öyküsü üzerine bir yazı için bk. Özen, 2018a: 30-37.

O zamanki şehir de hüznü, kasvetliydi. Genç, '[b]u iç kararmasından kurtulmak için illaki baharı mı beklemeliyiz?' diye soruyordu paşaya. İhlamların, erguvanların cennetiymiş şehir-paşa buradan çok ümitliydi. 'Ah', diye iç geçiriyordu genç; 'bir bilerseniz neler neler olacak dünyada. Bu şehirde bile öyle çok şey olacak ki! Neyse, tiyatrouz seyircisiz kalmayacak en azından (s. 52).

Bu öykünün ardından bir yıl boyunca her ay bir öykü yayımlayarak o yazın edebî tutukluğunu telafi eder Oğuz. Günlerden bir gün yolda karşılaştığı bir edebiyat öğretmeninden Kerim'le Makbule'nin düğün davetiyesini alır: "Kırkmerdivenler'in önündeydiler ve Makbule'den ağzı açık dinlediği Okçu Baba'nın yayını germiş bir halde en üst basamakta dikildiğini gördü. Hemen yanındaydı Vefik Paşa ve Bursa'dan ümidini kestiğini söylemek üzereydi." (s. 56). Peker'in (2018: 26) de hususen belirttiği gibi; Bursa valiliği sırasında bu kentte bir tiyatro yaptırmakla ün kazanmış ve ismi Bursa ile özdeşleşmiş Ahmet Vefik Paşa, kent tarihinde, salt tiyatroyla sınırlandırılmayacak hizmetleriyle derin izler bırakmış bir devlet adamıdır. İlk olarak 1855 yılındaki büyük depremin ardından, 1863-64'te, Hüdavendigâr Vilayeti'ne müfettişlikle görevlendirilen Ahmet Vefik Efendi, ivedi bir şekilde, yıkıntılar içindeki şehri inşa faaliyetine girişir. Sağlık ve ileri belediyeçilik hizmetleriyle mamur kılmaya gayret ettiği şehrin kültür varlıklarının da bakım ve onarımını yaptıran Ahmet Vefik, Cevdet Paşa'nın *Ma'rûzât*'ından ödünçle "halkın şikâyeti ayyuka çıktı"ğı için (Peker, 2018: 27) görevden alınır. Ancak 1879-1882 yılları arasında, bu kez, Bursa Valisi olarak görevlendirilen Ahmet Vefik Paşa, bayındırlık faaliyetleri dışında, yaptırdığı tiyatrodaki sergilediği Molière adapteleriyle adını duyurur. Ne ki bu kez de diğer şikâyetlere ilave olarak kadınları tiyatroya teşvik, memurları da mecbur ettiği için görevinden azledilir.<sup>14</sup>

Oğuz'un, yukarıda bahsi geçen öyküsünde, paşanın, "burnundan soluyarak tiyatroya seyirci toplaması", "buradan çok ümitli olması", onun, valiliği sırasındaki tiyatro faaliyetlerine yaptığı bir göndermedir. Bununla birlikte, Kırkmerdivenler'in önünde karşılaştığı öğretmen arkadaşından Makbule'nin düğün haberini aldığı gün, zihninde canlandırdığı şu tablo, Oğuz'un hayal kırıklığını tasvir ettiği gibi, şehrin bu simge isimleri ve onlar etrafında oluşmuş efsanelere de yapılmış bir anıdır: "Makbule'den ağzı açık dinlediği Okçu Baba'nın yayını germiş bir halde en üst basamakta dikildiğini gördü. Hemen yanındaydı Vefik Paşa ve Bursa'dan ümidini kestiğini söylemek üzereydi.". Kırkmerdivenler, Hisar alanı içinde yer alan, Tophane'ye çıkışı sağlayan basamaklardır. Tıpkı Oğuz ve Makbule'nin kişisel belleklerindeki aile hikâyeleri gibi tarihî Hisar alanı civarındaki Tophane ve Okçu Baba Türbesi'nin de kolektif hafızada karşılık bulduğu, her iki simge ismi buluşturan bir hikâyesi vardır. Hakkındaki çeşitli rivayetlerden birine göre; Okçu Baba, bir sur duvarını ok atarak yıkmış ve Bursa'nın fethine katkıda bulunmuş bir zattır. Efsane odur ki Okçu Baba, Uludağ'a çıkıp yayını gerer ve okunun düşeceği yere defnedilmek istediğini söyler. Türbesinin olduğu yer, işte attığı bu okun düştüğü yerdir. Öyküde "yayını germiş bir halde en üst basamakta dikilen" Okçu Baba'nın hemen yanında bulunan Vefik Paşa ise bizzat Tophane Meydanı'nın banisidir. Paşa, Bursa'daki ilk görevi sırasında, Osman ve Orhan gazilerin türbelerinin, evlerin arasına sıkıştığını görünce civardaki evleri istimlak ettirerek bugünkü Tophane'yi meydana getirmiştir. Batı'daki örneklerden ilhamla tanzim ettirdiği "meydanın ortasına bir havuz, yamaçlara bakan yere bir saat kulesi inşa edilmiş, meydanın etrafına ihata duvarı çekilmiş ve dört tane de çeşme inşa edilerek Ahmet Vefik Paşa'nın meşhur Müfettiş Suyu verilmiştir." (Yavaş, 2023: 21). Paşa, öyküde, Bursa'dan ümidini kestiğini söylemek üzere; çünkü modern bir kent görünümü kazandırdığı bu şehrin halkı, ondan daima şikâyetçidir.

<sup>14</sup> Cumhuriyet'ten sonra, 1935 yılında Halkevi olarak inşa edilen binanın, 1957'de dönemin Bursa Valisi İhsan Sabri Çağlayangil'in girişimleriyle tiyatroya tahsisine, 28 Eylül 1957'de, Ahmet Vefik Paşa Tiyatrosu perdelerini açar.

Kurgu ile hakikatin terkip hâline getirildiği anlatı-içindeki-anlatıda, gerçek ve kurgu kişilerin kaderleri bir noktada kesişir. Düğün haberi nedeniyle Oğuz'un da Makbule'den yana ümidi kalmamıştır ve hâletiruhiyesi, kurguda yer verdiği Ahmet Vefik Paşa ile kendi kırık aşk hikâyesini yan yana getirir ki öncesinde Kerim'in Makbule'ye meyline şahit olduğunda da Emir Sultan'ı kıskançlık krizine ortak etmiştir. Makbule'den dinlediği Okçu Baba ise olayların tanıdığı konumundadır âdeta ve haberin şokunu kısa sürede üzerinden atan Oğuz'un muhayyilesinde Vefik Paşa tarafından yumuşatılarak oyun için ikna edilmeye çalışılıyordu (s. 56). Dışarıda “[b]ütün gri tonlarını denedikten sonra kara, gülmez yüzünde karar kılan hava, şehirdeki bütün hüznün cadılarını çalıştırıyordu”r (s. 56-57). Âdeta bir Shakespeare oyunundaymışçasına “[s]üpürgeleriyle uçup duran cadılar ona en az ölüm kadar ağır bir gerçeği, yüreğine çöreklenerek müjdeliyorlardı. Bitmişti. Oyunun bu perdesi inmişti.” (s. 57).

Bu sırada takvimler de 1990'ları göstermektedir artık: Oğuz, edebî manada suskunluğa gömülürken yurttan ve dünyada önemli gelişmeler yaşanmaktadır: Körfez Savaşı, Güneydoğu'daki operasyonlar, Beş Nisan Kararları, Turgut Özal'ın ölümü... Oğuz ise neşrine ön ayak olduğu dergiyi Sönmez İş Sarayı'ndaki kitapçıdan parayla satın alıyordu. Orada, Makbule'nin kendisi hakkında yazdığı övgü dolu satırlara rastlar. Elbette Kerim de öyküler yayımlamaya devam ediyordu. Hatta o, aksatmadan her yıl bir kitap çıkarmaktadır. Makbule, öykü değerlendirmelerinin yanı sıra Bursa hakkında şehir yazıları kaleme almaktadır. Kerim gibi Makbule'yi de kıskanan Oğuz, bu yazıları okur okumaz, Tanpınar'ın *Beş Şehir*'ini alır; Bursa bölümünü bir solukta okur. *Yaşadığım Gibi*'yi de okuyacaktır. Ancak görünmezlik zırhına büründüğü dört yılda şehirde çok şey değişmiştir: “Ne var ki, dört yıldır saklandığı şehri göremedi. Köylünün açıkça taklit ettiği Sait Faik'in insanlarını Tahtakale'nin kahvelerinde, şehrin hanlarında aradı.” (s. 74). Ardından yazılarından birinde, Makbule'nin övgülerine mazhar olmuş *Huzur*'u satın alır. Muazzez'in ardından Mümtaz'la Nuran'ın tutkunu olur. Eş bir söyleyişle; Mümtaz - Nuran - İstanbul özdeşliği Oğuz - Makbule - Bursa özdeşliğine dönüşmüştür.

Birkaç hafta içinde Mümtaz'la Nuran'ın tutkunu olmuştu. Otuzlu yaşların olgunluğu dese de buna, kitabın hemen her sayfasında içini bir kadının doldurduğunu, onu bu şehre bağladığını, sıkı sıkıya bağladığı bu şehirden asla kopamayacağını hissettirdiği bu romanla, sahiden yatırımları, ölümü de gördü bir yanıyla (s. 75).

Böylece içinde çatışıp duran Olric'ten, Selim'den, Meursault'tan ve Mışkin'den sonra Nuran için yanıp tutuşan dingin bir Mümtaz'a dönüşen Oğuz, yeniden yeşeren roman yazma isteğini ruhunda ve zihninde kabarmış halde bulur. Yazar Kemal Selçuk'un deyişiyle; “[e]debiyat ikinci hayat gibi, en teknik yaklaşımdan en sıkı düş kurmaya kadar zengin fırsatlar sunar bize. Oğuz, Makbule'yi Bursa sokaklarında gizlice ararken önce Kuyucaklı Yusuf'un Muazzez'ini, sonra da Huzur'un Nuran'ını arıyor. Edebiyat ruhlarımızı zenginleştirirken, özdeşlik kurduğumuz karakterlerle de kendimizi daha güçlü hissediyoruz.” (Özlu, 2016). Dolayısıyla burası, onun Mümtaz ve Nuran ikilisinden hareketle Tanpınar'a ve Bursa'ya en çok yaklaştığı noktadır aynı zamanda. Şehir, her zamankinden daha fazla, bir nabız gibi atmaktadır içinde.

O, böyle Nuran'dan Makbule'ye, oradan Bursa'ya doğru devinirken Kerim'in ilk romanı, İstanbul'daki bir yayınevi tarafından basılır. Karlı bir Bursa gecesinde kitabı satın alır Oğuz ve karda bata çıka yürüyerek evinin yolunu tutar. Tıpkı düğün haberini aldığı günkü gibi, kurguyla gerçeği yan yana getirerek, “Vefik Paşa'nın kendisine yetişeceğini, isterse onu kendi yüzyılına beklediğini, dilerse hep onu ağırlayabileceğini söylemesini bekle”r (s. 76). Kafkas'ın önünden geçerken Makbule'nin bir yazısında, bu cadde üzerinde karda kızakla yolculuk edildiğini anlatışını hatırlar. Makbule, bıkmadan usanmadan çok sevdiği şehrinin, yaşayan belleği olmaya devam ediyordu yazılarıyla. Cumhuriyet'in ilk on yılı içinde, gıda sanayinin yerli yatırımlarından biri olarak Kafkas Kolektif Şirketi, 1930'da kurulmuş ve ilk dükkânını



Atatürk Caddesi'nde açmıştır. Nitekim “eski Bursalılar bilir ki, Kafkas Pastanesi ve önü, Bursalı âşıkların yegâne buluşma yeridir. 1932 yılından beri hiç değişmeyen yeri, herkesçe bilinirdi.” (Kaplanoğlu, 2022: 24). Bu tarihî bilgi, yağmurlu bir akşam, ansızın Makbule ve kızıyla, Kafkas'ın önünde karşılaşan Oğuz tarafından da doğrulanır: “Araba gürültüleri, korna sesleri seni yağmura arka çıkarcasına esir ettiyse sevgililerin buluşma mekânının önüne. Yanılmadınız, burası Kafkas Pastanesi'nin önüydü ve Nalbantoğlu Çarşısı'na giden ve gelen insanlar bu saatte duracak halde değillerdi.” (s. 111).

Diğer yandan Makbule'nin yazısındaki karda kızak yolculuğu ise Pala'nın (2022: 27) “Bir Halka, Bir Halka Daha” başlıklı yazısında, Bursalı bir hanımın tanıklığından şöyle aktarılır: “Bursa'ya çok kar yağardı o günlerde efendim. Akşam oturmalarına giderdik şehrin diğer ucundaki dostlarımıza. Bazen kimseye gitmesek de binerdik bir atlı kızağa, Yeşil'den şehrin diğer ucuna, Çekirge'ye kadar gider dönerdik. Lapa lapa kar gökkubbeden üzerimize yağardı.”

İşte Kerim de ilk romanının itici gücünü bu maziden almaktadır. *Alacakaranlık Şehrin Masalı* adını verdiği kitabında Kerim, Bursa'da, şehirle birlikte büyüyen bir kahramanın hikâyesini anlatır. Kendi çıkışının da bu olduğunu anlamakta gecikmez Oğuz. Hem içinde yetiştiği şehre gönül borcunu ödeyecek hem kendi gerçekliğiyle bu sayede yüzleşebilecektir. “Şehir, onu öylesine kışkırtıyordu ki, kendi Huzur'una ulaştığı gün, yeniden doğacaktı. (...) Şehri içine çekti. Yüzyıllar, yaşanmışlıklar doldu içine. Bugünden tezi yok o büyük roman için yaşayacaktı.” (s. 80-81). Bu şekilde “Oğuz'un Huzur'un verdiği güç ile Bursa'yı özümseyerek yaşaması, bu noktada şehrin ona kendini sunması, bu bağlamda Makbule'yi de -öyle ya da böyle- ona geri verecektir.” (Özkök, 2021: 160).

Bu arada Ercan isminde bir arkadaşı da edinmiştir, Oğuz; ancak Heykel'de bir kahvede oturup lafladıklarında duyduklarından pek hoşlanmaz. Aslına bakılırsa Ercan'ın kuzeni Seren için onunla takılmaktadır. Gazcılar'da bir apartmanda altı üstü oturan bu akraba çocuklarıyla aynı okulda çalışmaktadır. Oğuz'un öğretmen olarak atandığı Merinos İlkokulu, Merinos Fabrikası'nın verdiği alan içerisinde “Merinosluluk ruhu” ile 1955'te temelleri atılan ve 1957'de eğitim öğretim faaliyetlerine başlayan bir eğitim kurumudur (Bircan & Adıman, 2020). Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki sanayileşme hamlelerinin Bursa'ya kattığı hareketliliğin bir uzantısı olarak şehrin hafızasında iz bırakmış bu okul, adını aldığı fabrika gibi, en önemli hafıza mekânlarından birisidir. Tarihî bir misyonla inşa edilmiş okulda görevli olan Oğuz, kısa bir süre flört etme şansı yakaladığı Seren'le çok ayrı dünyaların insanı olduklarını fark eder. Yeni açılan Pembe Çarşı'da buluştuklarında ona hülyalarından bahseder, yazdığı manifest bir metni okur ona. Ne ki Seren, sandığının aksine, “şehrin yuppilerinden biridir.” (s. 86) Çok geçmeden kendi gibi arkadaşlarını çağırır ve Çekirge'deki barlardan birine giderler. Makbule gibi şehrin belleğiyle ilgisi olmayan, belki bu yönüyle barışık olmayan yeni nesil bir genç kız tipidir Seren. Kaldı ki takvimler de milenyumü göstermek üzeredir. Bu sıralarda iki önemli gelişme olur. İlki, Makbule'yle karşılaşması; ikincisi ise Birol isimli bir sahafla tanışması. “Bursa'yı arayan, denemeci kadın” (s. 98) Makbule, postanede işe girmiştir ve bir kızı olmuştur. Ondan ayrıldıktan sonra Koza Han'a sapar. “Koza Han'ın duvarları arasında, Makbule'nin kelimelerini aradı. Yoktu. Nuran da yoktu. Gizlenmişti hepsi. Küskünlüğü de yenmeliydi artık. Demek ki zamanı gelmişti. Tanpınar'ın Bursa'daki zamanı yetmiyordu. (...) Şehrin ta içine, kalbine yapacağı bu yolculuğa bir an önce başlamalıydı.” (s. 98-99).

Diğer yandan Birol'la dost olmuş, iki dost şehri yeniden keşfe çıkmışlardır. Mahfel'de çaylarını yudumlarırken birbirlerine hayat hikâyelerini anlatırlar. Birol, sahaf olmasına rağmen başta Kerim'le tanıştığı zamanki sınıfsal ayrımlara gitmez Oğuz; çünkü o da kendisi gibi ailesinin tek çocuğudur ve Çekirge'de yaşamaktadır. Birol, ömrünü sosyolojiye vakfetmek

istediğini söylemekte; ama Sönmez'in zemin katındaki en ücra köşede pineklemektedir. Özen'in (2019: 80-81) aktardığına göre; Bursa'da kitapçıların bir araya geldiği üç pasajdan sonuncusu olarak Sönmez İş Sarayı, üçüncü zemin kattan giderek ikinci ve birinci zemin katlara, oradan da üst katlara doğru genişlemiş ve daha önce Tuz Pazarı'nda kitap sergisi açan tecrübeli kitapçılar sayesinde kentin sahafılık kültürüne ev sahipliği yapmıştır. İşte Oğuz'un bakış açısıyla "Sönmez'in zemin katındaki en ücra köşede pineklemeyi, yaşam düsturu olarak seç"miş (s. 101) olan Tanpınar hayranı Birol, Tanpınar ve Atay üzerine yazdığı yazıları kitaplaştırmanın hayalini de kurmaktadır.

Tam bu noktada Bursa'nın belleğinde iz bırakmış Heykel, Mahfel ve Koza Han ile şehir sakinlerinin buluşma mekânlarından söz etmek gerekir. 29 Ekim 1931'de açılışı gerçekleşen Gazi Heykeli, tıpkı Uludağ gibi, ıhlamur kokuları, manolya ve erguvanlar gibi şehrin hem simgesi hem de en önemli hafıza mekânlarından. Dalkılıç'ın (2022: 4) deyişiyle; Heykel, Bursa'nın kalbidir. Bursalılar bilir ki Heykel'e gidilmez, Heykel'e çıkılır. Bilhassa 1930'lu yılların Bursa'sında buluşma ve gezinti mekânıdır. 16. yüzyıldan itibaren faaliyete geçen kahvehaneler de Bursa kent belleğinin en mühim mekânlarıdır. "Kahvehaneler Bursalı sanatçıların toplanıp, edebiyat söyleşileri yaptıkları mekânlardı. Bursa'da çıkarılan birçok gazete ve dergi, fikren bu kahvehanelerde kuruldu. (...) Nilüfer, Biçem ve Yeni Biçem gibi dergiler de yine Yeşil Kahvesi'nde buluşan edebiyatçılar tarafından kurulmuştu." (Kaplanoğlu, 2022: 19)<sup>15</sup> Bu bağlamda; kahvehaneler, çay bahçeleri Bursa'da edebiyatın nabzını tutan birer mahfildir, denilebilir.

*Cemiyet Kaçkını*'nda Kemal Selçuk da kahramanlarını sıklıkla kahvehanelerde ve çay bahçelerinde buluşturur: Altıparmak'taki Hocahasan Kıraathanesi, Kültürpark'taki Özgen ve Göl Çay Bahçesi, Hünkâr, Mahfel, Heykel'de bir kahve... Darılmadan önce Kerim'le Oğuz, kahvehanelerde ve çay bahçelerinde bir edebiyat dergisi çıkarma hayali kurarlar; dergi çıktıktan sonra da yine aynı mekânlarda buluşup edebiyat sohbetleri ederler. Kerim'e darılan Oğuz, cemiyet kaçkını olarak yaşamını sürdürse de nadiren arkadaşlık ettiği kimselerle Mahfel'de veya Heykel'de bir kahvede buluşup söyleşir. "Bursalılar kahvehaneleri daha çok bir buluşma yeri olarak görürdü. Belki de bu nedenle toplanma yeri anlamına gelen 'Mahfel' adı, Bursa'nın en ünlü kahvesine verildi." (Kaplanoğlu, 2022: 20). Dolayısıyla Heykel gibi Mahfel de toplumsal bellekte iz bırakmış simge bir mekândır. Hatta 1930'ların Bursa'sında "Piyasa Turu" ya da "Huzur Turu" adı verilen yürüyüşler, Ulucami ile Mahfel arasında yapılır (Dalkılıç, 2022: 4). Oğuz da Bursa caddelerinde Makbule'yi ararken hep Heykel'in ve Mahfel'in önünden geçer.

1970'lerden beri Mahfel'in müdavimi olduğunu belirten Çalığışu (2019: 18-21); ilgili yazısında, Setbaşı mevkiinde bulunan Mahfel Kıraathanesi'nin, başlangıçtan günümüze önemli bir toplantı ve buluşma yeri olduğuna değinir. Bir dönem Türk Ocağı ve Halkevi'nin faaliyetlerine de mekân olan Mahfel, daha çok, Bursa'da dergi çıkaran edebiyat erbabının, edebiyat öğretmenlerinin, şair ve yazarların; kısacası edebiyatla hemhâl olanların uğrak yeri olagelmıştır. Zaman içinde kentin kültürel dokusundaki değişimden nasibini alan mekân, 1999'daki yangından sonra Tahir Devci'nin işletmeciliğinde küllerinden yeniden doğar. Benzer şekilde, başta Koza Han ve İç Koza Han olmak üzere, Bursa hanları da 1990'lı yıllarda birer buluşma yeri olarak şehrin belleğindeki yerini alır.<sup>16</sup> Bunlar arasından; "[y]ıllarca koza alım satımının yapıldığı ancak koza üretiminin azaldığı yıllardan itibaren çeşitli kumaşların satıldığı ve turistik işletmelerin ağırlık kazandığı bir yer hâline gelen Koza Han" (Çalığışu,

<sup>15</sup> Bahsi geçen dergilerin kuruluşu ile Yeşil kahvelerindeki edebiyat buluşmalarına değinen bir yazı için bk. Çalığışu, 2020: 80-85.

<sup>16</sup> 2014 yılı itibariyle UNESCO Dünya Miras Listesi'ne dâhil olan Hanlar Bölgesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Çalığışu, 2021: 30-35.

2021: 24); birçok edebî etkinliğe sahne olmuş, başta edebiyatçılar olmak üzere üniversite öğrencileri, öğretim üyeleri, sanatçılar vb. entelektüel çevrelerce tercih edilmiştir.<sup>17</sup> Yıllar içinde bu mekânlar, kültür ekonomisinin ele geçirişiyile zamana yenilse de Bursa kent belleğinin unutulmaz imgeleri olarak hafızalardaki yerini korumaktadır.<sup>18</sup> Bunun gibi, Abak'ın (2023: 94) “Bursa içinde zamanın uçucu bestesi, mazinin keskin hafızası ve bir kesim ruhların taburcu olduğu dergâh” sözleriyle tarif ettiği Hünkâr ise 1844 yılında av köşkü olarak bina edilmiş ve sırasıyla, Abdülmecit, Abdülaziz, V. Mehmet Reşat, Mustafa Kemal Atatürk, İsmet İnönü, Kâzım Karabekir gibi mühim şahsiyetleri ağırlamış tarihî bir köşktür. On dokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren Bursa sirtlarından tarihe tanıklık edişiyile bir hafıza mekânı vasfı taşıyan bu yapı, günümüzde, müze olarak gezilebildiği gibi bahçesindeki sosyal tesisten de istifade edilebilmektedir.

Heykel gibi, şehrin Cumhuriyet yıllarına ait kazanımlarından biri olan Kültürpark ise Haşım İşcan'ın valiliği (1945-1950) sırasında temelleri atılmış; ancak 1954-1960 yılları arasında Bursa'da belediye başkanlığı yapan Reşat Oyal tarafından tamamlanmış bir komplekstir. Romanda, önce Oğuz ile Kerim'in, sonra *Havuzbaşı'ndan Öyküler* dergisi ekibinin toplandığı yer olarak adı geçen Özgen (1958) de bu kompleks içindeki en eski çay bahçelerindedir. Kerim'le Makbule'nin evliliğinin ardından tüm sosyal çevresinden elini eteğini çeken “edebiyat kaçağı” Oğuz, çokluk, annesiyle vakit geçirirken otobüse binip “Kültürpark'ta indikleri günlerde Göl Çay Bahçesi'ne gidiyorlar, semaverde çay içerek serin yaz gecesinin keyfini çıkarıyorlardı.” (s. 103). Bir dönem Bursalılar için bir yaz klasiği hâline gelen Kültürpark'ta semaverde çay içme alışkanlığı, tam da şehrin ruhuna nüfuz ettiği o günlerde, Oğuz'un kişisel belleğini harekete geçirir: “Oğuz bu gecelerde hayal meyal hatırladığı yetmişlerdeki çocukluğunun fotoğraf karelerini yeniden yeniden bulmak için çabalıyordu” (s. 103); çünkü Makbule'den kaçıp şehre doğru yaklaştıkça değişimi de görüyordu: “Şehir bir geminin limandan ayrılışından farksızca geçmişinden kopuyordu hızla.” (s. 104). Oysa şehir geçmişten koptukça Oğuz, şehrin mekânlaşan belleğine doğru ilerliyordu. Bir başka deyişle; “şehrin yorgun hayalcisi” (s. 112-113) Oğuz'un kişisel yaşamının durağanlığına mukabil yanı başındaki şehre milenyum, onu geçmişinden koparacak denli kökten değişimlerle gelmiştir. Yazarının deyişiyile; “1980'den 2010'lu yıllara kadar Oğuz, Kerim ve Makbule değişirken, şehir de değişmiştir.” (Atlı, 2016). “Otuz yılda koca şehir tanınmaz hale gelmişti. Eskiden Çekirge'den Tophane'ye, Yeşil'e kadar bir kimliği vardı Prusa'nın. Şimdi kentsel dönüşüm hikâyesiyle başka bir dünya olup çıkmıştı yeşil şehir.” (s. 112) Yüksek katlı binalarla donanan şehir, ranta kurban edilmiştir: “Şehre ait ne kalmıştı ki? Kocaman kocaman yükselen alıkkıklar silsileleri!” (s. 112). Dahası “[e]rguvan ve ıhlamur kokularıyla başı dönenlerin hatıralarındaki şehri geri getirmek mümkün değildi elbette. Çocukluğundan kalan yazlık sinemalar, lunapark, bahçeli evlerin sıralandığı daracık sokaklarda gezinen bozacılar bile düştü.” (s. 112).

Derken Kerim'in ölüm haberi gelir. Oğuz da eski dostunun cenazesine katılanlar arasındadır. Makbule'yle kızı Esma'yı teselli ettikten sonra bir müddet daha içine kapanır. Ellisine basmak üzere olduğu bugünlerde içindeki yazma isteği tekrar depreşmiştir. Bir mayıs sabahında evden çıkar.

<sup>17</sup> Bursa odaklı edebî ve kültürel etkinliklerin yapıldığı hanlardan biri olan Tahtakale Han'da, Samet Altıntaş ve Cihan Taşan tarafından düzenlenen “Bursa Tahtakale Buluşmaları”, 2020'den itibaren gelenekselleşerek birçok ismi konuşmacı olarak ağırlamıştır. *Cemiyet Kaçkını* romanının yazarı Kemal Selçuk da 11 Kasım 2022 tarihli doksan dördüncü programa konuk olmuş ve “eski Bursa'nın son günlerini anlattığı Cemiyet Kaçkını romanı” üzerine bir konuşma yapmıştır. Bk. [https://youtu.be/Wzn\\_FDYZBzxA?si=tnbWnEqKmdnjmsBa](https://youtu.be/Wzn_FDYZBzxA?si=tnbWnEqKmdnjmsBa).

<sup>18</sup> Uzun yıllardır Bursa'da yaşayan ve şehrin belleğinin kaydını tutan Ramis Dara da anılan tüm bu mekânların, hem kendi kişisel tarihindeki hem toplumsal hafızadaki yerini hem de çağın getirileri karşısında uğradığı erozyonu, yazılarında konu edinir. Bk. Dara, 2011.

Postaneye kadar indi. Sağa sola bakındı. Heykel'e yöneldi. Koza Han'ın bahçesinde akşamüstünün güzelliğine bıraktığında kendini; batmak üzere olan güneşin han duvarlarında tutunuşunu seyretti. Şimdiye kadar gördüğüm şehirler içinde Bursa kadar muayyen bir devrin malı olan bir başkasını hatırlamıyorum. Burada doğmuştu, burada ölecekti (s. 122-123).

Kemal Selçuk'un, yukarıda bahsi geçen, "Bursa Tahtakale Buluşmaları" programında yaptığı konuşmada, "yaşam mı yazıyı kurar yoksa yazı mı yaşamı kurar?" sorusu ekseninde şekillendiğini belirttiği *Cemiyet Kaçkını*, "kıskançlık" teması etrafında aşk, edebiyat ve kentsel bellek sorunsallarını konu edinen bir romandır. Aşk, aynı konuşmada, yazarının da altını çizdiği gibi, Oğuz - Makbule - Kerim arasında bir üçgen arzu veya arzu üçgeni şeklinde tezahür eder. Kerim'in, Makbule'nin gönlünü kazanması, edebiyat yolunda onu kendisine rakip gören Oğuz'un hissettiği kıskançlık ile birleşerek intikam arzusuna dönüşür. Onlardan daha iyi yazmak arzusunun kamçılacağı Oğuz, sergilediği pasif agresif tavırlarla hem iki dostundan hem de tüm sosyal çevresinden gittikçe uzaklaşır. Romanda "cemiyet kaçkını", "edebiyat kaçağı" olarak tavsif edilen Oğuz, yazma yetisini de sorgular hâle gelir. Flanör adımlarıyla dolaştığı Bursa'da, önce *Kuyucaklı Yusuf*'un Muazzez'i, sonra *Huzur*'un Nuran'ıyla özdeşleştirdiği Makbule'yi, bazen gizli bazen aşikâre ararken, kentin künhüne vardığı bir şuura erişir. Öyle ki Oğuz; yazamadıkça, Kerim ve Makbule ikilisini alt edemedikçe, dilediği intikamı onlardan alamadıkça, içinde birikmiş hınçla, Heykel'den Tophane'ye, Kültürpark'tan Mahfel'e, Sönmez'den Koza Han'a, oradan Hisar'a, Ahmet Vefik Paşa ve Okçu Baba eşliğinde cevelan ederken Tanpınar'da dinginliğe varır. Onun; *Beş Şehir*, *Yaşadığım Gibi* adlı kitaplarında Bursa üzerine kaleme aldığı denemeleri ile *Huzur* romanı, Oğuz'u, sakinleştirir. Dahası aktüel zamanın ardındaki "ikinci zaman"ı fark eder: "Bu şehirde muayyen bir çağa ait olmak keyfiyeti o kadar kuvvetlidir ki insan 'Bursa'da ikinci bir zaman daha vardır.' diye düşünebilir." (Tanpınar, 2003: 94). Yazı (edebiyat) suretinde Kerim'in, aşk suretinde Makbule'nin ardındaki hakikati kavradığı, Tanpınar'dan mülhem o "velût ve yekpare" zaman, yıllardır zihnini meşgul eden "talih" ile "yazgı" çatışmasının da sonuna geldiği andır. Bundandır ki Koza Han'ın bahçesinde "akşamüstünün güzelliğine bıraktığında kendini; batmak üzere olan güneşin han duvarlarında tutunuşunu" (s. 122) seyrederken Tanpınar'ın sözleri çınlar içinde: "Şimdiye kadar gördüğüm şehirler içinde Bursa kadar muayyen bir devrin malı olan bir başkasını hatırlamıyorum." (s. 122). *Beş Şehir*'in içinde yer alan, "Bursa'da Zaman" başlıklı denemesinin şehre dair ilk cümlesidir bu. Tüm yaşanmışlıklarla birlikte yaşanamamışlıkların da üzerine sünger çektiği o anlarda, aşk ve edebiyatın kendisini getirip bıraktığı eşikte, Bursa'yla baş başadır Oğuz. Hayatının bundan sonrasında o da cümleye buradan başlayacaktır.

## Sonuç

*Cemiyet Kaçkını*; aşk ile aşksızlığın, yazmak ile yazamamanın, kurmaca ile hayatın sınırlarında dolaşan ve dahi bu sınırları zaman zaman zorlayan iki yazar adayının (Oğuz Bayrak ile Kerim Sönmez) Makbule merkezli yaşamını irdelerken Bursa'ya da yer açan bir anlatıdır. Eş bir söyleyişle; salt Oğuz'un Makbule'ye olan imkânsız aşkını anlatan bir roman değil, bellek mekânı olarak Bursa'nın mazisine ve hâldeki değişimine de ışık tutan modern bir kent anlatısıdır. Kahramanların hikâyelerine daimî surette bir Bursa manzarası eşlik eder.

Bu manzarada öne çıkan mekân ve şahıs adları, kentin Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinden devraldığı kültürel mirasa gönderme yapan, kentle özdeşleşmiş, simgeleşmiş değerlerdir. Bu bağlamda; Uludağ (Keşiş), Ulu Cami, Tophane, Yeşil, Emir Sultan, Okçu Baba, Ahmet Vefik Paşa, sultan türbeleri, Koza Han, Setbaşı, Çekirge, Hisar, Mahfel, Hünkâr, Bursa'nın tarihî silüetini yansıtırken Heykel, Kafkas, Kültürpark (Özgen, Göl Çay Bahçesi), Tuz Pazarı, Sönmez İş Hanı, Santral Garaj ise Cumhuriyet sonrasında bu mirasa eklenen Bursa'ya özgü mekânlardır. Elbette Bursa baharının meşhur erguvan ve ihlamur kokuları da bu manzarada, her vakit kendisini hissettirir. Romanda olaylar, bu tarihî dokunun içine yerleştirilmiş, yer yer Prusa olarak zikredilen şehir (Bursa), âdeta romanın kahramanlarından

biri hâline gelmiştir. Bu anlamda yaşayan ve devraldığı mirası farklı mecralarda da olsa yaşatan bir şehirdir Bursa. Sönmez İş Sarayı'ndaki sahaflar, Tuz Pazarı'ndaki kitap sergileri, imza günleri, yerel süreli yayınlar, tarihî hanlar ile kahvehane ve çay bahçelerinde edebiyatı konuşan aydınlar, şehrin canlı edebiyat ortamını işaret ederken Makbule'nin anlatımında ise bir açık hava müzesi olarak tasvir edilir.

1980'lerden 2010'lu yıllara, devir değişirken Bursa'nın silüeti de değişmekte; ancak onu kuran ruh, yaşamaktadır, yaşatılmaktadır. Makbule, Tanpınar'ın "ikinci zaman" diyerek söze döktüğü bu ruhun, modern zamanlardaki iz düşümüdür. Keza "devam ederek değişmek değişerek devam etmek" düsturunun da romanda ete kemiğe bürünmüş hâlidir. Öncelikle hayatına girdiği iki genç adamın bireysel hafızalarını harekete geçirmiş, onlara mekân bilinci aşılamış, bireysel belleklerdeki Bursa imajını, kolektif belleklerdeki Bursa imgesi ile birleştirmiştir. Dahası bunu kaleme aldığı denemeleri yoluyla kamuoyuyla da paylaşarak her şeyin baş döndürücü bir hızla değiştiği bir çağda, kentnin belleğini, mekânlar üzerinden, kayda geçirmiştir. Bu noktada Oğuz'a, Kerim'in ölümünün ardından, tüm yaşanmışlıklar ve yaşanmamışlıklara rağmen, küllerinden yeniden doğarcasına ümit aşılayan da onun Bursa'yla bu özdeşleşmişliğidir. Hasılı o, "bu şehirden adımını at(a)mayacaktı"r.

### Bilgi Notu

Makale araştırma ve yayın etiğine uygun olarak hazırlanmıştır. Yapılan bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

### Kaynakça

- Abak, E. (2023). Osmanlı tarihinin dibacesinde bir 19. yüzyıl soluğu: Hünkâr Köşkü. *Bursa Günlüğü*, (21), 92-94.
- Ak, E. (2016). Kemal Selçuk'tan "Cemiyet Kaçkını", 'büyük eser' peşinde. *Cumhuriyet Kitap*. 7 Temmuz 2016, (1377), 6.
- Aladağ, Ç. (2004). *Cumhuriyet döneminde Bursa'da kent kültürünün geliştirilmesine yönelik faaliyetler (1935-1950)*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Alpar, A. (2024). *Nazlı Eray'ın hikâye ve romanlarında Ankara'nın kentsel bellek mekânları*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Altıntaş, S. (2020). Bursa'nın Nâzım planı. *Bursa Günlüğü*, (9), 32-35.
- Aman, F. (2019). Bursa Osmanlı'nın şehir prototipi. *Bursa Günlüğü*, (5), 12-17.
- Armağan, M. (1998). *Bursa şehrengizi*. İz Yayıncılık.
- Assmann, J. (2015). *Kültürel bellek-eski yüksek kültürlerde yazı, hatırlama ve politik kimlik*. (Çev: A. Tekin), Ayrıntı Yayınları.
- Atlı, D. (2016, Temmuz 17). Kemal Selçuk: "Aşkta ideal olan kurguladığımız insandır". <https://egoistokur.com/kemal-selcuk-askta-ideal-olan-kurguladigimiz-insandir>.
- Ayvazoğlu, B. (2019). Edebiyatın Bursa'yı keşfi. *Bursa Günlüğü*, (7), 4-13.
- Barış, T. (2024). Ahmet Hamdi Tanpınar'ın "Beş Şehir" ve "Bursa'da Zaman" adlı eserlerinde tarihi devamlılık bağlamında Bursa. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(1), 281-296.
- Bilgi, S. G. (2006). *Erken Cumhuriyet döneminde Bursa'da gündelik yaşam (1923-1950)*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Bircan, N. Ö. & Adıman, T. (2020). *Merinos İlkokulu*. Bursa Kültür A.Ş.
- Çanaklı, L. A. (2015). Türk edebiyatı ve Bursa. *Şehir & Toplum*, (2), 13-34.
- Çalığışu, E. (2021). Geçmişten günümüze Bursa Hanlar Bölgesi. *Bursa Günlüğü*, (14), 30-35.
- Çalığışu, N. (2019). Bursa'da edebiyat mekânları: Mahfel. *Bursa Günlüğü*, (7), 18-21.
- Çalığışu, N. (2020). Edebiyat mekânı olarak Yeşil kahveleri. *Bursa Günlüğü*, (10), 80-85.
- Çalığışu, N. (2021). Edebiyat, kültür ve sanat mekânı olarak Hanlar Bölgesi. *Bursa Günlüğü*, (14), 22-25.
- Çiftçi, C. (2021). Geçmişten günümüze Bursa tarihi. M. Eriş (Ed.), *81 İilde Kültür ve Şehir: Bursa içinde* (110-135. ss.), Bursa Valiliği.
- Dalar, T. (2018). Ahmet Hamdi Tanpınar'ın Bursa'da Zaman şiirinde zaman ve mekân algısı. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 13(2), 183-200.
- Dalkılıç, D. (2022). Caddede buluşalım. *Varlık*, (1375), 4-7.
- Dara, R. (2011). *Kalbimizin tarihi Bursa*. Heyamola Yayınları.
- Depeli, G. (2011). Kültürel bellek: hatırlayış ve unutuş. *Nesin Matematik Köyü Hafıza Çalıştayı, 27-30 Ekim 2011. İzmir*. [Yayımlanmamış sunum] <https://hafizacalistayi2011.files.wordpress.com/2011/11/kulturelbellek-gulsumdepeli.pdf>
- Doğancı, K. (2005). Antik Prusa kenti. *1. Bursa Turizm Sempozyumu Bildiri Kitabı içinde* (35-40. ss.), Bursa Osmangazi Belediyesi.
- Eroğlu Koşan, Z. & Sınar Uğurlu, A. (2023). Yazarların gözüyle Bursa'ya seyahat (1889-1925). *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 12(2), 623-645.
- Göközkut, B. (2023). *Bursa'da yer duygusu inşasında hafıza mekânı olarak kentsel kültürel miras alanları*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gökşen, E. (2023). *Türkiye'de edebiyat matinelere-bir hafıza mekânı incelemesi*. h2o Kitap.
- Göltekin, S. (2019). Dünyanın kâdîm şehirleri ve Bursa. *Bursa Günlüğü*, (5), 4-11.
- Güneş, M. (2018). *Şehre yansıyan medeniyet edebiyata yansıyan şehir*. Hece Yayınları.
- Güngör, Ö. (2023). Bursa'nın tanıkları: Bursa şehrengizleri. *Bursa Günlüğü*, (20), 42-47.
- Gürgen, İ. (2022). Bursa'nın eski çağları: Prusa'dan Bursa'ya. B. K. Yeşilbursa (Ed.), *Bursa'da Zaman, Mekân ve İnsan Bursa'nın Yunan İşgalinden Kurtuluşunun 100. Yılı içinde* (117-129. ss.), Sentez Yayıncılık.
- Halbwachs, M. (2016). *Hafızanın toplumsal çerçeveleri*. (Çev: B. Uçar), Heretik Yayıncılık.
- Halbwachs, M. (2017). *Kolektif hafıza*. (Çev: B. Barış), Heretik Yayıncılık.
- İkican, B. (2018). Prusa'dan Bursa'ya. *Eskiçağ Araştırmaları Dergisi*, (3), 6-9.
- Kaplanoğlu, R. (2022). Bursa'nın buluşma mekânları. *Varlık*, (1375), 18-24.
- Karaca, N. (2019). 19. yüzyılda Bursa'ya yol düşüren bir kadın seyyah, yazar ve ressam: Mary Adelaide Walker (1820-1905). *Bursa Günlüğü*, (8), 84-91.
- Karaca, N. (2020). Julia Pardoe'nun bakış açısıyla 18. yüzyıl Bursa'sından kesitler. *Bursa Günlüğü*, (10), 40-51.

- Karaca, N. (2022). İki İngiliz kadın gezgin: Julia Pardoe (1806-1862) ve Mary Adelaide Walker (1820-1905) perspektifinden Bursa izlenimleri. A. Sınar Uğurlu, S. Kırılı (Ed.), *Bursa Atlası* içinde (259-293. ss.), Türk Ocakları Derneği Bursa Şubesi.
- Kocabaş, O. (2020). Hâfıza mekânı olarak roman: Yeşil Gece romanında tahakküm, değişim ve bellek. *İNİF E- Dergi*, 5(2), 60-72.
- Nora, P. (2006). *Hafıza mekânları*. (Çev: M. E. Özcan), Dost Kitabevi.
- Özen, U. O. (2018a). Bursa'da ilk tiyatronun sıradışı hikâyesi. *Bursa Günlüğü*, (2), 30-37.
- Özen, U. O. (2018b). Tuz Pazarı'ndaki kitapçılar. *Bursa Günlüğü*, (4), 54-59.
- Özen, U. O. (2019). Sönmez İş Sarayı'nın üçüncü zemin katındaki kitapçılar. *Bursa Günlüğü*, (7), 80-85.
- Özen, U. O. (2022). Sahife, kalem, sahaf, yangın. *Varlık*, (1375), 33-34.
- Özkılınç, G. (2020, Ocak 1). Nâzım'ın Bursa yılları. *Bursa Tahtakale Buluşmaları*, <https://youtu.be/BDtBbwh5m7A?si=EIQx5bXqDFoerLY3>
- Özkök, S. (2021). Yazı ve yaşam arasında: *Cemiyet kaçkını*. *kitap-lık*, (213), 157-160.
- Özlü, O. (2016, Haziran 19). *Dünya edebiyatındaki bütün karakterler dost ve akrabadır*. <http://kitapeki.com/dunya-edebiyatindaki-butun-karakterler-dost-ve-akrabadir/>
- Öztürk, Y. (2019). Bursa basın hayatında Hüdâvendigâr gazetesi. *Universal Journal of History and Culture*, 1(2), 63-78.
- Pala, Ş. B. (2022). Bir halka, bir halka daha. *Varlık* (1375), 26-32.
- Peker, E. H. (2018). Bursa Valisi Ahmet Vefik Paşa. *Bursa Günlüğü*, (2), 26-29.
- Sağlık, Ş. (2022). “Şehirde yaşamak mı, şehri yaşamak mı?” yahut bütün soruların cevabı olarak şehir. *Mahalle Mektebi*, (65), 53-55.
- Sarıbaş, G. (2019). Türk kültür ve mimarlık tarihimiz açısından Hisar semti ve Osmangazi (Manastır) mahallesi. *Bursa Günlüğü*, (6), 4-9.
- Selçuk, K. (2016). *Cemiyet kaçkını*. İletişim Yayınları.
- Selçuk, K. (2022, Kasım 11). “Cemiyet kaçkını”. *Bursa Tahtakale Buluşmaları*, [https://youtu.be/Wzn\\_FDYZxXa?si=vcicpG5Sgs4Uz2ZO](https://youtu.be/Wzn_FDYZxXa?si=vcicpG5Sgs4Uz2ZO)
- Sınar, A. (1999). Ahmet Hamdi Tanpınar ve Bursa. *Türk Dili*, (566), 115-125.
- Sınar, A. (2001). Tanzimat'tan Cumhuriyet'e edebiyatımızda Bursa. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, (4), 184-203.
- Sınar, A. (2006). Bursa'nın ilk edebiyat ve sanat dergisi: Nilüfer. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (10), 337-361.
- Sınar, A. (2007). Bir şehrin edebiyata yansıyan acı hikâyesi: Milli Mücadelede Bursa. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (13), 337-361.
- Sınar Uğurlu, A. (2022). Yeni Türk edebiyatında Uludağ. A. Sınar Uğurlu, S. Kırılı (Ed.), *Bursa Atlası* içinde (295-331. ss.), Türk Ocakları Derneği Bursa Şubesi.
- Songur, F. (2022). Yabancı seyyahların gözüyle Bursa. B. K. Yeşilbursa (Ed.), *Bursa'da Zaman, Mekân ve İnsan Bursa'nın Yunan İşgalinden Kurtuluşununun 100. Yılı* içinde (413-460. ss.), Sentez Yayıncılık.

- Tanpınar, A. H. (2003). *Beş şehir*. Dergâh Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (2013). *Yaşadığım gibi*. Dergâh Yayınları.
- Türkmenoğlu, S. (2023). *Modern Türk edebiyatında Bursa*. Grafiker Yayınları.
- Uçak, S. (2019). Şehrengizden monografiye: Lâmi'î Çelebi ve Tanpınar'a göre Bursa. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 8(1), 319-333.
- Ulutürk Sakarya, Y. (2022). Tanpınar'ın Bursa'sı. *2022 Yılı Türk Dünyası Kültür Başkenti Tarih ve Şehir Sempozyumu* içinde (380-390. ss.), Bursa Kültür A.Ş.
- Yavaş, D. (2023). Hüdavendigâr Vilayeti Valisi Ahmet Vefik Paşa. *Bursa Günlüğü*, (21), 18-21.
- Yetişen, Y. K. (2019). Köprülerimiz. *Bursa Günlüğü*, (5), 56-61.
- Yılmaz, E. B. (2019). *Edebiyat şehir hafıza Türk romanında hafıza mekânı olarak şehir (1940-1960)*. Kesit Yayınları.
- Yücel, Ö. F. (2021). Edebî metinlerde bellek ve mekân: Fatih Harbiye ve Dokuzuncu Hariciye Koğuşu romanları üzerine bir inceleme. *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication - TOJDAC*, 11(1), 195-212.



## EXTENDED ABSTRACT

*Bursa, which hosted significant historical heritage as the first capital during the establishment process of the Ottoman Empire, has also been one of the prominent stops in the fields of culture, art, and literature. In other words, during the evolution from a principality to a state, Bursa, as the first center of political power, is an ancient city that combines its rich historical texture with a rich culture, possessing numerous architectural works that witnessed this historical process such as mosques, fountains, madrasahs, complexes, and tombs, as well as many natural beauties, especially Uludağ. This city, where a vibrant cultural life accompanied this historical and aesthetic heritage from periodicals to bookstores, from theaters to antiquarian bookstores and literary circles, has also served as a capital of culture. From past to present, artists, scholars, intellectuals, literati, and bureaucrats who were either born in Bursa or passed through the city have not only enlivened the city's cultural life but also established a chain of continuity extending into the future.*

*In this context, from the Divan poets it raised to the mystical figures who are the spiritual architects of the city, from Ahmet Vefik Pasha who introduced the city to Western-style theater during his governorship to Feraizcizâde Mehmet Şakir who published the first literary magazine Nilüfer, and to Ahmet Hamdi Tanpınar, a cultural bridge extending to Bursa has included it in the UNESCO World Heritage List in 2014 and crowned it as the Capital of Culture of the Turkic World in 2022.*

*The cultural richness of Bursa, which has developed and flourished over centuries on a historical ground, has also found its place in the Turkish literature of the modernization period following the Tanzimat. New Turkish literati, who produced works in various genres such as poetry, novel, story, and essay, mentioned Bursa, famous for its historical texture and natural beauties. In other words, Bursa, with its historical richness inherited from the past, has been remembered as a memory space in literary works.*

*After 1980, especially in the 1990s and 2000s, Bursa's literary visibility increased with new periodicals and media channels, the literary circles in Bursa revived, and national literature gained new names. Among these, Kemal Selçuk (1971), born in Bursa's Mustafakemalpaşa, in his novel Cemiyet Kaçkını (2016), addresses matter of literature, writing, and love, with the constant silhouette of Bursa accompanying the reader in the background. The city, being the scene of the turmoils of the writer Oğuz Bayrak who navigates within a love triangle he has constructed (Kerim, Makbule, Oğuz), becomes the subject of a transformation from the 1980s to the 2000s. In the novel, the competition and literary passion between Oğuz and Kerim are witnessed by antiquarian bookstores, magazine publications, signing events, and similar activities, which highlight the literary vein of the city, while Makbule, whom both are enamored with, plays the role of the city's memory with her profound attachment to Bursa and her amateur love for literature. Therefore, Cemiyet Kaçkını is not merely a novel about Oğuz's impossible love for Makbule but also a modern urban narrative that sheds light on the past and present transformation of Bursa as a memory space.*

*This study will focus on the story of the ancient city of Bursa, chosen by Kemal Selçuk as the setting for his novel Cemiyet Kaçkını, which tells the adventures of two literature-loving aspiring writers in love with the same woman, extending to literature, love, and the city's memory. To this end, first, the concept of social (collective) memory, which forms the theoretical basis of the study, and the concepts of communicative and cultural memory clustered around it, as well as the concept of memory space will be explained; then the relationship between the city, memory, and literature will be discussed.*

*Literature, as one of the building blocks of cultural memory, with its examples reflecting the historical texture, witnesses the memory of the city as much as tangible architectural examples and historical documents. In the novel Cemiyet Kaçkını, where the themes of love, jealousy, and literature accompany the historical heritage of Bursa, the main outline drawn by the author on the spatial plane is the Hisar region. Alongside references to Prusa and Mount Keşiş, the author navigates his characters through memory spaces of Bursa, such as Hünkâr, Koza Han, Heykel, Kültürpark, Setbaşı, Mahfel, Tuz Pazarı, Sönmez İş Sarayı, and Kafkas Pastanesi, evoking individual and social memory.*



# KÜLTÜREL EKOLOJİK KURAM İLE YENİ BİR KAVRAM OLARAK “EKOLOJİK PERFORMANS” BAĞLAMINDA BURSA MESKEN SEMTİ HALKHAYATINDA: LODOS

 Sacide ÇOBANOĞLU\*

## ÖZET

*Canlı türleri içinde zekâsıyla farklı bir kategoride yer alan insan, yaşamını sürdürmek için bir yandan ekolojik yapıya uyum sağlamaya diğer yandan değiştirebilecekleri oranında ekolojik yapıya müdahale etmeye çalışmıştır. Ekoloji ile kültür arasındaki dengeyi kurarken gösterdiği ekolojik performans, yaşanan çağın gereklerine göre değişim göstermektedir. Gerek söz konusu denge nasıl kurulduğu gerekse insanın bu anlamda gösterdiği ekolojik performansın incelenmesi, toplumların halkhayatlarının araştırılmasıyla mümkündür. Bilim literatüründe 1800 yıllardan itibaren yer almaya başlayan halkhayatı (folklife) Türk halkbiliminde yeterince dikkat çekmemiş bir konudur. Bugüne kadar yapılan çalışmalar, ağırlıklı olarak metin merkezli olup halkhayatı kavramını karşılamamakta ve yanlış bir kanaatle halkhayatı; halkın belli dönemlerdeki hayatına dair, metinlerde geçen bilgiler olarak ele alınmaktadır. Çalışmamızda kültürel ergonomik kuramla yeni bir kavram olarak ortaya koyduğumuz ekolojik performans bağlamında, Mesken semtinin halkhayatında varlık gösteren lodos rüzgârı incelenmiştir. Çalışmamızın amacı; bir kuram ve bir sistem dâhilinde halkhayatı konusunda yapılacak çalışmalara örnek teşkil edecek bir çalışma ortaya koymak, halkhayatının halkbilimi disiplini kapsamında çalışılmasının gerekliliğine vurgu yapmaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** halkhayatı (folklife), ekolojik kuram, ekolojik performans, lodos, Bursa

## Cultural Ecological Theory Within the Context Of “Ecological Performance” As A New Concept in The Folklife of Bursa Residential District: Lodos

### ABSTRACT

*Man, who is in a different category among living species with his intelligence, has tried to adapt to the ecological structure in order to survive. On the other hand, he has not refrained from intervening in the environmental structure to the extent that he can change it. Its ecological performance while establishing the balance between ecology and culture varies according to the requirements of the age. Examining how the balance in question is established and the ecological performance of humans in this sense is possible by researching the folk lives of societies. Folklife, which started to take place in scientific literature since the 1800s, is a subject that has not received enough attention in Turkish folklore. The studies carried out so far are predominantly text-centered and do not meet the concept of folklife, and they misconstrue the concept of folklife; It is considered as information in the texts about the life of the people in certain periods. In our study, the southwest wind, which is present in the folk life of the Mesken district, was examined in the context of ecological performance, which we introduced as a new concept with cultural ergonomic theory. The purpose of our study; The aim is to present a study that will set an example for studies on folklife within a theory and a system, and to emphasize the necessity of studying folklife within the scope of the discipline of folklore.*

**Key Words:** folklife, ecological theory, ecological performance, southwest, Bursa

---

\* Dr., Ankara / TÜRKİYE, [sacidecobanoglu01@gmail.com](mailto:sacidecobanoglu01@gmail.com)

### Araştırma Makalesi / Research Article

**Atf / Cite as:** Çobanoğlu, S. (2025). Kültürel ekolojik kuram ile yeni bir kavram olarak “ekolojik performans” bağlamında Bursa Mesken semti halkhayatında: Lodos. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(48), 303-329. <https://dx.doi.org/10.21550/sosbilder.1573196>

**Gönderim Tarihi / Sending Date:** 24 Ekim / October 2024

**Kabul Tarihi / Acceptance Date:** 22 Kasım / November 2024

## 1. Halkhayatı Nedir?

Yeryüzünü Her toplumun kendine özgü bir düşünce biçimi, bir felsefesi vardır. Hayata karşı duruş belirleyen bu fikrîsel yapılanma, toplumların uzak geçmişlerine dayanır, yaşanılan coğrafya, mitolojik arka plan, tarihi alt yapıyla eşgüdümlü olarak burada oluşmaya başlar ve geçen zamanla birlikte yaşanan teknolojik gelişimlerden, değişen toplum biçimlerinden etkilenecek, farklı şekillere evrilmek, biçim değiştirerek, yeni kalıplar oluşturarak, yaşanan mevcut dönem itibarıyla son şekline ulaşır. Birtakım davranış kalıplarını, ahlak kurallarını, etik felsefesini içinde barındıran bu yapılanmaya *halk felsefesi* adı verilir. Özünde halk fikirlerinin bir araya gelmesiyle meydana gelen bu kıymetli olgu, toplumların varlık ve devamlılık göstergesidir.

Bu anlamda *Türk halk felsefesini* şu şekilde tanımlamaktayız: Türk kültüründe, kültürün üretilmeye başlandığı uzak geçmişten itibaren kolektif olarak ortaya konan folklor ürünleri, bireysel olarak ortaya konan edebi ürünler; toplumun doğaya karşı yaşama savaşı vererek kendini inşa ederken tecrübe ettiği, halk bilgisi çatısı altında çeşitlenen halk hekimliği, halk ekonomisi, halk mimarisi, halk takvimi, halk matematiği, halk mutfağı alanlarında; mitolojik arka plana, tarihi alt yapıya, yaşanılan coğrafyaya bağlı olarak üretilmiş ve etik anlayış çerçevesinde halk fikirleriyle yapılandırılmış dünya görüşüdür (Çobanoğlu, 2024a: 13).

Halk felsefesinin yapılanmasında bir bağlama ihtiyaç vardır. Söz konusu felsefenin yapılanmasında bağlam görevi üstlenen yapı *halkhayatıdır* (*folklife*). Halkhayatı, halk felsefesinin yapılanmasına bağlam görevi üstlenmektedir; halk felsefesi, sosyal normların ve etik anlayışın oluşmasında bağlam görevi üstlenmektedir. Bu uzun soluklu oluşumu şu şekilde ifade edebiliriz (Çobanoğlu, 2024b: 58).



Halkbilimi sahasında (Çobanoğlu, 2024c: 503); 20. yüzyılın ilk yarısından itibaren yeni teorik yapılanmalar yaşanmıştır. Bu yapılanmaların neticelerinden biri de *Uygulamalı Halkbilimi* (*Applied Folklore*) olarak adlandırılan bir alt disiplinin veya branşın ortaya çıkmasıdır. *Halkhayatı* (*folklife*) kavramı ise uygulamalı halkbilimi teorik yapılanması çerçevesinde öncelikle İskandinav ülkeleri, Almanya ve diğer Avrupa ülkelerinde gelişmeye başlamış, 1970'lere gelindiğinde Kuzey Amerika'da bir alt disiplin sistematığına erişmiştir. Almanca *volksleben*, İsveççe *folkliv* ve İngilizce *folklife* terimleri ile ifade edilen *halkhayatı* kavramı kapsamındaki çalışmalar, 1950'lerden sonra *halkhayatı* anlayışının yaygın olarak kabul görmeye başlamasında etkili olmuştur. Bu anlayış beraberinde 20. yüzyılın *kitlesel kültür* (*mass produced*) ve mekanize olarak üretilen popüler *kültür unsurları* (*popular culture*) dışında kalan geleneksel kültür unsurlarını *halk kültürü* (*folk culture*) bütünlüğü içinde ele almayı getirmiş, böylece ister sanayi öncesi ister sanayi sonrası olsun geleneksel kültür unsurları topyekûn incelenmeye başlanmıştır. Bu düşünceler doğrultusunda önce *halk kültürü* kavramı kapsamında *halkhayatı* çalışmaları ardından *uygulamalı halkbilimi* çalışmalarıyla bütüncüllüğe

ulaşmış ve hem teori olarak hem de pratik olarak birbirini tamamlayan çalışmalar ortaya çıkmaya başlamıştır. *Halkhayatı*; kültür çalışmalarında *kitlesel kültür (mass produced)* ve mekanize olarak üretilen popüler *kültür unsurları (popular culture)* dışında kalan geleneksel kültür unsurlarını *halk kültürü (folk culture)* bütünlüğü içinde ele alarak çalışan alan olarak tanımlanmaktadır.

J. Geraint Jenkins, 1960 yılında yayınladığı *Field-Work and Documentation in Folk-Life Studies (Halkhayatı Araştırmalarında Saha Çalışması ve Belgeleme)* adlı çalışmasında, halkhayatının tanımını; "yüksek derecede sanayileşmeden nispeten etkilenmeyen toplulukların ve ulusların yaşam tarzlarına ilişkin bir çalışma" (Peate, 1959: 97) şeklinde aktarmakta ve halkhayatının çalışma alanını, sıradan insanların yaşamını yakından ilgilendiren her şey olarak belirlemektedir. Jenkins (1960: 259) halkhayatı araştırmalarında amaçlananın; insanların zihinlerinde neler olduğunu, bunları konuşmalara nasıl döküldüğünü, insanların evlerinde, tarlalarında, atölyelerinde ve boş zaman aktivitelerinde neler yaptıklarını inceleyerek günlük hayatlarına ışık tutmaya çalışmak ve çoğu tarihçi için "hiç önemi olmayacak kadar açık, fazla sıradan ve yakın" görünen materyalleri araştırarak "sıradan insanların dünyasının anahtarını aramak" olduğunu söylemektedir. Jenkins'nin şu sözleri, çalışmasını yayınladığı 1960 tarihinden önce halkbiliminin alanını sadece "kırsal" ile sınırlayan ve "okuma yazma bilmeyen insanların gelenek göreneklere araştırmak" olarak ifade edilen eski görüşleri eleştirmek bakımından oldukça dikkat çekicidir:

Çalışmalarımızda hiçbir şekilde köylü kültürü olarak adlandırılabilir şeyle sınırlı değiliz: Malikane ve büyük çiftlik, halkhayatı öğrencileri için kulübe kadar ilgi çekicidir. Siyasi krizler, diplomatik entrikalar ve önde gelen şahsiyetler, halkın günlük yaşamını etkilemediği sürece bizi ilgilendirmiyor... Esdras'ın sözleriyle tamamlarsak "Yüksek şeylere merakım var ama ben, her gün yanımdan geçen insanları ve onların sıradan hayatlarını merak ediyorum." (Jenkins, 1951: 90).

### 1.1. Halkhayatının Kapsamı

Bilim literatürüne 1800'lü yıllarda giren halkhayatı çalışmalarının kapsamı uzun zaman tartışılmış bir konudur. Bazı bilim insanları, araştırma çalışmalarının Sanayi Devrimi sonrası dönemle ilgilenmemesi gerektiğini savunmuş; bazı bilim insanları da kitaplarda, fotoğraflarda, imalatçıların kayıtlarında, tam olarak belgelenmiş nesnelere/olguların kaydedilmesiyle ilgilenmek gerektiğini ileri sürmüştür. Jenkins'in (1960: 259) konuya dair görüşlerini şöyle özetleyebiliriz. Konunun sanayi öncesi dönemle sınırlandırılması, Peate'in işaret ettiği gibi (Peate, 1959: 98) Sanayi Devrimi'nin ne zaman başladığı ve henüz sona erip ermediği sorusunu gündeme getiriyor. Peate bu soruna "Hiçbir Avrupa topluluğu sanayileşmeden kısmen veya tamamen etkilenmemiş değil, ancak tüm bu topluluklarda, geleneksel yaşam tarzının kalıcılığı olduğunu gösterir kanıtlar günümüze kadar gelmiştir." diyerek yaklaşıyor. İşte günümüze kadar gelen bu kalıpların nerede güçlü, nerede zayıf olduğuyla ilgilenmemiz gerekiyor. Bu noktada bizim ilgilenmediğimiz şey; standartlaştırılmış, kitlesel olarak örgütlenmiş, çoğunlukla köksüz yaşam tarzıdır. Hem ulusal hem de toplumsal sınırları göz ardı eden büyük sanayileşme dalgası tarafından Avrupa'nın büyük bir kısmına yayılan ayınlık örtüsüdür.

Jenkins, halkhayatının sadece maddi nesnelere ilgili olmadığını, araştırmacının folklorla, sosyal gelenekle, sözlü gelenekle ya da lehçeyle eşit derecede ilgilendiğini söylemekte ve halkhayatının kapsamının çok geniş olduğunu ifade etmektedir. Örneğin mobil harman makinelerinin patent hakları, imalatçıların kataloglarında belgelendiği, makinelerin teknik özellikleri tam olarak verildiği hâlde bu belgelerin harman gününde, halkın yaptığı iş bölümü hakkında hiçbir şey söylemediklerini yanı sıra çiftlik iş birliği, terminolojideki bölgesel farklılıklar, set inşa etme ve harmanlanmış tahılı depolama yöntemleri hakkında da bilgi vermediklerini vurgulamaktadır. Bu örnekten yola çıkan Jenkins, harmanlamanın başladığı

noktadan harmanlama ekipmanının inşasına kadar bütün aşamaların halkhayatı alanına girdiğini söylemektedir. Buna göre halkhayatının kapsamını şöyle maddeleyebiliriz:

- *Halkhayatı* araştırmaları öncelikle bir topluluğu diğerinden ayıran sosyal, sözlü, maddi özelliklerin kaydedilmesiyle ve bölgesel kişiliğin incelenmesiyle ilgilenir.
- *Halkhayatı* sadece geçmiş değil, günümüzü, güncel olayları da inceler nitekim tarih asla yazılmaya son vermez; hiçbir zaman, zamanın sonunda değiliz, her zaman ortasındayız. Bu nedenle halkhayatı hem geçmişin hem günümüzün incelenmesiyle ilgilenir.
- Her ekonomik, toplumsal, endüstriyel değişim ancak o bölgede yaşayanların dudaklarından alındığı ve sözel olarak derlendiği zaman; hafızasını, tadını korunabilen bir atmosfer; bir alışkanlıklar, bir olaylar zinciri; bir düşünce, bir terminoloji dünyası ortaya çıkar (1951: 91). *Halkhayatı*; işte bu atmosferi, bu zinciri, bu terminoloji dünyasını araştırmaktır. Bu nedenle araştırmacının çalışma alanı, tarihin doğuşuyla başlar ve insanlığın yakın zamanına, günümüze kadar uzanan hikâyesiyle devam eder.
- *Halkhayatının* araştırma yöntemleri diğer disiplinlerde kullanılanlardan farklıdır; çünkü araştırmacı, belgelenmiş kayıtlara ya da kazılarda bulunmuş kanıtlara değil; sözlü geleneğe, toplumsal geleneklere, lehçelere, terminolojiye ve bugüne kadar varlığını sürdüren araç ve becerilere güvenir (1960: 259-260).

## 1.2. Halkhayatının Çalışma Yöntemleri

Jenkins, halkhayatı çalışmalarının büyük ölçüde saha çalışmasına dayandığını söylemektedir. Bu anlamda Britanya'da halkhayatının araştırılmasında ele alınacak alanların çok geniş olduğunu belirtmekte ve kısa sürede kaydedilmesi gereken unsurların sayısına, çeşitliliğine, sınırsızlığına işaret etmektedir. Hızla kentleşme ve standartlaşma dalgasına kapılıp giden bir yaşam biçimini kayıt altına almak için sahaya çıkıp derleme yapıldığında, halka yönlendirme yapılmadığı takdirde, büyük miktarda alakasız materyal toplanabileceğini öngören araştırmacı, çalışmanın verimli olması bakımından iki farklı anket sistemi önermektedir (1960: 260-261) öneri kapsamında birinci anket sistemi, araştırmacının kültürel olayları geniş bir bölgede ele almasını ve geniş bir yelpazede araştırılmasını sağlayan bir anket; ikinci anket sistemi, araştırmacının kendi mahallesindeki insanların yaşamda gerçekleşen birtakım özel konuları, özel mevzuları ele almasını ve dar bir yelpazede araştırmasını sağlayan, mevzuların kapsamlı resmini sunan bir ankettir. Bu anketlere örnek olarak Britanya'da hazırlanan *Galler Halk Kültürü Anketi* (1937) ve *Ulster Halk Hayatı ve Gelenekleri: Koleksiyoncu Kılavuzu* (1957) verilebilir. Birinci anket şekline örnek teşkil eden Galler anketi, Galler Ulusal Müzesi tarafından Galler'deki her mahallede bireylerin yaşamlarını ve toplu olarak mahallenin yaşamını incelemek üzere hazırlanmıştır.

Anket *Ev Hayatı*; *Kurumsal Yaşam*; *Kültürel Yaşam*; *El Sanatları ve Endüstriler* olarak dört ana başlık altında çeşitlenmektedir. Örneğin *Ev Hayatı* başlığı altında; yemek pişirme gelenekleri, mutfak eşyaları ve aletleri, mobilya, sofra takımı, süs eşyaları, aydınlatma gereçleri, süt ürünleri, çamaşır yıkama, elbise gibi çok sayıda alt başlık bulunmaktadır. İkinci ankete örnek teşkil eden *Ulster Koleksiyoncu Rehberi* ise yalnızca Ulster'deki yaşamın kapsamlı bir şekilde incelenmesi için bir rehber görevi görmektedir. Ankette *Peyzaj*; *Ekonomi*; *Sosyal Yaşam*; *Doğüstü inançlar*, *Tarihi ve Yerel gelenekler* şeklinde beş ana başlık bulunmaktadır. *Peyzaj* ana başlığının altında, ilçe ve yerleşim yeri, kasabalar, göç, iletişim, çiftlikler, evler, temizlik; *Ekonomi* başlığı altında, tarım, hayvancılık, el sanatları, ticaret, sanayi, avcılık, balıkçılık; *Sosyal Yaşam* başlığı altında festivaller, doğumlar, vaftizler, evlilik, cenaze, hastalık, sağlık, spor, eğlence, şarkılar, şiirler; *Doğüstü İnançlar* başlığı altında periler; cadılar; hayaletler; *Tarihi ve Yerel Gelenekler* başlığı altında doğa özellikleri, okullar, kiliseler, kutsal kuyular, antik anıtlar, insanlar hakkında hikayeler, halk masalları, hava, yaban hayatı

bulunmaktadır. Her alt başlığın altında (Harris, 1958) araştırmacıya yol gösterecek çok sayıda soru yer almakta anket *sözlü gelenek, folklor, maddi kültürü* bir arada derlemeyi sağlamaktadır. Bu anlamda anketlerin amacı, Ulster halkhayatının tüm çeşitliliğinin eksiksiz bir resmini oluşturmaktır (Jenkins, 1960: 261).

Anketi hazırlayan kişi, soruları formüle etmeye başlamadan öncelikle konu hakkında mümkün olduğunca çok şey öğrenmelidir. Anket hem meraklı gruplarının hem de her kesimden insanın kullanımına uygun olarak tasarlanmalıdır. Uzunluğu ve kapsamı sınırlı olmalıdır. Anketlerde iki yöntem izlenebilir. Birinci yöntem, bölgelerindeki bilgi kaynaklarıyla görüşmeler yaparak bilgi elde etme ve kayda geçirme yöntemi; ikinci yöntem, maddi kültür unsurları toplamak amacıyla düzenlenen kayıt formu anketleridir. Bu anketler yalnızca ön kayıt amaçlıdır ve malzemenin toplumsal veya tarihsel arka planına ilişkin bir katalog sağlama amacı taşımaz. Bu sebeple soru sayısı az tutulur, basittir ve anketin tamamı birkaç dakika içinde doldurulabilir. *Galler Halk Müzesi* ve *Londra Üniversitesi İngiliz Folklor Araştırmaları* tarafından başarıyla denenmiş bir yöntemdir. *Reading Üniversitesi, İngiliz Kırsal Yaşam Müzesi* tarafından yayınlanan kayıt formu bu anket türüne güzel bir örnektir (Jenkins, 1960: 262).

*Galler Halk Müzesi* tarafından Gal dilinde hazırlanan *hasat anketi* bölgesel hasatlar hakkında veri toplamak amacıyla taşır ve hasat şekli, kurutma yöntemlerine, hasatta kullanılan alet ve ekipmanlar, hasata ilişkin terminoloji, hasata ilişkin gelenekler gibi başlıklarla incelenmektedir. Toplanan bu veriler üzerinde çalışılmakta ardından halkhayatını ifade eden müzeler kurulmaktadır. Bilginin hem müze için hem de gelecek nesiller için taşıdığı değer böylelikle ön plana çıkmaktadır. Hasat anketlerindeki başlıklar şu şekildedir (Jenkins, 1960: 263-268): Coğrafi ve tarihi arka plan; Arazi: Mülkiyetin tarihçesi, gelenekler, mahsuller ve hayvanlar; yıllık çiftlik işi döngüsü, araç ve gereçler; Deniz: Tarihsel arka plan, balıkçılık ekipmanı, deniz tatili; Demografi: Tarihsel arka plan, nüfusun yapısı ve kökenleri, nüfus azalması; Kulübeler ve çiftlik evleri: Çeşitleri, dağıtım, sosyal önemi; Dinin rolü: Tarihsel arka plan, mezhepçilik, din ve meslek, din ve prestij; Aile ve akraba grubunun rolü; Mahalleler; Statü ve prestij; Sosyal gelenek. Her alt başlığın altında yine araştırmacıya yol gösterecek çok sayıda soru yer almaktadır. Olay ya da nesne hakkında: Kimler yaptı? Ne zaman oldu? Nasıl oldu? Nerede oldu? Toplumsal bir adı var mı?; Kim tarafından kullanıldı?, Ne zaman kullanıldı?, Nasıl kullanıldı?, Nerede kullanıldı?; Kim tarafından yapıldı?, Ne zaman yapıldı?, Nerede yapıldı?, Yerel bir adı var mı?, Ülkenin birçok yerinde yaygın olup olmadığını biliyor musunuz?, Hangi malzemedен yapılmıştır?, Aşınmış mı, kırılmış mı veya hasar görmüş mü?, Ölçüleri nelerdir?, Olayın fotoğrafı var mıdır?, Nesnenin fotoğrafı var mıdır?, Anısı var mıdır? Alışılmadık özellikleri var mıdır? gibi çok ayrıntılı olarak düzenlenen sorular araştırmacıya yardımcı olmaktadır (Jenkins, 1960: 262).

Halkhayatı çalışmalarında belgeleme etkili bir yöntemdir toplanan veriler yaşayan müzelerin oluşturulmasında kullanılmaktadır, örneğin *Reading İngiliz Kırsal Yaşam Müzesinin* sınıflandırma sisteminde halkhayatı çalışmalarının verileri kullanılmıştır. *İsveç Skansen Yaşayan Müze, İsveç Nordik Yaşayan Müze, New York Cooperstown Farmers, Amerikan Kızılderilileri Ulusal Müzesi, Old Shelburne Müzesi* halkhayatı konusunda yapılan çalışmalarda elde edilen verilerin, uygulamalı halkbilimi alanında, yaşayan müzelerde kullanılmasına verilebilecek örneklerden birkaçıdır.

Halkhayatı konusunda ilgi çekici bir çalışma *E. F. Coote Lake*'in 1961 yılında yayınladığı *Folklife and Traditions (Halkhayatı ve Gelenekleri)* adlı çalışmadır. Lake çalışmasında Shrewsbury'deki gazetelerden halkhayatının farklı yönlerini örnekleyen, geçmiş yıllardaki haberlerin röportajlarından, yorumlarından alıntılar yaparak Shrewsbury sakinlerinin

güncel yorumlarına yer veren haberleri toplamıştır. Lake bu haberleri çalışarak Shrewsbury halkının inançlarını ortaya koymuş, şehre ait olan halkın saygı duyduğu eşyaları, nesnelere örnekleyerek neden bunlara saygı gösterildiğini incelemiştir. Birinci vaka (Lake, 1961: 408); 3 Mart 1961 tarihli *Shrewsbury Chronicle* gazetesinin haberinde yer almakta ve arıcılık yapan Sam Rogers'ın ölümünde mezarının üzerini kaplayan arılar hakkında halkın yorumlarına yer vermektedir. İkinci vaka (Lake, 1961: 409); 7 Mayıs 1961 tarihli *Sunday Express* gazetesinde üç yapraklı yonca konusunda halkın birbiriyle yaptığı yazışmalara yer verilmekte ve yoncanın neden iyi şans getirdiğine, şöhret getirdiğine ya da cinayetten koruduğuna inanıldığı üzerinde durulmaktadır. Üçüncü vaka (Lake, 1961: 409); *The Times*'ın 28 Ocak 1961 tarihli, Nemesis'ten söz eden haberi ile *Saddleshire Chronicle*'in 1 Nisan 1961 tarihli *Kutsal Cuma* günü ve *Midgley Pace Yumurta Oyunu*'ndan (*Lancashire*) bahseden haberidir. Lake, her Kutsal Cuma günü Mytholmroyd, Midgley, Luddenden Foot ve Hebden Bridge'de düzenlenen *Pace Egg Play* oyunu ve *Paskalya ayinlerinde* dağıtılan paskalya yumurtaları hakkında halkın yorumlarını incelemiş ve halk inançlarını bulgulamıştır. Çalışmadaki ilginç incelemelerden biri de (Lake, 1961: 412); *The Times*'ın, 7 Şubat 1961 tarihli Arlesey, Bedfordshire'daki *Mahalle Pompaı Kaldırılacak* başlıklı haberdır. Lake haberde geçen söz konusu pompanın mahalleli tarafından şehre ait olan halkın saygı duyduğu eşyaları, nesnelere örnekleme yapıldığı ifade etmekte ve halkın neden bunlara saygı gösterildiğini incelemektedir. Çalışma gazetelerin verdiği *Viking Festivali*, *Hipokrat Yemini* gibi daha birçok haberin incelenmesiyle ve yorumlanmasıyla devam etmektedir. Görüldüğü gibi halkhayatı çalışmaları birçok yaygın organını kullanarak yapılabilmektedir.

Bir başka ilgi çekici çalışma Brita Gjerdalen Skre'in 1952 yılında yayınladığı *Midwest Folklore (Norveç'te Halk Hayatı Araştırmaları)* adlı çalışmadır. Skre (1952: 221) çalışmasında; 19. yüzyılda ülkesi Norveç'in, Danimarka ile olan birliktelikten kurtulup kendi hükümetine kavuşmasıyla eski Norveç mirasının yeniden canlandırılması ve düzgün bir Norveç yazı dili yaratılmasına yönelik olarak yapılan çalışmaların *P. Chr. Asbjornsen ve Jorgen Moe* tarafından yapılan eski halk masalları derlemeleri ile papazlar tarafından yapılan popüler şiir derlemeleri olduklarını söylemekte ve bunlardan oluşan büyük bir koleksiyona sahip olduklarını belirtmektedir. Halkhayatı konusunda; *Landstad ve Lindeman*'ın müzik alanında, *Ivar Aasen*'ın lehçeler alanında ve 1850'den itibaren halkhayatı araştırmaları için devlet bursu alan ilahiyatçı *Eilert Sundt*'un folklor alanında yaptığı çalışmalarından söz etmektedir. Maddi kültür ve toplumsal koşullara ilişkin yayınların, Norveç halkhayatı araştırmalarının en önemli yazılı kaynakları arasında yer aldığına işaret eden Skre'nin halkhayatı konulu çalışmasında şu sözleri dikkat çekicidir:

Şu anda yürüttüğüm saha çalışmasıyla ilgili birkaç söz söylemek istiyorum. Bu, Profesör Nils Lid'in önderliğinde, *Oslo Üniversitesi Halkhayatı Araştırmaları Enstitüsü*'nün yürüttüğü bir araştırmadır. Araştırma alanı, memleketim Voss ve ona yakın komşular olan *Evanger* ve *Vossestrand*'dan oluşuyor. Kendi bölgemin batıya en uzak kısmı olan Evanger'de çalışmaya başladım. 1500 nüfuslu ve beş yüz kilometrekarelik bir alana sahip bir mahalledir. Mahallenin büyük bir kısmı dağlık bozkırlardan oluşuyor ancak yer yer dik yamaçlı vadiler ülkeyi kesiyor. Çiftlikler vadilerin dibinde veya dağlarda bulunmaktadır. Çiftliklerin birkaç tanesinde elektrik var ve ne yazık ki yalnızca yarısında araba yolu var. Yaz yarı yılında insanlar, at sırtında çiftliğe bir şeyler taşımak zorunda kalıyor. Kış aylarında kızak kullanmak bir kural gibi (Skre, 1952: 226).

Richard M. Dorson (1965: 240) *Folklore and Folklife Studies in Great Britain and Ireland: Introduction (Büyük Britanya ve İrlanda'da Folklor ve Halkhayatı Çalışmaları: Giriş)* adlı makalesinde İngiltere, İskoçya, İrlanda ve Galler'de yürütülen folklor faaliyetleri ve araştırmalarının *Folklore and Folklife Studies (Folklor ve Halkhayatı Çalışmaları)* makale grubunda ele alındığını dile getirmektedir. Artık maddi kültürün sözlü edebiyattan çok daha güçlü bir desteğe sahip olduğunun görüldüğünü söyleyen Dorson, *halkhayatı* teriminin neredeyse folklor kadar sık kullanılmaya başlandığını belirtmekte ve 1957'de İngiliz



Derneği'nin Dublin'deki yıllık toplantısında düzenlenen ardından *Folk-Lore* (LXVTII, Aralık 1957, 449-473) yayınlanan *Adalarda Folklor Çalışmalarının Mevcut Durumu* konulu sempozyumunda sunulan bildiriler hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir. Halkhayatı çalışmaları bugün dünya genelinde oldukça revaçta olan çalışmalardır.<sup>1</sup> Halkhayatı çalışmaları vasıtasıyla uygulamalı halkbiliminin alanı genişlemiştir.

## 2. Kültürel Ekolojik Kuram

Charles O. Frake, *Cultural Ecology and Ethnography (Kültürel Ekoloji ve Etnografya)* isimli çalışmasında *ekolojiyi* (1962: 53) ekosistemlerin işleyişinin, farklı organizma türlerinin birbirlerine ve biyotik olmayan çevrelere karşı davranışsal bağımlılıklarının incelenmesi olarak tanımlamaktadır. *Kültürel ekolojiyi* ise; bir parçası olduğu herhangi bir ekosistemin dinamik bir bileşeni olarak kültürün rolünün incelenmesi olarak tanımlamaktadır. Canlı organizmaları arasında benzersiz olan insan, ekolojik nişlerini biyolojik uzmanlıklardan ziyade öncelikle kendi icadı olan kültürel araçlarla oluşturmaktadır. *Ekolojik niş*; organizmanın yaşam tarzını, beslenme alışkanlıklarını, üreme stratejilerini, yaşam alanını ve diğer türlerle olan etkileşimlerini ifade eder. İnsanın bu niş oluşturma faaliyeti, yalnızca mevcut toplulukları yeniden şekillendirmekle kalmaz, aynı zamanda araçlar üzerinde -yani insanın kültürel bilgisi ve ekipmanı üzerinde- şekillendirici bir etkiye sahiptir. Ayrıca insan, kendisini çevreleyen ekosistemde daha etkili yerler oluşturmak için sürekli olarak yeni araçlar tasarlar. Buna göre; *Kültürel Ekolojik Kuram* (Rees, 1997: 71); canlı bir organizma olan insanın, topluluklar hâlinde yaşamak suretiyle oluşturduğu sosyal yapı ve bu yapı etrafından husule getirdiği aktivitelerle yaşadığı çevreyi, kendi istek ve ihtiyaçları doğrultusunda şekillendirmesi ya da kendi davranış ve tutumlarını değişen çevre koşullarına uyumlu hâle getirmesidir.

## 3. Ekolojik Performans

Halk felsefesinin oluşumunda bağlam görevi üstlenen halkhayatı, toplumların yaşadıkları coğrafya ve bu coğrafyada hüküm süren iklim ile yakından ilgilidir dolayısıyla coğrafyaya ve iklime uyum sağlamaya çalışan insan, kültürel ekolojik kuram kapsamındaki aktiviteleriyle çevreyi kendine; kendini çevreye adapte etmeye çalışmaktadır. Örneğin eski Türklerde ölü gömme kış mevsiminde gerçekleşmemektedir. Orta Asya'da kış mevsiminde hava sıcaklığının eksi altına düşmesi toprağın donmasına neden olmaktadır. Bu sebeple ölümlerin ormandaki hayvanlardan zarar görmemesi için postlarla sarılıp ağaçlara asılmakta gömülmeleri için yaz mevsiminin gelmesi, toprağın çözülmesi beklenmektedir. İnsan, hayatını idame ettirebilmek için ekolojiye bağlı olarak performans sergilemek durumundadır. Bu bağımlılık doğrultusunda sergilenen performanslar âdet, gelenek ve göreneklerin şekillenmesinde etkili rol oynamaktadır. Nil nehrinin her yıl haziran ayından aralık ayına kadar dönemsel olarak taşmaktadır. Tarımla uğraşan Mısır halkın, bu dönemde ürünlerini toplayıp Nil çevresinden uzaklaşmaktadır. Yine ekolojiye bağlı bu performansın ardından geri döndüklerinde tarla sınırlarının yeniden belirlenmesi gerekmektedir nitekim taşan Nil, bütün sınırları kaldırmıştır. Mısırlılar tarlalarını hakkaniyetle bölmek toplumsal soruna yol açmamak için bir çare düşünmüşler ve sergiledikleri ekolojik performansın sonunda geometriyi çok iyi kullanmaya başlamışlar, dik üçgeni tanımlamış ve geliştirdikleri geometri bilgilerini mimari yapıların inşasında kullanmışlardır.

İnsanın ekosistemde daha etkili yerler oluşturmak için sürekli olarak yeni araçlar tasarlamasına örnek olarak dalgakıran, paratoner, toprağın setlendirilmesi gibi tasarımlar verilebilir. Çok fazla rüzgâr alan koylarda denize dalgakıran yapılmış, sıklıkla yıldırım düşen

<sup>1</sup> Bu konuda yapılan çalışmalar için bk. Krauss, 1894; Ó Danachair, 1957; Mccarl, 1978.

bölgelerde paratoner kullanımına gidilmiş, heyelan bölgelerinde toprağın setlendirilmesi yöntemi geliştirilerek soruna çözüm bulunmuştur. Bu örnekler insanın ekolojiye bağlı olarak aldığı önlemlerden, geliştirdiği yaşam şekillerinden birkaçıdır. Bu noktada insan, ekolojiye bağlı bir performans sergilenmektedir. Buna göre yeni bir kavram olarak isimlendirdiğimiz *ekolojik performans* şöyle tanımlayabiliriz:

*Ekolojik performans*; İnsanın yaşadığı çevreyi, kendi istek ve ihtiyaçları doğrultusunda şekillendirmesi ya da kendi davranış ve tutumlarını değişen çevre koşullarına uyumlu hâle getirmesi sürecinde, kültüre bağlı olarak ortaya koyduğu tavırlar, davranışlar, eylemler; icat ettiği aletleri, iş görmek maksadıyla yarattığı maddi kültür unsurlarını *ekolojik performans* olarak adlandırmaktayız.

Çalışmamızın bu bölümünde kültürel ekolojik kuram ile yeni bir kavram olarak tanımını yaptığımız *ekolojik performans* bağlamında, Bursa şehri, Mesken semtinin halkhayatında ekolojik dengeleri oluşturmak bakımından dinamik bir unsur olan lodos rüzgârını incelenecektir. Bu anlamda Bursa şehri, Mesken semti ve Lodos rüzgârını tanıyalım.

#### **4. Ekolojik Yapı İçinde Bursa Şehri, Mesken Senti ve Lodos Rüzgârı**

##### **4.1. Bursa Şehri**

Bursa; Marmara Bölgesi'nin Güney Marmara Bölümü yer almaktadır. Kuzeyinde Marmara Denizi ve Yalova; kuzeydoğusunda Kocaeli ve Sakarya; doğusunda Bilecik; güneyinde Kütahya ve batısında Balıkesir illeri bulunmaktadır. Türkiye'nin dördüncü büyük şehri olan Bursa; Marmara bölgesinde, İstanbul'dan sonra ikinci büyük şehir durumundadır. Köklü bir tarihi geçmişe sahip olan şehir, otomotiv sektörü, tekstil sektörü, makine sektörü ve gıda sanayi sektörlerinde; ipek üretimi, havlu üretimi, bıçakçılık üretiminde söz sahibidir. Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş aşamasında başkent olmuş ve Hüdavendigâr adıyla anılmıştır. Turizm açısından önem taşıyan Uludağ kayak merkezleri, kaplıcaları, İskender kebabı, kestane şekeri, İnegöl köftesi, Bursa şeftalisi, Bursa havlusu gibi çok çeşitli ürünleriyle adından söz ettiren Bursa, 2000 yılında UNESCO tarafından Dünya Mirası Geçici Listesi'ne, 2014 yılında da kalıcı listeye alınarak *Dünya Mirası* olarak tescil edilmiştir. Bursa, 17 ilçe ve belediye ile 1061 mahalleye sahiptir. Bu mahallelerden biri Yıldırım ilçesine bağlı Ertuğrulgazi Mahallesi'dir (Mesken/Ucuz Meskenler).

##### **4.2. Mesken Senti**

İlk adıyla *İmar İskân Blokları* ya da *Sosyal Meskenler*; halkın kullandığı adıyla *Ucuz Meskenler*; daha sonradan verilen adıyla *Ertuğrulgazi Mahallesi*'nin kuruluşu şu şekilde gerçekleşmiştir. 1962 yılında İmar ve İskân Bakanlığı halkın mesken sorunun gidermek ve gecekondü yapımını önlemek amacıyla Ankara, İstanbul, İzmir, Adana, Zonguldak ve Bursa'da sosyal mesken yapma kararı almıştır. İmar ve İskân Bakanlığınca Bursa Belediye'sine ödenek ayrılmış ve Değirmenlikızık köyünün bir kısmını da kapsayan bir proje dâhilinde ucuz konutlar imar etmek için arsa sağlanmış, parsel planları yapılmış ve 17 Blok, 350 daireden müteşekkil ucuz konutların yapımına başlanmıştır. Sosyal Meskenler'in yapımı sürerken yolların tanzimine başlanmış ve Sosyal Meskenler'e yerleşecek vatandaşların çocuklarının eğitiminin sağlanması amacıyla İlkadım İlkokulunun da temelleri atılmıştır. İmar İskân Blokları ile İlkadım İlkokulunun yapımı 1965 yılında tamamlanmış ve oturuma açılmıştır. 1982 yılında İlkadım İlkokulunun adı Ali Rıza Bey İlkokulu olarak değiştirilmiştir. Şu anda Bursa ili Yıldırım ilçesi sınırlarında yer alan Mesken semti, şehir kayıtlarında Ertuğrulgazi Mahallesi olarak geçmektedir (Bursa Arşivi, 28.03.23).

### 4.3. Lodos Rüzgârı ve Mesken Senti

*Lodos rüzgârı*; Bursa şehrinin denizden yüksekliği 155 metredir. Uludağ eteklerinde, Bursa Ovası üzerine kurulan şehir, bölgelere göre kısmen değişiklik gösteren ılıman bir iklime sahiptir fakat bu ılıman iklim, kuzeyde Marmara Denizi'nin ılık iklim özelliğine karşılık güneyde Uludağ'ın sert iklimi ile karışmakta bu sebeple ekolojik olarak yüz metre yüksekliğinde, tektonik kökenli bir depresyon alanı oluşturmaktadır. Bursa Ovası'nın etrafında kuzey ve güney yönlerde yer alan yüksek dağlar özellikle de ovanın güneyinde kalan Uludağ, Bursa'da lodos rüzgârlarının çok kuvvetli esmesine yol açmakta ve lodos estiğinde şehir bu kuvvetli rüzgârın tesirinde kalmaktadır. Lodos, kelime anlamı olarak güney rüzgârı demektir. Sıcak bir rüzgâr olup genellikle kış mevsiminde görülmekte bu özelliğiyle de sıcaklıkların mevsim normallerinin üzerine çıkmasında etkili olmaktadır. Türkiye'de en çok Marmara Bölgesi, Ege Bölgesi ve Doğu Akdeniz Bölgesi'nde görülmektedir. Lodos; oldukça güçlü bir rüzgârdır ve beraberinde toz taşımaktadır. Bu sebeple lodosla maruz kalan insanlarda, rüzgârın şiddetinden kaynaklanan ve ekolojik performansı tetikleyici unsurlar olarak sayılabilecek baş ağrısı, nefes darlığı, hâlsizlik; rüzgârın taşıdığı tozdan kaynaklanan göz kanlanması görülmektedir.

*Mesken Senti*; Uludağ eteklerine kurulmuştur. Uludağ eteklerine kurulmuştur. Doğusunda Fidyekızık Köyü, Batısında Değirmenlikızık Köyü, kuzeyinde Ortabağlar, güneyinde Kaplıkaya Deresi'nin bulunduğu geniş alana yayılmıştır. 1962 yılında İmar ve İskân Bakanlığı tarafından yapımına başlanan *sosyal konut* kavramının ilk kez kullanıldığı, 17 Blok, 350 daireden müteşekkil ucuz konutlar, bölgede başka hiçbir yapının bulunmaması nedeniyle Uludağ'dan inen kuvvetli lodosla buluşan ilk yapılar durumundadır. Söz konusu dönemlerde hızı hiç kesilmeden direk yapılara vuran lodos, halkhayatında olumlu, olumsuz birçok alt başlıkla ifade edilebilecek etkilere neden olmuştur. Aradan geçen yıllarla birlikte binaların çoğalmasında özellikle Kaplıkaya Deresi etrafında yapılan siteler, rüzgârın önceki yıllardaki güçlü etkisini yitirmesinde neden olmuştur. Olumlu olarak görülebilecek bu yapılaşma lodosu engellediği için olumsuz bir getiriye kaynaklık etmiş ve bölgede hava kirliliği yaşanmaya başlamıştır. Günümüzde bitki örtüsünün çeşitliliğiyle yemyeşil bir görünüme sahip olan sent doğal güzelliğiyle Bursa'nın dikkat çeken semtlerinden biri olup *Kaplıkaya Cazibe Merkezi* ve *Barış Manço Kültür Merkezi* tesisleriyle Bursa halkına hizmet vermektedir.

### 5. Mesken Sentinin Halkhayatında Lodos Rüzgârının Ekolojik Performans Bağlamları

1971-1992 yılları arasında, Mesken sentinin sakinlerinden biri olarak lodosla ilgili anlatılan olaylara tanıklık etmiş, çoğu vakada bizzat bulunmuş olmak, lodosla karşı alınan önlemlerin aynı zamanda bizim evimizde de alınan önlemler oluşu, halkhayatı çalışmalarının önemli maddelerinden biri olan yaşanan olay konusunda, halkla birlikte ortak tecrübeye sahibi olmak noktasında bize fayda sağlamaktadır. 1965'te yapımı biten Mesken konutlarına taşınan ve hâlen bu semtte yaşamakta olan ya da semtten ayrılmış fakat semtle gönül bağına devam ettiren mahalle sakinleri, birbirleriyle haberleşmek amacıyla *Meskenliler* adı altında bir internet sayfası açmışlardır. Meskenliler grubunun, Mesken lodosu konusunda, 13 Ağustos 2024 tarihinde yaptıkları grup sohbetinde bildirdikleri görüşlerin ekolojik performans bağlamları şu şekilde tasnif edilmiştir.

## Mesken semtinin halkhayatında lodos rüzgârının ekolojik performans bağlamlarının tasnif tablosu

<b>1. Ekolojik performans bağlamında lodos etkisinde insan ilişkileri</b> 1.1. Ekolojik performans bağlamında lodos etkisinde olumlu insan ilişkileri 1.2. Ekolojik performans bağlamında lodos etkisinde olumsuz insan ilişkileri
<b>2. Ekolojik performans bağlamında lodosun olumsuz işlevini olumlu davranış kalıplarına dönüştürme</b> 2.1. Ekolojik performans bağlamında lodosun olumsuz işlevini olumlu davranış kalıbına dönüştürme: lakap almak ve iş değiştirmek 2.2. Ekolojik performans bağlamında lodosun olumsuz işlevini olumlu davranış kalıbına dönüştürme: kaza geçirmek 2.3. Ekolojik performans bağlamında lodosun olumsuz işlevini olumlu davranış kalıbına dönüştürme: işe gidememek 2.4. Ekolojik performans bağlamında lodosun olumsuz işlevini olumlu davranış kalıbına dönüştürme: Kayıplara üzülmemek 2.5. Ekolojik performans bağlamında lodosun olumsuz işlevini olumlu davranış kalıbına dönüştürme: daha kötü sonuçlarla karşılaşılma duacı olmak 2.6. Ekolojik performans bağlamında lodosun olumsuz işlevini olumlu davranış kalıbına dönüştürme: Temiz havaya kavuşmak
<b>3. Ekolojik performans bağlamında lodosu karşı alınan önlemler</b> 3.1. Ekolojik performans bağlamında ailelerin çocukları korumaya yönelik önlemleri 3.2. Ekolojik performans bağlamında çocukların kendilerini korumaya yönelik önlemleri 3.3. Ekolojik performans bağlamında evi ve aileyi korumaya yönelik önlemler
<b>4. Ekolojik performans bağlamında lodosun etkili olduğu meslek grupları</b> 4.1. Ekolojik performans bağlamında lodosu karşı ahşap ve PVC malzeme kullanımı 4.2. Ekolojik performans bağlamında lodosu karşı meslekî icatlar
<b>5. Ekolojik performans bağlamında lodosta çocuk oyunları/eğlenceleri</b>
<b>6. Ekolojik performans bağlamında halk inançları kapsamında lodos memoratları</b>
<b>7. Ekolojik performans bağlamında ortak hafıza kayıtlarında lodos</b> 7.1. Ekolojik performans bağlamında ortak hafıza kayıtlarında; anılarda lodos 7.2. Ekolojik performans bağlamında ortak hafıza kayıtlarında; öne çıkan iki olayda lodos
<b>8. Ekolojik performans bağlamında ortak hafıza kayıtlarında mahalle kültürü ve mahalle kültüründe etik olgusu</b> 8.1. Yaşanan yere ve insanlara duyulan güven duygusu 8.2. Esnafın birbirlerine saygıları, sifatah yapmayan esnafa öncelik verilmesi 8.3. Lodostan haksız kazanç sağlama amacının güdülmemesi 8.4. Esnafın kadınlara ve aile kavramına gösterdiği saygı 8.5. Esnafın mahalle sakinlerine ekonomik yönden yardımcı olması 8.6. Aitlik duygusuyla mahallenin yetiştirdiği ünlülerle gurur duyma

### 5.1. Mesken Senti Halkhayatında Lodos Rüzgârının Ekolojik Performans Bağlamlarının Tasnif Tablosunun Yorumlanması

#### 5.1. Ekolojik Performans Bağlamında Lodos Etkisinde İnsan İlişkileri

##### 5.1.1. Ekolojik Performans Bağlamında Lodos Etkisinde Olumlu İnsan İlişkileri

**5.1.1.1.** "Mesken'de yaşamın hep ayrıcalığını hissetmişimdir. 1970'te 1007/3 Blok'ta oturuyorduk. Kültürler birbiriyle karışmış değişik, Mesken'e özgü kültür oluşmuştu. Tüm komşular aynı ekonomik koşullara sahipti. Birbirimizle iyi geçinir ve iyi komşuluk yapardık. Mesken'de yaşayan herkes birbirine yardım eder, sorunlarını ve sevinçlerini paylaşırdı. Ben 13 yaşında idim. Komşumuz Ahmet abi dört yol köşede turşu suyu satardı. Bir gün hasta olduğunu söyleyerek turşu suyu arabasını bana bıraktı ve evine gitti. Akşama kadar da gelmedi. Birden lodos esmeye başladı. Turşu arabasını devrileceğinden korktum. Arabayı bloğa doğru güçlülük çevirerek itmeye başladım. Ama itmiyorum aksine lodos beni, arabayla birlikte geri itmeye başladı. Lodos arabayı ters yöne doğru, caddenin taa karşısına kadar itti. Oturup ağlamaya başladım. Bizim blokta oturan İbrahim amca (Sapçı) geldi. Neden ağladığımı sordu. 'Turşu arabasını lodos yüzünden itmiyorum.' deyince bana 'Ağlama, birlikte iteriz.' deyince sevindim. Birlikte zar zor turşu arabasını iterek bloğun önüne ulaştık. O gün arabayla uğraşırken, harcadığım enerjiyi, yorgunluğu, korkumu ve İbrahim amcanın bana nasıl sahip çıktığını hiç unutmadım, hep anımsarım" (Ayvaz, Hayati).

**5.1.1.2.** "Biz de cami üstündeki bloklardaydık. Çocuklarıma bile anlatırım Ahmet Bakkal'a ekmek almaya gitmişim. On yaşlarındaydım. Ekmekleri aldım, lodostan eve gidemedim. Rahmetli Ahmet amca elimden

tuttu ve beni eve kadar götürdü. Bunu hiç unutamam. Şimdi öyle lodolar da öyle insanlar da kalmadı. Bursa'nın havası, suyu, insanı değişti. Eskiden Kaplıkaya Şelalesi'nin coşkun akan suyunun sesini, evimizden duyardık. Pazar günleri herkes Kaplıkaya'da olurdu. Mahalleli olarak piknik yapardık Kaplıkaya deresinde. Şimdi orada şelale yok, dere de yok. Bir damla su akıyor" (İştan, Orhan).

**5.1.1.3.** "Kasım ayı 1983 yılında Mesken'e taşındık tam da lodosun ortalığı kasıp kavurduğu zamanda... Bakkala ekmek almaya giderken beni aldı savurdu. Caminin önünde kulakları çınlasın rahmetli bakkal İsrail amcanın kızı Emine geldi, beni kaldırdı yerden. Hiç unutmam bu iyiliğini" (Yaldız, Serpil, Özden).

**5.1.1.4.** "Camlar kırılır. Antenler uçar. Sabah anten arardık bahçelerde... Yine de eski günler çok güzeldi. Bir elin nesi var; iki elin sesi var hesabı herkes birbirinin yardımına koşardı" (Özel, Aygül).

**5.1.1.5.** "İlkokul çağlarımızda arkadaşım Neşe ve ben Atatürk İlkokuluna gidiyorduk. Okulumuz Bursa'nın merkezindeydi. Mesken ise Bursa'nın merkezine çok uzaktı. O zamanlarda servis falan yoktu, şimdiki gibi. Saate bir otobüs... Ve deli gibi esen Mesken lodosu... Evimiz 1007/A3 Blok'taydı. Babam, Nihat Sarkış; sabah kalkar, bir kolu altına beni, bir kol altına arkadaşımı alır bizi otobüse yetiştirirdi. Arkadaşımın yıllar yıllar sonra bir sözü var babamla ilgili: 'O çocuk aklımla ne kadar kuvvetli kolları var, kanat gibi bizi bu lodosa karşı sarıp sarmalıyor.' derdim, 'Babanı hep rahmetle anarım,' dedi. Keşke o kuvvetli lodolar hâlâ olsa ve biz tekrar o eski Mesken'de, babamın kanatları altında yaşasak..." (Demirbaş, Nihal).

**5.1.1.6.** "Ben Elazığ'dan geldim, Bursa, Mesken'e. Yaa, o lodosu yaşadıkdan sonra Elazığ'a gittiğimde kahvede anlattım da bana hiç kimse inanmadı ama kahvedekilerle bayağı dost olduk lodos muhabbetiyle" (Mızrak, İnan).

Anlatımlarda ortak olan nokta insanların birbirlerine yardım etmeleridir. Turşu arabasının güvenli bir şekilde yerine götürülmesinde, düşme olayında yerden kaynak kişinin yerden kaldırılmasında, camların kırılıp antenlerin bahçelere düşmesinde komşuların birbirlerine yardım ettikleri, babaları tarafından okula götürülen kaynak kişilerin bu sayede kendilerini güvende hissettikleri ve geçmişi hatırladıklarında aynı güven duygusunu hissetmeye özlem duydukları görülmektedir. Bursalı olmayan kaynak kişi ise memleketine döndüğünde Bursa'da yaşadığı lodosu kahvede oturanlarla paylaşmış ve lodos anlatımı bir buz kıracağı işlevi görerek birbirini tanımayan insanları yakınlaştırmıştır. Görüldüğü gibi lodosun insan ilişkilerinde, onları yakınlaştırmak bakımından olumlu bir yönü vardır.

## **5.2. Ekolojik Performans Bağlamında Lodos Etkisinde Olumsuz İnsan İlişkileri**

**5.2.1.** "Kırılan camları, uçan çatıları, kiremitleri, alev alan bacaları, savrulan elektrik telleri, çamaşırlar, ayakkabılar, türlü çeşit eşyalar; kırılan kopan antenler hatta caddenin bu yanına park etmiş arabaların sabahleyin caddenin karşı tarafında bulunması ... daha neler saysam? Bazen bunlar kavgaya bile sebep olurdu. Yıl 1976. Lodos çıkmış nasıl kasıp kavuruyor. Bizim apartmanın, 1007/5'in bacaları yanmaya başlamış. 'Allah apartman yanıyor!' diye herkes dışarı çıktı. Komşumuz Mercan teyze, tek tek daireleri gezip yanan sobaların üstüne su dökmeye başladı. Çoğu kişi döktürmedi sobasına su, soba patlar diye. Benim annem, babam sessiz sakin insanlardı. Komşuya ayıp olur diye bir şey demediler. Mercan teyzenin suyu dökmesiyle bizim döküm soba bir patladı. İçi kırıldı çatır çatır. Ev dumana boğuldu. Apartman değil, ama bizim ev neredeyse yanacaktı. Bizimkiler yine de ses etmediler ama böyle sobasına su döktüğü birkaç komşu, ertesi gün apartmanın girişine çıkıp bağıra çağıra çok büyük bir kavga ettiler Mercan teyzeyle hatta aylarca küs kaldılar. Ramazan Bayramı gelince tabi her şey sütliman, bayramda küslük olur mu? Recep amca barıştırdı onları" (Çobanoğlu, Sacide).

**5.2.2.** "Biz son katta idik, 5. katta. Lodos olduğunda kiremitler uçar, antenler uçardı. Millet hep çatıya çıkardı. Tabi kiremitlerin üzerine basarlardı. Başlardı çatı akmaya. Lodostan sonra bir de tartışma çıkardı komşular arasında. 'Senin antenin yüzünden kiremitler kırıldı, sen bastın kiremitleri kırdın,' gibi tartışmalar, sorunlar yaşanırdı. Aralarında tartışma çıkan komşular uzun zaman küs kalabiliyorlardı ama bayramlarda mutlaka barışılır ya da apartmanın büyükleri tarafından barıştırılırlardı. Daha sonra babam anteni arka balkona takmayı akıl etti. Birçok komşu da böyle yaptı. Kiremitler kırılmaktan bu sayede kurtuldu" (Çetiner, Hakki).

Lodosun yangına yol açmaması bir önlem olarak düşünülen sobaya su dökme ve çatıdaki antenlerin yerlerine konulması anında kiremitlerin kırılması gibi kişilerin maddi zararına yol açan lodos kaynaklı bu eylemler, lodosun olumsuz işlevini göstermektedir. Fakat bu olumsuz olaylar, gelenek çerçevesinde çözüme kavuşturulmakta, bayram günlerinde mahallenin büyükleri tarafından küsler barıştırılmaktadır.

## 5.2. Ekolojik Performans Bağlamında Lodosun Olumsuz İşlevini Olumlu Davranış Kalıplarına Dönüştürme

### 5.2.1. Ekolojik Performans Bağlamında Lodosun Olumsuz İşlevini Olumlu Davranış Kalıbına Dönüştürme: Lakap Almak ve İş Değiştirmek

5.2.1.1. "Biz de İmar İskân Blokları'nda otururduk. Evimiz hâlâ duruyor. Lodosla gelen lakaptan önce babamın adı Ali, soyadı Yılmaz'dı. İlkadım İlkokulunun üstündeki odun deposu bizimdi. Sene 1978'ler gibiydi, babam rahmetli inattı ama hiç lodosla inat olur mu? Her sene lodosta odun depomuz yıkılırdı. O yıl lodos çok esti, depomuz bu sefer dört beş kez yıkıldı. En son lodosta deponun çatısını Kaplıkaya'da, dereye uçtu. Yani o dönem lodos bizi maddi açıdan bitirdi diyebiliriz, babam iş değişikliği yapmak zorunda kaldı. Bıraktı odunculuk yapmayı. Lodos yüzünden adıyla sanıyla koskoca Ali Yılmaz; o günlerden sonra 'Lodos Ali' olarak anıldı. Her işte bir hayır var, dedik tabi. 2015'te rahmeti olmadan önce 7'den 77'ye herkes Lodos Ali lakabıyla bildi babamı. Mezarı Hamitler Kent Mezarlığı'nda ve mezar taşında kocaman: 'Lodos Ali Ruhuna Fatiha' yazar. Allah tüm ölmüşlerimizin mekânını cennet eylesin" (Yılmaz, Volkan).

Roderick Urwick Sayce, *Folklore* (1966) adlı çalışmasında; Van Gennep'in yaklaşık 1910'da dikenli telin icadının ve tel çitlerin inşasının, hayvancılıkla ilgili bilgilerin çoğunun kaybına yol açtığını söylemektedir. Meslekler, yerleşim yerlerini; yerleşim yerleri de meslekler etkilemektedir. Örneğin sığır bakılan bir yerde sığırların kışın soğuktan korunmaları, barınmaları, kışlık yemin saklanması, hayvanlar için gereken eşyaları bulundurulması için bir eğilim olması gerekir. At bakılan bir yerde, aynı şekilde bir ahırın olması gerekir ve tüm bu bakımları gerçekleştirecek sığır bakıcılığı, at bakıcılığı konusunda uzmanlaşmış, bu işleri meslek edinmiş insanlar vardır (Sayce, 1956: 67).

Mesken semti 2010'lu yıllara kadar Türkiye'nin geneli gibi soba ile ısınan bir semttir. Bu sebeple odun satıcılığı önemli meslek gruplarından biri durumundadır. Odunculuk yapılan mekân, üstü kapalı yanları açık olarak inşa edilmekte ve kapalı alan içine satılacak odunlar yerleştirilmektedir. Müşteri talebiyle satış gerçekleştiğinde bir arabaya yüklenen odunlar Mesken bloklarına götürülmekte, kapiya indirilmekte, odunu satın alan kişi tarafından bütün apartmanların alt katlarında mevcut olan bodrumlara taşınmaktadır. Meslekler, yerleşim yerlerini; yerleşim yerleri de meslekler etkilemekte ve bu dönemde odunculuk revaçta bir iş kolu olarak görülmektedir. Anlatıcının babası odunculuk yapmaktadır fakat kuvvetli lodosla birlikte mekânın çatısı arka tarafta yer alan Kaplıkaya deresine uçmuştur. Ekonomik olarak bir daha yerine getirilemeyecek bir zararın yaşanması, anlatıcının babasının odunculuk işini bırakıp başka bir işe başlamasına neden olmuştur. Mesken semti sakinleri, korkunç bir kazaya yol açabilecek bu olayın sadece çatının uçmasıyla atlatılmış olmasına sevinmiş ve bu olumsuzluğu, biraz olsun hafifletebilmek, gülümseyerek anılmasını sağlayabilmek için olumlu bir hâle çevirmeye çalışmış ve oduncu Ali Yılmaz'a, *Lodos Ali* lakabını takmışlardır.

### 5.2.2. Ekolojik Performans Bağlamında Lodosun Olumsuz İşlevini Olumlu Davranış Kalıbına Dönüştürme: Kaza Geçirmek

5.2.2.1. "Bir sabah lodosta işe giderken uçurdu beni. Yere yuvarlandım. Avuçlarım, dizlerim çok kötü sıyrıldı. İş yerime gittim, elim, ayağım kan içinde doktora çıktım. 3 gün rapor verdiler bana. Eve görürdüler. Ailemiz beş kişiydi. 3 koca gün onlarla vakit geçirme zamanı bulmuştum lodos sayesinde. İyi tarafından bakmak lazım" (Mete, Kamuran).

5.2.2.2. "Yıl 1967. İlkadım İlkokulunda öğrenciydik. Okuldan çıkıp Yeşilyayla'ya, eve giderdik. Nasıl lodos eserdi, nasıl eserdi anlatılmaz, hey mübarek. Yollar bomboş o zaman, böyle şimdiki gibi dip dibe değil, bir tane bile ev yok yollarda. Değirmenlikızık köyünün yol boyunda, birkaç ev vardı. Evler lodosu kessin diye oradan giderdik. Lodos bizi götürmesin diye birbirimize sarılarak, tutunarak giderdik lodos eserken. Bir keresinde beni Mesken camisinin az üstünde, ayaklarımı yerden kesip, tepeden vurmuştu yere. Biraz da cılız olunca... Hiçbir yerim tutmaz olmuştu. Kafam, gözüm şiş... Evde yattım lodos boyunca okula gidemedim ehh biraz dinlenmek de fena olmadı doğrusu. Hiç unutmam. Ama kar, kış, lodos, yağmur demez okula gitmek için hep o yolu yürürdük" (Yazar, Mesut, Necati).

**5.2.2.3.** "Sene 1978. İlkadım İlkokulu 2.sınıfa gidiyorum. Hava müthiş lodoslu okula gideceğim annemde bugün gitme çok lodos var dememiş beni göndermiş tabi o zamanlar okulun etrafı yapılı değil taşlık bir bayırı var o bayırı çıkıp okul bahçesine ulaşacaksın ben o küçücük bedenimle o bayıra düşe kalka geldim tam bahçeye gireceğim lodos beni bir savurdu yuvarlanarak taşların üstüne düşürdü kolum kırılmıştı. Havalara ne zaman soğusa o kolum hep sızlar o günü hatırlarım ve hâlâ anneme kızarım beni o havada nasıl gönderdin diye. Ama o anı hatırlarken bile yüzümde bir tebessüm oluşur çünkü onlar çok güzel günlerdi... Saf, temiz insanlar vardı o zamanlar. O günler geri gelmez artık o deli lodos bile esmiyor" (Hiçdurmaz, Gül, Arzu).

Lodosun gücüne karşı koyamayan üç kaynak kişi de kaza geçirmiştir. Son derece olumsuz bir durum olan kaza geçirme olayını, birinci kaynak kişi, ailesiyle üç gün evde vakit geçirdiğini; ikinci kaynak kişi, evde dinlenmenin kendisine iyi geldiğini; üçüncü kaynak kişi, o dönemde saf ve temiz insanlarla yaşamının çok güzel olduğunu bu sebeple kötü anıları bile tebessüm ederek hatırladığını söyleyerek lodosun olumsuz işlevini olumlu hâle çevirmişlerdir.

### **5.2.3. Ekolojik Performans Bağlamında Lodosun Olumsuz İşlevini Olumlu Davranış Kalıbına Dönüştürme: İşe Gidememek**

**5.2.3.1.** "Ben o zamanlar sanayide çalışıyordum. Rahmetli annem, lodos çıktığı zaman işe salmazdı beni, gidemezdim. Zaten kadıncağız salmasa da gidemezdim. Yürüyemezsin ki uçarsın. Şaka değil bu. Şimdiki gençlere bunu anlatmak zordur, şaka gibi gelir onlara ama böyle güçlü bir lodos görülmemiştir. Bir keresinde havada bulmuştum kendimi. Bahçedeki kayısı ağacının dalına kadar uçurdu beni. Bir an gerçekten gökyüzüne yükseleceğimi sandım. Çok korkmuştum. Ceryanlarımız kesilir, camlarımız kırılır, bacalarımız uçardı... Böyle işe gidemediğim zamanlarda annemle oturur, bol bol vakit geçirirdik. İyi ki de lodos varmış, iyi ki de annemle vakit geçirmiştik" (Elgün, İsmail).

Lodos yüzünden işe gidemeyen kaynak kişi, vefat etmiş olan annesiyle vakit geçirme fırsatı bulduğu için durumdan hoşnut olduğunu dile getirmektedir.

### **5.2.4. Ekolojik Performans Bağlamında Lodosun Olumsuz İşlevini Olumlu Davranış Kalıbına Dönüştürme: Kayıplara Üzülmemek**

**5.2.4.1.** "Oğlum 1972 doğumlu. Biz Mesken Karayolları Blokları'nda oturuyorduk. Halk Bankasının yanında. Bekir Uygur'a ait bir tüpçü dükkan vardı. Oğlumun eline 50 TL verdim, tüp değiştirmeye yolladım. Çok şiddetli lodos vardı. Elindeki parayı uçurmuş on dakika sonra eve geldi. Durumu anlattı, 'Canın sağ olsun dedik,' sineye çektik, 'Sana bir şey olmadı ya,' dedik. Yıllar sonra Bekir abi rahmetli olmuştu. Bekir abiden tüp almaya giden oğlum, onun damadı oldu" (Derhan, İlhan).

**5.2.4.2.** "Annemle Huzur Evi caddesindeki ekmek fırınına büyük tepsiyle kurabiye götürdük pişirmesi için. Duamız vardı. Tepsiyi almaya gitmişti annem. Tepsinin üstünü ne kadar örtse de kurabiyelerin bir kısmı lodosta uçmuştu. Annem, 'Kurdun kuşun hakkıdır helali hoş olsun,' dedi" (Dereligiil, Binnur).

Kaynak kişi 50 TL tüp parasını lodosa kaptıran oğluna hiç kızmamakta ona bir zarar gelmediği için sevinmektedir. Kurabiyeleri lodosa kaptıran kaynak kişiye zarara üzülmediği gibi geleneksel kadim bilgiyi aktaran annesinin *Kurdun kuşun hakkıdır helali hoş olsun*, sözlerini gülümseyerek tekrar etmekte gelenek taşıyıcılığı yapmaktadır. İki vakada da kayıplara üzülmediği, daha kötü şeyler olmadığı için şükredildiği görülmektedir.

### **5.2.5. Ekolojik Performans Bağlamında Lodosun Olumsuz İşlevini Olumlu Davranış Kalıbına Dönüştürme: Daha Kötü Sonuçlarla Karşılaşılmadığına Duacı Olmak**

**5.2.5.1.** "Lodoslu bir gecede arabamla Erikli'ye şu almaya giderken Fidyekızık İlkokulundan aşağıya inerken futbol sahasını karşısındaki apartmanın çatısı, komple bir şekilde ve zerre bozulmadan 5 metre önüme düştü. Lodos, koca çatıyı üstüme savurur kokusu ile arabanın sol tarafını feda etmeyi göze aldım ve çatının yanından hızla geçtim. İki yüz metre sonra durdum. Arabadan indim. Farlardan biri gitmiş bir de arka çamurlukta küçük bir ezik vardı. Bu kadarla kurtardığımı görünce Allah'a şükrettim. Hem sağ salım kurtulduğuma hem de az hasarla atlattığıma şükrettim. Ya o koskocaman çatı, beş metre önüme değil de benim arabanın tepesine inseydi?" (Arslan, Nusret).

**5.2.5.2.** "Her sene yılbaşında elektriksiz kalırdık lodostan. Siyah beyaz TV'lerimizden Yılbaşı Özel Programı'nı seyredemedik. Bazen 2-3 gün elektrik olmazdı ama kimse de öyle ver yansın etmezdi. Lodosu

kızmazdı. Allah'ın verdiği bir şey. Sen önlem alacaksın, ne var ki... Allah beterinden saklasın derdik hep" (Yalçın, Nalan).

Erikli'ye su almaya giden kaynak kişi az ötesine düşen çatı için *Ya o koskocaman çatı, beş metre önüme değil de benim arabanın tepesine inseydi?* diyerek; lodos yüzünden elektrik kesintisi yapılması sebebiyle TV'de yılbaşı programlarını seyredemeyen kaynak kişi de *Allah'ın verdiği bir şey. Sen önlem alacaksın, Allah beterinden saklasın* diyerek lodosun olumsuz işlevini olumlu davranış kalıbına dönüştürmektedir.

### **5.2.6. Ekolojik Performans Bağlamında Lodosun Olumsuz İşlevini Olumlu Davranış Kalıbına Dönüştürme: Temiz Havaya Kavuşmak**

**5.2.6.1.** "Kaplıkaya lodosu Bursa'nın önemli olaylarından idi. 1972 yıllarında Bahçelievler'e taşındığımızda lodosla da tanışmış olduk. Lodos çıktığı zaman Bursa'nın Kaplıkaya'dan, Duaçınar'a kadar havası değişir, tertemiz olurdu. 1975 yılında top koşturduğumuz Kaplıkaya eteklerine binalar yapıldı. Bu binaların konumu öyle yerleştirilmişti ki lodosun yönü kendi güzergâhından doğuya doğru yöneldi, Uludağ'a doğru. İlerleyen yıllarda Ortabağlar'dan, Duaçınar'a kadar hava kirliliği ortaya çıktı.1976-1977 yıllarında bir gece Ankara'ya gitmek için evden çıkıp Ertuğrulgazi duraklarına otobüse (belediye) binmeye çıktığımda Emek caddesinde, elimde iki valizle Hazerfan Çelebi gibi neredeyse havalanıyordum, lodosun bu şiddetini o zaman kavrayabildim. Tabii iklim değişikliği ile lodosun eski gücü ve etkisi kalmadı. Bunda yanlış yapılanmalarına etkisi var" (Acar, İlhan).

**5.2.6.2.** "Evet, meşhurdur lodosumuz ama lodos havayı temizler, lodos sonrasında o havayı içine bir çek bak... Tertemiz... Temiz havaya Mesken halkı olarak çok mutlu olurduk. Severdik lodosumuzu. Binalar yapıldı, lodosun hızı kesildi, yönü değişti, Bursa'da hava kirliliği bundan var. Lodosu kestiler" (Kahrıman, Hatice).

Kaynak kişiler, lodosun havayı temizlediğini, lodosun esmesinin engellendiği durumlarda kirli havanın dağılmadığını söylemekte lodosun bizzat Mesken için ne kadar gerekli olduğuna işaret etmektedirler. Lodosun olumsuz etkisinin gerçekte çok olumlu bir duruma kaynaklık ettiğini, yanlış yapılaşma sebebiyle lodostan mahrum kalan Mesken'in eskisi kadar temiz bir havaya sahip olmadığını dile getirmekte bu düşünceleriyle lodosun olumsuz etkisini olumlu davranış kalıbına dönüştürmektedirler.

## **5.3. Ekolojik Performans Bağlamında Lodosu Karşı Alınan Önlemler**

### **5.3.1. Ekolojik Performans Bağlamında Ailelerin Çocukları Korumaya Yönelik Önlemleri**

**5.3.1.1.** "Ah 70'li yıllar. İlkadım İlkokulundayım. Teneffüse çıkamıyorduk lodostan. Okul çıkışı herkesin velisi gelirdi almaya. Ama çoğu zaman şöyle yaparlardı annelerimiz, aralarında anlaşılırdı mesela bizim apartmandaki çocukları almak için birimizin annesi gelirdi okulun önüne. Lodos 4-5 gün sürerdi. Her gün birimizin annesi gelirdi okulun önüne, bizi almaya. Tek başımıza çıkamıyorduk, uçuyorduk çünkü yürümek mümkün değildi lodostan" (Boztepe, Nurşen).

**5.3.1.2.** "İlkokula giderken lodos olduğunda bizi uçurur diye büyükler ellerimizden tutar okula gitmemize ya da eve dönmemize yardım ederlerdi. Çok eğlenirdik. Lodosun olması kar yağması her şey eğlenceli oyuna dönüşürdü. Hele diz boyu olan karda uzunca bir yol olan meskenden eski fakülteye kadar kaymalarımız. Ellerimizi soğuktan hissetmezdik. Hey gidi günler..." (Bülegin, Selma).

**5.3.1.3.** "Zayıf öğrencilerin ceplerine uçmasınlar diye annelerinin taş koyduğunu hatırlıyorum ve elbette kırılan camlar... Bir de kopan elektrik telleri... Tellerden bize bir şey olmasın, kulağımıza falan girmesin diye annelerimiz başımıza bere, şapka falan takardı" (Sarıoğlu, Gökhan).

### **5.3.2. Ekolojik Performans Bağlamında Çocukların Kendilerini Korumaya Yönelik Önlemleri**

**5.3.2.1.** "Biz de İlkadım İlkokulunun giriş kapısının karşısındaki 1010/B Blok'ta otururduk. Okula gitmek için evden çıkıp soluğu caminin bahçesinde alırdık. Bütün çocuklar orada buluşurduk. Tek sıra olur hep birlikte birbirimize tutuna tutuna, birbirimize güç vererek okula giderdik. Her sene lodosun ardından cam değişimi yapardık. Güzel günlerdi, hep hatıralarımızda" (Şenbay, Ahmet).



**5.3.2.2.** "Biz de Değirmenlikizik'tan, Mesken (Ertuğrulgazi) Kuran Kursuna giderken lodos çıktığında, el ele birbirimize sarılır hâlde yürüydük, uçurmasın lodos bizi diye. O kadar şiddetli eserdi ki... Bir gün öyle sarılmış yürüdüğümüz hâlde bile bizi tam Değirmenlikizik'ta, İrfan abinin kahvesinin önünden bir fırlattı... Üçümüzü birden yolun altına yuvarladı. Hiç unutamam çok korkmuştuk. Bir keresinde de bizim evde, Mesken'in lodos rüzgârını bilmeyen şehir dışından gelen misafirlerimiz vardı. Onları geçirirken arabaya binmek için sokağa çıktıklarında lodos bir vurdu, hepsi demir kapımıza yapıştılar. Korkudan ağlamaya başladılar. Ya bizi fırlatır atarsa diye arabaya çok zor binmişlerdi, ağlaya ağlaya. Bunun gibi bir çokk anılarımız var lodosla" (Derhan, Seher).

**5.3.2.3.** "Okuldan çıkınca lodos uçurtmanın diye, hepimiz el ele tutuşup giderdik" (Acar, Ferruh).

### **5.3.3. Ekolojik Performans Bağlamında Evi ve Aileyi Korumaya Yönelik Önlemler**

**5.3.3.1.** "Biz mesken Bahçelievler'de oturuyorduk. Loduzta kapı açamazdık çünkü her açtığımızda oturma odasının camı inerti. Babam gece, açılıp kapanan masamız vardı onu dayardı cama. Sabah olunca da camcıyı getirirdi. Bir seferinde de dedem loduzta Mesken camisine inmiş, öğlen namazı için. Caminin bahçe duvarları yoktu. Dedemi arkadan loduz savurmuş. Caminin bahçesine düşmüş. Dedemin başı yarılmıştı. Ağabim hemen hastaneye götürmüştü onu. Okula zor giderdik ama tatil olmazdı şimdiki gibi. Yine de giderdik okula" (Yenidokur, Ayhan).

**5.3.3.2.** "Bizim evimizde kerevet vardı. Camın önünde oturulurdu ona. Dışarısını seyretmek için yapılan bir oturma yeri. Kerevetin dikdörtgen şeklinde büyük yastıkları olur, sırtını dayayasın diye. Annem lodosta bu saman yastıkları dayardı pencerelere. Lodosun hızıyla saman yastığın ağırlığı birbirini karşılama cam patlamasını diye. Sonra çekyatlar çıktı, hep attık o kerevetleri, o güzelim saman yastıkları... Hey gidi günler hey..." (Çobanoğlu, Sacide).

**5.3.3.3.** "Biz 1007/1 blok Arda Sokak, Daire 10'da oturuyorduk. Babam Eksozcu Salim diye bilinirdi. Çocukluğumuz, 5 yaşından itibaren Ucuz Mesken'de geçti. Bizim buraların ilk adı Ucuz Meskenlerdi, İmar İskân Evleri de denir sonra Ertuğrulgazi Mahallesi dediler. Mesken'in lodos hikayelerini hepimizde vardır. Ben 40 senedir Mesken'de yaşıyorum. Mesken'in lodoslarını iyi biliriz. Yeni geldiğimiz senelerde çatılar uçar, koca koca kestane ağaçları, gürgenler kökünden sökülürdü. Kimselere inandıramazsın çünkü o zaman böyle ortalık bina kaynamıyor Koca Keşiş'ten inen lodos direk Mesken'e iniyor. Dağın eteğindeyiz ya... Bir sene caddeye bakan odamızın camı, gece lodosta patladı. Cam böyle patlar, bomba gibi. Un ufak olur dağılır ortalığa. Babamlar pencereye battaniye çaktılar. Tabii hiç kimsede uyku yok. Camı bekliyoruz. Battaniye düşmesin, lodos evin içinde esmesin diye. Öylelikle sabahı yaptık. Lodos 3 gün sürdü, battaniyeli cam 3 gün öyle kaldı. Biz de uykusuz nöbetçi... Lodos bittiği gibi doğru belediye dükkanlarına... Camcıya... Herkes gibi camcının önünde biz de sıraya girdik" (Çetiner, Hakkı).

**5.3.3.4.** "Gece uyanıp camları tutuyorduk kırılmasın diye. Çoluk çocuk, ev ahalisi zarar görmesin diye biz erkekler sabahlardık camların önünde. Kadınlar akşam yemeklerinden sonra birimizin evinde toplaşır, sohbet eder, çocuk çocuk bir araya gelir, evin içinde oyunlar oynardı. Aslında kaynaştırırdı lodos bizi" (Çolak, Mehmet).

**5.3.3.5.** "Lodosta nöbetleşe uyurduk. Kapıyı, camları tutardık. Ne yapalım? Anılar... anılar, eski günler çok güzeldi" (Mete, Kamuran).

**5.3.3.6.** "Meskende lodos olunca babam işten gelir daha yemeğimizi yemeden pijamalarımızı çantaya koyar, Bursa'da oturan akrabalarımıza kalmaya, gece yatisına giderdik. Lodos bitinceye kadar orada kalırdık hiç unutmam" (Bilik, Nesrin).

**5.3.3.7.** "İlk yıllarda 1970'ler 80'lerde çok süratliydi lodos. Çünkü önünde kesecek bir şey yoktu. Sonradan apartmanlar çoğaldı. Lodos biraz kesildi. 1981/1993 arası 1000 Konutlar'da, 22. Blok'ta oturdum. Kaplıkaya boğaza, prefabrik beş katlı binalar yapılanaya kadar sanırım 1990 tam hatırlamıyorum, her lodosta kesin camlar kırılırdı, istisnasız. Sonradan dediğim gibi, üst boğazı kapatan binalar bize kalkan oldu. Hiç düşünmedim kalkan görevi yapan binadakiler ne yaşıyordu acaba? Çocuk akli işte, o tarihte bize kalkan oldular diye korkmadan uyuyordum" (Demiral, Murat, Cem).

Lodosa karşı alınan önlemlerde; ailelerin ortak karar alarak her gün bir annenin çocukları okuldan aldığı, çocuklarını ellerinden tutarak getirip götürdükleri, lodos uçurmasın diye zayıf çocukların ceplerine taş koydukları, çocukların başlarına bere, şapka taktıkları görülmektedir. Çocuklar ise kendilerini korumak için cami bahçesinde toplanarak birlikte okula gitmekte, giriş çıkışlarda el ele tutuşup yürümektedirler. Evlerde; cama masa dayamak, saman yastık dayamak, battaniye germek; camları tutmak; nöbetleşe uyumak; bir akrabaya gece yatisına gitmek şeklinde önlemler alınmaktadır. Yeni konutların yapılışıyla lodosun hızının

kesilmesinden memnun olan kaynak kişi etik anlayışla olaya yaklaşmakta, o dönemde yeni yapılan konutlarda oturan insanların lodosla karşı karşıya kaldıklarını nasıl düşünmediğini sorgulamakta ve bu tavrına üzülmemektedir.

Lodoslu günlerde, sitenin kadınlarının akşam yemeklerinden sonra birinin evinde toplanıp sohbet ettiklerini, çocukların bu vesileyle bir araya gelip oyunlar oynadıklarını söyleyen kaynak kişi, toplumsal yaşamda lodosun insanları kaynaştırmak bakımından olumlu bir etkiye sahip olduğunu belirtmektedir. Sayce (1956: 67) bu konuda; "Bir çiftlikte işlerde yapılan bir değişiklik, binaların sayısına, niteliğine ve düzenlemelerine yansımaya sahiptir. Çiftliğin karakteri, yemek zamanlarında ve akşamları yapılan sosyal toplantıları mutlaka etkiler. Bu, masalları, dansları ve şarkıları inceleyenler için büyük önem taşıyan bir konudur. Şöminenin ve kullanılan yakıtın niteliği bile hazırlanacak yiyeceğin türünün belirlenmesine yardımcı olur." demektedir. Bu anlamda tıpkı şöminenin ve kullanılan yakıtın hazırlanacak yiyeceğin türünü belirlediği gibi lodos da Mesken semtinin sosyal yaşamının belirleyicisi durumundadır.

#### 5.4. Ekolojik Performans Bağlamında Lodosun Etkili Olduğu Meslek Grupları

##### 5.4.1. Ekolojik Performans Bağlamında Lodosla Karşı Ahşap ve PVC Malzeme Kullanımı

5.4.1.1. "Sene 1990 Kaplıkaya'daki daireme yeni taşınmıştım... İlk lodosta 5. kat balkon kapım uçtu gitti. Tabi eski ahşap kapı parçalanmıştı. O sırada marangoz çağırmanın ya da ahşaptan yeni kapı yaptırmam mümkün değildi çünkü zaman işliyordu. Biliyorsunuz lodosun arkası yağmurdur. Kapı olmayınca yağmur içeri dolacaktı. Ahşaptan kapının yapılması üç, dört gün sürerdi. PVC'den bir kapı ve camı 4 saatte imal ediliyordu. Tercihimi PVC'den yana kullanıp hemen PVC'den yeni kapı yaptırdım. Sorunumu çözdüm ama o korku bana yetti. Düşünsenize kapı yok! Lodos deli gibi evin içinde... Her an diğer camları da patlatabilirdi. Cam böyle, bomba gibi patlar, her yana saçılır maazallah..." (Haksal, İbrahim).

5.4.1.2. "Lodos; kiminin üzüntüsü kiminin sevinci olabiliyordu, maalesef Mesken'de lodos demek kimisine felâket demek kimisine bereket demektir. Bursa'da her mahallede bir ya da iki camcı varken Mesken'de onlarca camcı olması tesadüf değil tabi ki. Belediyeye ait sıra dükkânlarında Fahri Amca (Fahri Tabela), Mümin Amca (Tanzim Satış) Halit Abi (Berber) Babamın dükkânı Camcı Ahmet (Emre Cam), yanımızda halamın kocası babamın eniştesi Camcı Erol (Güneş Cam), Cevdet Amca (sobacı), Oktay abi (pideci) ve Ramis Amca (Bakkal) her iş kolundan bir tane ama camcılıktan birçok çünkü lodos cam bırakmazdı Mesken'de. Sıra dükkânlarında Emre Cam bizim dükkandı. Babam camcıydı, camcı Ahmet. Biz çocuktuk. Az ekmeğini yemedik lodosun. Lodos ertesi bizim işler öyle bir açılırdı ki cam takmaktan yorulurduk. Ölenlere rahmet kalanlara sağlıklı uzun ömürler olsun inşallah..." (Kahraman, Emre)

5.4.1.3. "Lodos çıktımı Camcı Ahmet'in dükkânı kuyruk olurdu. Biri der 'Ahmet amca benim çocuklar var, biri der Ahmet amca benim yaşım var, biri der Ahmet amca benim ev birinci kat, hırsız girer önce benim camları tak!' Ne günler geçirdik 1984-85 yıllarında... Ne güzel günlermiş..." (Arı, Rıdvan).

Kaynak kişi Mesken semtinde her iş kolundan bir tane dükkân ama camcılık mesleğinden birçok dükkân olduğunu söylemekte ve dükkân isimlerini sıralamaktadır. Lodosta camların kırılması, Mesken semtindeki camcı sayısını arttırmıştır. Lodos bitiminde camcıların dükkânlarında kuyruk oluşmakta herkes kendi mağduriyetinin diğerininkine üstünlüğünü dile getirmeye çalışmakta öncelikli olmak istemektedir. Lodos sonrasında camcılar, tam teşekküllü çalışmakta ve kaynak kişilerin benzetmeleriyle "bomba gibi patlayan" camları teker teker değiştirilmektedir. Lodos bir ekme kapısı olarak bakılmaktadır. Toplum 5.0 Süper Akıllı Toplum Biçiminde teknolojinin getirileriyle birlikte eski ahşap kapı ve pencerelerin yerini PVC kapı ve pencereler almıştır. Bu üretimlerin kolayca takılması tercih sebeplerinden biri durumundadır; özellikle Mesken'de ekolojik yapı ve yapı dâhilinde lodosun etkileri PVC tercihlerini arttırmaktadır. Ahşap kapı ve pencere yapımı yerini PVC yapımına bırakmaya başlamıştır.

## 5.4.2. Ekolojik Performans Bağlamında Lodosu Karşı Meslekî İcatlar

5.4.2.1. "Babam, Mesken'de, Mesken lodosunun azizliğiyle camcılık kazandığı paralarla başka bir mahalleden arsa aldı. Hatta iki katlı ev bile yaptık arsanın üzerine. Babam, sıfır sermaye ile geldiği Mesken'de evlendi. 4 çocuğu oldu. Arsa aldı, ev yaptı. Şimdi ismi kaldı. İsmi kaldı yadigarlığından kastım şu: Babam bir buluş yapmıştı. Tek camlı çerçeveleri sökmeden, araya çıta koyup, ilave cam ile çift cama çevirmeyi ilk kendi başlatmıştır. Daha şimdiki plastik PVC çerçevelere geçmeden, 'ısı cam'ın adı bile yokken... İşte böyle bir şey uyguladı. Millet takılırdı ona: 'Yahu Ahmet Usta, bu cam böyle iki kat, çıtalı mitalı. Bu lodosta kırılmaz, sen ekmeğinden ediyon kendini,' diye. Babam da 'Varsın olsun, daha iyi ya... Camlar kırılıp milletin kafasına düşmez en azından,' derdi. Gerçekten yaptığı bu cam modeli, lodoslarda hiç kırılmadı ve yine gerçekten sokakta yaralanan insanların çoğu kırılan camlardan zarar görüp yaralanıyorlar, kaza geçiriyorlardı. O yüzden ne zaman Mesken'e gezmeye gitsen, şimdi bile, eski Meskenlilerle sohbet ettiğimde babamı çok iyi anarlar, ben de hep gurur duyarım. Ondan adı kaldı yadigar diyorum. Mesken; her bir insan evladına, bir okuldur. Bizler o güzide okuldan mezun olduk. Ekonomik krizler, PVC çerçeve ve ısı camların çıkması vs. bu mesleği bitirdi ama ailecek bizim mesken sevdamız hiç bitmedi" (Kahraman, Emre).

Sayce (1956: 67); Meslekler ve icra edildikleri ortamlar, zihnimizin zeminini geliştirmekle kalmıyor aynı zamanda tohumlarını da oraya bırakıyor. İnsanların kullandıkları taslar, kaşıklar; kapılar, kapı arkalıkları; şömineler, mangallar, mangal tahtaları gibi maddi şeylerin araştırılması, bunlar üzerinde tasarım yapılması gerekir. Ancak bu tür bir tasarımların; halk psikolojisi, gelenekleri, diniyle yakın bir ilişkisi vardır. Hikâyeleri, şarkıları tam olarak anlamak istiyorsak, onların fiziksel ve kültürel ortamı hakkında bilgi sahibi olmamız gerekir. Günümüz ozanlarıyla yakın temas kurmuş olanlar, halk şarkılarının, danslarının geçmişte toplumsal yaşamla ne kadar yakından bağlantılı olduğunu tam olarak anlayabilirler. İngiliz köyünün Hebrid masallarını, Hebrid yaşam tarzını ne kadar yakından yansıttığına sık sık dikkat çekilmiştir. Mesela masalda kral, ateşinin yanında oturuyor, tavuklar başının üstündeki kırıslara tünemişler, inek kapının altında bağlı ve kraliçe dışarıda kralın atını eyerliyor... İşte masal, işte yaşam...

Sayce'nin halk psikolojisi, gelenekleri ve diniyle yakın ilişki içinde bulunan eşya tasarımını kaynak kişinin babasının buluşu olan camda görmekteyiz. Bu tasarım; eski pencerelerin tek camlı çerçevelerini sökmeden, araya çıta konularak, ilave cam ile çift cama çeviren bir tasarımdır. Kaynak kişi babasının bu buluşuna "daha şimdiki plastik PVC çerçevelere geçmeden, 'ısı cam'ın adı bile yokken" sözleriyle dikkat çekmektedir. Yeni cam dizaynı, Sayce'nin dile getirdiği halk psikolojisiyle ilgilidir çünkü lodosu karşı önlem almak, zarar görmemek esası üzerine icat edilmiştir; geleneklerle ilgilidir çünkü insanların zarar görmemesi ve bir malı uzun süre kullanabilme etik esası üzerine icat edilmiştir; diniyle ilgilidir çünkü esnaf dürüst olmalı, halka kazık atmamalı günaha girmemelidir esası üzerine icat edilmiştir.

## 5.5. Ekolojik Performans Bağlamında Lodosta Çocuk Oyunları/Eğlenceleri

5.5.1. "Bilyalı arabalar yapar, lodosta yarıştırdık. Mesken camisinin bahçesinde... araba yarıştırdık. Sonra Mesken camisinden Bahçelievler'e doğru, direk yukarı; montlarımızı rüzgâra karşı iki yana doğru açardık. Kuş gibi olurduk. Lodos montların içini doldurur, bizi yukarı kadar çıkarırdı. Ne çok gülerdik, ne çok eğlenirdik... Hey gidi günler hey..." (Güngörmüş, Suat).

5.5.2. "Lodos varken paltolarımızı açardık. İlkadım İlkokulu'nun önünden Ahmet abinin turşu arabasına kadar lodos bizi uçururdu. Kar yağdığı zamanda tahta merdivenin üstüne otururduk. Bahçelievler'den tahta merdivenle büyük küçük taa eski fakülteye kadar kayar sonra merdiveni sırtlayıp Mesken'e geri dönerdik. Ne günlerdi, hep tatlı hatıralar... Bizler 60 kuşağıyız şanslıymışız" (Şenbay, Ahmet).

5.5.3. "Binalarımızın altı geçmeli bodrumlardan oluşuyordu. Bir savaş durumunda sığınmak olması için. Savaşa alışkın millet, asker milletiz daha o zamanlar, Atatürk'ümün askerleri evvelallah. İşte bu geçmeli bodrumlar lodoslu günlerde oyun yerlerimizdi. Saklambaç, kovalambaç oynardık. İlkadım İlkokulu'na ilk biz gittik. Toplam beş sınıftık. İlk mezunları olduk yani. Lodoslu günlerde, yol iz de yok, taşlıklar arasında yerlere tutunarak, nerdeyse sürünerek gidebilirdik. En çok sevdiğim şey; lodostan sonra yağmur yağmasıydı. Yağmur başlayınca

lodos biter. İşte biz çocukların en çok sevdiği o yağmurdur. Sıcak sıcak yağar, şifa gibi yağar... O yağmurda koşturup oynamak kadar büyük zevk yoktur. Yağmurda Kaplıkaya deresi kurbağa dolar. Dereden kurbağaları yakalardık yağmur yağarken ama elinle tutmayacaksın çünkü eline işiyebilir. Kurbağa sidiği, sigil yapar. Elimize eldivenlerimizi takar kurbağaları öyle yakalardık yağmur altında... sırlıklam... ve sımsıcak..." (Yener, Engin).

**5.5.4.** "1965-67 yıllarından biri olabilir. Bahçelievler daha yok, Ortabağlar hiç yok. Mesken'den Davutkadı'ya kadar her yer bomboş. Koca Keşiş'ten ne inerse elhamdulillah tepemize iniyor. Çatıdaki kiremitler iskambil kâğıdı gibi uçurdu. Bir keresinde sınıf arkadaşım Tahsin'in kafasını yardı havada uçan kiremitler. Başka bir gün pike yapan bir kiremit Yeşil Blok'taki birinci kattaki evimize camdan dalış yaptı. Başka bir sefer aynı bloğun tüm çatısını, kerestelerini arka tarafa indirdi. Biz çocukların oyuncakları yok o zamanlar böyle oyuncakçı falan da yok. Affan Dede'ye para saysak da yok. Bizim oyuncaklarımız doğanın bize bahsettikleri. İşte lodosunuz bize hediyesi Yeşil Blok'un uçan çatıları, oyuncaklarımız. Günlerce tahterevalli yapıp oynadık o çatının kalaslarıyla. Evlerine götürüp yakanlarda cabası" (Uycan, Mehmet).

**5.5.5.** "Erkan Can'dan Karagöz izlemek kaç kişiye nasip olur ki? Hem de gençliğinde... Bizim kadar şanslı çocukları var mıdır acaba? Lodos çıktığında annelerimiz bizi sokağa salmazdı. Elektrik direkleri yıkılır, teller yerlerde gezer, camlar patlar, kiremitler, çatılar uçardı. Bir nevi felaket gibi. Biz de apartmanın bodrumunda oynardık. Ünlü tiyatro ve sinema oyuncusu Erkan Can, bizim komşumuzdu, Erkan ağabeyimizdi. Hayali olur bize Karagöz oynatırdı bodrumda. Karanlık bodrumda birimiz el feneriyle ona ışık tutardık. Erkan ağabey kendi yaptığı sebze sandığından sahne ve Karagöz ile Hacivat şekilleriyle oyunlar oynardı. Büyük bir zevkle seyrederdik. Hey gidi günler hey... Hâlâ gelir mahalleye, hep görüştürüz. Bizim Mesken'imiz bambaşkaydı. Bunlar çok güzel anılar" (Yıldırım, Hakan).

Folklorun herhangi bir ögesini doğru bir şekilde anlamak için onu ayrı bir varlık olarak değil, halkın sosyal, hukuki veya ekonomik organizasyonuna girecek bir şey olarak, canlı, organik bir bütün olarak incelemek gerekir. İnsanın tüm faaliyetleri -inançları, giyimi, yemekleri, konuşması, evi, musikisi, çalışması, örf ve âdetleri- özellikle evrenin görünen ve görünmeyen unsurlarına ilişkin düşüncelerini kapsar. Bu unsurlar tamamen birbirinden ayrı değildir. Bir arada bulunur ve birbirlerini etkilerler yanı sıra birbirlerine ışık tutarlar. Kültürel bir dernek ile biyolojik bir dernek arasında bazı benzerlikler vardır. Bir unsurun değişmesi diğerlerini de etkileyebilir. Tavşanın neslinin tükenmesi, küçük kemirgenlerin, küçük kemirgenlerin azalması da akbabaların azalmasına neden olur bu da tilkilerin böğürtlen yemeye, ağaç kabuklarını kemirmeye başlamasına, zamanla evlerin arka bahçelere ve çöp kutularına dadanmalarına yol açar. Zamanla bu durum yeni bir denge sistemine ulaşır. İnsan kültürünün unsurları için de durum hemen hemen aynıdır (Sayce, 1956: 66).

İnsan yaşadığı çevreyle bir bütündür. Bir parçası olduğu herhangi bir ekosistemin dinamik bir bileşeni olarak söz konusu ekolojiden aldıkları ve ona kattıklarıyla kültürel ekolojik bir bütün arz etmektedir. Sayce'nin söylemiyle "insanın tüm faaliyetleri -inançları, giyimi, yemekleri, konuşması, evi, musikisi, çalışması, örf ve âdetleri- özellikle evrenin görünen ve görünmeyen unsurlarına ilişkin düşüncelerini" kapsadığı ekolojik performans bağlamında lodos etkisinde yaratılan çocuk oyunlarında görülmektedir. Çocuklar; Kaplıkaya otobüs durağına çıkıp montlarını açarak lodos vasıtasıyla büyük caddeden aşağıya, Mesken otobüs duraklarına taşınmayı, kendi benzetmeleriyle "kuş gibi uçmayı" oyun hâline getirmişlerdir. Lodos yüzünden uçan çatıların tahtalarından, tahterevalli yapmak ve bu tahterevalli ile oynamak ile lodostan sonra yağın yağmurda Kaplıkaya deresinden çıkan kurbağaları toplamak ve kurbağa toplama yarışı yapmak ekolojik performansın sergilendiği oyun ve oyuncak yaratma örnekleridir. Lodoslu havalarda ailelerin çocukların sokağa çıkmasına izin vermemeleri nedeniyle çocuklar blokların altındaki sığınak tarzında yapılmış bodrumlarda oyun oynamaktadırlar. Saklambaç oynamak, kovalambaç oynamak ve çok ayrıcalıklı buldukları bir oyun olarak; mahallenin yetiştirdiği ünlülerden biri olan tiyatro ve sinema oyuncusu Erkan Can'ın oynattığı Karagöz oyununu izlemek lodoslu havalarda çocukların oynadıkları oyunlardır.

## 5.6. Ekolojik Performans Bağlamında Halk İnançları Kapsamında Lodos Memoratları

**5.6.1.** "Bende 90'lı yıllarda Mesken Ali Rıza Bey İlköğretim Okulunda öğrenciydim. Lodoslu havalarda okulun bahçesinde Gulyabani çıkacağına inanır hem kendi kendimizi ve hem de birbirimizi korkuturduk" (Saylan, Derin).

**5.6.2.** "Mesken lodosunda dışarda oynayamazdık. Çok tehlikeli olur. Bizim blok 1007/5'ti. Binalarımızın alt katı sığınak gibi düşünülmüş, ona göre bodrumlar yapılmıştı. Bodrumlar arasından birbirine geçen koridorlar vardı. Tam filmlerdeki gibi labirent şeklinde düşünün. Bizim oyun alanımız lodosta, bodrumlarımız olurdu. Lodosun uçurduğu çatılardan, kiremitlerden, ağaçlardan gelen seslerin aslında Gulyabani'nin sesleri olduğuna inanırdık. Gulyabani de bizim bodrumda yaşıyordu... Öyle inanırdık. Hep görmek isterdik Gulyabani'yi. Korkardık ama yine de bodrumda oynamaktan Gulyabani'yi aramaktan vazgeçmezdik. Bir gün gene lodos var, bütün çocuklar bodrumdayız. Cafer amcanın bodrumunun kapısı içerden yumruklanıyor. Garip garip sesler geliyor. Ödümüz patladı. Tabi 'Aha işte Gulyabani geldi!' diye bağıra çağıra bodrumdan kaçtık, apartmanın içinde avaz avaz bağıriyoruz 'Bodrumda Gulyabani var!' diye. Bağışmalarımızı duyan Melahat teyze, Rabia teyze dışarı çıktılar onlar birinci katta oturuyorlardı. Korkuyla olan biteni anlattık. Rahmetliler cesaretli kadınlardı, indiler bodruma. Bodrumların anahtarları birbirimize uyardı. Açtılar kapıyı, bir de ne görsek! Cafer amca Kurban Bayramı'nda kesmek üzere aldığı ve bahçemizde beslediği koçu, hayvan lodostan zarar görmesin diye bodruma kapatmamış mı? Bizim Gulyabani, koç çıktı... Ama hep Gulyabani'yi aradık biz, galiba hâlâ arıyoruz... Hiç vazgeçmedik. Hep anlatır güleriz..." (Çobanoğlu, Sacide).

**5.6.3.** "Lodos çıktığında dışarda oynayamazdık. Bizim bodrumlarımız oynamaya çok müsaitti çocuklar için. Hepimiz bodruma inerdik. Ama lodoslu havalarda bodruma Gulyabani'nin geldiğine inanırdık. Bir gün bodrumdan çıkarken bembeyaz bir şey gördük. Merdivenin çıkışında duruyordu. Hepimiz korkuyla çığlık atmaya başladık. 'Gulyabani geldi!' diye bağırdık. Kaçtık, bir daha lodosta bodruma inmedik. Yıllar sonra annemler bize, birinci kattaki Fatma teyzenin beyaz bir çarşafa bürünüp bizi korkuttuğunu itiraf etti. Meğer karanlıkta, bodrumda düşüp bir yerimizi sakatlamayalım diye annelerimiz kendi aralarında konuşup böyle bir oyun etmeye karar vermişler. Şimdi olsa 'Çocuklara travma yaşatılmış,' diye herkes isyan eder. Travma mravma falan olmuyordu bizde... Nasıl bir nesilsek? Ne güzel günlerdi, herkesin bizi sevdiğini, korumaya çalıştığını hissettiğimiz günlerdi, geri gelmez" (Elgün, Oya).

Çocuklar lodosun sesinden ve etrafa verdiği zarardan korkmaktadırlar. Bu korkuyu bir varlık ile ifade etme dürtüsüyle lodoslu havalarda Gulyabani'nin geldiğine inanmaktadırlar. Çocukların lodoslu havalarda sokakta oynamalarına sıcak bakmayan aileler, onların oyun alanı olarak seçtikleri bodrumları da tehlikeli bulmakta ve çocukları bundan vazgeçirmek için farkında olmadıkları fakat bir anlamda çocukları korkularıyla yüzleştiren bir eylem tasarlayıp Gulyabani kılığına girerek onları korkutmaktadır. Bu eylemler çocuklarda olumsuz bir durum yaratmamıştır. Mesken sakinleri, çocukluk anılarını gülererek anlatmaktadır.

## 5.7. Ekolojik Performans Bağlamında Ortak Hafıza Kayıtlarında Lodos

### 5.7.1. Ekolojik Performans Bağlamında Ortak Hafıza Kayıtlarında; Anılarda Lodos

**5.7.1.1.** "Küçüktüm büyük ananem turşu istemiş. Annem koca bi tabağa koydu turşuyu. Verdi elime, götür büyük ananeye, dedi. Delice lodos var. Sağa sola yalpalayarak giderken hepsini döke saça büyükanneme sadece 1 tane domates turşusunu kurtarabilmişim. Arkadaşlarla bir araya geldiğimizde hep anlatırız bu lodos anılarımızı..." (Kaya, Gökçe).

**5.7.1.2.** "O günler çok güzeldi. Annemle Değirmenkızık'a yufka yapmaya gidiyorduk. Beni de götürdü hep. Bana 'Oyunları al,' dedi. Ben lodoztan hepsini düşürdüm oyunların. Küçüktüm taşıyamadım oyunları. Hey gidi günler... anılar, ne güzel anılardı..." (Ubay, Şükran).

**5.7.1.3.** "Ben ilkokul öğretmeniyim. Yıl 1967-1968 sanırım 1. sınıfı okutuyordum. İlkadım İlkokuluna gidiyorum. Sınıfımın duvarına büyük emek harcayarak resimler çizerek yaptığım mevsim şeridini, ipe takılı birçok büyük fişi (hecelere ayrılmış kelimeler) asmıştım. Gece patlayan müthiş lodos, okulun camlarını kırmış ardından gelen yağmur sınıfı göle çevirmiş. Ve tabii su içinde yüzen tüm emeklerim... Okula gelince şok oldum ve çok üzüldüm. O günlerde İlkadım İlkokulunun yolunu tırmanmak güç istiyordu. O yıllarımı ve sevgili öğrencilerimi, öğretmen arkadaşlarımı hiç unutmadım. Hepsi anılarımda yaşıyor, çok güzel yıllardı çok..." (Arıkan, Meral).

**5.7.1.4.** "80'li yıllar Selçukbey Caddesi, Karakol sokağının bitiminde, tüpçünün olduğu binadan sonraki sokağın başında, bana bir lodos vurdu, tam evin önünde. Havalandım neredeyse uçuyordum. Annem rahmetli meğer beni bekliyormuş. Kolumdan tuttuğu gibi içeri çekti de kurtuldum. Bir de bizim oradaki otobüs durağını yerinden söküp atmıştı lodos. Ah o lodoslar ah... anılarda kaldı şimdi hepsi..." (Karakoç, Hikmet).

**5.7.1.5.** "90 yılında geldik biz Bursa'ya. Tabi lodosu görünce şaşırдық. Hayatımızda ilk defa böyle lodos gördük çünkü... Anlatılmaz, yaşanır cinsten. Ben liseye gidiyordum. Arkadaşımın yolda uçtuk resmen, üst üste düştük Kaplıkaya, Adile Naşit'in orda. Ayy ne gülmüştük... Hiç unutmam... Bir de amcaların evinin kocaman salonu camı kırılmıştı. Onu hatırlıyorum. Lodos bitip de cam takılan kadar neler çektiler neler... Lodos evin içini kırdı geçirdi; taş taş üstünde/eşya eşya üstünde bırakmadı" (Şentürk, Dilek, Deniz).

**5.7.1.6.** "Ben Emek caddesi DSİ Blokları'nda oturuyorum Gençken zayıftım, 45 kg bir kızdım. Otobüsler önceden yukarıya, Bahçelievler'e ya da Kaplıkaya'ya çıkmıyordu. Otobüse binmek için Mesken duraklarına inerdik. Ben şu an Mesken muhtarının olduğu yokuşu kullanırdım. Kendimi caddenin başında biraz rahat bıraktım mı lodos beni Mesken duraklarına kadar efor sarf ettirmeden uçurarak götürürdü. Bir gün gerçekten havalandırdı beni. Gerçekten bir süre uçtum, düşecektim neredeyse. Kaplıkaya evleri yapılırca Lodos bayağı kesildi. Şimdi ev toplanırken, günlerde, bunları hatırlayıp ne güzel zamanlar yaşamışız her şeyin doğal olduğu zamanlar diyoruz" (Rekan, Kanatlı, Arzu).

**5.7.1.7.** "Ben Değirmenlikızık'ta okudum. Orada evlendim. Çoluk çocuğa karıştım. Bizim zamanımızda evler çok yoktu. Her yan ağaçlıktı. Okula giderken lodostan ağaçlar sallanırdı, yerlere kadar eğilirdi. Lodosun gücünden, onların sesinden çok zor yürürdük. Ama lodosuyla, yağmuruyla, karıyla her şeyiyle çok güzeldi o günler, çok güzel anılarımız oldu. İyi ki yaşamışız..." (Kuralay, Nurcihan).

**5.7.1.8.** "Ne güzel hatıralar. Acı tatlı anılar...1980 yılında lodoslu bir akşam babamı kalp krizinden kaybettik. Hâlâ lodos estiğinde korkarım. Tabi ki gülümseten anılarda var. Bir keresinde bloğun bahçe duvarına yapıştırdı beni. Çatıların uçtuğunu bilirim. Şimdi böyle anlatıyoruz işte, hatırlıyoruz hepsini yeniden" (Hoşgör, Naciye).

Kaynak kişilerin ortak hafızalarında yer alan lodos anıları ne kadar olumsuz olursa olsun her zaman gülerek hatırlanmaktadır. Anılar anlatılırken geçmiş yıllara duyulan özlemle dile getirilmektedir. Lodos; her şeyin doğal olduğu yılların temsili olarak algılanmakta günümüzle kıyaslandığında, geçmiş zamanın Mesken semtine ve lodos rüzgârına özlem duyulmaktadır.

## **5.7.2. Ekolojik Performans Bağlamında Ortak Hafıza Kayıtlarında; Öne Çıkan İki Olayda Lodos**

**5.7.2.1.** "Sene 1965. 1007 A/5 de bahçe katında oturuyoruz. Yeşil bloğun önünden geçen yol bizim bahçeden 2,5, 3m. yukarıda kalıyordu. Değirmenlikızık köyünde bir sütçü vardı. Her gün bir at arabasının içine süt güğümünü koyar atıyla tıkr tıkr süt satmaya gelirdi. At arabasını, atı koşulu olarak bizim bahçenin üstündeki yola bırakır sütü öyle dağıtırdı. Lodosun olduğu bir gün, süt dağıtımına çıktığında lodos at arabasını, atı ve güğümleriyle beraber kaldırıp aşağıya, bizim bahçeye atmıştı. Hayvancığın beli kırıldı, vurdular onu. Güğümler patladı. Ardından Yeşil Blok'un çatısını kaldırıp arka taraftaki boşluğa uçurdu. Felaket üstüne felaket... Lodos bambaşkadır..." (Coşkun, Mahmut, Rüştü).

**5.7.2.2.** "Mesken'in lodosu meşhurdur. Altı bloktan mütevellit bir iskandır Mesken'imiz. Biz Sarı Blok'lardayız. Bir gün yine lodos var, çok süratli. Bizim bloklar arasında süt satan Muhittin amcanın at arabası geldi, bloğun önünde durdu. Muhittin amca süt dağıtmaya gidince lodos hayvanı, at arabasıyla beraber bahçe duvarından uçurdu. Yolun altında kalan Kırmızı Blok'un bahçesine savurdu. Hayvan zarar gördü. Yazık Muhittin amcanın at arabası parçalandı. Bütün esnafın camları indi aşağı, lodos durur mu devam; Yeşil Blok'un çatısını uçuramaz mı? Biz çocuklar yine okula gidemedik. Okulun etrafı açıklık olduğu için rüzgâr bizi önüne katardı, çok etkilenirdik" (Kahriman, Hatice).

**5.7.2.3.** "Yan blok, talihsiz Yeşil Blok'un çatısının üç farklı lodosta üç kere uçtuğunu gördük. Bir keresinde lodos Yeşil Blok'un duvarı önünden geçen tenteli at arabasını, süt arabasını, bloğun köy tarafındaki köşede, çukur bahçeli bloğun bahçesine devirdi. Atın beli kırılmış. Atı vurdular. Pencere camlarına çatur-çatur taşlar geldiğini, süt güğümlerinin çarptığını, her yanın sütle kaplandığını hatırlıyorum. At arabası parçalandı, sütçü amcaya çok üzüldük. Bahçenin ortasına düşmüştü at arabası, at iyileşemeyecek hâldeydi, çok acı çekiyordu. Onu vurdular. Hâlâ gözlerimin önünde. Bugün olsa çocuk travma yaşadı diye beni psikolog psikolog gezdirirlerdi, ne travması? Biz koyun kesilirken de izledik, at vurulurken de ne diyorlar şimdi eee, biz x kuşağıyız, x... İlk önce, lodosta otobüsten inince iki üç kişi kol girip öyle eve giderdik, evde camlar patlayacak diye korkuyla beklerdik. Bir gün babam eve geldiğinde eli kanyordu, lodosun savurduğu bir taş eline gelmiş, yarmış elini" (Uycan, Mehmet).

**5.7.2.4.** "Yeşil Blok'taydık biz. Her yıl lodostan çatımız uçardı. Bir yıl yine lodos çatıyı uçurdu. Apartmandan para toplayıp çatıyı yaptırmamız lazım. Beceremedik, parayı toplayamadık vaktiyle. Topladığımız yeterli olmadı bir türlü. Bizim ev 5. katta. Biz; eşim, küçük kızım ve ben, bütün o kışı, daire kapısının altında yatarak geçirdik. Çünkü çatı olmadığı için evin her yeri akiyordu. Ne oturacak ne de yatacak yerimiz kalmamıştı... Komşular baktılar ki biz çok zorda kalıyoruz, parayı tamam ettiler. Çatı yeniden yapıldı. Ahh lodos ah, neler çekti bize. Ama şimdi bakıyorum da ne güzelmiş aslında o yıllar, özlüyorum" (Öden, Fusun).

Mesken Blokları, Mesken sakinleri tarafından renkleriyle anılmaktadır. Sarı Bloklar, Yeşil Bloklar ve Kırmızı Bloklar. Lodoslu bir günde mahalleye gelen süt arabasının Yeşil Blok'un bahçesine yuvarlanması ve Yeşil Blok'un çatısının uçması üç farklı blokta oturan kaynak kişiler tarafından anlatılmaktadır. Kaynak kişiler öncelikle atın vurulmasına ardından Muhittin amcanın at arabasının parçalanmasına çok üzölmüşlerdir. Aynı gün vuku bulan ikinci olay, Yeşil Blok'un çatısının uçmasıdır. Yeşil Blok'un 5. katında oturan kaynak kişi, çatının tamirâtı için gerekli olan para apartmandan toplanmadığından çatıdan akan yağmur/kar sularından korunmak için dairenin kapı girişinde kışı geçirmiştir. Tüm bu olumsuzluklara rağmen "lodoslu Mesken günleri" gülümseyerek anılmaktadır.

## **5.8. Ekolojik Performans Bağlamında Ortak Hafıza Kayıtlarında Mahalle Kültürü ve Mahalle Kültüründe Etik Olgusu**

### **5.8.1. Yaşanan Yere Ve İnsanlara Duyulan Güven Duygusu**

**5.8.1.1.** "Her lodos sonrası Mesken'in bütün camları kırıldığı için camcı dükkanımızda çok fazla iş yapardı. Babam koca bi çanta para verirdi elime 'Git bunu İş Bankasına götür, yatır,' derdi. Bu zamanda çocuğun eline para verip fırına ekmek almaya göndermeyi düşünürken o zaman çocuk hâlimizle bankaya para götürüyorduk üstelik yolda 'Nereye evlat böyle?' diyenlere elimdeki çantayı gösterip 'Babam para verdi, bankaya gidiyorum,' diye diye... 'Maşallah sana,' derlerdi. Mesken bu kadar güvenli bi semti o zamanlar, bu da ayrı bir konu..." (Kahraman, Emre).

### **5.8.2. Esnafın Birbirlerine Saygıları, Siftah Yapmayan Esnafa Öncelik Verilmesi**

**5.8.2.1.** "Mesken'imizde iki camcı yan yanaydı ve ikisinin de işleri çok iyiydi malum lodos kırıp geçiriyor ortalığı. Ama biri siftah yapmadı diyelim, hemen öteki gelen müşteriyi ona gönderirdi. 'Arkadaşım daha siftah etmedi, ona git' derdi. Şimdi nerdeee??" (Tuncel, Fethiye).

### **5.8.3. Lodostan Haksız Kazanç Sağlama Amacının Güdülmemesi**

**5.8.3.1.** "Lodos günü elimizden tutan olmasa uçuracak bizi sanırdık. O gün camcı dükkanımız açık olurdu ama lodosta elde cam taşınmaz diye, dükkânda kalır, ölçü toplardık. Mesken bu Lodosu dillere destan bir sürü sipariş birikirdi. Lodos 3-4 gün sürerdi. Bu kuvvetli lodosun ardından sipariş sırasına göre tek tek evlere cam takmaya giderdik. Babamın bir lafı var 'Mesken'de evine girmediğim hiç kimse yok, ekmeğini yemediğim bir hane yok,' diye... Yine burada esas söylemek istediğim konu şu; mesela pandemide yaptıkları gibi 25 kuruşluk maskeyi, 5 liradan satma yok. Lodostan önce camın metrekaresi fiyatı ne ise lodostan sonra aynı hatta sürüm fazla olduğu için çoğu zaman da indirimli. Hey gidi hey... Nerede kaldı o günler?" (Kahraman, Emre).

### **5.8.4. Esnafın Kadınlara ve Aile Kavramına Gösterdiği Saygı**

**5.8.4.1.** "O zamanki esnaflarla şimdi ki esnafları kıyas dahi edemeyiz ki babamın şu an ki aklım anca eriyor o zaman anlam veremediğim bir sürü anlamlı güzel davranışları vardı. Mesela cam takmaya gitmeyi pek sevmezdim. Bahçelievler Çocuk Parkı'nda oyun oynamak varken... Babam eline alırdı camı, takım çantası benim elimde... Bi ağır gelirdi o çanta ki gönülsüz gönülsüz... Lodos sonrası camı kalmamış, bütün pencerelere cam takılacak evin önüne gelirdik ya da apartmana, babamın illa ayakkabılarının bağcığı 'muhakkak ki yanlışlıkla' çözüverirdi her seferinde, niye... Bana 'Zile bas,' derdi. Beni önden gönderirdi. Bi teyze abla açardı. 'Buyur canım kimi aradın?' 'Abla, ben camcı Ahmet'in oğluyum. Cam takmaya geldik.' 'Baban nerede?' 'Aşağıda, ayakkabısını bağlıyo...' 'İyi, hadi buyrun gelin.' Babam en son gelir, başı önde eve girer, camı takardı, kadının yüzüne hiç bakmadan. Mesleğinin 41. Senesinde, camcılığı bıraktığımda sormuştum 'Baba niye hep ayakkabımı bağlardın apartmanların önünde? Niye böyle yapardın hep?' diye 'Oğlum, herkesin kocası işte. Bakalım belki kadıncamızın üstü başı müsait değildir, evi dağınıktır. Toparlasın, utanmasın,' diye yapardım dedi. Çok hoşuma da gitti bu ince, derin düşünceli cevabı" (Kahraman, Emre).

### 5.8.5. Esnafın Mahalle Sakinlerine Ekonomik Yönden Yardımcı Olması

5.8.5.1. "Babam, cam taktığı evin durumuna şöyle bir bakardı. Maddi durumları iyi değilse ki bu evin hâlinde hemen belli olurdu camı ücretsiz takardı. Bir tane cam değil ki lodostan bütün camlar inmiş. Ekonomisi bozuk olan insan tabii bütün camları taktırmakta zorlanacaktır, babam bunu düşünürdü. Başka kırık cam varsa onlara da bakar gerekliyse yine cam takar yine ücret almazdı. Macunu eksikse bütün camları macunlar, evden öyle çıkardı" (Kahraman, Emre).

### 5.8.6. Aitlik Duygusuyla Mahallenin Yetiştirdiği Ünlülerle Gurur Duyma

5.8.6.1. "Lodosta biz çocuklar oynamak için bodrumlara inerdik, sokak çok tehlikeli olurdu. Şimdi çok ünlü olan Erkan Can; bizim apartmanda otururdu. Alt kat komşumuzdu. O zamanlar Erkan ağabey çok genç tabii, ancak 17-18 yaşında ama o zamandan daha tiyatrocudur. Bize bodrumda Karagöz oynatırdı. Bakkal Ahmet amcadan aldığı boş Uludağ gazozu kasasına bez gerer, Karagöz sahnesi yapardı. Sonra kendi yaptığı Karagöz Hacivat suretlerini kasa içinden, bezin arkasından oynatırdı. Hayali olurdu. Oynattığı oyunu da kendi yazardı. Belki de doğaçlama yapıyordu bilemiyorum fakat kuvvetle muhtemel bu. Birimiz el feneri ile ona ışık tutardık. Hayalinin yordakçısı olurduk. Erkan Can, şimdi Türkiye'nin en ünlü oyuncularından biri ve bizim mahallemizden yetişti. Onunla gurur duyuyoruz" (Çobanoğlu, Sacide).

Mesken semti esnafı lodos sonrası cam takımında birbirlerinin sıftah edip etmediklerini dikkat etmektedirler. Esnaf, lodosu bir kazanç kapısı olarak görmemekte hatta lodos sonrası sürüm olduğu için cam fiyatlarını bile düşürmektedir. Esnaf, rahatlıkla kazandığı parayı herkesin gözü önünde bir torba içinde koyup çocuğuna vererek onu bankaya gönderebilmektedir. Mahalleli birbirine güven duymaktadır. Esnaf, lodostan camları kırılmış ama taktırmak için ekonomik durumu yeterli olmayan ailelere yardım etmektedir. Esnaf, etik davranışlara önem vermekte özellikle gündüzleri, eşi işte olan ve evde yalnız olan hanımların evlerine girerken temkinli ve saygılı davranmaktadır. Karşılıklı saygı ve sevgiye önem verilmektedir. Mesken semti sakinleri, mahallerine karşı aitlik duygusu hissetmekte ve mahallenin yetiştirdiği ünlülerle gurur duymaktadırlar.

### Tartışma

Görüldüğü gibi dünyada yapılan halkhayatı çalışmaları saha çalışmalarıdır. Bağlam merkezli çalışmalardır. Bağlam merkezli ve metin merkezli çalışma konusunu bir örnekle pekiştirmeye çalışalım; bir bölgede düğün araştırması yapıldığında, düğünün ana hatlarıyla nasıl yapıldığının anlatılması, metin merkezli bir çalışma örneği; düğünün bağlamlarıyla birlikte ele alınıp, düğüne iştirak eden kişilerin anlatımlarıyla, olayın nasıl şekillendiğine yer verilerek anlatılıp yorumlanması bağlam merkezli bir çalışmaya örnek teşkil eder. Yanıltıcı olmaması açısından *Halkhayatının Çalışılma Yöntemleri* başlığı altında yer verdiğimiz *Lakein* gazete haberlerinden yaptığı çalışma; metin merkezli bir çalışma değil, bağlam merkezli bir çalışma, bir vaka çalışmasıdır. Bu anlamda bir romandan, bir şiirden, bir şairin külliyyatından ya da bir şehirde halkın kullandığı ortak bir mekândan, belli dönemdeki halk yaşantısına dair bilgi toplanması halkhayatı çalışmalarıyla ilişkilendirilmemektedir.

Yine Türk halkbiliminde bölgesel olarak yapılan monografi çalışmaları ile kısmen bağlama yer verilerek yapılan monografi çalışmaları gerek halkhayatı kavramını ifadelendirmek gerekse daha çok metin merkezli çalışmalar olmak ve dünyada yapılan halkhayatı çalışmalarıyla uyum göstermemek bakımından halkhayatı çalışmalarının kapsamına girmemektedir. Bu anlamda halkbiliminde bağlam ve performans unsurlarının aktif bir şekilde kullanıldığı halkhayatı çalışmalarının yapılması gerekliliğine vurgu yapmak isteriz.<sup>2</sup>

### Bulgular

Mesken semtinin halkhayatında varlık gösteren lodos rüzgârını incelediğimiz çalışmamız beş başlıktan oluşmaktadır. Birinci başlığımız olan *Halkhayatı Nedir?* başlığı

<sup>2</sup> Bağlam konusunu örnekleyen bir çalışma olarak bk. Çobanoğlu, 2023.



altında halkhayatının tanımına; alt başlıklarda halkhayatının kapsamına yer verilmiş, halkhayatı çalışma yöntemlerinde dünyada yapılan halkhayatı çalışmalarından örnekler verilerek halkhayatı kavramına açıklık getirilmiştir.

*Kültürel Ekolojik Kuram* ana başlığı altında kuramın tanımlaması yapılmış ve çalışmamızda yeni bir kavram olarak ortaya koyduğumuz *Ekolojik performans* kavramının tanımına yer verilerek incelemesi yapılacak Bursa şehri, Mesken semti ve lodos rüzgârı hakkında bilgiler verilmiştir. Mesken semtinin halkhayatında lodos rüzgârının ekolojik performans bağlamları başlığı altında, Mesken semtinin halkhayatında lodos rüzgârının ekolojik performans bağlamlarının tasnif tablosuna yer verilmiş ve tasnif tablosu yorumlanmıştır. Buna göre bulgular şu şekildedir:

Ekolojik performans bağlamında lodos etkisinde olumlu insan ilişkileri başlığında altında yapılan incelemede; anlatımlarda ortak noktanın insanların birbirlerine yardım etmeleri olduğu, lodosun insan ilişkilerinde, onları yakınlaştırmak bakımından olumlu bir yönü bulunduğu bulgulanmıştır. Ekolojik performans bağlamında lodos etkisinde olumsuz insan ilişkileri başlığı altında; kişilerin maddi zararına yol açan eylemlerde lodosun olumsuz işlevi tespit edilmiş buna karşılık ortaya çıkan küslüklerde geleneğe bağlı olarak bayram günlerinde, mahalle büyükleri tarafından küslükler barıştırılarak olumsuz işlevin giderildiği bulgulanmıştır.

Ekolojik performans bağlamında lodosun olumsuz işlevini olumlu davranış kalıplarına dönüştürme başlığı altında yer alan lakap almak ve iş değiştirmek, kaza geçirmek, işe gidememek, kayıplara üzülmemek, daha kötü sonuçlarla karşılaşmadığına duacı olmak, temiz havaya kavuşmak alt başlıklarının incelenmesi sonucunda; Mesken semti sakinlerinin, kazaya yol açabilecek olaylarda olumsuzluğu, biraz olsun hafifletebilmek için olayın kahramanına lakap taktıkları; lodosun sebep olduğu kazalarda aileleriyle evde vakit geçirdikleri, evde dinlenmenin kendileri iyi geldiği, kayıplarına üzülmedikleri, daha kötü bir olayla karşılaşmadıkları için sevindikleri, saf ve temiz insanlarla yaşamının güzel olması sebebiyle kötü anıları bile tebessüm ederek hatırladıkları, lodosun havayı temizleme özelliğine sahip olması nedeniyle onun hızının kesilmesine üzüldükleri tespit edilmiş, tüm bu sebeplerden hareket ederek mahalle sakinlerinin lodosun olumsuz işlevini olumlu hâle çevirdikleri bulgulanmıştır.

Ekolojik performans bağlamında lodosu karşı alınan önlemler başlığı altında; Ekolojik performans bağlamında ailelerin çocukları korumaya yönelik önlemleri; Ekolojik performans bağlamında çocukların kendilerini korumaya yönelik önlemleri; Ekolojik performans bağlamında evi ve aileyi korumaya yönelik önlemler alt başlıklarında yapılan incelemeler sonucunda; ailelerin ortak karar alarak her gün bir annenin çocukları okuldan aldığı, çocuklarını ellerinden tutarak getirip götürdükleri, lodos uçurmasın diye zayıf çocukların ceplerine taş koydukları, çocukların başlarına bere, şapka taktıkları görülmektedir. Çocuklar ise kendilerini korumak için cami bahçesinde toplanarak birlikte okula gitmekte giriş çıkışlarda el ele tutuşup yürümektedirler. Evlerde; cama masa dayamak, saman yastık dayamak, battaniye germek; camları tutmak; nöbetleşe uyumak; bir akrabaya gece yatısına gitmek şeklinde önlemler aldıkları bulgulanmıştır.

Ekolojik performans bağlamında lodosun etkili olduğu meslek grupları ana başlığı altında Ekolojik performans bağlamında lodosu karşı ahşap ve PVC malzeme kullanımı; Ekolojik performans bağlamında lodosu karşı meslekî icatlar alt başlıklarında yapılan inceleme sonucu; Toplum 5.0 Süper Akıllı Toplum Biçiminde teknolojinin getirileriyle birlikte eski ahşap kapı ve pencerelerin yerini PVC kapı ve pencereler aldığı, yeni bir mesleki icat olarak yapılan cam dizaynının halk psikolojisiyle, geleneklerle ve dinle yakından ilgili olduğu bulgulanmıştır.

Ekolojik performans bağlamında lodosta çocuk oyunları/eğlenceleri ana başlığı altında; çocukların lodosta montlarını açarak uçtukları, uçan çatılardan tahterevallı ve lodos yağmurunda Kaplıkaya deresine giderek kurbağa toplama yarışı yaptıkları, bodrumda oyunlar oynayıp Karagöz izledikleri bulgulanmıştır.

Ekolojik performans bağlamında halk inançları kapsamında lodos memoratları ana başlığı altında; çocukların lodoslu havalarda Gulyabani'nin geldiğine inandıkları ve bu yönde hikâyeler uydurdıkları bulgulanmıştır.

Ekolojik performans bağlamında ortak hafıza kayıtlarında lodos ana başlığı altında; Lodosun her şeyin doğal olduğu yılların temsili olarak algılandığı, Mesken semti sakinlerinin günümüzle kıyaslandığında, geçmiş zamanın Mesken semtine ve lodos rüzgârına özlem duydukları bulgulanmıştır.

Ekolojik performans bağlamında ortak hafıza kayıtlarında; öne çıkan iki olayda lodos ana başlığı altında; lodos nedeniyle yaşana tüm bu olumsuzluklara rağmen Mesken semti sakinlerinin "lodoslu Mesken günleri"ni gülümseyerek andıkları bulgulanmıştır.

Ekolojik performans bağlamında ortak hafıza kayıtlarında mahalle kültürü ve mahalle kültüründe etik olgusu ana başlığı altında; Yaşanan yere ve insanlara duyulan güven duygusu; Esnafın birbirlerine saygıları, siftah yapmayan esnafa öncelik verilmesi; Lodostan haksız kazanç sağlama amacının güdülmemesi; Esnafın kadınlara ve aile kavramına gösterdiği saygı; Esnafın mahalle sakinlerine ekonomik yönden yardımcı olması; Aitlik duygusuyla mahallenin yetiştirdiği ünlülerle gurur duyma alt başlıklarında yapılan inceleme sonucu; Mesken semti esnafının birbirlerinin siftah edip etmediklerini dikkat ettikleri, esnafın lodosu bir kazanç kapısı olarak görmediği, mahalleli birbirine güven duyduğu, esnafın etik davranışlara önem verdiği, ekonomik durumu yeterli olmayan ailelere yardım ettiği, Mesken semti sakinlerinin, mahallerine karşı aitlik duygusu hissettikleri ve mahallenin yetiştirdiği ünlülerle gurur duydukları bulgulanmıştır.

## Sonuç

Kültürel ergonomik kuramla yeni bir kavram olarak ortaya koyduğumuz *ekolojik performans* bağlamında, bir kuram ve bir sistem dâhilinde halkhayatı konusunda yapılacak çalışmalara örnek teşkil edecek bir çalışma ortaya koymak amacıyla Mesken semtinin halkhayatında varlık gösteren lodos rüzgârını incelediğimiz çalışmamızda;

Mesken semtinin, canlı bir organizma olan insanın, topluluklar hâlinde yaşamak suretiyle oluşturduğu sosyal yapı ve bu yapı etrafından husule getirdiği aktivitelerle yaşadığı çevreyi, kendi istek ve ihtiyaçları doğrultusunda şekillendirmesi ya da kendi davranış ve tutumlarını değişen çevre koşullarına uyumlu hâle getirmesi olarak tanımlanan *Kültürel Ekoloji Kurama* uygun olan bir davranış kalıbı geliştirdiği görülmektedir. Mesken sakinleri, lodosla birlikte yaşarken yaşadıkları çevreyi, kendi istek ve ihtiyaçları doğrultusunda şekillendirmek ya da kendi davranış ve tutumlarını değişen çevre koşullarına uyumlu hâle getirmek sürecinde, kültüre bağlı olarak ortaya koydukları tavırlar, davranışlar, eylemler; icat ettikleri aletleri, iş görmek maksadıyla yarattıkları maddi kültür unsurlarıyla *ekolojik performans* sergilemiş ve bu performansı sayesinde kayıplara uğramadan, "geçmişin lodoslu Mesken günleri"ni, bugün gülümseyerek anımsayabilmektedir.

Dünyada *halkhayatı* çalışmaları 1800'lerde başlamıştır. Dorson'un Büyük Britanya'da yapılan çalışmalar bahsindeki örnekleri ve Skre'nin *Oslo Üniversitesi Halk Hayatı Araştırmaları Enstitüsü* örneğinde olduğu gibi batıda halkhayatı araştırmaları için üniversitelerde *Halkhayatı Araştırma Enstitüleri* kurulmuş ve halkhayatı bilimsel olarak çalışılmaya başlanmıştır. Ülkemizde henüz *Halkhayatı Araştırmaları Enstitüsü* adı altında

herhangi bir kurum/birim bulunmamaktadır. Türk halkbilimi alanında ise henüz *halkhayatı* kavramının tam olarak uygulandığı müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Halkhayatı çalışmaları, alan araştırması çalışmaları olup bağlam merkezli çalışmalardır. Metin merkezli çalışmalar, halkhayatı çalışmaları kapsamına alınmamaktadır. Halkhayatı çalışmaları durağan değil, devinim içeren, performans içeren davranışları merkeze alarak bölgesel kişiliğin ve bir topluluğu diğerinden ayıran sosyal, sözlü, maddi özelliklerin kaydedilmesi ve incelenmesiyle ilgilenmektedir.

5.0 *Süper Akıllı Toplum Biçiminin* son basamağı, 6.0 *Ekolojik Devrim Süper Bilgi Toplumunun* ilk basamağında olduğumuz şu zamanda, halkhayatı çalışmalarının yapılması bir gereklilik durumundadır. Akademinin öncülük etmesi gereken çalışmalardan belki de en önemlisi halkhayatı çalışmalarıdır nitekim bu çalışmalar Türk halk felsefesinin oluşumunda bağlam görevi üstlenen halkhayatının ortaya konmasını sağlayacaktır. *Halkhayatı Araştırmaları Enstitüsülerinin* kurulması için bir an önce harekete geçilmesi, yeni toplum biçimlerine hazırlanmak bakımından eski toplum biçimlerimizin GEB'lerinin, yaşam biçimlerinin, doğaya karşı davranış biçimlerinin tüm bunları tanımlayan *ekolojik performansların* derlenmesi gerekmektedir. Çalışmamız bu anlamda halkhayatı çalışmalarına örnek bir çalışma olmak amacını taşımaktadır.

### **Bilgi Notu**

Makale araştırma ve yayın etiğine uygun olarak hazırlanmıştır. Yapılan bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

### **Kaynakça**

Bursa'da Kültür. (2024, Ekim 10). Değirmenlikizik - Bursa valisi - Kamulaştırma.

<http://www.bursadakultur.org/Degirmenlikizik.htm>

Çobanoğlu, Ö. (2024c). *Halkbilimi kuramları ve araştırma yöntemlerine giriş*. Akçağ Yayınları.

Çobanoğlu, S. (2023). *Halkbilimi ve metaverse yeni dünyaların beşiğinde*. Paradigma Akademi Yayınları.

Çobanoğlu, S. (2024a). *Halkbilimsel metaetik kuram ile Âşık Veysel poetikasında halk felsefesi ve varoluşçuluk*. Paradigma Akademi Yayınları.

Çobanoğlu, Sacide. (2024b). Ozanlık geleneğinin düşünsel boyutları bağlamında felsefe ve halkhayatı, halk felsefesi, halkbilimi ilişkisi. *Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Türkologia Dergisi*, (119), 45-67.

Dorson, R. M. (1965). Folklore and folklife studies in Great Britain and Ireland: Introduction. *Journal of the Folklore Institute*, 2(3), 239-243.

Frake, C. O. (1962). Cultural ecology and ethnography. *American Anthropologist, New Series*, Wiley on behalf of the American Anthropological Association, 64(1), 53-59.

Harris, K. M. (1957). *The schools collection*. Ulster Folk-life, 3(I).

Jenkins, J. G. & Jewell, C. A. (1951). *Libraries, museums, and art galleries. A Report of the Advisory Council on Education in Scotland*.

Jenkins, J. G. & Jewell, C. A. (1957). Recording rural life. *Museum of English Rural Life Report. Reading*.

- Jenkins, J. G. (1960). Field-work and documentation in folk-life studies. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 90(2), 259-271.
- Krauss, F. S. (1894). Jewish folk-life in America. *The Journal of American Folklore*, 7(24), 72-75.
- Lake, C. E. F. (1961). Folk life and traditions folklore. *Taylor & Francis, Ltd. on behalf of Folklore Enterprises*, 72(2), 408-413.
- Libraries, Museums, and art galleries 1951. A Report of the Advisory Council on Education in Scotland. H.M.S.O.
- McCarl, Jr. S. R. (1978). Occupational folklife: a theoretical hypothesis. *Western Folklore, Working Americans: Contemporary Approaches to Occupational Folklife*, 37(3), 145-160.
- Meskenliler Özel Grup. (2024, Ağustos 13). <https://www.facebook.com/groups/meskenliyizbiz>
- Ó Danachair, C. (1957). Some distribution patterns in Irish folk life. *An Cumann Le Béaloideas Éireann/Folklore of Ireland Society*, (25), 108-123.
- Peate, I. C. (1959). *The study of folklife*. Gwerin, 2(3).
- Rees, W. E. (1997). Urban ecosystems: the human dimension. *Urban Ecosystems*, (1), 63-75.
- Sayce, R. U. (1956). Folk-lore, folk-life, ethnology. *Folklore, Taylor & Francis, Ltd. on behalf of Folklore Enterprises*, 67(2), 66-83.
- Skre, B. G. (1952). Folk Life research in Norway. *Midwest Folklore, Indiana University Press*, 2(4), 221-228.

## EXTENDED ABSTRACT

*The ecological performance range that we have put forward as a new concept with the cultural ergonomic theory, is a theory and a system within the scope of the studies conducted on folklife, and our study in which we have examined the lodos wind that exists in the folklife of the Mesken district consists of eight bands. Under the title of our first championship, What is Folklife?, the definition of folklife is given; the scope of folklife is given in the sub-links, examples from folklife studies conducted in the world are given in the folklife study methods and the folklife version can be arranged. Under the main title of Cultural Ecological Theory, the definitions of the theory are published and the definition of the ecological performance structure that we have put forward as a new concept in our study is given, information is given about the city of Bursa, the Mesken district and the lodos wind that will be examined. Under the title of ecological performance combustions of the lodos wind in the folklife of the Mesken district, the classification table of the ecological performance combustions of the lodos wind in the folklife of the Mesken district is given and the classification table is interpreted. Accordingly, it is as follows:*

*In the examination conducted under the title of positive human relations under the influence of southwestern wind in the context of ecological performance, it was found that the common point in the narratives was that people help each other, and that southwestern wind has a positive aspect in terms of bringing people closer in human relations. Under the title of negative human relations under the influence of southwestern wind in the context of ecological performance; the negative function of southwestern wind in actions that lead to material losses of people was discovered. As a result of the examination of the subheadings of getting a nickname and changing jobs, having an accident, not being able to go to work, not being sad about losses, praying that worse outcomes are not encountered, and getting clean air under the title of transforming the negative function of southwestern wind into positive behavior patterns in the context of ecological performance; it was found that the residents of the Mesken district gave nicknames to the hero of the event in order to alleviate the negativity even a little in events that could lead to accidents; It has been determined that in accidents caused by the south-west wind, they spend time at home with their families, resting at home is good for them, they are not sad about their losses, they are happy because they did not encounter a worse event, they remember even bad memories with a smile because it is nice to live with pure and clean people, they are sad that the south-west wind has a feature of cleaning the air, and they turn the negative function of the south-west wind into a positive one by acting for all these reasons.*

*As a result of the examinations made under the subheadings of measures taken against the south-west wind in the context of ecological performance; measures taken by families to protect children in the context of ecological performance; measures taken by children to protect themselves in the context of ecological performance; measures to protect the home and family in the context of ecological performance; it is seen that families make a joint decision and a mother picks up the children from school every day, takes them by holding their hands, puts stones in the pockets of weak children so that the south-west wind does not blow them away, and puts berets and hats on the heads of the children. In order to protect themselves, the children gather in the mosque garden and go to school together, and walk hand in hand at the entrances and exits. In homes; leaning a table against the window, putting a straw pillow, and stretching a blanket; It was found that they took precautions such as keeping the windows open, sleeping in shifts, and going to a relative's house for the night.*

*It has been found that the shopkeepers in the Mesken district pay attention to whether each other's sales are made or not, the shopkeepers do not see the lodos as a source of income, the residents of the neighborhood trust each other, the shopkeepers attach importance to ethical behavior, help families with insufficient economic conditions, the residents of the Mesken district feel a sense of belonging to their neighborhood and are proud of the celebrities raised by the neighborhood.*



# KÜLTÜRLEŞMEDEN ÇOK KÜLTÜRLÜ KİMLİK BÜTÜNLEŞMESİNE: ÇOK KÜLTÜRLÜ KİMLİK YÖNETİMİ HAKKINDA KAVRAMSAL VE KURAMSAL BİR İNCELEME

 Hümevra DERVİŞOĞLU AKPINAR\*

## ÖZET

Günümüzde göç ve küreselleşmenin boyutu ve hızı, farklı kültürler hakkındaki bilgi birikimini ve kültürler arası etkileşimi her zamankinden fazla etkilemektedir. Artan kültürlerarası temas, bireylerin kimlik anlayışını yeniden şekillendirerek, kültürel kimlik deneyimlerinin ve ifade ediliş biçimlerinin çeşitlenmesine yol açmaktadır. Kültürleşme teorisi ve sonraki araştırmalar, bireylerin sadece köken/etnik kültürü veya ulusal/ev sahibi kültürü benimsemekle kalmayıp, her iki kültüre de aynı anda değer verebileceklerini (bütünleşme) göstermektedir. Son dönemlerdeki araştırmalar ise, farklı ve bazen çatışmalı olan bu kültürlerle ait kimliklerin benlik içerisinde nasıl yönetildiğine odaklanmaktadır. Bu makale, çok kültürlülük deneyimini kimlik düzeyinde tanımlamayı ve çok kültürlü kimliklerin yönetimi ile ilgili en son teorik ilerlemeleri gözden geçirmeyi amaçlamaktadır. İnceleme sonucunda, çok kültürlülük deneyimini daha iyi anlayabilmek için ne olduğundan çok nasıl başarılı olduğuna odaklanmanın gerekliliği savunulmaktadır. Ayrıca, çok kültürlü kimliklerin başarılı yönetiminde kültürel kimliklerin uyumlu bir sentez hâline getirilmesinin ve süreç temelli yaklaşımların vurgulanmasının önemi belirtilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** kültürleşme, çok kültürlülük, çok kültürlü kimlik yönetimi, çok kültürlü kimlik bütünleşmesi, süreç

## From Acculturation to Multicultural Identity Integration: A Conceptual and Theoretical Review on the Management of Multicultural Identities

### ABSTRACT

In today's world, the scale and pace of migration and globalization are influencing knowledge of different cultures and intercultural interactions more than ever before. Increased intercultural contact is reshaping how individuals perceive their identities, leading to a diversification of cultural identity experiences and their expressions. Acculturation theory and subsequent research indicate that individuals can adopt either their heritage/ethnic culture or the national/host culture alone, as well as value both cultures simultaneously through integration. Recent research focuses on how the identities of these different and sometimes conflicting cultures are managed within the self. This article aims to define the experience of multiculturalism at the identity level and to review the latest theoretical advancements regarding the management of multicultural identities. As a result of the review, it is argued that to understand the multicultural experience better, it is necessary to focus on how it is achieved rather than what it is. Additionally, the importance of integrating cultural identities into a coherent synthesis and emphasizing process-based approaches is highlighted in the successful management of multicultural identities.

**Key Words:** acculturation, multiculturalism, multicultural identity management, multicultural identity integration, process

---

\* Arş. Gör., Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü, Trabzon / TÜRKİYE, [humevra.dervisogluakpinar@ktu.edu.tr](mailto:humevra.dervisogluakpinar@ktu.edu.tr)

### Araştırma Makalesi / Research Article

**Atf / Cite as:** Dervişoğlu Akpınar, H. (2025). Kültürleşmeden çok kültürlü kimlik bütünleşmesine: Çok kültürlü kimlik yönetimi hakkında kavramsal ve kuramsal bir inceleme. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(48), 331-361. <https://dx.doi.org/10.21550/sosbilder.1523653>

**Gönderim Tarihi / Sending Date:** 28 Temmuz / July 2024

**Kabul Tarihi / Acceptance Date:** 8 Kasım / November 2024

## **Giriş**

Yaşamın hiçbir döneminde ulus ötesi göçler ve küresel bağlantılar günümüzdeki kadar geniş olmamıştır. Uluslararası Göç Örgütü (International Organization for Migration, 2024) tarafından yayımlanan son rapor 2020 yılında dünya nüfusunun yüzde 3,6'sına denk gelen, yaklaşık 281 milyon uluslararası göçmen bulunduğunu ve bu sayının son elli yılda sürekli artış gösterdiğini bildirmektedir. Kitlesele ve bireysel göç deneyimlerinin yanı sıra turizm hareketliliği ile milyonlarca insan farklı kültürlere seyahat etmekte (The World Tourism Organization, 2024), gelişen telekomünikasyon hizmetleri sayesinde internetin dünyanın dört bir yanına ulaştığı görülmektedir (Organisation for Economic Co-operation and Development, 2024). Dünya üzerindeki uluslararası hareketlilik ve dünya geneline yayılan internet erişimi toplumlar arasındaki iletişimi hem hızlandırmakta hem de kolaylaştırmaktadır. Farklı kültürlerle artan etkileşim ve insanların yabancı kültürlere maruz kalma oranının artması ise, toplumların kültürel çeşitliliğini ve çok kültürlü toplumların sayısını arttırmaktadır (World Population Review, 2024). Kültürel çeşitliliğin olduğu toplumlarda, farklı etnik köken, ulusal bağlılık, dil, din, adet ve geleneklere sahip insanlar bir arada yaşar ve çeşitlilik, toplumun her köşesinde kendini gösterir. Farklı kültürden kişilerin bir arada bulunması bireylerin farklı yaşam tarzlarını tanımasına katkı sağlayabileceği gibi, bu kültürlerin içselleştirilerek benlik yapısının genişlemesine ve kendilerini birden fazla kültürle aynı anda tanımladıkları çok kültürlü kimlik geliştirmelerine de yol açabilir (Amiot vd., 2007; LaFromboise vd., 1993).

Bireyin "Ben kimim?" sorusuna cevap bulabilmesi, insan yaşamının en temel gelişimsel meselelerinden biridir (Marcia vd., 1993). Özellikle çok kültürlü kimlik bağlamında, bu soruya cevap verebilmek, birbirinden farklı kültürlerle ilgili kişisel, sosyal ve tarihsel birçok bilgiyi sentezlemeyi gerektirir (Phinney, 2000). Bireyin içinde bulunduğu kültürel bağlam çeşitlendikçe, bireyden beklenenler de doğal olarak çeşitlenmektedir (Markus & Kitayama, 2010). Bu bağlamda, bireyin kim olduğuna karar vermesi, yalnızca hangi kültürleri sürdüreceğine karar vermeyi değil (Berry, 1997), aynı zamanda bu kültürlerin birbirleriyle olan ilişkilerini de içeren daha karmaşık bir sürecin değerlendirilmesini gerektirir (Benet-Martinez, vd., 2002). Bir taraftan, birey ilişkili olduğu kültürler hakkında yetkinlik sağladıkça, bu kültürel bağlamların isteklerine daha kolay cevap verebilir hâle gelir (LaFromboise vd., 1993). Diğer taraftan ise, benimsenen kültürel kimlikler her zaman birbiriyle uyumlu olmayabilir. Bu kültürlerin değerleri ve gelenekleri birbiriyle çelişirse, çok kültürlülük deneyimi stresli bir süreç olarak da yaşanabilir (Cano vd., 2021). Dolayısıyla çok kültürlü kimliklerin anlamlandırılması özdeşleşmeden farklı olarak bu kimliklerin nasıl yönetildiği ile ilişkilendirilmektedir (Phinney & Devich-Navarro, 1997). Bu nedenle, çok kültürlü toplumlara uyum sağlamanın gerekliliklerinden biri, kültürleşen bireyin etkileşim içinde olduğu ve içselleştirdiği kültürleri uyum içinde yönetebilmesidir (Nguyen & Benet-Martínez, 2013).

Çok kültürlü kimlikleri başarılı bir şekilde yönetmek, bireyin benimsediği kültürel kimliklerini birbirini dışlamayacak bir biçimde uyumlu bir sentez hâlinde bütünleştirmesi ile sağlanmaktadır (Amiot vd., 2007). Çok kültürlü kimliklerini bütünleştirebilen bireyler tutarlı bir benlik hissine ulaşırken, psikolojik ve sosyal açıdan da daha olumlu sonuçlar sergileyebilmektedir (Tseung-Wong vd., 2019; Ward vd., 2018). Çok kültürlü kimlikleri bütünleştirmenin, gelişimsel ve kültürel uyum sürecindeki önemi, bu olgunun anlaşılmasına yönelik ilgiyi ve ihtiyacı beraberinde getirmektedir (Nguyen & Benet-Martínez, 2010).

Türkiye, farklı kültürel kökenlere sahip bireylerin bir arada yaşadığı, çok kültürlü bir ülkedir (Kaya, 2014: 11). Bu zengin kültürel çeşitlilik, kültürel kimlik meselelerini farklı disiplinlerde tartışılan önemli bir konu hâline getirmiştir (Fazaeli & Karami, 2023; Muammer, 2022). Türkiye bağlamında, etnik ya da dinsel nitelikteki kültürel çeşitliliğin yönetimi ile toplumsal bütünlük ve birlikteliğin sağlanması üzerine birçok çalışma yapılmış ve bu alanda



araştırmalar yürütülmüştür (Bağcı & Çelebi, 2017; Bilali, 2014; Bilali vd., 2018; Çelik vd., 2017; Günay, 2010; Sayılan vd., 2024). Bireylerin kültürel gruplara ilişkin kimlik deneyimlerine dair çalışmalar mevcut olsa da (Aslan, 2020), bu bireylerin çok kültürlü kimliklerini nasıl yönettikleri konusunda henüz yürütülen bir çalışma görülmemiştir. Çok az sayıda çalışma kültürel kimliklerden farklı sosyal kimliklere odaklanarak çoklu kimliklerin nasıl yönetildiğiyle ilgilenmiştir (Koç & Vignoles, 2016; Koç & Vignoles, 2018) Özetle, Türkiye bağlamı özelinde çok kültürlü kimliklerin toplumsal düzeyde nasıl yönetildiğine dair çalışmalar bulunsa da bireysel düzeyde bu kimliklerin yönetimine yönelik yapılan bir araştırmaya rastlanmamıştır. Oysa Türkiye, çeşitli göçmen ve etnokültürel gruplara ev sahipliği yaparak farklı kültürel kimliklerin etkileşimi ve bütünleşmesini incelemek için önemli bir bağlam sunmaktadır. Bu alandaki çalışma eksikliğinin giderilmesi, sadece literatürdeki boşluğun doldurulması için değil, aynı zamanda bireysel ve toplumsal refahın sağlanması açısından da kritik bir öneme sahiptir. Bu bağlamda, çok kültürlü kimliklerin yönetimi ile ilgili kavramların ve kuramsal yaklaşımların tanıtılması, Türkiye'deki bu tür araştırmaları teşvik etmek ve rehber olmak amacı taşımaktadır.

Bu derleme çalışmasında çok kültürlülüğün kimlik düzeyinde nasıl tanımlandığına ve bu alanda elde edilen kuramsal gelişmelere odaklanılmaktadır. Bu kapsamda çalışmanın amacı çok kültürlü kimlikler ve yönetilmesine kavramsal ve kuramsal düzeyde açıklama getiren çalışmaları inceleyerek, uluslararası alan yazındaki son gelişmeleri özetlemektir. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak çok kültürlülük olgusu kültürleşme kuramı ile ilişkilendirilerek, iki referans kültürel kimlik olan köken/etnik ve ulusal/ev sahibi kimlikler boyutunda ele alınacaktır. Ardından psikolojik bir fenomen olarak çok kültürlülük ve çok kültürlü kimliğin ne olduğu özetlenecektir. Daha sonra çok kültürlü kimliklerin yönetilmesi ile ilgili kuramsal bakış açıları tanıtılarak çok kültürlü kimliklerin bütünleştirilmesinin kimlik yönetimindeki önemi üzerinde durulacaktır. Çok kültürlülük ve çok kültürlü kimlik yönetimini ele alan bu çalışmada süreç temelli ve gelişimsel bakış açılarının gerekliliği vurgulanarak, gelecekteki çalışmalara temel oluşturmak hedeflenmektedir.

## **1. Kültürleşme Kuramı ve İki Kültürlülük**

Çok kültürlülüğü veya çok kültürlü kimliği anlamak için kültürleşme kuramı iyi bir başlangıç noktasıdır. Kültürleşme kuramında, göç ve küreselleşme gibi etkenlerle farklı kültürlerden bireylerin veya grupların doğrudan ya da dolaylı bir şekilde karşılaşmasıyla meydana gelen değişim ve uyum süreci “kültürleşme” (acculturation) olarak adlandırılır (Berry, 1997; 2008). Kuram, göçmenler ve azınlık grupları gibi iki veya daha fazla kültürel çevreyle etkileşim içinde olan bireylerin kültür, dil, tutum, davranış, biliş, kimlik ve duygusal durum gibi birçok alanda yaşadığı değişim sürecini ve sonrasında gerçekleşen psikolojik ve sosyal uyumu anlamaya çalışır (Berry, 1997; Ward & Szabó, 2019).

Kültürleşme sürecindeki değişim, bireyin iki temel alanda vereceği karara bağlı olarak değerlendirilir (Sam & Berry, 2010: 476-477). İlk karar, köken kültürün ve kimliğinin sürdürülmesidir. İkinci karar ise kendi kültürel grubunun dışındaki kişilerle iletişim kurma ve geniş topluma katılma isteğidir. Bu iki alanda verilecek olan kararlar, göçmenin kültürel uyum sürecinde hangi yönde ilerleyeceğini belirleyen iki boyutu oluşturur ve birbirinden bağımsızdır. Her bir boyut için bireyin olası kararı, dört ayrı kültürleşme stratejisinden birini seçmesi anlamına gelir: Birey, kendi kültürü dışındaki kültürü reddedip köken kültürünü sürdürmeye devam ederse “ayrılma stratejisini” (separation); köken kültürünü terk edip diğer kültürü benimserse “asimilasyon stratejisini” (assimilation); hem köken kültürünü hem de diğer kültürü benimserse “bütünleşme stratejisini” (integration); her iki kültürü de reddederse “marjinalleşme stratejisini” (marginalization) tercih etmiş olur. Dolayısıyla kültürleşen birey geniş toplum

içerisinde kendine yer edinmeye çalışırken ve geniş topluma ait değer ve uygulamalara yönelirken, illaki kendi kültürünün değerlerini ve uygulamalarını terk etmek zorunda kalmaz. Berry'nin (1997) kültürleşme stratejilerinden bütünleşmeyi tercih eden bu kişiler “iki kültürlü” (bicultural) olarak kabul edilir ve yaşantılarını birden fazla kültürü deneyimleyerek sürdürürler (Meca vd., 2017).

### **1.1. İki Kültürlü Deneyimin Çeşitliliği**

İki kültürlülük her bireyde aynı şekilde deneyimlenmez. Örtük sınıf analizi (latent class analysis) ile yapılan çalışmalar, genel olarak Berry'nin (1997) ayrılma, asimilasyon ve marjinalleşme stratejilerinin grup içinde benzer deneyimlendiğini gösterirken, bütünleşme veya iki kültürlülüğün farklı alt türlerinin olabileceğini göstermektedir (Nieri vd., 2011: 1241-1243; Schwartz & Zamboanga, 2008). İki kültürlü stratejinin kendi arasında çeşitlilik göstermesi, köken kültürü ve ev sahibi kültürü destekleme derecesine göre (Schwartz & Zamboanga, 2008: 278) veya bağlamlar arasında kültürleşme stratejilerinin tercihinde gözlenen değişime göre birbirinden ayrılmaktadır (Mancini vd., 2018: 77).

Örneğin, Schwartz ve Zamboanga (2008: 278), Miami'deki Latin kökenli üniversite öğrencileri ile yaptığı çalışmada kısmi (partial bicultural) ve tam iki kültürlü (full bicultural) olmak üzere iki kültürlülüğü iki sınıfta tanımlamıştır. Kısmi iki kültürlüler, köken ve ev sahibi kültürü orta düzeyde desteklerken, tam iki kültürlüler bu iki kültürü de güçlü bir şekilde desteklemektedir. Mancini ve meslektaşları (2018: 74-78) ise İtalyan ve İspanyol göçmen ve yerli gruplarla yaptığı çalışmada, iki kültürün ne derecede desteklendiğine bağlı olarak bu grupta iki kültürlülüğün düşük ve yüksek iki kültürlülük olmak üzere iki biçimde deneyimlendiğini belirtmektedir. Bu iki sınıflandırmanın yanı sıra ev sahibi ve köken kültürün bağlama duyarlı olduğu ve çevresel (okul ve iş gibi sosyal çevre) ve merkezi (aile gibi yakın bağlam) bağlamlara göre bu iki kimliği desteklemenin değiştiği iki kültürlülüğün değişim (alternate) biçimini de tanımlamışlardır. Özetle, iki kültürlülük her bireyde aynı şekilde deneyimlenmez ve farklı alt türler gösterebilir. Kültürleşme sürecinde bireylerin köken ve ev sahibi kültürü destekleme dereceleri, bu süreçteki stratejilerini ve deneyimlerini şekillendirir.

LaFromboise ve meslektaşları (1993: 396-401), ikinci kültür edinimini iki kültürlülüğün ne olduğundan çok nasıl deneyimlendiğine odaklandıkları modellerle (Models of Second-Culture Acquisition) ele almışlardır. Bu modellerden ikisi, iki kültürlülüğün deneyimlendiği iki farklı süreci öne sürer: “değişim” (alternation) ve “kaynaşma” (fusion). Değişim modelinde, bireyin köken kültür ve ev sahibi kültürle olan ilişki, aidiyet, katılım ve kabul gibi çeşitli değişkenlerin durumunu değerlendirerek iki farklı kültürü de tanıyıp anlayabileceği, iki kültüre de ait hissedebileceği ve sosyal bağlama göre davranışlarını değiştirebileceği varsayılır. Kaynaşma modelinde ise bireyin iki kültüre de yönelim gösterdiği ve bu iki kültürün zamanla birbiriyle kaynaşarak adeta yeni bir kültür ortaya çıkardığı öne sürülür. Bu model, diğer iki kültürlülük biçimlerini tanımlayan çalışmalardan farklılaşmaktadır. LaFromboise ve meslektaşları (1993), iki kültürün ne derecede desteklendiğine değil, bu kültürlerin ne derece bütünleştirildiğine odaklanarak ikinci bir kültürde bireyin yetkinlik sağlayabileceği yolları tanımlamışlardır.

Kültürleşme kuramının iki kültürlülüğü ölçülebilir biçimde tanımlaması, çok kültürlülüğü ve çok kültürlü kimlikleri anlamak adına önemli bir adımı temsil eder. Ancak, bu kuram daha çok tutum ve davranış boyutunda iki kültürlülüğü ele almaktadır (Berry & Sabatier, 2011; Van De Vijver & Phalet, 2004). Bu bağlamda, birey günlük yaşamında hem köken kültürünün dilini hem de yaşadığı toplumun dilini konuşuyorsa, her iki kültürün de medyasını takip ediyorsa, her iki topluluktan arkadaşlar edinmişse ve iki kültüre ait gelenek ve görenekleri sürdürme eğilimindeyse, bu kişi iki kültürlü olarak kabul edilir (Chiriboga, 2004; Şeker, 2006). İki kültürlü bireyler, her iki kültürle de güçlü ilişkiler kurarak bağlama uygun şekilde

davranışlarını değiştirebilir ve iki kültürde aynı anda yetkinlik kazanabilir (LaFromboise vd., 1993).

Kültürleşme sadece tutum ve davranışlardan ibaret değildir. Kültürleşmenin daha geniş tanımı, değer ve pratiklerin yanında kimlik değişimini de önemli bir boyut olarak ele alır (Schwartz vd., 2010). Birden fazla kültürü deneyimleyen bireyler, bu kültürlerle karşı olumlu tutumlar geliştirebilir ve bu kültürlerin pratiklerini uygulayabilirler; ancak her zaman iki kültürle birden özdeşleşme göstermezler. Birman (1994: 261-284), kimlik ve davranış boyutunu temel alarak dört tür iki kültürlü birey tanımlar: harmanlanmış (blended) (hem davranışsal hem de kimlik olarak iki kültüre yönelmiş bireyler), araçsal (instrumental) (her iki kültüre de davranışsal olarak yönelmiş ancak psikolojik olarak marjinal bireyler), bütünleşmiş (integrated) (davranışsal olarak her iki kültüre yönelmiş, ancak yalnızca kendi etnik kültürleriyle özdeşleşmiş bireyler) ve kaşif (explorer) (davranışsal olarak geniş topluma yönelmiş, psikolojik olarak etnik kimlikle özdeşleşen bireyler). Birman'a (1994) göre iki kültürlü olmak her zaman iki kültürlü kimlik geliştirmeyi garanti etmez. Hem davranışsal hem de kimlik boyutunda iki kültürü birden benimsemek, iki kültürlülüğün sadece bir yoludur.

Bu derleme çalışması, özellikle çok kültürlülüğün kimlik boyutuna odaklanmaktadır. Bu nedenle, izleyen alt başlıklar altında ilk olarak kültürleşmenin kimlik boyutu ve diğer kültürleşme boyutlarından nasıl farklılaştığı daha detaylı biçimde ele alınacaktır. Daha sonra ise iki kültürlülüğün kimlik boyutunda nasıl sınıflandırıldığına değinilecektir.

## **1.2. Kültürleşmenin Kimlik Boyutu**

Kültürleşme sürecinde birçok alanda değişim yaşanır ve bunlardan biri de kimliktir (Zane & Mak, 2003). Kültürleşme süreci, kimliğin bireysel boyutundan çok, kültürel boyutuyla ilişkili olarak ele alınır (Schwartz vd., 2008). Kültürel kimlikler, bireylerin gruplara bağlı olan sosyal kimliklerinin geniş bir ifadesidir. "Ben kimim?" sorusuna verilen yanıtlar; ırk, etnik köken, ulus, dil, din, cinsiyet gibi çeşitli gruplara olan aidiyet hissi üzerinden şekillenir ve bu yanıtlar kültürel kimlikleri oluşturur (Coleman vd., 2003; Yampolsky vd., 2016).

Kültürleşme söz konusu olduğunda, bireyin kültürel grup üyelikleri hakkındaki düşüncelerinin, özellikle etnik kimlik (ethnic identity) ve ulusal kimlik (national identity) olmak üzere iki bağımsız boyutta inşa edildiği kabul edilir (Phinney vd., 2001). İlk boyut, bireyin kendi kültürel grubu (etnik kimlik) ile özdeşleşmesini ele alırken; ikinci boyut, daha geniş toplumla olan özdeşleşmeyi (ulusal kimlik) kapsar. Etnik kimlik, bireyin öznel bir etnik gruba veya kültüre ait olma duygusuna odaklanan benlik kavramının bir parçasıdır (Phinney, 1990). Etnik kimliğin merkezinde, bireyin kendini bir etnik grubun üyesi olarak tanımlaması, o etnik gruba ilgili bilgi edinmesi ve o gruba ilişkili sosyal ve kültürel uygulamalara katılması yer alır (Phinney, 1992). Ulusal kimlik ise göçmenlerin ya da kültürel azınlıkların geniş toplumun bir üyesi olduklarına dair duygularını ve tutumlarını yansıtır (Phinney & Devich-Navarro, 1997). Ulusal kimlik, bir bireyin kendisini belirli bir ulusa ait olarak tanımlaması ve bu aidiyetin genel benlik algısı için belirgin bir anlam ifade etmesini içerir (Umaña-Taylor vd., 2020).

Etnik ve ulusal kültürleri ya da bu kültürlerle ait kimlikleri ifade etmekte zaman zaman farklı kavramlar kullanılmaktadır. Bireyin kendi (ya da ailesinin) etnik kültürü, köken kültür (heritage culture) ya da orijinal kültür (culture of origin/original culture) olarak adlandırılabilir (Berry vd., 2006; Schwartz vd., 2014). Ulusal kültür ise ev sahibi kültür (host culture), baskın ya da ana akım kültür (dominant or mainstream culture), alıcı kültür (receiving culture) ve yeni kültür (new culture) gibi çeşitli ifadelerle anılabilir (Amiot vd., 2015; Berry vd., 2006; Schwartz

vd., 2014). Farklı kullanımlar kavram karmaşası yaratabilse de bağlam içindeki tanımları bu ifadelerin birbirinin yerine kullanılabileceğini göstermektedir.

Kültürleşme sürecinde kültürel kimliklerdeki değişim, tıpkı kültürleşme stratejilerinin değerlendirildiği gibi incelenir (Berry, 1997). Bu değerlendirme, yeni bir ulus ya da kültüre giren veya bu ortamda yetişen bireylerin kendi etnik kültürlerini ve göç ettikleri ulusal grubun kültürünü ne derece benimsediklerine bağlı olarak yapılır. Birbirinden bağımsız iki temel kültürel kimlik boyutu ile yüksek ya da düşük özdeşleşmeye bağlı olarak, kültürleşme kuramında vurgulanan stratejilere benzeyen dört farklı kültürel kimlik ortaya çıkar (Phinney, Horenczyk vd., 2001: 498). Etnik kimliğini güçlü bir şekilde korurken aynı zamanda ulusal kimlikle de yüksek özdeşleşme gösteren bireylerin bütünleşmiş ya da iki kültürlü kimliğe (integrated identity / bicultural identity) sahip olduğu kabul edilir. Kendi etnik kimliği ile bağını korurken ulusal kimlik ile özdeşleşme düzeyi düşük olan bireylerin kültürel kimliği ayrı kimlik (separated identity), tam tersi etnik kimliği ile bağını koparan ve ulusal kültürle yüksek düzeyde özdeşleşen bireylerin kimliği ise asimile kimlik (assimilated identity) olarak adlandırılır. Kültürel kimliğin iki boyutu ile de düşük özdeşleşme görüldüğünde bu tür kimliğe marjinalleşmiş kimlik (marginalized identity) adı verilir. Dolayısıyla kültürel kimliğin her iki boyutu ile de ayrı ayrı yüksek ya da düşük özdeşleşme olabilir ve buna göre bireyin kültürel kimliği olası dört kimlik formundan biri ile temsil edilebilir. Böylece kültürel azınlıklar sadece etnik ya da ulusal kimlikle özdeşleşebileceği gibi birden fazla kültürel gruba da bağlılık geliştirebilir (Snauwaert vd., 2003).

### **1.3. Kültürleşme Stratejileri ve Özdeşleşme Ayrımı**

Kültürleşme süreci, tutumlar, davranışlar, değerler ve kimlik gibi birçok alanda kavramsallaştırılıp ölçülebilir (Arends-Tóth & Van de Vijver, 2007; Schwartz vd., 2010). Örneğin, bireyin kendi köken kültürünü ve bu kültüre ait değerleri ne derece sürdürmek istediği ve kendi kültürü dışındaki bireylerle ne derece etkileşim kurmayı ve geniş topluma katılmayı arzuladığına yönelik cevapları, kültürel değişime yönelik tutumunu gösterir (Berry & Sabatier, 2011). Davranış alanında, köken ve/veya ev sahibi kültürün dillerindeki yetkinlikler ve bu toplumlara katılım gibi davranışsal değişimler değerlendirilirken, değerlerle ilgili olarak ailenin ve yeni toplumun değerlerinin ne derece benimsendiği ölçüt alınabilir (Berry vd., 2006). Özdeşleşme ise kültürleşmenin kültürel kimlik boyutunda meydana gelen değişim sürecini yansıtır (Phinney, 1990). Dolayısıyla, her bir alanda yaşanan değişim genel bir tabirle kültürleşme ve kültürleşmedeki tercihler de kültürleşme stratejileri olarak kabul görse de özdeşleşme kültürleşme sürecinin sadece kimlik alanındaki değişimini yansıtır. Başka bir ifadeyle, kültürleşme stratejileri dil, gelenek, değerler ve kimlik gibi birçok alanda bireylerin kültürel tercihlerini ve uyumunu odak noktasına alırken; özdeşleşme daha çok grup üyeliği ile ilgilenir ve belirli bir gruba karşı gelişen aidiyet hissini merkezine alır (Badea vd., 2011; Belanger & Verkuyten, 2010).

Kültürleşme, çok boyutlu olduğu kanıtlanmış bir değişim sürecidir. Kültürleşme stratejilerinin alana özgü kullanımları birbirinden farklılık gösterebilmektedir (Miller vd., 2013). Kültürleşmenin farklı alanlarında gözlenen stratejiler birbiriyle ilişkili olabilir ya da olmayabilir. Bazı alanlarda kültürleşme stratejileri ya da kültürleşme düzeyi birbiriyle ilişkili olsa bile, ilişkilerin boyutları düşük ya da orta seviyede kendini gösterebilir (Tang & Merrilees, 2021: 346-347). Ayrıca, farklı bileşenlerdeki kültürleşme aynı yönde ve aynı hızda da olmak zorunda değildir (Phinney vd., 2001: 145-147). Kültürleşme sürecinde, kültürel değer ve kimlik alanlarındaki değişimin daha yavaş olduğu ve kültürleşmenin ileriki aşamalarında gerçekleştiği kabul edilir (Hutnik, 1986; Liebkind, 2006; Ramanathan, 2015). Dolayısıyla, kültürleşmenin farklı alanları arasındaki örüntülerde bir ayrım vardır. Bireyler, bir grupla özdeşleşmeden de o gruba özgü bazı davranışları sergileyebilirler ya da o gruba karşı olumlu tutumlar

geliştirebilirler. Veya belli bir grupla özdeşleşmelerine rağmen, o gruba özgü bütün davranış kalıplarını sergilemeyebilirler. Kültürel özdeşleşmenin kültürleşme tutumlarından farklı olduğunu savunan Hutnik (1986: 157-165), bu iki tür örüntü arasındaki ilişkinin zayıf olduğunu, bireyin etnik bir azınlığın üyesi olarak kendini sınıflandırdığında, kültürleşme yönelimi olarak ev sahibi toplumun kültürel özelliklerini benimsemiş olsa bile, kültürel kimliği değişime dirençli (ulusal kimliği benimsemek açısından) olabileceğini göstermiştir.

Belçika'da yaşayan Faslı gençlerle (yaş ortalaması 18) yürütülen bir çalışmada, Faslı göçmenlerin Belçika'ya uyumu hem kültürleşmenin tutum hem de kimlik alanları özelinde değerlendirilmiştir (Snauwaert vd., 2003: 233-237). Sonuçlar, kültürleşme stratejileri ile kimlik yönelimleri (özdeşleşme temelinde) arasında farklılaşma olduğunu göstermektedir. Örneğin, katılımcılardan %54'ü bütünleşme stratejisi sergilerken, sadece %19'unun iki kültürlü özdeşleşme gösterdiği görülmüştür. Veya %39'u ayrılma stratejisini benimserken, %72'si ayrık bir kimlik yönelimi sergilemiştir. Bu çalışmada, ayrık bir kültürel kimlik sergilemek (kendini Belçikalı değil, Faslı olarak görmek) en popüler kültürel kimlik modeliyken, Fas kültürünün sürdürülmesine ve Belçikalılarla ilişkiye önem veren bütünleşme stratejisi en popüler kültürleşme stratejisini oluşturmaktadır. Katılımcıların çoğu, kültürleşme stratejisi olarak bütünleşmeyi savunurken, özdeşleşme örüntüsü olarak ulusal kimliği değil, kendi etnik kimliğini tercih etmektedir. Çalışmanın sonuçlarına göre, bireyin kendi grubu ile özdeşleşmeyi seçmiş olması, geniş kültürle iletişim kurmak ve geniş kültüre dair bazı özellikleri benimsemeye engel değildir.

Avustralya'daki göçmen Hintli erkeklerle yapılan bir başka çalışmada ise kültürleşmenin davranış, değer ve kimlik boyutlarındaki değişimler karşılaştırılmıştır. Sonuçlar, kültürleşmenin farklı alanlarında farklı kültürleşme dinamiklerinin ortaya çıktığını göstermektedir. Değerler boyutunda, katılımcılardan yarıya yakını (%45) Hint değerlerine bağlı olduğunu belirtirken; davranışsal alanda, yarıya yakın (%44) kişi iki kültürün davranışlarını da sergilediğini ifade etmiştir. Kimlik alanında ise, yarıdan fazla (%58) kişi her iki kültürel kimliğe de aidiyet hissettiklerini bildirmiştir (Ramanathan, 2015: 631). Sonuç olarak, kültürleşme sürecinin çok boyutlu olduğu ve boyutlar arasında kültürleşme tercihlerinin farklılık gösterebileceği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, kültürleşme sürecinde kültürleşme tutumlarından bağımsız olarak farklı değer yönelimleri ya da özdeşleşme örüntüleri ile karşılaşmak mümkündür. Bu da kültürel kimlik ve uyum süreçlerinin karmaşıklığını ortaya koymaktadır.

#### **1.4. İki Kültürlülüğten Çok Kültürlülüğe: Kavramın Genişletilmesi**

İki kültürlü bireyler, bağlı oldukları köken kültürüne ek olarak yeni bir kültüre de değer verip bu kültürel pratikleri benimsemeye başlarlar. Kültürleşme bağlamında, bu iki kültür bireyin temel iki referans kültürü olan köken kültür ve ev sahibi kültüre ait değer, davranış ve kimliklerin bir birlikteliği olarak görülür (Berry vd., 2006). İki kültürlü kimlik ise bireyin, etnik ve ulusal kimliği içselleştirerek, bu kültürel bileşenleri bir arada yapılandırdığı yeni bir kimlik formunu ifade eder (Nguyen & Benet-Martinez, 2013).

Ancak, köken ve ev sahibi kültürleri tek kültüre indirgemek doğru değildir. Aileleri farklı kültürel geçmişlere dayanan kişilerde birden fazla köken kültür olabileceği gibi, farklı kültürlerin ve dillerin bulunduğu bağlamlarda birden fazla ev sahibi kültür de olabilir (Chen vd., 2008; Schwartz vd., 2017). Örneğin, Birman ve meslektaşları (2010: 197-198), Eski Sovyetler Birliği'nden Amerika'ya göç eden Yahudi ve Yahudi olmayan ergenlerle yaptıkları çalışmada, Yahudi göçmenlerin Amerika'ya göç etmeden önce iki kültürlü olduklarını ve göç ettikten sonra bazı göçmenlerin kendilerini üç kültürlü (Rus Yahudi-Amerikan) olarak tanımladıklarını ortaya koymuşlardır. Bu nedenle, iki kültürlü kültürleşme modelinin kapsamının genişletilerek çok kültürlü model kullanılması gerektiğini önermişlerdir.

Dolayısıyla, iki kültürlülük kavramsallaştırması birden fazla köken ve ev sahibi kültürün kesişimsel deneyimini karşılamakta yetersiz kalmaktadır. Bireyin köken ya da ev sahibi kültürünü tek bir kültüre indirgemek, onların deneyimlerini tam anlamıyla yansıtmaz (Yampolsky vd., 2016). Bu nedenle, bu kişilerin deneyimlerini ifade etmekte iki kültürlülük yerine daha kapsayıcı bir terim olan çok kültürlülük kavramı kullanılabilir.

### **1.5. Çok Kültürlülük ve Çok Kültürlü Kimlik**

Çok kültürlülük kavramı, bireysel ve toplumsal düzeylerde anlam kazanan geniş kapsamlı bir olgudur. En genel şekliyle bir kişinin birden fazla kültüre maruz kalması ve bu kültürlerle sosyalleşmesi sonucu, farklı kültürlerin dili, değerleri, davranışları ve normlarında yetkin hâle gelmesi anlamına gelir (Hong & Khei, 2014; LaFromboise vd., 1993). İki ya da daha fazla kültürel deneyimi kapsıyor olması çok kültürlülüğü iki kültürlülüğün farklılaştırmasıdır. İki kültürlülük genellikle sadece iki kültürün etkisi altında olan bireyler için kullanılırken, çok kültürlülük birden fazla kültüre maruz kalan ve bu kültürleri içselleştiren bireylerin daha geniş kapsamlı deneyimlerini ifade etmekte kullanılmaktadır (Huynh vd., 2011; Nguyen & Benet-Martínez, 2010). Bu bağlamda, gurbetçiler, uluslararası öğrenciler, göçmenler, mülteciler ve misafirler gibi geçici ya da kalıcı göçmen grupları (Amiot vd., 2018; Chen vd., 2008; Tseung-Wong vd., 2019); yaşadıkları ülkenin baskın kültürüne ek olarak en az başka bir kültürle de sosyalleşen yerli ya da göçmen bireylerin çocukları (Firat & Noels, 2022); karma ırk ya da etnik kökenden gelen bireyler (Tendayi Viki & Williams, 2014) gibi en az iki kültürün etkisinde yaşamlarını sürdüren bireyler çok kültürlü grupları oluşturmaktadır (Nguyen & Benet-Martínez, 2010). Dolayısıyla çok kültürlülük, birden fazla kültür hakkında bilgi sahibi olma ve bu kültürel bağlamlarda uyumlu bir şekilde yaşayabilme yetkinliği olarak düşünülebilir.

Bireysel düzeyde çok kültürlülük, demografik özelliklerden psikolojik unsurlara kadar çeşitli şekillerde tanımlanabilir. Farklı bir ülkeye geçici ya da kalıcı göç etmek ya da göçmen bir soydan gelmek, ülkeler arasında sürekli seyahat etmek ve farklı kültürlerde yaşamak, karma ırk veya etnik kökene sahip olmak, çok kültürlü bir toplumda büyümek, bireyin kültürel çeşitliliğe maruz kalmasına neden olur. Bu demografik faktörler, bireyin çok kültürlü olarak tanımlanmasını sağlar (Hong & Khei, 2014). Çok kültürlülüğün bireysel düzeyde tanımlamalarından biri özdeşleşme temeline dayanmaktadır. Bireyin kendi köken kültüründen ödün vermeden, başka kültürel kimliklerle kendini tanımlaması çok kültürlü olduğunu gösterir (Liu, 2017). Bu bağlamda, bir kişi kendini çok kültürlü olarak tanımlıyorsa ve birden fazla kimlikle ilişkilendiriyorsa, bu kişi çok kültürlülük kavramı içinde değerlendirilebilir (Benet-Martínez, 2012).

Çok kültürlülüğün özdeşleşme boyutu, çok kültürlü kimlik (multicultural identity) kavramını açıklar. Bir kişinin çok kültürlü olduğunu belirlemek için tek kriter özdeşleşme değildir; birden fazla kültürle özdeşleşme, çok kültürlülüğün göstergelerinden sadece biridir. Diğer taraftan, çok kültürlü kimlik kavramsallaştırmasında özdeşleşme olmazsa olmaz bir kriterdir (Benet-Martínez vd., 2002). Dolayısıyla, bir birey en az iki kültürle kendini özdeşleştiriyorsa ve bu kültürlerle psikolojik bir bağlantı kuruyorsa, bu bireyin çok kültürlü kimliğe sahip olduğu söylenebilir (Nguyen & Benet-Martínez, 2010). Bir kültür hakkında bilgi ve beceriye sahip olmak bu kültürle illaki bir özdeşleşme gerçekleşeceği anlamına gelmez (Hong vd., 2007). Bu nedenle çok kültürlülük ve çok kültürlü kimlik kavramları birbiriyle ilişkili olsa da tam olarak aynı kavramı ifade etmezler.

Çok kültürlülüğün bir de toplumsal yönü vardır. Kültürel çeşitlilikle ilgili benimsenen ideolojiler ya da politikalar toplumsal düzeyde çok kültürlülüğü tanımlamak için kullanılır (Benet-Martínez & Hong, 2014; Van de Vijver vd., 2008). Bu kavramsallaştırma daha çok çoğunluk ve azınlık gruplar tarafından çok kültürlülüğün nasıl algılandığı, kültürel çeşitliliğe

karşı nasıl bir tutum geliştirildiği ve çeşitliliğin nasıl yönetildiği ile ilişkilidir (Schalk-Soekar vd., 2004). Genel olarak toplumsal düzeydeki çok kültürlülük farklı kültürel dil ve geçmişe sahip olan kültürel grupların bir arada yaşamaya olumlu şekilde yaklaştığı, kültürel farklılıkları bir zenginlik olarak gördüğü bir yaklaşımı ifade eder (Arends-Tóth & Vijver, 2003; Berry, 2009). Bu bağlamda, çok kültürlülük ev sahibi toplumun çeşitli etnik ve kültürel grupları kabul ettiği, kültürel çeşitliliği desteklediği ve herkesin geniş topluma katılımını teşvik ettiği bir konumdadır (Berry & Kalin, 1995). Toplumsal olarak, bu yaklaşım toplumun kimlik politikalarını, dil politikalarını, eğitim stratejilerini ve kültürel etkileşimini şekillendiren resmi bir ideoloji ya da devlet politikası olarak da benimsenebilir. Örneğin Kanada, Avustralya ve Hollanda gibi ülkeler bu politik duruşlarından dolayı çok kültürlü toplumlar olarak anılmaktadır (Berry & Kalin, 2000; Nguyen & Benet-Martínez, 2010).

## **2. Çok Kültürlü Kimlik Yönetimi ve Kuramsal Açıklamaları**

Kültürleşme kuramı, bireyin birden fazla kültürel kimlikle yüksek düzeyde özdeşleşmesini iki kültürlülük olarak değerlendirmiş ve bu yaklaşım, günümüzdeki çok kültürlü kimlik çalışmalarının temelini oluşturmuştur (Phinney, Horenczyk vd., 2001). Çok kültürlülüğün herkes tarafından aynı şekilde yaşanmadığı ve kendi içinde çeşitli varyasyonlarla ortaya çıkabileceği görülmüştür. Genel olarak farklı kültürel öğelerin bir arada deneyimlendiği ve bütünleştirildiği çok kültürlülük ile bağlama göre kültürel davranışların değiştirildiği çok kültürlülük birbirinden ayrı iki deneyimlenme biçimi olarak sunulmuştur (Birman, 1994; LaFromboise vd., 1993). Fakat bu yaklaşımlar hem kuramsal boyutta kalmış hem de çok kültürlülüğü davranış ve kimlik boyutunu ayırmadan değerlendirmiştir. Phinney ve Devich-Navarro (1997: 3-32) ise farklı kültürlerin yönetilmesini ilk defa kültürel kimlik boyutunda ampirik bir çalışmayla ele almış ve Afrika kökenli ve Meksikalı Amerikalı ergenlerin köken, ulusal ve ikili kimliklerini hem nitel hem de nicel yöntemlerle incelemiştir. Çalışmanın sonucunda, bireylerin çok kültürlülükle başa çıkmada kültürel kimliklerini birleştirme (blended biculturals) veya birbirinden ayrı tutma (alternating biculturals) yollarını tercih ettiği ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Phinney ve Devich-Navarro (1997) çalışması daha önce önerilen iki kültürlülük biçimlerinin kimlik boyutunda doğrulanmasını sağlamıştır. Ancak, farklı kültürlerin bir arada nasıl anlamlandırıldığı ve çok kültürlülüğün farklı deneyimlenme biçimlerinin ortaya çıkmasının altındaki süreç açıklanmamıştır. Araştırmacıların çok kültürlülük deneyimlerini daha derinden anlama çabaları, çok kültürlü kimlik yönetimiyle ilgili farklı kuramsal yaklaşımların gelişimine önyak olmuştur.

Çok kültürlü kimlik yönetimi, bireylerin birden fazla kültürel kimliğini anlamlandırma ve bu kimlikler arasında denge kurma süreçlerini ifade eder (Benet-Martínez & Haritatos, 2005; Yampolsky vd., 2016). Bu süreçlerle, bireylerin sosyal kimliklerini ve bu kimliklerin birbirleriyle olan ilişkilerini müzakere etmekte kullandıkları çeşitli yollar önerilmektedir (Ward vd., 2018).

Çoklu kültürel kimliklerin birey içindeki anlamı ve benlik içinde bu anlamların müzakere edilmesi ve organize edilme süreci karmaşık ve çok yönlüdür. Çok kültürlü bireylerin kültürel kimlikleriyle ilgili duygu ve düşünceleri, bu sürecin avantajlı ve dezavantajlı yönlerini ortaya koymaktadır (Lilgendahl vd., 2018; Qumseya, 2018). Bu kişiler, köken ve ev sahibi kültürel gruplarına karşı olumlu ya da olumsuz duygular hissedebilirler (Tseung-Wong vd., 2019). Aynı zamanda, içsel olarak köken ve ev sahibi kültüre bağlı kimliklerini uyumlu ya da çatışmalı olarak deneyimleyebilirler (Van der Werf vd., 2020). Çok kültürlülüğün farklı şekildeki deneyimleri genellikle farklı, bazen çatışmalı kültürel bağlılıklar ve beklentilerle karşılaşmalarına dayandırılır (LaFromboise vd., 1993). Aile, arkadaş, köken kültürel grup ve geniş toplumdan gelen taleplerin hepsini dengelemeye çalışmak süreci karmaşıklaştırır (Stuart

ve Ward, 2011). Farklı kültürel yönlerden gelen kimlik ve davranışa yönelik baskılar, çok kültürlülüğün stresli bir süreç olarak deneyimlenmesine neden olabilir (Romero vd., 2007). Çok kültürlü kimliklerin desteklediği ve uyumlu kültürlerarası ilişkilerin olduğu bağlamlarda bile bireyler, içsel kültürel çatışmalar yaşayabilirler (Van der Werf vd., 2020). Bu nedenle, Phinney'in (1991, akt., Van der Werf vd., 2020) de vurguladığı gibi, farklı kültürlerin çatışması gruplar arasında değil, bireylerin içinde yaşanmaktadır. Bu durum, kimlik yönetimi açısından, bireylerin içsel çatışmalarını fark etmelerini ve bu çatışmaları çözmek için stratejiler geliştirmelerini gerektirir. Kültürel kimlik yönetimi, bireylerin en az iki farklı kültüre dayalı kültürel yönelimlerini (bazen karşıt beklentiler ve değerler de olabilir) psikolojik olarak nasıl anlamlandırdığı ve benlik içinde bu kimlikleri nasıl müzakere ettiğine açıklama getirir.

Bundan sonraki kısımlarda, çok kültürlü kimlik yönetimini ele alan üç önemli kuramsal yaklaşım tanıtılacaktır. Bunlardan ilki çok kültürlü kimliklerin bireyler tarafından nasıl algılandığını temel alan ve çok kültürlülüğün deneyimlenme şeklinin bireyden bireye farklılık göstereceği hipotezine dayanan İki Kültürlü Kimlik Bütünleşmesi (İKKB, Bicultural Identity Integration) modelidir (Benet-Martínez vd., 2002). Diğer ikisi ise çok kültürlü kimlik yönetimini gelişimsel ve sürece dayalı bakış açısıyla inceleyen Sosyal Kimlik Bütünleşmesinin Bilişsel-Gelişimsel Modeli (Cognitive-Developmental Model of Social Identity Integration) (Amiot vd., 2007) ve Çok Kültürlü Kimlik Stilleri (Multicultural Identity Styles) modelidir (Ward vd., 2018).

## **2.1. İki Kültürlü Kimlik Bütünleşmesi**

İki Kültürlü Kimlik Bütünleşmesi modeli, bireyin iki farklı kültüre dayanan benliğini nasıl organize ettiğini ve bu kimliklerin ne kadar bütünleştiğini incelemek için geliştirilmiş bir kuramsal çerçevedir. Benet-Martínez ve meslektaşları (2002) tarafından ortaya konan bu model, birden fazla kültürü deneyimlemiş bireylerde içselleştirilen kültürel kimliklerin birbiriyle ne derece örtüştüğü ve birleştirildiğine yönelik bireysel algıları değerlendirme üzerine kurulmuştur. Dolayısıyla İKKB bireysel farklılıklara dayandırılan bireysel düzeyde bir değişken olarak ele alınmaktadır. İki kültürlü kimlik bütünleşmesi modelinde (Benet-Martínez vd., 2002), literatürün detaylı bir taraması yapılarak iki kültürlü bireylerin bazılarının köken ve ulusal kimlikleri arasında bir çatışma algılamadan bu kimlikleri uyumlu ve bir bütün olarak görebildiği vurgulanır. LaFromboise ve meslektaşlarının (1993) da belirttiği gibi bu kişiler her iki kültürde de yetkinlik gösterir ve her iki kültürün taleplerine de kolayca cevap verebilirler. Diğer taraftan model, iki kültürlülerin bazılarının kültürel kimliklerini birbirinden oldukça uzak ve aralarındaki ilişkinin de çatışmalı olduğuna yönelik bir farkındalığa sahip olduklarını belirtir. Modelde bu kişilerin kültürel kimliklerini bir bütün olarak deneyimlemelerinin zor olduğu, bunun yerine ya köken ya da ev sahibi kimlikle özdeşleşmenin daha kolay bir yol olduğu kabul edilir (Phinney & Devich-Navarro, 1997). Schwartz ve meslektaşları (2015) boylamsal bir çalışma ile iki kültürlü kimlik bütünleşmesini gelişimsel açıdan incelemiştir. Çalışma sonucunda kuramsal çerçeveye destek niteliğinde, düşük ve yüksek iki kültürlü kimlik bütünleşmesi olmak üzere iki farklı gelişimsel yörünge tespit edilmiştir. Yanı sıra, bu iki gelişimsel sınıfın zaman içerisinde anlamlı bir değişiklik göstermediği de belirlenmiştir. Bu bulgu, iki kültürlü kimlik bütünleşmesinin zamana bağlı olarak değişim göstermeyen, bireysel düzeyde sabit bir yapı olduğu görüşünü de desteklemektedir.

İKKB kültürel kimliklerin birbiriyle uyumlu ya da karşıt olduğuna yönelik iki ucu olan tek boyutlu bir yapıyı temsil eder (Benet-Martínez vd., 2002: 497-512). İKKB düzeyi yüksek olanların kimlikleri uyumlu olarak gördüğü ve bu kültürel kimlikleri bütünleştirebildiği varsayılırken, İKKB düzeyi düşük olanların ise kültürlerini çatışmalı ve birbirlerinden ayrılmış olarak gördüğü için bütünleştirmekte zorlandığı varsayılır. Modele dayalı olarak geliştirilen ölçüm aracı ise yapının tek boyut değil iki boyut olarak ayrıştığını göstermektedir (Benet-



Martínez & Haritatos, 2005: 1027-1028). Buna göre ölçüm aracı, iki kültürlü bireylerin köken kültür ve ev sahibi kültüre ait kimliklerini birbiriyle uyuma karşı çatışma algısı (kültürel çatışma boyutu) ve örtüşmeye karşı mesafe algısı (**kültürel mesafe boyutu**) olmak üzere iki boyutta ölçer. Kültürel uyum boyutu bireyin kültürel kimlikleri arasında çatışma yerine bir uyumun olduğu ve bu kimliklerin birbirini tamamladığını ifade eder. Kültürel örtüşme ise bu kültürlerin birbirinden ayrı olmadığı, birbiriyle bütünleşik ve iç içe olduğu görüşünü yansıtır. Meksika kökenli Amerikalılarla yapılan bir çalışmada bireylerin kendi özellikleri ile bağlı olduğu kültürlerin özelliklerini değerlendirmeleri istenmiş ve bu değerlendirmelerin iki kültürlü kimlik bütünleşmesiyle olan ilişkisi araştırılmıştır. Çalışma sonucunda, ev sahibi ve köken kültürlerini birbiriyle bütünleşik ve örtüşük olarak algılayan çift kültürlü bireylerin, kendilerine dair kişilik algılarını hem tipik bir Meksikalı hem de tipik bir Anglo-Amerikalının kişilik özellikleriyle benzer olarak gördükleri bulgulanmıştır (Miramontez vd., 2008: 440-441). Anlatı tekniğiyle yapılan bir çalışmada ise, iki kültürlü olmakla ilgili negatif deneyim ve çatışma anlatılarının pozitif bir sonuca bağlanmasının iki kültürlü kimlik çatışmalarının çözülmesi ve bu kültürlerin harmanlanması ile ilişkili olduğu ortaya koyulmuştur (Lilgendahl vd., 2018). Bu bulgular farklı kültürel gruplara ait özellikler arasında benzerlikler kurarak ortak noktaları fark etmenin ve iki kültürlülükle ilişkili çatışmaların çözülmesinin kimliklerin başarılı bir şekilde bütünleştirilmesi için önemli olduğunu göstermektedir. Çok kültürlü kimlikleri değerlendirmenin bu iki yönü daha önce bahsedilen kaynaşmış kimliğe karşı değişen kimliklere (LaFromboise vd., 1993; Phinney & Devich-Navarro, 1997) benzetilmektedir. Dolayısıyla, kültürel kimliklerin başarılı bir şekilde bütünleştirilmesi, bu kimliklerin uyumlu bir biçimde kaynaşması ile açıklanabilir. Buna karşın, çatışmaların çözüme kavuşmadığı ve kültürel kimliklerin hâlâ birbirinden ayrı tutulduğu kimlik deneyimlerinin, tam anlamıyla bütünleştirilmiş bir yapıya ulaşmadığı söylenebilir.

Benet-Martinez ve Haritatos (2005: 1030-1038) kimlik bütünleşmesinin iki boyutlu ölçümü ile yaptığı çalışmada bu iki boyutun farklı bireysel ve çevresel değişkenlerle ilişkili olduğunu bulgulanmıştır. Çok kültürlü bireylerin çatışmaya yönelik algılarının daha çok bireyin newrotiklik özelliği, dil, kültürlerarası ilişkiler ve ayrımcılık gibi alanlarda yaşadıkları kültürleşme stresi ile ilişkili olduğu ortaya çıkmıştır. Bu boyut İKKB'nin duygusal yönü olarak yorumlanmıştır. Köken ve ev sahibi kültürün birbirinden ayrı ve uzak algılanmasının ise, bireyin yeniliğe açıklığı, dil ve kültürel izolasyon stresi, ayrılma stratejisi ve iki kültürlü yetkinlikle ilişkili olduğu görülmüştür (Benet-Martinez & Haritatos, 2005). Bu boyut ise daha çok kültürel öğrenme ve performansla ilişkili olduğu için çoklu kültürleri yönetmenin sosyobilşsel yönü olarak yorumlanmıştır.

İKKB'nin uyum ve örtüşme boyutları kimlik yönetiminin farklı süreçlerini temsil etmektedir. Birey kültürel kimliklerinin birbiriyle örtüşüğünü düşünse de bu kimlikleri arasında çatışma algılayabilir (Spiegler vd., 2022). Örneğin, iki kültürlü bireylerin uyum ve örtüşme deneyimlerini inceleyen bir çalışma iki kültürlü kimlik bütünleşmesinin bu iki boyutunun ayrı olduğunu destekleyen bulgulara ulaşmıştır (van der Werf vd., 2020). Çalışmada yüksek örtüşme-düşük çatışma, yüksek örtüşme-yüksek çatışma ve düşük örtüşme olmak üzere üç ayrı iki kültürlülüğü deneyimi bulgulanmıştır. Dolayısıyla iki kültürlü bireyler bağlı oldukları kültürler arasında hem çatışma hem de örtüşmeyi aynı anda ya da ayrı ayrı deneyimleyebilmektedir. Bu da uyum ve örtüşmenin ayrı birer boyut olduğunu desteklemektedir.

Yakın zamanda İKKB yapısını tekrar değerlendiren bir çalışma ise yapının uyum, çatışma, örtüşme ve bölümlendirme olmak üzere dört faktörden oluşan daha karmaşık bir yapısı olduğunu ortaya koymuştur (Szabo vd., 2020: 8). Dolayısıyla kültürel uyum/çatışma ve kültürel örtüşme/mesafe aynı boyutun zıt uçlarını değil, birbirinden bağımsız ayrı boyutları temsil

etmektedir. Göçmen kökenli ve etnik azınlık bir grupla yapılan bir çalışmada, İKKB dört farklı yapı bağlamında değerlendirilmiştir (Safa vd., 2024: 273). Çalışmanın bulgularına göre, yüksek uyum ve düşük çatışma, genel kimlik bütünlüğü ve ardından akademik başarı ve benlik saygısı ile ilişkilendirilmiştir. Aynı çalışmada sınınan alternatif bir modelde ise yüksek uyumun akademik başarı, düşük çatışma ve bölümlendirmenin ise benlik saygısıyla doğrudan ilişkili olduğu görülmüştür. Bulgular, kültürel kimlik bütünleşmesinin tüm bileşenlerinin psikososyal sonuçlar açısından aynı etkiyi yaratmadığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, iki kültürlü kimlik bütünleşmesinin dört farklı boyutta ayrıntılı olarak incelenmesi, sonuçların daha kapsayıcı bilgi sunması açısından yararlı olabilir.

Kültürel kimlikleri bütünleştirmeyi sonuçları bakımından değerlendirdiğimizde, psikolojik ve sosyal uyum açısından olumlu sonuçlarla bağlantılı olduğu görülür (Chen vd., 2013; Ferrari vd., 2015; Kang, 2018; Lu, 2011; Safa vd., 2024). Göçmen kökenli Hispanik ergenlerde iki kültürlü kimlik bütünleşmesini inceleyen boylamsal bir çalışmada, düşük ve yüksek iki kültürlü kimlik bütünleşmesi olarak belirlenen iki gelişimsel yörünge psikolojik ve sosyal sonuçlar açısından karşılaştırılmıştır (Schwartz vd., 2015: 445-446). Çalışmanın sonuçlarına göre, yüksek bütünleşme düzeyine sahip gençler daha yüksek benlik saygısı, iyimserlik ve prososyal davranışlar sergilemiştir. Ayrıca, yüksek bütünleşme düzeyi zamanla daha iyi aile işlevselliği (daha yüksek aile içi iletişim, ebeveyn katılımı ve pozitif ebeveynlik) ile de ilişkili bulunmuştur. İtalya’da farklı etnik gruplardan evlat edinilen bireylerle yapılan boylamsal bir çalışmada da iki kültürlü kimlik bütünleşmesinin bir yıl içinde psikolojik iyi oluş düzeyindeki artışla ilişkili olduğu bulgulanmıştır (Ferrari vd. 2015: 70-72). Dolayısıyla kültürel kimlikleri başarılı bir şekilde bütünleştirmenin psikolojik çıktılar açısından olumlu sonuçlarla ilişkili olduğu söylenebilmektedir.

İKKB’nin sosyal ilişkiler açısından sonuçları ele alındığında ise, aile için ilişkilere olan olumlu katkısının (Schwartz vd., 2015) yanı sıra toplumsal düzeyde de olumlu sonuçlarla ilişkili olduğu görülmektedir. Örneğin, Amerika’daki Çinli göçmenlerle yürütülen bir çalışmada kimlik bütünleşmesi ev sahibi kültürden arkadaşlarla olan etkileşim bağlamında incelenmiştir (Mok vd. 2007: 632-633). Elde edilen sonuçlarda, ev sahibi kültür ve köken kültür birbiriyle ne derecede bütünleştirilirse sosyal ağlar içerisine ev sahibi kültürden arkadaşları dâhil etme olasılığının o derecede arttığı görülmüştür. Bir başka çalışmada, kültürel örtüşmenin benzer olmayan diğerlerine karşı daha hoşgörülü olmakla ilişkili olduğu tespit edilmiştir (Huff vd., 2017: 651-653). Benzer bir çalışmada kültürel kimliklerinin birbirleriyle örtüşüğünü düşünen, ancak kültürel kimlikleri arasında düşük ya da yüksek çatışma algısına sahip iki grup karşılaştırılmıştır (van der Werf vd., 2020: 141-143). Bu iki grup arasında, yüksek çatışma algısına sahip olan iki kültürlü bireylerin, çatışma algısı düşük olan bireylere kıyasla toplumun çok kültürlülüğünü kabul etme konusunda daha fazla endişe duyduğu ve dış gruba karşı daha mesafeli davrandığı bulunmuştur. Bu bulgular açısından bakıldığında, kültürel kimlikleri uyumlu ve birleşik bir şekilde görmek, ev sahibi kültürle kurulan arkadaşlıklar ve sosyal bağlantılar açısından büyük önem taşımaktadır.

Kültürel çeşitliliğe sahip sosyal ağlar, bireylerin kendi kültürel kimliklerini bütünleştirmelerinin ötesinde, küresel düzeyde diğer insanlarla da özdeşleşme hissi geliştirmelerini sağlamaktadır (Bobowik vd., 2022: 495). İki kültürlü kimliklerin entegrasyonunu kültürel kimliklerin dışında, sosyal kimliklerle ele alan çalışmalar, iki kültürlü kimlik bütünleşmesi ile küresel kimlik arasındaki ilişki hakkında da bilgi sunmaktadır. Örneğin, Koç ve Vignoles’in (2016; 2018) Türkiye’deki gay erkeklerle yürüttükleri araştırmalar, gay ve erkek sosyal kimlikleri arasındaki bütünleşmenin küresel kimlikle özdeşleşme ile pozitif ilişkili olduğunu göstermiştir. Bu bulgulara dayanarak, bireylerin farklı kültürel gruplarla kurdukları

ilişkilerin daha karmaşık ve kapsayıcı kimlik yapılarının oluşumunu destekleyebileceği söylenebilir.

## **2.2. Sosyal Kimlik Bütünleşmesinin Bilişsel-Gelişimsel Modeli**

Amiot ve meslektaşları (2007), sosyal ve gelişimsel psikoloji literatürünü birleştirerek bireyin birden fazla sosyal kimliğini bilişsel olarak nasıl birleştirdiğini “Sosyal Kimlik Bütünleşmesinin Bilişsel-Gelişimsel Modeli” ile açıklamıştır. Bu model, çoklu sosyal kimliklerin benlik içerisinde nasıl organize edildiğini ve yapılandırıldığını zamana ve çeşitli yaşam olaylarına bağlı olarak açıklar. Model, bireyin hangi yaşta olursa olsun yeni bir sosyal gruba girdiğinde benlik değişiminin tetikleneceğini ve zamanla farklı sosyal gruplara ilişkin kimliklerin birleştirileceğini öne sürer. Göç (Amiot vd., 2018) ya da kurum değişikliği (Amiot vd., 2012) gibi bireyin yeni bir sosyal bağlama girmesi, Sovyetler Birliği’nin dağılması gibi önemli politik ve sosyal değişimler (De la Sablonniere vd., 2009), pandemi gibi doğal afetler (Lina vd., 2023) ve evlilik (Yampolsky vd., 2021) gibi yaşamsal değişimler bireylerin kimlik değişimini tetikleyerek yeni kimliğin benlik ile bütünleştirilmesi ihtiyacını doğurur.

Göç ya da globalleşme gibi bireyin aşına olduğu kültürden farklı yeni kültürlerle karşılaşması, bu yeni kültürün benliğe dahil edilip edilmemesi ya da mevcut kültürel kimliklerle nasıl ilişkilendirileceğine karar vereceği bir müzakere ve yapılandırma sürecini başlatır (Chen vd., 2008). Amiot ve meslektaşları (2007: 372), bireylerin bilişsel olarak çoklu kültürel kimliklerini yapılandırabilecekleri dört yol önermektedir: hazırlık kategorizasyonu (anticipatory categorization), kategorizasyon (categorization), bölümlendirme (compartmentalization) ve bütünleşme (integration).

Hazırlık kategorizasyonu, bireyin henüz fiziksel olarak yeni bir kültürel gruba katılmadan önce zihinsel olarak bu grup hakkında düşünmeye ve kendisini grupla özdeşleştirmeye başladığı bir süreçtir (Amiot vd., 2007: 372). Bu aşamada birey, gelecekte dâhil olacağı kültürel grup ile kendisi arasındaki benzerlikleri öngörmeye çalışır ve yeni kültürel kimliği hakkında düşünmeye başlar. Örneğin, yurt dışına taşınmayı planlayan biri, o ülkenin kültürü hakkında bilgi edinip, oradaki yaşam tarzını hayal eder ve kendisini o kültürle nasıl uyum içinde hissedebileceğini düşünür. Bu süreç, bireyin yeni kültürel kimliğe zihinsel hazırlık yaptığı hazırlık kategorizasyonunda gerçekleşir (Amiot & de la Sablonniere, 2010).

Kategorizasyon aşaması, bireyin yaşamında somut bir değişim yaşadığı ve yeni bir sosyal grupla aktif olarak karşılaştığı süreci ifade eder (Amiot vd., 2007: 373-374). Bu aşamada, birey kendisini ve kimliğini tanımlarken bir kültürel kimliği diğerlerinin önüne geçirir ve o kimliği daha belirgin hâle getirir. Bu süreç, Berry’nin (1997) kültürleşme kuramındaki ayrılma ve asimilasyon stratejilerine denk gelir. Kültürleşen birey her zaman iki kültüre birden yönelim göstermeyebilir. Bunun yerine sadece köken kültürünün kimliğini sürdürebilir veya köken kültürünün kimliğini terk ederek sadece ev sahibi kültürün kimliğini benimseyebilir. Kırgız ve Amerikan kültürlerinin bütünleştirilmesi sürecini ele alan bir çalışmada, yeni kimliğin (Amerikan), orijinal kimliğe (Kırgız) kıyasla daha yüksek bir statüye sahip olması durumunda, bireyin orijinal kültürel kimliğiyle özdeşleşmesinin azaldığı ve yeni kimliğin benlik içinde daha baskın hâle geldiği görülmektedir (de la Sablonniere vd., 2010: 17-19). Bu durum, yeni kimliğin yüksek statüde olduğu durumlarda, eski kimliğin tamamen korunması yerine, bazı unsurlarının azaltılması veya terk edilmesi yoluyla yeni kimliğin benliğe dahil edilebileceğini göstermektedir. Bu süreç, yeni kültürel kimliğin benlik içerisinde baskın hâle geldiği bir kategorizasyon sürecine işaret etmektedir.

Bölümlendirme, bireyin birden fazla kültürel grupla özdeşleşmesini, ancak bu kimliklerin temelde farklı ve ayrı olarak algılanmasını ifade eder (Amiot vd., 2015). Bu

aşamada, farklı kimlikler birbirinden bağımsız olarak tutulur ve bireyin benlik kavramı içinde ayrı bölümler olarak temsil edilir. Örneğin, birey kendi ailesiyle birlikteyken kendini daha çok köken kültürün bir parçası gibi hissederken, iş veya okulda ev sahibi kültürden bireylerle sosyalleşirken kendini bu kültürün bir parçası olarak görebilir (Amiot & De la Sablonnière, 2010: 39). Bu süreçte birey, bağlamın talebine göre ilgili kimliğini ön plana çıkarır. Örneğin, Yampolsky ve meslektaşlarının (2013: 8) yaptıkları nitel çalışmada, katılımcılardan biri benliğinde farklı kültürleri deneyimlediğini belirtmiş ve bunu “sanki yarı burada, yarı oradayım” şeklinde ifade etmiştir. Bu ifadeyle, katılımcı kültürel kimliklerini bir bütün olarak deneyimleyemediğini, bunun yerine her seferinde yalnızca bir kimliği yaşayabildiğini aktarmaktadır. Kültürel kimliklerin bölümlendirilmesi, kimlikler arası çatışma algılandığında bireyi koruyan bir strateji olarak görülebilir (Amiot vd., 2007: 374-375).

Bütünleşme, birden fazla kültürel grupla özdeşleşmeyi gerektirir, ancak bu kimlikler benlikte ayrı ayrı bölümlerde yer almak yerine bir bütün olarak yapılandırılır (Amiot vd., 2007: 375-377). Birey, çeşitli kültürel kimliklerinin benzerliklerini ve birbirini tamamlayan yönlerini fark ederek kimliklerini bütünleştirir ya da üçüncü ve yeni bir üst kimlik olarak yapılandırır. Bu aşamada birey, kültürel kimlikleri arasında farklılık ve çatışma algılayabilir, ancak çelişen özellikler arasındaki bağlantıları fark ederek bu durumu aşar (Amiot & de la Sablonnière, 2010: 40-41). Bu aşamada, birey kültürel kimliklerini bağlamdan bağımsız bir bütünlük içinde deneyimler. Yarı Lübnanlı, yarı Fransız olan; Amerika'da doğup çocukluğunda Montreal'e taşınan bir kişi, kültürel kimliklerini nasıl koruduğunu ve bütünleştirdiğini kendini bir İsviçre çakısına benzeterek açıklamıştır (Yampolsky vd., 2013: 8). İçinde bir birbiriyle uyum içinde olan birçok işlevsel parça bulunduğunu ve ihtiyaç duyduğunda bu parçalara ulaşabildiğini ifade etmektedir.

Yampolsky ve meslektaşları (2016), sosyal kimlik değişimini kültürel bağlamda operasyonel hâle getirdikleri Çok Kültürlü Kimlik Bütünleşmesi Ölçeği'ni (The Multicultural Identity Integration Scale) geliştirmişlerdir. Bu ölçek, bireyin birden fazla kültürel kimliğini benlik içinde bütünleştirdiği üç aşamayı (kategorizasyon, bölümlendirme ve bütünleşme) değerlendirmektedir. Ölçeğin psikometrik özelliklerinin sınındığı bir dizi çalışmada (Yampolsky vd., 2016: 170-172) ölçeğin üç faktörlü yapısı doğrulanmış ve benzer yapılar olan İKKB, kültürel bukelemunluk (cultural chameleonism), kültürel kimlik belirginliği (cultural identity clarity) ve öz-izleme (self-monitoring) ile ilişkili olduğu görülmüştür.

Sosyal Kimlik Bütünleşmesinin Bilişsel-Gelişimsel Modeli'nde, kimlikleri bütünleştirmenin öncülleri ve sonuçları da önerilmektedir (Amiot vd., 2007: 366). Modele göre kimlik tehtidi ve statü/güç asimetrisi kültürel kimlikleri bütünleştirmeyi zorlaştırırken, aktif baş etme ve uyum stratejileri ile sosyal desteğin bütünleşmeyi kolaylaştıracağı varsayılmaktadır. Kanada'da yaşayan çok kültürlü bir örneklem grubuyla yürütülen bir çalışmada ayrımcılığın stres aracılığı ile bölümlendirmeyi pozitif, bütünleşmeyi ise negatif olarak yordadığı ortaya koyulmuştur (Yampolsky & Amiot, 2016: 91-92). Bir başka çalışmada, Kanada'da yaşayan eski Sovyetler Birliği göçmenlerinde sosyal ağların kültürel kimlik yapılanmalarıyla olan ilişkileri incelenmiştir (Doucerain vd., 2022). Çalışmada, sosyal ağların kültürel olarak çeşitli olmasının, ana akım bireylerin yoğun olmasının ve köken kültürden bireylerin yoğunluğunun az olmasının, kültürel kimlikleri bütünleştirmede önemli faktörlerden olduğu ortaya koyulmuştur. Kültürel kimlik yapılanmalarının öncüllerini Kanada'daki bir uluslararası öğrenci grubunda inceleyen bir çalışmada, hem yeni kültürel gruplarından hem de köken kültürlerinden sağlanan psikolojik ihtiyaç tatmininin kimlik bütünleşmesini pozitif olarak yordadığı bulgulanırken; ayrımcılık algısının ise bölümlendirme ve kategorizasyon yapılanmalarını pozitif olarak yordadığı bulgulanmıştır (Amiot vd. 2018: 636-637).

Yanı sıra modelde kültürel kimlikleri bütünleştirmek hem bireysel hem de gruplar arası sonuçları açısından olumlu sonuçları olan bir süreç olarak görülür. Bireyin, birden fazla kültürel bağlılık gösterdiğinde, yavaş yavaş bu kültürler arasında bağlantı kuracağı ve kültürel bağlılıklarını bütünleştireceği varsayılır (Amiot & De la Sablonnière, 2010). Böylece, benlik hissi çelişkili değil, tutarlı olacaktır ve kimlikleri bütünleştirmek olumlu sonuçlarla ilişki gösterecektir (Amiot vd., 2015). Bu model doğrultusunda yapılan çalışmalar, modelin varsayımlarına destek niteliğindedir. Kültürel kimlikleri bütünleştirme aşamasında olan bireylerin, diğer aşamalarda olan (kategorizasyon ve bölümlendirme) bireylerden psikolojik uyum açısından daha olumlu sonuçlar gösterdiği görülmektedir (Yampolsky vd., 2013). Örneğin, nitel bir araştırmada anlatı bütünlüğü (iyi oluş göstergesi) ve çok kültürlü kimlik bütünleşmesi aşamaları arasındaki ilişkiler incelenmiştir (Yampolsky vd. 2013: 8-10). Çalışmada, kimlik bütünleşmesinin anlatı bütünlüğü ile pozitif bir ilişki gösterdiği; buna karşın bölümlendirmenin anlatı bütünlüğü ile olan ilişkisinin ise negatif olduğu bulunmuştur. Yanı sıra, kimlik yapılanmalarının anlatı bütünlüğü üzerindeki etkilerini incelemek için yapılan karşılaştırmada, kategorizasyon ve bütünleşme kimlik yapılanmasına sahip katılımcıların, anlatı bütünlüğünü, bölümlendirme kimlik yapılanmasına sahip olanlardan anlamlı derecede daha yüksek olarak bildirdikleri tespit edilmiştir.

Kuramsal çerçeveye uygun olarak, kültürel kimlikleri bütünleştirmek iyi oluşla tutarlı olarak pozitif ilişki göstermektedir (Balakrishnan vd., 2020; Mosanya ve Kwiatkowska, 2023; Yampolsky vd., 2016). Bütünleşme kültürel kimlik yapılanması yaşam doyumu (Mosanya & Kwiatkowska, 2021) ve benlik saygısı (Raitman & Danielson, 2022) gibi iyi oluş değişkenlerini doğrudan yordamaktadır. Yanı sıra kültürel kimlikleri bütünleştirmenin, benlik tutarlılığı, öz yeterlilik (Mosanya, M. & Kwiatkowska, 2023) ve aktif çatışma çözme yöntemleri aracılığıyla iyi oluş ile pozitif ilişki gösterdiği tespit edilmiştir (Arias-Valenzuela vd., 2019: 977). Diğer taraftan, kategorizasyonun iyi oluşla olan ilişkileri ise tutarsızdır. Kategorizasyonun iyi oluşla pozitif, negatif ve anlamsız ilişki gösterebildiği çalışma bulgularına rastlanmaktadır (Balakrishnan vd., 2020; Yampolsky vd., 2013; Yampolsky vd., 2016). Örneğin, bir çalışmada kültürel kimlik yapılanmalarının iyi oluşla doğrudan ve dolaylı ilişkileri incelenmiştir (Mosanya & Kwiatkowska, 2023: 7-10). Bu çalışmada, kültürel kimlikleri kategorize etmenin iyi oluşla doğrudan negatif ilişkili olduğu bulunmuştur. Ancak, benlik tutarlılığını artırarak dolaylı yönden iyi oluşu kolaylaştırabildiği de görülmüştür. Bölümlendirme kimlik yapılanmasının iyi oluşla bağlantısı da kategorizasyona benzer şekilde, birbiriyle çelişkili bulgular ortaya koymaktadır. Mosanya ve Kwiatkowska (2023: 7-10) çalışmalarında, bölümlendirmenin benlik tutarlılığı ile negatif ilişkisi aracılığı ile dolaylı olarak iyi oluşla negatif ilişki gösterdiğini bulgulamıştır. Balakrishnan ve meslektaşlarının (2020: 500-5001) çalışmasında ise bölümlendirmenin, bu bulgunun aksine, iyi oluşla pozitif bir ilişki içinde olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Yampolsky ve meslektaşlarının (2016: 173-179) yürüttüğü bir dizi araştırmada benzer şekilde sonuçlar birbiriyle tutarlı değildir; bölümlendirmenin iyi oluşla hem olumlu hem de olumsuz yönde bağlantılı olabileceği görülmektedir. Çalışmanın 1B sonuçlarında, bölümlendirmenin benlik saygısıyla olan ilişkisi pozitif olarak ortaya çıkarken; 2B sonuçlarında negatif duygulanımla pozitif ilişkisi olduğu görülmektedir.

Çok kültürlü kimlik yapılanmalarının sadece bireysel iyi oluşla değil sosyal çıktılarla da ilişkili olduğu görülmektedir. Uluslararası çiftlerde kültürel kimlikleri bütünleştirmek, yüksek ilişki kalitesiyle pozitif ilişki gösterirken, kültürel kimliklerden birini öne çıkarmak ve bağlamlara göre değiştirmek olan kategorizasyon ve bölümlendirmenin düşük ilişki kalitesiyle bağlantılı olduğu bulunmuştur (Yampolsky vd., 2021: 891-893).

Sonuç olarak bu model, bireylerin birden fazla kültürel kimliği benliklerine nasıl dâhil ettiklerini ve bu süreçte karşılaştıkları zorlukları anlamak için öncüller ve sonuçlarıyla birlikte

kapsamlı bir çerçeve sağlar (Amiot vd., 2007). Modelde yeni bir sosyal kimliğin benliğe dâhil edilmesi sürecinin tek kültürle özdeşleşme, kimlikleri bölümlendirme ve kimlikleri birleştirme aşamalarından geçerek bilişsel olarak benlikte organize edildiğini savunur. Model daha çok en son aşama olan bütünleşmeye dair varsayımlarda bulunur. Bireyin benlik içindeki çoklu kimliklerini zaman geçtikçe daha başarılı bir şekilde bütünleştirdiği ve kültürel kimlikleri bütünleştirmenin psikolojik ve sosyal açılardan olumlu sonuçlarla ilişkili olduğu destek bulmuştur (Amiot vd., 2018; Balakrishnan vd., 2020; Yampolsky vd., 2021). Fakat kategorizasyon ve bölümlendirme yapılanmaları ile ilgili çelişkili bulgular ışığında, bu kültürel kimlik yapılanmalarının doğası hakkında net çıkarımlar yapabilmek için daha fazla çalışmaya ihtiyaç duyulduğu anlaşılmaktadır.

### **2.3. Çok Kültürlü Kimlik Stilleri**

Ward ve meslektaşları (2018: 1404) daha önce Yeni Zelanda'daki Müslüman gençlerle yürüttükleri nitel çalışmaya (Stuart & Ward, 2011) dayanarak gelişimsel yaklaşımlar ve kültürleşme teorilerini birleştirdikleri kuramda kültürel kimlik yönetimini açıklamak için “çok kültürlü kimlik stilleri” kavramını önermişlerdir. Bu kuramda kültürel kimlikleri yönetmede kullanılan iki strateji olduğu öne sürülmektedir: melez kimlik stili (hybrid identity style) ve değişen kimlik stili (alternating identity style).

Melez kimlik stili, bireyin iki veya daha fazla kültürün arzu edilen yönlerini seçerek ve birleştirerek yeni bir kimlik oluşturmasını ifade eder. Bu yaklaşım, her iki kültürün de belirli yönlerinin birbiriyle bağlantılandırılarak harmanlanması sürecini içerir. Melez kimlik stili daha önce bahsedilen iki kültürlü kimlik bütünleşmesi (Huynh vd., 2018) ve bütünleştirme yapılanmasına (Amiot vd., 2007) benzer bir kimlik yönetimi stratejisidir. Kültürel kimlikleri yapılandırma kimliklerin birbirinden ayrı tutulduğu ve bağlama göre değiştirildiği bölümlendirme yapılanması ise daha çok değişen kimlik stili ile benzerdir (Amiot vd., 2007). Değişen kimlik stili, bireyin kültürel kimliklerini bağlama göre esnek bir şekilde uyarlamasını ve değişimini içerir. Melez ve değişen kimlik stili olarak tanımlanan bu iki yönetim stratejisi dinamik ve her an ulaşılabilir stratejiler olarak önerilir (Ward vd., 2018: 1403). Birey bu iki stratejiye istediği zaman ulaşabilir ve bu stratejilerin kullanımı zamana göre değişkenlik gösterebilir (Schwartz vd., 2019). Birey kültürel kimliklerini yönetmede iki stratejiden birini baskın olarak kullanabileceği gibi, iki strateji de baskın bir şekilde kullanabilmektedir (Hart, 2022: 29-30). Bu iki kimlik yönetimi stratejisi bütünleşme motivasyonu tarafından tetiklenmekte ve bağlamsal koşullara göre stratejilerin seçimi şekillenmektedir (Qumseya, 2018; Ward vd., 2018). Örneğin Yeni Zelanda ve İsrail bağlamlarında Arap kökenli katılımcılarla yapılan bir çalışmada, Yeni Zelanda'daki Arap katılımcılarda çok kültürlülüğün, değişen kimlik stilini azaltarak kültürel kimlik ve iyi oluşu olumlu etkilediği bulunmuştur (Qumseya, 2018: 56-98). Aynı grupta ayrımcılığın düşük olması ve çok kültürlülük algısı ise, kimlik sonuçları ve psikolojik iyi oluşla pozitif ilişkili olarak bulunmuştur. Ayrımcılığa maruz kaldığını belirten bireyler daha çok değişen kimlik stili bildirirken, çok kültürlülüğün desteklendiğine inananlar ise bu kimlik yönetimi biçimini daha az bildirmiştir. İsrail'de ise yüksek bütünleşme motivasyonu (köken ve ev sahibi kültürü birlikte sürdürme isteği) olan bireylerde algılanan ayrımcılık, değişken kimlik stili ile ilişkilendirilirken, çok kültürlülük algısı bu yöntemin daha az kullanılmasını sağlamıştır. Ayrıca çalışmanın nitel sonuçlarına göre, İsrail'de Filistinli gençler, değişen kimlik stilini, hem çoğunluk kültüre katılım sağlamak hem de etnik kimliklerini ve grubun desteğini korumak için uygun bir strateji olarak gördüklerini bildirmiştir (Qumseya, 2018: 132-138).

Ward ve meslektaşları (2018: 1417-1427) kuramsal varsayımlarını sınıadıkları farklı yaş ve etnik gruptan göçmen gruplarla yaptıkları çalışmada, melez kimlik stilinin olumlu, değişen kimlik stilinin ise olumsuz sonuçlarla bağlantılı olduğunu ortaya koymuştur. Melez kimlik stili,

belirgin ve tutarlı bir kimlik hissini tetikleyerek yaşam doyumuyla pozitif bir ilişki göstermektedir. Buna karşılık, değişen kimlik stili, daha çok kafa karışıklığı ve çatışma hissiyle ilişkilendirilerek yaşam doyumuyla negatif bir ilişki göstermektedir. Bu bulgular, kimlik yönetiminde melez kimlik stiline olumlu, değişen kimlik stiline ise olumsuz bir strateji olabileceğini göstermektedir. Benzer bulgular daha sonra yapılan çalışmalarla da destek bulunmuştur (Jack, 2018; Qumseya, 2018). Diğer taraftan, Ward ve meslektaşları (2021: 278-279) yaptıkları bir çalışmada, değişen kimlik stiline dolaylı olarak olumlu sonuçlarla ilişkili olabileceğini göstermiştir. Değişen kimlik stiline yüksek düzeyde kullanıldığı durumlarda, kültürleşme stresinin dışsallaştırma davranışları üzerindeki olumlu etkisinin azaldığı görülmektedir. Bu bulgu, çok kültürlü bireylerin değişen kimlik stilini, farklı kültürler arasındaki çatışmaları yönetmek için kullandıkları olumlu bir strateji olarak tanımladıklarına dair bildirimleri ile örtüşmektedir (Qumseya, 2018).

Çok kültürlü kimlikleri yönetmekte kullanılan melez ve değişen kimlik stiline sosyal sonuçlarla da ilişkili olduğu görülmektedir. Örneğin melez kimlik stili olumlu grup içi ve gruplar arası değerlendirmelerle, değişen kimlik stiline ise olumsuz grup içi ve gruplar arası değerlendirmelerle ilişkili olduğu bulunmuştur (Tseung-Wong vd., 2019: 124-125). Genel olarak sonuçlar birlikte değerlendirildiğinde kültürel kimlikleri birbiriyle uyumlu bir şekilde birleştirmek olan melez kimlik stiline psikolojik ve sosyal açıdan olumlu bir yönetim stratejisi olduğu söylenebilir.

#### **2.4. Çok Kültürlü Kimlik Yönetiminin Farklı Yönleri**

Çok kültürlü kimlikleri yönetmede ele alınan üç temel kuramsal yaklaşımın temel aldığı kuramsal dayanak ve incelediği yapılar birbirinden farklıdır. Çok kültürlü kimlik yapılanmaları sosyal kimlik ve gelişimsel kuramlara dayanarak, yeni bir sosyal kimliğin benliğe dâhil edilmesinde yer alan süreçleri ve çoklu sosyal kimlikler arasında uyum hissini zaman içinde nasıl başarılı olduğunu gelişimsel bir bakış açısıyla incelemektedir (Amiot vd., 2015). Kuramda tanımlanan kategorizasyon, bölümlendirme ve bütünleşme yapılanmaları kültürel kimlikleri bütünleştirmenin birer aşamasıdır. Kategorizasyon aşamasında benlikte tek bir kimlik önemli olarak görülürken, bölümlendirme ve bütünleşme aşamasında birden fazla kimlik birey için önemli hâle gelmektedir. İKKB ve çok kültürlü kimlik stilleri ise daha çok birden fazla kültürel kimlikle özdeşleşmeyi odak noktasına almaktadır. İKKB temelde bireysel psikoloji literatürüne dayanmakta ve çok kültürlü bireylerin benliklerini nasıl algıladığını bireysel bir yapı olarak değerlendirmektedir (Benet-Martínez vd., 2002). Çok kültürlü kimlik stilleri ise gelişimsel ve kültürel psikoloji literatürüne dayandığı kuramsal çerçevesinde, kültürel kimlik bütünleşmesini başarmak için kullanılan dinamik stratejileri tanımlamaktadır (Ward vd., 2018).

Her ne kadar bu yapılar çok kültürlü kimliklerin farklı yönlerini incelese de belli ölçülerde birbiriyle örtüşen yönleri olduğu da dikkati çekmektedir. Özellikle her üç kuramda da çok kültürlü kimlikleri bir bütün hâline getirmek kültürel kimlikleri yönetmenin bir yolu ve en uyumlusu olarak tanıtılmaktadır (Amiot vd., 2007; Benet-Martínez vd., 2002; Ward vd., 2018). Benzer şekilde bölümlendirme kimlik yapılanması ve değişen kimlik stili de kültürel bağlamlar arasında geçiş yapmayı kapsamaya yönünden benzerlik göstermektedir. Ayrıca bu iki yapının kültürel kimliklerin birbirinden ayrı tutulması açısından İKKB yapısıyla da benzediği söylenebilir. Bu farklı kültürel kimlik yönetimi yapıları bazı çalışmalarda birlikte incelenmiş ve yapılar arasındaki benzerlikler doğrulanmıştır (Szabó vd., 2020; Yamposky vd., 2016).

Szabó ve meslektaşları (2020) iki kültürlü kimlik bütünleşmesi ve çok kültürlü kimlik stillerini yapısal olarak karşılaştırmış ve ortaya çıkan yapıların birbiriyle ilişkisi ele alınmıştır. Çalışmada her iki kavramın ayrı yapılarla temsil edildiği görülse de aralarında bazı örtüşmelerin olduğu da ortaya koyulmuştur. Kültürel kimliklerinin birbiriyle örtüşüğünü algılayan

bireylerin kültürel kimlikleri arasındaki bütünlüğü sürdürebilmek için melez kimlik stilini kullanma ihtimalinin daha yüksek olduğu görülmüştür. Bu bulgu daha önce iki kültürü birbiriyle bütünleşik ve uyumlu olarak algılamanın melez kimlik stili ile pozitif ilişkili olduğunu gösteren çalışma bulgusuyla örtüşmektedir (Huynh vd., 2018). Aynı zamanda, bu ilişki örüntüsü Amerika'daki Hispanik öğrencilerle yapılan boylamsal bir çalışmada da desteklenmiştir (Schwartz ve ark., 2019). Çalışmada, kültürel kimliklerin birleştirilebileceği algısı ve kültürel kimliklerin uyumlu olduğu hissi, 12 gün içerisinde melez kimlik stilinin tercihindeki artış ile ilişkili bulunmuştur. Başka bir çalışmada iki kültürlü kimlik bütünleşmesinin çok kültürlü kimlik yapılanmalarıyla da ilişkisi ortaya koyulmuştur (Yamposky vd., 2016). Bütünleşme kimlik yapılanması çok kültürlü kimliklerin birbiriyle uyumlu ve bütünleşmiş algılanmasıyla pozitif olarak ilişkili bulunmuştur. Çok kültürlü kimlik yapılanmalarında kültürel kimlikleri bütünleştirmek, bu kimlikler arasında bağlantı ve benzerlik kurmayı gerektirmektedir (Amiot vd., 2015). Bu açıdan melez kimlik stilinin bütünleşmiş bir kimlik yapılanmasıyla benzer özellikte olabileceği çıkarımı yapılabilir. Diğer taraftan Szabó ve meslektaşlarının (2020) çalışmasında kültürel kimlikleri çatışmalı ve ayrık algılamanın değişen kimlik stili ile pozitif bağlantısı ortaya çıkmıştır. Huynh ve meslektaşları (2018) ise iki kültür arasında uyum olduğunu algılamanın (yüksek İKKB) değişen kimlik stili ile negatif yönde ilişkili olduğu bulgusuna ulaşmıştır. Dolayısıyla değişen kimlik stili daha çok kültürel kimliklerin çatışmalı ve birleştirilemeyeceği durumlarda kullanılan bir kimlik yönetim stratejisi olabilir. Bölümlendirme kimlik yapılanmasının kimliklerin henüz bütünleştirilemediği, ayrı bölümlerde tutulduğu ve bağlamlar arasında değiştirildiği kimlik yapılanması olduğu göz önüne alındığında değişen kimlik stilinin bölümlendirme kimlik yapılanmasıyla benzer özellikler taşıyabileceği düşünülebilir (Yampolsky vd., 2016). Bu bulgular, bireyin farklı kültürleri arasında uyum ve örtüşme algılamasının bu iki kültürü birbiriyle bütünleştirebildiği yönetim yollarını tercih etme olasılığını artırdığına kanıt niteliğindedir. Diğer taraftan farklı kültürlerini bütünleştiremez ve çatışmalı olarak görmenin ise daha çok kültürel kimliklerin birbirinden ayrı tutulduğu ve bağlama bağlı yönetildiği kimlik yönetim biçimlerine yönelmekle ilişkili olabileceğini düşündürmektedir.

## **Sonuç**

Bu derleme çalışmasında, çok kültürlülük ve çok kültürlü kimliklerin yönetimi kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Çalışmanın ilk bölümünde, çok kültürlülüğün kavramsal temelleri üzerinde durulmuş; kültürleşme, iki kültürlülük/iki kültürlü kimlik ve çok kültürlülük/çok kültürlü kimlik gibi temel kavramlar tanıtılmış ve bu kavramlar arasındaki benzerlikler ve farklılıklar üzerinde durulmuştur. Bu kavramların tanıtılması, okuyucunun terminolojiye hâkim olmasını ve çok kültürlü kimlik yönetimi konusundaki tartışmaları daha iyi anlamasını sağlamıştır. İkinci bölümde ise bireyin birden fazla kültürel bağlılığını benlik içerisinde nasıl yapılandırdığı ve müzakere ettiğine açıklama getiren çok kültürlü kimlik yönetimi alanında öne çıkan üç kuramsal yaklaşım tanıtılmıştır. Bu kapsamda kuramların ele aldığı iki kültürlü kimlik bütünleşmesi, çok kültürlü kimlik yapılanmaları ve çok kültürlü kimlik stilleri kavramları tanıtılarak birbirleri ile olan benzerlik ve farklılıklarına değinilmiştir. Bu bağlamda, bu çalışmanın çok kültürlü kimlik alanında yapılacak araştırmalara rehberlik etmesi beklenmektedir.

Kültürleşme ve iki kültürlülük, uzun yıllardan beri ilgi gören konulardır (Berry, 1997). İnsan hareketliliğinin artması ve toplumların giderek çok kültürlü hâle gelmesi, bu konunun önemini artırmıştır. John Berry (1997), kültürleşen bireylerin kendi köken kültürlerinin değer ve uygulamalarını terk etmeden, ev sahibi kültürün değer ve uygulamalarını da benimseyebileceğini savunarak “iki kültürlülük” kavramını açıklamış ve bu kavram çok kültürlülük çalışmalarında önemli bir başlangıç noktası olmuştur. Bu nedenle, derlemede



önce çok kültürlülük, kültürleşme kuramı ile ilişkilendirilmiş ve tarihsel süreç içinde çok kültürlü kimlik yönetimine doğru ilerleyen gelişmeler incelenmiştir.

Kültürleşme alanında yapılan incelemeler iki önemli sonucu ortaya koymaktadır. Birincisi, kültürleşme sürecinin ele alınan referans kültürlerin iki kültürden fazla olabileceği bilgisidir (Birman vd., 2010). Geleneksel olarak, kültürleşme köken kültür ve ev sahibi kültürle ilişkilidir ve birey bu iki kültürle olan ilişkisi bağlamında değerlendirilir (Berry, 1997; Berry, 2008). Ancak yapılan araştırmalar, bu referans kültürlerin tek bir kültürle sınırlı olmadığını ve birden fazla köken ve/veya ev sahibi kültür olabileceğini göstermiştir (Yampolsky vd., 2016). Bu bulgular, iki kültürlülüğün daha geniş bir kavram olan çok kültürlülüğe dönüştürülmesini sağlamıştır. İki kültürlülük genellikle iki kültürle sosyalleşen bireyleri ifade ederken, çok kültürlülük iki veya daha fazla kültürle olan ilişkileri ve bağlılıkları ele almaktadır (Benet-Martínez, 2012; Nguyen & Benet-Martínez, 2010). Bu kapsamda geçici ve kalıcı göçmen grupları, 2 ve daha üstü kuşak göçmenler, karma etnik ve ırksal kökene sahip olan bireyler, küreselleşmenin etkisiyle farklı kültürlerle maruz kalan bireyler gibi birden fazla kültürün etkisinde yaşayan ve sosyalleşen bireylerin çok kültürlü olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır.

Kültürleşme süreci kapsamında çok kültürlülüğü inceleyen çalışmalarla ilgili çıkarılabilecek ikinci önemli sonuç, iki kültürlülük veya çok kültürlülük ve deneyimlenme biçimlerine yönelik ilginin, zaman içinde kavramın “ne” olduğundan çok “nasıl” başarıldığına yönelmiş olmasıdır. Böylece çok kültürlü kimlik yönetimi bir özdeşleşme meselesinden öteye geçerek, bu kimliklerin benlik içerisinde yapılandığı ve yönetildiği süreçlere odaklanacak şekilde ilerlemiştir (Phinney & Devich-Navarro, 1997).

Bu konudaki çalışmaların incelenmesi, ilerleyişin yönünü belirleyen bazı önemli noktaları ortaya koymaktadır. İlk olarak, çok kültürlülüğün bireysel düzeyde sınıflandırılması yapılmış (LaFromboise vd., 1993) ve kültürleşmenin çok boyutlu doğasının anlaşılmasıyla birlikte, bu sınıflandırma kimlik özelinde ele alınmıştır (Phinney & Devich-Navarro, 1997). Daha sonra, bireyin farklı kültürel kimliklerini yönetmesinin süreç temelinde ve daha kapsamlı kuramsal bakış açılarıyla ele alınmaya başlandığı görülmüştür (Amiot vd., 2007; Benet-Martínez vd., 2002; Ward vd., 2018). Böylece çok kültürlü kimlik gelişimi her yaş düzeyinde tetiklenebilen gelişimsel bir süreç olarak tanımlanmıştır. Bu yeni yönelimle birlikte, ilgi çok kültürlü kimliğin içeriğinden çok, bu kimliklerin benlik içerisinde nasıl yönetildiği ve uyumlu bir bütün hâline getirildiği gelişimsel süreci ve altında yatan mekanizmaları daha kapsamlı incelemeye doğru kaymıştır.

Çok kültürlü kimliklerin nasıl yönetildiğine doğru ilerleyen süreçte önemli bir nokta, çok kültürlülüğün herkes tarafından benzer şekilde deneyimlenmemesidir. İki kültürlülük, Berry'nin tanımladığı diğer kültürleşme stratejileri (ayırılma, asimilasyon, marjinalleşme) ile karşılaştırıldığında, köken ve ev sahibi kültüre ne derece yönelim gösterildiğine ya da bağlamlar arasında bu kültürlerle olan yönelimin farklılaşmasına bağlı olarak çeşitli varyasyonlar içermektedir (Mancini vd., 2018; Nieri vd., 2011; Schwartz & Zamboanga, 2008). İki kültürlülüğün farklı biçimleri, özellikle çok kültürlülük deneyimlerinin daha derinlemesine incelenmesini sağlamıştır. Böylece, çok kültürlülüğün farklı sınıflandırmalarının yapıldığı görülmüştür. Bu sınıflandırmalar, kültürleşmenin tutum, davranış ve kimlik boyutlarını bir arada ele almasıyla dikkati çekmektedir (LaFromboise vd., 1993). Çok kültürlü kimlik yönetimi, isminden de anlaşılacağı gibi, daha çok kültürel kimliklerle ilgilenir. Ancak tarihsel süreçte, ilk olarak çok kültürlü kimlik yönetimi yerine, farklı kültürlerin bir arada nasıl organize edildiğine yönelik açıklamalar getirildiği görülmektedir. Özellikle bu kapsamda, LaFromboise ve meslektaşları (1993) ile Birman'ın (1994) sınıflandırmaları ön plana çıkmaktadır. LaFromboise ve meslektaşları (1993), çok kültürlülüğü tutum ve davranış boyutunda ele alarak

bireyin iki farklı kültürde yetkinlik sağlayabileceği yolları tanımlamıştır. Birman (1994) ise davranış ve kimlik boyutunu birbirinden ayırarak çok kültürlülüğü bu iki boyuta bağlı olarak sınıflandırmıştır.

Alanda yapılan çalışmalara bakıldığında, kültürleşmenin çok boyutlu doğası dikkat çekmektedir. Kültürleşme sürecini inceleyen araştırmacılar, bu sürecin tutum, davranış, değer ve kimlik gibi birçok alanda ve çok boyutlu bir görünümde ilerlediğini ortaya koymuştur (Arends-Tóth & Van de Vijver, 2007; Berry vd., 2006). Yapılan çalışmalar değerlendirildiğinde, her bir boyuttaki sürecin kendine has hızında ilerlediği ve kültürel kimlik alanındaki değişimlerin ise nispeten daha yavaş bir ilerleyişte seyrettiği söylenebilir (Hutnik, 1986; Snauwaert vd., 2003). Böylece, kültürleşme, kültürel kimlik değişimi ve kültürel kimliklerin benlik içerisinde yeniden yapılanmasıyla karakterize edilen kimlik boyutuna özel incelenmeye başlanmıştır (Phinney, Horenczyk vd., 2001). Phinney & Devich-Navarro (1997), çok kültürlülüğü ilk olarak sadece kimlik boyutunda tanımlamış ve ampirik olarak incelemiştir. Bu çalışmada, bireylerin kültürel kimliklerini benlik içerisinde bütünleştirerek ve bağlamlara göre kültürel kimliklerinin birini ön plana çıkararak deneyimledikleri iki tür kimlik yapılanması sınıflandırılmıştır. Bu sınıflandırma, daha çok kültürel kimliklerin içeriği hakkında bilgi vermesine rağmen, farklı kültürel kimliklerin benlik içinde nasıl yönetildiği konusunda açıklama getirmemiştir.

Çok kültürlü kimliklerin benlik içerisinde nasıl yönetildiğine yönelik kuramsal açıklamalar incelendiğinde ise, üç kuramsal modelin öne çıktığı görülmektedir: İki Kültürlü Kimlik Bütünleşmesi (Benet-Martinez vd., 2002), Sosyal Kimlik Bütünleşmesinin Bilişsel-Gelişimsel Modeli (Amiot vd., 2007), ve Çok Kültürlü Kimlik Stilleri (Ward vd., 2018). Bu üç kuramsal bakış açısı, genel olarak çok kültürlü kimlikleri sınıflandırmak ve sabit, yerleşik bir yapı olarak değerlendirmek yerine, daha dinamik ve süreç temelli bir yaklaşımla ele alır. Ancak, bu üç yaklaşımın kültürel kimlik yönetimi sürecini farklı perspektiflerden değerlendirdiği görülmektedir.

İki Kültürlü Kimlik Bütünleşmesi modeli, daha çok bireysel bir bakış açısını benimseyerek çok kültürlü bireylerin geliştirdikleri benlik yapısı hakkındaki değerlendirmelerini inceler. Bu model, bireylerin benlik içerisinde bütünleştirdiği kimliklerin birbiriyle uyumlu mu, çatışmalı mı, ayrı mı yoksa örtüşür vaziyette mi olduğuna dair bilgi sunar. Amiot ve meslektaşları (2007, 2015) ise, çok kültürlü kimliklerin zaman içindeki bireysel gelişim sürecine odaklanmaktadır. Bu doğrultuda, kültürel kimliklerin bütünleştirilmesi sürecinde geçilen aşamalar tanıtılmaktadır. Son kuramsal bakış açısı olan Çok Kültürlü Kimlik Stilleri ise, tamamen sürece odaklanarak bireylerin kültürel kimliklerini bütünleştirmede kullandıkları stratejileri tanımlar. Her üç kuramsal yönelim de öne sürdükleri yapıları değerlendirebilecekleri ölçüm araçlarına sahiptir (Benet-Martínez & Haritatos, 2005; Ward vd., 2018; Yampolsky vd., 2016). Çok kültürlü kimliklerin yönetimiyle ilgili bu üç farklı yaklaşımın temel yapıları incelendiğinde, aralarında bağlantılar olduğu, ancak bu yapıların birbirinden farklılaştığı görülmüştür (Szabó vd., 2020; Yampolsky vd., 2016). Bu bulgular, çok kültürlü kimlik yönetimi hakkında öne sürülen bu farklı yapıların her birinin sürecin ayrı bir yönüne açıklama getirdiğini göstermektedir. Örneğin Amiot ve meslektaşlarının (2007) önerdiği kültürel kimlik bütünleşmesinin son aşamasının yüksek İKKB ile (Yamposky vd., 2016) ve yüksek İKKB'nin de melez kimlik stili ile (Huynh vd., 2018) ilişkili yönleri olduğu ortaya koyulmuştur. Bu durumda, kültürel kimlikler arasında bağlantıların kurulduğu ve bütünleştirildiği son aşamada birey bu kimlikleri arasında yüksek örtüşme ve uyum algılayabilir. Bireyin bu algıları geliştirdiği kimlik yapısına ait bireysel düşünceleri yansıttığı için İKKB yapısına denk gelmektedir. Aynı zamanda bu kişi bütünleştirme aşamasında kültürel kimliklerini yönetmede daha çok melez kimlik stilini kullanıyor olabilir. Bu da bireyin kullandığı stratejileri

yansıtmaktadır. Kültürel kimlikleri bütünleştirmenin farklı evrelerinde bireyin benliği hakkındaki düşünceleri ve kullandığı stratejiler değişiklik gösterebilir. Bu durum, çok kültürlü kimlik yönetimiyle ilgili sürecin ele alınmasında tek bir kuramsal çerçevenin yeterli olmayabileceğini düşündürmektedir. Bu nedenle, daha iyi bir kavrayış için bu kuramsal bakış açılarının bir arada ele alınması faydalı olabilir.

Kültürel kimlik yönetim sürecini ele alırken, farklı yapıların zaman içerisindeki ilişkilerini boylamsal çalışma desenleriyle incelemek önemlidir. Çok kültürlü kimlik gelişimi üzerine yapılan çalışmaların çoğunun belirli bir zaman dilimindeki ilişkileri ele aldığı, ancak boylamsal çalışmaların oldukça sınırlı olduğu dikkat çekmektedir (Schwartz vd., 2019). Oysa çok kültürlü kimlik bütünleşmesine dair güncel yaklaşımlar, gelişimsel sürece yönelik varsayımlara dayanmaktadır (Amiot vd., 2007; Ward vd., 2018). Boylamsal çalışmalar, çok kültürlü kimlik gelişimi ve yönetiminde, çok kültürlülüğe ilişkin bu farklı yapıların nasıl bir ilişki içerisinde olduğunu anlamak açısından önemli görülmektedir. Daha önce İKKB ve kültürel kimlik stilleri arasındaki ilişki boylamsal olarak incelenmiş ve bireysel temelli bir değişken olan İKKB'nin, kültürel kimlikleri yönetmede kullanılan stratejileri etkileyebileceği ortaya konulmuştur (Schwartz vd., 2019). Bütünleşme kimlik yapılanmasının melez kimlik stiliyle olan benzerliği göz önüne alındığında ve melez kimlik stilinin aktif bir kimlik yönetim stratejisi olduğu düşünüldüğünde, melez kimlik stilinin zaman içindeki kullanım sıklığının kümülatif olarak bütünleşmiş bir kimlik yapılanmasına katkı sağlayabileceği düşünülebilir. Bu muhtemel ilişkilerin sınanması ve çok kültürlü kimlik yönetimi süreçlerinin derinlemesine anlaşılabilmesi açısından, gelecekte boylamsal çalışma desenleriyle yürütülecek araştırmalara ağırlık verilmesinin faydalı olacağı düşünülmektedir.

Çok kültürlü kimliklerin yönetilmesini ele alan çeşitli yapılar psikososyal sonuçları açısından bazı benzer ilişkiler sergilemektedir. Örneğin, iki kültürlü kimlik bütünleşmesi, bütünleşme yapılanması ve melez kimlik stili gibi kimliklerin benlikte bütünleştirilmesini ifade eden yapılar, genel olarak olumlu sonuçlarla ilişkilidir (Amiot vd., 2018; Schwartz vd., 2015; Ward vd., 2021; Yampolsky vd., 2021). Diğer yandan, bölümlendirme yapılanması ve değişen kimlik stili, yani kimliklerin bağlamlar arasında dönüşümlü yönetilmesi olarak tanımlanan yapılar, çelişkili bulgular ortaya koymaktadır (Balakrishnan vd., 2020; Jack, 2018; Qumseya, 2018; Ward vd., 2021; Yampolsky vd., 2016). Bazı çalışmalar, bu tür kimlik yapılarını uyum sonuçlarıyla ilişkilendirmek için aracı veya düzenleyici mekanizmalar kullanarak bu durumu açıklamaya çalışmaktadır. Örneğin, bölümlendirme kimlik yapılanmasının düşük benlik tutarlılığı hissi aracılığıyla iyi oluşla negatif ilişkilendirildiği bulunmuştur (Mosanya & Kwiatkowska, 2023). Benzer şekilde, değişen kimlik stili, kültürleşme stresinin olumsuz etkisini azaltmakta etkili bir strateji olarak belirlenmiştir (Ward vd., 2021). İsrail'deki Filistinli gençlerle yapılan bir çalışmada da katılımcılar, çatışmalı bağlamın olumsuz etkilerinden korunmak için değişen kimlik stilini olumlu bir strateji olarak tanımlamışlardır (Qumseya, 2018). Bu strateji ile katılımcılar, çatışmalı gruplara ait kimliklerini sürdürürken aynı zamanda bu gruplarla olumlu sosyal ilişkilerini de devam ettirebildiklerini belirtmişlerdir. Bir başka çalışmada iki kültürün çatışmalı algılandığı durumlarda, ev sahibi gruba karşı sosyal ilişkilerde mesafeli davranıldığı da görülmektedir (van der Werf vd., 2020). Diğer taraftan çok kültürlü bireyler, farklı kültürel bağlılıkları arasında çatışma algılamak yerine uyumlu bir bütün hâlinde deneyimlediklerinde, bu durum hem orijinal kültürlerinden (Schwartz vd., 2015), hem de diğer kültürel gruplardan kişilerle (Huff vd., 2017; Mok vd. 2007; Tseung-Wong vd., 2019) olumlu ilişkiler kurmalarına olanak sağlar. Bu çalışmalara dayanarak, çatışmalı ve stresli bağlamlar söz konusu olduğunda her iki kültürel gruba psikolojik ve sosyal bağları sürdürülebilmek için kültürel kimlikleri değiştirmenin uygun bir yönetim şekli olabileceği söylenebilir. Çünkü çok kültürlü bireyler, hem kendi köken kültürlerinden hem de ev sahibi kültürden gelen talepleri

karşılıma çalışırken iki taraflı bir stres yaşamaktadır (Romero vd., 2007). Bu alanda yapılacak çalışmalarda, özellikle çok kültürlü kimliklerin birbirinden ayrı tutulması ve bağlamın taleplerine göre kimliklerin yönetilmesi ile ilişkili sürecin doğasını açıklamada bağlamın etkisi, farklı kültürlerle sosyal ilişkilerin rolü ve sosyal destek gibi faktörlerin önemli katkılar sunabileceği düşünölmektedir.

Çok kültürlü kimlik bütünleşmesinin, olumlu psikolojik ve sosyal çıktılarla ilişkili olduğu literatürde geniş yer bulmaktadır. Çok kültürlü kimlik geliştiren bireyler, hem geniş kültürel toplulukla bağ kurarak topluma katılım sağlayabilmekte, hem de aile içi sıcak ilişkileri sürdürebilmektedir (Mok vd. 2007; Schwartz vd., 2015; Tseung-Wong vd., 2019). Kültürel açıdan çeşitlilik barındıran ilişkiler, bireylerin sadece bağlı olduğu kimliklerini bütünleştirmelerini kolaylaştırmakla kalmaz, aynı zamanda tüm insanlıkla küresel düzeyde bağ kurmayı da kolaylaştırır (Bobowik vd. 2022). Dolayısıyla çok kültürlü kimlikleri bütünleştirmek gruplar arası ilişkiler açısından oldukça önemlidir. Bu sonuç Dovidio ve meslektaşlarının (2000; 2008) ortak üst grup kimliği ile özdeşleşmenin ön yargıları azaltacağı ve toplumsal barışa katkı sağlayacağı önermesiyle uyusmaktadır. Fakat kültürel kimlikler arasında çatışmanın varlığının gruplar arası ilişkileri olumsuz etkilemesi dikkat edilmesi gereken bir nokta olarak görölmektedir (van der Werf vd., 2020). Bu nedenle kültürel kimlikleri bütünleştirmenin tam olarak başarılmadığı bölümlendirme kimlik yapılanması ya da değişen kimlik stili gibi kimlik yönetimi biçimlerinin gruplar arası ilişkiler açısından riskli olabileceğini belirtmek önemlidir. Bu noktada, daha önce belirtildiği gibi, bölümlendirme kimlik yapılanması veya değişen kimlik stiline uyumlu ya da uyumsuz sonuçlarla ilişkili olduğu koşulları belirlemek önemli olarak görölmektedir. Böylece, hangi koşullarda bölümlendirme kimlik yapılanması veya değişen kimlik stiline olumlu uyuma katkı sağladığını bilmek, uyumu artırmaya yönelik müdahaleler tasarlamayı mümkün kılabilir.

Son olarak, çalışmanın çok kültürlü kimlik bütünleşmesi üzerine sunduğu kuramsal çerçeveyi Türkiye bağlamında ve uygulamaya yönelik olarak tartışmak önemlidir. Avrupa, yoğun göç alması ve kalabalık göçmen nüfusu nedeniyle çok kültürlülük çalışmalarının çoğunlukla gerçekleştirildiği bir coğrafyadır; dolayısıyla, çalışmada referans verilen araştırmalar da genellikle Batı bağlamında, ve göç temelli bir perspektifle çok kültürlülüğü ele almaktadır. Çok kültürlü kimlik yönetiminin anlaşılmasında farklı bağlamlarda yapılacak çalışmaların önemli olduğu düşünölmektedir. Özellikle Türkiye, çeşitli ve gittikçe büyüyen bir göçmen nüfusuna sahiptir. Aynı zamanda birçok kültürel/etnik grubun yaşadığı, çok kültürlü bir bağlama ev sahipliği yapmaktadır. Bu açıdan Türkiye, göçmen ve yerli grupların çok kültürlülüğünün kültürel kimliklerin yönetimi perspektifinden incelenmesi için zengin bir araştırma alanı sunmaktadır. Türkiye bağlamında çok kültürlü grupların kültürel aidiyetlerini nasıl yönettikleri ve bunun bireysel ve toplumsal sonuçlarının incelenmesi, hem ulusal hem de uluslararası literatüre değerli katkılar sağlayacaktır.

Sonuç olarak, çok kültürlü kimliklerin yönetimi, nispeten yeni ve keşfe açık bir alandır. Çok kültürlü kimlik yönetimi çoklu kimliklerin içeriğinden çok, benlik içerisinde nasıl başarılı ve uyumlu olarak yönetildiğini incelemektedir. Genel olarak bu kimliklerin yönetimi gelişimsel ve dinamik bir süreç olarak ele alınmaktadır. Bireylerin birbirinden farklı bazen de çatışmalı olan çok kültürlü kimliklerini nasıl müzakere ettiği ve benlik içinde nasıl yapılandırdığını anlamak için gelişimsel sürece odaklanmanın önemli olduğu görölmektedir. Bu alanda yapılacak çalışmalar, çok kültürlü kimliklerin yönetilmesi sürecinin nasıl ilerlediğine ve nasıl başarılı olduğuna dair önemli katkılar sağlayacaktır. Bu derleme çalışması, çok kültürlü kimlik yönetimi konusunu tanıtarak bu alanda yapılacak yeni araştırmalara temel oluşturmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle, gelecekteki çalışmaların, çok kültürlü kimliklerin dinamik ve çok

boyutlu doğasını daha derinlemesine anlamaya ve bu süreçlerin bireysel ve toplumsal etkilerini daha kapsamlı bir şekilde incelemeye odaklanması gerekmektedir.

### **Bilgi Notu**

Makale araştırma ve yayın etiğine uygun olarak hazırlanmıştır. Yapılan bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

### **Kaynakça**

- Amiot, C. E., De la Sablonniere, R., Terry, D. J., Smith, J. R. (2007). Integration of social identities in the self: Toward a cognitive-developmental model. *Personality and Social Psychology Review*, 11(4), 364-388.
- Amiot, C. E. & De la Sablonnière, R. (2010). Facilitating the development and integration of multiple social identities: The case of immigrants in Québec. R. J. Crisp (Ed.), *The Psychology of Social and Cultural Diversity* içinde (34-61. ss.), Wiley Blackwell.
- Amiot, C. E., De la Sablonniere, R., Smith, L. G., Smith, J. R. (2015). Capturing changes in social identities over time and how they become part of the self-concept. *Social and Personality Psychology Compass*, 9(4), 171-187.
- Amiot, C. E., Doucerain, M. M., Zhou, B., Ryder, A. G. (2018). Cultural identity dynamics: Capturing changes in cultural identities over time and their intraindividual organization. *European Journal of Social Psychology*, 48(5), 629-644.
- Amiot, C. E., Terry, D. J., McKimmie, B. M. (2012). Social identity change during an intergroup merger: The role of status, similarity, and identity threat. *Basic and Applied Social Psychology*, 34(5), 443-455.
- Arends-Tóth, J. & Van de Vijver, F. J. (2007). Acculturation attitudes: A comparison of measurement methods 1. *Journal of Applied Social Psychology*, 37(7), 1462-1488.
- Arias-Valenzuela, M., Amiot, C. E. Ryder, A. G. (2019). Identity configurations and well-being during normative cultural conflict: The roles of multiculturalists' conflict management strategies and academic stage. *European Journal of Social Psychology*, 49(5), 970-991.
- Arnett, J. J. (2015). Identity development from adolescence to emerging adulthood: What we know and (especially) don't know. K. C. McLean, M. Syed (Ed.), *The Oxford Handbook of Identity Development* içinde (53-64. ss.), Oxford University Press.
- Aslan, A. (2020). Dijital diaspora ve kültürel kimlik: Türkiye'de yaşayan Çerkes gençlerle derinlemesine bir görüşme. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, (34), 66-82.
- Bağcı, S. Ç. & Çelebi, E. (2017). Etnik ve ulusal kimlikler ile dış grup tutumları ilişkisinde çatışma algısı ve dış gruba sorumluluk yükleme. *Türk Psikoloji Dergisi*, 32(80), 63-74.
- Benet-Martínez, V. (2012). Multiculturalism: Cultural, social, and personality processes. K. Deaux, M. Snyder (Ed.), *The Oxford Handbook of Personality and Social Psychology* içinde (624-648. ss.), Oxford Library of Psychology.
- Benet-Martínez, V. & Hong, Y. Y. (2014). Introduction: The psychology of multicultural identity and experiences. Y. Hong (Ed.), *The Oxford Handbook of Multicultural Identity* içinde (1-8. ss.), Oxford Library of Psychology.
- Badea, C., Jetten, J., Iyer, A., Er-Rafiy, A. (2011). Negotiating dual identities: The impact of group-based rejection on identification and acculturation. *European Journal of Social Psychology*, 41(5), 586-595.

- Balakrishnan, K., Harji, M. B., Angusamy, A. (2020). Determinants of multicultural identity for well-being and performance. *Asian Journal of Social Science*, 48(5-6), 488-512.
- Bélanger, E. & Verkuyten, M. (2010). Hyphenated identities and acculturation: Second generation Chinese of Canada and the Netherlands. *Identity: An International Journal of Theory and Research*, 10(3), 141-163.
- Benet-Martínez, V., Leu, J., Lee, F., Morris, M. W. (2002). Negotiating biculturalism: Cultural frame switching in biculturals with oppositional versus compatible cultural identities. *Journal of Cross-cultural Psychology*, 33(5), 492-516.
- Berry, J. W. (1997). Immigration, acculturation, and adaptation. *Applied Psychology*, 46(1), 5-34.
- Berry, J. W. (2008). Globalisation and acculturation. *International Journal of Intercultural Relations*, 32(4), 328-336.
- Berry, J. W. (2009). Living together in culturally-plural societies: Understanding and managing acculturation and multiculturalism. S. Bekman, A. Aksu-Koç (Ed.), *Perspectives on Human Development, Family, and Culture* içinde (227-240. ss.), Cambridge University Press.
- Berry, J. W. & Kalin, R. (1995). Multicultural and ethnic attitudes in Canada: An overview of the 1991 national survey. *Canadian Journal of Behavioural Science/Revue Canadienne des Sciences du Comportement*, 27(3), 301.
- Berry, J. W. & Kalin, R. (2000). Multicultural policy and social psychology: The Canadian experience. S.A., Renshon, J. Duckitt (Ed.), *Political Psychology: Cultural and Crosscultural Foundations* içinde (263-284. ss.), Palgrave Macmillan UK.
- Berry, J. W., Phinney, J. S., Sam, D. L., Vedder, P. (2006). Immigrant youth: Acculturation, identity, and adaptation. *Applied Psychology*, 55(3), 303-332.
- Berry, J. W. & Sabatier, C. (2011). Variations in the assessment of acculturation attitudes: Their relationships with psychological wellbeing. *International Journal of Intercultural Relations*, 35(5), 658-669.
- Bilali, R. (2014). The downsides of national identification for minority groups in intergroup conflicts in assimilationist societies. *British Journal of Social Psychology*, 53(1), 21-38.
- Bilali, R., Iqbal, Y., Çelik, A. B. (2018). The role of national identity, religious identity, and intergroup contact on social distance across multiple social divides in Turkey. *International Journal of Intercultural Relations*, (65), 73-85.
- Birman, D. (1994). Acculturation and human diversity in a multicultural society. E. J. Trickett, R. J. Watts, D. Birman (Ed.), *Human Diversity: Perspectives on People in Context* içinde (261-284. ss.), Jossey-Bass/Wiley.
- Birman, D., Persky, I., Chan, W. Y. (2010). Multiple identities of Jewish immigrant adolescents from the former Soviet Union: An exploration of salience and impact of ethnic identity. *International Journal of Behavioral Development*, 34(3), 193-205.
- Bobowik, M., Benet-Martínez, V., Repke, L. (2022). Ethnocultural diversity of immigrants' personal social networks, bicultural identity integration and global identification. *International Journal of Psychology*, 57(4), 491-500.
- Cano, M. Á., Marsiglia, F. F., Meca, A., De La Rosa, M., Ramírez-Ortiz, D., Sánchez, M., Burgos, J., F., C., Alamilla, S., G., Wuyke, G., Parras, D., Ali, S., Z., Forney, D., J., Varas-Rodriguez, E., Ruvalcaba, Y., Contreras, A., Ahmed, S., Vega-Luna, B., Ochoa, L., G., Cuadra,

- R., Domínguez García, M. J. (2020). Psychosocial stress, bicultural identity integration, and bicultural self-efficacy among Hispanic emerging adults. *Stress and Health*, 37(2), 392-398.
- Chen, S. X., Benet-Martínez, V., Harris Bond, M. (2008). Bicultural Identity, bilingualism, and psychological adjustment in multicultural societies: immigration-based and globalization-based acculturation. *Journal of Personality*, 76(4), 803-838.
- Chen, S. X., Benet-Martínez, V., Wu, W. C., Lam, B. C., Bond, M. H. (2013). The role of dialectical self and bicultural identity integration in psychological adjustment. *Journal of Personality*, 81(1), 61-75.
- Chiriboga, D. A. (2004). Some thoughts on the measurement of acculturation among Mexican American elders. *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, 26(3), 274-292.
- Coleman, H. L., Norton, R. A., Miranda, G. E., McCubbin, L. (2003). An ecological perspective on cultural identity development. D. B. Pope Davis, H. L. K. Coleman, M. L. Liu, R. L. Toporek (Ed.), *Handbook of Multicultural Competencies in Counseling and Psychology* içinde (38-58. ss.), Sage Publications.
- Çelik, A. B., Bilali, R., Iqbal, Y. (2017). Patterns of ‘othering’ in Turkey: a study of ethnic, ideological, and sectarian polarisation. *South European Society and Politics*, 22(2), 217-238.
- Doucerain, M. M., Amiot, C. E., Ryder, A. G. (2022). Balancing out bonding and bridging capital: Social network correlates of multicultural identity configurations among Russian migrants to Canada. *Self and Identity*, 21(5), 527-552.
- Dovidio, J. F., Gaertner, S. L., Kafati, G. (2000). Group identity and intergroup relations The common in-group identity model. *Advances in Group Processes* içinde (1-35. ss.), Emerald Group Publishing Limited.
- Dovidio, J. F., Gaertner, S. L., Saguy, T. (2008). Another view of “we”: Majority and minority group perspectives on a common ingroup identity. *European Review of Social Psychology*, 18(1), 296-330.
- De la Sablonnière, R., Amiot, C. E., Sadykova, N., Cardenas, D., Gorborukova, G. L. (2010). Identity integration challenges in Kyrgyzstan: A subtractive process. *Journal of Cross-Cultural Psychology*.
- De la Sablonniere, R., Tougas, F., Lortie-Lussier, M. (2009). Dramatic social change in Russia and Mongolia: Connecting relative deprivation to social identity. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 40(3), 327-348.
- Fazaeli, M. & Karami, M. (2023). Ensuring the cultural rights of Kurdish minority in Türkiye: necessity, challenges, solutions. *The Age of Human Rights Journal*, (20), e7329-e7329.
- Ferrari, L., Rosnati, R., Manzi, C., Benet-Martínez, V. (2015). Ethnic identity, bicultural identity integration, and psychological well-being among transracial adoptees: A longitudinal study. *New Directions for Child and Adolescent Development*, 2015(150), 63-76.
- Firat, M. & Noels, K. A. (2022). Perceived discrimination and psychological distress among immigrants to Canada: The mediating role of bicultural identity orientations. *Group Processes & Intergroup Relations*, 25(4), 941-963.
- Günay, M. (2010). Çok kültürlülük gerçeği ve Türkiye. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (14), 141-151.

- Hart, F. (2022). *The dynamic interaction between cultural identity styles: A person-centered approach examining the associations among cultural identity-processing profiles, cultural identity outcomes and psychological well-being*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Victoria University of Wellington.
- Hong, Y. Y. & Khei, M. (2014). Dynamic multiculturalism: The interplay of socio-cognitive, neural, and genetic mechanisms. V. Benet-Martínez, Y. Hong (Ed.), *The Oxford handbook of multicultural identity* içinde (11-34. ss.), Oxford University Press.
- Hong, Y. Y., Wan, C., No, S., Chiu, C. Y. (2007). Multicultural identities. S. Kitayama, d. Cohen (Ed.), *Handbook of Cultural Psychology* içinde (323-345. ss.), The Guilford Press.
- Huff, S. T., Lee, F., Hong, Y. Y. (2017). Bicultural and generalized identity integration predicts interpersonal tolerance. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 48(5), 644-666.
- Hutnik, N. (1986). Patterns of ethnic minority identification and modes of social adaptation. *Ethnic and Racial Studies*, 9(2), 150-167.
- Huynh, Q. L., Benet-Martínez, V., Nguyen, A. M. D. (2018). Measuring variations in bicultural identity across US ethnic and generational groups: Development and validation of the Bicultural Identity Integration Scale—Version 2 (BIIS-2). *Psychological Assessment*, 30(12), 1581.
- Huynh, Q. L., Nguyen, A. M. D., Benet-Martínez, V. (2011). Bicultural identity integration. S. J. Schwartz, K. Luyckx, V. L. Vignoles (Ed.), *Handbook of Identity Theory and Research* içinde (827-842. ss.), Springer.
- Jack, A. (2018). *Cultural identity styles, well-being, and context of reception: A daily diary study*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Victoria University of Wellington.
- Kang, T. (2018). Who am I? Migrant workers' bicultural identity integration, social support, and social maladjustment. *Social Behavior and Personality: An International Journal*, 46(7), 1111-1122.
- Kaya, A. (2014). *Farklılıkların birlikteliği: Türkiye ve Avrupa'da bir arada yaşama tartışmaları*. Hiperlink.
- Koc, Y. & Vignoles, V. L. (2016). Global identification predicts gay-male identity integration and well-being among Turkish gay men. *British Journal of Social Psychology*, 55(4), 643-661.
- Koc, Y. & Vignoles, V. L. (2018). Global identification helps increase identity integration among Turkish gay men. *Psychology & Sexuality*, 9(4), 329-342.
- LaFromboise, T., Coleman, H. L., Gerton, J. (1993). Psychological Impact of Biculturalism: Evidence and Theory. *Psychological Bulletin*, 114(3), 395-412.
- Liebkind, K. (2006). Ethnic identity and acculturation. D. L. Sam, J. W. Berry (Ed.), *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology* içinde (78-96. ss.), Cambridge University Press.
- Lilgendahl, J. P., Benet-Martínez, V., Bishop, M., Gilson, K., Festa, L., Levenson, C., Rosenblum, R. (2018). "So now, I wonder, what am I?": A narrative approach to bicultural identity integration. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 49(10), 1596-1624.
- Caron-Diotte, M. & de la Sablonnière, R. (2022, Mart 1). The socio-cognitive representation of vaccinated and unvaccinated Canadians and its effect on the integration of the other.
- Liu, S. (2017). Identity, bicultural and multicultural. Y. Y. Kim (Ed.), *The International Encyclopedia of Intercultural Communication* içinde (1-9. ss.), John Wiley.



- Lu, Y. Q. (2011). *Bicultural self-efficacy and bicultural identity integration of Mainland students in Hong Kong: Their impact on students' sociocultural adaptation and academic performance (Outstanding Academic Papers by Students (OAPS))*. City University of Hong Kong, CityU Institutional Repository.
- Mancini, T., Navas, M., López-Rodríguez, L., Bottura, B. (2018). Variants of biculturalism in migrant and host adolescents living in Italy and Spain: Testing the importance of life domains through the Relative Acculturation Extended Model. *International Journal of Psychology*, (53), 71-80.
- Marcia, J. E., Waterman, A. S., Matteson, D. R., Archer, S. L., Orlofsky, J. L., Waterman, A. S. (1993). Developmental perspectives on identity formation: From adolescence to adulthood. *Ego Identity: A Handbook for Psychosocial Research* içinde (42-68. ss.), Springer.
- Markus, H. R. & Kitayama, S. (2010). Cultures and selves: A cycle of mutual constitution. *Perspectives on Psychological Science*, 5(4), 420-430.
- Meca, A., Cobb, C., Xie, D., Schwartz, S. J., Allen, C., Hunter, R. (2017). Exploring adaptive acculturation approaches among undocumented Latinos: A test of Berry's model. *The Counseling Psychologist*, 45(8), 1115-1140.
- Miller, M. J., Yang, M., Lim, R. H., Hui, K., Choi, N.-Y., Fan, X., Lin, L.-L., Grome, R. E., Farrell, J. A., Blackmon, S. (2013). A test of the domain-specific acculturation strategy hypothesis. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 19(1), 1.
- Miramontez, D. R., Benet-Martínez, V., Nguyen, A. M. D. (2008). Bicultural identity and self/group personality perceptions. *Self and Identity*, 7(4), 430-445.
- Mok, A., Morris, M. W., Benet-Martínez, V., Karakitapoğlu-Aygün, Z. (2007). Embracing American Culture: Structures of social identity and social networks among first-generation biculturals. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 38(5), 629-635.
- Mosanya, M. & Kwiatkowska, A. (2021). Complex but integrated: Exploring social and cultural identities of women Third Culture Kids (TCK) and factors predicting life satisfaction. *International Journal of Intercultural Relations*, (84), 65-78.
- Mosanya, M. & Kwiatkowska, A. (2023). Multicultural identity integration versus compartmentalization as predictors of subjective well-being for Third Culture Kids: The mediational role of self-concept consistency and self-efficacy. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 20(5), 3880.
- Muammer, A. K. (2022). Türkiye'de kültürel kimlik arayışları. *Social Sciences Studies Journal (SSSJournal)*, 6(74), 5375-5385.
- Nguyen, A. M. D. & Benet-Martínez, V. (2010). Multicultural identity: What it is and why it matters. *The Psychology of Social and Cultural Diversity*, 85-114.
- Nguyen, A. M. D. & Benet-Martínez, V. (2013). Biculturalism and Adjustment: A Meta-Analysis. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 44(1), 122-159.
- Nieri, T., Lee, C., Kulis, S., Marsiglia, F. F. (2011). Acculturation among Mexican-heritage preadolescents: A latent class analysis. *Social Science Research*, 40(4), 1236-1248.
- Organization for Economic Co-operation and Development. (2024). Internet access in households. <https://www.oecd.org/en/data/indicators/internet-access-in-households.html>

- Phinney, J. S. (1990). Ethnic identity in adolescents and adults: review of research. *Psychological Bulletin*, 108(3), 499.
- Phinney, J. S. (1992). The multigroup ethnic identity measure: A new scale for use with diverse groups. *Journal of Adolescent Research*, 7(2), 156-176.
- Phinney, J. S. (2000). Identity formation across cultures: The interaction of personal, societal, and historical change. *Human Development*, (43), 27-31.
- Phinney, J. S. & Devich-Navarro, M. (1997). Variations in bicultural identification among African American and Mexican American adolescents. *Journal of Research on Adolescence*, 7(1), 3-32.
- Phinney, J. S., Horenczyk, G., Liebkind, K., Vedder, P. (2001). Ethnic identity, immigration, and well-being: An interactional perspective. *Journal of Social Issues*, 57(3), 493-510.
- Phinney, J. S., Romero, I., Nava, M., Huang, D. (2001). The role of language, parents, and peers in ethnic identity among adolescents in immigrant families. *Journal of Youth and Adolescence*, (30), 135-153.
- Qumseya, T. G. (2018). *Toward a better understanding of the cultural identity negotiation: The experiences of minority youth in multicultural societies*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Victoria University of Wellington.
- Raitman, M. R. & Danielson, D. K. (2022). Living with multiple cultural identities and its effects on self-esteem. *Journal of Interpersonal Relations, Intergroup Relations and Identity*, (15), 167-177.
- Ramanathan, V. (2015). Values, behaviour and identity: Acculturation of Indian immigrant men in Australia. *Journal of International Migration and Integration*, (16), 625-638.
- Romero, A. J., Carvajal, S. C., Valle, F., Orduña, M. (2007). Adolescent bicultural stress and its impact on mental well-being among Latinos, Asian Americans, and European Americans. *Journal of Community Psychology*, 35(4), 519-534.
- Safa, M. D., Long, Y., Umaña-Taylor, A. J. (2024). Bicultural identity and adjustment among ethnoracially minoritized and immigrant adolescents. *International Journal of Behavioral Development*, 48(3), 269-278.
- Sam, D. L. & Berry, J. W. (2010). Acculturation: When individuals and groups of different cultural backgrounds meet. *Perspectives on Psychological Science*, 5(4), 472-481.
- Sayılan, G., Çoksın, S., Can, M. (2024). Differences in acculturation orientations of advantaged and disadvantaged members of the host community in Türkiye toward newcomers: The roles of ethnic and national identification and perceived outgroup threat. *Community Psychology in Global Perspective*, 10(2), 46-70.
- Schalk-Soekar, S. R., van de Vijver, F. J., Hoogsteder, M. (2004). Attitudes toward multiculturalism of immigrants and majority members in the Netherlands. *International Journal of Intercultural Relations*, 28(6), 533-550.
- Schwartz, S. J., Birman, D., Benet-Martínez, V., Unger, J. B. (2017). Biculturalism: Negotiating multiple cultural streams. S. J. Schwartz, J. B. Unger (Ed.), *The Oxford Handbook of Acculturation and Health* içinde (29-47. ss.), Oxford University Press.
- Schwartz, S. J., Meca, A., Ward, C., Szabó, Á., Benet-Martínez, V., Lorenzo-Blanco, E. I., Sznitman, G. A., Cobb, C. L., Szapocznik, J., Unger, J. B., Cano, M. Á., Stuart, J. Zamboanga,

- B. L. (2019). Biculturalism dynamics: A daily diary study of bicultural identity and psychosocial functioning. *Journal of Applied Developmental Psychology*, (62), 26-37.
- Schwartz, S. J., Unger, J. B., Baezconde-Garbanati, L., Benet-Martínez, V., Meca, A., Zamboanga, B. L., Lorenzo-Blanco, E. I., Rosiers, S. E., Des, Oshri, A., Sabet, R. F., Soto, D. W., Patarroyo, M., Huang, S., Villamar, J. A., Lizzi, K. M., Szapocznik, J. (2015). Longitudinal trajectories of bicultural identity integration in recently immigrated Hispanic adolescents: Links with mental health and family functioning. *International Journal of Psychology*, 50(6), 440-450.
- Schwartz, S. J., Unger, J. B., Zamboanga, B. L., Szapocznik, J. (2010). Rethinking the concept of acculturation: implications for theory and research. *American Psychologist*, 65(4), 237.
- Schwartz, S. J., Vignoles, V. L., Brown, R., Zagefka, H. (2014). The identity dynamics of acculturation and multiculturalism: Situating acculturation in context. V., Benet-Martinez, Y., Hong (Ed.), *The Oxford Handbook of Multicultural Identity* içinde (57-93. ss.), Oxford University Press.
- Schwartz, S. J. & Zamboanga, B. L. (2008). Testing Berry's model of acculturation: a confirmatory latent class approach. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 14(4), 275.
- Schwartz, S. J., Zamboanga, B. L., Weisskirch, R. S. (2008). Broadening the study of the self: Integrating the study of personal identity and cultural identity. *Social and Personality Psychology Compass*, 2(2), 635-651.
- Snauwaert, B., Soenens, B., Vanbeselaere, N., Boen, F. (2003). When integration does not necessarily imply integration: Different conceptualizations of acculturation orientations lead to different classifications. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 34(2), 231-239.
- Spiegler, O., Schmid, K., Saleem, M., Hewstone, M., Benet-Martínez, V. (2022). Dual identity, bicultural identity integration and social identity complexity among Muslim minority adolescents. *Self and Identity*, 21(3), 257-277.
- Stuart, J. & Ward, C. (2011). A question of balance: Exploring the acculturation, integration and adaptation of Muslim immigrant youth. *Psychosocial Intervention*, 20(3), 255-267.
- Szabó, Á., Ward, C., Meca, A., Schwartz, S. J. (2020). Testing the construct validity and empirical distinctiveness of the Multicultural Identity Styles Scale (MISS) and the Bicultural Identity Integration Scale (BIIS-2). *Psychological Assessment*, 32(7), 705.
- Şeker, B. D. (2006). Kente göç etmiş bir örneklemede kültüre uyum (kültürlenme) süreçleri. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 3(2), 1-31.
- Tang, M. & Merrilees, S. (2021). Understanding the multifaceted acculturation process of Chinese immigrants. *International Journal for the Advancement of Counselling*, 43(3), 340-355.
- Tendayi Viki, G. & Williams, M. L. J. (2014). The role of identity integration in enhancing creativity among mixed-race individuals. *The Journal of Creative Behavior*, 48(3), 198-208.
- The World Tourism Organization. (2024). Tourism Statistics Database. <https://www.unwto.org/tourism-statistics/tourism-statistics-database>
- Tseung-Wong, C. N., Ward, C., Szabó, Á. (2019). Dual identification, multicultural identity styles, and intergroup evaluations: Some preliminary findings. *International Journal of Intercultural Relations*, (72), 122-128.

- International Organization for Migration. (2024). World Migration Report 2024. <https://worldmigrationreport.iom.int/msite/wmr-2024-interactive/>
- Umaña-Taylor, A. J., Kornienko, O., McDermott, E. R., Motti-Stefanidi, F. (2020). National identity development and friendship network dynamics among immigrant and non-immigrant youth. *Journal of Youth and Adolescence*, (49), 706-723.
- Ward, C., Ng Tseung-Wong, C., Szabo, A., Qumseya, T., Bhowon, U. (2018). Hybrid and alternating identity styles as strategies for managing multicultural identities. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 49(9), 1402-1439.
- Ward, C. & Szabó, Á. (2019). Affect, behavior, cognition, and development. D. Matsumoto, H. C. Hwang (Ed.), *The Handbook of Culture and Psychology* içinde (640-692. ss.), Oxford University Press.
- Ward, C., Szabó, Á., Schwartz, S. J., Meca, A. (2021). Acculturative stress and cultural identity styles as predictors of psychosocial functioning in Hispanic Americans. *International Journal of Intercultural Relations*, (80), 274-284.
- World Population Review. (2024). Most Diverse Countries. <https://worldpopulationreview.com/country-rankings/most-diverse-countries>
- Van der Werf, F., Verkuyten, M., Martinovic, B., Ng Tseung-Wong, C. (2020). Forms of blended bicultural identity: Identity conflict and harmony in culturally diverse Mauritius. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 51(2), 134-148.
- Van de Vijver, F. J., Breugelmans, S. M., Schalk-Soekar, S. R. (2008). Multiculturalism: Construct validity and stability. *International Journal of Intercultural Relations*, 32(2), 93-104.
- Van De Vijver, F. J., Phalet, K. (2004). Assessment in multicultural groups: The role of acculturation. *Applied Psychology*, 53(2), 215-236.
- Yampolsky, M. A. & Amiot, C. E. (2016). Discrimination and multicultural identity configurations: The mediating role of stress. *International Journal of Intercultural Relations*, (55), 86-96.
- Yampolsky, M. A., Amiot, C. E., De la Sablonnière, R. (2013). Multicultural identity integration and well-being: A qualitative exploration of variations in narrative coherence and multicultural identification. *Frontiers in Psychology*, (4), 126.
- Yampolsky, M. A., Amiot, C. E. & de la Sablonnière, R. (2016). The Multicultural Identity Integration Scale (MULTIIS): Developing a comprehensive measure for configuring one's multiple cultural identities within the self. *Cultural Diversity and Ethnic Minority Psychology*, 22(2), 166.
- Yampolsky, M. A., West, A. L., Zhou, B., Muise, A., Lalonde, R. N. (2021). Divided together: How marginalization of intercultural relationships is associated with identity integration and relationship quality. *Social Psychological and Personality Science*, 12(6), 887-897.
- Zane, N. & Mak, W. (2003). Major approaches to the measurement of acculturation among ethnic minority populations: A content analysis and an alternative empirical strategy. K. M. Chun, P. Balls Organista, G. Marin (Ed.), *Acculturation: Advances in Theory, Measurement, and Applied Research* içinde (39-60. ss.), American Psychological Association.

## EXTENDED ABSTRACT

*In today's world, the scale and pace of migration and globalization are influencing our knowledge of different cultures and intercultural interactions more than ever before. Increased intercultural contact is reshaping how individuals perceive their identities, leading to a diversification of cultural identity experiences and their expressions. Acculturation theory and subsequent research indicate that individuals can adopt either their heritage/ethnic culture or the national/host culture alone, as well as value both cultures simultaneously through integration. At the identity level, individuals can similarly orient themselves and develop a multicultural identity. This development allows them to maintain their own culture while identifying with a new one, fostering the coexistence of both cultures.*

*Multicultural identities emerge through the internalization of different and sometimes conflicting cultures as individuals make sense of who they are. Successfully managing the conflicting demands of these cultures depends on how these identities are configured and negotiated within the self. Multicultural identity management explores how different cultural identities are integrated and harmonized within an individual. Effective management involves blending these multicultural identities into a coherent synthesis, enabling individuals to achieve a consistent sense of self and positive psychological and social outcomes. The rise in multicultural experiences and the benefits of integrating multicultural identities highlight the importance of understanding how these identities are managed and their implications.*

*This review study aims to examine theoretical and empirical studies on multicultural identity management by focusing on the phenomenon of multiculturalism in terms of identity. The first part of the study discusses the conceptual foundations of multiculturalism, introducing key concepts such as acculturation, biculturalism/bicultural identity, and multiculturalism/multicultural identity. It explains the similarities and differences between these concepts, helping readers understand the terminology and debates in multicultural identity management. In the second part, three prominent theoretical approaches in the field are introduced, explaining how individuals configure and negotiate their multiple cultural affiliations within the self. These approaches include bicultural identity integration, multicultural identity configurations, and multicultural identity styles.*

*The review highlights several key points: (1) Multiculturalism is closely related to biculturalism as defined in acculturation theory, but it is a broader concept involving relationships with more than two cultures. (2) Multiculturalism is defined across different dimensions such as attitudes, behaviors, values, and identity, encompassing identification with more than one culture at the identity level. (3) Recent research focuses on how identities from different and sometimes conflicting cultures are managed within the self rather than what these identities are. (4) The three key structures proposed for managing multicultural identities—bicultural identity integration, multicultural identity configurations, and multicultural identity styles—focus on various aspects of the multicultural identity management process, even though they overlap in some areas. (5) It is consistently observed that the integration of multiple cultural identities is associated with positive outcomes.*

*This review discusses the literature revealing these findings within the framework of acculturation and multicultural identity. It emphasizes the need for a process-oriented and developmental perspective in future studies. By doing so, this review aims to provide a foundation for future research on the management of multicultural identity.*



# SAĞLIK HİZMETLERİ COĞRAFYASI AÇISINDAN BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ HASTANESİNİN ETKİ ALANININ BELİRLENMESİ (2017-2021)\*

İsmail ÖZDOĞAN\*\*

## ÖZET

Sağlık hizmetlerinin en önemli bileşenlerinden biri olan hastaneler bireylerin teşhis, tedavi sürecinin yapıldığı alanlardır. Sağlık hizmetleri sunan bu kurumların lokasyonu, hizmet kalitesi, hangi basamakta sağlık hizmeti sunduğu önemlidir. Bu çalışmanın amacı Bursa ilinin önemli sağlık kuruluşlarından biri olan Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesinin 2017-2021 yılları arasındaki istatistiki verileri dikkate alınarak etki alanının belirlenmesi olmuştur. Çalışma sağlık kurumlarının hizmet alanlarının belirlenmesi ve etki alanlarının ortaya konması açısından önemlidir. Araştırmada nicel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Araştırmada elde edilen veriler tablo ve haritalara dönüştürülmüştür. Etki alanını belirlemek amacıyla ArcGIS 10.7 yazılımı kullanılmıştır. Türkiye için referans bir sağlık kuruluşu olan ve eğitim araştırma hastanesi olarak hizmet veren Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesi, 3. basamak sağlık hizmeti sunan bir kurumdur. Hem Bursa ilinin çevre illere göre sağlık hizmet bölgesi olması hem de bu hastanenin eğitim araştırma hastanesi statüsünde olması komşu illerden hatta Türkiye'nin diğer illerinden de sağlık hizmeti talep edenlerin tercih ettiği bir hastane olmasını sağlamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** etki alanı, CBS, Bursa, sağlık hizmetleri coğrafyası, Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesi

## Determining The Influence Area of Bursa Uludağ University Hospital in Terms of Health Services Geography (2017-2021)

### ABSTRACT

Hospitals, one of the most important components of health services, are areas where individuals are diagnosed and treated. The location, service quality, and the level of health service provided by these institutions that provide health services are important. The purpose of this study was to determine the area of influence of Bursa Uludağ University Hospital, one of the important health institutions of Bursa province, by taking into account the statistical data between 2017-2021. The study is important in terms of determining the service areas of health institutions and revealing their areas of influence. Quantitative research method was used in the study. The data obtained in the study were converted into tables and maps. ArcGIS 10.7 software was used to determine the area of influence. Bursa Uludağ University Hospital, which is a reference health institution for Turkey and serves as a training and research hospital, is an institution that provides tertiary health services. Both the fact that Bursa is a health service region compared to the surrounding provinces and that this hospital has the status of a training and research hospital have made it a preferred hospital for those who demand health services from neighbouring provinces and even from other provinces of Turkey.

**Key Words:** domain, GIS, Bursa, health services geography, Bursa Uludağ University Hospital

\* Bu makale, "Sağlık Hizmetleri Coğrafyası Açısından Bursa İli" adlı doktora tezi ile UÇEK IV'te özet bildiri olarak sunulan "Sağlık Hizmetleri Coğrafyası Açısından Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesinin Etki Alanının Belirlenmesi" adlı çalışmadan üretilmiştir.

\*\* Dr. Coğrafya Öğretmeni, Yalova Termal Fen Lisesi, Yalova / TÜRKİYE, [ismailozdogan04@gmail.com](mailto:ismailozdogan04@gmail.com)

### Araştırma Makalesi / Research Article

**Atıf / Cite as:** Özdoğan, İ. (2025). Sağlık hizmetleri coğrafyası açısından Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesinin etki alanının belirlenmesi (2017-2021). *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(48), 363-376. <https://dx.doi.org/10.21550/sosbilder.1526428>

**Gönderim Tarihi / Sending Date:** 1 Ağustos / August 2024

**Kabul Tarihi / Acceptance Date:** 23 Eylül / September 2024

## Giriş

Sağlık hizmetleri, kişilerin sağlık hâlleri ile ilgili gereksinimlerini ve isteklerini arz talep ettiği hizmetleri kapsamaktadır (Wirick, 1966: 304). Bireylerin ve toplumların sağlıklı olabilmeleri ve bu sağlık durumunun sürdürülebilir olabilmesi için sağlık hizmetlerinin oluşturulması oldukça önemlidir. Sağlık hizmetleri toplumların sosyoekonomik gelişim seviyeleri ile bağlantılı olarak gelişme gösterir (Altay, 2007: 34).

Sağlık hizmetleri coğrafyası; bir ülkedeki sağlık hizmetlerinin coğrafi dağılımını, çeşit ve kalite açısından inceleyerek planlama yönünden yapılacak işleri ortaya koyar. Bir coğrafi üitedeki sağlık hizmetlerinin ihtiyacı karşılayacak düzeyde olması ve düzenli dağılımı verimliliği arttıracığı için bu dağılımın coğrafi kistaslar gözetilerek planlı bir şekilde yapılması gerekmektedir (Özçağlar, 2011: 172). Sağlık hizmetleri coğrafyası, çalışmalarında bu faktörleri de dikkate alarak sağlık hizmetlerini daha etkili ve rantabl kullanılabilmesini merkeze almaktadır. Aynı zamanda sağlık hizmetlerinin insanlar için erişilebilir hâle gelmesi sağlık hizmetleri coğrafyası için önemli bir faktördür.

Sağlık hizmetleri coğrafyasında verilerin analiz yapılması ve değerlendirilmesinde Coğrafi Bilgi Sistemleri'nin (CBS) etkisi azımsanmayacak kadar fazladır. Epidemiyolojik ve sağlık hizmetleri ile ilgili çalışmalarda CBS mekânsal ve zamansal farklılıkları ortaya çıkarmak için çevresel faktörler sonucunda ortaya çıkan öz niteliklerin gözlemlenen mekânsal dağılımını izlemek, anlamak ve yorumlamak için kullanılabilen, uygulama odaklı bir teknoloji olarak tanımlanabilir (Macassa, 2018: 3).

Sağlık hizmetleri üzerinde birçok coğrafi faktörün etkisinden söz edilebilir. Bu faktörlerden birisi nüfustur. Sağlık hizmetleri bütünüyle insana arz edilen bir hizmettir (Özdoğan, 2022b: 169). Nüfus hareketlerinin etkisini gösterdiği büyük şehirlerde göçün çekici faktörleri ve doğal artış ile birlikte nüfus daha hızlı artmaktadır. Nüfus artışının sonucunda sağlık, eğitim, sosyal hizmet kurumları gibi kurumlara duyulan ihtiyaç daha da artacaktır. Bu ortaya çıkan ihtiyaç yerel yönetimler, şehir planlamacılar açısından kamu hizmetini sunacak kurumların yer seçiminde oldukça önemli bir faktördür. Sağlık kurumlarının yeri belirlenirken erişim açısından elverişliliği, sağlık bakımından uygunluğu, etki alanına alacağı nüfus miktarı gibi faktörlerde göz ardı edilmemelidir. Aynı zamanda sağlık kurumunun sunacağı hizmetlerin niteliği ve niceliği de nüfus üzerinde etkili olmaktadır.

Şehirler buldukları lokasyon içerisinde tek merkez olarak kabul görürler. Fakat bu bakış açısı doğru değildir. Çünkü şehirler çevrelerinden bağımsız gelişmezler ve onlardan soyutlanmış alanlar değildir. Şehirler, komşu coğrafi birimlerle ve art bölgeleri ile önemli sosyal, kültürel ve ekonomik ilişkilerin bulunduğu, insan topluluklarının barınma alanları olarak görülmektedir (Göney, 2019: 1). Bir şehrin etki alanına ticareti yapılan bazı mallar girebileceği gibi bazı özel hizmetlerinde girebileceği bilinmektedir. Bu özel hizmetler sağlık hizmetleri, eğitim hizmetleri, kültürel hizmetler gibi çevresine sunulan hizmetleri içermektedir (Uğur & Aliagaoglu, 2018: 222). Bursa ilindeki sağlık hizmetleri de hem Bursa iline hem de çevre illere sunulan önemli bir hizmettir. Bu sağlık hizmeti sadece yerel bir hizmet olmayıp ulusal ve uluslararası nitelikte bir sağlık hizmeti olduğu düşünülmektedir.

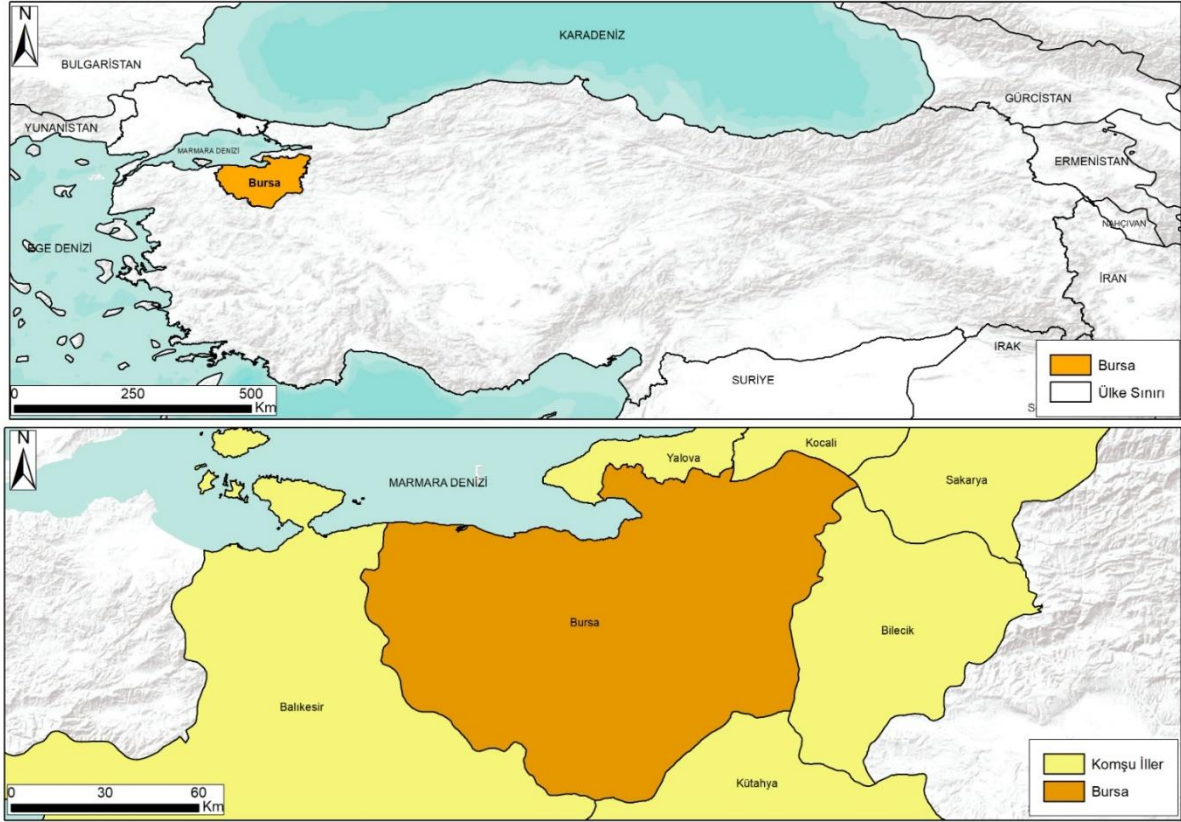
Sağlık hizmetlerinin bütün vatandaşlara ulaştırılması, sosyal devlet ilkesinin değerli öğelerinden ve amaçlarından birisidir. Hizmet sunumunda, hizmetin verimliliği ve sürdürülebilir olması için öncelikle sağlık hizmetlerinin sunulduğu kuruluşların nitelik ve nicelik bakımından geliştirilmesi ve bu amaçla bu hizmetlere önem verilmesi bir gereklilik olarak görülmektedir.

Araştırma sahasını oluşturan Bursa ili Marmara Bölgesinin güneyinde yer almakta olup Güney Marmara Bölümü'nün en büyük ilidir. Bursa ilinin toprakları toplamı 10.813 km<sup>2</sup>'dir. Bu



yüzölçümü ile Türkiye’de 27. sırada bulunmaktadır (Bursa Ticaret ve Sanayi Odası, 2023). Kuzeyde Marmara Denizi ve Yalova, kuzeydoğuda Sakarya ve Kocaeli, güneyde Kütahya, doğuda Bilecik ve batıdan ise Balıkesir illeri ile sınır komşusudur (Harita 1).

**Harita 1:** Bursa ilinin lokasyon haritası



Bursa, Marmara Denizi ile kıyısı bulunan illerden biridir. 2023 yılı nüfusu 3.214.571 kişi olmuştur. 17 ilçesi bulunmakta olup Osmangazi, Nilüfer, Yıldırım, Kestel ve Gürsu gibi 5 metropolitan ilçeye sahiptir. Bursa ilinde 21 adet devlet hastanesi, 20 adet özel teşebbüslere ait hastane bulunmaktadır. Mevcut hastanelerden branş hastaneleri olanlar Dörtçelik Çocuk Hastalıkları Hastanesi, Dr. Ayten Bozkaya Spastik Çocuklar Hastanesi, Ali Osman Sönmez Onkoloji Hastanesidir. Bursa’daki hastanelerin bir kısmı ise 3. basamak sağlık hizmet sunmaktadır. Bu hastaneler Bursa Şehir Hastanesi, Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesi, Yüksek İhtisas Eğitim Araştırma Hastanesidir.

Araştırmanın hipotezi Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesinin yerel bir hastaneden ziyade ulusal ve uluslararası bir hastane olduğudur. Bu çerçevede “Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesinin etki alanı nasıldır?”, “Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesinin etki alanında hangi iller yer almaktadır?” ve “Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesine diğer illerden gelenler hastaneye nasıl erişim sağlamaktadırlar?” sorularına cevaplar aranmıştır. Araştırma sağlık hizmeti sunan hastanelerin etki alanını belirlemek ve sunulacak hizmetin kalitesini etkilemesi açısından önemlidir.

## Yöntem

Araştırmada nicel araştırma yöntemlerinden betimsel tarama modeli kullanılmıştır. Nicel araştırmalarda gerçeklik araştırmayı yapan kişiden bağımsız olarak ortaya çıkar ve bu gerçeklik objektif bir şekilde gözlenmekte, ölçülmekte ve çözümlenmektedir. Nicel araştırmada araştırmacının neden sonuç bağlantısını ortaya koyma, varsayım ve genelleme yapma gibi

hedefleri bulunmaktadır. Araştırmacı nicel verileri derler, düzenler, çözümlemesini yapar ve değişkenler arasındaki bağıntıları ispatlamak için uğraşır (Büyüköztürk vd., 2023). Araştırmada olgusal (nicel) verilerden faydalanılmıştır. Bu olgusal veriler bireysel ifadelerden bağımsız olarak mevcut olan, ortak kriterlerle herkesin üzerinde anlaşmaya vardığı türden verilerdir (Karasar, 2016: 172).

Araştırma için Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesi istatistik biriminden hastaneye başvuranların ikamet adresleri ve hastane ile ilgili veriler (personel sayısı, yatak sayısı, müracaat eden kişi sayısı, ameliyat ve doğum sayısı vb.) yazılı talep ile istenmiş ve ilgili kurum tarafından verilen izinden sonra kullanılmıştır. Araştırmada elde edilen veriler değerlendirilerek mevcut durum ile ilgili değerlendirilmiştir. Araştırma konusu olan Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesi ile ilgili veriler iki setten oluşmaktadır. İlk veri setinde Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesindeki personel durumu, yatak kapasiteleri, muayene sayısı, yatış süresi, doğum sayıları gibi kriterler açısından 2017-2021 yılları arasında karşılaştırmalar yapılmıştır. Bursa iline diğer illerden tedavi amaçlı olarak gelen hastaların geldikleri il kayıtları ikinci veri setini oluşturmaktadır. Vatandaşların ikamet kayıtlarının bulunduğu il baz alınmıştır. Bu veri seti kullanılarak Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesi etki alanı mekân ve veri ilişkisi CBS ortamında ortaya konmaya çalışılmıştır. CBS, geçmişten günümüze kadar devam eden coğrafi çalışmaların temelini oluşturan kuramların, düşüncelerin otomatik durumu olarak karşımıza çıkmaktadır. Mekânla veriler arasındaki ilişki haritalarla ifade edilmeye çalışılmaktadır (Karabulut, 2005). Araştırma sahası ile ilgili Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesi istatistik biriminden alınan veriler (hastaneye 2017 ve 2021 yılları arasında başvuranların ikamet ili) ArcGIS 10.7 versiyonuna işlenerek öznitelik tablosu oluşturulmuş ve haritaları çizilmiştir.

## **Bulgular**

Çevrenin insan sağlığına olan doğal etkilerinin yanında coğrafi olarak sağlık hizmetlerinin konumlandırılması da önemli bir etkidir (Moon, 2020). Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesi Bursa şehrinin batı tarafına konumlandırılmıştır. Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi 9 Mayıs 1972 tarihinde 1588 sayılı yasa ve 16 profesör, 25 doçent, 20 uzman, 75 asistan ve 3 okutman kadrosu ile açılmıştır. 1974 yılında fakültede iç hastalıkları, cerrahi hastalıklar, nöro-psikiyatri, kulak-burun-boğaz, kadın hastalıkları ve doğum, çocuk hastalıkları ve sağlığı, üroloji, fizik tedavi ve rehabilitasyon, farmakoloji ve tıbbi farmakoloji kürsüleri kurulmuştur. 1975'te Uludağ Üniversitesinin kurulmasıyla Bursa Uludağ Üniversitesine bağlanmıştır. Bursa Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi Hastanesi 1990 yılında Tıp Fakültesi bünyesinde Görükle Kampüsünde hizmet vermeye başlamıştır (Fotoğraf 1). 1980 yılında çıkarılan bir yasa ile tıp fakültesinin ismi Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi olarak değiştirilmiştir (Kuter, 2017). 1987 yılında hastane binasının inşaatı tamamlanmış ve ilk kez Üniversite Hastanesi adı altında hizmet vermiştir. Ancak daha sonra 1992 yılında 1000 yatak kapasiteli olan ve tamamen tamamlanan hastane Uludağ Üniversitesi Hastanesi adıyla hizmet vermeye başlamıştır (<https://tip.uludag.edu.tr>, 2023). Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesi 42 branşta sağlık hizmeti sunan Bursa ve Türkiye için değerli olan bir sağlık kuruluşudur. Acil hastalar dışında genel olarak poliklinik randevusu ve mesai dışı öğretim üyesi randevu sistemi ile çalışan bir hastanedir (telefon, online, WhatsApp, Telegram gibi tüm iletişim kanallarından randevu alınmaktadır).

**Fotoğraf 1:** Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesinden görünüm



Hastanenin şehir merkezine uzaklığı (Bursa Valiliği binası baz alınmıştır) 20 kilometredir. Bursa-Balıkesir-İzmir yolu güzergâhında bulunmaktadır. Hafif raylı sistem, otobüs, dolmuş, özel araç ve taksi ulaşımının kolay sağlandığı bir konumdadır. Hastane çevresinde ve üniversite kampüsünde geniş otopark alanlarının bulunması insanların buraya özel araçlarıyla gelmesinde de etkili olmuştur. Şehrin en doğusunda bulunan Kestel ilçesinden Bursa Uludağ Üniversitesine kadar metro seferleri bulunmaktadır. Bursa iline diğer illerden ya da ilçelerden gelenler için otobüs terminalinden şehir merkezine hafif raylı sistemle Kent Meydanı'ndan (Osmanгази İstasyonu) aktarma yapılarak Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesine erişilmektedir. Yine aynı şekilde 43/A otobüs hattı ile aktarmasız ulaşım sağlanabilmektedir. Yalova, Balıkesir gibi çevre illerden de Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesine dolmuş ya da otobüs seferleri düzenlenmektedir.

Bursa, çevresine ve Türkiye'ye sağlık hizmeti sağlayan ve sunan illerden birisidir. Göçle gelen nüfus miktarının fazla olması, il nüfusunun fazla olması, sanayinin gelişmesi, sosyokültürel düzeyin yüksek olması, ekonomik gelir seviyesinin yüksek olması sağlık hizmeti talebinin de fazla olmasına neden olmuştur. Türkiye Sağlık Bakanlığı tarafından 29 sağlık bölgesine ve 10 sağlık üst bölgesine ayrılmıştır. 9. Sağlık hizmet üst bölgesinin merkezi olmasından dolayı Çanakkale, Yalova ve Balıkesir en çok hizmet sunduğu iller olmuştur Bu durum Tablo 4'ten de görülebilmektedir. Bursa ilinin diğer illere göre durumunu ve birçok ile göre sağlık hizmetleri şartlarının değerlendirildiği çalışmalarda Bursa'nın, sağlık kurumlarının Türkiye'deki payı %2,73 iken toplam yatak sayısı bakımından payı %3,40 olduğunu ifade edilmiştir. Sağlık Bakanlığına bağlı kurum sayısı bakımından %2,34'lük bir payı olduğu ortaya konulmuştur (Özdoğan, 2022b). Bursa ilinde Sağlık Bakanlığına bağlı kurumlardaki yatak sayısı oranı %3,97'dir. Bu veriler değerlendirildiğinde sağlık hizmetleri bakımından Bursa ili, İstanbul, Ankara, İzmir ve Antalya illerinden sonra beşinci sırada yer almaktadır (2021 verilerine göre).

Bursa ilinde Sağlık Bakanlığına bağlı kurumlar dışında özel sektör ya da vakıflar tarafından kurulmuş 20 adet özel hastane bulunmaktadır (<https://bursaism.saglik.gov.tr>, 2022). Türkiye'deki özel hastaneler içindeki oranı %3,50'dir. Türkiye'deki üniversite hastane sayısı

68 olup bu hastanelerden birisi de Bursa'da bulunmaktadır. Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesi, Bursa Şehir Hastanesi, Bursa Yüksek İhtisas Eğitim Araştırma Hastanesi 3. basamak sağlık hizmeti sunan kuruluşlardır. Bu kurumlar uzman sağlık personeli yetiştirmektedir. Aynı zamanda üst düzey araç-gereç, personel, beceri gerektiren hastalıkların tedavisinin yapıldığı yerlerdir.

Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesinin personel durumu incelendiğinde; hekim grubu içerisinde akademik kariyere sahip olan hekim sayısının fazla olduğu görülmektedir. Hastanenin eğitim araştırma hastanesi statüsünde olması sayesinde, hastane uzman hekim yetiştirilmesine katkı sunmaktadır. Yine bünyesinde bulundurduğu Sağlık Bilimleri Fakültesi ile Sağlık Meslek Yüksek Okulu yardımcı sağlık personeli yetiştiren kurumlardır. Bu okullarda eğitim gören öğrenciler bölüm özelliklerine göre staj çalışmalarını bu hastane bünyesinde yapmaktadırlar. Toplam personel sayısında 2021 yılında 2017 yılına göre artış olduğu görülmektedir (Tablo 1).

**Tablo 1:** Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesi personel sayısı (2017-2021)

PERSONEL	2017	2021
Uzman hekim	31	44
Araştırma görevlisi	610	690
Profesör	160	166
Doçent	79	76
Dr. öğretim üyesi	9	9
Eczacı	10	13
Hemşire	848	913
Ebe	32	32
Sağlık memuru	49	46
Sağlık teknikeri	274	313
İdari personel	581	560
Temizlik personeli	255	272
<b>TOPLAM</b>	<b>2.938</b>	<b>3.134</b>

**Kaynak:** Bursa Uludağ Üniversitesi Sağlık Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürlüğü, 2022.

Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesinin mevcut yatak sayısının 2017 yılında 896 adet yatak mevcut iken 2021 yılında 900 yatak kapasitesine ulaşılmıştır. Poliklinik hasta sayısı artış göstermişken yatan hasta sayısında azalma görülmektedir. Yatılan gün sayısı incelendiğinde 2017 yılında yatılan gün sayısı 298.968 iken 2021 yılında 261.893 kişi olmuştur. Bu durum üzerinde sağlık hizmetlerindeki ve sağlık teknolojilerindeki gelişmelerinde etkisi olduğu düşünülmektedir. Ortalama kalış gün süresinin 5,1 günden 6,4 güne çıkmıştır. Yatak işgal oranı 2017 yılında 93,3 iken 2021 yılında 86,8'e düşmüştür. Yapılan ameliyat sayısında artış görülmektedir. Normal doğum ve müdahaleli doğum sayısında da belirgin bir düşme vardır (Tablo 2).

**Tablo 2:** Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesine ait bazı veriler (2017-2021)

KRİTER	2017	2021
Mevcut yatak sayısı (acil yatak sayısı dahil)	896	900
Poliklinik hasta sayısı	1.261.835	1.297.911
Yatan hasta sayısı	43.407	36.879
Taburcu olan hasta sayısı	43.397	36.504
Ölen hasta sayısı	1.342	999
Yatılan gün sayısı	298.968	261.893
Ortalama kalış gün süresi	5,10	6,4
Yatak işgal oranı	93,3	86,8

Yapılan ameliyat sayısı	31.151	25.194
Normal doğum sayısı	357	324
Müdahaleli doğum sayısı	642	514

**Kaynak:** Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesi, 2024.

Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesi yatak sayıları bakımından değerlendirildiğinde yatak sayısının 2019-2021 yılları arasında çok fazla bir değişiklik olmadığı görülmektedir (Tablo 3). Ancak Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesine bağlı olarak açılacak olan Kadın Hastalıkları ve Doğum Hastanesi ile beraber yatak sayısının da artması beklenmektedir.

**Tablo 3:** Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesi yıllara göre yatak sayısı (2019-2021)

YATAK DURUMU	2019	2020	2021
Acil yatak sayısı	36	36	36
Yoğun bakım yatak sayısı	96	100	100
Servis yatak sayısı	800	800	800
<b>TOPLAM</b>	<b>932</b>	<b>936</b>	<b>936</b>

**Kaynak:** Bursa Uludağ Üniversitesi Sağlık Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürlüğü, 2022.

Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesine 2017-2018 yıllarında başvuran hastaların illere göre dağılışı incelendiğinde en fazla başvurunun Balıkesir (177.746), Yalova (58.141), Çanakkale (34.366), İstanbul (25.164), Bilecik (8.525), Sakarya (4.068) gibi Bursa'nın çevresinde bulunan illerden geldiği görülmektedir. Bu hastaların tercihinde Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesinin yakınlığı, branşında uzman hekimlerin varlığı, birçok branşta hizmet vermesi, tedavi süreci, eğitim araştırma hastanesi olması ve hasta memnuniyeti etkili olmaktadır. Köklü bir üniversite bünyesinde bulunması tecrübeli hekimlerin çevredeki diğer üniversite hastanelerine göre fazla olmasına neden olmuştur. Aynı zamanda ailelerinden birilerinin Bursa'da ikamet etmesinden dolayı Artvin (3.687), Muş (3.442), Samsun (3.362), Zonguldak (2.215), Erzurum (2.203), Adana (1.564), Ağrı (1.560) gibi illerden de Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesine tedavi amaçlı başvurular olmuştur (Tablo 4). Belirtilen illerin Bursa ilinde nüfusları azımsanmayacak derecededir. Dolayısıyla vatandaşlar aile bireylerinden birisini ya da akrabaları ziyarete geldiğinde hastanelere başvurarak tedavi olmakta ya da özellikle tedavi amaçlı da gelmektedirler. Hastanenin yeterliliği, servis odalarının çoğunun tek kişilik olması, tedavi ve bakım süreci ile ilgili memnuniyetler hastane tercihinde etkili olmuştur. Yine Tablo 4 incelendiğinde 2021 yıllarında Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesine başvuran hastaların illere göre dağılışına bakıldığında Balıkesir (99.375), Yalova (37.913), İstanbul (23.372), Çanakkale (19.552), İzmir (6.579), Bilecik (5.967), Kocaeli (5.408), Sakarya (3.034), Eskişehir (2.990) en çok hastanın geldiği illerdir. Yine Muş (4.260), Artvin (2.960), Erzurum (2.771), Samsun (2.628), Antalya (2.556), Zonguldak (2.076), Ağrı (1.795), Adana (1.694) illeri de daha önce belirtildiği gibi Bursa'da bulunan akrabalarından dolayı bu hastaneden hizmet almışlardır. 2017-2018 yıllarında hastaneye tedavi amaçlı gelen kişi sayısı toplamda 431.603 iken, 2020-2021 yıllarında toplam tedavi amaçlı gelen kişi sayısı 301.392 olmuştur. 2020-2021 yıllarında hastaneye başvuran kişi sayısında toplamda 131.211 kişilik bir azalma olduğu görülmektedir (Tablo 4 ve Harita 2, Harita 3). Bu durumun üzerinde etkili olan en önemli faktör COVID 19 pandemisinden dolayı hastanelere zorunlu olmadıkça başvurunun yapılmaması, acil olmadığı sürece ameliyat ve yatış protokolü verilmemesidir.

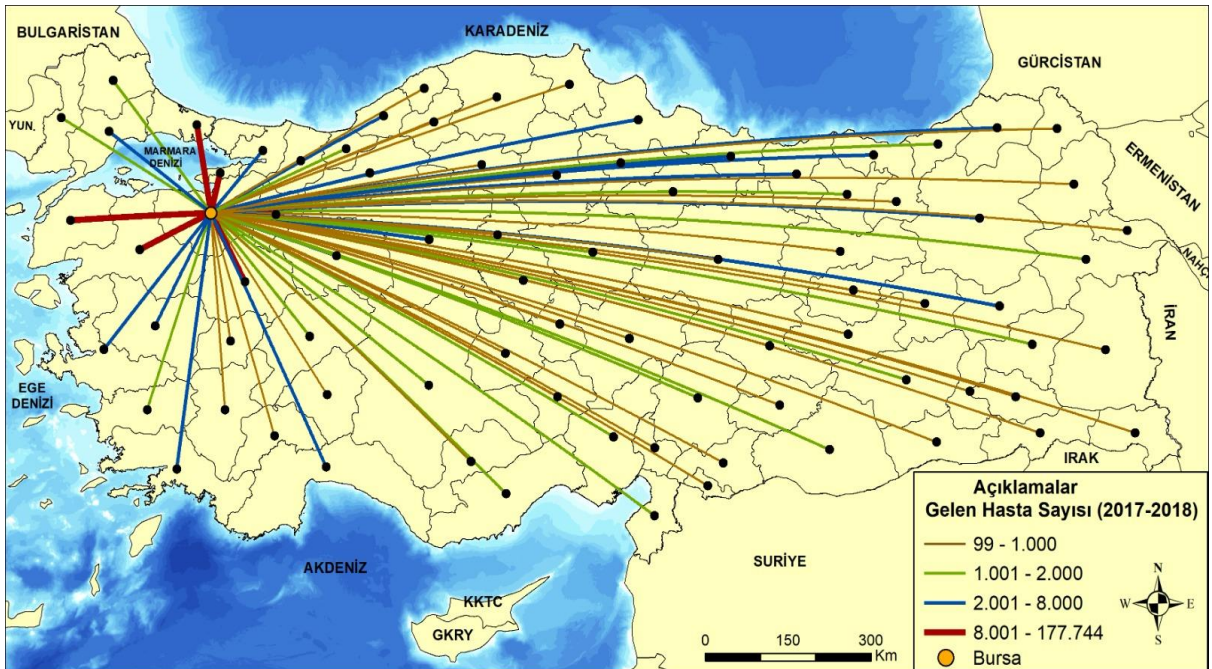
**Tablo 4.** Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesine başvuran hastaların illere ve yıllara göre dağılımı (2017-2018, 2020-2021)

İL	HASTA SAYISI (2017-2018)	HASTA SAYISI (2020-2021)	UZAKLIK (KM)
Adana	1.644	1.695	837
Adıyaman	472	709	1.128
Afyon	1.564	1.447	274
Ağrı	1.560	1.795	1.416
Aksaray	529	472	592
Amasya	659	681	682
Ankara	6.519	6.206	382
Antalya	2.644	2.556	537
Ardahan	637	598	1.482
Artvin	3.687	2.960	1.328
Aydın	1.903	1.745	442
Balıkesir	177.744	99.375	151
Bartın	476	377	431
Batman	604	598	1.383
Bayburt	508	379	1.142
Bilecik	8.525	5.967	95
Bingöl	477	459	1.276
Bitlis	1.272	1.309	1.469
Bolu	853	824	273
Burdur	259	219	415
Çanakkale	34.366	19.552	271
Çankırı	282	295	508
Çorum	981	931	925
Denizli	779	810	437
Diyarbakır	1.928	1.952	1.283
Düzce	1.569	1.144	228
Edirne	1.274	962	420
Elazığ	960	968	1.130
Erzincan	831	796	1.047
Erzurum	2.203	2.771	1.235
Eskişehir	3.390	2.990	149
Gaziantep	960	1.359	1.043
Giresun	2.412	1.681	957
Gümüşhane	1.044	863	1.119
Hakkâri	218	323	1.736
Hatay	1.197	1.308	1.028
Iğdır	621	484	1.526
Isparta	509	578	414
İstanbul	25.164	23.372	243
İzmir	6.157	6.579	322
Kahramanmaraş	1.074	878	964
Karabük	747	732	407
Karaman	256	406	600
Kars	726	874	1.435
Kastamonu	715	749	519
Kayseri	929	853	691
Kırıkkale	389	473	459
Kırklareli	1.104	697	437
Kırşehir	411	419	557
Kilis	99	123	1.080
Kocaeli	7.040	5.408	132

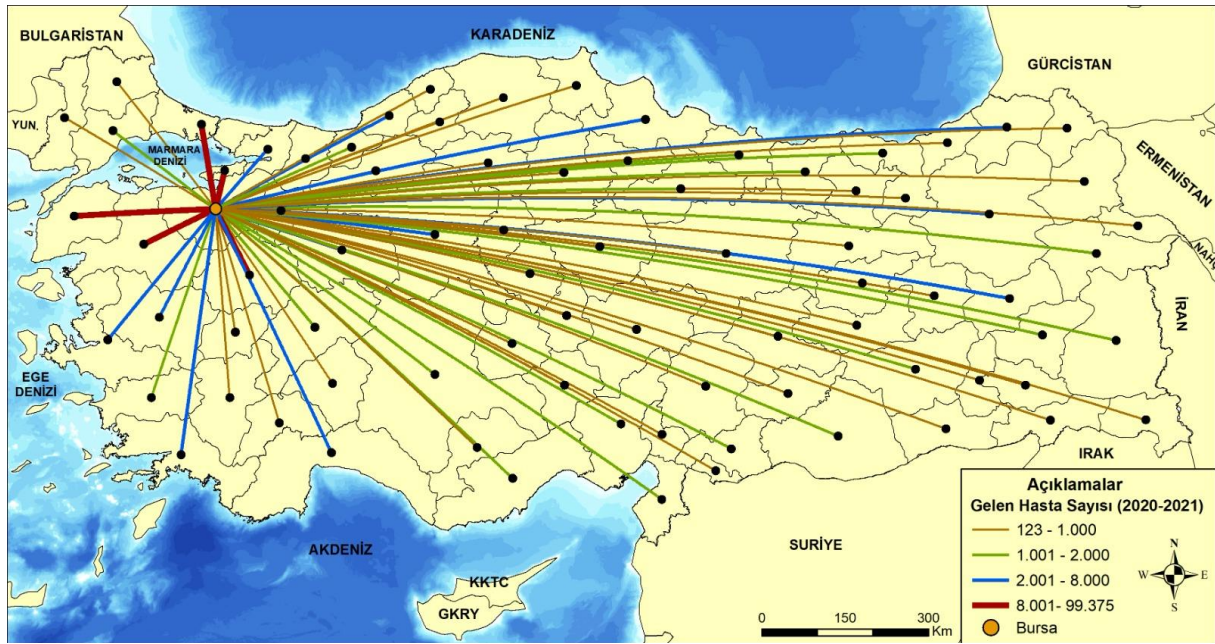
Konya	1.772	1.858	487
Kütahya	17.120	10.918	173
Malatya	904	929	1.032
Manisa	3.249	3.142	286
Mardin	959	857	1.368
Mersin	1.659	1.721	829
Muğla	2.005	2.028	541
Muş	3.442	4.290	1.386
Nevşehir	353	448	648
Niğde	974	975	713
Ordu	2.010	1.995	913
Osmaniye	504	596	923
Rize	1.029	967	1.169
Sakarya	4.068	3.034	159
Samsun	3.362	2.628	748
Siirt	737	604	1.470
Sinop	384	410	708
Sivas	924	737	824
Şanlıurfa	1.717	1.780	1.180
Şırnak	345	369	1.546
Tekirdağ	2.381	1.859	375
Tokat	1.263	1.255	781
Trabzon	2.071	1.844	1.094
Tunceli	322	245	1.177
Uşak	810	754	310
Van	334	1.876	1.609
Yalova	58.141	37.913	69
Yozgat	1.085	997	600
Zonguldak	2.215	2.076	342
Yurtdışı	19	91	-
<b>TOPLAM</b>	<b>431.604</b>	<b>301.392</b>	

**Kaynak:** Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesi İstatistik Birimi, 2022.

**Harita 2:** 2017-2018 yılları arasında Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesine gelen hastaların illere göre dağılışı



**Harita 3:** 2020-2021 yılları arasında Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesine gelen hastaların illere göre dağılışı



2017-2018 ve 2020-2021 yılına ait verilere bakıldığında Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesinin Türkiye'nin tamamını etki bölgesine aldığı bilinmektedir. Bu hastanede bütün branşlarda hizmet verilmektedir. Köklü bir sağlık kurumu olması, 3. basamak sağlık hizmeti sunması, eğitim araştırma hastanesi olması, servis odalarının çoğunun tek kişilik olması, Bursa ilinin çevresine göre sağlık üst bölgesi olması, ulaşımın kolay olması, teknik altyapının ve insan kaynağının gelişmiş olması gibi faktörler bu hastanenin geniş bir etki bölgesine sahip olmasını sağlamıştır. Balıkesir, Yalova, İstanbul, Eskişehir, Bilecik, Çanakkale gibi çevre illerin belirtilen yıllarda Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesinden en çok hizmet alan iller olduğu görülmektedir. Balıkesir ve Yalova illerinden tarifeli seferler yapılmakta, insanlar mesai başlamadan önce hastaneye gelmekte ve mesai bitişi teşhis, tedavi süreci bitenler dönüş yapmaktadır. Yine çevre illerden vatandaşlar kendi araçlarıyla da sağlık hizmeti almaya gelmektedirler. Bazı illerde de (Erzurum, Ağrı, Muş, Artvin, Giresun, Trabzon) akrabaları Bursa'da bulunduğu için ya ziyaret esnasında sağlık hizmeti almaktadırlar ya da akrabalarının tavsiyesi ile sağlık hizmetlerini talep etmektedirler. Bursa'nın etki alanı tüm Türkiye'yi kapsamaktadır. Bursa Türkiye'nin önemli göç merkezlerinden biri olduğu bilinmektedir (Zaman & Eşim, 2019). Dolayısıyla Bursa'nın göç merkezlerinde biri olması sağlık hizmetlerindeki talebinde artmasına neden olmakta ve bu da sağlık hizmetleri üzerinde baskı oluşturmaktadır.

Yine uzaklık ile sağlık hizmetlerine erişim ilişkisi düşünüldüğünde Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesine çevre illerinden daha fazla hasta geldiğini, mesafe arttıkça hastaneden faydalanan kişi sayısının da azaldığı görülmektedir. Hakkâri (1.736 km- hastaneye başvuran kişi sayısı 323 kişi), Van (1.609 km- hastaneye başvuran kişi sayısı 1.876 kişi), Şırnak (1.546 km- hastaneye başvuran kişi sayısı 363 kişi), Ardahan (1.482 km- hastaneye başvuran kişi sayısı-598), Siirt (1.470 km- hastaneye başvuran kişi sayısı 323 kişi) Bitlis (1.469 km- hastaneye başvuran kişi sayısı 1.309), Kars (1.435 km- hastaneye başvuran kişi sayısı 874 kişi), Ağrı (1.416 km- hastaneye başvuran kişi sayısı 1.447 kişi), illeri Bursa ilinden sağlık hizmeti almaktadırlar.



## Sonuç ve Öneriler

Araştırmanın hipotezi değerlendirildiğinde; Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesinin etki alanının geniş olduğu ve bu hastanenin yerel bir hastaneden ziyade ulusal ve uluslararası bir hastane olduğu belirlenmiştir.

Araştırma sorularından olan “Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesinin etki alanı nasıldır?” sorusu değerlendirildiğinde; Bursa ilinde sağlık hizmetlerinin önemli bileşenlerinden biri olan Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesi etki alanı geniş olan bir hastanedir. Hastane yerel bir hastane olmaktan çıkmış ulusal hatta uluslararası karakterli bir hastane niteliğini kazanmıştır. Türkiye'nin tamamına sağlık hizmeti sunan önemli bir kuruluş hâline gelmiştir. Bünyesinde bulundurduğu uzman sağlık ekibi, her branştan hizmet vermesi, teknolojik ve fiziki altyapısının yeterliliği, odaların tek kişilik olması, hijyen koşulları, tedavi sürecinin hızlı ve memnuniyetle sonuçlanması ve köklü bir hastane olması ile birlikte alanında tecrübeli hekimlerin bulunması hastanenin etki alanının daha da genişlemesine neden olmuştur.

Araştırma sorularından olan “Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesinin etki alanında hangi iller yer almaktadır?” sorusu değerlendirildiğinde; Bursa ilinin 9. sağlık üst bölgesinde bulunmasından dolayı öncelikle Bursa ve bu bölge sınırları içerisinde yer alan Yalova, Çanakkale ve Balıkesir illerine sağlık hizmeti sunduğu genelde ise tüm Türkiye'ye sağlık hizmeti sunan bir il olduğu görülmüştür.

Araştırma sorularından olan “Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesine diğer illerden gelenler hastaneye nasıl erişim sağlamaktadırlar?” sorusu değerlendirildiğinde; çevre illerden gelenlerin daha çok toplu ulaşımdan faydalandıkları (Balıkesir ve Yalova illerinden seferler olduğu) görülmektedir. Ancak hastaların hastaneye özel araçları ile gelip gittikleri görülmektedir. Hafif raylı sistemin hastaneye kadar gelmesi de erişim bakımından önemli bir avantajdır. İl dışında gelenler ise hava yolu, deniz yolu ve karayolunu kullandıkları görülmektedir. Bursa otobüs terminalinden hastaneye ulaşım ya hafif raylı sistemle (Terminal-Osmangazi-Üniversite) sağlanmakta ya da Bursa Uludağ Üniversitesine giden otobüs hatları ile sağlanmaktadır. Bu hastane şehrin batı tarafında bulunması doğu tarafında yaşayanların metro (hafif raylı sistem) ile kısa bir sürede erişim sağlandığını ifade etmiştir (Özdoğan, 2022b: 250). Akgün ve arkadaşlarının yaptığı çalışmada hastanelerin etki alanının belirlenmesinde rol oynayan en önemli faktörün ulaşım olduğu belirtilmiştir (Akgün vd., 2021: 41). Dolayısıyla Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesinin etki alanının gelişmesinde ve hastaneye erişimin sağlanmasında ulaşım önemli bir rol oynamıştır.

Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesinin erişilebilir ve daha kaliteli sağlık hizmeti sunabilmesi için; bina fiziki yapısı günümüz sürdürülebilir ve yenilikçi bina teknolojileri kullanılarak yeniden inşa edilebilir. Olası bir doğal afette hastanenin aktif hizmet vermesi için planlama ve koordinasyon yapılmalıdır. Hastane binasının depreme dayanıklı olup olmadığı test edilerek dayanıksız olan bina bileşenleri ile ilgili olarak acil tedbirler alınmalıdır. Otopark alanları gelecek planlaması yapılarak genişletilmelidir. Teşhis ve tedavi sürecinde önemli bir rolü olan görüntüleme, tahlil süreci hızlandırılıp bu gibi hizmetlerde randevu usulü terk edilmelidir. Teşhis ve tedavi sürecinin hızlandırılması için bu gibi işlemlerin doktor muayenesinden hemen sonra yapılması gerekmektedir. Bursa ilinin ve ülkemizin sağlık ihtiyaçları da göz önüne alınarak sağlık personeli sayısının ve niteliğinin artırılması, uzman hekim sayısının artırılması gerekmektedir. Personelin barınabilecekleri alanların inşası oldukça önemlidir. Çocuklu personelin çocuklarını bırakabilecekleri kreşlerin Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesi içinde olması gerekmektedir. Şehir dışından gelen hasta ya da refakatçilerinin barınabilecekleri, ihtiyaçlarını temin edebilecekleri otel, pansiyon, apart otel tarzı vb. alanların oluşturulması ve kişisel ihtiyaçlarını kolayca karşılayabilecekleri alanların

oluşturulması hastaneye müracaat eden nüfusun sağlık hizmetlerine erişimine yardımcı olacaktır. Yine Bursa dışından gelen vatandaşların hastanedeki hizmetlere erişebilmeleri için hastane girişinde yönlendirme masasının kurulması ve bu alanda yönlendirme sağlayabilecek ya da refakat edebilecek personel bulundurulması oldukça önemlidir. Sağlık kurumları her ne kadar hizmet sunan kuruluşlar olsa da bir bütçeye sahip olan kurumlardır. Sağlık kurumlarından hizmet alan bireyler ne kadar mutlu ayrılırsa hastaneyi bir daha tercih etmesindeki kararında bu memnuniyetin etkisi olur. Dolayısıyla Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesi artan rekabet ve kişisel istekler karşısında günümüz koşullarına mutlak suretle uyum sağlamak zorundadır. Elindeki insan kaynağını muhafaza edip ekibi daha da güçlendirme yoluna gidilmelidir. Teknolojik donanım, altyapı geliştirilmelidir. Personelin barınma, sosyal hizmetler gibi hizmetleri karşılama yoluna gidilmelidir. Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesi kurum kimliği ön plana çıkmalı, bütün çalışmalarında toplam kaliteye önem verilmelidir. Bu koşullar sağlandığında hem yerel, hem ulusal hem de uluslararası alanda hizmet veren bir sağlık kuruluşu olarak hizmet vermeye devam edecektir.

Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesi hem Bursa ilinin hem de Türkiye'nin önemli bir sağlık kurumudur. Gerekli olan tedbirler alınırsa gelecekte hem Türkiye'ye sağlık hizmeti sunan bir sağlık kurumu hem de Türkiye'ye sağlık personeli yetiştiren önemli bir kurum olarak yerini koruyacaktır.

### **Bilgi Notu ve Teşekkür**

Makale araştırma ve yayın etiğine uygun olarak hazırlanmıştır. Yapılan bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

Bu çalışmada istatistiksel verilerin temininde destek olan Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesi Başhekimliğine teşekkür ederim.

### **Kaynakça**

Akgün, Ş., Özcan, D., Çağlıyan, A., Akgün, E., Sun, A. (2021). A study of services based on a university hospital in terms of area of influence and health geography. *International Archives of Integrated Medicine*, 8(8), 34-43.

Altay, A. (2007). Sağlık hizmetlerinin sunumunda yeni açılımlar ve Türkiye açısından değerlendirilmesi. *Sayıştay Dergisi*, (6), 33-58.

Bursa İl Sağlık Müdürlüğü. (2023). <https://bursaism.saglik.gov.tr/TR-15573/ozel-hastaneler.html>.

Bursa Ticaret ve Sanayi Odası. (2024, Eylül 22). <https://www.btso.org.tr/?page=bursaeconomy/bursa-economy.asp>.

Bursa Uludağ Üniversitesi. (2023, Haziran 20). <https://suam.uludag.edu.tr/istatistik.htm>.

Bursa Uludağ Üniversitesi. (2024, Ağustos 15). <https://suam.uludag.edu.tr/istatistik.htm>.

Bursa Uludağ Üniversitesi Sağlık Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürlüğü. (2021). Personel dağılımı. Bursa.

Bursa Uludağ Üniversitesi Sağlık Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürlüğü. (2022, 15 Nisan). Uludağ Üniversitesi Hastanesinden 2017-2021 yılları arasında hizmet alanların illere göre dağılışı.

Bursa Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi. (2023). <https://tip.uludag.edu.tr/tarihce>

Büyüköztürk, Ş., Çakmak, E., Akgün, Ö., Karadeniz, Ş., Demirel, F. (2023). *Eğitimde bilimsel araştırma yöntemleri*. Pegem Akademi.

Göney, S. (2019). *Şehir coğrafyası I*. Beta.

Karabulut, M. (2005). Otomatik coğrafya ve coğrafi bilgi sistemleri. *Ege Coğrafi Bilgi Sistemleri Sempozyumu Bildiri Kitabı* içinde (139-155. ss.), Ege Üniversitesi.

Karasar, N. (2016). *Bilimsel araştırma yöntemleri*. Nobel.

Kuter, M. (2017). Bursa Üniversitesi Kurma Derneği belgelerle kuruluş öyküsü. C. İrgil , Ç. Tor, D. Dalkılıç, C. Başaran (Ed.), *Bursa Sağlık Tarihi Cilt-1* içinde (479-517. ss.). Bursa Büyükşehir Belediyesi.

Macassa, G. (2018). Can geographic information systems help us to better understand inequalities in health outcomes in the era of sustainable development. *University of Gavle*, 1-22. <http://www.diva.portal.org/smash/get/diva2:1276662/FULLTEXT02.pdf>.

Moon, G. (2020). *Health geography*, (Cilt 2). International Encyclopedia of Human Geography.

Özçağlar, A. (2011). *Coğrafya 'ya giriş*. Ümit Ofset Matbaacılık.

Özdoğan, İ. (2022a). Sağlık hizmetleri coğrafyası açısından Bursa Uludağ Üniversitesi Hastanesinin etki alanının belirlenmesi . *IV. Uluslararası Coğrafya Eğitimi Kongresi (UÇEK-2022) "Yerelden Küresele İnsandan Devlete Coğrafya Eğitim"* içinde (408. ss.), Karabük Üniversitesi.

Özdoğan, İ. (2022b). *Sağlık hizmetleri coğrafyası açısından Bursa ili*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Uğur, A. & Aliğaoğlu, A. (2018). *Şehir coğrafyası*. Nobel Yayıncılık.

Wirick, G. (1966). A multiple equation model of demand for health care. *Health Services Research*, 1(3), 301-346.

Zaman, S. & Eşim, İ. (2019). Türkiye'nin iç göç hareketlerinde Bursa'nın yeri. *5. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi (11-1 Temmuz 2019)* içinde (537-559. ss.), Asos.

## EXTENDED ABSTRACT

*The aim of this study was to determine the impact area of Bursa Uludağ University Hospital, one of the important health institutions of Bursa province, by taking into account the statistical data between 2017 and 2021. Bursa Uludağ University Hospital, which is a reference healthcare institution for Turkey and serves as a training and research hospital, is an institution that provides tertiary healthcare services. The fact that Bursa is a health service region compared to surrounding provinces and that this hospital has the status of a training and research hospital has made it a preferred place for those seeking health services from neighbouring provinces and even other provinces of Turkey.*


*It is thought that Bursa Uludağ University Hospital has a wide area of influence and that this hospital is a national hospital rather than a local hospital. Therefore, it was investigated whether the number of personnel, capacity and other components meet the needs. In this context, "what is the impact area of Bursa Uludağ University Hospital?", "which provinces are within the influence area of Bursa Uludağ University Hospital?", "how do people coming to Bursa Uludağ University Hospital from other provinces access the hospital?" the answer to the question has been sought.*

*For the research, the data provided by the statistics unit of Bursa Uludağ University Hospital was requested with a written request and was used after the permission of the relevant institution. A situation analysis was made by evaluating the data obtained in the research. The data regarding Bursa Uludağ University Hospital, which is the subject of the research, consists of two sets. In the first data set, comparisons were made between 2008 and 2020 in terms of criteria such as personnel status, bed capacities, number of examinations, length of stay, and number of births at Bursa Uludağ University Hospital. The provincial records of patients coming to Bursa from other provinces for treatment purposes constitute the second data set. The province where the citizens' residence records are located is taken as basis. By using this data set, the relationship between Bursa Uludağ University Hospital's domain, space, and data was analyzed in a GIS environment. Data regarding the research area taken from Bursa Uludağ University Hospital statistics unit ArcGIS. The attribute table was created, and maps were drawn by processing the 10.7 version.*

*When the personnel situation of Bursa Uludağ University Hospital is evaluated, it is seen that the number of physicians with academic careers is high among the physician group. The fact that the hospital has the status of a training and research hospital has undertaken the mission of training expert healthcare personnel. The Faculty of Health Sciences and the School of Health Professions are institutions that train auxiliary health personnel. It is seen that the number of available beds in Bursa Uludağ University Hospital has increased. While the number of outpatients has increased, the number of inpatients has decreased. It is thought that developments in health services and health technologies have an impact on this situation. Bursa Uludağ University Hospital provides health services to both the province of Bursa and its surroundings. It is known that Bursa Uludağ University Hospital covers the whole of Turkey in its area of influence. It is a well-established health institution, it provides tertiary health services, it is a training and research hospital, most of the service rooms are single-person, Bursa is a higher health region compared to its surroundings, there are not enough training and research hospitals in the surrounding provinces or there are deficiencies in many branches, it is easily accessible. Factors such as its location, advanced technical infrastructure and human resources have enabled this hospital to have a wide impact area.*

*As a result, since Bursa is located in the 9th upper health region, it has been seen that it primarily provides health services to Bursa and the provinces of Yalova, Çanakkale and Balıkesir within the borders of this region, and is generally a province that provides health services to the whole of Turkey. It is seen that those coming from surrounding provinces mostly benefit from public transportation (there are flights from Balıkesir and Yalova provinces). Therefore, transportation played an important role in the development of the impact area of Bursa Uludağ University Hospital and in providing access to the hospital.*

# SÖZ DİZİMİ AÇISINDAN ChatGPT'nin TÜRKÇESİNE BİR BAKIŞ\*

 Asiye Mevhibe COŞAR\*\*

## ÖZET

Kasım 2022'de ChatGPT-3 ve 14 Mart 2023 tarihinde serinin dördüncü versiyonu ChatGPT-4, geliştiricisi Open-AI tarafından yayınlanmıştır. Dil zekâsı kazandırılan yapay zekâ, ChatGPT ve benzerleri, Türkçe yazarken Türkçe veri tabanından hareket etmekte; Türkçe metinleri kıvrak söz diziminin olanaklarıyla yeniden üretmektedir. Bu çalışmada farklı zamanlarda her iki sohbet robotuna yazdırılan metinler, söz varlığı ve söz dizimi açısından karşılaştırılmıştır. ChatGPT-3, dil içine doğan bir anadili konuşucusu gibi dilin olanaklarını kullanırken yazım ve noktalama, tekrar ifadelerle kısmen kusurludur. 7-8 ay ara ile aynı konuda tekrar yazdığı metinlerin daha doğru olması, öğrenilebilir olduğunu göstermektedir. Eğitim süreci ile geliştirilen ChatGPT-4 ise GPT-3'e nispetle incelenen örneklere göre nadiren yazım ve noktalama hatası yapmakta, bağlama uygun zengin bir söz varlığı, kıvrak bir söz dizimi ve sanatlı söyleyişlere yer vermektedir. Söz diziminin iki, üç ve dört ögeli diziliş örneklerini ön görülen sınırlı metin içinde üretmekte; basit, sıralı, bağlı ve birleşik cümleler olmak üzere hemen tüm cümle türlerini kurabilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Türkçe, söz dizimi, dijital çağ, yapay zekâ, sohbet robotu ChatGPT

## An Overview of ChatGPT's Turkish from The Perspective of Syntax

### ABSTRACT

In November 2022, ChatGPT-3 was released, and on March 14, 2023, the fourth version of the series, ChatGPT-4, was released by its developer, OpenAI. Artificial intelligence systems like ChatGPT, which are endowed with linguistic intelligence, rely on a Turkish database when writing in Turkish. They reproduce the Turkish texts with the possibilities of flexible syntax. In this study, the texts dictated to both chatbots at different times were compared with respect to vocabulary and syntax. While ChatGPT-3 utilizes the language like a native speaker, its spelling and punctuation can be somewhat imperfect, especially with repetitive expressions. The fact that the texts it generates on the same topic at 7–8-month intervals are more accurate suggests that it can learn. Compared to GPT-3, ChatGPT-4, which was developed through the training process, rarely makes spelling and punctuation mistakes according to the analyzed examples, and it includes a rich vocabulary appropriate to the context, along with a flexible syntax and artistic expressions. They can produce examples of two-, three- and four-element syntax within a limited textual space and can construct almost all types of sentences, including simple, sequential, compound, and complex sentences.

**Key Words:** Turkish, syntax, digital age, artificial intelligence, chatbot ChatGPT

---

\* Bu makale, 9-10 Şubat 2024 tarihlerinde Bursa'da düzenlenen *Türkiye Yüzyılında Türkçenin Yüzyılı Bilgi Şöleni*'nde sunulan "Dijital Çağda Sohbet Robotu/ChatGPT'nin Türkçesi" adlı bildiri metninden geliştirilmiştir.

\*\* Prof. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Trabzon / TÜRKİYE, [mcosar@ktu.edu.tr](mailto:mcosar@ktu.edu.tr)

### Araştırma Makalesi / Research Article

**Atf / Cite as:** Coşar, A. M. (2025). Söz dizimi açısından ChatGPT'nin Türkçesine bir bakış. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(48), 377-389. <https://dx.doi.org/10.21550/sosbilder.1568554>

**Gönderim Tarihi / Sending Date:** 16 Ekim / October 2024

**Kabul Tarihi / Acceptance Date:** 4 Kasım / November 2024

*Bir gün bütün halkların aynı dili konuşmasını ya da aynı dillerle anlaşmalarını zorunlu kılacak bir dünya telefon sistemi kuracağız ve bu, yeryüzündeki bütün halkları bir kardeşlik ortamı içinde bir araya getirecek (Corty, 1907).\*\*\**

## Giriş

Yazının icadı, insanlık tarihini öncesi ve sonrası şeklinde ikiye ayırırken insanın yapıp etmelerini kayıt altına alma sürecini de başlattı. Bugün insanlık tarihinin devrelendirilme sorunu, farklı bakış açıları çerçevesinde siyasi, coğrafi, ekonomik, kültürel ve nihayet teknolojik ölçütlerle, tabiri caizse Doğu-Batı ikileminde ele alınırken<sup>1</sup> Batı dünyasının “İlk Çağ, Orta Çağ, Yeni Çağ, Yakın Çağ” belirlemesi yaygın biçimde kabul görmektedir. Hâlen devam etmekte olan Yeni Çağ ise içinde bir anlamda bağımsız “elektronik ya da internet çağı” kavramlarını da taşımaktadır (Soyaslan, 2019: 3025).

1453'te Fatih Sultan Mehmet'in İstanbul'u (Konstantinopolis) fethi, Avrupa'da Rönesans'ın başlaması ya da coğrafi keşiflere tarihlenen Yeni Çağ'ın yerini, ulus devletlerin kurulduğu, cumhuriyet ve demokrasi fikrinin yerleştiği, bilimde ve teknolojiye önemli atılımlar yaşanan Yakın Çağ aldığında, dünya başka bir âleme evriliyordu. 70'li ve 80'li yılları, silah sanayisi ve uzay teknolojisi alanında çalışmalara alt yapı sağlayacak bilgi ve iletişim teknolojilerinin gündemi belirlediği yıllar olarak niteleyen Atasoy (2007: 166), bu evrilişin “bilgi devrimi” veya “bilgi çağı” gibi hızlı ve yaygın gelişmelere kaynaklık ettiğine işaret eder. Nitekim bu süreç, insanlara sonsuz denilebilecek oranda bilgiye saniyeler içinde erişme ve bilgiyi aynı hızla paylaşma imkânı sağlıyor; genel ağla (internet) birlikte “bilgi çağı”, “dijital çağ”, “dijital kültür”, “sanal dünya”, “sanal toplum” gibi toplumsal değişimi tanımlamaya yönelik kavramlar insan hayatını kuşatıyordu. Son tahlilde yapay zekâ, insan zekâsının ürünü olarak insanın neredeyse bütün eylemlerinin ortağı olmuştur. Bugün, yapay zekâ ile bilgi çağına nasıl şekilleneceği; dünyanın, toplumların ve kültürlerin her bakımdan nasıl etkileneceği soruları, tartışmaların odağına oturmuştur.

Dünya uzun zamandır küreselleşmenin etkisinde, yaşam düzeni bakımından hızla bir tek tipleşmeye giderken insanların ve kültürlerin ne kadar özgün kalacağı, özellikle 90'lı yıllarda çok tartışılan bir problemdi. Kültürel alanda tek tip bir dünya beklentisi, etnik farklılıkların ve yerel kültürlerin canlandırılmasını, bütünleştirme ve ayrıştırma süreçlerinin bir arada yürütülmesini amaçlarken kimin ve neyin nereye kadar dirençli olacağı sorusu gündemi belirliyordu. Bugün küreselleşmenin hedeflerinden biri olan teknolojik ilerlemenin yeni boyutlar kazanması, iletişim teknolojisi- bilgisayar ve internetin değiştirici etkisinin görülmesi beklentisi, ekonomi kadar kültürleri de “ne olacak” sorusu ile karşı karşıya bırakmıştır (Ulugay, 2001: 65'ten akt. Aktel, 2001: 193-195).<sup>2</sup>

İlk bilgisayarların kullanıma çıktığı 70'li yıllar, bilginin “özgürce ve “hızlı” bir biçimde aktarılmasını bir imkânâ dönüştürürken günümüze gelindiğinde “bilgi çağı” adlandırması, “dijital çağ”a evrilmiş oldu. Böylece 21. yüzyıl, gelişmiş teknolojileri insanlığın hizmetine sunarken bilim alanlarını da etkilemeye ve dönüştürmeye başladı. Disiplinler arası çalışmalar,

\*\*\* 1907'de AT&T firmasının başmühendisi olan Corty'nin uluslararası telefon şebekesi kurulduğunda bunun yeryüzüne barış getireceği inancıyla söylediği söz (Dilts, 1941: 118'den akt. Uğur, 2023).

<sup>1</sup> İlgili tartışmalar için bk. Alkan, 2009: 23-42; 2014: 43-64; Soyaslan, 2019: 3025-3030.

<sup>2</sup> Küreselleşme, etkileri 80'li yıllardan itibaren yaygın olarak görülmeye başlanmış olsa da kökleri ticaret kervanlarının oluşturulması, binek hayvanlarının evcilleştirilmesi, büyük pazarların kurulması, İpek Yolu ve deniz yollarının kullanılması ile yeni yerlerin keşfine kadar götürülmektedir (Aktel, 2001: 194). Bu anlamda başlangıcı 16. yüzyıla kadar indirilebilir.

yeni araştırma yöntemleri geliştirmek, teknolojiyi yalnızca bilgiye erişmek için değil bilgiyi üretmek için de kullanılır hâle getirdi. Özellikle kültür bilimleri ve bu doğrultuda kültür çalışmaları, belgeleme ve analizde çağ atladı denilebilir.

70'li ve 80'li yıllar, gelişen teknoloji ve özellikle bilgisayarla değişen faaliyet biçimlerinin dili nasıl etkileyeceği konusunda soru ve tartışmalara konu olurken (Alyılmaz, 2010; Akalın, 2000, 2001, 2013) özellikle dil kullanımında internetin yabancı kelimeleri yaygınlaştırma ve dilin kurallarını değiştirme olasılığı üzerinde durulmuş ve bu, yararlı yönlerine dikkat çekilse de bir tehlike olarak gösterilmişti. Ancak bugün bilişim alanı, özellikle Türkçeleştirme çalışmalarının etkisi ile yeni birçok kavramın üretilmesini sağladı; bilişim sözlüklerinin yeni bir tür olarak kendi alanını yaratmasına ve yeni terimlerin literatüre katılmasına vesile oldu.

Üretim ilişkilerindeki belirleyiciliği ile üretim biçimini değiştiren dijital çağ, kültür bilimleri alanını etkilerken özellikle dil, temel bir bileşene dönüştü. Dil işleme, büyük veri analizi için her alanda belirleyici konuma geçti. Eklemeli yapısı ve söz dizimi özellikleri ile yaygın dillere nispetle farklı özelliklere sahip Türkçenin işlenmesi, çeviri dili olarak kullanılması, metin madenciliği, tarihî metinlerin dijitalleştirilmesi ve aktarımının sağlanması, dil teknoloji laboratuvarlarının kurulması konuları gündeme geldi. Böylece, teknoloji kullanımı ve yeniden üretimi noktasında Türkçe ile ve Türkçe için ne yapılacağı meselesi ayrıca bir bahsi gerekli kıldı. Bu anlamda, Türkçenin işlenmesi önem arz etmekte olup bireyin Türkçeyi doğru ve güzel kullanmasından, makinenin Türkçeyi doğru ve güzel kullanmasına yönelik bir süreç öne çıkmaktadır.

Gelişen teknoloji ile ilişkili olarak günümüzde, ileriye doğru bir bakışla bir sohbet robotunun Türkçesinin ele alınmasının amacı, gelecek yıllarda ve özellikle bilişim çağı ya da dijital çağ olarak adlandırılan bu çağda “Türkçe ile neler yapılabilir?” ve “Türkçe için ne yapılmalı?” gibi sorulara cevap aramaktır. Bunun bir sohbet robotu üzerinden yapılacak olması, bu robotların artık günlük hayatın ve hatta her bireyin âdeta bir parçası olmaları sebebiyledir. Bunlardan ChatGPT ise, özellikle son bir yılın tartışmalarındaki rolü ve birçok alanda çokça tercih edilmesi, başka platformlar için de destek yazılım olarak kullanılması ile öne çıkmıştır.

### **Makine, Türkçeyi Öğrenebilir mi; Kullanabilir mi?**

İnsan zekâsının benzeri makineler yapma düşüncesi, gelişen teknoloji ile yapay zekâ ürünlerini hayatın bir parçası hâline getirmiştir. 1950'lerde başlayan insanların makinelerle mesajlaşması fikri, 1995 yılında Richard Wallace tarafından sohbeti taklit edebilme ve sorulara cevap verebilme özelliğine sahip ilk açık kaynak kodlu sohbet robotu A.L.I.C.E ile olgunlaşmış, 2010'dan itibaren Apple Siri kişisel asistanı, Google asistan, Microsoft Cortana, Amazon Alexa gibi sohbet robotları geliştirilmiş ve yaygın olarak kullanılır olmuştur (Hacıhasanoğlu & Akgün, 2022: 115-117). Bugün artık cep telefonlarında Siri veya benzerleri ile, bir alışveriş sitesine girildiğinde hemen sağ alt köşeden çıkan asistan ya da bir telesekreter ile konuşmayan, yazışmayan kimse kalmamıştır ya da kalmayacaktır.

Hızlı hizmet verebilmek amacıyla özel ve kamu kurum ve kuruluşları tarafından tercih edilen sohbet robotları; ders içeriği oluşturan öğretmenler, ödev yapan öğrenciler, bilimsel çalışma yapan akademisyenler ve bireysel olarak yabancı dil öğrenmek isteyenler için de bir yardımcıya dönüşmüştür. Çünkü eğitilebilme, internet erişimi sayesinde geniş veri tarama özellikleri ile metin üretme; dil pratiği yapma, dil bilgisi yanlışlarını düzeltme, materyal önerisinde bulunma gibi geliştirilebilir özelliklere sahiptirler (Akkaya & Ladin, 2023: 2988-2999).

## Chatbot/Sohbet Robotu

Chatbot, metin veya sesli etkileşimler yoluyla “chatter” olarak adlandırılan veya insan konuşmasını simüle eden bir yazılım veya bilgisayar programını ifade etmektedir (Hacıhasanoğlu & Akgün, 2022: 1151). Az çok birbirinden ayrılan, anlama ve özetleme, akıl yürütme, beyin fırtınası yapma, metni yeniden yazma ve başka kelimelerle ifade etme, metinden görsel üretme gibi işlevleri ve kapasiteleri ile ChatGPT, Bing AI ChatBot, QuillBot, Google Bard en çok kullanılan sohbet robotlarıdır.

ChatGPT (Generative Pre-Trained Transformer/Üretken Ön Eğitimli Dönüştürücü), kullanıcıların ChatGPT-3 ve 4 gibi yapay zekâ modelleriyle etkileşime girmesine olanak tanıyan bir uygulamadır. Doğal dil işleme algoritması ile oluşturulan ChatGPT sistemi, Open AI (Artificial Intelligence/Açık Yapay Zekâ)<sup>3</sup> tarafından geliştirildi ve Kasım 2022’de kullanıma sunuldu. ChatGPT-3, 2023’ün ilk aylarında popülerlik kazandı ve birkaç gün içinde dünya çapında insanların ilgi odağına girdi. “Sahteciliklere yol açacak mı, kişisel verilerin korunmasında olumsuz etkileri olacak mı, öğretmenlerin yerini alacak mı, etik ihlallere yol açacak mı?” gibi sorularla sorgulanırken bir makalede ikinci yazar olarak yerini aldı; doğrudan ChatGPT’ye yazdırılan haber ve makaleler üzerinde tartışmalar yoğunlaştı.<sup>4</sup> İstenilen herhangi bir konuda kendisine yöneltilen soruları cevaplayarak bilgi sunan bu sistem, mevcut hâli ile mutlak doğru bilgi kaynağı olarak kabul edilemese (Kızılgeçit vd., 2023: 163) de 14 Mart 2023’te serinin dördüncü versiyonu olan GPT-4, geliştiricisi Open-AI tarafından yayımlandı. GPT-3’e nispetle GPT-4, daha fazla parametre kullanma, bağlam odaklı kalma, soru sorma ve yorum yapma kapasitesi; yenilikçi fikirler sunma, karmaşık problemleri daha doğru çözebilme, etik kaygı gibi özellikleri ile öne çıkmaktadır (Kılıç, 2023).

## ChatGPT ve Türkçe

ChatGPT, istenilen herhangi bir konuda anahtar kelimeler verildiğinde her tür metin üretiminde Türkçeyi kullanmaktadır. Burada, onun Türkçeyi nasıl kullandığına odaklanılmaktadır. Bu bağlamda “Türkçenin söz varlığında sıklık analizi, söz dizimsel özelliklerin niteliği ne gösterir?”, “ChatGPT-3’ten ChatGPT-4’e geçilirken Türkçe kullanımında söz dizimi bakımından bir değişme veya gelişme oldu mu?” gibi sorulara cevap aranmaktadır. Sorulara cevap aranırken farklı zamanlarda aynı tema çerçevesinde yazdırılmış deneme metinlerinden yola çıkılarak bir örnek veri tabanı oluşturulmak istenmiştir. Bunun için 15 Ocak 2023’te ChatGPT-3’e altı farklı temada metin yazdırılmıştır. Metinlerin bir kısmının kuruluş bakımından eksik, hatalı örnekler içermesi sebebiyle aynı soru tekrar sorularak daha elverişli metinler elde edilmeye çalışılmıştır. ChatGPT’nin farklı zamanlarda aynı sorulara farklı cevaplar verebilme özelliği göz önüne alınarak bu metinlerden bir tanesi Aralık 2023’te aynı soru cümlesi ile tekrar yazdırılmıştır. Burada tekrar yazdırılan metin kullanılmıştır.

Mart 2023’te ChatGPT-4’ün kullanıma sunulması üzerine, Aralık 2023’te aynı temalar altında aynı soru cümleleri ile karşılaştırma yapmak amacı ile yeni metinler yazdırılmıştır.

<sup>3</sup> OpenAI, ABD’de kurulmuş bir yapay zekâ araştırma şirkettir. Yapay zekâ (Artificial Intelligence-AI), belirli görevleri yerine getirebilmek için insan aklını taklit eden ve bilgi altyapısına bağlı olarak kendini iyileştirebilen makine ya da sistemler şeklinde tanımlanabilir.

<sup>4</sup> Tartışmalardan bir örnek için bk. Dunne, 2023. Ortak yazarlı makale örneği için bk. O’Connor S & ChatGPT, 2023 (Burada ikinci yazar ChatGPT için adres bilgisi “OpenAI L.L.C., 3180 18th Street, San Francisco, CA 94110, USA” şeklinde verilmiştir. Ancak daha sonra çıkan tartışmalar üzerine O’Connor, listede yer alan ikinci yazar olan ChatGPT’nin derginin yazarlar kılavuzuna ve derginin yayıncılık etiği politikalarına göre yazarlık için uygun olmadığını kabul etmiştir. Makalenin yazımına önemli katkısı onaylanmış ancak ChatGPT yazarlıktan çıkarılmıştır. Makale, yazarı tarafından tekrar düzenlenmiştir.). Ayrıca bk. Oçak, 2023: 173-196.



Metinler, bilgisayarda Python programı aracılığı ile önce sıklık analizine tabi tutularak bir metindeki söz varlığının çeşitliliği araştırılmış, sonrasında dilbilgisi bakımından sözdizimsel çözümlenmeler yapılmış, tercih edilen cümle yapılarının düzeyi ortaya konulmaya ve yorumlanmaya çalışılmıştır.

Burada sadece ChatGPT-3 ve 4'ün "Hayat konusunda 20-25 cümle aralığında bir deneme yazar mısınız?" sorusuna verdiği cevaplara dair değerlendirmeler paylaşılacaktır.

## İnceleme

### Söz Varlığı Kullanımı

ChatGPT-3, "hayat" teması etrafında 15 cümle yazmıştır. 14 ve 15. cümleler, 13. cümlelerin aynen tekrarından oluşmaktadır. Bu sebeple 13 cümlesi incelemeye alınmıştır. Tekrarlarla birlikte metinde 197 kelime vardır. Birim kelime sayısı 65'tir. Bu kelimeler arasında basit, türemiş ve isim + yardımcı fiil yapısında olmak üzere birleşik kelimeler ve deyimleşmiş yapılar vardır. İsimler, sıfat ve zarflar, sınırlı olmakla birlikte zamirler, edat ve bağlaç kullanılmıştır. Metinde geçen kelimelerin çekim ekleri olmaksızın sıklığı tablo hâlinde verilmiştir. Buradaki 30 kelime dışında kalan diğer kelimeler de birer kez geçmektedir.

hayat	22	insan	4	iste-	2
ve	17	çok	4	yolculuk	2
daha	13	zaman	4	farklı	2
için	6	kimisi	3	anlam	2
mutlu ol-	3	zorluk	3	huzurlu ol-	2
mutlu yap-	2	tanımak	2	kendi	2
herkes	4	belirleme	2	maddi	1
şey	4	en	2	manevi	1
üstesinden gel-	4	önemli	2	başarı	1
parça	4	ne	2	ulaşmak	1

ChatGPT-3 metninde aynen tekrar sayılabilecek cümlelerin varlığı, bu kelimelerdeki tekrarı da belirlemektedir.

ChatGPT-4 metninde hayat teması etrafında 28 cümle vardır. Aynı cümlelerin tekrar edildiği görülmemiştir. Deneme üslubunun özellikleri metne yansıtılmıştır. Tekrarlarla birlikte metinde 289 kelime vardır. Birim kelime sayısı 139'dur. Tekrarların olmaması ve daha uzun cümleler kurulması, bu durumda belirleyicidir. Söz varlığı, kelime türleri açısından değerlendirildiğinde isimlerin söz dizimsel olarak sıfat ve zarf işlevinde; zamirlerin, edatların uygun biçimde kullanıldığı görülmüştür. Bu kelimeler arasında basit, türemiş ve isim + yardımcı fiil yapısında olmak üzere birleşik kelimeler ve deyimleşmiş yapılar vardır.

Metinde geçen kelimelerin çekim ekleri olmaksızın sıklığı tablo hâlinde verilmiştir. Buradaki 44 kelime dışında kalan diğer kelimeler de birer kez geçmektedir.

bir	16	ol-	4	değer	3	bulma-	2
hayat	15	her	3	fırsat	3	en	2
zaman	10	gibi	3	gerçek	3	soru	2
ve	8	iç	3	yeni	3	kimileri	2
bu	7	öykü	3	serüven	2	için	2
biz	6	zorluk	3	her biri	2	aslında	2
anlam	5	başarı	3	yaz-	2	değişim	2
dolu	4	ancak	3	birçok	2	hem	2
kendi	4	insan	3	başarısızlık	2	tablo	2

sun-	4	deneyim	3	arayış	2	hangi	2
de	4	yolculuk	3	yol	2	an	2

### Söz Dizimi Özellikleri

ChatGPT-3 metninde daha önce ifade edildiği gibi aynen tekrar cümlelerin varlığı, metni tekdüzeleştirmektedir. Söz varlığının belirlediği aynı cümlenin tekrarından farklı olarak söz dizimi bakımından yapı tekrarlarının varlığı da dikkat çekicidir.

En çok tekrarlanan yapı, tekrar cümle dışarıda bırakıldığında öge dizilişi açısından beş örnekle (**Ö+Y**) cümleleridir.

Hayatta en önemli şey, kendinizi tanımak ve ne istediğinizi bilmektir. (Bu cümle iki kez yazılmıştır.)

Hayatta en önemli şey, hedeflerinizi belirlemek ve bunları gerçekleştirmek için mücadele etmektir.

Kimisi için hayat, ailesiyle birlikte mutlu ve huzurlu olmaktır.

Kimisi için hayat, maddi ve manevi anlamda başarıya ulaşmaktır.

Kimisi için hayat, yaptığı işte mutlu olmaktır.

Eksik öge kullanılışı telafi edildiğinde<sup>5</sup> ikinci sırada, zarf olarak tanımlanan “ancak” kelimesinin cümle başı bağlacı olarak kullanıldığı (**DT+Ö+ZT+Y**) + **ANCAK** + (**Ö+Y**) + **VE** + (**Ö+N+Y**) dizilişinde üç örnek görülür.

Hayatta insanların çoğu[,] zaman zaman zorluklarla karşılaşır. Ancak zorluklar, hayatın bir parçasıdır ve bunların üstesinden gelmek bizi daha güçlü ve daha az korkak yapar.

Hayatta, insanların çoğu[,] zaman zaman hata yapar. Ancak hata yapmak, hayatın bir parçasıdır ve bunların üstesinden gelmek, bizi daha zeki ve daha bilge yapar.

Hayatta insanların çoğu[,] zaman zaman mutsuz olur. Ancak mutsuzluk hayatın bir parçasıdır ve bunların üstesinden gelmek bizi daha huzurlu ve daha mutlu yapar.

Benzer ifadelerle kurulan ancak bir diziliş ya da ifade eksikliği ile değişen örnekler de vardır. Yukarıdaki dizilişin (**DT+Ö+ZT+ N+Y**) + **ANCAK** + (**Ö+Y**) + **VE** + (**Ö+N+Y**) bir öge fazlalıkla değişimi vardır.

Hayatta, insanların çoğu, zaman zaman sevdiklerini kaybeder. Ancak kaybetmek, hayatın bir parçasıdır ve bunların üstesinden gelmek, bizi daha sevecen ve daha anlayışlı yapar.

Bu dizilişler, takip eden cümlelerle dizilişçe tam paralellikler oluştururken söz varlığındaki farklılardan kaynaklanarak yarı paraleldir.<sup>6</sup>

Bu yapının farklı bir tekrarı da (**DT+Ö+ZT+Y**) + **ANCAK** + (**Ö+N+Y**) dizilişinde örneklenmektedir:

Hayatta, her şey mükemmel olmayacaktır. Ancak hayatta kalmak ve mücadele etmek, bizi daha güçlü ve daha mutlu yapar.

<sup>5</sup> Anlatımı etkileyen eksik kelimeler italik olarak tamamlanmış, noktalama işaretleri köşeli parantezde verilmiş, aksi durumda noktalamaya müdahale edilmemiştir.

<sup>6</sup> Bu cümlelerin tamamında zarf işlevindeki ögenin hatalı biçimde eksiltildiği olması, ChatGPT'nin zihinsel işleyişinde hazır kalıpların kendi içinde de yinelenerek kullanıldığını da gösterir.

Bu yapı ve içerik tekrarı örnekleri dışında tekrarı olmayan, söz varlığı bakımından farklılık gösteren, metindeki tek örnek dizilişler şöyle örneklenebilir:

**(ZT+N+ZT+Y):** Kendinizi tanıdıkça, hayatınızda ne yapmak istediğinizi daha iyi anlarsınız.

**(Ö+Y) + ve + (Ö+Y):** Hayat herkes için farklı bir yolculuktur ve herkesin kendi yolculuğunu kendisinin belirlemesi gerekir.

Sıralı cümlede de metnin tamamına yayılan yapı tekrarının kullanıldığı görülmektedir.

ChatGPT-4'ün hayat temalı yazısı, GPT-3'e nispetle oldukça olgun bir metin izlenimi vermektedir. Öge dizilişinde cümle sayısının artışı ile orantılı olarak çeşitlilik görülmektedir. Sıralama bağlacı “ve” ile cümle başı bağlacı “ancak”ın kullanıldığı sıralı bağımlı ve bağlaçlı cümleler ve şart cümlesi örneklenmiştir.

### **İki ögeli cümleler:**

Öge dizilişi bakımından yapı tekrarları sınırlıdır. 8 cümle ile en çok (Ö+Y) dizilişinin örneği vardır. Bunlardan sadece bir tanesi, gönderim unsuru ile kendisinden önceki cümleye bağlanır; yüklemi fiildir.

Hayat, bilinmezliklerle dolu bir serüven gibidir.

İnsan hayatı, bir yolculuk gibidir.

Hayatın anlamını bulmak, belki de en büyük sorulardan biridir.

Bu soruya verilecek cevap, kişisel deneyimlere, inançlara ve değerlere dayanır.

İnsan ilişkileri, hayatın vazgeçilmez bir parçasıdır.

Aile, dostluklar, aşk; bunlar, yaşamımıza anlam katan değerlerdir.

İnsanlar arası ilişkiler, hayatımızın en değerli hazineleridir.

Hayatın bir diğer gerçeği de değişimdir.

Bunların dışında, ek hatası telafi edilmek üzere iki ögeden oluşan (Z+Y) dizilişinde bir örnek vardır:

Gençlik yıllarında, dünyayı keşfetmeye ve kendini bulmaya yönelik bir arayış içindeyiz.

### **Üç ögeli cümleler:**

Türkçe cümle kuruluşunda tanımlayıcı olarak nitelenebilecek (Ö+N+Y) dizilişi üç örnekle temsil edilmiştir:

**(Ö+N+Y)** Başarısızlıklarımız, gelecekteki başarılarımızın temelini oluşturur.

Her yeni gün, bir öncekine nazaran fırsatlarla dolu bir tablo sunar.

Hangi yolu seçeceğimize, hangi değerlere önem vereceğimize karar vermek, kendi yaşam öykümüzü yazmamızı sağlar.

Üç ögeli diğer dizilişler şu şekildedir:

**(Ö+ZT+Y)** Hayatın getirdiği her zorluk, aslında bir fırsat olarak görülebilir.

Hayat, seçimlerimizle şekillenir.

Hayatın karmaşıklığı içinde anı yaşamak ve öğrenmek, gerçek anlamını bulmamıza yardımcı olabilir.

**(ZT+Ö+Y)** Sonuç olarak, hayat birçok renk ve dokuya sahip bir tablodur.

**(ZT+ZT+Y)** Birlikte güldüğümüzde, birlikte ağladığımızda, birbirimize destek olduğumuzda, hayatın gerçek güzellikleriyle karşılaşırız.

Zamanla birlikte[,] hem fiziksel hem de duygusal olarak evrim geçiririz.

**(ZT+N+Y)** Her an, yeni bir deneyim, yeni bir öğrenme fırsatı sunar<sup>7</sup>.

**Dört öğeli iki diziliş, üç örnekte tespit edilmiştir:**

**(Ö+ZT+DT+Y)**

Yolda karşılaştığımız engeller, bizi güçlendiren taşlar olarak kalbimizde yer eder.

**(Ö+ZT+ZT+Y)**

Bu yolculuk, başlangıçtan sona kadar çeşitli dönemlerle doludur.

Her birimiz, bu serüvenin içinde kendi öykümüzü yazarken, zamanın akışına direnmeye çalışırız.

Birden çok yüklemle kurulan sıralı, bağlı cümleler ile şart cümleleri, karma bir diziliş yapısı sergiler

Cümle başı bağlacı “ancak” ile bağlı üç, sırlama bağlacı “ve” ile bağlı bir cümle tespit edilmiştir:

**(Ö+DT+N+Y) + ANCAK + (Ö+Y)**

Hayat, bize birçok zorluk, mutluluk, başarı ve başarısızlık sunar (Ö+DT+N+Y)

Ancak önemli olan, bu deneyimleri nasıl değerlendirdiğimizdir. (Ö+Y)

**(Ö+ZT+N+ Y) + ANCAK + (Ö+DT+ N+Y)**

Hayatın kaotik doğası, zaman zaman bizi zor durumda bırakabilir. (Ö+ZT+N+Y)

Ancak bu zorluklar, bize dayanma gücü kazandırır. (+ Ö+DT+ N+Y)

**(ZT+[Ö]+ ZT+Y) + (ZT+ Y) + ANCAK + (ZT+Ö+Y)**

Kimileri için anlam, sevdikleriyle geçirilen zamanlarda bulunurken, kimileri için ise başarı ve hedeflere ulaşmakla ilgilidir. (ZT+[Ö]+ ZT+Y) + (ZT+ Y)

Ancak, anlam arayışı, hayatın her aşamasında devam eden bir süreçtir. (ZT+Ö+Y)

**(Ö+ZT+Y) +VE+(Ö+N+Y)**

Her birimiz, kendi hayat öykümüzü yazarken, içsel bir keşif yolculuğuna çıkarız ve bu yolculuk, bizi daha bilge, daha güçlü birer birey yapar.

Şart cümlesi kuruluşunda iki cümle vardır; bu cümlelerde şart ifadesi kuvvetlendirme bağlacı ile pekiştirilmiştir:<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Takip ettiği cümle itibarı ile “her an” özne değildir.

<sup>8</sup> Zülfiyar (2012: 44), şart cümlelerinin noktalanması konusunu ele alırken “Şart cümlesi yapısında olan örneklerin bazılarında -sa (-se) şart ekinde sonra ayrı yazdığımız da (de) sözü, ifadenin pekiştirilmesi amacıyla kullanılmaktadır.” demektedir.

### (ZT[Ö+ZT+ZT+Y]+ (ZT+Y)

Değişim, kimi zaman korkutucu olsa da, aslında büyümemizin ve gelişmemizin bir göstergesidir.

### (ZT[Ö+ZT+Y]+(Ö+N+DT+Y)

Doğru kararlar almak, zaman zaman zorlu bir görev gibi görünse de, bu kararlar bizi istediğimiz yerlere götürür.

### Genel Değerlendirme

ChatGPT'ye yazdırılan cümlelerin temelde özgün olmadığı, robotun internet ortamından taradığı milyonlarca veri aracılığı ile bir yeniden yazma etkinliği gerçekleştirdiği bilinmektedir. Kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapların ya da ürettiği metinlerin mutlak doğru ya da özgün metinler üretme kapasitesi olduğu iddiası yoktur. Bu yönüyle onu ilginç kılan, insanı taklit eden bir makine olmasıdır. Dilbilimin kurucusu sayılan Ferdinand Saussure'den hareketle, zaten dilin bir toplumun üyelerinin etkin konuşmalarıyla doldurulan bir veri tabanı ve aynı zamanda her beyinde potansiyel olarak var olan ya da bireylerin bir grubunun beyninde daha özel olarak bulunan bir dil bilgisayar sistemin varlığı hatırlandığında özgün cümleler kadar taklit/kopya/örneksemenin de mümkün olduğu söylenebilir (Saussure, 1980: 105). Dil zekâsı kazandırılan yapay zekâ, ChatGPT ve benzerleri, Türkçe yazarken Türkçe veri tabanından hareket etmekte; Türkçenin söz varlığını, kıvrak söz diziminin olanaklarına giydirecek yeniden üretmektedir. Milyonlarca veriyi saniyeler içinde tarama ve onlardan sonuç çıkarma kapasitesi ile bir “yeni üretim” yapmaktadır.

ChatGPT-3, dil içine doğan bir anadili konuşucusu gibi, konuşma dilinin olanaklarını kullanırken yazım ve noktalama, tekrar ifadelerle kısmen kusurludur. 7-8 ay ara ile aynı konuda tekrar yazdığı metinlerin daha doğru olması, zaman içinde öğrenebilir olduğunu göstermektedir. Eğitim süreci ile geliştirilen ChatGPT-4 ise GPT-3'e nispetle, incelenen örneklerle göre nadiren yazım ve noktalama hatası yapmakta, bağlama uygun zengin bir söz varlığı, kıvrak bir söz dizimi ve sanatlı söyleyişlere yer vermektedir. Söz diziminin iki, üç ve dört ögeli diziliş örneklerini ön görülen sınırlı metin içinde üretmekte; basit, sıralı, bağlı ve birleşik cümleler olmak üzere hemen tüm cümle türlerini kurabilmektedir.

Teknolojinin kaçınılmaz biçimde eğitim-öğretimde, ticaretle, resmi yazışmalarda, çeviride, veri analizinde kullanılması, doğru olarak işlenmesi ile ilişkilidir. Makinenin Türkçeyi öğrenmesi, doğru örnekler üzerinden öğrenmesi, doğru çözümler yapabilmesi ile mümkündür. Bunun için öğrenme ortamına sunulacak verilerin dikkat ve özen istediği de aşikârdır. Türkçe doğal dil işleme çalışmalarının söz varlığı tanımaya, söz dizimi geliştirmeye yoğunlaşması, Türkçe ve Türk sohbet robotlarının üretimine ortam hazırlanması gerekmektedir. Doğal dil işleme çalışmalarına dilcilerin de yoğunluklu ve bilinçli katılımları, Türkoloji bölümlerinde yetişen gençlerin yazılım/dil işleme konusuna yönlendirilmesi ise çağın gereği olarak durmaktadır.

### Bilgi Notu

Makale araştırma ve yayın etiğine uygun olarak hazırlanmıştır. Yapılan bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

### Kaynakça

- Akalın, Ş. H. (2000). *Bilişim çağı ve Türkçe*, 26 Eylül Dil Bayramı. Türk Dil Kurumu Yayınları.  
Akalın, Ş. H. (2001). *Bilgisayar dilinde Türkçe*. Hacettepe Üniversitesi, 24 Ekim 2001, Ankara.

- Akalın, Ş. H. (2003). Q klavye sorunu ve bilgisayarlarda Türkçe karakterler. *Türk Dili*, (616), 353-356.
- Akkaya, N. & Ladin Ş. (2023). Sohbet robotları (chatbots) ve yabancı dil eğitimi. *Buca Eğitim Fakültesi Dergisi*, (58), 2988-2999.
- Aktel, A. (2001). Küreselleşme süreci ve etki alanları. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 6(2), 193-202.
- Alkan, N. (2009). Tarihin çağlara ayrılmasında “üç”lü sistem ve “Avrupa merkezci” tarih kurgusu. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2(9), 23-42.
- Alkan, N. (2014). Tarihin çağlara ayrılmasında “üçlü sistem” ve Türk-İslâm Tarihi'nin çağ taksimi meselesi. *Türk Tarih Eğitimi Dergisi*, 3(2), 43-64.
- Alyılmaz, C. (2010). Teknoloji ve dil. *AÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (8), 33-36.
- Atasoy, F. (2003). Bilişim çağı ve küresel dünya devleti. *2023 Dergisi*, (20), 66-71.
- Atasoy, F. (2007). Kültürler üzerinde bilişim devriminin etkileri. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 4(2), 163-178.
- Dilts, M. M. (1941). *The telephone in a changing world*. Longman's Green.
- Dunne, C. (2023). Can ChatGPT be your coauthor?. *BCMJ*, 65(6), 193. [https://bcmj.org/sites/default/files/BCMJ\\_Vol65\\_No6-editorials.pdf](https://bcmj.org/sites/default/files/BCMJ_Vol65_No6-editorials.pdf)
- Hacıhasanoğlu P. & Akgün, Z. (2022). *Yeni nesil pazarlama teknolojileri*. Paradigma Yayınları.
- Keskin Karakoç, E. (2023). Yapay zekâ sohbet robotu chatgpt ve Türkiye internet gündeminde oluşturduğu temalar. *Yeni Medya Elektronik Dergisi*, 7(2), 114-131.
- Kılıç, B. (2023, Mart 27). GPT-4 teknik rapor çevirisi-1. <https://hukukvebilisim.org/gpt-4-teknik-rapor-cevirisi-open-ai2023/>
- Kızılgeçit, M., Çinici, M., Okan, N. (2023). Yapay zekâ sohbet robotu CHATGPT ile inanç-inançsızlık, doğal afet ve ölüm konuları üzerine nitel bir araştırma: Din ve maneviyatın psikolojik sağlığa etkileri. *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(1), 137-172.
- O'Connor, S. (2023). Open artificial intelligence platforms in nursing education: Tools for academic progress or abuse?. *Nurse Education Practice*, 66, 1-2. <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1471595323000343?via%3Dihub>
- Oçak, Z. (2023). ChatGPT-4'ün bilimsel özgünlük, yazarlık ve etik üzerine etkisi: araştırmacı-yapay zekâ iş birliği önerileri. C. Bilgici (Ed.), *Dijital Evrenin Yeni İletişim Kodları IV* içinde (173-196. ss.), Nobel Akademik Yayıncılık.
- Saussure, F. de (1980). *Genel dilbilim dersleri I*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Soyaslan, D. (2019). Batılıların ve Türklerin çağları. *D.E.Ü. Hukuk Fakültesi Dergisi*, Prof. Dr. Durmuş TEZCAN'a Armağan, 21(Özel Sayı), 3025-3030.
- Uğur, A. (2002). Bilgi toplumu ve medya. İ. Tekeli, S. Ç. Özoğlu (Ed.), *Bilgi Toplumuna Geçiş Sorunsallar/Görüşler, Yorumlar/Eleştiriler ve Tartışmalar* içinde (325-342. ss.), TÜBA Yayınları.
- Ulugay, O. (2001). *Küreselleşme korkusu*. Timaş Yayınları.
- Zülfikar, H. (2012). Şart cümlelerinde noktalama tutarsızlığı. *Türk Dili*, (729), 39-44.

**EK:** “Hayat konusunda 20-25 cümle aralığında bir deneme yazar mısınız?” sorusuna ChatGPT-3 ve ChatGPT-4 tarafından verilen cevaplar:

### 1. ChatGPT-3 Metni

Hayat, herkes için farklı anlamlar taşıyabilir. Kimisi için hayat, ailesiyle birlikte mutlu ve huzurlu olmaktır. Kimisi için hayat, maddi ve manevi anlamda başarıya ulaşmaktır. Kimisi için hayat, yaptığı işte mutlu olmaktır. Hayat, herkes için farklı bir yolculuktur ve herkesin kendi yolculuğunu kendinin belirlemesi gerekir.

Hayatta en önemli şey, kendinizi tanımak ve ne istediğinizi bilmektir. Kendinizi tanıdıkça, hayatınızda ne yapmak istediğinizi daha iyi anlarsınız. Hayatta en önemli şey, hedeflerinizi belirlemek ve bunları gerçekleştirmek için mücadele etmektir.

Hayatta, insanların çoğu *zaman* zorluklarla karşılaşır. Ancak zorluklar, hayatın bir parçasıdır ve bunların üstesinden gelmek, bizi daha güçlü ve daha az korkak yapar. Hayatta, insanların çoğu zaman hata yapar. Ancak hata yapmak, hayatın bir parçasıdır ve bunların üstesinden gelmek, bizi daha zeki ve daha bilge yapar.

Hayatta, insanların çoğu *zaman* mutsuz olur. Ancak mutsuzluk, hayatın bir parçasıdır ve bunların üstesinden gelmek, bizi daha mutlu ve daha huzurlu yapar. Hayatta, insanların çoğu zaman sevdiklerini kaybeder. Ancak kaybetmek, hayatın bir parçasıdır ve bunların üstesinden gelmek, bizi daha sevecen ve daha anlayışlı yapar.

Hayatta, her şey mükemmel olmayacaktır. Ancak hayatta kalmak ve mücadele etmek, bizi daha güçlü ve daha mutlu yapar. Hayatta, her şey mükemmel olmayacaktır. Ancak hayatta kalmak ve mücadele etmek, bizi daha güçlü ve daha mutlu yapar. Hayatta, her şey mükemmel olmayacaktır. Ancak hayatta kalmak ve mücadele etmek, bizi daha güçlü ve daha mutlu yapar.

### 2. ChatGPT-4 Metni

Elbette, işte hayat üzerine bir deneme:

Hayat, bilinmezliklerle dolu bir serüven gibidir. Her birimiz, bu serüvenin içinde kendi öykümüzü yazarken, zamanın akışına direnmeye çalışırız. Hayat, bize birçok zorluk, mutluluk, başarı ve başarısızlık sunar; ancak önemli olan, bu deneyimleri nasıl değerlendirdiğimizdir.

İnsan hayatı, bir yolculuk gibidir. Bu yolculuk, başlangıçtan sona kadar çeşitli dönemlerle doludur. Gençlik yıllarında, dünya keşfetmeye ve kendini bulmaya yönelik bir arayış içindeyiz. Yolda karşılaştığımız engeller, bizi güçlendiren taşlar olarak kalbimizde yer eder.

Hayatın anlamını bulmak, belki de en büyük sorulardan biridir. Bu soruya verilecek cevap, kişisel deneyimlere, inançlara ve değerlere dayanır. Kimileri için anlam, sevdikleriyle geçirilen zamanlarda bulunurken, kimileri için ise başarı ve hedeflere ulaşmakla ilgilidir. Ancak, anlam arayışı, hayatın her aşamasında devam eden bir süreçtir.

Hayatın kaotik doğası, zaman zaman bizi zor durumda bırakabilir. Ancak bu zorluklar, bize dayanma gücü kazandırır. Hayatın getirdiği her zorluk, aslında bir fırsat olarak görülebilir. Başarısızlıklarımız, gelecekteki başarılarımızın temelini oluşturur.

İnsan ilişkileri, hayatın vazgeçilmez bir parçasıdır. Aile, dostluklar, aşk; bunlar, yaşamımıza anlam katan değerlerdir. Birlikte güldüğümüzde, birlikte ağladığımızda, birbirimize destek olduğumuzda, hayatın gerçek güzellikleriyle karşılaşırız. İnsanlar arası ilişkiler, hayatımızın en değerli hazineleridir.

Hayatın bir diğer gerçeği de değişimdir. Zamanla birlikte, hem fiziksel hem de duygusal olarak evrim geçiririz. Değişim, kimi zaman korkutucu olsa da, aslında büyümemizin ve gelişmemizin bir göstergesidir. Her yeni gün, bir öncekine nazaran fırsatlarla dolu bir tablo sunar.

Hayat, seçimlerimizle şekillenir. Hangi yolu seçeceğimize, hangi değerlere önem vereceğimize karar vermek, kendi yaşam öykümüzü yazmamızı sağlar. Doğru kararlar almak, zaman zaman zorlu bir görev gibi görünse de, bu kararlar bizi istediğimiz yerlere götürür.

Sonuç olarak, hayat birçok renk ve dokuya sahip bir tablodur. Her an, yeni bir deneyim, yeni bir öğrenme fırsatı sunar. Hayatın karmaşıklığı içinde, anı yaşamak ve öğrenmek, gerçek anlamını bulmamıza yardımcı olabilir. Her birimiz, kendi hayat öykümüzü yazarken, içsel bir keşif yolculuğuna çıkarız ve bu yolculuk, bizi daha bilge, daha güçlü birer birey yapar.



### EXTENDED ABSTRACT

*In the 1970s, a new era began with the definition of the “information age”. During this period, when the first computers came into use, the “free” and “fast” transmission of information became an opportunity, and today the name “information age” has evolved into the “digital age”. So, while the 21st century put advanced technologies at the service of humanity, it also began to influence and change scientific fields. Interdisciplinary studies that developed new research methods made technology useful not only for accessing information but also for producing it. It can be said that cultural studies and cultural studies leaped forward in this direction in terms of documentation and analysis.*

*In the 1970s and 1980s, there were questions and discussions about how the changing forms of activity with developing technology, and computers in particular, would affect language. In contrast, the possibility that the Internet could spread foreign words and change the rules of language, especially in usage, was emphasized. Although the positive aspects were emphasized, this was presented as a danger. Today, however, the field of computer science, especially through the impact of Turkishification studies, has produced many new terms and caused the inclusion of computer science dictionaries as a new type in the literature.*

*The digital age, which has changed the form of production with its determining role in the relations of production, has had an impact on the field of cultural studies, with language, in particular, becoming a fundamental component. Language processing has become a decisive factor in all areas of big data analysis. In this sense, topics such as the processing of Turkish, which has different characteristics from common languages with its additive structure and syntax features, its use as a translation language, text mining, the digitization and transfer of historical texts, and the establishment of language technology laboratories have come to the fore.*

*New models are now rapidly developing in the field of artificial intelligence applications, offering opportunities such as the use of technology in education, training, and translation. In November 2022, ChatGPT-3 was released and on March 14, 2023, the fourth version of the series, ChatGPT-4, was released by its developer Open-AI. ChatGPT was questioned with questions such as “Will it lead to fraud, will it harm the protection of personal information, will it replace teachers, will it lead to ethical violations?” and took the place of the second author in an article; discussions on news and articles printed directly on ChatGPT increased. ChatGPT uses the Turkish language in all types of text production when keywords are given on a desired topic. “What does the frequency analysis of ChatGPT’s Turkish vocabulary show, the nature of syntactic features? Has the use of Turkish changed or developed during the change from ChatGPT-3 to ChatGPT-4?” The subject of this study is an attempt to answer these questions based on the test texts printed within the scope of the same topic at different times. An attempt was made to determine the number of words used by computer frequency analysis and the level of preferred sentence structures by syntactic analysis.*



# SUPPRESSED VOICES OF VICTORIAN POETRY: REPRESENTATION OF THE WORKING CLASS IN JANET HAMILTON'S POETRY

 Dilek BULUT SARIKAYA\*

## ABSTRACT

*In contrast to the popularity of working-class issues among mainstream Victorian writers, the voices of working-class writers who deal with the problems of their own social groups are not sufficiently heard and noticed in the 19th century Victorian literature. Remarkably, Janet Hamilton (1795-1873) is one of these un-canonized working-class writers who tackle the problems of factory workers and use writing as a political instrument of creating solidarity among the workers by provoking them to resist oppression and exploitation. This study takes Janet Hamilton's "Poems, Essays, and Sketches" (1870) as its object of scrutiny to unravel her unwavering commitment to improving social and economic conditions of the working classes. The study will throw an additional light on Hamilton's worthwhile struggle to become the spokesperson for the suppressed and silenced voices of working classes who were marginalized and alienated.*

**Key Words:** working class poetry, Victorian Period, Janet Hamilton, Chartism

## Viktorya Dönemi Şiirinin Bastırılmış Sesleri: Janet Hamilton'ın Şiirlerinde İşçi Sınıfı Temsili

### ÖZET

*Ana akım Viktorya Dönemi yazarları arasında alt sınıf problemlerinin popüleritesine rağmen, kendi sosyal sınıfının problemlerine daha gerçekçi şekilde yer veren 19. yüzyıl Viktorya Dönemi işçi sınıfı yazarlarının sesleri yeterince duyulmamış ve dikkat çekmemiştir. Janet Hamilton (1795-1873), işçi sınıfı sorunlarına yönelen, yazılarını işçiler arasında örgütlenmeyi sağlamak için politik bir araç olarak kullanan ve sömürüye ve baskıya karşı direnişi savunan, kanonlaşmamış işçi sınıfı yazarlarından sadece birisidir. Bu nedenle, bu çalışma, Janet Hamilton'ın "Poems, Essays, and Sketches" (1870) başlıklı eserini inceleyerek, işçi sınıfının sosyal ve ekonomik koşullarının iyileştirilmesi konusuna şairin sarsılmaz bağlılığını ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu çalışma ayrıca, Hamilton'ın bir kenara itilerek yalnızlaştırılmış, bastırılmış ve sessizleştirilmiş işçi sınıfının sözcüsü olma yönünde vermiş olduğu son derece önemli çabasına da ışık tutacaktır.*

**Anahtar Kelimeler:** işçi sınıfı şiiri, Viktorya Dönemi, Janet Hamilton, Çartizm

---

\* Assoc. Prof. Dr. Adjunct. Cappadocia University Faculty of Humanities Department of English Language and Literature, Nevşehir / TÜRKİYE, [dileksarikaya27@gmail.com](mailto:dileksarikaya27@gmail.com)

### Research Article / Araştırma Makalesi

**Cite as / Atf:** Bulut Sarıkaya, D. (2025). Suppressed voices of Victorian poetry: Representation of the working class in Janet Hamilton's poetry. *Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Social Sciences*, 26(48), 391-403. <https://dx.doi.org/10.21550/sosbilder.1521650>

**Sending Date / Gönderim Tarihi:** 24 July / Temmuz 2024

**Acceptance Date / Kabul Tarihi:** 2 September / Eylül 2024

## Introduction

Notwithstanding the abundance of writing that expounds on the social, economic, and cultural repercussions of aggressive industrial development, poor living conditions, and the exploitation of working classes in Victorian Britain, little or no attention is paid to the working-class writers who provide an experiential insight into the problems of working classes. In debunk of the constraining canonical representation, wide-ragingly dominated by well-established figures of high and middle-class writers like Alfred Lord Tennyson, Charles Dickens, Browning, and Matthew Arnold, the 19<sup>th</sup> century, in fact, “exhibits the burgeoning diversity of voice and subject that accompanies the development of laboring-class verse” (McEathron, 2005: xviii). This diversity, to a great extent, is ascribable to the unprecedented rise of literacy not only among the middle-classes but also among the working classes. The outcome, as can easily be estimated, is a stupendous penchant of the reading public that consists not necessarily of intellectuals but ordinary people for the printed materials, including political pamphlets, newspapers, and periodicals apart from fiction of prose and poetry. In his examination of working-class literacy in 19<sup>th</sup>-century Victorian Britain, David F. Mitch puts a strong emphasis on the value of education not only in terms of its “direct advantages in dealing with recorded statements but also because of a perception that it confers broader attitudinal and cognitive characteristics” (1992: 7). To put it more plainly, education fosters the emergence of a more inquisitive, disruptive, and self-conscious working-class which cannot be easily defeated, dominated, and subordinated. In addition to being avid consumers of literature produced by the mainstream writers, these working-class writers make use of their literacy efficiently to convey their politically-engrained social messages for the improvement of the working-class people's low standards of life and work, and thus, aim to create consciousness among the socially, culturally, and politically neglected or overlooked working classes. In that respect, Janet Hamilton (1795-1873) is marked as a resilient, self-educated, Scottish woman writer and poet who achieves to circumvent her socially disadvantaged position through radical political writing. Born as the daughter of a shoemaker, Hamilton becomes a “tambourer”, a housewife and a mother of ten children while publishing “many periodical articles and four volumes of essays and verse during her lifetime” (Boos, 2008: 35). So, the aim of this study is particularly to focus on Janet Hamilton's *Poems, Essays, and Sketches* (1870) which addresses the major issues of working-classes and their struggle for social justice and equality. A critical survey of Hamilton's poetry will lay bare how the rigid social stratification in Victorian Britain legitimizes the exploitation of the labour force provided by working classes and further relegates them to the marginalized position of being socially and politically deprived individuals.

## Intellectual Evolution of the Working Class in Victorian Britain

By virtue of the refinement of the publication industry and the printing facilities along with the increase of the reading public in the 19<sup>th</sup> century, working classes could obtain greater opportunities to read and be informed about the ongoing political and intellectual debates outside of their own social milieu. In referring to the first quarter of the 19<sup>th</sup> century, Paul Thomas Murphy comments on the doubling of the literacy among working classes and argues that “[w]hile education was not yet systematized or universally available in England and Wales, most of the working class had the opportunity to attend dame and other day schools, Sunday schools, mechanics' institutes, and other adult schools” (1994: 8). Despite the notably unsystematic methodology pursued in the education system, the common spirit of the age is, beyond doubt, to instill the minds of Victorians with ultimate faith in the possibility of constructing more civilized, prosperous and progressive society by means of educating the masses of people and enlightening their minds about the current social and political problems.

Similarly, John Goodridge characterizes the 19<sup>th</sup> century as “a period of intense worldwide radicalisation and political awakening” which culminated in “the emergence of a distinctive proletarian literary culture” (2006: xv). The social agency and activism of working classes show a steadfast escalation in parallel to workers’ growing political consciousness about the sweeping role played by the labour force in the economic and political welfare of the country, underpinning Great Britain as the world’s greatest industrial and colonial power in 19<sup>th</sup> century. The awakening of class-consciousness among the working-class ensures, what Savage and Miles suggest as, the politicization of the working class, “paving the way for a more militant and combative trade union movement” (1994: 41). The shared vulnerabilities of workers have a powerful influence in leading the way for thriving of a more professionally organized and politically-oriented working class, spearheaded by the Chartist movement which is unswervingly dedicated to terminate the ancient upper class tradition of abusing workers and condemning them into a lifelong poverty. Biagini and Reid bring forth the exigency of founding a systematic coordination between working-classes and developing a revolutionary activist discourse, ushering the amelioration of working conditions:

Indeed, the labour movement activists of the second half of the nineteenth century were remarkably successful in achieving most of the political reforms which had been pursued in vain by previous generations of plebeian radicals, and eventually also in obtaining a number of social and economic reforms which were of greater practical significance to the industrial working classes than anything asked for by the Chartists (1991: 5).

Working classes in Victorian Britain are inextricably aligned with the Chartist movement which appears as the first large-scale political organization since Magna Carta of 1215, responsible for uniting workers around common political ideals and the formation of “self-conscious working-class institutions-trade unions, friendly societies, educational and religious movements, political organisations, periodicals-working-class intellectual traditions” (Thompson, 1966: 194). The People’s Charter becomes extremely successful in fuelling the spirit of protest and radicalism through a rupture of published materials; pamphlets, tracts, and newspapers. In his direct allusion to Magna Carta, Malcolm Chase writes that “Magna Charta constituted the foundation stone of English liberties and the People’s Charter would complete the edifice” (2007: 8). Triggering an immense catalytic upheaval in the society, the chartists, regardless of their unsuccessful attempt in convincing the first Reform Parliament to grant working classes the right to vote, succeeded in changing the “public discourse about the right of political representation” and had a great political influence in “the passage of the Reform Act of 1867, which was widely regarded as the first step toward enacting universal male suffrage and fulfilling the aims of Chartism” (Bossche, 2014: 2). Shifting the power from aristocracy to middle classes through a series of Reform Bills, the chartist movement not only contributed to the expansion of voting rights and parliamentary representation into wider social classes but also demanded “greater equality in the distribution of wealth” by drawing attention to the ongoing injustices that create a great fracture in the society by dividing it into the “producers and consumers” who belong to totally different social classes (Pickering, 1995:164). Workers as the producers of wealth are stripped off wealth and sentenced into suffering from hunger while un-labouring aristocracy and upper middle classes enjoy the economic privilege of wealth and prosperity. Hence, instead of dilating already deepened gap between the classes, Chartism and the working classes enkindle a new vision of a society where the divisions between classes are, at least, decreased if not totally eliminated. The conspicuous rise of the self-made middle classes, and their economic and political empowerment which threatens aristocracy, in that respect, becomes substantial evidence showing the possibility of constructing more permeable boundaries between classes.

Significantly enough, the key factor of the Chartist achievement in transforming the 19<sup>th</sup> century working class movement into a nation-wide political struggle by getting the full the support of the large masses of people can also be attributed to the amplification of popular presses which give powerful expression to the unresolved problems of working classes and, advantageously, are really cheap enough even for workers to buy. These presses like *Clarion*, *New Age*, and *North Star*, are characterized by their “independent infrastructures” and became enormously popular “as an alternative means of periodical production apart from commercial, profit-oriented print” (Miller, 2010: 702). It should be noted that the rapidity of working-class organization maintained by these periodicals in forging an ideological consolidation to bring together workers who are unaware of each other under a colossal of shared socialist ideals is an unrivalled accomplishment that has not been witnessed in the previous centuries. In that sense, these radical presses play a central role in attaining coordination among disparate groups of working classes and taking the lead in reaching into the most isolated and neglected segments of the society. E. P. Thompson explicates the pivotal role of the radical presses in expanding the propaganda and arranging the communication between workers,

1816-20 were, above all, years in which popular Radicalism took its style from the hand-press and the weekly periodical. This means of propaganda was in its fullest egalitarian phase. Steam-printing had scarcely made headway (commencing with *The Times* in 1814), and the plebeian Radical group had as easy access to the hand-press as *Church or King*. Transport was too slow for the national (or London) newspaper to weaken the position of the provincial press; but rapid enough to enable the weekly *Political Register* or *Black Dwarf* to maintain a running commentary on the news. The means of production of the printed page were sufficiently cheap to mean that neither capital nor advertising revenue gave much advantage; while the successful Radical periodical provided a living not only for the editor, but also for regional agents, booksellers, and itinerant hawkers, thereby making of Radicalism, for the first time a profession which could maintain its own full-time agitators (1966: 674).

The proliferation of the working-class publishers concomitantly with the self-educated and intellectually burnished readers has culminated in the upsurge of an alternative working-class culture and literature which are subversive, defiant, and class-conscious, oriented towards forming solidarity between workers besides generating a distinctive working-class communal values, creating a backlash against the elitist set of values of the higher class. Correspondingly, shared political ideals and quotidian communal experiences of working classes find a material expression in the writings of working-class writers like James Hogg, Robert Bloomfield, John Clare, Janet Hamilton, Eliza Cook, Elizabeth Duncan, and many others who were, though being popular during their own times, had been long forsaken and left outside the mainstream canonical representation. Thus, Scott McEathron's edited volume of *Nineteenth-Century English Labouring-Class Poets* in 2006 and Florence S. Boos' anthology of *Working-Class Women Poets in Victorian Britain* in 2008 are important contributions that fill a huge gap in the Victorian scholarship by diving into the writings of working-class writers. Being one of the most emblematic and prolific writers among the 19<sup>th</sup> century working class women, underscoring the significant political and social issues of Victorian Britain, Janet Hamilton is allocated a whole section in Boos' anthology.

### **Working Class Poetry of Janet Hamilton**

A remarkable observation is made by Valentina Bold who puts forward that the most riveting poetry in the 19<sup>th</sup> century is produced alternatively by “women dismissed, because they lacked formal education, as ‘self-taught’ and thus, overlooked by their contemporaries” (1997: 246). Janet Hamilton is one of these neglected but amazing women of the Victorian age who are courageous enough to overcome the social, political, and cultural boundaries of their age. Having been forced to work since the very early years of her life “from the age seven” (Bold, 1997: 255), Hamilton was born and raised in a Scottish working class family, and “never had

the advantage of an attendance at the village school; but her mother taught her to read; and she invented a kind of rude writing for her own use, when over fifty years of age" (Murdock, 1883: 334). Considering the limited social and cultural circumstances of her epoch, Hamilton's astonishing skill in producing and publishing four volumes of poetry during her lifetime is quite noteworthy deserving genuine appraisal. She managed to publish her first book of poetry after her sixties. Among her published books are *Poems and Essays of a Miscellaneous Character* in 1863, *Poems of Purpose and Sketches in Prose of Scottish Peasant Life and Character in Auld Langsyne* in 1865, *Poems and Ballads* in 1868 and *Poems, Essays and Sketches* in 1870. With her exceedingly limited financial resources, Hamilton "also started a small circulating library for the benefit of her neighbours, and she turned her attention to her children's education with zeal" (Boos, 2008: 50). Hamilton's exceptionality as a working-class woman who achieves to be a published writer can be understood better when the patriarchal mindset of the conservative Victorian society is taken into account, which does not offer women sufficiently free space to write and publish their works even for middle-class women writers like Christina Rossetti, Elizabeth Barrett Browning, Bronte Sisters, George Eliot, Augusta Webster. Working as a "tambourer" and educating her children at home, Hamilton "remained an avid reader, staying awake after her family went to sleep, often until two in the morning, in order to read" (Meehan, 2008: 87). The ramification of her social deficiency as a member of working-class is reflected on her decay of eyesight after her sixties, resulting in blindness similar to other working-class women poets who are physically disabled and often crippled by untreated diseases, work-place accidents, unsanitary and poor living conditions or other causes. In the preface of her book, *Poems, Essays, and Sketches* (1870) which is dedicated to her brothers and sisters of the working classes, Hamilton depicts the intricacy of being a mother of ten children while, at the same time, trying to read and write as follows:

After I had entered the married state, and was engaged in rearing a young family on small means, I was busy enough, and my reading hours were taken from my sleep; and many an hour have I spent in reading, holding the book in one hand, and nursing an infant on my lap with the other (Hamilton, 1870: x).

Hamilton was dedicated to the cause of the working class and dealt with the overwhelming predicaments that working class women went through because of pervading problems of alcoholism and unrecovered poverty in their married life. She carried on writing unwaveringly till the end of her life without feeling deterred by any physical or social impediments in her life. As Dorothy McMillan states, Hamilton "continued to compose even during the last eighteen years of her life when she was blind and her son James acted amanuensis" (1997: 84). Not only her son but also her husband was the strong supporter of her insatiable passion for reading books and writing. Since she did not learn to write till the age of fifty, she composed her poems in her head and her husband "transcribed for her" (Boos, 2008: 50). Although she never had the opportunity to have a school education, as Boos underlines, Janet Hamilton "have become for a time Victorian Scotland's most widely read working-class poet" (2001: 262).

There is a diligent concern evidently observed in the poetry of Janet Hamilton for the workers who struggle for the improvement of their living standards and working conditions. Hamilton "has developed a keen awareness of the ongoing social, political, and economic affairs of her country and uses her writing as an effective medium of conveying her radical socialist ideas" (Bulut Sarıkaya, 2024: 119). She unleashes a sturdy war against the exploitation of workers and the asymmetrical power relationship that is imposed from above by the aggressive boost of heavy industrialization affiliated with the capitalist economic expansion of the world countries pioneered by Great Britain. A great attentiveness is paid to the hard working

conditions of workers in Hamilton's poems. "A Lay of the Tambour Frame" is one of these poems focusing specifically on women's occupation as tambourers who have to work in more terrible conditions than their male counterparts.

*Bending with straining eyes  
Over the tambour frame,  
Never a change in her weary routine-  
Slave in all but the name.  
Tambour, ever tambour,  
Tambour the wreathing lines  
Of ' broidered silk, till beauty's robe  
In rainbow lustre shines. (Hamilton, 1880: 249)*

In this poem, Hamilton complains about the time-consuming and physically exhausting work of tambour embroidery, an extremely popular job of women which is transported from the eastern countries through Britain's colonial trade. The poem touches upon a significant social problem of Victorian society in which women are not given any chance to work in better working conditions and so many women's lives are wasted by working as a tambourer which needs women to sit still in the same physical posture and do the same "weary routine" everyday in order to meet the aesthetic demands of the Victorian fashion industry while preparing the robes of upper-middle and high-class ladies (Hamilton, 1880: 249). During Britain's industrial development, women are seen to be greatly employed in textile factories. As Sharpe and Chapman argue, although the lace was manufactured in factories between the years 1815-41, "the patterning was done by manual labour by tambouring or running" (1996: 326). Unparalleled to the hard work that it demanded, the tambour work was hardly enough paid off. "In the 1820s such was the demand for cheap labour as tambourers that women workers were drawn from" all over the country (Sharpe and Chapman, 1996: 331). The poem draws attention to an evaded fact that the silk embroidery, which is a symbol of higher social status is actually produced in gruesome conditions by the working class women whose workforce is violated severely by the system. In this regard, Hamilton compares tambouring to a modern form of slavery that depends on the oppression of workers for the welfare of higher classes. "Slave in all but the name" (Hamilton, 1880: 249) entails a crucial disparagement of Britain's brutal economic system, which tyrannizes the working class with heavy working hours and low wages while rewarding the higher class with the comfort of luxurious lifestyle. The "colourless cheek", "tangling hair", and "fingers cramped and chilled" are the substantial proofs mirroring women workers' exploitation by the material capitalist values of the Victorian Britain (Hamilton, 1880: 249). What is more excruciating for women is to be invariably conceived as "abjects vile" by their male employers when women knock at their doors to ask for a job (Hamilton, 1880: 249). The limited availability and the scarcity of jobs for women are specifically underlined in the poem with these words: "It is tambour you must, / Naught else you have to do" (Hamilton, 1880: 249). Moreover, a salient allusion is made to the unprotected social rights of women workers who are left "[u]nshielded and alone" having no "union strikes" for women's cause (Hamilton, 1880: 249). With the bereavement of their rights for equal payment, equal job opportunities, and the legal protection of trade unions, women are inevitably rendered susceptible to the work place oppression and exploitation. Rosemary Auchmuty confirms that although women participated in the Chartist demonstrations, they were unjustly isolated by labour organizations and "opposition to women in public life removed them from scene of organized labour" (1975: 114). The majority of the workers' unions considered women workers as their rivals and adopted a misogynist thought that women should not work but stay at their homes. In defiance of the increasing number of women in a wide variety of jobs, trade unions "discouraged women from joining their ranks, and many strikes were conducted against women



workers, particularly by skilled bookbinders and printers” (Stearns, 2013: 115). Through her acutely developed political consciousness, Hamilton, far from being an illiterate and ignorant worker, proves herself to be a legally and politically informed social activist and a fervent supporter of female workers' social rights. Her valiant social activism and discourse of propaganda are more manifestly observed in the following lines:

*Selfish, unfeeling men!  
Have ye not had your will?  
High pay, short hours; yet your cry, like the leech,  
Is, Give us, give us still.  
She who tambours—tambours  
For fifteen hours a day—  
Would have shoes on her feet, and dress for church,  
Had she a third of your pay. (Hamilton, 1880: 250)*

The main target of Hamilton's criticism, in the lines above, is, most obviously, men who withhold their support from women's cause. Although women appear as ardent upholders of the Chartist organization, taking a position near men, not against them, as Hamilton underpins in her poem, women workers are left alone by male co-workers. Accusing male workers of being narrowly self-concerned, Hamilton foregrounds a much more denigrated social position of female workers who are forced to work harder than men but are paid less. As a tambourer, a woman worker has to work fifteen hours a day while male workers had, long before, won their rights for “the legal eight-hour day” (Lawrence, 1991: 79). In a similar fashion, Savage and Miles also state that “most men have values higher than 100 and most women lower than 100, testifying to the importance of gender inequality in the labour market” (1994: 25). Hamilton's poem, quite remarkably, opens a wide portal to the abuse of women workers who are compelled to work longer hours than men with minimum wages. This gender-based discrimination against women workers elicits hostile confutation of the poet who discloses patriarchal preconceptions subsisting in every segment of the Victorian society. Hamilton is disgusted with the male workers of her own class insofar as she describes them as “the leech” trying to get more payment while women workers are isolated to suffer alone helplessly in harsh working conditions (Hamilton, 1880: 250).

In addition to “A Lay of the Tambour Frame” which explores the problems of tambour workers, “Oor Location” is another poem by Hamilton which forces its readers to look at the ghetto areas occupied by the working classes. Adopting a working class Scottish accent, Hamilton envisages a vivid picture of actual social milieu where working class families live and spend their leisure time.

*A hunner funnels bleezin', reekin',  
Coal an' ironstane, charrin', smeekin';  
Navvies, miners, keepers, fillers,  
Puddlers, rollers, iron millers;  
Reestit, reekit, raggit laddies,  
Firemen, enginemen, an' Paddies;  
Boatmen, banksmen, rough and rattlin',  
'Bout the wecht wi' colliers battlin',  
Sweatin', swearin', fechtin', drinkin',  
Change-house bells an' gill- stoups clinkin',  
Police-ready men and willin'-  
Aye at han' when stoups are fillin',*

*Clerks, an' counter-loupers plenty,  
Wi' trim moustache and whiskers dainty.* (Hamilton, 1880: 75)

Hamilton's choice of Scottish working class accent like "bleezin', reekin', charrin', and smeeikin'" quite efficiently shows the essential reality of working class settlements where the weather is blazing accompanied by a heavy stink stemming from factories' waste disposals and dirty streets. The mention of working class occupations like navvies (road constructors), miners, keepers, fillers (textile workers), puddlers (iron workers), rollers ("one that rolls or performs a rolling operation"), and banksmen ("an overseer at the bank of a mine drift") (def. 2024, Merriam-Webster Dictionary) are insinuations of the fact that all these heavy works that require great physical strength are done by the working classes who are propelled to carry the burden of Britain's industrial development. The miners, road constructors, canal opening workers live together in slum areas with stinks of filth, smoke and spitefulness. The disastrous impact of the accelerated industrialization in the 19<sup>th</sup> century reverberates in every layer of the society, and yet, as Hamilton's poem displays blatantly, it is most catastrophically reflected in the urbanized regions nearby factory buildings, largely populated by the working classes. These slum areas are spatially notorious for their squalid conditions with extremely unclean streets, broken or poor infrastructures and polluted air as residences of poor people with extensive deficiencies of social facilities. The ecological effects of heavy industrialization in Victorian Britain were extensively great and inescapably intimidating for the health of people. As Simmons writes, "[t]he city had for some time been the object of censure, especially in the 1830s and 1840s, when the health of the working population was affected by poor conditions, which led among other illnesses to outbreaks of Asiatic cholera and typhoid" (2001: 174).

More strikingly, it is not only the unimproved poverty and deteriorated sanitation that working classes are inflicted with, but also, they suffer from the alcohol abuse, precipitating the destruction of families and neglect of their children. Hamilton's indignation is also stirred by the "dirty, drucken wives" whose overconsumption of alcohol brings about dreadful consequences like the death of their babies: "hoo mony bairnies' lives / Lost ilk year through their neglect" (Hamilton, 1880: 76). Alarming high degree of alcohol consumption is presented to be an extremely important problem of the working class people that is held accountable for the shattering of families and the death of small children due to the malnutrition and parental neglect. Drinking among men and women of the working class seems to be chosen as an alternative path to evade and forget about the prevailing problems which appear as unbearably harsh, overwhelming, and torturing. So, alcohol offers these people a provisional escape from their present miseries caused by the expeditious growth of industrialization. The poem, in that sense, provides a bright insight into the concealed and neglected peripheries of the Victorian society, imbued with "ruin, crime, disgrace, an' shame" and consisting of "the strugglin', toilin' masses" who have lost their confidence in the possibility of amelioration in their ongoing status of lowliness and subservience (Hamilton, 1880: 76). The poem ends with Hamilton's grieving over her "kin's o' ruination" in dilapidated districts of working classes whose lives are destroyed because of their drinking problem along with their despotic employers and un-granted political rights (1880: 76).

Hamilton's utter sense of hopelessness at the sheer agony of working classes is more vigorously unearthed in "The Lowly Song of a Lowly Bard" in which the poet endeavours to compensate her activist despondency with her religious stoicism that helps her endure political injustices and social deprivation. The poem begins with Hamilton's assertion of her lower social standing by saying that "[w]e are lowly" and "[l]owly those I dwell among" (Hamilton 1880: 129). Hamilton's class-consciousness and emotional identification with the disadvantaged

groups of working classes are orchestrated by her personal experiences of being subordinated to the upper classes.

*Low in station, low in labour,  
Low in all that wordlings prize,  
Till the voice say, "Come up hither,"  
To a mansion in the skies.*

*From that lowly cot the sainted  
Rose from earth's low cares and woes;  
From that lowly couch, my mother  
To her home in heaven arose. (Hamilton, 1880: 129)*

Hamilton, in this quotation, highlights the restlessly unending repression of working classes that passes from generation to generation as a vicious circle. Hamilton remembers that her mother, all throughout her life, remained a working class member at the bottom of society till her death which spiritually enabled her to change her social position from bottom to heaven. Accordingly, Hamilton's criticism is not merely directed at the upper classes who position themselves as superior to working classes but probes deeper into the ideological undercurrents of the political and economic system of oppression which is liable for the construction of strict hierarchical structures and impermeable borders between social classes. The poem sheds a bright light on industrialization, sustained by the capitalist economic system which needs working classes for the maintenance of a consistent economic development; however, it never really has a genuine intention of allowing upward mobility in the social status of working classes since this can jeopardize the subsistence of the whole economic system. Hamilton is deeply acquainted with this surreptitious project of the capital industry and underlines her lowly status and affirms that she was born into a working class family and will be "low in labour" and live a lowly life (1880: 129). At some point, the despairing nature of the poem shifts into an inspirited call for resistance and struggle to break the chain of the working class slavery and put a final end to their generational cycle of oppression.

*Yet, not low my aspirations  
High and strong my soul's desire  
To assist my toiling brothers  
Upward, onward to aspire.*

*Upward to the heaven above us,  
Onward in the march of mind,  
Upward to the shrine of freedom,  
Onward, working for our kind. (Hamilton, 1880: 130)*

Contrary to her politically imposed social inferiority, Hamilton accentuates her spiritual superiority and her elevated standing of aspiration to work for and assist in the cause of working classes to create a meaningful change in the life of her "toiling brothers" by alleviating their social conditions (1880: 130). The elegiac tone of the poem, at the beginning, gradually undertakes the flavour of a slogan, turning the poem into a propaganda tool igniting the masses to take action against the oppression of working classes. Strikingly, the poem, which begins as mourning for the working classes, eventually evolves to an activist poem transmitting the spirit of revolution into the masses of working classes. Hamilton, as the poem demonstrates, is concerned with the "march of mind" and dedicated to opening the minds of working classes to fight for their social and political rights and help them reach "the shrine of freedom" (Hamilton, 1880: 130). Accordingly, Hamilton concludes her poem with a crucial message disseminated

to the working classes that regardless of their low social status, “nothing low” resides in their “mind, in heart, or habit” and therefore, what they need to do is “[u]pward look and onward go” (Hamilton, 1880: 130). Hamilton’s encouragement of working classes is astoundingly motivating, ushering them to take more active and decisive steps in the way to the working class liberty and termination of oppression.

In tune with literature’s undeniably constitutive role in organizing working classes to form unions and solidarity among themselves, Hamilton’s poems can be considered a highly influential driving force for the promotion of unionism as a means of creating collective working class consciousness that would combine working classes as more organized and more powerfully outspoken social groups. To this end, Hamilton, on the one hand, works for gathering working classes under shared concerns, while on the other hand, unhesitatingly criticizes governmental policies. “Rhymes For the Times” is one of these poems which adduce Hamilton not as a simple housewife and the mother of ten children, but as an intellectually incisive poet with an awareness of social and political debates going on in her country. In the first lines of the poem, Hamilton expresses her desire to talk about “the deeds o’ the times” and about what is going on “[a]roun’ us, amang us, an’ farther beyon’” (Hamilton, 1880: 258). Hamilton’s annotations on the current political issues of her country commences with the proclamation of her admiration for Queen Victoria: “O Sovereign Victoria! bless’d and belov’d” (1880: 258). Interestingly enough, immediately after paying her tribute to the queen, Hamilton begins to rebuke political decisions, Reform Bills and the Poor Law with her condemnation of “famishin’ Tories” who are “loupin’ and yellin’” at the parliament (1880: 259).

*We’re at peace wi’ the warl’ , an’ lang may it be,  
In tradin’ and fechtin’ we’re lords o’ the sea ;  
But herry’t wi’ taxes, and rackit wi’ toil,  
By the lords o’ the State, the mine, an’ the soil.*

*Oh, heavy the bluid o’ the innocent hings  
On the skirts o’ vile hizzies : my auld heart it wrings  
To hear that sae mony puir babies fin’ death  
At the mither’s ain han’ , as sune’s they draw breath.* (Hamilton, 1880: 259)

At first, Hamilton acclaims her country’s exceptional skill in expanding its trade, improving its relationship with foreign countries and becoming the foremost colonial power in the world. Once articulating her national pride of the greatness of the British Empire, Hamilton draws a critical attention to the dejected situation of working classes who are robbed by their own governments with heavy taxes and tortured by hard work; “herry’t wi’ taxes and rackit wi’ toil” (1880: 259). Intersecting the political power of Great Britain with the miserable social status of working classes, Hamilton conveys an important political message about the insignificance of Britain’s economic prosperity and profoundness as long as it keeps its working class in a desperate state of poverty. Hamilton adds an ethical judgment into her socialist account by expounding how her heart is crushed when she hears about so many poor babies find death at their mothers’ lap as soon as they take their first breath; “sae mony puir babies fin’ death / At the mither’s ain han’ , as sune’s they draw breath” (Hamilton, 1880: 259). What is implied in the poem is the culpability of politicians and rulers who are complicit in such a perilous escalation of infant mortality. Hamilton highlights infant deaths as one of the most important prevailing social problems of Victorian Britain. Indeed, the political disputes in the 19<sup>th</sup> century, as Pat Thane argues, are largely focused on “the issues of housing, sanitation, unemployment, sweated labour and the length of the working day” (1991: 246). In adherence to these issues, “human survival - death and sickness rates, levels of income, the quality of

living space - became politicised as never before” (Thane, 1991: 246). Poor sanitary conditions and lack of nourishment are closely interrelated problems with the death of newborn babies who could not receive adequate care and nourishment. Additionally, after asserting the pervasively high infant deaths in the 19<sup>th</sup> century, Dyhouse pays attention to the geographical variations of these rates and writes that “a much higher proportion of babies perished in the towns than in the countryside, and rates were particularly high in the overcrowded urban-industrial and mining districts of the Midlands and North” (1978: 248). Dyhouse’s observation invokes the intersectionality of the working class poverty and the increased rates of child deaths. Hamilton’s poem, likewise, deals with infant mortality as a major social and political problem of the working class people awaiting urgent solutions. What is more noteworthy is Hamilton’s unique way of presenting working class issues in connection to Britain’s expansionist foreign policy and its colonial and industrial power, suggesting that before venturing to prove its economic and political power to the world, Britain should spare a sincere effort to solve its internal problems like the socially, economically, culturally, and politically ignored groups of working classes who are exploited, oppressed, and marginalized from the mainstream society.

### **Conclusion**

Literature in the 19<sup>th</sup> century was used as a pretty effective platform of negotiating the social and political problems of the Victorian age, shaping the minds of the reading public with democratic and liberal ideas. Hence, a great number of middle-class writers concentrate predominantly on the struggles of lower classes with the intension of bringing literature into a closer contact with the real life experiences of working-classes who are the most suppressed and underprivileged groups of the society. Conversely, not enough opportunity in the literary sphere is given to the working-class writers and poets to express their own class struggles and problems. Arising out of an underprivileged working class family, Janet Hamilton reflects her first-hand experiences of being a working-class woman in an exceedingly and innately class-conscious society, structured upon the oppression and exploitation of working classes that are captured vibrantly in her poetry. Reading Janet Hamilton’s poetry, which is saturated with social and economic problems of working classes, provides an illuminating insight into the unexplored field of working-class Victorian poetry, written by the poets of working classes. It is evidently observed that diverse from the moderate socialism of the fully-established and greatly recognized middle class writers who zoom in relatively similar social issues, Hamilton’s poetry demonstrates more emotionally internalized, radical socialist ideas, articulated in a subversive political discourse eliciting more active resistance from its working class readers. The main concern of Hamilton’s poetry is revealed to be redirecting public attention into the problems of decentralized groups of working classes who are culturally marginalized and politically isolated. To this end, discrimination against workers, inhumane working conditions, unimproved life standards of working classes in combination with the growing political neglect of these problems are discerned to be central issues that are elucidated painstakingly in the poetry of Hamilton. The study also demonstrated Hamilton’s immensely developed political views in spite of the extremely limited educational facilities that were allowed for the people of her own social class. In provoking working classes to fight for their political and social rights that are denied to be granted by the British government, Hamilton’s poems are exposed to be implanted with reformative political spirit, targeted to improve working-class life standards, and in this manner, posit a crucial challenge to the strictly established and widely acknowledged hierarchal class formation of Victorian Britain.

### Information Note

The article has been prepared in accordance with research and publication ethics. This study does not require ethics committee approval.

### References

- Auchmuty, R. (1975). Spinsters and trade unions in Victorian Britain. *Labour History*, (29), 109-122.
- Banksman. (2024, May 8). *Merriam-Webster.com dictionary*.  
<https://www.merriam-webster.com/dictionary/banksman>
- Biagini, E. F. & Reid, A. J. (1991). Currents of radicalism, 1850-1914. In E. F. Biagini, A. J. Reid (Eds.), *Currents of Radicalism, Popular Radicalism, Organised Labour and Party Politics in Britain, 1850-1914* (pp. 1-19), Cambridge University Press.
- Bold, V. (1997). Beyond "The empire of the gentle heart": Scottish women poets of the nineteenth century. In D. Gifford, D. McMillan (Eds.), *A History of Scottish Women's Writing* (pp. 246-261), Edinburgh University Press.
- Boos, F. S. (2008). Introduction. In F. S. Boos (Ed.), *Working-class Women Poets in Victorian Britain: An Anthology* (pp. 13-45), Broadview Press.
- Boos, F. S. (2001). The "homely muse" in her diurnal setting: The periodical poems of Marie, Janet Hamilton, and Fanny Forrester. *Victorian Poetry*, 39(2), 255-285.
- Bossche, C. R. V. (2014). *Reform acts: Chartism, social agency, and the Victorian novel, 1832-1867*. John Hopkins University Press.
- Bulut Sarıkaya, D. (2024). Subversion of the Victorian gender bias against working-class women in Janet Hamilton's *Poems, Essays, and Sketches*. *Anasay*, 30, 116-129.
- Chase, M. (2007). *Chartism: A new history*. Manchester University Press.
- Dyhouse, C. (1978). Working-class mothers and infant mortality in England, 1895-1914. *Journal of Social History*, 12(2), 248-267.
- Goodridge, J. (2006). General Introduction. In S. McEathron (Ed.), *Nineteenth-century English Labouring-class Poets* (pp. xiii-xvi), Pickering & Chatto.
- Hamilton, J. (1870). Preface. In *Poems, Essays, and Sketches* (pp. vii-x), James Maclehose.
- Hamilton, J. (1880). *Poems, essays and sketches: Comprising the principle pieces from her complete works*. James Maclehose.
- Lawrence, J. (1991). Popular politics and the limitations of party: Wolverhampton, 1867-1900. In E. F. Biagini & A. J. Reid (Eds.), *Currents of Radicalism, Popular Radicalism, Organised Labour and Party Politics in Britain, 1850-1914* (pp. 65-85), Cambridge University Press.
- McEathron, S. (2005). Introduction. In S. McEathron (Ed.), *Nineteenth-century English Labouring-class Poets 1800-1900, Volume I, 1800-1830* (pp. xvii-xxiv), Pickering & Chatto.
- McMillan, D. (1997). Selves and others: non-fiction writing in the eighteenth and early nineteenth centuries. In D. Gifford, D. McMillan (Eds.), *A History of Scottish Women's Writing* (pp. 71-90), Edinburgh University Press.
- Meehan, K. S. (2008). *Maternity, self-representation, and social critique in nineteenth-century working class Scottish women's poetry*. (Unpublished doctoral thesis). Florida State University Libraries.

- Miller, E. C. (2010). Literature and the Late-Victorian radical press. *Literature Compass*, 7(8),702-712.
- Mitch, D. F. (1992). *The rise of popular literacy in Victorian England: The influence of private choice and public policy*. University of Pennsylvania Press.
- Murdock, A. G. (1883). *The Scottish poets: Recent and living*. Hay Nisbet and Co.
- Murphy, P. T. (1994). *Toward a working-class canon: Literary criticism in British working-class periodicals, 1816-1858*. Ohio State University Press.
- Pickering, P. A. (1995). *Chartism and the Chartists in Manchester and Salford*. Macmillan.
- Roller. (2024, May 8). Merriam-Webster.com dictionary.  
<https://www.merriam-webster.com/dictionary/banksman>
- Savage, M. & Miles, A. (1994). *The remaking of the British working class, 1840-1940*. Routledge.
- Sharpe, P. & Chapman, S. D. (1996). Women's employment and industrial organisation: Commercial lace embroidery in early nineteenth century Ireland and England. *Women's History Review*, 5(3), 325-351.
- Simmons, I. G. (2001). *An environmental history of Great Britain: From 10,000 years ago to present*. Edinburgh University Press.
- Stearns, P. N. (2013). Working class women in Britain, 1890-1914. M. Vicinus (Ed.), *Suffer and Be Still: Women in The Victorian Age* (pp. 100-120). Routledge.
- Thane, P. (1991). Labour and local politics: Radicalism, democracy and social reform, 1880-1914. In E. F. Biagini, A. J. Reid (Eds.), *Currents of Radicalism, Popular Radicalism, Organised Labour and Party Politics in Britain, 1850-1914* (pp. 244-270), Cambridge University Press.
- Thompson, E. P. (1966). *The making of the English working class*. Vintage Books.





# UMUT VE DİRENÇ: MÜLTECİ SORUNUNUN ÇAĞDAŞ SANATTA SUNUMU

 Hanife Neris YÜKSEL\*

## ÖZET

*Bu makalede, 21. yüzyılın karmaşık ve insani meselelerinden biri olan mülteci krizi, politik çatışmalar, ekonomik zorluklar ve savaşların yıkıcı etkileriyle şekillenen küresel bir trajedi olarak ele alınmaktadır. Milyonlarca insanın kendi topraklarından zorla ayrılmasına ve mülteci kamplarında ya da yabancı ülkelerde yeni bir hayat mücadelesine zorlanmasına yol açan bu durum, çağdaş sanatın etik, kültürel ve politik bir sorgulama alanına dönüşmüştür. Bu bağlamda, Alfredo Jaar, Ai Weiwei, Yara Said, Khaled Barakeh, Issam Kourbaj ve Bouchra Khalili gibi sanatçıların eserleri, mülteci krizini heykel, fotoğraf, enstalasyon, video gibi farklı medya aracılığıyla ele almakta; izleyiciyi bu sorunun çok boyutlu yapısı üzerine düşünmeye davet etmektedir. Sanatçılar, eserleriyle yalnızca bir görsel anlatı sunmakla kalmamakta, aynı zamanda mülteci krizinin altında yatan etik sorumluluklara ve politik mücadelelere dikkat çekmektedir. Makale, çağdaş sanatın mülteci krizine yaklaşımını ve bu yaklaşımın toplumsal ve politik etkilerini analiz ederek, sanatın toplumsal değişime olan katkısını anlamayı amaçlamaktadır.*

**Anahtar Kelimeler:** mülteci, çağdaş sanat, politika, estetik, toplum

## Hope and Resilience: The Presentation of the Refugee Issue in Contemporary Art

### ABSTRACT

*This article examines the refugee crisis, one of the 21st century's most complex and human-centered challenges, shaped by the devastating impacts of political conflicts, economic hardships, and wars. This crisis has forced millions to leave their homelands and struggle to build new lives in refugee camps or foreign countries. It has also emerged as an ethical, cultural, and political area of inquiry within contemporary art. In this context, artists such as Alfredo Jaar, Ai Weiwei, Yara Said, Khaled Barakeh, Issam Kourbaj, and Bouchra Khalili address the refugee crisis through various media, including sculpture, photography, installation, and video, inviting audiences to reflect on the multidimensional nature of the issue. These artists not only offer a visual narrative but also highlight the underlying ethical responsibilities and political struggles associated with the refugee crisis. The article aims to analyze the approaches of contemporary art toward the refugee crisis and the social and political impacts of these approaches, seeking to understand how art contributes to social change.*

**Key Words:** refugee, contemporary art, politics, aesthetics, society

---

\* Doç., Akdeniz Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Heykel Bölümü, Antalya / TÜRKİYE, [hanifyuksel@gmail.com](mailto:hanifyuksel@gmail.com)

### Araştırma Makalesi / Research Article

**Atıf / Cite as:** Yüksel, H. N. (2025). Umut ve direnç: Mülteci sorununun çağdaş sanatta sunumu. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26(48), 405-419. <https://dx.doi.org/10.21550/sosbilder.1523752>

**Gönderim Tarihi / Sending Date:** 28 Temmuz / July 2024

**Kabul Tarihi / Acceptance Date:** 18 Kasım / November 2024

## Giriş

Dünya genelinde artan mülteci sorunu 21. yüzyılın karmaşık ve insana dokunan sorunlarından birdir. Bu küresel trajedi, savaşların yıkıcı etkileri, ortaya çıkardığı acılar, politik çatışmaların neden olduğu göç dalgaları ve ekonomik zorluklar gibi bir dizi faktörün birleşimiyle şekillenmektedir. Milyonlarca insan, kendi topraklarından zorla ayrılarak mülteci kamplarında veya yabancı ülkelerde yeni bir hayat kurma mücadelesi vermektedir. II. Dünya Savaşı sonrası dönemde uluslararası göç hız kazanmış ve şu anda kendi ülkelerinin dışında bir yıldan uzun süredir ikamet eden bireylerin sayısı 300 milyona yaklaşmıştır (Hollifield, 2023). Bu durum, sadece coğrafi sınırları aşan bir mesele olmanın ötesinde, aynı zamanda insanlığın ortak vicdanını sarsan bir trajediyi içerir.

Konu, kavram ve anlatı olarak sanatta da ele alınan mülteci sorunu politik ve estetik boyutları üzerinden derinlemesine incelemesi gereken önemli bir konudur. Mülteciler için uygulanan politikaların sanatsal yaratım sürecine dahil edilmesi, bu konuyu kendine mesele edinen birçok çağdaş sanatçının sanatsal üretimlerine yön veren temel bir motivasyondur. Bu motivasyona sahip sanatçılar, insan eylemlerini veya siyasi iktidarların etik duruşlarını güzel, yüce, trajik veya ironik biçimde farklı anlatılarla izleyiciye sunar. Sanatçılar, mültecilerin içinde bulunduğu kötü duruma, halkın desteğini sağlamayı amaçlayan görüntüler ve estetik yapılar üretirken önce insan sonra da sanatçı olarak farklı şekillerde kendilerini dahil ederler. Sanatın algılanma biçimini ve bir topluluğun duyuşsal algısını şekillendiren sanat eserleri, yazılı ve düşünsel sanat formları olarak değerlendirilebilir. Bu eserler, sanatçıların toplumsal entegrasyon biçimlerine veya sanatsal formların toplumsal yapıları ve hareketleri nasıl yansıttığına bakılmaksızın, siyasetin içinde yer alır (Ranci re & Rockhill, 2012: 12). Mülteci sorununun ele alınması, sadece bir estetik deneyim sunma amacını aşan, aynı zamanda bir toplumsal ve politik çağrıya dönüşen bir sanat platformunu çok daha fazla görünür kılar. Sanat, bu bağlamda, sadece güzellik ve ifade aracı olmaktan çıkarak, toplumsal sorumluluk bilinci taşıyan bir araç hâline gelir. Sanatçılar, eserleri aracılığıyla sadece görsel bir anlatı oluşturmakla kalmayıp, aynı zamanda krizinin ötesinde yatan etik, kültürel ve politik dinamiklere odaklanarak izleyicilerini düşünmeye davet etmektedir.

Bu makale, mülteci sorununu ele alan çağdaş sanat eserlerinin politik etkisini ve toplumsal anlamını daha da görünür kılmaya katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda, makale, nitel bir araştırma yaklaşımı benimseyecektir. Nitel araştırmanın gerektirdiği karmaşık sosyal dinamikler üzerinden mülteci krizinin ortaya çıkardığı durumların çağdaş sanatta kendine ne şekilde yer bulduğunu derinlemesine analiz ve yorumlama yapmayı hedeflemektedir. Bu yaklaşım, sanat eserlerinin içsel anlamını, duyuşsal etkilerini ve politik mesajlarını daha iyi anlamak için uygun olduğu düşünülmektedir. Ayrıca, mülteci krizini ele alan sanat eserlerinin estetik ve politik boyutlarını anlamak için çeşitli analitik araçlar kullanılacaktır.

Makalede, mülteci krizini sanat aracılığı ile sunan Alfredo Jaar, Ai Weiwei, Yara Said, Khaled Barakeh, Issam Kourbaj ve Bouchara Khalili'nin yapıtları incelenecektir. Bu eserler, heykel, fotoğraf, enstalasyon sanatı, video sanatı gibi farklı medya aracılığıyla ifade edilmiştir. Her bir eserin içeriği, sanatçının niyeti gibi unsurlarla birlikte, yapıtların toplumsal ve politik bağlamı da analiz edilecektir. Veri toplama sürecine mülteci sorununu ele alan güncel sanat yapıtlarının belirlenmesi ve seçimi yapılmıştır. Seçilen yapıtlar ve konu üzerinden literatür taraması yapılmış ve çeşitli sanat galerileri, müzeler ve sanat etkinlikleri incelenmiştir. Daha sonra, seçilen sanat eserleri detaylı bir şekilde analiz edilmiştir. Bu metodolojik yaklaşım, mülteci krizini ele alan çağdaş sanat eserlerinin politik ve estetik boyutlarını anlamak için bir çerçeve sağlamaktadır. Bu şekilde, makale, çağdaş sanatın mülteci krizine nasıl yaklaştığını, bu yaklaşımın toplumsal ve politik etkilerini ve sanatın toplumsal değişime ne şekilde katkıda

bulduğunu anlamak için sanatın mülteci krizini ele alış biçimi, sadece sanatsal bir ifade olarak değil, aynı zamanda politik duruşun bir yansıması olarak okunmalıdır. Sanatçılar, eserleriyle sadece görsel bir etki yaratmamış, aynı zamanda mülteci krizinin altında yatan etik sorumlulukları ve politik mücadeleleri vurgulamaktadır. Ayrıca makalede mülteci, göç, öteki vb. konularda siyasi ve aktivist sanatçının anlatıcı olarak nasıl bir pozisyonda durduğu sorgulanırken etik-estetik ve sanat-politika arasındaki yapısal bağ üzerinden temsilin kim için ne için ve ne şekilde yapıldığı incelenmektedir.

### **Kriz Üzerinden İnşa Edilen Sanatsal Anlatılar**

Hayata devam ediyor olmak, aynı zamanda hem yerel hem de küresel düzeyde kriz hâlindeki bir dünyaya yanıt verme zorunluluğunu da beraberinde getirir. “Silahlı çatışma, çevresel bozulma ve yoksulluğun iç içe geçmiş tehditleri, yirmi birinci yüzyılda dünyanın karşı karşıya olduğu siyasi ve ahlaki zorlukların merkezi bir parçasını oluşturuyor.” (Akande vd., 2020: 3). Bunların hepsi sürdürülemeyecek bir dünya düzeninin birbiriyle ilişkili yönleridir.

Bugün gelinen noktada insan ve toplum üzerine olan tüm görüş ve kuramların, toplumun geleceğini öngörmek amacıyla yeniden yapılandırılması gerektiği birçok alanda kabul edilmektedir. Ancak, sanat dünyasında bu anlayış henüz tam olarak karşılık bulmamıştır. Sanatın hedeflerini değiştirmesi ve gezegenin geneline karşı sorumluluk üstlenmesi gerektiği, sanatın geniş ölçekte “faydalı” bir rol oynamadığı geç-modernist estetik yaklaşımlarla çatışmaktadır. Birçok sanatçı, mevcut estetik modellerin ötesinde farklı bir amaç duygusuyla rollerini anlamaya çalışmaktadır, ancak bu konuda kapsamlı bir teori veya çerçeve henüz tama anlamıyla çizilmemektedir (Gablik, 1995: 7).

Toplumsal hareketlerin dinamik ve geçici doğası, belirli sosyopolitik ve kültürel koşullar altında ortaya çıkar. Genellikle belirli bir sorunu çözmek için yeni yollar ve alanlar yaratırlar. Ancak, bu yollar ve alanlar genellikle kalıcı değildir; aksine, durumun gerektirdiği şekilde hızlıca değişebilir ve uyum sağlayabilirler. Bu esneklik ve geçicilik, toplumsal hareketlerin belirli bir soruna yanıt verirken daha etkili olmasını sağlar, çünkü katı ve sabit kurumlar gibi sınırlamalara tabi değildirler (Eyerma & Jamison, 1998: 21). Bu açıdan bakıldığında aktivist sanat, belirli bir tarzla sınırlı olmayan ve genellikle işlevleriyle tanımlanmaz. Geleneksel sanat ortamlarını terk eden bu sanatsal edim, içe dönük ve dışa açık bir yapıya sahiptir. Kabul edilmiş sanat bağlamlarının dışında da etkili olabilir. Pek çok farklı faaliyetleri içerir ve genellikle uzun vadeli projelerde çeşitli ortamları birleştirir. Aktivist sanatçılar, birleştirici ve katalitik olmaya çalışarak sosyal eylemi, sosyal teoriyi ve güzel sanat geleneğini çeşitlilik ve bütünlükle ruhıyla birleştirme gayretindedirler (Lippard, 1984: 342). Aktivistler de tipik olarak politikalara ve uygulamalara meydan okuyan, kendileri güç elde etmeye değil, sosyal bir hedefe ulaşmaya çalışan kişilerdir (Martin, 2007: 19). Aktivistler, diğerlerini dinlemeye zorlama, kışkırtma, engelleme, gösteri yapma ve protestolara katılma gibi yöntemlerle kendilerini ifade ederler (Jennstål & Öberg, 2019: 648).

Aktivist bir sanatçı olarak Alfredo Jaar yapıtlarında etik ve estetik arasında bir denge kurarak, sanat ve politika arasındaki yapısal bağın derinliklerine inen bir çerçeveyi yansıtır. Jaar’ın eserleri, sadece estetik bir deneyim sunmakla kalmaz, aynı zamanda izleyiciyi etik değerler üzerinden düşünmeye sevk eder. Sanatçının çalışmaları, politik konuları ele alırken estetik bir yaklaşımı benimsemesiyle öne çıkar. Bu, sanatın sadece duyuşsal bir deneyim olmanın ötesinde, aynı zamanda etik sorumluluklar ve politik bağlamlarla iç içe geçmiş bir alan olduğunu vurgular. Jaar’ın yapıtlarında taşkınlık ve kınama eğiliminden uzak durduğu izleyicinin düşünce süreçlerini yönlendirmeye çalıştığı görülür. Yapıtları, insanların toplumsal ve politik konularda düşündürücü bir deneyim yaşamasını hedefler. Sanatçının, estetik deneyimi sadece güzellikle değil, aynı zamanda etik ve politik düşünceyle birleştirerek

oluşturması, eserlerinin içsel bir derinliğe sahip olmasını sağlar. Rancière'in estetik rejimi hakkındaki görüşlerine paralel olarak, sanatın estetik anlayışı artık temsilci rejimiyle çelişen bir yapı sergiler. Bu estetik rejimi, sanatın tanımını yapma ve üretme biçimlerindeki ayrım yerine, sanatsal ürünlerin özgün duyuşsal varlıklarını ayırt etmeye odaklanarak gerçekleşir. "Estetik" terimi, duyarlılık, zevk veya sanatla ilgilenenler için bir teoriyi ifade etmez; bunun yerine, sanat nesnelere özel varlık biçimine atıfta bulunur. Bu estetik rejiminde, sanatsal olaylar, onları sıradan bağlantılarından ayıran ve heterojen bir güç tarafından içselleştirilen, kendine yabancılaşmış bir düşünce biçiminin etkisiyle tanımlanır. Bu, bir şeyin üretilmemiş olanının üretildiği, bilginin bilgisizliğe dönüştüğü, logosun pathos ile özdeşleştiği ve kasıtlının kasıtsızla aynı hâle geldiği bir düşünce biçimini içerir (Ranciere, 2006: 22-23).

Alfredo Jaar temsil etiğini öne çıkarması aynı zamanda karmaşık sosyopolitik konular ve büyük ölçekli sorunlarla yüzleşmeyi beraberinde getirir. Bu çalışmalar, onun sessiz ve düşünceli yaklaşımıyla insan felaketlerine tanıklık ettiğini, askeri çatışmaların, siyasi yolsuzlukların ve ekonomik eşitsizliklerin etkisini gösterir. Jaar'ın en son çalışmalarından "One Million German Passports" enstalasyonu, Ukrayna'nın işgali ve Almanya'daki vatandaşlık konularını içerir (Görsel 1). Sanatçının merkezi kubbeli alanda sunduğu yüksek güvenlikli cam duvarın ardındaki Almanya'ya davet edilen kişi sayısını temsil ederken, aynı zamanda CDU'dan ayrılan ve sağcı AFD partisine oy verenlerin sayısını da içermektedir. Bu eser, iklim değişikliği ve devam eden çatışmalar nedeniyle artan mülteci krizine ve mültecilere kökenlerine bağlı olarak eşitsiz muameleye karşı vatandaşlık ve kimliği sorgular. Jaar'ın bu çalışması, Avrupa göç politikasındaki zorluklara ve güncel tartışmalara dikkat çeker, izleyicilere düşündürücü bir deneyim sunar (e-flux, 2023).



**Görsel 1:** Alfredo Jaar, One Million German Passports, Pinakothek der Moderne, Münih, 2023.

Entelektüeller, bir harekete güç katarken aynı zamanda hareket içindeki diğerleri üzerinde kontrol kurabilirler. Bu durum, entelektüellerin üstün temsil becerilerini kullanmalarının, hareket içindeki diğerleri arasında dışlanma riskini içeren bir güç temsil

ikilemi oluşturur ve birçok harekette tartışma konusu olur (Nicholls & Uitermark, 2015: 189). Jaar'ın sanat anlayışı da sadece eleştirel bir yaklaşımı değil, aynı zamanda popüler sanat akımlarına karşı bir direnişi içerir. Amacı, dünya sorunlarına dikkat çekerek insanları düşündürmek ve etkili bir şekilde harekete geçmeye yönlendirmektir. Alfredo Jaar, otoriter iletişimden kaçınarak izleyicileri sorgulamaya teşvik eden bir strateji izler, bu da insanların içsel bir dönüşüm yaşamalarına öncülük eder (Mouffe, 2013: 95). Bu nedenle insanların ve toplumların birbirleri arasındaki her türlü etkileşim ve denge sağlama çabalarında anlama duygusu önemlidir. Güçlünün zayıf üzerindeki üstünlüğü, erkeklerin üstünlüğü, beyazların renkli insanlar üzerindeki üstünlüğü, insanların doğa üzerindeki üstünlüğü vb. dengesiz hiyerarşilere ve otoriter kurallara karşı çıkılıyorsa, o zaman “öteki” denilen şeyi anlama çabası, sadece aktivist hareketlerle sınırlı kalmaz, aynı zamanda hayatın her katmanında adil bir şekilde ilişki kurulmasına yardımcı olabilir. Bu noktada sanatın büyük ölçüde rehberlik misyonu bulunur. Sanatın amacı yasa koymak ya da üstün gelmek değil, her şeyden önce anlamaktır (Camus, 1961: 266). Sanat ve toplum üzerine eleştirel bir bakış açısı göz önüne alındığında, sanatın sembolik gücü, onun daha büyük özgürlük potansiyeline dayanmaktadır. Sözlü dille karşılaştırıldığında sanatsal dil, tek bir somut anlamın katı otoritesinin ötesinde, farklı zamanları tek bir eserde yoğunlaştırır. Bu, sanatın toplumsal huzursuzluğu dile getirmesine, aynı zamanda yeni ufuklar açmasına ve gelecek için olası alternatifleri keşfetmesine olanak tanır (Marxen, 2018: 54). Toplumsal hareketlere katılan bu insanların etkileşimde bulunduğu zaman dilimi sona erdiğinde, bu hareketlerin düşünce ve idealleri sanat yoluyla yaşamaya devam etmektedir. Bu eserler, eski hareketleri toplumsal bellekte canlı tutarak yeni hareketlere ilham kaynağı olur. Öte yandan, kültürel ifade ile politika arasındaki detaylı ilişkiler, kültüre yönelik bilişsel yaklaşımını genişleten örnekleri sunar. Bilişsel praksis ve hareket entelektüelleri olarak adlandırılan kavramlar, bu materyalin yardımıyla antropolojik ve estetik pratiklere dair kültürel uygulamaları içermekte, hareketleri yeni ritüelleşmiş davranış biçimlerinin yanı sıra sanatsal, müziksel ve edebi deneyimlerin doğduğu bir yaratım alanı olarak göstermektedir (Eyerman & Jamison, 1998: 13).

Ai Weiwei, “mülteci” veya “sığınmacı krizi” ile ilgili projeler üretirken zorunlu göç konusundaki çalışmaları belgesel film, kamusal enstalasyonlar ve galeri sergileri hem övgü almış hem de sert eleştirilere maruz kalmıştır. Ai Weiwei, etik açıdan sorgulanabilir ticaret uygulamalarına karışsa da aynı zamanda mültecileri temsil eden çalışmaları da vardır. Bu süreçte, kendi işinin yapısına vurgu yaparak ve görsellerinin tüketicilerini düşündürerek, izleyiciyi bakış açısını yeniden değerlendirmeye yönlendirir. Ai Weiwei'nin çalışmaları, sığınma talebinde bulunan göçmenlerin ve mültecilerin karşılaştıkları zorlu bürokratik süreçlere dikkat çeker (Zimanyi, 2022: 141-143).

Ai Weiwei, “Ai's Arch” (2017) adlı eseriyle bireylerin düşüncelerinin, yaşam koşullarının ve savaşların yarattığı kısıtlamalardan kurtularak barış ve sağlığa ulaşma mücadelesini vurgular. Aynı zamanda, Weiwei, küresel mülteci krizlerini, ırkçılık ve bölgesel güvensizlik nedeniyle ortaya çıkan sorunları gündemde tutmaya çalışmaktadır. Ai Weiwei, eserinin anlamını şu sözlerle açıklar: “O dönemde, ırkçılık ve bölgesel güvensizlik kaynaklı küresel mülteci krizleri yaşanıyordu. Ancak o günden bu yana, hep birlikte salgını deneyimledik, izolasyondan geçtik ve yaşamın ne kadar savunmasız olduğuna tanık olduk. Şu anda ise, Rusya ile Ukrayna arasındaki savaş beş ila altı milyon insanı evlerinden kaçmak zorunda bıraktı.” (Harris, 2022). Bu ifadeler, yapıtın başka bir nedenle yapılmış olsa bile, sorunun sürekliliği nedeniyle bugünün küresel problemleri ile örtüştüğünü göstermektedir.



Görsel 2: Ai Weiwei, Nizip Kampı, Gaziantep, Türkiye, 2016

Mendes ile yaptığı röportajda (2022: 170) Ai Weiwei, kendisini mülteci olarak tanımladığını ve yerinden edilme deneyimini yakından anladığını söyler. Mülteci krizi ve yerinden edilme deneyimini kişisel bir perspektiften anlatarak, bu olayların gerçeküstü bir boyut kazandığını ifade eder. Weiwei, yaşadığı deneyimleri ve bu deneyimlerin insanlığın gerçekliğiyle nasıl çeliştiğini vurgular. Bu durumu, gerçeküstü bir montajla yankılanan bir gerçeklik olarak nitelendirir. Lastik botlarla gelen mültecilerin, Akdeniz'in turistik tatil beldesi imajının ötesinde, misafirperverlikle karşılanmaya çaresizce ihtiyaç duyan insanlar olduğunu belirtir ve bu nedenle söz konusu gerçeküstü gerçekliğin belgelenmesi gerektiğini düşünür ve "Human Flow" adlı eserini ortaya çıkarır. Weiwei, özellikle Midilli'ye yaptığı ziyaret sonrasında yaşadığı şok edici deneyimleri paylaşır. Binlerce kişinin Avrupa'ya ulaşma çabaları sırasında boğulması ve sınıra yaklaşmadan teknelerin itilmesi gibi trajik olaylar, bu gerçeküstü durumu daha da vurgular. Weiwei, bu olayları belgelemenin önemine vurgu yaparak, bu durumun kabul edilemez olduğunu dile getirir.

Ai Weiwei'nin perspektifinden bakıldığında, mülteci krizi ve yerinden edilme deneyimi, var olan gerçeklik anlayışının sarsılmasına ve gerçekliğin gerçeküstü bir hâl almasına neden olur. Weiwei, bu olayları belgeleyerek bu durumu dünya ile paylaşmanın önemine vurgu yapar. Ai Weiwei küresel mülteci krizine ilişkin epik uzun metrajlı belgeseli Human Flow'u çekerken dünya çapında yirmi üç ülkede 600'den fazla mülteci ve yardım çalışanıyla röportaj yapar (Görsel 2). Bu röportajlardan birkaçı filmde yer alır. Geri kalan konuşmalardan yüz tanesini bütünüyle sunarak mültecilerin hayatlarına dair ilgi çekici birinci şahıs hikayelerini anlatmıştır. Human Flow'da mülteciler, kendi deyimleriyle sınır ötesine göç etme, mülteci kamplarında aylarca, yıllarca yaşama, alışılmadık ve belirsiz bir ortamda hayatlarını yeniden inşa etme mücadelesi deneyimlerini dile getirmektedir. Ayrıca tanıklık ettikleri savaş, kıtlık ya da zulüm gibi kendilerini göçe sürükleyen korkunç koşullar, karşılaştıkları zorluklar, geleceğe dair umutları ve korkuları hakkında konuşmaktadır. Söz konusu durumu Yunanistan'daki bir mülteci kampında kalan Afgan Atiq'in sözleri özetlemektedir: "Dünyada hiç kimse ülkesini terk etmek istemiyor. Ama insanların orada yaşaması mümkün değil." (Weiwei, 2020: 10).



Görsel 3: Yara Said, The Refugee Nation Flag, 2016

2016 Yaz Olimpiyatları'nda yarışan on mültecinin bayrağı, sembolü ve dolayısıyla kimlikleri olmadığı için resmi Olimpiyat bayrağı ve marşı altında yarışır. Bir açıdan bakıldığında olimpiyatta yarışan sporcular, kendilerini sporcu olarak değil, aynı zamanda dünya çapında yerinden edilmiş 65 milyon insanı da temsil etmektedir. Dünya genelindeki milyonlarca mülteciyi temsil eden bu mülteci sporcuları Mülteci Ulusal Bayrağı'nı oluşturan Yara Said'e ilham verir (Görsel 3). Yara Said'in bayrağı basittir. Simge kullanmadan anlam içeren herhangi bir sembolizmi olmayan bayrak tasarlar (Dlugosz-Acton, 2017). Bu bayrak, hiçbir konumu olmayan, yalnızca kalıcı bir yuva arayan birçok bireyin bulunduğu yer olan sembolik bir ulusu temsil etmektedir. Tasarım, yaşamak için daha güvenli bir yer bulmak amacıyla topraklarından kaçan mültecilerin giydiği turuncu can yeleklerinden ilham almıştır. Bayrak milliyetçi bir sembol değildir. Sadece bir resim ve görsel bir obje olarak tasarlanmıştır. Yaşamın unsurları olan su, toprak, kum ve hava arasında yolculuk yapmak zorunda kalan tüm insanlar için bir işaret niteliği taşır. Tasarımın umut ve dayanışma duygusunu uyandırması ve mültecilerin sadece mağdur değil, aynı zamanda hayatta kalanlar ve savaşçılar olduğunu göstermesi amaçlanmıştır (Said, 2016).

Rancière, imgeyi hem bir kavram olarak hem de üretildiği koşullarla ilişki içinde yeniden tanımlayarak, estetik imgenin krizini yeniden değerlendirme şansı olduğunu göstermeye çalışır. Rancière, bugün insanlara dayatılan imgenin belirli bir cehennem senaryosuyla ortaya çıkışını ve insanın yazgısının bu senaryoya bağlı olduğu algısını krizin tamamlayıcı bir parçası olarak değerlendirir (Şiray, 2019: 555). The Refugee Nation Flag'ın da taşıdığı sembolizm güçlüdür. İzleyiciler ve mülteciler arasında bir ilişki uyandıran tasarımın harflere veya simgelere ihtiyacı yoktur. Uluslararası Olimpiyat Komitesi tarafından tanınmamasına rağmen birliğin, empatinin ve kabulün sembolü olan Said'in bayrağı, mültecilere dayanışma ve tanınma kazandırmıştır. Bayrak, mekânsız insanları birleştirir ve bu krizde karşılaştıkları mücadeleleri vurgular. Kendi sınırsızlığıyla eş anlamlıdır; tüm ulusları, tüm yerleri ve tüm halkları temsil eder (Dlugosz-Acton, 2017). Yara Said'in çalışması, kendi bağlamlarında ve seyirciyle etkileşim içinde olan bir sosyal katılımı yansıtır. Bu ayrımın, kişisel bir değerlendirme içermediği vurgulanır. Yara

Said politik sanatçı olarak ironik eleştirinin bir biçimi olarak sosyal konuyu işlerken, aktivist sanatçı kimliğiyle izleyici katılımını canlandırmayı ve toplumsal değişim için harekete geçmeyi amaçlamaktadır. Mouffe, sanat ve siyaset arasındaki ilişkiyi iki ayrı alan olarak değil, birbirinden ayrılmış iki alan olarak düşünmenin anlamsız olduğunu belirtir. Sanatta estetik bir boyutun olduğunu ve siyasette de estetik bir boyutun bulunduğunu ifade eder. Hegemonya teorisine göre, sanatsal uygulamalar, belirli bir sembolik düzenin oluşturulmasında ve sürdürülmesinde ya da bu düzene meydan okumada rol oynar ve bu nedenle zorunlu olarak siyasi bir boyuta sahiptir. Siyasi, toplumsal ilişkilerin sembolik düzenlenmesi ile ilgilenir ve bu noktada estetik boyutu bulunur. Bu nedenle Mouffe, politik ve politik olmayan sanat arasında ayırım yapmanın faydalı olmadığına inanır (Mouffe, 2013: 91). Sanatsal aktivizmin politik karakterini daha iyi anlaşılması ile bu tür sanatsal aktivizmi karşı-hegemonik müdahaleler olarak görmek daha anlamlı olur. Buradaki amaç, şirket kapitalizminin yaymaya çalıştığı düzgün imajı bozmak olduğunu ve böylece baskıcı karakterini ortaya çıkarmaktır (Mouffe, 2013: 98).



Görsel 4: Khaled Barakeh, The Untitled Images, 2014

Sanat, özgür özüyle birleştirirken, tiranlık ayırır. Bu nedenle, sanatın her türlü baskı tarafından düşman olarak işaretlenmesi şaşırtıcı değildir. Modern tiranlıkların hem sağın hem de solun, ilk kurbanlarının sanatçılar ve entelektüeller olması şaşırtıcı değildir. Tiranlar, sanatta özgürleştirici bir güç olduğunu bilirler, bu güç sadece onu saygı göstermeyenler için gizemlidir (Camus, 1961: 269). Berlin’de yaşayan Suriyeli multidisipliner bir sanatçı olarak Khaled Barakeh’in sanat pratiği sadece “sanatçı” ve “aktivist” sınırları içinde kalmayarak sorumluluk alan bir sanatçı kimliği ile her ikisini de aşar. Çalışmaları, yerinden edilmiş kültür üreticilerinin ihtiyaçlarına yanıt vermenin yanı sıra savaş suçları ve işkenceyle ilgili pek çok müdahalelere kadar uzanır. Barakeh’in hayatında meydana gelen coğrafi değişiklik, onu kimlik, kültür ve tarih bağlamında güç yapıları etrafında dönen güncel ve önemli konulara yönlendirir. Kişisel deneyimlerinden ve hem tanıdık hem de yabancı yerlerdeki gözlemlerinden ilham alarak, Barakeh yaratıcı pratikleri toplumsal değişim aracı olarak ele alır. Farklı bakış açılarıyla tekrarlayan ve sürekli çözülemeyen sosyal adaletsizliklere ışık tutmaya çalışan bir eğilim sergiler (Drüeke vd., 2021: 177). Sanatçı, modern medyanın Orta Doğu trajedisini tekrarlayan ve duyarsızlaştıran şiddet içeren görüntülerle yönettiğini, editörlerin ve ajansların ise neyin gösterilmeli ve neyin gizlenmeli olduğuna karar vererek gerçekliği saptırdığını ifade eder. “The Untitled Images” adlı çalışmasında (Görsel 4), Suriye’de çekilen fotoğrafları kullanarak, acının



istenilen dozda gösterilmesi için kendi sanatsal şiddetini uygulayarak izleyicinin evrensel kayıp ve acı hissiyle özdeşleşmesine olanak tanıyan bir eleştiri olarak sunar.

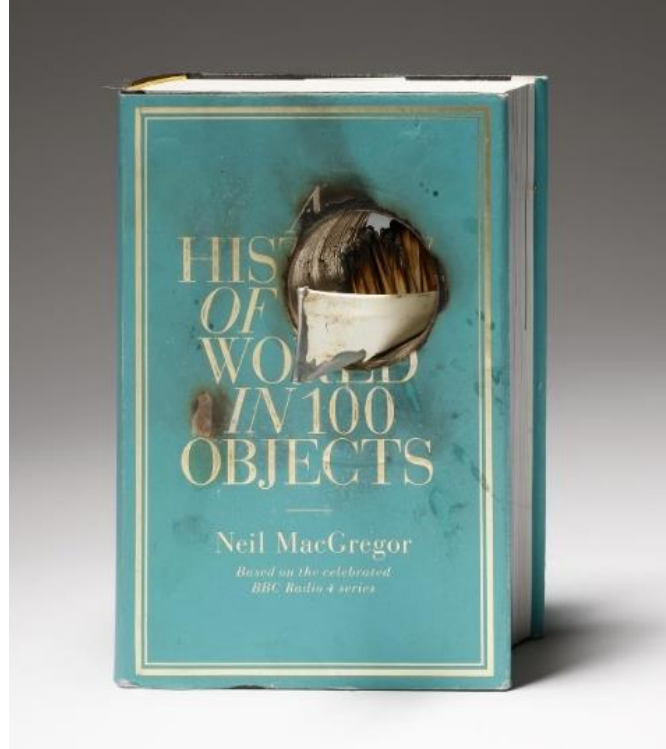
Batılı medyada Orta Doğu'daki acılara dair tekrarlanan görüntüler, izleyicilerin duyarsızlaşmasına neden olmuş durumdadır. Editörler ve fotoğraf ajansları, içerik konusunda egemenlik kurarak neyin gösterilmeye değer olduğunu belirlemekte, bu da gerçekliği yansıtmaktan ziyade belirli bir bakış açısını öne çıkarmaktadır. Bu durum, izleyicilerin çatışma hakkındaki algılarını etkileyerek şiddet içeren görüntülerin bir tür "yarışma" hâline gelmesine neden olmaktadır. Olayların trajedisini yansıtmaktan ziyade, abartılı ve yoğun görsel malzeme üreterek ilgi çekme eğiliminde olan bu yaklaşım, insanların travmatik olayları ve şiddeti daha da yoğun bir şekilde deneyimlemelerine yol açmaktadır. Bu bağlamda, "The Untitled Images" fotoğraf serisi, gerçeğin sanatsal varlığının veya yokluğunun toplumsal algıyı nasıl etkileyebileceğini sorgulayarak, gerçeği olduğu gibi göstermeden nasıl şekillendirebileceğimizi tartışır (Barakeh & Dreesen, 2020: 142-143). Çağdaş sanatın konumu göç üzerine odaklanarak radikal dışlamanın hem sanat dünyasında hem de siyasi arenada etkilidir. Ulusal, bölgesel ve sınırlarla ilgili önyargıları ortaya çıkarmak, göçün ve sanatın eleştirel bakış açılarıyla meydan okur. Ayrıca göç ve acı üzerine sanatın "Öteki"yi ele alma konusundaki sıkça tekrarlanan etik iddialar, yakından incelendiğinde, bu endişelerin zaman zaman bugünün göç rejimine karşı eleştirel bir bakışın önündeki engelleri nasıl oluşturabileceğini vurgular (Berggren, 2019:116).



Görsel 5: Issam Kourbaj, Dark Water, Burning World, 2016

Sanatçı, eserine yön verirken bir yandan da onun tarafından seçilen bir varlıkla karşı karşıya gelir. Bir bakıma sanat, dünyadaki geçici ve tamamlanmamış her şeye karşı bir isyandır. Dolayısıyla, tek amacı duygusunun kaynağı olarak korumak zorunda olduğu gerçekliğe başka bir şekil vermektir. Bu bağlamda, herkes gerçekçidir ve hiç kimse değildir. Sanat, mevcut durumu tamamen reddetmek ya da tamamen kabul etmekle ilgili değildir. Sanat hem reddetme hem de kabul etme durumunu aynı anda barındırır ve bu nedenle sürekli bir yeniden yapılanma gerektirir. Sanatçı, bu belirsizlik durumunda yaşar; gerçeği reddedemeyen ancak sonsuza dek tamamlanmamış yönleriyle sorgulamak zorunda olan bir konumda bulunur (Camus, 1961: 264). Sanat eserlerinin analizi, görünürlük dispozitifi içinde anlam bulan sanatsal imgelerin varlık veya yokluğuyla şekillenen bir süreçtir. Bu analiz, düşünsel figürler, sosyal-politik bağlamlar, malzeme karakteri, görüntü kompozisyonu, detay, görüntü tasarımı, resim temsili

ve ikonografi gibi temel kategorilere odaklanır. Mülteci konulu eserler, farklı yayılma dereceleri ve alım bağlarıyla, görsel bilgi kültür düzenini oluşturan yapı taşları gibi işlev görür ve görsel çalışmaların temsilci ve eleştirel perspektifine odaklanır (Drüeke vd., 2021: 167). Mültecilerin yaşamlarına odaklanan yapıtlar yaşanılanları çeşitli yönleriyle ele alarak, o insanların travmatik deneyimleri, potansiyel ölüm tehlikesi, seslerini duyuramama zorluğu, insan haklarından yoksunluk ve aynı zamanda aramızdaki mesafe ile yakınlık ve şefkat potansiyeli gibi karmaşıklıkları düşünmeye teşvik eder (Adorni, 2018:19).



**Görsel 6:** Issam Kourbaj, Precarious Passage, 2016/2023

Suriye’den kaçan binlerce insanın halkın unutulmamasını sağlamak için yapılan Dark Water, Burned Water, 2016 (Görsel 5), serisi Mart 2023’te British Museum’da ikinci kez sergilenir. Sergi esnasında Issam A History of the World in 100 Objects adlı kitabı alır ve içine büyük, yuvarlak bir delik açar. Tüm insanlık geçmişini anlatan kitabın kapağına yapılan müdahalede kapakta yanık izleri bırakır. Issam, sergide sunulan küçük tekneyi deliğin içine yerleştirir. Tekne evrenin, gezegenin, doğanın tarihi gibi, insanlık tarihini kat ediyormuş gibi görünmektedir. Herkesin önünde kısa ve basit performansıyla Precarious Passage adlı yeni bir eser ortaya çıkar (Görsel 6). Kitap küçüktür fakat insanlığın ve doğanın iki milyon yıllık gelişimi anlatmaktadır. Tekne de küçük bir nesnedir ve o da insanlığın merkezi gücünü çağırıştır. Biri diğerini kat ederek muazzam bir referans ve anlam alanı açar. Aynı zamanda günümüzün siyasi çalkantılar, iklim değişikliği, yoksulluk, göç çıkmazlarından ve zorluklarına da dokunmaktadır. Issam’a göre; Precarious Passage, herkesin kırılğan bir teknede, öngörülemeyen zaman okyanusunda yaptığı yolculuğu anlatmaktadır (Fischer, 2023).

Ölüm ve savaşın görüntüleri, belirli bir “gerçeklik” sunar; ancak burada önemli olan, bu görüntülerin ne kadar otantik bir deneyim sunduğudur. Başkalarının acıları, bireylerin kendi deneyimlerini doğrular ve bu, gündelik yaşamda bir varlık ve amaç duygusunu yeniden üretir. Gerçeklik, sıradan ya da kurgusal olabilir, ancak bireylerin içsel yaşantısında derin bir etki bırakır. Savaşı yalnızca görüntülerle izlemek, bu sürekli şiddeti gözlemlemek, bu hayatların daha az önemli olduğu, bu ölümlerin “uluslararası haber döngüsünde sadece alakasız bir olay, dünyanın bu bölgelerinde meydana gelen bir şey” olduğu ve kendi memleketlerinde

gerçekleşmeyen bir olay olduğu yanılgısını pekiştirir (Baroody, 2021: 251). Bu durum, gerçeklik algısını şekillendirir ve olayları daha uzak, duyarsız bir perspektiften değerlendirilmesine yol açabilir. Bu, sadece görüntüler üzerinden edinilen bilgilerin, olayların karmaşıklığını ve insan deneyiminin derinliklerini tam anlamıyla yansıtmamaktadır. Göçle ilgili yapılan son araştırmalar, medyada belirli görüntü türlerinin baskın olduğunu ve benzer görüntülerin tekrarıyla göç konusunda belirli bir bakış açısının oluştuğunu göstermektedir. Aynı zamanda, bazı bireysel görüntülerin medya temsillerinin ötesine geçip kamu tartışmalarının bir parçası hâline geldiği görülür. Medya etkileşimi, dijital platformlar ve sanatsal ifade biçimleri, anlamın toplumsal üretiminde önemli bir rol oynamaktadır (Drüeke vd., 2021: 168).



Görsel 7: Bouchara Khalili, The Mapping Journey Project 2008-2011

Eğer “başka bir yer” mülteci hayalinin bir oluşturmasıysa, o zaman bu bir efsanedir: geleceğe yönelik bir projeksiyon, her şeyini kaybeden ancak vücutlarındaki yaralardan başka bir şeyi kalmayan insanların beklentilerini açığa çıkarır (Kkona, 2017: 133). Bouchara Khalili, “The Mapping Journey Project” video enstalasyonunda kaçak göçmenlerin ve mültecilerin öykülerini anlatarak bireysel deneyimleri aşan bir perspektif sunar (Görsel 7). Sekiz adet tek kanallı videodan oluşan bir enstalasyon ile yasadışı olarak sınırları geçmeye zorlanan bireylerin bakış açısıyla detaylandırılmış ve şekillendirilmiş alternatif bir harita yapımı pratiği çizmeyi amaçlamaktadır. Videoların her biri uzun bir statik çekime dayanmaktadır. Kalıcı bir işaretleyiciyi tutan bir el, yasa dışı yolculuklara neden olan sınırları aşan dolambaçlı ve karmaşık yolları kelimenin tam anlamıyla bir harita üzerine çizerken, anlatıcı da ekran dışında yolculuğu gerçekçi bir şekilde anlatır (Khalili, 2008). Bu çalışma, yabancılara yönelik olumsuz duyguların ve ırkçı söylemlerin metinleştirdiği insan hikayelerini ele alır. Bouchara Khalili, haritaların çelişkili doğasının farkındadır ve eserinde bu çelişkileri anlamaya çalışır. Video enstalasyonunda, göç nekropolitikalarını vurgulayan bireyler, ülkeler arasındaki dolaşımların hayat ve ölüm üzerindeki etkilerini tartışır. Khalili’nin çalışması, bireysel deneyimleri kişiselleştirmek yerine, çizgilerin ve hareketin ortaya çıkmasına odaklanarak birinin dünya üzerindeki hareket kabiliyetinin veya kısıtlılığının siyasi statüsünün nasıl belirlendiğini gösterir (Silva, 2020: 12-13). Aynı zamanda, yasa dışı göçmen kategorisinin icadının, insan yüzlerini silme eğiliminde olduğunu ve klişe ve şiddet aracılığıyla özgünlükleri ortadan kaldırmaya

çalıştığını gösterir. Mapping Journey Project’i, göçmenlerin hikayelerini anlamının ötesinde, bu hikayelerin toplumsal ve kolektif bir mesele olduğunu vurgular.

Khalili, projeyi sadece küresel göçü değil, aynı zamanda direnci öne çıkararak, daha önce de belirtildiği gibi, projede yer alanları “direnççiler” olarak adlandırır (Behiery, 2021: 34). Sanat teorisine göre, politik sanatın, politik bir duruşu açıkça ifade etmek zorunda olmadığını ve estetik endişelerinden vazgeçmesi gerektiğini doğrular. Proje, göçmen ve mülteci “krizi” öncesinde ortaya göçmen ve mülteci “krizi” öncesinde üretilmiştir fakat küresel olarak yerinden edilenlerin konusu ve yaşamları, giderek artan sayılarda ve anti-göçmen söyleminin normalleştiği bir bağlamda şu anda özellikle kritiktir (Behiery, 2021: 38). Sanatın estetik ve görsel ifade aracılığıyla toplumsal sorunlara duyarlılık kazandırma potansiyeli üzerinden izleyiciyi düşündürmeye ve duygusal bir etki yaratmaya yönelik bir rolü The Mapping Journey de kendini göstermektedir.

## Sonuç

Bu makalede ele alınan yapıtlar ve diğerleri, mülteci temsilini ele alan sanat eserlerinin çeşitli açılardan eleştirel bir inceleme alanı yarattığını ortaya koymaktadır. Bu eserler, trajik hikayeler, insan hakları eksiklikleri, mülteci ilişkilerindeki karmaşıklıklar ve empati potansiyelini keşfeder. Mülteci meselesine duyarlılık kazandıran bu çalışmalar, duygusal ve düşünsel boşlukları doldurarak, dünyanın aşırı acı imajlarına karşı daha fazla empati gösterme ve dünya görüşümüzü geliştirme çağrısı yapar. Herhangi bir yerde yaşanan ölümlerin temsil edilmesinin zorluğu, aynı zamanda bir biçimde ister seyirci olarak ister sanatçı ister küratör olarak bir biçimde sanat piyasasının içinde yer alan büyük bir kitlenin bir duruş sergileyebilecekleri hâlde, sistemin bir parçası olarak iktidar temsilcileri oldukları gerçeğini de gözler önüne sermektedir. Söz konusu bu durum, göç sorununun güçlü ve eleştirel temsillerle ele alınması gerekliliğini ortaya çıkarır. Yıllardır süregelen insanlık dramaları, günümüzde de etik açıdan zorlayıcı bir gerçekle karşı karşıya bırakarak, Adorno’nun endişelerinin hâlâ güncel olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Theodor Adorno, (2007: 362) 1949 yılında “Auschwitz’den sonra şiir yazmak barbarlıktır.” ifadesine 1962 yılında açıklık getirir: Acı çeken ya da işkence görenlerin çığlık atması gerektiği kadar, daimî acının da kendini ifade etme hakkı vardır; Auschwitz’den sonra şiir yazılmadığını söylemek bu yüzden yanlış olabilir.

Sanatı yapıtlarının politik eleştirideki rolü, çağdaş sanat dünyasında etik, politika ve estetik bir biçimde mutlaka kesiştiği net bir biçimde açıktır. Bu kesişmelere aktivist sanatçıların çalışmaları sanatın bize sorumluluk alacak etki gücünü daha iyi, daha eşitlikçi versiyonlarını sunmaktadır. Sanatın egemen normlara ve çerçevelere meydan okuma gücü ile estetiğin politik bir eleştiri olarak merkezi rolünü ortaya çıkarmaktadır. Bu argümandan yola çıkarak estetiğin etik ve politikadan ayrı olduğunu açıklamak yerine bu alanları birbiriyle kesişen alanlar olarak anlamamızın önemli olduğunu iddia edilebilir. Çağdaş sanat, politika ve sosyal sorumluluk kavramlarının birleşim noktasında, özellikle ötekinin güvencesizliğiyle ilgili eserlerde sanatçılar amaçları doğrultusunda temsil etmeyi amaçladıkları eserleriyle bu alanlardaki kesişmeleri araştırır. Sanat, yaşamın savaş ve şiddet bağlamında farklı bir şekilde algılanmasını ele alarak, bu konuda önemli bir rol oynar ve istikrarsızlığı algı dünyasında yeniden şekillendirir. Bu nedenle, sanatın politik eleştiri süreçlerinde önemli bir işlevi olduğu ve acı ve şiddeti estetikleştirilen eserlerin etik ve politik gerçekliği sorgulanmasının önemini ortaya koymaktadır. Makalede ele alınan eserlerde, sanatsal uygulamaların temsili için sunulan estetik stratejiler, algısal alanda daha eşitlikçi normlar ve tanıma çerçeveleri oluşturma amacını taşır ve temsil edilenleri kurban konumundan çıkararak onlara daha adil bir temsiliyet sağlamayı hedeflediği görülmektedir. Ayrıca stratejiler, eleştiri getirerek herkesin pozisyonunu ve konumunu sorgular, politik sanat içindeki sesin haksız dağılımına karşı bir çözüm sunma gayreti içindedir. Sanat eserlerinin “siyasete dahil olma” biçimi, sanatçıların toplumsal

bütünleşme tarzlarını veya sanatsal biçimlerin toplumsal yapıları veya hareketleri nasıl yansıttığını tanımlar. Her ne kadar niyetler farklı olsa da radikal dışlamalarla damgalanmış bir dünyada, çağdaş sanatın standartlarının sıkça gözden geçirilip sorgulanması gerektiği bir gerçek. Göçü konu alan sanatın bu dışlaması, sadece sanat dünyasını değil, aynı zamanda politik arenayı da dışlamaktadır. Bu durum, ulusal, bölgesel ve sınırlı bakış açılarını sorgulayan bir araştırmayı beraberinde getirir. Göç sınırlarını zorladıkça ve bilgi ile unutkanlık arasında denge kuruldukça, göçü konu alan sanatın temelleri ortaya çıkar. Bu eleştiriler genellikle “öteki” kavramıyla ilgili etik çerçeveye odaklanır. Ancak, bu endişelerin daha yakından incelenmesi, bugünün göç rejimini eleştirel bir bakış açısından kısıtladığını da göstermektedir.

### **Bilgi Notu**

Makale araştırma ve yayın etiğine uygun olarak hazırlanmıştır. Yapılan bu çalışma etik kurul izni gerektirmemektedir.

### **Kaynakça**

- Adorni, G. (2018). Breathing through the medium: representations of refugees in contemporary art. *Dandelion: Postgraduate Arts Journal and Research Network*, 9(1), 1-29.
- Adorno, T. W. (2007). *Negative dialectics*. (Çev: E. Ashton), Continuum.
- Akande, D., Kuosmanen, J., McDermott, H., Roser, D. (2020). *Human rights and 21st century challenges: Poverty, conflict, and the environment*. Oxford University Press.
- Alfredo Jaar Studio. (2023 / 2024, Kasım 15). One million German passports. <https://alfredojaar.net/projects/2023/one-million-german-passports/>
- Barakeh, K. (2023, Ekim 29). Khaled Barakeh. <https://www.khaledbarakeh.com/biography>
- Barakeh, K. & Dreesen, I. (2020). The untitled images. *Spiritual Care*, 9(4), 299-302.
- Baroody, M. (2021). Circulating images of death: Festival films and the Syrian refugee crisis. Jacob F., Wallenbrock N. B. (Ed.), *Migrants' Perspectives, Migrants in Perspective: World Cinema* içinde (230-255. ss.), Edinburgh University Press.
- Behiery, V. (2021). Migrants and refugees in moving image contemporary art: Ghazel's "home (stories)" (2008) and Bouchra Khalili's "the mapping journey project" (2008-11). F. Jacob, N. B. Wallenbrock (Ed.), *Migrants' Perspectives, Migrants in Perspective: World Cinema* içinde (13-45. ss.), Edinburgh University Press.
- Berggren, E. (2019). Representation, victimization or identification negotiating power and powerlessness in art on migration. *Journal of Mediterranean Knowledge-JMK*, 4(2), 113-136.
- Camus, A. (1961). *Resistance, rebellion and death*. Knopf.
- Design Museum. (2024, Şubat 15). The Refugee Nation Flag. <https://designmuseum.org/exhibitions/beazley-designs-of-the-year/graphics-20xx/the-refugee-nation-flag>
- Dlugosz-Acton, S. K. (2017, Aralık 21). The refugee nation Yara Said. <https://kcai.edu/hr-block-artspace/project-well/the-refugee-nation/>
- Drüeke, R., Klaus, E., Moser, A. (2021). Spaces of identity in the context of media images and artistic representations of refugees and migration in Austria. *European Journal of Cultural Studies*, 24(1), 160-183.
- e-flux. (2023, Nisan 10). Alfredo Jaar: one million German passports. <https://www.e-flux.com/announcements/531130/alfredo-jaarone-million-german-passports/>

- Eyerman, R. & Jamison, A. (1998). *Music and social movements: mobilizing traditions in the twentieth century*. Cambridge University Press.
- Fischer, H. (2023, Haziran 21). A great artist on migration and refugees – the creation of Issam Kourbaj’s “precarious passage”. <https://www.britishmuseum.org/blog/great-artist-migration-and-refugees-creation-issam-kourbajs-precarious-passage>
- Gablik, S. (1995). *The reenchantment of art*. Thames & Hudson.
- Harris, G. (2022, Haziran 16). Ai Weiwei’s cage sculpture in Stockholm takes on new meaning following war in Ukraine. <https://www.theartnewspaper.com/2022/06/16/ai-weiweis-cage-sculpture-in-stockholm-takes-on-new-meaning-following-war-in-ukraine>
- Hollifield, J. (2023, Temmuz 27). Migration, forced displacement, and human development. <https://www.wilsoncenter.org/article/migration-forced-displacement-and-human-development>
- Jennstål, J. & Öberg, P.O. (2019). The ethics of deliberative activism: in search of reasonableness and dialogic responsiveness in provocative art exhibitions. *Policy Studies*, 40(6), 648-661.
- Khalili, B. (2024, Mayıs 15). The mapping journey project. <https://www.bouchrakhalili.com/the-mapping-journey-project/>
- Kkona, C. (2017). Politics and aesthetics of suspension: Gazes on migrant borders. *U-topias*, (13), 133-139.
- Lippard, L. R. (1984). *Trojan horses: activist art and power*. New Museum.
- Martin, B. (2007). *Activism, social and political*. L. Gary, G. Anderson, K. G. Herr (Ed.), *Encyclopedia of Activism and Social Justice* içinde (19-27. ss.), Sage.
- Marxen, E. (2018). Artistic practices and the artistic dispositif - a critical review. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (33), 37-60.
- Mendes, A. C. & Weiwei, A. (2022). The world as a readymade: a conversation with Ai Weiwei. *Transnational Screens*, 13(2), 157-175.
- Mouffe, C. (2013). *Agonistics thinking the world politically*. Verso.
- Nicholls, W. J. & Uitermark, J. (2015). *Giving voice: the ambivalent roles of specific intellectuals in immigrant and lgbt movements*. Amsterdam University Press.
- Ranciere, J. (2006). *The politics of aesthetics: the distribution of the sensible*. Continuum International Publishing Group.
- Ranciere, J. & Rockhill, G. (2012). *The politics of aesthetics: the distribution of the sensible*. Bloomsbury Academic.
- Said, Y. (2024, Ocak 28). The refugee nation flag. <https://yara-said.com/The-Refugee-Nation-Flag>
- Silva, V. P. (2020). The mapping journey project by Bouchra Khalili: making maps speak. *Artes e Política*, 26(39), 11-25.
- Şiray, M. (2019). Jacques Rancière’in imge felsefesi: estetik imgenin diyalektiği. *Kaygı*, 18(2), 549-566.
- Weiwei, A. (2020). *Human flow*. Princeton University Press.
- Zimanyi, E. (2022). Interrogating the limits of humanitarian art: The uncomfortable invitations of Ai Weiwei. *Transnational Screens*, 13(2), 141-156.

## EXTENDED ABSTRACT

*The increasing refugee crisis stands as one of the most complex and humanly touching issues of the 21st century. Shaped by political conflicts, economic hardships, and the devastating effects of wars, this global tragedy has forced millions to leave their homelands and struggle to build new lives in refugee camps or foreign countries. The purpose of this article is to explore how contemporary art addresses the refugee crisis, focusing on its political, ethical, and cultural dimensions. Artists such as Alfredo Jaar, Ai Weiwei, Yara Said, Khaled Barakeh, Issam Kourbaj, and Bouchra Khalili use various media (sculpture, photography, installation art, video art) to present the refugee issue, inviting viewers to reflect on the underlying dynamics and ethical responsibilities.*

*This study adopts a qualitative research approach, aiming to provide an in-depth analysis of how contemporary art approaches the refugee crisis and its social and political impacts. The research involves the selection and detailed analysis of art works addressing the refugee issue, supported by a literature review and examination of relevant art galleries, museums, and art events. The methodological framework is designed to understand the aesthetic and political dimensions of these artworks and how they contribute to social change.*

*The analysis reveals that contemporary artists not only create visual narratives but also emphasize the ethical responsibilities and political struggles underlying the refugee crisis. For instance, Alfredo Jaar's works balance ethics and aesthetics, encouraging viewers to reflect on social and political issues. His installation "One Million German Passports" critiques European migration policies and highlights the challenges of citizenship and identity in the face of the refugee crisis. Ai Weiwei, through projects like "Human Flow," documents the harsh realities faced by refugees, questioning the bureaucratic procedures and societal attitudes towards forced migration. His works emphasize the vulnerability of refugees and the ongoing nature of global refugee crises. Yara Said's "The Refugee Nation Flag," designed for the 2016 Olympics, symbolizes the statelessness and resilience of refugees, drawing inspiration from the orange life vests worn by those seeking safety. This flag, while not recognized officially, serves as a powerful symbol of solidarity and recognition for displaced individuals.*

*Khaled Barakeh's "The Untitled Images" series critiques the media's portrayal of Middle Eastern tragedies, using artistic intervention to prompt viewers to empathize with the universal sense of loss and suffering. His work challenges the desensitization caused by repetitive violent imagery in Western media. Issam Kourbaj's "Dark Water, Burning World" and "Precarious Passage" utilize symbolic representations to commemorate the lives of Syrian refugees, emphasizing the precariousness of their journeys and the broader historical context of human displacement. Bouchra Khalili's "The Mapping Journey Project" employs video installations to narrate the experiences of illegal migrants and refugees, creating alternative maps that document their perilous journeys. This project highlights the resilience and resistance of individuals forced into migration, challenging the dehumanizing narratives often associated with refugees.*

*The artworks discussed in this article create a critical examination of the refugee crisis, exploring themes of human rights, ethical responsibilities, and political dynamics. These works bridge the emotional and intellectual gaps, encouraging greater empathy and a more nuanced understanding of global displacement issues. Contemporary art's engagement with the refugee crisis not only provides aesthetic experiences but also serves as a platform for social and political critique. The representations of refugees in art highlight the necessity of addressing these issues with ethical and political sensitivity, emphasizing the role of art in fostering social change and challenging prevailing norms.*

*By examining these artworks, the study underscores the importance of contemporary art in reflecting and responding to the refugee crisis. The artists' use of diverse media and approaches illustrates the multifaceted nature of the issue, emphasizing the need for a comprehensive understanding of the refugee experience. The findings suggest that contemporary art can play a significant role in raising awareness, promoting empathy, and advocating for more equitable and humane policies towards refugees. The article concludes that the intersection of art, politics, and social responsibility is crucial in contemporary discourse, particularly in the context of global crises such as the refugee issue. The artworks analyzed demonstrate how art can transcend mere representation, becoming a potent tool for ethical reflection and political engagement.*