



Ege Coğrafya Dergisi Aegean Geographical Journal

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

e-ISSN: 2636-8056

Received: 9 September 2024 | Revised: 3 December 2024 | Accepted: 7 December 2024

COĞRAFİ İMGELEMLER: MAVİ ANADOLUCULUK'TA KİMLİK, KÜLTÜR VE MEKÂN¹

Geographical Imaginations: Identity, Culture, and Space in Blue Anatolianism

Suat YAZAN

Kastamonu Üniversitesi
İnsan ve Toplum Bilimleri Fak.
Kastamonu-Türkiye
syazan@kastamonu.edu.tr

Erdem BEKAROĞLU²

Ankara Üniversitesi
Dil ve Tarih-Coğrafya Fak.
Ankara-Türkiye
ebekaroglu@ankara.edu.tr

Yılmaz ARI

Bandırma Onyedli Eylül Üniv.
İnsan ve Toplum Bilimleri Fak.
Balıkesir-Türkiye
yari@bandirma.edu.tr

Ertuğrul Murat ÖZGÜR

Ankara Üniversitesi
Dil ve Tarih-Coğrafya Fak.
Ankara-Türkiye
ozgur@ankara.edu.tr

Abstract

This paper explores the concept of Blue Anatolianism, introduced by a group of intellectuals in Türkiye during the third quarter of the 20th century, as a form of geographical imagination. Blue Anatolianism envisions Anatolia as a cultural synthesis, shaped by the interactions of various civilizations, and regards this accumulated cultural heritage as a core element of modern Anatolian identity. Through a systematic analysis of primary and secondary sources, the study argues that Blue Anatolianism represents a distinctive cultural geography theory developed in Türkiye, offering an alternative identity framework. The piece highlights the role of Bodrum, where Cevat Şakir Kabaağaçlı resided for nearly 25 years, as a transformative “truth spot” in his evolution into the Fisherman of Halicarnassus, and as a catalyst for the growth of Blue Anatolian ideas. Additionally, it posits that the blue voyages along Türkiye’s Aegean and Mediterranean coasts after World War II significantly contributed to the expansion and popularization of these ideas. Although the imagination promoted by the Blue Anatolian circle during the third quarter of the 20th century primarily circulated within intellectual circles and did not gain widespread societal traction, Blue Anatolianism holds promise as a geographical imagination with the potential to address identity-related challenges in Türkiye. The paper suggests that to reassess Blue Anatolianism in the 21st century, it is essential to transcend its current limitations and enrich it with contemporary theoretical insights.

Keywords: Blue Anatolianism, geographical imaginations, Anatolia, truth spot, blue voyages.

Öz

Bu yazıda, Türkiye’de 20. yüzyılın üçüncü çeyreğinde etkinlik göstermiş bir grup entelektüelin ortaya koyduğu Mavi Anadoluçuluk düşüncesi, bir coğrafi imgelem olarak yeniden ziyaret edilmektedir. Anadolu’yu çeşitli medeniyetlerin etkileşimiyle şekillenen kültürel bir sentez olarak kavramsallaştıran Mavi Anadoluçuluk, yarımada yaşamış uygarlıkların katkılarıyla oluşmuş bu kültürel birikimi çağdaş Anadolu kimliğinin en temel bileşeni olarak konumlandırmaktadır. Bu bağlamda, Mavi Anadoluçuluğa ilişkin birincil ve ikincil kaynakların sistematik olarak analiz edildiği çalışmada, Mavi Anadoluçuluğun Türkiye’de geliştirilmiş özgün bir kültürel coğrafya kuramı olduğu ve alternatif bir kimlik projesi sunduğu öne sürülmektedir. Çalışmada, Cevat Şakir Kabaağaçlı’nın yaklaşık çeyrek yüzyıl yaşadığı Bodrum’un, bir “hakikat yeri” olarak, onun Halikarnas Balıkcısı’na dönüşümü ve Mavi Anadolu fikirlerin yeşermesi üzerinde etkili olduğu; ayrıca söz konusu fikirlerin taraftar kazanarak zenginleşmesi ve yaygınlaşmasında da İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra Türkiye’nin Ege ve Akdeniz kıyılarında gerçekleştirilen mavi yolculukların önemli bir rol oynadığı öne sürülmektedir. Her ne kadar yirminci yüzyılın üçüncü çeyreğinde etkinlik gösteren Mavi Anadolu çevresinin ortaya koyduğu imgelem, neredeyse yalnızca entelektüel dünyada dolaşıma girmiş ve toplumsal tabanda güçlü bir karşılık bulamamış olsa da Mavi Anadoluçuluk, Türkiye’deki kimlik temelli sorunlara geçerli çözümler getirme potansiyeli taşıyan bir coğrafi imgelem olarak önümüzde durmaktadır. Bu doğrultuda yazıda, Mavi Anadoluçuluğun 21. yüzyıl bağlamında yeniden değerlendirilmesi için düşüncenin mevcut sınırlarının aşılması ve çağdaş teorik perspektiflerle yeniden ele alınması gerektiği önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mavi Anadoluçuluk, coğrafi imgelemler, Anadolu, hakikat yeri, mavi yolculuklar.

¹ Bu yazı, daha önce Yazan ve Bekaroğlu (2024) tarafından yayınlanan “Claiming civilizations: The geographical imagination of blue anatolianism in modern Türkiye” adlı makalenin genişletilmiş, daha detaylı bir versiyonudur. Çalışmanın Türkçe olarak yayınlanmasının temel amacı, yazının Türkiye’deki akademik çevreler ve ilgili okuyucu kitleleri tarafından daha geniş bir şekilde erişilebilir olmasını mümkün kılmaktır. Bu türlü bir tercihle, ele alınan konunun yerel bağlamda daha derinlemesine bir şekilde anlaşılmasına ve tartışılmasına olanak tanınması hedeflenmiştir. Çalışma Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde tamamlanan “Coğrafi İmgelemler: Mavi Anadoluçuluk’ta Kimlik, Kültür ve Mekan” başlıklı doktora tezinden yararlanarak hazırlanmıştır.

² Sorumlu Yazar/ Corresponding author

1. GİRİŞ

Amin Maalouf, *Ölümcül Kimlikler* (2023) adlı kitabında yeni bir kimlik tasavvuruna yönelik özlemini dile getirir. Hıristiyan bir Arap ailenin üyesi olarak Lübnan’da doğan, Arapça konuşan, Katolik annesinin etkisiyle Fransız okulunda öğrenim gören ve daha sonra Fransa’ya yerleşmesiyle kendisini hem Lübnanlı hem Fransız olarak tanımlayan Maalouf, kimlik kavramına hayatındaki bu çeşitliliğin beslediği bir bakış açısıyla yaklaşır. Kimliği doğuştan gelen, çeşitli (ırk, din, din, cinsiyet, ideoloji gibi) kategorilerle sınırlandırılan, dışlama aracı olarak kullanılan ve hatta savaş aletine dönüştürülebilen “ölümcül” bir bağlamdansa, çoklu aidiyetlerle tanımlar. Böylece Maalouf, -kendi örneğiyle- evcilleştirilebilen bir panter misali, kimliğin çatışmacı ruhundan arındırılarak kimsenin dışlanmış hissetmediği, herkesin kendi kültürünü özgürce yaşayabildiği ve yaşam dünyalarıyla özdeşleşebildiği bir düşüncesi ifade eder.

Maalouf’un özlemini duyduğu dünyanın aksine, günümüzde eşzamanlı olarak deneyimlenen ancak aralarındaki ilişkilerin hoşgöründen yoksun olduğu bir kimlikler evreni mevcuttur (Bauman, 2000). Zaman zaman çatışma boyutuna kadar ilerleyen bu evrene bir yandan ideolojik içeriği yoğun olan tümel ve geniş kapsamlı (Smith, 1994), diğer yandan ise postmodern mülhazaların beslediği bireysel, parçacıl ve melez kimlikler arasındaki mücadeleler kaynaklık etmektedir (Eriksen, 2004). Söz konusu mücadeleler, savundukları kimlik projelerini hem söylemsel hem de maddi olarak baskın hale getirmeyi amaçlarken, aynı zamanda mekânın farklı politikalar çerçevesinde yeniden tanımlanmasına da yol açarlar. Zira kimlik tasavvurları hemen her zaman *bir yerde* yaşayanların tanımlanmasına yöneliktir. Dolayısıyla bu süreçte, her sosyal kimlik kendi mekânını yaratmakta ve bu mekânlar, kimlik projelerinin politik hedeflerine göre şekillenmektedir. Tarihsel, toplumsal, ekonomik, kültürel, siyasal boyutlarının yanı sıra bir mekânsallığa da vurgu yapan kimlik politikaları, mekân kimlik inşasının bir parçası haline getirir ve adeta birey ve toplulukları mekâna sabitler (Williams & Smith, 1983). Böylelikle kimlik politikaları karşısında başlangıçta edilgen bir role bürünen mekân, söz konusu birey ve toplulukları simgeleyen bir ortaklık olarak hem gerçek hem de kurgusal özellikleriyle kavramsallaştırılarak yeniden üretilir (Radcliffe & Westwood, 1996). Mekâna ve üzerindeki farklı anlamlar yükleyen kimlik politikaları, bu yönüyle coğrafi imgelemelere (geographical imaginations) karşılık gelir.

Coğrafi imgelemler (tahayyüller), dünyanın maddi ve söylemsel oluşumunun önemli bir parçasıdır (Gregory, 2009). Sadece dış dünyadaki somut varlıklara odaklanmayan; tersine maddi olduğu kadar tinsel dünyaları da bir araya getiren bir görme biçimi olan coğrafi imgelemler (Harvey, 2005), hem fiziksel ve kültürel gerçeklikleri hem de duyguları, hisleri, tercihleri ve değerleri yansıtan anlamları yaratıcı bir şekilde içerisinde barındırır. İnsanların yaşadıkları yerleri nasıl algıladıkları, yarattıkları, yeniden şekillendirdikleri ve aynı zamanda inşa edilen bu tasavvurların zamanla nasıl failik özelliği kazandığı, coğrafi imgelemlerin zengin kavramsal çerçevesinde anlam bulur (örn. Akpınar, 2010; Anaz, 2017; Aras & Fidan, 2009; Aras & Karakaya Polat, 2007; Durgun, 2010; Görentaş, 2018a; 2018b; Özkan, 2014). Örneğin, bugünkü Türkiye’de 19. yüzyıldan itibaren deneyimlenmeye başlanan çalkantılı sosyo-politik değişimler, yaşanan toprak kayıplarını önlemek, iktidarın devamlılığını sağlamak ya da tümüyle yeni bir devlet inşa etmek için göreceli olarak kısa bir zaman zarfı içerisinde aynı mekânı birbirinden çok farklı bir şekilde gören (Cumhuriyet öncesi dönemdeki Osmanlılık, İslamcılık, Türkçülük ya da erken Cumhuriyet dönemindeki Kemalizm gibi) coğrafi imgelemlerin öne sürülmesine zemin hazırlamıştır. Esas olarak iktidar söyleminin bir yansıması olan söz konusu coğrafi imgelemlerle yalnızca sahip olunan hâkimiyet alanı (territory) ve o alan içerisinde *kim* olduğu değil, onu çevreleyen toprak parçaları da (Avrupa, İslam Dünyası, Orta Asya vb.) politik olarak yeniden ve yeniden anlamlandırılmıştır.

İktidarın resmî söyleminden farklı olarak, bir grup entelektüel tarafından yirminci yüzyılın üçüncü çeyreğinde öne sürülen Mavi Anadoluçuluk ise, Türkiye’deki sosyal kimlik projeleri çerçevesinde coğrafi imgelemlerin farklı bir örneğini oluşturur. Filozof, filolog, edebiyatçı, tarihçi ve sanatçılardan oluşan özgün bir entelektüel kolektif olarak Mavi Anadoluçular, “hayali cemaatlerin” (Anderson, 1995) kültürel ayrımlarını (din, dil, etnisite vb.) değil, mekânsal ortaklığı esas alan bambaşka bir imgelem ortaya koymuştur. Anadolu’da farklı zamanlarda yaşamış tüm uygarlıkların insanlarını Anadolu’da gören Mavi Anadoluçuluk, Geç Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde yeniden kurgulanan coğrafi imgelemlerin aksine, bizzat mekânı (Anadolu’yu) odağa almakta ve geçmişten günümüze bütün uygarlıkların kültürleriyle şekillenen mekânın, üzerinde yaşayan

insanlara gerçek kimliğini verdiğini öne sürmektedir. Bu bakış açısıyla Mavi Anadolu'da hayat bulmuş medeniyetlerin zaman içinde birbirlerini etkileyerek ayrıştırılamaz bir kültürel sentez meydana getirdiğini ve günümüz Anadolu insanlarının bu sentezin nihai temsilcileri olduğunu iddia etmektedir (Halikarnas Balıkcısı, 1992).

Bu yazıda Maalouf'un özlemini zamansal bir terslemeyle yani, *Ölümcül Kimlikler*'i on yıllar öncesinden yankılayan Mavi Anadolu'da (ve onun kültürü, kimliği ve mekânı bir araya getiren düşünceleri) yepyeni bir perspektifle yeniden ele alınmaktadır. Çalışmanın birinci argümanı, Türkiye'de mekân ile kimliği bir araya getiren tasavvurların aslında birer coğrafi imgelem olarak okunması ve bunlar içinde Mavi Anadolu'da ortaya koyduğu düşüncelerin Türkiye'de üretilmiş ilk kültürel coğrafya kuramlarından biri olarak yeniden değerlendirilmesi gerektiği üzerinedir.³ İkinci argüman, Mavi Anadolu'da ortaya çıkışı ile mekânsal koşullar arasında doğrudan bir ilişki olduğu yönündedir. Bu bakımdan, Halikarnas Balıkcısı olarak bilinen Cevat Şakir Kabakaçlı'nın çeyrek yüzyıl geçirdiği Bodrum, bir *hakikat yeri* (truth spot) olarak Anadolu merkezli bu coğrafi imgelemin doğuşuna kaynaklık etmiştir. Çalışmanın üçüncü argümanı ise, Mavi Anadolu'da aktör (Halikarnas Balıkcısı) bağımlı bir düşünsel çerçeveden entelektüel dünyada karşılık bulan bir imgeleme dönüşmesi sürecinde, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Anadolu'nun Akdeniz ve özellikle Ege kıyılarında düzenlenen mavi yolculukların önemli bir rol oynadığına ilişkindir.

Mavi Anadolu'da entelektüel ürünlerini günümüzde sahip olduğumuz coğrafi bilgi üretiminin kuramsal ve kavramsal çerçeveleriyle yeniden yorumlamak, toplumsal yaşantıların hem maddi hem de söylemsel anlamda kimlik krizleri ve çatışmalarıyla karakterize olan kompozisyonu göz önüne alındığında büyük önem taşımaktadır. Zira Mavi Anadolu'da, ideolojik içeriği yoğun olan homojenleştirici kimlik tasavvurları ile bireysel, parçacık, çok katmanlı ve melez kimliklerin bir arada yaşamlarının, bir barış ve hoşgörü zemininde buluşmalarının imkânını sunma kapasitesine sahip bir imgelemdir. Bu coğrafi imgelem, ötekileştirmekten ziyade, Anadolu uygarlıklarının mirasını sahiplenmekte ve yarımada'yı insan uygarlığının merkezine yerleştirmektedir. Bu haliyle, Anadolu'da, Anadolu insanları tarafından öne sürülmüş olan Mavi Anadolu düşüncesinin, Maalouf'un özlemini mümkün kılacak gerçek bir panter terbiyecisi olabileceğini iddia etmek aslında hiç de abartılı olmaz.

Bu çalışmada, Mavi Anadolu'da entelektüel kökenlerini ve gelişimini analiz etmek amacıyla, hem bu düşüncesinin çekirdek kadrosunu oluşturan Halikarnas Balıkcısı, Azra Erhat ve Sabahattin Eyüboğlu tarafından kaleme alınan birincil kaynaklar hem de Mavi Anadolu'da üzerine yazılmış ikincil literatür sistematik bir yaklaşımla incelenmiştir. Araştırmanın yöntemsel çerçevesi, birincil kaynakların söylemsel özelliklerini betimsel ve eleştirel bir bakış açısıyla analiz ederek Mavi Anadolu'da entelektüel kökenleri, kültür, mekân ve kimliğe ilişkin kavrayışlarını çözümlemeye yöneliktir. Bu bağlamda, incelenen metinler sadece içerik açısından değil, aynı zamanda söylemin yapısal ve bağlamsal unsurları üzerinden de değerlendirilmiştir. Bu sayede hareketin entelektüel formasyonu, daha geniş bir kuramsal çerçeve içerisinde ve coğrafi bilgi üretiminin günümüzde sahip olduğumuz yeni araçlarıyla anlamaya yönelik olarak yorumlanarak, derinlemesine bir analize tabi tutulmuştur.

Çalışma, altı bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünden sonra, ikinci bölümde, yazının kuramsal çerçevesi ele alınmakta ve bu doğrultuda, coğrafi imgelemlerin kavramsal temelleri detaylandırılmakta ve aynı zamanda coğrafi imgelemler ile kimlik inşası arasındaki ilişkiler irdelenmektedir. Üçüncü bölümde, Mavi Anadolu'da bir coğrafi imgelem olarak yeniden yorumlamakta ve bu entelektüel hareketin kimlik, kültür ve mekâna ilişkin anlayışları çözümlemektedir. Dördüncü bölümde, Mavi Anadolu'da fikir babası olarak kabul edilen Halikarnas Balıkcısı'nın Bodrum'da geçirdiği yaklaşık çeyrek yüzyıllık yaşantısı üzerinde durulmaktadır. Bu bölümde, Bodrum'un, Mavi Anadolu fikirlerinin gelişiminde bir "hakikat yeri" olarak oynadığı role odaklanılmaktadır. Beşinci bölümde, Mavi Anadolu fikirlerinin, aktör merkezli bir perspektiften çıkararak daha

³ Her ne kadar Geç Osmanlı ve Erken Cumhuriyet dönemlerinde ortaya çıkan coğrafi imgelemler (Osmanlılık, İslamcılık, Türkçülük) belirli bir mekânsal boyut içerse de, bu imgelemlerin çıkış noktası mekân değil, kimlik tasavvurudur. Bu nedenle tercih edilen baskın kimliğe göre farklı coğrafyalar ortaya çıkar (Osmanlı coğrafyası, İslam coğrafyası, Türk coğrafyası gibi). Oysa Anadolu'da ve özellikle onun özgün bir kolu olan Mavi Anadolu'da, diğer imgelemlerden temel bir noktada ayrılır: Bu yaklaşımda mekânın kendisi (Anadolu) kimliği şekillendirir ve yeni bir kimlik anlayışı ortaya koyar. Bu önemli fark nedeniyle, yani merkezî noktanın mekânın kendisi olması dolayısıyla Mavi Anadolu'da, Türkiye'de geliştirilen ilk kültürel coğrafya kuramlarından biri olarak değerlendirilebilir.

geniş bir entelektüel dünyada dolaşıma girmesinin temel dinamiği olarak mavi yolculuklar konu edilmekte ve bu yolculukların, Anadolu merkezli fikirlerin yayılımındaki etkisi değerlendirilmektedir. Son bölümde ise, Mavi Anadoluculuğu günümüze taşımak için ne türlü müdahalelerde bulunulabileceği tartışılmaktadır.

2. KURAMSAL ÇERÇEVE

2.1. Coğrafi imgelemler

Coğrafi imgelemler, bireysel ve toplumsal yaşamları şekillendirme kapasitesine sahip olan mekânsal temsillerin nasıl anlamlandırıldığı ve üretildiğini ele alan kuramsal bir çerçevedir. Söz konusu çerçeveye, fiziksel ve sosyal gerçeklikler ile öznel deneyimler ve kültürel anlatılar arasındaki etkileşimleri inceleyerek doğrudan ya da dolaylı olarak deneyimlenen dünyalara yönelik inşa edilmiş mekânsal temsilleri analiz etmek mümkündür. Coğrafi imgelemler, mekânın sosyo-politik süreçler bağlamında nasıl kavramsallaştırıldığını, bu imgelemlerin iktidar söylemleriyle gündelik yaşama nasıl nüfuz ettiğini ve çeşitli sosyal yapıları meşrulaştırmada nasıl bir rol oynadığını anlamamıza olanak tanır.

Coğrafi imgelemin çağdaş coğrafya literatüründeki ilk öne sürülüşü, söz konusu kavramsal çerçeveyi yeni bir bilme biçimi olarak ele almaktadır. Aynı zamanda kuramsallaşmanın ilk adımı olarak bu girişim, insanın gerek bölgesel coğrafya pratiğinde bir birey olarak yer almaması gerekse de pozitivist paradigmadaki rasyonel-ekonomik bir figür olarak konumlandırılması karşısında, insan benliğinin arka planda kalmasına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu bakış açısıyla coğrafi imgelem, epistemik bir girişim olarak insan ve onun duygu, değer, hayal, düşünce gibi öznel niteliklerinin coğrafi bilgi üretiminin bir parçası olması gerektiği temelinde gündeme gelmiştir. Bir diğer anlamda kavram, bu dönemde coğrafi epistemolojinin sınırlarını genişletme girişimlerinin bir parçası olarak öne sürülmüştür. Coğrafi imgelemlerin bir bilme biçimi olarak kavramsallaştırılmasında John Kirtland Wright öne çıkan bir figürdür (Wright, 1947). Coğrafi pratiğin hem somut ve bilimsel olanı hem de deneyim ve yaratıcılığı içermesi gerektiği üzerinde duran Wright, öznel imgeleme eşitler ve *terrae incognitae* kavramı üzerinden dünyaya yönelik algının imgelemlerle tamamlandığını savunur (Keighren, 2005). Ona göre imgelemi bir bilme biçimi olarak kabul etmek, hem sosyo-kültürel bağlamı hem de duygular, önyargılar, hisler gibi bireysel nitelikleri içeren bir coğrafyanın inşa edilmesini mümkün kılacak ve coğrafi bilgi üretiminin sınırlarının genişlemesinin önünü açacaktır (Wright, 1947). Buna paralel olarak coğrafi imgelemler aracılığıyla disiplindeki insansız epistemolojik geleneğe dikkat çeken bir diğer isim de David Lowenthal'dır. Lowenthal için herkes kendi kişisel dünyasında ortak bir fikir birliğinden ziyade kurguları yaşatır (Lowenthal, 1961). İmgelemin coğrafi bilginin temelinde yer aldığını savunan Lowenthal, coğrafi fikir ve bilgilerin deneyim, öğrenme ve hafıza kaynaklı olmasının yanında, imgelemi de içerdiğini öne sürer (Lowenthal, 1961).

Coğrafi imgelemler, ikinci olarak mekânsal bir bilinç olarak öne sürülmüştür. Bu haliyle kavram, mekânsal koşulların bireysel ve toplumsal süreçler üzerindeki önemi ve belirleyiciliğini ortaya koymaktadır. Kavramın bu yöndeki kavramsallaştırılmasında David Harvey'nin çalışmaları belirleyicidir. Ona göre “maddi olduğu kadar zihinsel bir yapı da olan” mekânın çeşitli şekillerde deneyimlenmesi ve algılanması, mekânsal bilincin oluşmasında rol oynar (Harvey, 2005: 244). Bu bağlamda Harvey, kendimizi ve dünyayı nasıl anlamlandırdığımızı açıklamada coğrafya ve mekânın önemini vurgular (Hung, 2010). Harvey için coğrafi imgelem, kişilerin kendi yaşamlarında mekân ve yerin rolünü tanımasına, etraflarında gördükleri mekânlarla ilişki kurmalarına, olay ve deneyimlerin coğrafya tarafından nasıl şekillendirildiğinin anlaşılmasına olanak tanıyan mekânsal bir bilinçtir. Coğrafi imgelem ile bir kişinin biyografisinin bulunulan yerler, yakın çevre ve genel olarak dünya tarafından nasıl şekillendirildiğini anlamak mümkündür. Diğer bir deyişle Harvey, ne yaptığımız kadar ne anladığımızın da içinde yaşadığımız ve kendimizi konumlandırdığımız mekânsal çerçeveye bütünsel olarak bağımlı olduğuna işaret eder (Harvey, 2006). Harvey, imgelemin sosyal süreçler üzerinde çok önemli bir etkisi olduğunu ileri sürer. Ona göre coğrafi imgelem, insanların mekân ve sosyal ilişkiler arasındaki kritik bağı anlamalarını sağlar. Coğrafi imgelemi mekân, yer ve politik ekonominin rolünü dikkate alacak şekilde kavramsallaştıran Harvey, günlük yaşamın organik, algısal ve sembolik mekânlarını parçalayarak mekânın derin etkisini göstermiştir (Giesecking, 2017). Bu bakımdan coğrafi imgelemi o, mekânların üretilmesine ve korunmasına yardımcı olan sosyal, mekânsal, politik ve ekonomik güçlerin farkındalığı olarak tanımlar (Harvey, 2003).

Coğrafi imgelemler, üçüncü olarak mekânsal temsiller odağında tanımlanmaktadır. Buna göre gerçek ve kurgusal özelliklerin bir bileşimi olarak coğrafi imgelemler, doğrudan ya da dolaylı olarak sahip olunan deneyimlerden hareketle inşa edilmiş mekânsal temsillerin anlaşılmasına olanak sağlar (Barr-Klouman, 2009). Söz konusu temsiller, içinde yaşanan dünyanın bir tezahürüdür ve dünyaya ilişkin söylemler değiştikçe bundan etkilenirler. Bununla birlikte mekânsal temsiller olarak coğrafi imgelemlerin inşasında en belirleyici unsur, iktidar ve güç ilişkileridir. Bu konudaki başlıca teorik katkılar ise Edward Said ve Derek Gregory'den gelmiştir. Mekânsal temsillerin iktidarlarla ilişkilerine sürekli olarak dikkat çeken Said, coğrafi imgelemlerin iki ulus ya da bölge arasında algılanan güç ilişkilerinden doğduğunu ve ikisinden daha baskın olanın ötekini temsillerini üretmesiyle sonuçlandığını ifade eder (Said, 2013). Bu bakımdan coğrafi imgelemler, söylemsel olarak oluşturulmuş belirli iktidar biçimleridir ve çeşitli anlamların dolaşımını, alıntılanmasını, yinelenmesini ve icra edilmesini kolaylaştırarak, bu anlamların baskın hale gelmesi ve sonunda hakikat statüsü kazanmasında rol oynar (Desbiens, 2016). Said, bir coğrafi imgelem olarak Doğu'ya odaklanır. Ona göre bir kurgu olarak üretilen Doğu imgesi, Batı iktidarı tarafından oluşturulmuş bir kontrol ve tahakküm kurma aracıdır (Jazeel, 2012). Bu bağlamda Doğu, tarihte ve coğrafyada kök salmış bir yer olarak değil, kütüphaneye gömülü bir referanslar zinciri olarak görülmelidir (Gregory, 1995a). Aynı zamanda Said güç, bilgi ve coğrafya arasındaki bağlantıların imgelemler içerisinde yazılı olduğuna ve imparatorluk projesini mümkün kıldığına dikkat çeker. İngiliz emperyalizminin gelişimi ve yayılımında hayali coğrafyanın rolünü önemsemiş ve hayali coğrafyaların insanlar ile mekânlara karşı tutumları şekillendirdiğini vurgulamıştır (Howie & Lewis, 2014). Bu bağlamda Said'in coğrafi imgelemleri, güç odaklarıncı oluşturulan politik inşalardır. Gregory (1994) ise güç, bilgi ve mekânsallık çerçevesinde tanımladığı coğrafi imgelemleri, "iktidar ilişkileriyle iç içe olan mekân temsilleri" olarak kavramsallaştırır (Gregory, 1995b: 474). Sömürgeci gücün süregelen uygulamasının altında yatan kültürel yargı ve değerlendirmelerde coğrafyanın nasıl yer aldığını göstererek, hayali coğrafyaların birer "mekân performansı" olduğunu ortaya koyar (Al-Mahfedi, 2011). Bir diğer anlamda Gregory, coğrafi imgelemleri "bir yapma eylemi" olarak görür ve inşasını performans zorunluluğuna bağlar. Ona göre coğrafi imgelem güç ve algılar tarafından oluşturulan ve dramatize edilen mekânın temsillerini ve bilgisini ifade eden sosyal inşalardır (Gregory, 1995a). Bu bakımdan siyasi, sosyal veya ekonomik güçler; edebiyat, akademik yazılar, raporlar, seyahat günlükleri ve kitle iletişim araçlarıyla ötekini kültürel temsillerini ve coğrafi bilgisini yani, coğrafi imgelemleri üretir (Gregory, 1995b).

Genel olarak değerlendirildiğinde coğrafi imgelemler, toplumsal süreçlerde mekânın rolünü ve çeşitli mekânsal temsillerin inşa süreçlerini anlamaya olanak sağlayan; mekânın hem somut gerçeklikleri hem de öznel dünyaları içerecek şekilde nasıl inşa edildiği ile çeşitli sosyal süreçler içinde nasıl yeniden üretildiğini açıklama potansiyeline sahiptir. Bu doğrultuda, sosyal kimliklerin ideolojik kabuller temelinde kendine özgü mekânlar yaratma ve bu mekânları dizayn etme süreçleri, coğrafi imgelemlerin somut örnekleri olarak değerlendirilebilir ve bu, kavramın sosyal kimlik projeleri çerçevesinde soruşturulması için de bir temel oluşturur.

2.2. Coğrafi imgelemler ve kimlik inşası

Kolektif kimliklerin inşasında mekân, basit bir bileşen olmanın ötesinde, sürekli olarak yeniden ve yeniden kavramsallaştırılarak kimliğin meşruiyet kazanmasında ve rakip politikalarla mücadelesinde kritik bir rol oynar. Somut gerçeklikler kadar kurgusal öğelere dayalı olarak da inşa edilen mekânsal temsillerin (Anderson, 1995), ortak bir kimlik düşüncesini ve topluluklar arasında aidiyet duygusunu teşvik etmede bir özne olarak öne çıkması, kimlik politikalarıyla coğrafi imgelemlerin nasıl köklü bir ilişkiye sahip olduğunu gözler önüne serer. Dolayısıyla coğrafi imgelemler, kimlik politikaları içerisindeki sosyo-mekânsallığın önemli bir bileşeni olarak mekânın sosyal süreçler üzerindeki şekillendirici etkisini, mekânın farklı anlamlarla inşasını ve doğrudan deneyimlenmeyen mekânlarla kurulan ilişkileri açıklamada anahtar bir role sahiptir.

Sosyal kimliklerin ideolojik çerçevede mekânsallaştırılarak bir söylemsel gerçeklik haline getirilmesi, hem yeni kimlik kurgusunun meşruluğunu pekiştirir (Chang & Lim, 2004; Giaccaria & Minca, 2016) hem de fiziksel, kültürel ve öznel unsurların birleşimiyle mekânı şekillendirir. Bu bağlamda Kaika (2006), 1920'lerde Atina'nın su ihtiyacını karşılamak amacıyla inşa edilen Maraton barajının, milliyetçilik ve modernleşme temalarını mekânsal olarak nasıl kurguladığını ortaya koyan bir örneği ele alır. Baraj projesi, Batılı mühendislik yöntemleriyle planlanırken, aynı zamanda barajın dış yüzeyleri, antik ve modern Atina'yı birleştirmek amacıyla

Penteli mermeriyle kaplanmış ve böylece antik Atinalılar tarafından Parthenon'un inşasında kullanılan taşlarla benzer bir estetik yaratılmıştır. Bu şekilde, barajın mekânsal imgesi, bir yandan Yunanistan'ın Batı'ya açılan yüzüne, diğer yandan da kendi köklerine atıfta bulunur. Modern Atina'nın kadim geçmişinden görkemli geleceğine uzanan bir spektrumu yansıtacak sembollerle tasarlanan Maraton Barajı, mühendisliğin çok ötesinde, kimlik tasavvurunun mekânla nasıl yoğrulduğunun çarpıcı bir örneğini sunar.

Kimlik politikalarının coğrafi imgelemler olarak okunabileceğine dair belki de en çarpıcı örnekler, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren Türkiye'de yaşanan sosyo-politik değişimlerde görülür. Modernleşme ve milliyetçiliğin etkisinin giderek arttığı bu dönemde, Osmanlı Devleti'nde çeşitli coğrafi imgelemler ortaya çıkmıştır. Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi Geç Osmanlı dönemine ait ideolojiler, değişen sosyo-politik koşullar doğrultusunda şekillenmiştir. Özellikle milliyetçi akımların yükseldiği bir ortamda, Osmanlıcılık, Balkan ulusları arasındaki ayrılıkçı hareketlere karşılık olarak bir ulus-üstü kimlik oluşturmayı amaçlamış, imparatorluğun parçalanmasını engellemeyi hedeflemiştir (Karakaş, 2013). Ancak, Osmanlıcılığın başarısızlığı ve kaybedilen topraklardan gelen Müslüman nüfusun ülke içindeki oranının %70'i aşması (Findley, 2012) ve modernleşme çabalarına karşı gösterilen tepkiler, İslamcı politikaların öne çıkmasına neden olmuştur. İslamcılık, toplumu din etrafında birleştirmeyi ve hem siyasi hem de dinî egemenliği temsil etmeyi amaçlamıştır (Kara, 1985). Bununla birlikte, Birinci Dünya Savaşı'nın ardından her iki yaklaşımın da başarısızlığı, milliyetçi akımların güç kazanmasına yol açmıştır. İmparatorluğun geleneksel unsurları olan Rumlar, Bulgarlar, Ermeniler, Araplar ve Yahudilerin bağımsızlık mücadelesi vermesi ve savaş sonrası nüfusun büyük çoğunluğunun Türklerden oluşması, Türkçülüğün gelişmesine zemin hazırlamış, Türk kültürü ve değerlerine dayalı bir toplumsal yapı oluşturmayı desteklemiştir. Bu üç kimlik projesi, yaklaşık bir yüzyıl içinde (bugünkü Türkiye'yi kapsamı bakımından) *aynı mekânın* nasıl çeşitli temsillerle yeniden ve yeniden imgelendiğini (Osmanlı yurdu, İslam yurdu, Türk yurdu) çarpıcı bir biçimde gözler önüne serer.

Birinci Dünya Savaşı'nın ardından Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü ve 1923'te Cumhuriyet'in ilanı, yeni coğrafi imgelemlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Batı'ya yönelen yeni Cumhuriyet, Kemalist ideoloji çerçevesinde radikal bir modernleşme programı uygulamış ve toplumsal yapıyı kapsamlı bir şekilde yeniden şekillendirmiştir (Tekeli, 2011). Kemalizm, Türkçülüğün aldığı ilhamla modern bir toplum inşa etmeyi hedeflemiş ve Türk halkına Sümer, Hitit gibi kadim uygarlıkları da içeren geniş bir tarihsel geçmiş sunmuştur (Güvenç, 1993). Toplumsal kimlikteki köklü değişimlerin yanı sıra Kemalizm, ulus ile mekân arasında ontolojik bir ilişki kurarak Anadolu'yu ulusal vatan olarak yeniden tanımlamıştır. Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi aracılığıyla Anadolu ve Orta Asya ile bağlantılar kurarak mekânsal algıyı genişleten Kemalizm, aynı zamanda modernleşme sürecinde Avrupa ile entegrasyonu da hedeflemiştir. Böylece, Kurtuluş Savaşı sırasında emperyalist bir tehdit olarak algılanan Avrupa, Cumhuriyet'in ilanıyla örnek alınan bir model haline gelmiştir.

Bu bağlamda, farklı zamanlarda veya eş zamanlı olarak ortaya çıkan sosyal kimliklerin inşası ve meşrulaştırılmasında mekânın sürekli olarak yeniden kavramsallaştırılması ve kimlik politikasının temel bir bileşeni olarak konumlandırılması dikkat çekicidir. Mekânın gerçek özellikler ve öznel duygular doğrultusunda tanımlanması, sosyal kimliklerin bir coğrafi imgelem olarak nasıl ele alınabileceğini de ortaya koymaktadır. Cumhuriyet döneminde, İkinci Dünya Savaşı'nın hemen akabinde, iktidar dışı alanda gelişmeye başlayan Mavi Anadoluçuluk ise, kimlik politikaları ve coğrafi imgelemler arasındaki ilişkiyi sadece yeni bir boyuta taşımakla kalmamış, çoğulculuğu merkeze alan ve bu bakımdan günümüze de atıfta bulunan orijinal bir perspektif sunmuştur.

3. MAVİ ANADOLUCULUK

Mavi Anadoluçuluk⁴, Anadolu'daki kültürel birikimin tarihsel bir süreklilik arz ettiğini öne süren ve zamanla zenginleşen bu mirası modern bir kimlik projesiyle harmanlayan bir entelektüel girişimdir. Etnik, dinî ve kültürel farklılıkların ötesine geçmeyi amaçlayan bu yaklaşım, Anadolu'yu bir kültürel öz olarak ele alır

⁴ Eyüboğlu'nun (2002) perspektifinden bakıldığında, her rengin kendine özgü bir lezzeti ve derinliği olmasına karşın, sanatın temsilcisi olarak mavi, karanlığı alt eden asli renk olarak öne çıkar. Gecenin koyu perdesine şafağa dek meydan okuyan mavi, bu bağlamda Anadolu'da uygarlık bilincinin ve hümanist kültürün yeniden yeşerme çabasının da simgesi haline gelmiştir. Bu nedenle mavi, düşüncenin somutlaşması için seçilen bir renk olarak, kültürel ve entelektüel uyanışın bayrağını taşıyıcı gibidir.

(Belge, 1987) ve burada var olan çeşitliliği ayrımlar üzerinden değil, mekânsal ortaklık üzerinden değerlendirir. Mavi Anadolu'da hümanist, seküler ve halkçı bir kimlik anlayışını savunarak Anadolu'nun doğal ve kültürel gerçeklikleri üzerine temellendirilmiş yeni bir imgelem ortaya koyar. Bu düşüncenin gelişimine önemli katkılarda bulunan üç isim öne çıkar: Halikarnas Balıkcısı, Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat (Akyıldız, 2007). Mavi Anadolu'da fikir babası olarak bilinen Halikarnas Balıkcısı, edebi eserleriyle bu düşüncenin felsefi temellerini atıp tarihsel bağlamını inşa ederken; Eyüboğlu, yazıları ve belgesel filmleriyle, Erhat ise çevirileri ve yolculuk yazılarıyla Mavi Anadolu'da coğrafi imgelemin geliştirilmesi ve aynı zamanda yaygınlaşmasına katkı sağlamıştır.

Geç Osmanlı döneminde ve Cumhuriyet Türkiye'sinde öne sürülmüş olan diğer kimlik projelerinden farklı olarak, Mavi Anadolu'da düşünce bir medeniyetler sentezi olan Anadolu'nun kendisinin bir kimlik projesi sunduğunu ileri sürer. Bu yaklaşıma göre Anadolu, burada yaşamış tüm medeniyetlerin mekânsal ortaklığı ve kültürel etkileşiminden kaynaklanan tarihsel ve toplumsal bir bütünlüğü temsil eder. Anadolu, Halikarnas Balıkcısı'nın (1991) da tasvir ettiği gibi, üç kıtanın kesişiminde yer alan ve insan hareketliliğinin yoğun olduğu bir mekân olarak tıpkı geçmişten günümüze yer kabuğunun evrimini katman katman yansıtan jeolojik bir kesit gibi, uygarlıkların üst üste birikimini simgeler. Her bir tabakası Sümer, Hitit, Girit-Minoen, Mykene, Etrüsk, Urartu, Frig, Lidya, Pers, Hellen, Bizans ve Türk uygarlıklarına ait bu kültürel birikimin bütünü söz konusu jeolojik kesiti, yani Anadolu'nun gerçek kimliğini temsil eder (Halikarnas Balıkcısı, 1992). Bu bağlamda Anadolu, antik dönemlerden günümüze kadar süregelen uygarlıklar silsilesinin ve ardışık uygarlıkların bir sentezidir (Gençkal-Eroler, 2023).

Mavi Anadolu'da yaşamış uygarlıkların ortak kültürel mirasını, coğrafi mekân üzerinden tanımlar. Bu yaklaşıma göre kültür, soy veya ırk temelinde değil, aynı coğrafyada yaşayan insanların ortak yaratımı olan bir süreklilikle tanımlanır. Mavi Anadolu'da yaşamış ve yaşayan tüm toplulukları birbirine bağladığını savunur (Bilsel, 2007). Bu düşünce ekolü, kültürel öğelerin kan bağına dayanmadan, doğal olarak süreklilik gösterdiğini vurgular. Mavi Anadolu'da yaşamış uygarlıklara ait kültürel unsurların, sonra gelen kültürler içerisinde varlığını sürdürdüğünde hemfikirdir (Halikarnas Balıkcısı, 1995a). Örneğin Halikarnas Balıkcısı, Bektaşî ve Mevlevî ritüelleri, zeybek oyunları ve Bakhos törenleri arasındaki benzerliklere dikkat çekerek, bu kültürel pratiklerin farklı topluluklar arasında süreklilik gösterdiğini vurgulamıştır (Halikarnas Balıkcısı, 1985). Nitekim Halikarnas Balıkcısı'nın (1983a: 9) ifade ettiği üzere Türkler de Anadolu'ya ilk geldiklerinde bu süreçten geçmiştir:

“Roma imparatoru Augustos zamanında Anadolu'da yapılan ilk nüfus sayımında, Anadolu nüfusunun yirmi bir milyon olduğu anlaşılmıştı. Bugün de hemen hemen gene o kadardır. Doğrudan gelen Türk soyu, olsa olsa, bir iki milyondur. Demek ki, gelen Türkler, Anadolu'daki nüfusu şişirmemiş, tersine orada buldukları nüfusa karışmıştır. Türkler daha genç ve savaşçı oldukları için, artık çürümekte olan İstanbul'un Bizans İmparatorluğu'na kolayca üstün gelmiştir. Bu arada Türkçe, içine örneğin, bulgur, efendi ve zeybek gibi birçok Helence sözcük alarak, Anadolu'da genel bir dil olmuştur. Bu nedenle biz, o uygarlığın, yani klasik uygarlığın gerçek vârisleriyiz. Çünkü o kültür Anadolu'da doğup gelişmiştir. Bu gerçeğin anlaşılması –özellikle duygu alanına geçirilmesi - zihniyet ve ruhsal halet bakımından birçok hayırlı ve güzel sonuçlara ve değişikliklere neden olabilir”.

Düşüncenin temsilcileri, Anadolu'da yaşamış olan uygarlıkların, devletlerin ve diğer siyasi örgütlenmelerin, tarih boyunca toplumlar arasındaki kültürel etkileşimi tamamen durduramadığını ileri sürmüştür. Bu siyasi yapılar ortadan kalksa bile, toplumlar ve onların kültürleri varlığını sürdürmüş ve Anadolu'nun özünü oluşturan kültür birikmeye devam etmiştir. Bir başka ifadeyle, Anadolu'daki toplumlar ve onların kültürel gelenekleri, türlü toplumsal ilişkiler aracılığıyla birbirine karışmış, tıpkı şekerin ya da tuzun yemeğin içinde erimesine benzer şekilde erimiş ancak kaybolmayarak kalıcı bir iz ve tat bırakmıştır (Halikarnas Balıkcısı, 1992). Örneğin, Anadolu'daki pek çok kişiye ilham kaynağı olan Homeros'un destansı anlatımı her çağda yankılanmış ve Erhat'ın deyimiyle “Homerosoğulları” tarafından sürekli kullanılmıştır (Erhat, 1978). Mavi Anadolu'da tarafından bir Anadolu çocuğu olarak görülen Homeros'un kendisi gibi İlyada ve Odyssea'sı da bir Anadolu destanı olarak kabul edilmiş, hangi dilde söylendiğinin bir önemi olmaksızın, Anadolu gerçeğini anlatmasından ötürü Anadolu kültürünün bir örneği olarak gösterilmiştir (Eyüboğlu, 1962).

Ayrıca Mavi Anadoluculuk, aynı mekânı paylaşan ve kültür üzerinden birbirlerine bağlanan uygarlıklara ait eserleri, bir bütünün farklı parçaları olarak görmüştür. Bu anlamda Anadolu uygarlıklarına ait herhangi bir eserin benimsenmesi için Anadolu’da filizlenmiş olması yeterlidir (Erhat, 1999). Zira hepsi aynı mekânı paylaşmış ve aynı mekânda izler bırakmıştır. Örneğin Erhat, Hititlerin ırk olarak Türk olup olmamasının bir öneminin olmadığını ve bir Anadolu uygarlığı olarak Hititlere ait eserlerin Türkçeye kazandırılıp yaşatılmasıyla hakiki Türk olacağını söylemiştir (Eyüboğlu & Erhat, 1977). Bunun yanında, benzer bir anlam ilişkisi Truva Savaşı ile Kurtuluş Savaşı arasında da kurulmuştur. Mavi Anadolucular için iki savaşta da Anadolu halkı sömürüye karşı direnç göstermiş ve aynı toprağı kanlarıyla sulamıştır (Eyüboğlu, 2002). Hektor, Troya’yı kurtaramamışken Atatürk Anadolu’yu kurtarmış ve Anadolu’nun sömürgeleştirilmesini önlemiştir (Erhat, 1999). Hektor ve Atatürk, farklı zamanlarda ve toplumlarda yaşamış olsalar da aynı topraklar için mücadele vermiştir.

Farklı uygarlıklara ait kesintisiz kültürel birikimin bir eseri olarak Anadolu, şekillendirici bir kapasiteye sahiptir. Bu anlamda, bugünden bakınca söz konusu kapasitenin karşılığı olarak *aktant* (actant) kavramını kullanmak mümkündür. Eylemlerin ortaya çıkmasında insanların yanı sıra insan olmayan varlıkların da eşit failliğini vurgulayan Aktör Ağ Teorisi’nin (Law, 1992) bir elemanı olan aktant, insan dışındaki unsurların bir eylemin gidişatında değişiklik yaratma (Latour, 2008) ya da diğer failer üzerinde etkide bulunma gücünü ifade eder (Zielke, 2022). Dolayısıyla Anadolu, bir aktant olarak, kültürel kılcal damarlar aracılığıyla nesilden nesile aktarılan birikim sayesinde şekillendirici bir kimlik kazanarak buradaki toplumları etkilemektedir. Bu yönüyle mekân, uygarlık birikimi üzerinde sentezleyici bir etkiye sahip olan ve farklı uygarlıkları birbirleriyle ilişkilendiren bir fail işlevi görmektedir. Mekânın diğer coğrafi imgelemlerdeki görece edilgen rolünün aksine, bu özellik Anadolu’ya yapıcı ve kendine özgü bir kimlik kazandırır. Mavi Anadoluculuk, Anadolu’yu yalnızca gerçek ve hayali unsurlara dayalı bir temsil olarak inşa etmekle kalmaz; temsilin kazandığı karakterin nesnenin ötesine ya da yerine geçtiğini iddia ederek söz söyleyici ve ikna edici bir unsur olarak mekânın toplumları şekillendirdiğini de iddia eder. Halikarnas Balıkcısı’na göre son bin yılda Anadolu kültürü ve tarihi, Türkleri Orta Asya kökenlerinden uzaklaştırmış ve onları Anadolu’nun bir parçası yapan yeni bir tarihsellik yaratmıştır (Yıldırım, 2012). Eyüboğlu da (2002: 9) benzer bağlamı çarpıcı bir şekilde şöyle dile getirmiştir:

“Bu memleket niçin bizim? Dört yüz atıyla Orta Asya’dan gelip fethettiğimiz için mi? Böyle diyenler gerçekten benimsemiyor, ama yurt saymıyorlar bu memleketi. Gurbette biliyorlar kendilerini yaşadıkları yerde. Hititler, Frikyalılar, Yunanlılar, Farslar, Romalılar, Bizanslılar, Moğollar da fethetmişler Anadolu’yu. Ne olmuş sonunda? Anadolu onların değil, onlar Anadolu’nun malı olmuş. Bu memleket bizim olduğu için bizim, fethettiğimiz için değil. Aramızda dışarıdan gelmeler çoğunluk olsa bile -ki değil elbette- kaynaşmış, halleşmiş hepsi. Fetheden de biziz, eriyen de. Biz bu toprakları yağurmuşuz, bu topraklar da bizi.⁵ Bunun için en eskiden en yeniye ne varsa yurdumuzda öz malımızdır bizim. Halkımızın tarihi Anadolu’nun tarihidir”.

Mekânsal ortaklık ve kültürel birikimin bir yansıması olarak Anadolu, diğer imgelemlerle kıyaslanamayacak bir şekilde, birleştirici ve bütünleştirici bir bağlamla karakterize olur. Irk, dil, din gibi ayrımlar yerine mekânsal ve kültürel birlikteliği önceleyen Mavi Anadoluculuk, bütün toplumları kucaklayarak dışlayıcı olmayan ve her türlü çeşitliliğin saygı ve hoşgörüsüyle kabul edildiği bir Anadolu kompozisyonu çizer. Bu bağlamda Mavi Anadoluculuk, Anadolu kökenli her şeyi benimser (Erhat, 1999). Ayrıca Mavi Anadolucu düşünce, Anadolu’da kurulmuş bütün uygarlıklarla diyalog halindedir. Farklı ırktan, dinden, dilden gelen uygarlıklar arasındaki etkileşim, müşterek bir Anadolu uygarlığının ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Örneğin Homeros ve Yunus Emre, aynı kültürün iki farklı temsilcisi olarak kabul edilir ve her ikisi de Anadolu’nun insanlığa armağanı olarak nitelendirilir.

Mavi Anadolucu coğrafi imgelemi ayırt edici kılan bir diğer özellik de uygarlığın temelini Anadolu coğrafyasında yer aldığına dair vurgusudur. Onlara göre uygarlıkla ilişkili kabul edilen pek çok gelişme Anadolu kaynaklıdır (Akyıldız, 2007). Örneğin alfabe (Fenikeliler), destan (Homeros), şiir (Paroslu Archilochus, Lesboslu Alcaeus, kadın şair Sappho), altı ayaklı ölçü (heksametre), mitoloji, ilk filozoflar (Milet’ten Thales, Anaximander, Anaximenes, Efes’ten Herakleitos), ilk para birimi (Sardis), ilk banka (Efes), kentsel gelişim

⁵ İtalik yazarlara aittir.

modeli (Miletli Hippodamus), modern tıp (Hipokrat ve Galen), Hekatus ve Strabo gibi önemli coğrafyacılar, atın evcilleştirilmesi ve miğfer kullanımı (Hititler) gibi geniş bir yelpazede uygarlığın gelişimine katkı sağlayan önemli kültürel, bilimsel ve yapısal yenilikler Anadolu'da ortaya çıkmıştır. Mavi Anadolu için belki de bütün bu gelişmelerden daha önemlisi, Anadolu'nun aynı zamanda uygarlık düşüncesini besleyen hümanist ruhun da temellendiği yer olmasıdır. Bu bağlamda Mavi Anadolucular, Anadolu'nun uygarlığın merkezi olarak konumlandırılmasında esas işlevi hümanizme verir. Mavi Anadolucuların teorik yaklaşımına karşılık gelen hümanizm (Belge, 2014), onlar için hem dogmatik düşünceler karşısında insanın ve aklın ön plana çıkarılması hem de klasik kalıpların içinde yeniyi yaşatmanın, yeniyi söylemenin en önemli aracıdır (Erhat, 2019a). Antik çağda temellenen ve uygarlık düşüncesinin gelişimine yön veren bu hümanist ruh (Erhat, 1969), Anadolu'da zamanla değişen siyasal ve toplumsal koşullar nedeniyle ortadan kaybolursa da kültürü şekillendirmeye devam etmiş ve halkın içinde yaşamıştır. Yunus Emre, Pir Sultan Abdal, Karacaoğlan gibi halk ozanlarının dillerinde sürdürülen bu ruhla insan sevgisi dile getirilmiştir (Günyol, 1982). Bu bakımdan, bugünkü Batı uygarlığını oluşturan toplumların, antik Anadolu (ve Yunan) mirasını *farklı* topraklarda yaşamalarına rağmen uygarlıklarının temeli olarak kabul etmeleri, buna karşın uygarlığın en verimli meyvelerini veren bu mirasa *aynı* topraklarda yaşayan bir toplumun (Türkiye) mesafeli kalması, Mavi Anadoluculara göre anlaşılacak ve hatta kabul edilemeyecek bir şeydir.

Uygarlık kavramının şekillenmesi ve entelektüel temellerinin değerlendirilmesinde, İyonya'daki ilerlemeler özellikle incelenir. Mavi Anadoluculara göre İyonya, uygarlık düşüncesinin Anadolu'daki gelişiminde yadsınamaz bir rol oynar (Halikarnas Balıkcısı, 1989). Sanılanın aksine Yunanlı olmayan ve doğudan gelerek Anadolu'ya yerleşen İyonyalılar, önemli bir kültürel birikim oluşturmuş ve Hesiodos gibi isimler tarafından kullanılan İyon lehçesi de bu dönemde yazma dili olarak yaygınlaşmıştır (Halikarnas Balıkcısı, 1983a). Bu anlamda Mavi Anadolucular, İyonya ve Anadolu'nun geri kalanında yaşanan gelişmelerden yola çıkarak günümüzde Batı'da savunulan uygarlığın bir Yunan ürünü olduğuna ilişkin yerleşik görüşü asimetric bulup reddeder. Bu konuda sert bir tutuma sahip olan Halikarnas Balıkcısı'na göre antik Yunan, esasen orijinal hiçbir eser ortaya koymamış ve Anadolu'yu taklit etmekten öteye geçememiştir (Halikarnas Balıkcısı, 1992). Metafizik ve mistik düşüncelerin egemen olduğu Yunanistan, orfizim gibi akımlara alan açarak, dünyanın gelişimine neredeyse bin yıl ket vurmıştır (Halikarnas Balıkcısı, 1992). Oysaki İyonyalılar rehberliğinde ilerleyen rasyonel düşünce, orfizmin neden olduğu karanlığı aydınlatmış ve metafizik düşüncelerin etkisinden arınmış bir uygarlık düşüncesine katkı sağlamıştır (Halikarnas Balıkcısı, 1983a). Bu “zehirli akıma” karşı Thales, Anaksimandros, Herakleitos, Ksenophanes gibi isimlerin öncülüğünde İyonya'da gelişen akılcı ve doğacı felsefeler, bir panzehir görevi görerek klasik uygarlığı kurtarmıştır (Halikarnas Balıkcısı, 1983a). Yine bu dönemde Atina, İyonya'ya kıyasla birçok açıdan geri kalmıştır (Akyıldız, 2007; Halikarnas Balıkcısı, 1992). Atina nüfusunun yarısından fazlasını oluşturan köleler, soydan geçen haklar nedeniyle bireysel hürriyetten yoksun bir şekilde zorlu koşullarda yaşarken, İyonya'da yaşayan herkes şehirli kabul edilir ve evlilikten mülk sahipliğine kadar bir dizi hakka sahip olurdu. Atina'da planlı bir şehirleşme, kanalizasyon sistemi ve yeterli sayıda kütüphane bulunmamasının yanı sıra kadınlar sadece ev içinde sınırlı bir hayat sürerken, Anadolu'da kadınlar özgürdü ve toplumsal yaşamın bir parçasıydı. Dünyanın ilk kadın amirali Halikarnas kraliçesi Artemisia, filozofların akıl hocası Miletos'lu Aspasya ve antik çağın en büyük ozanlarından biri olan Lesbos'un Midilli adasından gelmesi şaşırtıcı değildir. Bu bağlamda uygarlığın ortaya çıkmasında İyonyalılar önemli bir role sahiptir (Halikarnas Balıkcısı, 1989). Eyüboğlu'nun da (2002: 10) üzerinde durduğu üzere Anadolu özünde pek çok önemli gelişmenin temelinde yer alır:

“Eski Yunan dünyasını her milletle birlikte bir okul saymamız, insanlığın malı olduğu için benimsememiz bir yana, Anadolu olarak bizim bu kültürdeki payımız en az Yunanistan'ınki kadar büyüktür. Ne var ki biz bu payı yüzyıllarca hor görmüş, kendi malımızın dışarıda değerlendirildikten sonra tekrar bize gelmesini beklemişiz. Önce İskender, ki adı bile Anadolu adıymış ve doğuşunda Artemiz Anadolu'dan kalkmış Makedonya'ya gitmiş, sonra Romalılar, ki atalarına kendileri Anadolu demişler, sonra Araplar, ki Yunan'ı ikinci üçüncü ellerden almışlar, sonra Avrupalılar, ki çoklarının kralları aslında Troyalı olmakla övünür, gel zaman git zaman bizden aldıklarını bize satmışlar. Boğaz'da, Kazdağı'nda, Beşparmak dağlarında en güzel efsaneleri biz pişirmişiz, eller kotarmış”.

Bir merkez olarak konumlandırılan Anadolu, bir fildişi kulesi olarak görülmez ve geniş anlamda Akdeniz dünyasıyla ilişkili kabul edilir. Akdeniz’i “altıncı kıta” olarak tanımlayan Halikarnas Balıkcısı (1991), Anadolu’nun Akdeniz uygarlığının temellerinin atıldığı yer olduğunu iddia eder. Ona göre Akdeniz’deki birçok kültür Anadolu kökenli insanlar tarafından inşa edilmiştir. Örneğin Foçalıların Korsika adasına ilk yerleşme girişimini, Marsilya, Antibe, Nice, Agatea kentleri ile Napoli’nin güneyindeki Velia di Castellammare ve İspanya’daki Cadiz’in kurulması izlemiştir (Halikarnas Balıkcısı, 1986). Bu anlamda Anadolu, Asya kıtası içinde konumlandırılmaz (Halikarnas Balıkcısı, 1992). Halikarnas Balıkcısı için Afrika kıtasındaki Tanca, Cezayir, Fas, Trablus, Mısır; Asya’daki Türkiye, Suriye ve Avrupa’daki İspanya, Fransa, İtalya, Yunanistan buldukları düşünülen kıtalara ait değildir. Bu ülkelerin aslolarak bulunduğu yer altıncı kıta Akdeniz’dir. Akdeniz’e bir deniz demek, bu anlamda, ham bir hayale inanmaktır. Bu ülkeler ne Afrikalı ne Avrupalı ne de Asyalıdır, “*bunlar öz be öz Akdenizlidir*” (Halikarnas Balıkcısı, 1995a: 73).

Anadolu’da kök salan uygarlık düşüncesinin günümüzdeki tezahürü Batı’dır. Mavi Anadoluculara göre Batı, salt teknik bir ilerlemeden ziyade antik dünyada olgunlaşan uygarlık düşüncesinin günümüzdeki temsilcisidir (Eyüboğlu, 2002). İnsanlığın ortak bir değeri olarak, Anadolu’da filizlenen ancak sonrasında yitirilen uygarlık adımlarının yeniden atılması için de doğal bir rehberdir. Batı kültürünün üstünlüğüne ve onun rehber alınması gerektiğine vurgu yapan Mavi Anadoluculuk, Batı kültürünü içselleştirmek isteyen Türk sanatkârının, Avrupa’ya Frenk hayranlığıyla gitse de uygarlık düşüncesine ev sahipliği yapan bu zihniyeti edinerek Türk hayranlığıyla dönmesi gerektiğini vurgular (Eyüboğlu, 2000a). Buna karşın Mavi Anadolucu çevre, Batı uygarlığı ile Batı emperyalizmini birbirinden ayırır. Eyüboğlu’na göre Türkiye bağımsızlık mücadelesiyle sömürgeciliği kovarken, skolastik düşünceden arınmak için yüzünü Batı’ya dönmüş ve Batı uygarlığına kaynaklık eden düşünceden hareketle kendisini yeni bir bilinçle inşa etmeyi hedeflemiştir (Eyüboğlu, 2000a).

Mavi Anadoluculukta günümüz Türkiye’sinde yaşayan insanlar, söz konusu mekânsal ve kültürel sentezin en yeni temsilcisi ya da bir diğer deyişle meyvesidir (Halikarnas Balıkcısı, 1983b). Düşünceye göre Anadolu uygarlıklarının kültürel birikiminin bir parçası olarak günümüze kadar ulaşması, Türk halkını bütün Anadolu toplumlarıyla bir araya getirir. Bu bağlamda, Anadolu’daki yerleşik uygarlığın hem fiili hem de hukuki mirasçısı bugünkü Anadolu halkıdır (Halikarnas Balıkcısı, 1985). Buna karşın günümüz insanları, söz konusu miras hakkında bütünlüklü bir farkındalığa sahip değildir. Oysaki Anadolu uygarlıkları ve onlara ait mirasın benimsenmesi yeni bir uygarlık yolunda önemli fırsatlar barındırır. Batı’nın Rönesans’tan itibaren antik Yunan ve Roma dönemlerini yeniden keşfedip kendi uygarlığını kurması gibi Türkiye de kendi topraklarındaki değerleri tanıyarak ve Batı uygarlığının özünü kavrayarak yeni bir uygarlık inşa edebilir (Erhat, 1956). Zira uygarlığa katkı sağlayan isimlere bakıldığında, Anadolu’nun Yunan yarımadasına göre oldukça üstün olduğu görülür (Halikarnas Balıkcısı, 1983a). Bu üstünlük, Anadolu’da kökleşmiş ve uygarlığa zemin hazırlayan hümanist kültürün hâkim kılınmasıyla günümüz Türkiye’sinin uygar bir toplum inşa etmesini sağlayabilir. Bu mirasın bilincinde olunması, hümanizmi esas alan bir uygarlık düşüncesinin Anadolu’da yeniden filizlenmesinin yolunu açacaktır (Yörük, 2008). Bu bağlamda Mavi Anadoluculuk, Anadolu’nun geçmişte olduğu gibi gelecekte de uygarlık düşüncesinin merkezinde konumlanması için yeni bir tarih bilinci inşasını elzem görür. Eyüboğlu’na (2002) göre, eski ve yeniyi bir araya getiren bir tarihsel bilinçle asıl vatan olarak Orta Asya’nın yerine Anadolu konumlandırılmalıdır. Böylelikle çeşitli sınırlılıklarla bölünen, dışlayıcı bir niteliğe sahip olan ve halkın kökenlerini Orta Asya stepleri, Arap çölleri veya Viyana kapılarında arayan mevcut tarihsel anlatı kaldırılabilir (Eyüboğlu, 2002), zamansal ve kültürel bakımdan Anadolu’da bir anlayış geliştirilebilecektir (Eyüboğlu, 1955). Söz konusu bilinç inşası yolundaki önemli adımların başında, Anadolu’nun her yerinde karşılaşılan ve sürekli yenileri keşfedilen kültürel kalıntılar gelir. Anadolu kültürlerine ait bu kalıntılar, Anadolu’da yaşamış uygarlıklar arasındaki etkileşimi gözlemlenebilir ve Türk milletinin kendisini Anadolu kültürünün bir temsilcisi olarak görmesi için bir fırsat sunar (Erhat, 2019a; 2019b). Bu yüzden sıradan bir tabiat parçası, sadece dağ, ova, şehir olarak görülmemeli, bunun yerine tarihsel ve arkeolojik bilgilerle anlaşılmalı, bir diğer deyişle bugün, kökensel bağlarıyla birlikte değerlendirilmelidir (Erhat, 1962). Anadolu’nun hemen her yerinde bu bilinçle anlaşılmalı bekleyen zengin kültürel kalıntılarla karşılaşmak mümkündür:

“Çanakkale'den Antakya'ya, İstanbul'dan Hopa'ya, Akdeniz veya Karadeniz kıyılarınca gidelim, Anadolu topraklarını, düzlük, yayla, dağ, ırmak veya göl olsun, karış karış dolaşalım, binlerce yıllık bir tarihin izlerini taşımayan bir karış toprağa rastlamayız. Ne mutlu Anadolu'luyum diyene, yazasım geliyor. Öyle ya, medeniyetlerin doğup kaynaştığı bu toprak üstünde dünyaya gelmek, onların beşiğinde çeşitli kültürlerin seslerinden bir ninni ile sallanmak az mutluluk mu? Ama bu medeniyetlerin izlerini görüyor, bu kültürlerin seslerini duyuyor muyuz bizler? Zaman hepsini bir yığın toprakla örttü, yıkılmış beldelerin yerleri, yüksekliği, çevredeki toprak sathını biraz aşan tepeliklerden, höyüklerden belli. Bu geçmiş, göçmüş medeniyetler ne diyor bugünkü Türk insanına?” (Erhat, 1956: 732).

Bununla birlikte Mavi Anadolu'lular, Anadolu'nun yeniden uygarlık düşüncesinin merkezi olması için kolektif bir kültürel reaksiyona ihtiyaç duyulduğunu düşünür. Bu eksende onlar, özünde çirkinlik ve kötülük barındırmayan halka ulaşmaya çalışmış ve yeni bir tarihsel bilinç oluşturma motivasyonlarını, Anadolu halkının kimliğini keşfetmeye yoğunlaştırmıştır (Yıldırım, 2012). Onlara göre bütün tekilliklerin yanı sıra değişik renk, ses ve kokuların kaynaşarak bir birlik oluşturduğu halk, binlerce yıldır farklılıkların bir arada yaşamasına olanak sağlamıştır (Eyüboğlu, 2002). Böylelikle ilkçağlarda uygarlık düşüncesi ve hümanist kültüre kaynaklık eden ancak sonrasında bu niteliğini yitiren Anadolu halkı, özünü bulmasıyla birlikte bunu yeniden inşa edecektir. Bu doğrultuda Mavi Anadolu'lular, halkın bilinçlendirilmesinde Hasan Âli Yücel'in başkanlığı dönemindeki Köy Enstitüleri ve çeviri çalışmalarının önemi konusunda hemfikirdir. Örneğin halk kültürüne yönelerek bir Anadolu Rönesansı'nın gerçekleştirilebileceğine inanan Eyüboğlu (Yıldırım, 2012), bunun eğitim yoluyla yapılabileceğini düşünerek Köy Enstitüleri'ni destekler (Eyüboğlu, 2002). Benzer şekilde çeviri çalışmaları ise halkın aydınlatılması ve klasik düşünceyle tanışması için elzem görülür. Erhat, hümanist kültürün inşasının Rönesans'a kaynaklık eden antik Yunan ve Latin dünyasının tanınmasıyla mümkün olabileceğini düşünür (Erhat, 1974). Bu bağlamda kitap çevirilerinin yanı sıra 1953-1976 yılları arasında yayımlanan Yeni Ufuklar Dergisi'nde de Batı uygarlığı düzeyine çıkmak ve Anadolu'da kültürel bir aydınlanma gerçekleşmesine zemin hazırlamak için çeşitli isimlerden çeviriler yapılır (Yılmaz, 2015).

Bir coğrafi imgelem olarak Mavi Anadolu'luluğun farklı yönlerini ortaya koyan bu faktörler, düşüncenin omurgasını oluşturan fikirlerin kimlik ile coğrafi imgelem arasındaki ilişkiyi yeni bir boyuta taşıdığına işaret eder. Gerçekten de Mavi Anadolu'luluk, kimlik ve coğrafi imgelem arasındaki bağlantıyı yeniden tanımlayarak, mekânın sadece bir coğrafi alan değil, aynı zamanda kimlik yaratan ve şekillendiren bir unsur olduğunu savunur. Bu bakış açısı, Anadolu'nun tarih boyunca çeşitli medeniyetlerin kültürel mirasıyla şekillendiğini, ancak aynı zamanda bu medeniyetleri şekillendirdiğini ileri sürerek Türkiye'de son iki yüzyılda ortaya konmuş diğer coğrafi imgelemlerden belirgin bir şekilde ayrılır. Mavi Anadolu'luluk Anadolu'yu, Hititlerden Yunanlılara, Romalılardan Osmanlılara kadar uzanan geniş bir kültürel birikimin ürünü olarak değerlendirir ve bu zengin kültürel mirası yeni bir Anadolu kavramsallaştırmasıyla birleştirir. Bu sayede Mavi Anadolu'luluk, orijinal bir kültürel coğrafya kuramı olarak öne çıkar. Bu kuram, Anadolu'nun sadece kültürler arasında bir köprü değil, aynı zamanda bu kültürlerin etkileşimiyle şekillenen ve bu süreçte onlara şekil veren bir alan olduğunu vurgular. Mavi Anadolu'lulara göre, yarımada yaşayan insanlar için “biz kimiz?” sorusunun yanıtı son derece açıktır: Anadolu.

Mavi Anadolu'luluğun ortaya çıkış ve yayılma süreci de en az tezleri kadar mekânsal bağlamın ayrılmaz bir parçasıdır. Gerçek adından çok takma adıyla (Halikarnas Balıkcısı) tanınan Kabağaça, Bodrum'da geçirdiği yaklaşık çeyrek asır boyunca Mavi Anadolu'luluğun temellerini atmıştır. Bu süre zarfında Bodrum, bir hakikat yeri olarak onun düşüncelerini derinden şekillendirmiş ve Mavi Anadolu'luluğun sistemleştirilmesinin yaşamsal çerçevesini oluşturmuştur.

4. BİR HAKİKAT YERİ OLARAK BODRUM

Hakikat yeri (truth spot), bilimsel iddiaların özünü ve önemini şekillendiren belirli bir kaynaktan doğduğunu ve söz konusu iddiaların geçerlilik, özgünlük ve otorite kazanmasında mekânın belirleyici bir rol oynadığını ifade eden bir kavramsal çerçevedir (Gieryn, 2006). Bir diğer deyişle hakikat yeri, bilginin doğuşu, müzakeresi, ilanı, tezahürü, korunması, sorgulanması, gizlenmesi veya unutulmasının mekânsal bağlamının karmaşık dokusu içinde ortaya çıktığını öne sürer (Gieryn, 2018). Buna göre benzersiz bir coğrafi konum, ayırt

edici doğal-kültürel yapılar ya da çeşitli anlatılar yönünden bir faillik özelliği kazanan mekân, bilimsel iddiaların inşasında bir güce sahiptir (Gieryn, 2018). Böylelikle yerelin diğerlerinden ayrılan karakteristik özellikleri ile teori arasındaki diyalektik ilişki sayesinde bir şehir, bir göl, bir çiftlik ya da bir laboratuvar gibi farklı içerik ve ölçeklerdeki mekânlar bilgi iddialarını şekillendirir (Gieryn, 2002). Örneğin, Sheppard ve Barnes (2019), bunun bir örneğini David Harvey üzerinden sunmaktadır. Kariyerinin ilk yıllarında Cambridge ve Bristol'da pozitivizmi benimseyen ve kantitatif coğrafyanın başucu kitaplarından olan *Explanation in Geography*'yi (1969) yayımlayan Harvey, aynı yıl Baltimore'a taşınır (John Hopkins Üniversitesi) ve burada karşılaştığı ırksal ayrımcılık, kentsel yoksulluk gibi konulara verili coğrafi perspektiflerin bir açıklama getirememesi üzerine Marx'a başvurarak radikal coğrafyaya geçiş yapar. Böylelikle Baltimore, onun radikal coğrafyanın öncüsü olma sürecinin doğrudan içerisinde yer alır.

Bununla birlikte Gieryn (2002), bilginin ortaya çıktığı sınırları aşarak başka yerlerde de dolaşıma girebilmesi için hakikat yerinden soyutlanması gerektiğini de belirtir. Buna göre, bilginin evrensel bir düzeye ulaşması ancak kendisini mekândan soyutlayacak bir stratejiyle mümkündür. Çünkü aksi durumda bilgi, sadece ortaya çıktığı yer için geçerli olacak, yerel niteliğini muhafaza edecek ve asla genelleşemeyecektir. Söz konusu strateji doğrultusunda bilginin teorik ve pratik düzeydeki sınırları genişleyecek ve oluşumuna aktif olarak katkıda bulunan yerellik, zamanla bağlamsal uygunluğunu ve ayırt edici niteliğini kaybedecektir (Gieryn, 2006). Mekânın etkisini belirginleştiren olumsal koşulların etkisini yitirmesiyle başlangıçtaki yerel çerçevesinden ayrılan bilgi, bağlamından koparılmış, soyut, düşünsel ve genelleştirilmiş bir gerçeklikle karakterize edilir (Gieryn, 2002). Bu bağlamda, bilginin şekillendiği hakikat yeri ortadan kalktığında, bilgi soyut ve mekândan bağımsız bir hale bürünür. Yukarıdaki örneğe geri dönersek, Harvey'nin *Social Justice and the City* (1973/2003) adlı kitabıyla belirginleşen radikal dönüşümü sonrasındaki çalışmalarından Baltimore silinmiş, yerel motivasyonlarından arındırılmış ve ancak böylelikle üretilen bilgi dünyanın başka coğrafyalarına hitap eder hale gelmiş ve nihayetinde bilgi dolaşıma girmiştir. Yani, başlangıçta bilginin üretilmesinde baskın bir role sahip olan hakikat yeri (Baltimore), sahip olduğu statüyü kaybederek paradigmanın görünmez derinliklerine çekilmiştir. Benzer şekilde, Halikarnas Balıkçısı'nın entelektüel dönüşümünde ve Mavi Anadolucu fikirlerin yeşermesinde Bodrum'un da bir hakikat yeri olarak önemli bir rol oynadığını öne sürmek mümkündür.

Halikarnas Balıkçısı ve Bodrum arasındaki ilişki, onun 1925'te yayımladığı bir hikâyeye başlar. O, "*Hapishanede İdama Mahkûm Olanlar Bile Bile Asılmaya Nasıl Giderler?*" hikâyesinde askerî isyanı teşvik ettiği gerekçesiyle İstiklal Mahkemesi'nde yargılanır ve kalebent olarak üç yıl Bodrum'a sürgün cezası alır. Ancak Bodrum'da söz konusu cezanın çok ötesinde kalır (1925-1947) ve bu süreçte kişisel bir dönüşüm geçirerek Bodrum'un antik çağlardaki ismi olan Halikarnas Balıkçısı'na dönüşür (Belge, 2014). Bodrum yıllarının birikimi, sonradan taşındığı İzmir'de üretken bir edebiyat kariyeriyle birleşir ve yayımladığı eserlerde Mavi Anadoluculuğu işler. Gerçekten de İstanbul ve Bodrum yıllarında sınırlı sayıda eser kaleme alan Halikarnas Balıkçısı, İzmir'de odak noktası Mavi Anadoluculuk olan deneme, roman, öykü, çeviri gibi türlerde çok sayıda eser yayımlar.⁶ Bu bakımdan Halikarnas Balıkçısı'nın Bodrum yaşantısı onun fikirlerini şekillendirmede etkili olmuş ve böylelikle Bodrum, Mavi Anadoluculuğun hem nesnesi hem de mekânı haline gelmiştir.

Bodrum, onun hem Anadolu Yarımadası hem de Akdeniz Dünyası ile etkileşim kurmasını sağlayacak bir coğrafi konuma sahiptir. Bu gerçeklikten hareketle Halikarnas Balıkçısı, her iki uygarlık havzasının ayrılmaz bir parçası olarak Bodrum'da doğanın olağanüstü güzellikleriyle farklı uygarlık ve kültürlerin bir araya geldiğine inanır (Halikarnas Balıkçısı, 1989). Bodrum, her iki dünyanın kültürel etkilerini deneyimlemenin yanı sıra özellikle Ege adaları, Girit, İskenderiye, Marsilya ve Barselona gibi Akdeniz limanlarına bağlıdır (Halikarnas Balıkçısı, 1983b). Tarih boyunca coğrafi konumunun avantajını kullanan Bodrum, bu bakımdan Anadolu ve Akdeniz dünyasının kültürel çeşitliliğini belirli bir düzeyde taşır. Böylece önemli bir kesişim noktası olarak Bodrum'da bir araya gelen farklı kültürler, Halikarnas Balıkçısı'nın mekânın kültürel birikim tarafından

⁶ Halikarnas Balıkçısı bu dönemde *Uluç Reis* (1950) ve *Turgut Reis* (1966) gibi romanları, *Merhaba Akdeniz* (1947) gibi hikâyeleri ve *Anadolu Efsaneleri* (1954), *Anadolu Tanrıları* (1955), *Anadolu'nun Sesi* (1971), *Hey Koca Yurt* (1972), *Merhaba Anadolu* (1980) ve *Altınca Kıta Akdeniz* (1982) gibi denemeleri kaleme almıştır.

şekillendirilmesi ile Akdeniz'in ayrı bir kıta olarak kabul edilmesine yönelik fikirlerinin rafine edilmesinde oldukça önemlidir.

Kültürel çeşitlilik, Bodrum'un toplumsal dokusunda belirgin bir şekilde kendini gösterir. Bodrum, bir yandan Karya, Pers, Roma, Bizans ve Osmanlı medeniyetlerine ait zengin bir tarihe ve kültürel kalıntılara ev sahipliği yaparken, diğer yandan Yunan adalarıyla olan ilişkileri sayesinde çeşitli kültürleri içeren dinamik bir sosyal yaşama sahiptir. Gerçekten de on dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren göçlere ve mübadelelere bağlı olarak Bodrum'da Müslümanlar lehine yaşanan demografik değişime rağmen, Rumların bıraktığı kültürel ve mimari izler hâlâ canlıdır (Taner & Tezcan, 2020). Dahası, Halikarnas Balıkçısı'nın döneminde Bodrum'da, farklı milletler arasındaki misafirperverlik ve hoşgörü de varlığını korumaktadır (Noonan, 2009). Böylesi bir ortamda Halikarnas Balıkçısı, Bodrum halkının Lelegler, Helenler, Fenikeliler, Lidyalılar, Karyalılar, Frigyalılar ve Selçukluların bir harmanı olduğunu ve burada konuşulan Türkçenin de farklı bir şiveden çok bir müziği andırıldığını söyler (Halikarnas Balıkçısı 1995b). Bu bakımdan onun Bodrum'daki ırksal, dilsel ve dinsel farklılıkları aşan çeşitliliği keşfetmesi, Mavi Anadolu düşüncesinin iki temel özelliğine ilham kaynağı olmuştur. Birincisi, farklı kültürlerin aynı mekânda bir arada var olması ve çeşitli sözlerde, şarkılarda ve geleneklerde iç içe geçmesi. İkincisi ise, Anadolu'nun biçimlendirici bir kimliğe sahip olduğunun farkına varılması. Bu iki husus, Halikarnas Balıkçısı'nın Anadolu'nun kendi kozmopolit kimliğine sahip olduğuna ilişkin düşüncelerinin kristalize olmasında belirleyicidir.

Bodrum'daki kültürel çeşitlilik, toplumsal dokunun yanı sıra kentsel peyzajda da baskındır. İyonya'dan Osmanlı'ya değin pek çok uygarlığa ait kalıntılarla Bodrum'da karşılaşmak mümkündür. Bunlar arasında Halikarnas Balıkçısı için Bodrum'daki kültürel zenginliğin en somut örneği Halikarnas Mozolesi'dir. Halikarnas Balıkçısı, mozoleye ait kalıntılar ve anlatılardan yola çıkarak onu adeta yeniden inşa eder. Ona göre Bodrum'un kültürel zenginliğini gösteren bu yapı, aynı zamanda hem Anadolu'daki toplumların uygarlığa katkısına hem de önemli sanatçı ve mimarların varlığına işaret eder (Erhat, 1985). Zira Rodos'tan Bodrum'a gelen St. John Şövalyeleri'nin Mozole'yi söküp içindeki taşları Bodrum Kalesi'nde kullanmasına rağmen, bu dikkat çekici yapının temsil ettiği kültürel değer varlığını korumuştur. Bu yüzden de Halikarnas Mozolesi, Anadolu'da o döneme kadar neredeyse eşi benzeri olmayan bir kültür zevkinin ortaya çıkışına örnek teşkil eder. Halikarnas Mozolesi gibi önemli bir anıta Bodrum'un ev sahipliği yapması, Halikarnas Balıkçısı'nın uygarlığın kökenine ilişkin düşüncelerinin olgunlaşması ve Anadolu'yla özdeşleştirilmesinde önemli bir role sahiptir (Halikarnas Balıkçısı, 1989: 126-127):

“Mausoleum, en küçük parçasına dek özgün bir sanat yapıtıdır. Frizlerindeki savaştan Amazon ve Yunanlılar, aynı çağdaki heykeltıraşların yapıtlarının aksine olarak çok hareketliydi. Anadolu'daki eserler, savaşlar ve depremler nedeniyle yerle bir olmuşken, Mausoleum ayakta kalmıştır... Halikarnassos'un insanlığa bıraktığı bu baş yapıt bugün bir efsane olmuştur. Sonunda Mausolos'un mezarı, Avrupa dillerine “Mausoleum” sözcüğünü eklemiştir.”

Bodrum'un kentsel peyzajının bir başka öne çıkan unsuru diğer antik kentlerdir. Bodrum yarımadasında Halikarnassos dışında Pedasa, Telmissos, Syangela, Thaengela, Uranion, Myndos gibi çok sayıda antik kent bulunur. Bu ve Anadolu'daki diğerlerini edebi retorikinin önemli bir parçası olarak gören Halikarnas Balıkçısı, pek çok eserinde bu antik kentleri, hikâyelerini, özelliklerini anlatır. O, bunlar içerisinde yeryüzünün en eski kentlerinden biri olarak tanımladığı Thaengela (Etrim) üzerinde durarak, burasının bir nekropolis olduğunu ve Karyalılara adını veren Kral Kar'ın mezarına ev sahipliği yaptığını söyler. Thaengela'yı konu alan yazısında, bir yandan antik kente giden yol boyunca çarpıcı doğa manzarasını betimlerken, diğer yandan da esas olarak Karyalılar, İraneliler, Misyalılar, Pelajlar, Fenikeliler, Lidyalılar, Lelegler gibi farklı toplumlarla aynı güzergâhı paylaştığını ve adeta zamanın mekân içerisinde bir bütün olarak deneyimlendiğini dile getirir (Halikarnas Balıkçısı 1998). Benzer bir bağlamı Knidos antik kenti için de işler. Kentin içindeki Afrodit tapınağında uykuya dalan ve rüyasında Afrodit'le konuşan Halikarnas Balıkçısı, Afrodit'in Fenikelilerde Astoret, Asurlularda İştâr, Babillilerde Belit olarak anıldığını ve farklı uygarlıklar içerisinde her zaman var olduğunu ifade eder (Halikarnas Balıkçısı 1995b). Bu bağlamda her iki antik kentin adeta bütün Anadolu'ya yayılan varlığı, onun aynı mekânı paylaşan uygarlıkları bütüncül bir Anadolu kimliği altında bir araya getirmeye yönelik fikirlerinin berraklaşmasında ilham verici olmuştur. Knidos üzerine olan anlatımında da zaten bunu vurgular:

Knidos yıkıdır (harabedir), ıssızdır, yakınlarında ne bir köy, ne de bir insan vardır. Fakat yaşayan bir kentten daha canlı; daha anlamlı ve derindir. Çağ çağı siler, zaman zamanı söndürür. Ama burada çağların silemeyeceği, zamanların söndüremeyeceği bir güzellik var. Burası harabe değil, cennet yıkıntısı... (Halikarnas Balıkçısı 1995b: 16-17).

Doğal ve kültürel zenginliğinin bir yansıması olarak Bodrum ve geniş ölçekte Ege bölgesi, çok sayıdaki efsane ve mitin bir parçasıdır. Söz konusu efsane ve mitlerde geçen konular, kişiler, mekânlar aynı zamanda Bodrum ve çevresinin özelliklerini içerir. Bu bağlamda Halikarnas Balıkçısı, Bodrum yakınlarındaki Salmakis su kaynağı hakkındaki efsane üzerinde durur (Halikarnas Balıkçısı, 1989). Efsaneye göre pınar perisi Salmakis, karşılaştığı bir delikanlıdan çok etkilenir ve delikanlı suya girdiğinde birleşirler. Bu birliktelikle iki beden, kadın ya da erkek olmayan tek bir bedene dönüşür. Bunun sonucunda ise Salmakis'ten dünyaya çift cinsiyet anlamına gelen “hermafrodit” sözcüğü yayılır. Ayrıca Halikarnas Balıkçısı, Bodrum ve Anadolu'nun diğer yerlerindeki pek çok efsane ve bunlara ilişkin geleneklerin günümüzde de gözlemlenebildiğini dile getirir. Bunlardan birisi de Anadolu'dan hemen hemen bütün Yakındoğu'ya yayılan Kibele'dir. Esas merkezi Dindymos (Murat) dağının güney yamaçları olan bu ana tanrıçanın kocası Attis'in (diğer adıyla Temmuz) kışın ölürken ilkbaharda yeniden dirilmesi sonraki asırlarda farklı toplumların kültürel ritüellerinin bir parçası haline gelmiştir. Böylelikle Salmakis ve Kibele efsanelerinin detaylarına ilişkin Halikarnas Balıkçısı tarafından ortaya konulan *modus operandi*, aynı zamanda onu Bodrum ve Anadolu'daki zengin düşünsel yaşamın bir süreklilik içinde günümüzde de etkinlik gösterdiği fikrine götürür:

“İlkbaharda Hıdırellez ve Nevruz Sultan şenlikleri ve yine ilkbahara doğru Paskalya, yani İsa'nın yeniden doğması hep Temmuz'un doğuşu festivallerinin kalıntılarıdır. Tahtacılar gibi Anadolu'nun pek eski yerlilerinden olan Kızılbaşlar her ilkbaharda, yani Temmuz ya da Attis'in yeni baştan doğduğu günde köyün en yakışıklı delikanlısını ev ev gezdirirlerdi. Bu delikanlı, Temmuz'un doğuşunu ve kadınlarca temsil edilen Kibele'ye kavuşmasını taklit ederdi (Halikarnas Balıkçısı, 1983b: 94).

Bodrum, Herodot gibi önemli tarihsel figürlerin anavatanıdır. Bu anlamda Herodot'tan “yurttaşım” olarak bahseden Halikarnas Balıkçısı, onun bir İyonyalı olduğunu ve adının Karya dilinden geldiğini belirtir (Halikarnas Balıkçısı, 1992). Ona göre Anadolu'nun tarihi Herodot'un en önemli eseri olan “Tarih” ile başlar. Bütün Anadolu'yu gezen ilk turist olarak Herodot'u memleketi Bodrum'dan selamlayan Halikarnas Balıkçısı, kendisini Herodot'la özdeşleştirerek yaklaşık iki bin yıl sonra Anadolu tarihini yeniden yazmaya talip olur. Tarihin Herodot ile Anadolu'dan başlamasını bir tesadüf olarak görmeyen Halikarnas Balıkçısı, bunu bölgenin farklı kültürlerle ve önemli gelişmelere ev sahipliği yapmasına bağlar. O dönemde İyonya'nın özgür düşüncesinden etkilenen Bodrum ve ekümenik dünyada uygarlıkların birbiri ardına geliştiği, kültürel çeşitliliği yüksek bir bölge olan Anadolu, Herodot'u doğal bir kaynak haline getirmiştir. Dolayısıyla Herodot'un tarih boyunca sahip olduğu yaygın şöhretten stratejik olarak yararlanan Halikarnas Balıkçısı, onu nostaljik bir karakter olarak değil, Anadolu merkezli uygarlık tezinin en önemli figürlerinden biri olarak görür ve ondan şöyle bahseder:

“Herodot, günümüz dünyasının nasıl başladığına ışık tutan ilk yazardır. İnsanlar karışımı olan Anadolu tarihi de “Herodot Tarihi” ile başlar. Bir düşünür için Anadolu'nun asıl anlamına, Herodot'un yazılarıyla varılır.” (Halikarnas Balıkçısı, 1991: 160)

Bodrum'da yetişen bir diğer önemli isim de Bodrum'a bağlı Karabağ köyünde doğan ünlü Osmanlı denizcisi Turgut Reis'tir (1485-1565). Halikarnas Balıkçısı, Turgut Reis'i konu alan romanında (2000), o dönemde Bodrum'da Türkler ve Rumlar da dâhil olmak üzere çeşitli halkların birlikteliğini kurgusal olarak kullanır. Romanda, Anadolu'da yaşayan Türkler ile Rumlar ya da Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında düşmanlık olmadığı vurgulanarak, bu topluluklar arasındaki uyumun altı çizilir. Aynı romanda, Paho adlı bir Rum balıkçı, aynı dini ve milliyeti paylaşan St. John Şövalyeleri tarafından haksız yere hapsedilir. Turgut Reis daha sonra onu serbest bırakır. Ancak Paho, Turgut Reis'in yanında kalmayı tercih eder. Böylelikle Halikarnas Balıkçısı, bireyi önceleyen hümanist düşüncenin Anadolu'da kök saldıığını ileri sürer (Halikarnas Balıkçısı, 2000) ve Turgut Reis karakteri aracılığıyla halk arasındaki hümanist ruhun varlığını vurgular. Ayrıca, farklı toplumların aynı mekânda iç içe geçmesini örnek göstererek, bunların zamanla birbirlerine karıştığını ve

Anadolu'nun bir parçası haline geldiğini iddia eder. Ona göre Türkler de zaman içinde yerel topluluklarla bütünleşerek Anadolu insanına dönüşmüştür (Halikarnas Balıkcısı, 1992).

Halikarnas Balıkcısı ustaca bir retorikle Bodrum'u tarihsel, kültürel ve sosyal açıdan canlı bir yapı olarak betimler. Bodrum'a kendi zamanını, milletini, dinini, toplumunu aşan bir zamansal ve mekânsal çerçeveye yaklaşır. Çalışmalarında sürekli olarak tüm sakinlerinin kolektif mekânsal inşası olarak gördüğü Bodrum'u ya da Bodrum'un temsil ettiği semantiği kullanır. Kişiler ya da zamanlar değişse de sürekli olarak insanlar ve toplumlar arasındaki kültürel ilişkileri vurgular (Yazıcı, 1998). Çağdaş dünyanın geçmişle olan bağımlı gösteren, aynı mekânda birlikte yaşamının ve kültürel devamlılığın önemini vurgulayan eserlerinde Mavi Anadolu düşünceler her zaman belirgindir. Bu yaklaşım ona Mevlana gibi figürleri Dante'yle, Bektaşiler'i Herodot ve Homeros'la yan yana getirme olanağı sağlar (Sevinçli, 1999). Ona bu "katarsisi" yaşatan en önemli unsur da entelektüel bir dönüşüm geçirdiği Bodrum'dur:

Hayatımın en hızlı, sevinçli ve sevgili yılları Bodrum'dakiler olduğu için, yapıtlarımın Bodrum ürünü olduğunu iddia edebilirim. En Bodrum olan yapıtlarım en sevdiğimlerdir. Zaten Bodrum olmayan yok ki. (...) Bodrum'un her yerini severim. Kentin her yerini (Cumhuriyet, 23 Ocak 1979).

Kabağağaçlı, Bodrum'da Halikarnas Balıkcısı kimliğine bürünmesine rağmen, İzmir'de geçirdiği yıllarda yayımladığı eserlerde Mavi Anadolu'luluğu Bodrum'un ve yerel özelliklerinin ötesinde, daha geniş bir bağlamda ele almıştır. Bu bakımdan, yapıtlarında Bodrum'un özgünlüğünden uzaklaşan Halikarnas Balıkcısı, Mavi Anadolu'luluğu, Anadolu'nun bir yarımada, Akdeniz'inse bir kıta olarak ele alındığı daha geniş bir perspektifle sunmuş, mekânsal bağlamı soyutlamıştır. Bu yaklaşım, Bodrum'u otantik bir görme biçimi olarak değerlendiren Halikarnas Balıkcısı'nın stratejisinin bir yansımasıdır. Çünkü o, Bodrum'u, Urartulardan Sümerlere, çinilerden heykellere kadar Anadolu'nun tüm unsurlarını harmanlayan ikna edici bir model olarak tasavvur eder. Sonuçta, bu tip bir stratejiyle hem Halikarnas Balıkcısı'nın kişisel perspektifinden hem de Bodrum'un özgünlüğünden soyutlanmış, genel bir Mavi Anadolu'luluk imgelemi ortaya çıkar.

Doğal, tarihsel ve toplumsal koşullara gömülü olan mekânlar, bir hakikat yeri olarak kimi zaman açık kimi zamanda örtük bir şekilde bilginin oluşumu ve niteliğini tayin eder. Kabağağaçlı'nın Halikarnas Balıkcısı'na dönüşümünü yansıtan fragmanlarda da görüldüğü üzere, ilhamını Bodrum'un yerelliğinden alan yaklaşık çeyrek yüzyıllık yaşantı, aynı zamanda hakikat yerinin baskın yönlerinden arındırılmış *sui generis* bir coğrafi imgeleme giden kapıları da açmıştır. Bodrum'da billurlaşan Mavi Anadolu'luluğun artık yerel olmayan ama hâlâ aktör merkezli olan tabiatının dışına çıkarak diğer yerlerde de dolaşıma girmesini sağlayan en önemli dinamik ise kuşkusuz mavi yolculuklardır. Mekânın, tarihin, kültürün iç içe geçtiği bu yolculuklar, düşüncenin yeni takipçiler kazanarak tanınması ve yaygınlaşmasında kritik bir role sahiptir.

5. MAVİ YOLCULUKLAR

"Troya'dan yana mısınız, Yunanlılardan yana mı?"

On beş kişi hep bir ağızdan:

"Troya'dan yanayız!" diye bağırıyorlar.

"Akhilleus'tan yana mı, Hektor'dan yana mı?"

"Hektor, Hektor, Hektor. . ." diye parmaklar kalkıyor, Uçarı'nın güvertesi kahaahalarla çınliyordu (Erhat, 2019a: 117).

Bir mavi yolcu olan Erhat tarafından kaleme alınan bu cümleler, mavi yolculukların ne olduğu ve nasıl bir ortamda yapıldığına ilişkin önemli ipuçları içerir. Troya'nın, Hektor'un ve kahaahaların muhatapları ise aralarında Halikarnas Balıkcısı, Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat, Vedat Günyol, Melih Cevdet Anday, Necati Cumalı, Sabahattin Ali, Bedri Rahmi Eyüboğlu, Mina Urgan, Yaşar Kemal, Oktay Rıfat, Selçuk Batur, Sabahattin Batur, Cevat Çapan, Can Yücel, İsmet Zeki Eyüboğlu, Füreyra Koral, Güngör Dilmen, Şadi Çalık, Ali Sirmen, Gençay Gürsoy, Haluk Gerger, Orhan Duru, Örsan Öymen, Murat Belge, Cengiz Bektaş, Oğuz Akkan, Doğan Aksel, Türkan Saylan, Doğan Avcıoğlu, Mete Tunçay, İonna Kuçuradi, Müntemin Öktem, Azra İnal,

Gündüz Vassaf, Günnur Savran gibi dönemin aydınları, bilim insanları, sanatçıları, yazarları, şairleri, mimarları ve ressamlarının olduğu nispeten geniş ve etkili bir entelektüel kesimi kapsar.

Halikarnas Balıkcısı tarafından başlatılan ve Sabahattin Eyüboğlu tarafından isimlendirilen mavi yolculuklar (Erhat, 1979), ilk olarak 1945 yılında Halikarnas Balıkcısı'nın Tercüme Bürosu'nda çalışan arkadaşlarına gönderdiği mektup davetiyle başlar: “Birkaç arkadaşımı topla, güneye gelin, güzelliğin ne olduğunu iyice anlayın...” (Bengi ve Zat, 2021: 221). Günümüze göre oldukça bâkir bir coğrafyada “Macera” isimli tekneyle gerçekleştirilen, toplam dokuz katılımcının yer aldığı ve zorlu koşullardan ötürü kadınların katılmadığı bu ilk mavi yolculuk, 1957’den itibaren her yıl tekrarlanan bir rutine dönüşmüş ve 1980’lere kadar devam etmiştir (Albachten, 2012). Bu bağlamda mavi yolculuk, Anadolu kıyılarında gelişen kadim kültürlerin mirasını benimsemiş bir grup entelektüelin, bu zengin mirası Anadolu’da yaşayan insanlara tanıtmaya amacıyla gerçekleştirdikleri seyahatlerdir (Günyol, 1994). Antik Karya ve Likya bölgeleri başta olmak üzere, Türkiye’nin Ege ve Akdeniz bölgelerini kapsayan mavi yolculuklar (Şekil 1), kıyı ve kıyıya yakın bölgelerdeki tarihi ve kültürel yerlerin incelenmesine odaklanmıştır (Boratav, 2019). Mekânın tarihle, kültürle ve mitolojiyle harmanlandığı bu yolculuklar sırasında hem Anadolu’daki kültürel kalıntıların incelenmesi hem de modern Türkiye’nin Anadolu’daki kadim kültürlerin bir devamı olup olmadığı sorusunun yanıtlanması amaçlanmıştır (Eyüboğlu, 2008).



Şekil 1- Mavi Yolculuk rotaları (mavi çizgi). Yazarlar tarafından tipik bir mavi yolculuğu tam detaylarıyla tanımlayan çeşitli kaynaklardan (Erhat, 1979; 2019a; 2019b) derlenen rotalar, 1958 ve 1979 yılları arasında düzenlenen beş farklı yolculuğun güzergahlarını göstermektedir. Sarı renkli daireler, Mavi Yolculuklar sırasında ziyaret edilen arkeolojik alanları göstermektedir.

Figure 1- Blue Voyage routes (blue lines). The map shows the routes of five different Blue Voyages conducted between 1958 and 1979, compiled from various detailed accounts (Erhat, 1979; 2019a; 2019b). Yellow circles mark the archaeological sites visited during these voyages along the Turkish coast."

Tipik bir mavi yolculuk sırasında yaşananları iki örnek üzerinden açıklamak mümkündür (Erhat, 2019a). 1961 yılındaki yolculuğun hazırlıkları aylar öncesinden başlamış, teknenin ayarlanması, kalkış zamanı ve gerekli kumanyanın temini gibi konularda titiz bir süreç yürütülmüştür. Korsan gemilerini andıran “Macera” adlı tekneye binen 17 kişi, Kuşadası’ndan Gökova Körfezi’ne doğru yola çıkmıştır. Bu yolculukta Halikarnas

Balıkçısı, denizcilik, meteorolojik koşullar, deniz yaşamı ve Mavi Anadolu'da felsefi hakkında sürekli bilgilendirmelerde bulunarak yolculuğun liderliğini üstlenmiştir. Sefer boyunca Didim (Didyma), Bodrum (Halicarnassus), Karaada (Arkonnos), Ceramus, Sedir Adası (Cedrae/Kedrai), Triopium, Knidos, Priene, Milet (Miletus) ve Efes (Ephesus) ziyaret edilmiştir. Bu yerler tarihsel bir incelemeye tâbi tutulmuş ve Anadolu uygarlığının gelişimi hakkında derinlemesine tartışmalar yapılmıştır. Anadolu'nun uygarlık evrimindeki rolüne odaklanan tartışmalarda Herodot, Herakleitos, Xenophanes ve Hekataeus gibi isimler sıkça anılmış ve bu kültürel zenginlik karşısındaki toplumsal duyarsızlık eleştirilmiştir. Ayrıca Sümerler ve Hititler gibi uygarlıkların bıraktığı izler, onlar tarafından Anadolu zincirinin yeni halkaları olarak değerlendirilmiş ve bu unsurları kültürel dokuya dâhil etme sorumluluğu üstlenilmiştir.

1962 yılında gerçekleştirilen iki ayrı yolculuktan biri, İlyada destanının izlerini takip etmek amacıyla Ağustos ayı ortasında Kuzey Ege'de düzenlenmiştir. Yolculuk öncesinde uygun bir tekne aranmış, fotoğraf makineleri ayarlanmış, kumanya hazırlanmış ve balık tutma araçları temin edilmiştir. "Uçarı" adlı tekneyle yapılan bu yolculuk, Ayvalık'tan başlayarak 15 kişilik bir ekiple gerçekleştirilmiştir. Yolculuk boyunca Troya, İda Dağı, Assos, Bozcaada (Tenedos), İmroz ve Adramytteion ziyaret edilmiştir. Şair Melih Cevdet Anday'ın İlyada'dan pasajlar okuduğu bu yolculukta, Anadolu'da yaşamış farklı toplumların aynı coğrafyayı paylaşmasının kültürel zenginliği nasıl beslediği üzerinde durulmuştur. Kazdağları'nda gezerken Sarı Kız efsanesi ile İlyada'daki Paris'in hikâyesi arasında paralellikler kurulmuş ve iki anlatı arasındaki benzerlikler tartışılmıştır. Zamansal ve sosyo-kültürel farklılıklarına rağmen, her iki olayın da aynı topraklarda benzer bağlamlarda gerçekleştiği vurgulanmıştır. Troya'nın dokuz kat surlarının dokuz uygarlığın izlerini barındırdığına inanılırken, Hektor ile Mustafa Kemal Atatürk ve Troya ile Conkbayırı arasında benzerlikler kurulmuş; bu iki olayın özünde aynı mücadeleyi temsil ettiği vurgulanmıştır.

Bununla beraber mavi yolculukların her zaman ideal koşullarda gerçekleştirildiğini söylemek zordur. Özellikle ilk yolculuklar tuvalet eksikliği, yiyecek depolama zorlukları, içme suyu sıkıntısı ve yatacak yer sorunu gibi genel anlamda zorlu koşullar altında gerçekleştirilmiştir. Bu kısıtlı şartlar, 1960'ların ortalarına kadar devam etmiştir. Bu dönemdeki yolculuklar, denizi geçmeye çalışan göçmenlerin şartlarından biraz daha iyi olmakla beraber, aslında oldukça ilkel koşullara sahipti (Eroğlu, 2021). Ayrıca teknedeki gündelik işler, yolcular tarafından ekipler halinde yerine getirilmiş ve özellikle akşam yemekleri şölensel bir havada geçmiştir. Kadınların özel kıyafetlerle katıldığı bu yemeklerde entelektüel tartışmalar yapılmış ve Homeros'tan Herodot'a kadar birçok konu konuşulurken, aynı zamanda türküler söylenmiştir. Bunun yanında yolculuklarda bayrak töreni, güzellik yarışmaları, doğaçlama tiyatro oyunları ve uçurtma uçurma gibi etkinlikler de düzenlenmiştir (Saçlıoğlu, 2018). 1960'lı yılların ortalarından itibaren artan talep üzerine, yolculuklar farklı rotalarda bazen yılda iki ya da üç kez düzenlenmiştir (Erhat, 1979).

Mavi yolculukların liderliğini, bu seyahatleri Mavi Anadolu'ya yaygınlaştırmak için stratejik bir araç olarak kullanan Halikarnas Balıkçısı üstlenmiştir. Onun coğrafyayı, tarihi ve kültürü bir araya getirerek bireyler üzerinde kalıcı bir etki bıraktığı (Erhat, 2019b) ve bazı katılımcıların kendilerini Likyalı bir balıkçı ya da Xantos'tan gelen bir Yunan tanrısı olarak hayal ettiği (Yetgin & Yılmaz, 2018) mavi yolculuklar, aynı zamanda Mavi Anadolu'nun aktör (Halikarnas Balıkçısı) bağımlı tabiatından sıyrılarak tüm Anadolu'yu temsil eden bir imgeleme dönüşümünün de merkezinde yer almıştır.

Mavi yolculukların Mavi Anadolu'ya yaptığı ilk katkı, bu düşüncenin entelektüel temelini oluşturmaya olan etkisiyle ilgilidir. Gerçekten de mavi yolculuklar, Mavi Anadolu'nun entelektüel çekirdeğinin oluşmasında kritik bir rol oynamıştır. Halikarnas Balıkçısı'nın öncülüğünde başlatılan bu düşünce akımı, Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat'ın Halikarnas Balıkçısı'na katılımıyla derinleşmiş ve olgunlaşmıştır. Eyüboğlu ve Erhat'ın Mavi Anadolu'da üzerine geliştirdikleri fikirler, bu yolculuklar sırasında şekillenmiş ve Halikarnas Balıkçısı'nın vizyonu ile birleşerek entelektüel bir temele oturmuştur. 1930'lardan itibaren Türk hümanizmi projesinde etkin bir katılımcı olan Eyüboğlu, Hasanoğlu Yüksek Köy Enstitüsü'nde öğretmenlik yapmış ve Tercüme Bürosu'nda önemli görevler üstlenmiştir (Akagündüz & Yılmaz, 2011). Aynı şekilde, Erhat da Tercüme Bürosu'nda çalışmış, Latince ve Yunanca eserleri Türkçeye kazandırmış ve Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Klasik Filoloji bölümünde görev almıştır (Erhat, 2002). Her ne kadar Eyüboğlu 1946'da, Erhat ise 1948'de görevlerinden uzaklaştırılmış olsalar da, hümanist düşüncüyü savunmaya devam

etmişler ve Yeni Ufuklar gibi dergilerde yazılar yayımlamışlardır. Eyüboğlu ve Erhat'ın hümanist kimlikleri, Halikarnas Balıkcısı'yla olan yakın dostluklarıyla birleşerek Mavi Anadoluculuk düşüncesini biçimlendirmiş ve bu düşünce, üç isimle özdeşleşmiştir.

Eyüboğlu, edebi eserlerinde Mavi Anadolucu düşünceyi işler ve yaygınlaşması için uğraş vermiştir. Özellikle de “Mavi ve Kara” (2002) adlı denemesinde, Anadolu'da kök salmış Batı düşüncesini açığa çıkaran ve Türklerin bunun mirasçısı olduğunu savunan genel bir perspektif ortaya koymuştur. Halikarnas Balıkcısı ve Erhat gibi o da Homeros'u bir Anadolu çocuğu olarak nitelendirmiş ve Homeros'un bizim kültürel mirasımızın ayrılmaz bir parçası olduğunu vurgulamıştır (Eyüboğlu, 2002). Eyüboğlu, Anadolu hakkındaki düşünceleri geliştirmiş ve bu fikirlerin halka ulaşmasında önemli bir rol oynamıştır. O, Yunus Emre gibi Türk şairleri ile Yunan ve Roma dönemlerine ait figürler arasındaki ortak ruhu vurgulayarak bu toprakların kültürlerinin birbirine bağlı olduğuna inanmıştır. Yolculukları sırasında tanık olduğu kültürel mirası da kamuoyuna duyurmaya çalışmış ve bu kültürel kalıntıların söz konusu bağın canlı örnekleri olduğunu savunmuştur.

Eyüboğlu, edebi çalışmalarının yanı sıra belgesel filmler, sanat sergileri ve sohbet toplantıları gibi çeşitli etkinlikler aracılığıyla toplumla ve entelektüel dünyayla iletişim kurmaya çalışmıştır. Maya Sanat Galerisi'nin (1950) açılmasına ön ayak olarak Anadolu kültürüne ilişkin çeşitli eserlerin sergilenmesini sağlarken (Savaş, 2008), 1960'lardan itibaren her hafta evinde düzenlediği ve bütün sanat takımının bir araya geldiği “Pazartesi Toplantıları” ile de mavi yolculukları yeni isimlerle paylaşmış ve bu toplantılarda Anadolu'yu en önemli gündem maddesi yapmıştır (Güler, 1994). Örneğin Çatalhöyük gezisinden döndükten sonra burada gördüğü renkli el motifini, bir yandan günlerce uğraşıp karton panolar üzerine hazırlayarak misafirlerine hediye ederken diğer yandan da seramik sanatçısı Füreyra Koral'ı ikna ederek eserlerinde bu motifi kullanmaya teşvik etmiştir (Erhat, 1994).

1954'te Mazhar Şevket İpşiroğlu ile birlikte İstanbul Üniversitesi Film Merkezi'ni kuran Eyüboğlu, toplamda 11 belgesel film çekmiştir (Demirkıran, 2022).⁷ Her bir film, Anadolu tarihinin kültürel değerlerine ışık tutmayı hedefleyerek belirli bir dönemin veya uygarlığın izini sürmüştür (Eyüboğlu, 2000b). Eyüboğlu, Anadolu türkülerinin ezgilerini, halılarının renk ve biçimlerini, duygu ve düşüncelerine sinmiş uygarlık kalıntılarını sinema aracılığıyla günümüze bağlamıştır (Avcı, 1996). O, Hitit kabartmalarında ya da Roma mozaiklerinde görülen günlük yaşam sahneleri ile günümüz yaşam tarzları, gelenek ve görenekleri arasındaki benzerliklere odaklanmıştır. Örneğin “Hitit Güneşi” (1956) filminde Boğazkale'de Hitit kuyularından su çekenleri, pazarda kilim satanları, güneşin altında buğday serpen kadınları göstermiş ve şu cümleleri seslendirmiştir:

“Şu bir avuç insan, pazar yerinde şu bir avuç insan, ovanın bereketini paylaşan bu insan kaynaşması içinde birçok sahneler, çehreler insana ister istemez Hitit kabartmalarını düşündürüyor. Boğazkale'deki kadınların yaptığı bu kilimlerdeki nakışlarda, Eti tanrılarının izleri saklıdır. Kağrı tekerini Hititler de böyle yaparlardı herhalde. Hele bu boynuzlardan çekilen tekeleri, Alacahöyük kabartmalarında aynen göreceksiniz” (Demirkıran, 2022: 47).

Bir klasik filolog olan Erhat ise yolculuk yazıları ve çevirileriyle benzer bir amacı gerçekleştirmeyi hedeflemiştir. Eyüboğlu gibi onun eserleri de düşüncenin beslenmesinde ve üretkenliğinin artmasında önemli bir rol oynamıştır. Erhat, İlyada üzerine çalışırken Halikarnas Balıkcısı'yla İstanbul'da karşılaşmış ve başlangıçta fikirlerine inanmamış, hatta onları saçma bulmuştur. Ancak onu İzmir'de ziyaret ettikten, kentteki bazı antik yerleri gördükten ve mavi yolculuklara katıldıktan sonra bakış açısı değişmiştir (Erhat, 1985).

Mavi yolculuklar sırasında kendisini etkileyen Anadolu uygarlıklarına ait kalıntıların toplum tarafından yetersiz şekilde bilinmesinden ve önemsenmemesinden etkilenen Erhat, insan merkezli bakış açılarına odaklanır. “İşte İnsan” (1969) ve “Sevgi Yönetimi” (1978) adlı eserlerinde, insanın hümanist ruha sahip bir kültürle anlaşılabilirliğini vurgular. İnsanlığa yönelik böyle bir yaklaşımı benimsemek için uzaklara gitmeye gerek olmadığını savunarak hümanist kültürün Anadolu'da doğduğuna inanır. Erhat, şair A. Kadir ile birlikte Türkçeye

⁷ Belgesel filmler şöyledir: *Hitit Güneşi* (1956); *Siyah Kalem* (1957); *Karanlıkta Renkler* (1959); *Surname* (1959); *Anadolu'da Roma Mozaikleri* (1959); *Anadolu Yollarında* (1959); *Yaşamak İçin* (1962); *Nemrut Tanrıları* (1964); *Eski Antalya'nın Suları* (1965); *Ana Tanrıça* (1966); *Karagöz'ün Dünyası* (1972).

kazandırdığı Homeros'un İlyada (1975) ve Odysseia (2008) eserlerinde bu hümanist ruhun açıkça görüldüğünü düşünür. Benzer bir tutumu mitolojiler ve efsanelerin yorumlanmasına da uygulayan Erhat, mitolojilerde somutlaşan insanlığın ortak değerinin yalnızca Yunan ve Latin dünyasıyla sınırlı olmadığını savunur. "Mitoloji Sözlüğü"nde (1996), Anadolu'nun dünyayı şekillendiren hümanist ve mitolojik ruhun merkezinde yer aldığını iddia eder. Erhat, Anadolu'nun öneminin daha iyi anlaşılmasının, antik dünyadan daha fazla eser okunması ve çeşitli uygarlıkların kalıntılarının ortaya çıkarılmasıyla mümkün olacağına inanmıştır (Erhat, 1956). Erhat bir yazısında bu kalıntıların önemine dikkat çeker:

"Troya'da, Bergama'da, Efes'te otlarla örtülmüş taşlar arasında yürürken, bu taşlar bize şair Homeros'tan kral Attalos'tan, filozof Herakleitos'tan ve buralarda yaşamış nice nice insanın maceralarından bir şeyler anlatıyor mu? Bu taşların, yüzyıllar boyunca üzerlerinde yaşayan Anadolu köylüsüne bir şeyler söylediklerine ben inanıyorum. İlkçağın bu topraklarla yoğrulmuş, üst üste tabakalaşmış uygarlıkları bugün orada yaşayan insanların geleneklerini, göreneklerini şüphesiz ki etkilemiştir. Ama izler silinmiş. Biz bu etkileri sezemez olmuşuz, çünkü biz şehir aydınları, onları akıl yoluyla incelemedikçe, göremez, anlayamayız" (Erhat, 1956: 732).

Eyüboğlu ve Erhat'ın katılımıyla, Mavi Anadolu'luluk aktör bağımlı yapısından uzaklaşarak daha verimli ve üretken bir entelektüel çekirdeğe kavuşmuştur. Halikarnas Balıkçısı'nın mekânsal ve kültürel sentez üzerine inşa ettiği Anadolu imgelemi, Eyüboğlu ve Erhat'ın katkılarıyla daha da zenginleşmiş, böylece hümanist ve halkçı bir boyut kazanmıştır. Bu bağlamda, Homeros ve Yunus Emre'yi aynı kültürün temsilcileri olarak gören ve aynı coğrafyanın paylaşılmasının farklılıkları çeşitliliğe dönüştürdüğünü vurgulayan bu çekirdek kadro, Türkiye'deki diğer coğrafi imgelemlerden farklı olarak, zaman-mekânsal sürekliliğe dayanan ve kapsayıcı bir kimlik projesinin çerçevesini çizmiştir.

Mavi Yolculukların ikinci önemli etkisi, bu yolculuklar sırasında dönemin önde gelen entelektüel, akademisyen ve sanatçıların bir araya gelmesiyle ilişkilidir. Bu buluşmalar, Mavi Anadolu düşünceinin Türk entelijansiyası arasında daha geniş çapta tanınmasına ve çeşitli eserlerde işlenmesine katkıda bulunmuştur.

Bu isimlerin başında Anadolu tarihinin bütünlüğüne vurgu yapan yazar ve şair Melih Cevdet Anday gelir. Anday, Hititlerden başlayarak Anadolu tarihini kendi tarihimiz olarak görmeyi savunmuş ve kültürümüzün bu geçmişin bir mirası olduğunu ileri sürmüştür (Anday, 1974). Anadolu'da uygarlıkların iç içe geçtiğini ve sentezlendiğini vurgulayan Anday, Halikarnas Balıkçısı'nın nereden geldiğimizden çok nerede yaşadığımızı dair yaptığı vurgunun büyük önem taşıdığına inanmıştır (Anday, 2008). O, şiirlerinde özellikle mitolojiden yararlanarak, tıpkı Mavi Anadolu'lular gibi, dünyanın yeni imgelemlerini inşa etmiştir (Akatlı, 2004). Ayrıca "Yanyana Her Şey" şiirinde de gözlemlenebildiği üzere, mekânı zamana bağlı kılmaktan ziyade zamanı mekânın içinde kabul ederek onu mekânın bir unsuru olarak göstermiştir (Yücel, 2004). Bu bağlamda Anday, Mavi Anadolu'lular gibi zamansal ve kültürel farklılıklara rağmen ortak deneyimlenen mekânın önemini vurgulamıştır.

Bazı yolculuklara katılan, Eyüboğlu ve Erhat'la dostluk kuran yazar Yaşar Kemal, özellikle Eyüboğlu'nun halk edebiyatına ilişkin görüşlerinden etkilenmiştir (Erhat, 1999). Farklı zamanlarda yaşamış halklar arasındaki etkileşimi türküler, deyişler, tekerlemeler üzerinden inceleyen Eyüboğlu ile bunlar üzerine tartışan Yaşar Kemal, birlikte yazdıkları "Gökyüzü Mavi Kaldı" (1994) adlı kitapta Anadolu'daki bilinen ve bilinmeyen türkülerle yer vermiştir. Yaşar Kemal, Eyüboğlu'nun vefatının ardından kaleme aldığı kitabın önsözünde, Homeros'la başlayan geleneğin halk arasında şiir, masal, türkü, hikâye gibi çeşitli türlerle devam ettiğini belirtmiştir. Ona göre Anadolu'daki köklü halk edebiyatının izleri ve ozanlık geleneği, Homeros'tan itibaren süregelen bir geleneğin son halkasıdır.

Edebi eserlerinin yanı sıra yayıncılık faaliyetleriyle Mavi Anadolu'luluğa kapı aralayan isimlerden bir diğeri de Vedat Günyol'dur. Eyüboğlu ve Erhat'ı uzun süredir tanınmasına rağmen Halikarnas Balıkçısı'nın yanında iki mavi yolculuğa katılan Günyol, sonrasında hümanist kimliğini Mavi Anadolu'lulukla birleştirmiştir (Günyol, 1995). Günyol, hümanist kültürün inşası doğrultusunda düşüncenin temellerini oluşturmak için denemeler ve çeviriler kaleme almıştır. Özellikle yolculuklar sırasında kültürel kalıntılara karşı halkın oldukça sınırlı bilgiye sahip olduğunun gözlemlenmesi, yayıncılık için yönlendirici olmuştur. Eyüboğlu ile birlikte Çan Yayınları'nı kuran Günyol, Platon, Thomas More, Campanella, Rousseau, B. Russell, Babeuf, Camus, Sartre

gibi yazarların ve filozofların 62 eserinin Türkçeye çevrilmesini sağlamıştır. Çan Yayınları bu çalışmalarla hümanist bir kültür oluşturmayı ve kamuoyunu bilinçlendirmeyi amaçlamıştır (Akagündüz, 2007).

Mavi yolculuklar, Mavi Anadolucu düşüncenin çeşitli sanatsal performanslarla yeniden yaratılmasında da etkili olmuştur. Bu bağlamda heykeltıraş Şadi Çalık, seramik sanatçıları Alev Ebüzziya Siesbye ve Füreya Koral, oyun yazarı Güngör Dilmen ve mimar Cengiz Bektaş, mavi yolculuklardan aldıkları ilhamı eserlerine yansıtmıştır. Heykeltıraş Şadi Çalık, mavi yolculuklarda mitolojiden tarihe kadar edindiği bilgilerle antik dünyayı daha iyi anlamış ve “Antik Ege Rölyefi” gibi eserlerinde bu bağlamı işlemiştir. Mavi seramikleriyle tanınan Alev Ebüzziya Siesbye, zikzak motifi gibi köklü Anadolu geleneklerini günümüze taşıırken (Mutlu & Kanat, 2017), Füreya Koral ise eserlerinde Anadolu kültürlerine yakın durmuş ve özellikle Hitit motiflerini yoğun olarak kullanmıştır. Oyun yazarı Güngör Dilmen, “Ben Anadolu” adlı tiyatro oyunuyla Anadolu kadını 16 farklı karakterle canlandırmıştır. Ana tanrıça Kibele, Hitit kraliçesi Puduhepa, Efes’li Artemis, Bizans imparatoriçesi Theodora, ilk kadın tarihçi Anna Komnini, Nilüfer Hatun, kadın ozan Şair Nigar ve Halide Edib Adıvar’ın da aralarında bulunduğu kadınları anlatarak, farklı zamanlara ve kültürlere ait bu kadınları aynı mekânda bir araya getirmiştir. Mavi yolculuklar aracılığıyla Anadolu’yu hayatına ve mimarisine dâhil eden Mimar Cengiz Bektaş ise, hem Anadolu’nun tanınmasına hem de mimarinin Anadolu kültürüne uygun gelişmesine katkıda bulunmayı amaçlamıştır (Akyol, 2019). Özellikle Anadolu’da yapılan arkeolojik kazılara dikkat çeken Bektaş, bu kazılarla kültür coğrafyamızın ortaya çıktığını ve her çağın kendisinden sonra gelen kültür üzerinde etkili olduğunu savunmuştur (Bektaş, 2006).

Farklı entelektüel alanları temsil eden kişiliklerin bir buluşma yeri olarak teknelerin ve onlarla yapılan mavi yolculukların, Mavi Anadoluculuğun çeşitli düşünsel, edebi ve sanatsal performanslar aracılığıyla yaygınlaşması ve dolaşıma girmesinde son derece etkin bir rol oynadığı ifade edilebilir. Anadolu’nun kültürel mirasına odaklanan mavi yolculuklar, Mavi Anadoluculuğun aktör merkezli bir perspektiften Anadolu odaklı bir coğrafi imgeleme evrilmesinde en belirleyici unsur olarak öne çıkmıştır. Bu yolculuklar, Mavi Anadoluculuk için ampirik bir laboratuvar işlevi görmüş ve farklı kültürler arasındaki etkileşime dair teorik iddiaları somut bir gerçeklik zeminine oturtmuştur. Düşüncenin kapsamının genişlemesinde -yani taraftar edinmesi ve entelektüel dünyada tanınmasında- ve teorik tezlerinin geçerlilik ve güvenilirlik kazanmasında bu yolculukların oynadığı rol oldukça kritiktir; zira bu sayede, Halikarnas Balıkcısı’nın Bodrum’dan ilham alan fikirleri entelektüel ve sanatsal faaliyetlerle bir rutin haline gelirken, Bodrum da giderek Mavi Anadoluculuğun entelektüel derinliklerine çekilmiştir.

6. SONUÇ

Mavi Anadoluculuk düşüncesini bir coğrafi imgelem olarak yeniden ele alarak kimlik, kültür ve mekân arasındaki dinamikleri soruşturan bu yazıda, Anadolu’nun tarihsel ve kültürel zenginliğini modern bir kimlik arayışıyla birleştiren Mavi Anadoluculuğun, coğrafi imgelemlerin toplumsal kimlik inşasındaki rolünü gözler önüne seren özgün bir entelektüel girişim olduğu ortaya konmaktadır. Bu düşünce akımı, Anadolu coğrafyasında varlık göstermiş tüm medeniyetlerin kültürel mirasını mekânsal bir paydada buluşturarak bu mirası günümüz Anadolu insanının kimliğinin organik bir bileşeni olarak konumlandırmaktadır. Halikarnas Balıkcısı’nın Bodrum’da geçirdiği dönüşüm yılları bu düşüncenin filizlenmesine beşiklik ederken mavi yolculuklar, Mavi Anadoluculuğun entelektüel çevrelerde yaygınlaşmasına ve kök salmasına aracılık etmiştir. Anadolu’yu bir kültürel pota olarak gören Mavi Anadoluculuk, bu coğrafyanın farklı uygarlıkların etkileşimiyle şekillendiğini ve zenginleştiğini savunmakta; bu yönüyle de Türkiye’de son iki yüzyılda üretilen diğer coğrafi imgelemlerden ayrılarak, Hititler’den Yunanlılara, Romalılardan Osmanlılara uzanan geniş bir kültürel yelpazenin izlerini günümüz Anadolu insanında bir araya getirmektedir. İşte bu sayede Mavi Anadoluculuk, Anadolu’nun çok katmanlı kültürel mirasını özgün bir perspektifle yorumlayan önemli bir kültürel coğrafya kuramı olarak öne çıkmaktadır.

Bununla birlikte, yirminci yüzyılın üçüncü çeyreğinde etkinlik gösteren Mavi Anadolucuların ortaya koyduğu imgelem, neredeyse yalnızca entelektüel dünyada dolaşıma girmiş ve toplumsal tabanda güçlü bir karşılık bulamamıştır. 1960’lara ve 1970’lere damgasını vuran ideolojik kutuplaşma ve kesimler arasındaki antagonistik tutumların (Bora, 2017) yanı sıra, 1980’lerden itibaren mavi yolculukların ticarileşmeye başlayarak

yat turizminin bir parçası haline gelmesi (Yılmaz & Yetgin, 2018) ve daha da önemlisi, 1980 askeri darbesi sonrasında Türk-İslam Sentezi'nin hümanizme karşı benimsediği sert tutum (Copeaux, 2000), Mavi Anadolu'luğu olumsuz etkilemiş ve alternatif bir kimlik projesi olarak yerleşik bir bağlam kazanmasına ket vurmuştur.

Bugünden bakıldığında, Mavi Anadolu'luğun ortaya çıktığı dönemseller koşulların onun şekillenmesinde etkili olduğu, yani *zeitgeist*'in, Mavi Anadolu'lu coğrafi imgelemi döneminin bir ürünü haline getirdiği de açıkça görülmektedir. Genel olarak değerlendirildiğinde, Mavi Anadolu'luğun ortaya çıkışını önceleyen sosyo-politik bağlam, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasının ardından, Avrupalı emperyalist devletlere karşı verilen bağımsızlık mücadelesi sonucunda kurulan yeni ulus-devletin radikal modernleşme ve Batılılaşma projeleriyle (Tekeli, 2011) karakterize olmaktadır. Bu dönemde, Türk kimliğini öne çıkaran seküler ve üniter bir devlet yapısı inşa edilmeye çalışılmış, geriliğin ve çöküşün sembolü olarak görülen Osmanlı mirasından koparak modern bir ulus-devlet yaratma amacı güdülmüştür. Dolayısıyla Mavi Anadolu'culuk, genel olarak yeni cumhuriyetin ulus-devlet ideolojisi, özel olarak Kemalizmin hegemonik düşünseller çerçevesi içinde şekillenmiş ve bu bağlamda belirli ön kabulleri bünyesinde barındırmıştır. Merkezinde Türklüğün olduğu homojen bir milli kimlik yaratma sürecinin güçlü etkisi sayesinde Anadolu'nun güncel etnik ve kültürel çeşitliliğini kucaklamakta çekingen kalmaları, cumhuriyete ve onun ulus-devlet ideolojisine olan güçlü bağlılıklarının bir sonucu olarak Osmanlı mirasına mesafeli durmaları ve tarihseller gerilimlerin etkisi altında Yunanlıları hasım olarak görmeleri, bu önkabullerin en önde gelen örneklerini oluşturmaktadır. Bugünden bakıldığında, söz konusu ön kabullerin, Mavi Anadolu'luğun geniş kitleler tarafından benimsenmesini belirli bir ölçüde de olsa engellediği düşünülebilir. Zira Anadolu'nun güncel etnik-kültürel kompozisyonunu kucaklamakta çekingen kalmaları ve homojen bir milli kimliğe olan vurgularının, bu düşünce akımının toplumun farklı kesimlerinde kök salmasını engellediği ve farklı grupların kendilerini bu hareketin bir parçası olarak hissetmelerine mâni olduğu; böylelikle de Mavi Anadolu'luğun etkisinin sınırlı kaldığı ileri sürülebilir. Öyle görünmektedir ki, Osmanlı mirasına mesafeli duruşları ve Yunanlıları hasım olarak görmeleri de, hareketin tarihseller ve kültürel derinliğini daraltmış, bu da daha geniş bir perspektifle değerlendirilmesini engellemiştir.

Mavi Anadolu'culuk, toplumsal düzeyde geniş bir yankı bulamamış olsa da hem küreseller düzlemde hem de Türkiye'deki kimlik temelli sorunlar göz önünde bulundurulduğunda, kozmopolit, çoğulcu, demokratik, hümanist ve dışlayıcı olmayan bir coğrafi imgelem olarak önemli bir potansiyeli barındırmaktadır. Uygarlıklar arasında bir sentez oluşturan bu yaklaşım, Türkiye'deki kimlik krizlerine ve ayrıca tarihseller bağlarla sahip olunan toplumlarla yaşanan gerilimlere uzun vadeli çözüm önerileri sunabilecek niteliktedir. Dahası, Mavi Anadolu'culuk, kozmopolit bir kimlik inşası için bir çerçeve olarak da değerlendirilebilir; bu bağlamda, farklı etnik ve kültürel topluluklar arasında uyumu tesis etmek amacıyla, çatışmalara karşı barış ve hoşgörü temelli bir yaklaşımı teşvik etme potansiyeli taşımaktadır. Ancak, bu potansiyeli yirmi birinci yüzyılın dinamikleri içinde canlandırmak ve etkin kılmak için Mavi Anadolu'lu *ethos*un mevcut söyleminin yeniden yapılandırılması ve geliştirilmesi de gerekmektedir.

Prospektif olarak ele alındığında, Mavi Anadolu'luğu 21. yüzyıla taşımak için uygulanabilecek en temel strateji, bu düşüncenin mevcut sınırlarını aşarak yeni perspektiflerle zenginleştirilmesidir. Bu bakımdan ilk olarak Mavi Anadolu'luğun posthümanist bir çerçeveye entegrasyonunun, düşüncenin sahip olduğu antroposentrik ve hümanist bakış açılarının ötesine geçerek insan dışındaki aktörlerin kültürel ve mekânseller etkileşimlerindeki rolünü daha belirgin hale getirebileceği ifade edilebilir. Doğal ve kültürel unsurların eylem kapasitesine sahip olduğunu vurgulayan posthümanist perspektif (Metinoğlu, 2022), bu yönüyle Mavi Anadolu'luğa yeni bir boyut kazandırma potansiyeli taşımaktadır. İkinci olarak Anadolu'nun günümüzdeki etnik ve kültürel çeşitliliğini daha kapsayıcı bir şekilde ele almak ve transkültürasyon kavramı⁸ (Rogers, 2006) üzerinden kültürel etkileşimin sınırlarını genişletmek, bu coğrafi imgelemin toplumsal kabulünü artırma potansiyeli taşımaktadır. Bu tür bir yaklaşım, bir yandan farklı etnik ve kültürel topluluklar arasında uyumu teşvik ederken, diğer yandan da Mavi Anadolu'luğun kozmopolit ve çoğulcu bir kimlik inşası açısından sahip

⁸ Transkültürasyon, farklı kültürlerin karşılaşarak birbirlerini dönüştürme sürecini ifade eder. Bu kavram, Mavi Anadolu'luğun Homeros'tan Yunus Emre'ye uzanan kültürel süreklilik anlayışıyla örtüşür ve Anadolu'nun bugünkü kültürel çeşitliliğini açıklamakta da kullanılabilir.

olduğu dezavantajları aşmasına olanak tanıyacaktır. Üçüncü olarak Mavi Anadoluçuluğun, sınırlarımız dışındaki tarihsel ve mekânsal bağlara sahip toplumlara yönelik olumsuz bakış açısının yeniden değerlendirilmesi ve sahip olunan ortak mirasın vurgulanması, düşüncenin barış ve hoşgörü zeminini hiç kuşku yok ki genişletecektir. Mavi Anadoluçuluğun yeniden ziyaret edilmesi ve yeni perspektiflerle ele alınması, düşüncenin derinliğinde yatan kimlik tasavvurunun karmaşık, heterojen ve çok aktörlü bir dünyada geniş kesimlere hitap etmesi ve toplumsal barışın tesisi açısından oynayacağı rolü oldukça önemli kılmaktadır.

Bu doğrultuda Anadolu'nun, medeniyetlerin beşiği olarak nitelendirilen palimsest karakteri, Mavi Anadoluçuluğun mekânsal imgeleminin epistemolojik temelini teşkil etmektedir. Palimsest mekân kavramı (Schein, 1997), farklı medeniyetlerin katmanlaşmış izlerini bünyesinde barındıran ve bu izlerin diyalektik bir etkileşim içerisinde varlığını sürdürdüğü coğrafi bir alanı işaret etmektedir. Bu bağlamda, Mavi Anadoluçuluğun öne sürdüğü kimlik tasavvuru, Anadolu'nun söz konusu çok katmanlı ontolojik yapısını temel alarak tezahür etmiştir. Buradan hareketle, önerilen posthümanist paradigma, transkültürasyon olgusu ve önyargılardan arındırılmış epistemolojik yaklaşım, bu palimsest karakterin organik bir uzantısı olarak belirlemekte ve Mavi Anadoluçuluğun çağdaş dünyada yeniden hayat bulması için elzem görünmektedir.

Kültür ile mekân arasındaki diyalektik ilişki üzerine temellenen bir kültürel coğrafya kuramı olarak Mavi Anadoluçuluk, bu anlamda kendisine eklenilebilecek yeni veçhelerle birlikte, yerel ve küresel ölçekte tümel ve tikel kimliklerin barış ve hoşgörü zemininde bir arada yaşaması için alternatif bir kimlik projesi olarak öne çıkmaktadır. Dahası, Mavi Anadoluçuluk imgelem, mekânın birleştirici rolü üzerinden diğerleriyle kıyaslanamayacak bir şekilde, küresel kimlikler geometrisinde (Warf, 2012) kozmopolit bir kimlik inşası olanağını sunmaktadır. Bu nedenle Lübnan'ı ve kendisini karakterize eden çoklu aidiyetleri düşüncesinin merkezine yerleştiren Maalouf'un (2023), bir panter gibi kimliğin de çatışmacı ruhundan kurtulabilmesi için salık verdiği olası reçetelere Mavi Anadoluçuluğu da dâhil etmek mümkündür. Çünkü Mavi Anadoluçuluk, Maalouf'un da yanıt aradığı gibi, mevcut statükoyu yerinden edebilecek ve kimlik krizlerini aşabilecek bir çözüm potansiyelini bünyesinde taşımaktadır.

TEŞEKKÜR

Ege Coğrafya Dergisi'nin editörlerine ve yazıyı değerlendirerek geliştirilmesine katkı sunan hakemlere teşekkür ederiz.

Çıkar Çatışması / Conflict of Interest	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir. The authors declared no conflict of interest
Finansal Destek / Funding conditions	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadıklarını beyan etmiştir. The authors declared that this study has received no financial support
Yazar Katkıları/Author Contributions	Yazarlar/Authors
Çalışmanın içeriği ve tasarımı/Conception/Design of Study	S. Yazan – E. Bekaroğlu – Y. Arı – E. M. Özgür
Metodoloji / Methodology	S. Yazan – E. Bekaroğlu – Y. Arı – E. M. Özgür
Veri toplama-oluşturma-iyileştirme / Data Curation	S. Yazan – E. Bekaroğlu
Analiz/Analysis and interpretation of data	S. Yazan – E. Bekaroğlu
Görselleştirme / Visualization	S. Yazan – E. Bekaroğlu
Yazı taslağı / Writing - Original Draft	S. Yazan – E. Bekaroğlu
Yazma - İnceleme ve Düzenleme / Writing - Review & Editing	S. Yazan – E. Bekaroğlu – Y. Arı – E. M. Özgür
Proje yönetimi / Project administration	S. Yazan – E. Bekaroğlu – Y. Arı – E. M. Özgür

REFERANSLAR

- Akagündüz, Ü. (2007). *Yeni Ufuklar Dergisi perspektifinde Türkiye 'de düşünce hayatı (1952-1965)*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Akagündüz, Ü., & Yılmaz Akagündüz, S. (2011). Çok yönlü bir fikir adamının geçmişe bakışı: Sabahattin Eyuboğlu ve tarih. *Folklor/Edebiyat*, 18(68), 187-206.
- Akatlı, F. (2004). Mitos'tan İmge'ye. K.Özkan & A.Akgül (Eds) içinde, *Melih Cevdet Anday: Bütün yüzyılları yaşadım* (s.13-29). Alkim Yayınevi.
- Akpınar, Ö. (2010). *Geographical imagination in school geography during the late Ottoman period, 1876-1908*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, İstanbul.
- Akyıldız, K. (2007). Mavi Anadolu'luluk. U.Kocabaşoğlu (Eds) içinde, *Modern Türkiye 'de siyasi düşünce III: Modernleşme ve Batıcılık* (s.465-481). İletişim Yayınları.
- Akyol, M. (2019). *Cengiz Bektaş 'ın "Anadolulu" mimarlık söylemini yolculuk ve yerel modernlik üzerinden okumak*. Yayınlanmamış doktora tezi, Gazi Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Albachten, Ö.B. (2012). Mavi yolculuk (blue voyage): A journey of self-discovery during the early decades of the Turkish Republic (1945–1969). *Studies in Travel Writing*, 16(4), 427-439. <https://doi.org/10.1080/13645145.2012.728022>
- Al-Mahfedi, M. H. K. (2011). Edward Said's 'imaginative geography' and geopolitical mapping: Knowledge/power constellation and landscaping Palestine. *The Criterion: An International Journal in English*, 2(3), 115-140.
- Anaz, N. (2017). Tahayyüller ve gerçekler: Türkiye jeopolitiğinin Kurtlar Vadisi-Filistin'de kodlanması. *Ortadoğu Etütleri*, 9(2), 104-21.
- Anday, M. C. (1974). *Yeni Tanrılar*. Çağdaş Yayınları.
- Anday, M. C. (2008). *Açık pencere toplu yazılar I*. Everest Yayınları.
- Anderson, B. (1995). *Hayali cemaatler*. (Çev. İskender Savaşır). Metis Yayınları.
- Aras, B., & Fidan, H. (2009). Turkey and Eurasia: Frontiers of a new geographic imagination. *New Perspectives on Turkey*, 40, 193-215.
- Aras, B., & Karakaya Polat, R. (2007). Turkey and the Middle East: frontiers of the new geographic imagination. *Australian Journal of International Affairs*, 61(4), 471-488.
- Avcı, B. (1996). *Bir düşün ve sanat adamı olarak Sabahattin Eyuboğlu 'nun belgesel filmlerinin incelenmesi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.
- Barr-Klouman, A. 2009. *Legalizing the imagination: an examination of how the geographic imagination of the new world led to its construction as free space within international law for the purpose of the english appropriation of north america*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Carleton University, Ottawa.
- Bauman, Z. (2000). *Siyaset arayışı*. (Çev. T.Birkan). Ayrıntı Yayınları.
- Bektaş, C. (2006). *Anadolu 'lu insan olmak*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Belge, M. (1987). Mavi Anadolu hümanizmi. *Gergedan*, 7, 86-88.
- Belge, M. (2014). *Edebiyat üzerine yazılar*. İletişim Yayınları.
- Bengi, D., & Zat, E. (2021). *100. yılında Cumhuriyet'in popüler kültür haritası – 2 (1950 – 1980) / "belki duyulur sesim"*. Yapı Kredi Yayınları.
- Bilsel, C. (2007). Our Anatolia: organicism and the making of humanist culture in Turkey, *Muqarnas*, 24, 223-241.
- Bora, T. (2017). *Cereyanlar: Türkiye 'de siyasi ideolojiler*. İletişim Yayınları.
- Boratav, A. (2019). *Mavi yolculuk rehberi. Gökova 'dan Kekova 'ya Türkiye 'nin kıyıları ve 12 adalar*. Denizler Kitabevi
- Chang, T. C., & Lim, S. Y. (2004). Geographical imaginations of "New Asia-Singapore." *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, 86(3), 165–185. <https://doi.org/10.1111/j.0435-3684.2004.00160.x>
- Copeaux, E. (2000). *Tarih ders kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*. (Çev. Ali Berktaş). Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Cumhuriyet. (1979, 23 Ocak). Halikarnas Balıkcısı Halikarnaslı çocukların sorularını yanıtladı. <https://egazete.cumhuriyet.com.tr/yayinlar> adresinden 09/01/2023 tarihinde alınmıştır.

- Demirkıran, P.A. (2022). *Filmleriyle bir Anadolu yolcusu Sabahattin Eyüboğlu*. Yayınlanmamış sanatta yeterlilik tezi, Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul.
- Desbiens, C. (2016). Imaginative geographies. D.Richardson vd. (Eds) içinde, *International encyclopedia of geography: People, the earth, environment and technology* (s.1-5). WileyBlackwell.
- Durgun, S. (2010). *Ulusçuluk ve mekân: cumhuriyet söyleminde “vatan”: 1920–1950*. Yayınlanmamış doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Erhat, A. (1956). Anadolu’yu dile getirmek. *Yeni Ufuklar*, 39(55), 732-736.
- Erhat, A. (1962). Niçin mavi yolculuk. *Yeni Ufuklar*, 11(125), 18-22.
- Erhat, A. (1969). *İşte insan*. Adam Yayınları.
- Erhat, A. (1974). Tercüme Bürosu, *Yeni Ufuklar*, 21(247), 8-16.
- Erhat, A. (1978). *Sevgi yönetimi*. Çağdaş Yayınları.
- Erhat, A. (1979). *Karya’dan Pamfilya’ya mavi yolculuk*. Cem Yayınevi.
- Erhat, A. (1985). *Mektuplarıyla Halikarnas Balıkçısı*. Adam Yayınları.
- Erhat, A. (1994). Önsöz. S.Eyüboğlu, Y.Kemal (Eds.) içinde, *Gökyüzü mavi kaldı* (s.5-9). Görsel Yayınlar.
- Erhat, A. (1996). *Mitoloji sözlüğü*. Remzi Kitabevi.
- Erhat, A. (1999). *Homeros (Gül ile söyleşi)*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Erhat, A. (2002). *Gülleyla’ya anılar*. Can Yayınları.
- Erhat, A. (2019a). *Mavi yolculuk*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Erhat, A. (2019b). *Mavi Anadolu*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Eriksen, T.H. (2004). *Etnisite ve milliyetçilik. antropolojik bir bakış*. (Çev. Ekin Uşaklı). Avesta Yayınları.
- Eroğlu, M. (2021). *Bir “mavi yolculuk” hikayesi kaybolan mavi*. Marmaris Ticaret Odası 15. Kültür Yayımları.
- Eyüboğlu, B.R. (2008). *Mavi yolculuk defterleri*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Eyüboğlu, S. (1955). Cevap. *Yeni Ufuklar*.
- Eyüboğlu, S. (1962). İlyada ve Anadolu. *Yeni Ufuklar*, 11(126), 1-7.
- Eyüboğlu, S. (2000a). *Mavi I: Söz sanatları üzerine denemeler ve eleştiriler*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Eyüboğlu, S. (2000b). *Mavi II: Görsel sanatlar üzerine denemeler ve eleştiriler*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Eyüboğlu, S. (2002). *Mavi ve kara*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Eyüboğlu, S., & Erhat, A. (1977). *Hesiodos eseri ve kaynakları*. TTK Basımevi.
- Eyüboğlu, S., & Kemal, Y. (1994). *Gökyüzü mavi kaldı*. Görsel Yayınlar
- Findley, C.V. (2012). *Modern Türkiye tarihi: İslam, milliyetçilik ve modernlik 1789-2007*. (Çev. Güneş Ayas). Timaş Yayınları.
- Gençkal-Eroler, E. (2023). An ‘alternative’ imagination of national identity in Turkey: The Blue Anatolianists’ perception of culture, civilization, and the west, *Turkish Studies*, 24(5), 788-808. <https://doi.org/10.1080/14683849.2022.2138752>
- Giaccaria, P., & Minca, P. (2016). Life in space, space in life: Nazi topographies, geographical imaginations, and *Lebensraum*, *Holocaust Studies*, 22(2-3), 151-171. <https://doi.org/10.1080/17504902.2016.1148876>
- Gieryn, T.F. (2002). Three truth-spots. *Journal of The History of The Behavioral Sciences*, 38, 113–132. <https://doi.org/10.1002/jhbs.10036>
- Gieryn, T.F. (2006). City as truth spot: Laboratories and field-sites in urban studies. *Social Studies of Science*, 36, 5–38. <https://doi.org/10.1177/0306312705054526>
- Gieryn, T.F. (2018). *Truth-spots. How places make people believe*. The University of Chicago Press.
- Giesecking, J.J. (2017). Geographical imagination. D.Richardson vd. (Eds) içinde, *International encyclopedia of geography: people, the earth, environment and technology* (s.1-5). WileyBlackwell,

- Görentaş, B. (2018a). Coğrafya tahayyülleri: Ulusal kimlik, anlatı ve sınır. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(1), 139–143. <http://dx.doi.org/10.18506/anemon.371303>
- Görentaş, B. (2018b). Geography and border. *Marmara Coğrafya Dergisi*, 37, 322–328. <https://doi.org/10.14781/mcd.386387>
- Gregory, D. (1994). *Geographical imaginations*. Blackwell.
- Gregory, D. (1995a). Between the book and the lamp: imaginative geographies of Egypt, 1849–50. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 20(1), 29–57. <https://doi.org/10.2307/622723>
- Gregory, D. (1995b). Imaginative geographies. *Progress in Human Geography*, 19(4): 447–85. <https://doi.org/10.1177/030913259501900402>
- Gregory, D. (2009). Geographical imagination. D.Gregory vd. (Eds) içinde, *The Dictionary of Human Geography* (s.282–285). Wiley-Blackwell,
- Güler, A. (1994). *Bir devir böyle geçti kalanlara selam olsun*. Ana Yayıncılık.
- Günyol, V. (1982). *Daldan dala*. Adam Yayınları.
- Günyol, V. (1994). *Yaza yaza yaşarken*. Cem Kültür Yayınevi.
- Günyol, V. (1995). *Dünden bugüne*. Cem Yayınevi.
- Güvenç, B. (1993). *Türk kimliği; Kültür tarihinin kaynakları*. T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Halikarnas Balıkcısı. (1983a). *Anadolu Tanrıları*. Bilgi Yayınevi.
- Halikarnas Balıkcısı. (1983b). *Anadolu efsaneleri*. Bilgi Yayınevi.
- Halikarnas Balıkcısı. (1985). *Düşün yazıları*. Bilgi Yayınevi.
- Halikarnas Balıkcısı. (1986). *Sonsuzluk sensiz büyür*. Bilgi Yayınevi.
- Halikarnas Balıkcısı. (1989). *Merhaba Anadolu*. Bilgi Yayınevi.
- Halikarnas Balıkcısı. (1991). *Altıncı kıta Akdeniz*. Bilgi Yayınevi.
- Halikarnas Balıkcısı. (1992). *Anadolu'nun sesi*. Bilgi Yayınevi.
- Halikarnas Balıkcısı. (1995a). *Arşipel*. Bilgi Yayınevi.
- Halikarnas Balıkcısı. (1995b). *Ege'den denize bırakılmış bir çiçek*. Bilgi Yayınevi.
- Halikarnas Balıkcısı. (1998). *Parmak damgası*. Bilgi Yayınevi.
- Halikarnas Balıkcısı. (2000). *Turgut Reis*. Bilgi Yayınevi.
- Harvey, D. (1969). *Explanation in geography*. Edward Arnold.
- Harvey, D. (2003). *Sosyal adalet ve şehir*. (Çev. Mehmet Moralı). Metis Yayınları.
- Harvey, D. (2005). The sociological and geographical imaginations. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 18(3/4), 211–255. <https://doi.org/10.1007/s10767-006-9009-6>
- Harvey, D. (2006). *Spaces of global capitalism: A theory of uneven geographical development*. Verso.
- Homer. (1975). *İlyada*. (Çev. Azra Erhat, & A. Kadir). Sander Yayınları.
- Homer. (2008). *Odyseia*. (Çev. Azra Erhat, & A. Kadir). Can Sanat Yayınları.
- Howie, B., & Lewis, N. (2014). Geographical imaginaries: Articulating the values of geography. *New Zealand Geographer* 70(2), 131–139. <https://doi.org/10.1111/nzg.12051>
- Hung, Y. (2010). *The Geographical imagination of youth: transformation through political participation and community engagement*. Yayınlanmamış doktora tezi, The City University of New York, New York.
- Jazeel, T. (2012). Postcolonialism: Orientalism and the geographical imagination. *Geography* 97(1), 4–11. <https://doi.org/10.1080/00167487.2012.12094331>
- Kaika, M. (2006). Dams as symbols of modernization: The urbanization of nature between geographical imagination and materiality. *Annals of the American Association of Geographers*, 96(2), 276–230. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8306.2006.00478.x>

- Kara, İ. (1985). Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İslamcılık tartışmaları. M. Belge (Eds) içinde, *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye ansiklopedisi* 5 (s.1405-1420). İletişim Yayınları.
- Karakaş, M. (2013). Türkiye'nin kimlikler siyaseti ve sosyolojisi, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 8(2), 144.
- Keighren, I.M. (2005). Geosophy, imagination, and terrae incognitae exploring the intellectual history of John Kirtland Wright. *Journal of Historical Geography*, 31, 546-562. <https://doi.org/10.1016/j.jhg.2004.04.004>
- Latour, B. (2008). *Biz hiç modern olmadık*. (Çev. İnci Malak Uysal). Norgunk Yayıncılık.
- Law, J. (1992). Notes on the theory of the actor-network: ordering, strategy, and heterogeneity. *Systems Practice*, 5(4), 379-393.
- Lowenthal, D. (1961). Geography, experience and imagination: towards a geographical epistemology. *Annals of the Association of American Geographers*, 61, 241-60. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8306.1961.tb00377.x>
- Maalouf, A. (2023). *Ölümcül kimlikler*. (Çev. Aysel Bora). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Metinoğlu, N. (2022). A posthuman view of the blazing world. *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, 13, 569-578.
- Mutlu, H.S., & Kanat, S. (2017). Anadolu çanak geleneğinde grafiksel bir üslup: Alev'in çanakları, *idil*, 6(37), 2607-2620.
- Noonan, İ.K. (2009). *Halikarnas Balıkçısı'nın kızından: Anılar akın akın*. Bilgi Yayınevi.
- Özkan, B. (2014). Making a national vatan in Turkey: Geography education in the late Ottoman and early Republican periods. *Middle Eastern Studies*, 50(3), 457-481. <https://doi.org/10.1080/00263206.2014.886569>
- Radcliffe, S., & Westwood, S. (1996). *Remaking the nation: Place, identity and politics in Latin America*. Routledge.
- Rogers, R.A. (2006). From cultural exchange to transculturation: A review and reconceptualization of cultural appropriation. *Communication Theory*, 16, 474-503. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2006.00277.x>
- Saçlıoğlu, M.Z. (2018). *Güneş umuttan doğar Türkan Saylan kitabı*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Said, E. (2013). *Oryantalizm*. (Çev: Berna Ülner). Metis Yayınları.
- Savaş, A. (2008). *Maya sanat galerisi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Schein, R. D. (1997). The place of landscape: A conceptual framework for interpreting an American scene. *Annals of the Association of American Geographers*, 87(4), 660-680. <https://doi.org/10.1111/1467-8306.00072>
- Sevinçli, E. (1999). Bilinmeyen yönleriyle Balıkçı. Ö.Seçkin, A.Şimşek (Eds) içinde, *Balıkçı'ya merhaba: Halikarnas Balıkçısı günleri* (s.9-22). Edebiyatçılar Derneği Yayınları.
- Sheppard, E., & Barnes, T.J. (2019). Baltimore as truth spot. David Harvey, Johns Hopkins, and Urban Activism. T.J.Barnes, E.Sheppard (Eds) içinde, *Spatial histories of radical geography north america and beyond* (s.183-209). John Wiley & Sons Ltd.
- Smith, A.D. (1994). *Milli kimlik*. (Çev. Bahadır Sina Şener). İletişim Yayınları.
- Taner, S., & Tezcan, R. (2020). *Halikarnas Balıkçısı'nın mirası*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Tekeli, İ. (2011). *Türkiye için siyaset ve demokrasi yazıları*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Warf, B. (2012). Nationalism, cosmopolitanism, and geographical imaginations. *Geographical Review*, 102(3), 271-92. <https://doi.org/10.1111/j.1931-0846.2012.00152.x>.
- Williams, C.H., & Smith, A.D. (1983). The national construction of social space. *Progress in Human Geography*, 7(4), 502-518. <https://doi.org/10.1177/030913258300700402>
- Wright, J. K. (1947). Terrae incognitae: the place of the imagination in geography. *Annals of the Association of American Geographers*, 37, 1-15. <https://doi.org/10.1080/00045604709351940>
- Yazan, S., & Bekaroğlu, E. (2024). Claiming civilizations: The geographical imagination of blue anatolianism in modern Türkiye. *GeoJournal*, 89/206. <https://doi.org/10.1007/s10708-024-11212-5>
- Yazıcı, N. (1998). *Halikarnas Balıkçısı'nın eserlerinde tabiat*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Yetgin, D., & Yılmaz, A. (2018). İlk mavi yolculuklar. N. Kozak (Eds) içinde, *Dünden bugüne Türkiye'de turizm* (s.829-845). Yıkılmazlar Basın Yayın.

- Yıldırım, E. (2012). *Modern cumhuriyetin kimlik arayışları: Kayıp kimliğin peşinde Mavi Anadolu'da hareketi*. Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Yılmaz, A., & Yetgin, D. (2018). Mavi yolculuktan yat turizmine geçiş. N. Kozak (Eds) içinde, *Dünden bugüne Türkiye'de turizm* (s.847-858). Yıkılmazlar Basın Yayın.
- Yılmaz, M. (2015). Mavi Anadolu Hareketi ve Modernleşmenin Yeni Ufukları. T.Yazıcı (Eds) içinde, *1946'dan Günümüze Medya ve Siyaset* (s.195-208). Volga Yayıncılık.
- Yörük, Z. (2008). Politik psişe olarak Türk kimliği. T.Bora (Eds) içinde, *Modern Türkiye'de siyasal düşünce IV: Milliyetçilik* (s.309-324). İletişim Yayınları.
- Yücel, T. (2004). Melih Cevdet Anday'ın şiirinde uzam ve zamanın izinde. K.Özkan, A.Akgül (Eds) içinde, *Melih Cevdet Anday: Bütün yüzyılları yaşadım* (s.127-141). Alkım Yayınevi.
- Zielke, D. (2022). The modifier within: Bruno Latour's actant and Martin Heidegger's thing theory. *Human Studies*, 45(4), 629-652.

