

folklor/edebiyat

halkbilim • iletişim • antropoloji • sosyoloji • müzikoloji • eğitim • tarih • dil • edebiyat

2012/2

70

Türk Destanlarında Merkezî Kahraman Tipinin Tipolojisi

Şiga Naoya'nın "Manazuru"

Öyküsü ile Halikarnas Balıkçısı'nın "Deniz Oğlu"

Öyküsünün Karşılaştırmalı Yapısal ve Tematik Değerlendirmesi

Kültürel Üretim Mekânlarında Bir Aracı: İhap Hulusi Görey

**Çanakkale Yöresi Yörüklerinin "Türkmen" Algısına Yönelik
Bir Saha Çalışması**

Çokkültürlü Bir Toplumda Antropolojinin Önemi

**Gündelik Yaşamda Selamlaşma ve Yemek Görgü Kurallarının
Toplumlardaki Farklılaşması**

**Bilimin Rehberliğinde Değişimden Yana Olan Pozitivist Bir Düşünür:
Mehmet Emin Erişirgil**

Politik İletişim Eylemlerinin Amerikanlaşması

folklor/edebiyat

folklore/literature

Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, üç aylık
halkbilim • antropoloji • arkeoloji • sosyoloji • eğitim • tarih • dil • edebiyat dergisi

ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ YILDA DÖRT SAYI ÇIKAR
A Peer Reviewed Quarterly International Journal

ISSN 1300-7491

CİLT: 18

SAYI: 70

2012/2



ULUSLARARASI KIBRIS ÜNİVERSİTESİ Adına
Mete Boyacı

Genel Yayın Yönetmeni
Prof. Dr. Mehmet Ali Yükselen

Yayın Yönetmenleri
Prof. Dr. Metin Karadağ (mkaradag@ciu.edu.tr)
Prof. Dr. Ahmet Pehlivan (ahmetp@ciu.edu.tr)

Sorumlu Yayın Yönetmeni
Metin Turan (mturan@ciu.edu.tr)

İngilizce Editör :*Yrd. Doç. Dr. Ersin Teres*

Düzeltili : *Dr. Kafiye Yinanç*

Yönetim Yeri ve Yazışma Adresi

Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Haspolat Kampüsü, Lefkoşa KKTC
Tel: 392. 671 11 11/ 2601
www.folkloredebiyat.org folkloredebiyat@ciu.edu.tr

Abone Koşulları

Yurtiçi Yıllık (Postalama ücreti dahil): 100 TL
Eski Aboneler ve Öğrencilere Sayısı: 15 TL • Yıllık (Postalama ücreti dahil): 60 TL
Avrupa için Sayısı: 15 EURO • Yıllık Abone Bedeli(Postalama ücreti dahil): 60 EURO
Amerika için Sayısı: 20 \$ • Yıllık Abone Bedeli (Postalama ücreti dahil): 80 \$
Abone bedelinin folklor/edebiyat adına Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi'nin Türkiye İş Bankası Lefkoşa Şubesi'ndeki TR71 0006 4000 0016 8000 4939 81 no'lu TL hesabına,
TR47 0006 4000 0026 8002 1836 63 no'lu
Euro hesabına veya TR48 0006 4000 0026 8001 8819 75 no'lu Dolar hesabına yatırılarak, dekontun adresimize gönderilmesi gereklidir. (Abonelerimiz yıl içindeki fiyat artışlarından etkilenmezler.)

folklor/edebiyat'ta yayımlanan yazılar *MLA Folklore Bibliography* ve
Türkologischer Anzeiger Viyana tarafından taranmaktadır.
Hazırlık – Baskı: Uluslararası Eğitim Öğretim Ltd. Şti - Başkent Matbaası,
Bayındır Sokak 30/E Kızılay / Ankara
yerel süreli yayın

ULUSLARARASI KIBRIS ÜNİVERSİTESİ
ÜÇ AYLIK KÜLTÜR DERGİSİ YAYIN İLKELERİ

Genel Yayın Kuralları:

folklor/edebiyat halkbilim, antropoloji, eğitim, tarih, dil ve edebiyat alanındaki özgün araştırmaları yayınlamak ve bu alanlardaki sorunlara bilimsel ölçütler içerisinde tartışma olanağı sağlamak amacıyla çıkmaktadır. folklor/edebiyat halkbilim, antropoloji, eğitim, tarih, dil ve edebiyat alanındaki özgün araştırma makalelerini, deneme ve derlemeleri yayımlayan hakemli, akademik bir dergidir. Yılda dört kez yayımlanır.

folklor/edebiyat'ta yayımlanan yazıların, bilim etiği başta olmak üzere, her türlü içeriksel sorumluluğu yazarlarına; telif hakkı ise basılı ve her türlü elektronik ortamda folklor/edebiyat' a aittir. folklor/edebiyat'ta yayımlanan bir yazı, başka bir yerde yayımlanamaz. Daha önce başka bir yerde yayımlanmış yazılar folklor/edebiyat'a gönderilemez. Yayımlanan yazıların sahiplerine ve bu yazıları değerlendiren hakemlere herhangi bir ücret ödenmez.

Hakem Değerlendirmesi:

folklor/edebiyat'a gönderilen yazılar, önce Yayım Kurulunca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir. Uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir. Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kaliteye dikkat edilir. Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar iki yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve yayın kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez.

Yazım Dili

folklor/edebiyat dergisinin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde başka dillerde yazılmış yazılara da yer verilebilir.

Yazım ve Basım Koşulları:

Yazılar windows (Microsoft Word) uyumlu sözcük işlemci programıyla yazılmalı, e posta yoluyla gönderilmiş olsa da A4 boyutundaki kağıda 3 kopya çıktısı alınarak Word uyumlu CD ile birlikte yazışma adresine gönderilmelidir.

Yazıların uzunluğu konusunda sınırlama olmasa da tek bir sayıda yayımlanabilmesi göz önüne alınarak 20 sayfayı aşmamalıdır.

İlk sayfa yazım sırası:

- 1)Yazar adı (sol üst köşe, sola dayalı)
- 2) Makale başlığı (sola dayalı)
- 3) Çeviri makaleler için çevirmen adı (sağa dayalı)
- 4)Türkçe özgün makaleler için ABSTRACT, RESUME, ZUSAMMENFASSUNG başlıkları altında, 200 sözcükten az olmamak üzere İngilizce, Fransızca ya da Almanca özet. Makale başlığının özet dilinde çevirisi özet başlığının altında verilmeli daha sonra özet metin yer almalıdır. Türkçe dışındaki makaleler için ÖZET başlığı altında genişçe bir Türkçe özet verilmeli ve aynı kurallara uyulmalıdır. Çeviri ve kitap tanıtım, değerlendirme yazıları hariç, özet bölümü olmayan yazılar, yayımlanmaz.
- 5) Önce makale dilinde, ardından özet dilinde anahtar sözcükler. (3-5 sözcük)
- 6) Yazarla ilgili açıklama (sayfa altına) (*) işareti ile
- 7) Varsa, makale ile ilgili açıklama (sayfa altına); çeviri metinlerde kaynak metin ile ilgili açıklama (**) işareti ile
- 8) Varsa, çevirmenle ilgili açıklama (sayfa altına) (***) işareti ile gösterilmelidir.

Dipnotlar ve Kaynakça

Dipnot ve kaynaklar APA 5 (American Psychological Association) standartlarına uygun olarak verilmeli, ikinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilmelidir.

INTERNATIONAL CYPRUS UNIVERSITY
QUARTERLY CULTURAL JOURNAL

Editorial Principals

Folklor/Literature is published quarterly. Winter/January, Spring/April, Summer/July and Autumn/October. The main goal is to publish original researches on folklore, anthropology, education, history, language and literature and create a discussion platform on these subjects. Folklor/Literature is an academical journal which publishes original articles on folklore, anthropology, education, history, language and literature.

The overall responsibility and writing preferences for the published articles belong to the author of the article, The royalty rights of the accepted articles are considered transferred to Folklor/Literature. In order for any article to be published in Folklor/Literature, it should not have been previously published or accepted to be published elsewhere.

Referees' Evaluation of Papers

Articles forwarded to Folklor/Literature are first reviewed by the Editorial Board in terms of journal's publishing principles. Those which are found unsuitable are returned to their authors to be corrected. Academic objectivity and scientific quality are considered of paramount importance. Those considered acceptable are initially referred to two referees who are well-known for their works in relevant fields. Names of the referees are kept confidential and referee reports are safe-kept for two years. For publication of articles, two positive reports are required. In case one referee report is negative while the other is favorable, the article may be forwarded to a third referee for further evaluation or alternatively the board, based on the contents of the reports may feel confident to make a final decision. The authors are to consider the criticism, suggestions and corrections offered by the referees and by the editorial board. If they disagree, they are entitled to counter present their views and justifications. Final decision rests with the editorial board. Articles which are not accepted for publication are not returned to their authors.

The Language

The language of the journal is Turkish. Articles in other languages may be published, not to exceed one third of an issue.

Writing and Edition Rules

1. Papers should be typed in MS Word program.
2. Papers should be prepared in accordance with the principles set forth are to be sent in three copies and one CD to Folklore/Literature at the correspondence address.
3. The maximum length for the papers is 20 pages.

The first page should be written as follows:

1. Names and surnames are written in upper left hand corner (left aligned)
2. The Title (left aligned)
3. Translator name for translated papers (right aligned)
4. For original papers in Turkish, the paper should include an abstract in English, French or Germany, briefly and laconically expressing the subject in minimum 200 words. The translation of paper's title should be given under the title of abstract. After that, the abstract should be taken place. A detailed Turkish abstract should be given for the papers in the other languages. The papers which do not have a abstract will not be published.
5. Leaving one line empty after the body of abstract, there should be key words, minimum 3 and maximum 5 words.
6. Explanation about the author (with *)
7. If there is, explanation about the paper (with **), for translation explanation about the source text (with **)
8. If there is, explanation about the translator (with ***)

Footnotes and Bibliography

The footnotes and bibliography should be gives according to APA 5 (American Psychological Association) standarts. The original source should be indicated in the secondary quotations.

Yayın Kurulu / Editorial Boards

- Prof. Dr. N. Serpil Altuntek (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Erman Artun (Çukurova Üniversitesi)
Prof. Dr. Suavi Aydın (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Namık Açıkgöz (Muğla Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan Başgöz (QDTÜ)
Prof. Dr. Oktay Belli (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Hande Birkalan (Yeditepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Fuat Bozkurt (Akdeniz Üniversitesi)
Prof. Dr. Bernt Brendemon (Finlandiya)
Prof. Dr. Muharrem Caferli (Nahcivan Devlet Üniversitesi)
Prof. Dr. Erdal Cengiz (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Nuran Elmacı (Dicle Üniversitesi)
Prof. Dr. Ayten Er (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Tülay Er (Başkent Üniversitesi)
Prof. Dr. Yıldırım Erdener (ABD)
Prof. Dr. Cengiz Ertem (Ufuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Tuna Ertem (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Celil Gariboğlu Nagiyev (Bakü Aşya Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Gökbel (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Nevzat Gözaydın (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bahadır Gülmez (Anadolu Üniversitesi)
Prof. Dr. V. Doğan Günay (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Umay Günay (YÖDAK-KKTC)
Prof. Dr. Abdulkadir Gürer (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İsa Habıbbeyli (Nahcivan Devlet Üniversitesi)
Prof. Dr. Maria Ivanics (Macaristan)
Prof. Dr. Eva Csato Johanson (İsveç)
Prof. Dr. Birsen Karaca (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Metin Karadağ (Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Suat Karantay (Boğaziçi Üniversitesi)
Prof. Dr. Şahin Karasar (Maltepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Haşim Karpuz (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Asker Kartarı (Kadir Has Üniversitesi)
Prof. Dr. Kurtuluş Kayalı (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Aynur Koçak (Kocaeli Üniversitesi)
Prof. Dr. Jaklin Kornfilt (ABD)
Prof. Dr. Muhtar Kutlu (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Fırat Kutluk (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. F. Belkıs Kümbetoğlu (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Oğuz Makal (Beykent Üniversitesi)
Prof. Dr. Özkan Manav (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Prof. Dr. Eunhyung Oh (Güney Kore)
Prof. Dr. Bekir Onur (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Ölmez (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Zühal Ölmez (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Zafer Önler (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Özdemir (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail Öztürk (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Osman Öztürk (Konya Üniversitesi)
Prof. Dr. Gülsün Parlar (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Pehlivan (Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Hayrettin Rayman (Bozok Üniversitesi)
Prof. Dr. Musa Yaşar Sağlam (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Nevzat Yusuf Sarıgöl (Bükreş Üniversitesi, Romanya)
Prof. Dr. Veyssel Sönmez (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Esmâ Şimşek (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Taner Timur (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan Tomanbay (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Cengiz Tosun (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Necmi Yaşar (Çukurova Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER

<i>folklor/edebiyat'tan /</i> Metin Turan	7
Türk Destanlarında Merkezi Kahraman Tipinin Tipolojisi / Ülkü Kara Düzgün	9
Çokkültürlü Bir Toplumda Antropolojinin Önemi / Mustafa Çarpar	47
Kültürel Üretim Mekânlarında Bir Aracı: İhap Hulusi Görey / G. Senem Gençtürk Hızal	67
Rehberlik ve Psikolojik Danışma Kuramlarının Felsefi Temelleri / Gürsen Topses	93
Çanakkale Yöresi Yörüklerinin "Türkmen" Algısına Yönelik Bir Saha Çalışması / Şeref Uluocak - Cumhur Aslan	107
Şıga Naoya'nın "Manazura" Öyküsü İle Halikarnas Balıkçısı'nın "Denizin Oğlu" Öyküsünün Karşılaştırmalı Yapısal ve Tematik Değerlendirmesi / Oğuz Baykara	145
Bilimin Rehberliğinde Değişimden Yana Olan Pozitivist Bir Düşünür: Mehmet Emin Erişirgil / Nuray Karaca	145
Gündelik Yaşamda Selamlaşma ve Yemek Görgü Kurallarının Toplumlardaki Farklılaşması / Müge Demir	165
Geç Bronz Döneminde Kıbrıs-Myken (Akha) İlişkileri / Ahmet Gözlü	187
Kıbrıs'ta Kurulan Askeri İttifaklar ve Özellikleri / Soyalp Tamçelik	199

folklor/edebiyat'tan

Bu sayımızın ilk yazısı, *Türk Destanlarında Merkezi Kahraman Tipinin Tipolojisi* başlığı ile, **Dr. Ülkü Kara Düzgün**'e ait. Türk destanlarında yer alan merkezi kahraman tipini 24 başlık altında değerlendiren Düzgün, bu çalışmasıyla konuya ilişkin bir çerçeve belirlemeye çalışarak, konu üzerinde çalışmalarda bulunacaklar için de zemin oluşturmaktadır.

1970'lerden bu yana özellikle Amerika ve Avrupa'da tartışılmaya başlanan ve üzerinde politikalar belirlenen 'çokkültürlülük' olgusunu antropoloji disiplini bağlamında değerlendiren **Dr. Mustafa Çarpar**, hem olumlu hem de olumsuz yanlarıyla değerlendirmeye tutulan çokkültürlülük politikaları yanında antropolojik anlamda kültürel çeşitlilik/çoğulluk gerçeği üzerinden soruna yaklaşılarak, antropolojinin daha yaygın bir biçimde öğretilmesi önerisini gündeme getirmektedir.

Bireylerin kimliklenme süreci içerisinde edindikleri pratik ve sembolik boyutlarda işlerlik taşıyan kolektif aidiyet biçimleri; Çanakkale yöresi Yörüklerinin 'Türkmen' algısı üzerinden ele alan **Dr. Şeref Uluocak** ve **Dr. Cumhuriyet Arslan**'ın ortak çalışmalarında, Yörüklerin, ortak yaşam tarzları ve değer anlayışlarını Türkmen algısına ilişkin değerlendirmeleriyle irdelemekte.

İhap Hulusi Görey adlı, logodan, kitap kapağına, karikatürden reklam metnine değin "reklam" ve "tanıtım" sözcüğünün geçtiği hemen her düzlemde akla gelen adlardan biridir. **Dr. Senem Gençtürk Hızal**, birçok kültürel metne imza atmış Cumhuriyetin ilk kuşak tasarım ve uygulamacılarından İhap Hulusi Görey'i, ürettikleri üzerinden yaşam öyküsü ve ürünlerinin kesiştiği kültürel metinler bağlamında ele alıyor.

Felsefe disiplininin "insan nedir sorunsalına bağlı olarak psikoloji biliminin uygulama alanı olarak kabul edilen 'rehberlik ve psikolojik yardım alanının' psikolojik danışma kuramlarının felsefi temellerini ele alıp inceleyen **Dr. Gürsen Topses**, makalesinde günümüzde de işlevselliğini sürdüren psikolojik danışma kuramlarının insan varlığına ilişkin görüşleri, felsefe tarihindeki filozof ve düşünürlerin epistemolojik ve etik düşün sistemleriyle ilişkilendirip irdelemektedir.

Dr. Oğuz Baykara, İngiliz edebiyatının olduğu kadar, özellikle çağdaş Japon edebiyatının birçok önemli adının yapıtlarını Türkçeye kazandıran çevirmenlerden biri olmak yanında, akademik çalışmalarını sürdürdüğü Boğaziçi Üniversitesi'nde

karşılaştırmalı edebiyat öğretimine de katkılarını sürdürmektedir. Bu sayımızda yer alan makalesinde de Japon yazar Şiga Noaya'nın *Manazuru* adlı öyküsü ile, Halikarnas Balıkcısı'nın Deniz Oğlu adlı öyküsünü, anlatısal ve sembolik öğelerine ayrıştırmakla incelemektedir.

Devlet, çağdaşlık, laiklik, toplumsal ilerleme kavramları tartışma konusu edildiğinde, usumuzda beliren isimlerden biri de hiç kuşkusuz Türk düşünce hayatının önemli kişiliklerinden Mehmet Emin Erişirgil'dir. **Dr. Nuray Karaca**, bu düşünce insanını, 'Bilimin Rehberliğinde Değişimden Yana Olan Pozitivist Bir Düşünür' olarak saptadığı başlık altında ele alıp, değerlendiriyor.

Gündelik hayatı biçimlendiren kültürel unsurlar arasında görgü kurallarının önemli bir ayrılcılığı vardır. Gündelik yaşamda selamlaşma ve yemek görgü kurallarının toplumlardaki farklılaşmasını **Dr.Müge Demir** değerlendiriyor. Kıbrıs, Türk iç ve dış siyasetinin olduğu kadar, uygarlık tarihinin de önemli coğrafyalarından birini oluşturmaktadır. Bu sayımızda, yer alan iki makaleden biri Ada'nın 12.000 yıllık tarihine ilişkin bulguları, diğeri ise Kıbrıs'ta mevcut taraflar arasında sürdürülebilir bir garanti sisteminin nasıl kurulacağına dair, yakın dönem siyaset dünyasını değerlendiriyor.

Dr. Ahmet Gözlü, önceleri Doğu jeokültürel plakası etkisinde bulunan Ada'nın Mykenler'in Ada'ya sızmaları ve yeni bir kültürel yapılanmanın çekirdeğini oluşturucu politik üstünlüğü elde etmeleriyle Batı jeokültürel plakaya geçmesinin tarihsel arkaplanına ışık tutuyor.

Dr. Soyalp Tamçelik ise, yukarıda da belirtmeye çalıştığım gibi, Kıbrıs'ın yakın dönem siyasi tarihinden hareketle askeri ittifaklar ile garanti ve ittifak anlaşmalarının özelliklerini incelemektedir.

Yeni *folklor/edebiyat*'larda buluşmak dileğiyle.

Metin Turan

Yayın Yönetmeni

Türk Destanlarında Merkezî Kahraman Tipinin Tipolojisi

Ülkü Kara Düzgün*

GİRİŞ

Türk destanlarında yer alan merkezî kahraman tipi birçok çalışmaya konu olmuş ve çeşitli yönleriyle incelenmiştir. Fakat merkezî kahraman tipine ait özellikler bir kalıp oluşturacak şekilde uygulamalı olarak ele alınmamıştır. Kuşkusuz Türk destan dünyasının hudutsuz zenginliği ve buna paralel olarak merkezî kahramanların çeşitliliği böyle bir tasnifin yapılmasını zorlaştırmıştır. Çalışmanın zorluğuna rağmen Türk destanlarında yer alan merkezî kahraman tipi ile ilgili kalıp belirleme çalışmaları hiç yok değildir. Bunlardan merkezî kahraman tipinin özelliklerini önemli ölçüde aksettiren tasniflerden biri Şakir İbrayev'e aittir. Söz konusu tasnife Ö. Çobanoğlu, "*Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*" (Çobanoğlu, 2003: 343-421) adlı eserinde, İbrayev'in "*Epos Âlemi: Kazaktın Batırlık Jırlarının Poetikası*" (İbrayev, 1993: 247-248) adlı eserinden alıntı yaparak yer vermiştir. Buna göre merkezî kahraman tipi dört ana başlık ve bunlara bağlı alt başlıklar ile değerlendirilmiştir.

Yurtdışında edebi folklor eserlerinde ve özellikle epik verimlerde izlenen merkezî kahraman tipi üzerinde yapılan çalışmalar daha fazladır. Çalışmaların fazlalığı konuyla ilgili bakış açılarının da çeşitliliğini sağlamıştır. İncelenen çalışmalarda merkezî kahraman biyografik, psikolojik, mitolojik vb. birtakım yaklaşımlardan yola çıkarak incelenmiş ve elde edilen verilere dayanılarak birer kalıp oluşturulmuştur. Özellikle Lord Raglan'ın kahraman kalıbı Batı dünyasında epik ve benzeri eserlerde yer alan merkezî kahraman tipinin incelenmesinde uzun süre ölçüt kabul edilmiştir. Türk destan araştırmalarında da birçok akademisyenimiz tarafından Türk destan kahramanlarının değerlendirilmesinde Raglan'ın kalıbı kullanılmıştır. Raglan'ın merkezî kahraman kalıbı biyografik temellidir. (Raglan, 1949:

* Giresun Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe Eğitimi Bölümü Öğretim Üyesi.

192-193)

Meletinskiy, özellikle Sibirya Türk-Moğol halklarının destanlarından edindiği verilerden yola çıkarak Türk destanlarında izlenen merkezî kahraman tipinin ortaya çıkış ve gelişimindeki hususları şu şekilde belirlemiştir:

1. Arkaik Yakut ve Sibirya Türk - Moğol destanlarında karşımıza çıkan merkezî kahraman tipi kültürel/medeni kahraman tipidir.

2. Bu tipe, diğer kültürlerin mitolojilerinde de rastlanmaktadır.

3. İlk döneme ait epik eserlerde karşımıza çıkan kahraman tipi dünyada yalnızdır. Hatta ilk insan olduğu düşünülmektedir.

4. Zaman zaman kahramanın Tanrı ile olan akrabalığından da söz edilir. Mesela, Yakutların destan kahramanı Er - Sogotoh'un, Yuryun Aar - Toyon'un (Büyük Tanrı - Yaradan) oğlu ya da torunu olduğuna inanılması gibi.

5. Bu kahraman tipi aynı zamanda ilk ata fonksiyonu üstlenmektedir.

6. Destanlarda kahramanın yalnız olduğu, anne ve babasını tanımadığını ifade etmesinden anlaşılmaktadır. Orta dönem kahramanlık destanlarında da bu yalnızlık motifinin bulunduğu görülür. Bu dönemde yalnızlık motifi, kahramanı düşmanla karşı karşıya getirmek için kullanılmıştır. Düşman tarafından soyu yok edilen kahraman yalnız kalır. İntikam almak üzere tek başına harekete geçer.

7. Bazen de kahramanın anne ve babası olmamasına rağmen kız kardeşinin olduğu tespit edilir.

8. Kültürel kahraman tipinin fonksiyonu destanın varyantlaşması ve aktarımına bağlı olarak değişebilmektedir. Bu durumda ilk ata ya da medeni kahraman tipi, kabilenin kurucusu ve koruyucusu olarak karşımıza çıkar. Görevini tamamlayan ve artık ihtiyaç duyulmayan kültürel kahraman tipi ise tanrıların katına gönderilerek pasifleştirilir.

9. Arkaik destanlardaki kahraman tipinin en önemli görevi, üreyerek veya başka yollarla bir halk meydana getirmek ve onlara yaşayabilecekleri bir alan yaratmaktır. (Meletinskiy, "О древнейшем типе героя в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири" (Sibirya ve Türk Halklarının Eposlarındaki En Eski Kahraman Tipi Hakkında) <http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky13.htm> [23. 06. 2006]

Bu bahiste, J. Campbell (Campbell, 2000), D. A. Miller (Miller, "The Epic Hero" Epik Kahraman <http://site.ebrary.com/lib/gazi/Top?channelName=gazi&cpage=1&docID=10021543&f00=text&frm=smp.x&hitsPerPage=10&layout=document&p0=The+Epic+Hero&sortBy=score&sortOrder=desc> [12. 04. 2006]), C. M. Bowra (Bowra, 1952) vb. birkaç araştırmacının da konuyla ilgili görüş ve tasniflerinin oldukça önem arz ettiğini kaydetmek gerekir. Benzeri kahraman tipolojisi çalışmalarından söz etmek mümkündür. Ancak bu çalışmaların her birine değinmek başka bir çalışma konusudur.

Türk destanlarında yer alan kahraman tipine döndüğümüzde, Türk destanlarında izlenen merkezî kahraman tipi ile ilgili incelenen birçok destan metninden ve teorik yaklaşımdan sonra Türk destan dünyasının bütüncül bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu bütüncül yaklaşım merkezî kahraman tipi nezdinde de takip edilmektedir. Dolayısıyla, Türk destanlarına özgü ortak bir merkezî kahraman kalıbının varlığından da söz etmek gerekir. Söz konusu kalıp, Türk destanlarında karşılaşılan merkezî kahraman tiplerini genel bir bakışla değerlendirmeye yönelik hazırlandığından, her bir Türk destanında yer alan kahraman tipinin aşağıda sıralanan ölçütlerin tamamına uyum göstermesi beklenmemelidir. Destanların teşekkül ettiği tarihi, siyasi, ekonomik vb. şartlara ve konularına göre, kahraman tiplerinin aşağıda yer verilen kalıptaki niteliklere uyumunun değişkenlik arz etmesi tabii kabul edilmelidir.

TÜRK DESTANLARINDA MERKEZÎ KAHRAMAN TİPİNİN ÖZELLİKLERİ

1. Kahramanın doğumu önceden müjdelendir. (Çocuksuzluk motifi)
2. Kahraman olağanüstü şartlarda doğar. (Bu doğum ilahi bir oluşum sonucunda vuku bulur.)
3. Kahraman, Tanrı katından gönderilmiştir ve genellikle soylu bir aileye mensuptur.
4. Kahraman genellikle tek çocuktur. (Bazen en büyük ya da en küçük çocuk olarak da ortaya çıkabilmektedir.)
5. Kahramanın çocukluğu olağan dışıdır ve kısa sürede büyür. (Destanda kahramanın çocukluğu üzerinde uzun uzadıya durulmaz.)
6. Kahraman çocukluk döneminden çıktığını olağanüstü bir kahramanlık göstererek ispat eder.
7. Kahraman, kahramanlığını ispat ettikten sonra ad alır. Kahramana verilen ad kutsallık arz eder ve kutlu biri tarafından verilir.
8. Kahramanın fiziki gücü yaradılıştan itibaren olağanüstüdür ve zaman zaman yırtıcı hayvanlarla mukayese edilerek tasvir edilir.
9. Kahraman karşımıza yarı tanrı, ilk ata veya ilk insan olarak çıkabilir.
10. Türk destanlarında avcılık önemli bir meziyettir.
11. Kahraman daima ilahi güçler tarafından korunur. (Yardımcı eren tipi / aksakal tipi)
12. Kahramanın en önemli yardımcısı olağanüstü özellikleri olan atıdır.
13. Kahraman bir ülküyü gerçekleştirmek, yiğitliğini ispatlamak veya intikam almak için maceraya atılır.
14. Maceraya atılan kahraman yurdundan uzaklaşır.
15. Kahraman mücadelesinin büyük bir bölümünde veya en tehlikeli durumlarda genellikle yalnızdır.
16. Kahraman cesurdur. Kendisi ile denk güç ve yaradılıştan olmayanlarla savaşmaz.
17. Kahraman kendisine düşman olan varlıklarla hatta gerektiğinde babası ile de mücadele eder.
18. Macerada birçok zorlukla karşılaşılır.
 - a. Olağanüstü varlıklar (Devler, canavarlar, cadılar vb...)
 - b. Kötü akrabalar ve yakınlar (Kardeş, eş, arkadaş vb...)
 - c. Ülkeyi yöneten kötü liderler.
 - ç. Sihir, entrika, hile. (Kahraman uykuya dalınca entrika ile karşılaşılır.)
19. Kahraman mücadelesi esnasında yeraltı ve üstüne seyahatler yapar ve nadir de olsa bazı destanlarda ölüp dirilir.
20. Kahramana yardım eden olağan kişiler vardır.
21. Kahraman macerası esnasında evleneceği kız ile tanışır.
22. Kahraman maceradan döner.
23. Kahraman ölür.
24. Kahramanın ölümünden sonra ülküleri, soyundan gelenler tarafından devam ettirilir.

1. Kahramanın doğumu önceden müjdelendir.

Destan kahramanı yaradılışından itibaren olağanüstü özelliklere sahiptir. Bu özellikleri ile sıradan insanlardan ayrılır. Destan, kahraman üzerine inşa edilmiş bir edebi türdür. Dolayısıyla, kahramanın doğumundan önce dünyaya geleceğinin müjdelenmesi ile daha destanın başında ilgi kahramanın üzerinde kilitlenir.

Türk destanlarının birçoğunda yer alan çocuksuzluk motifi aslında kahramanın doğacağına müjdelenmesi anlamı taşır. Manas ve Dede Korkut gibi Türk edebiyat dünyasının en önemli destanlarında motif belirgin olarak yer alır.

Manas Destanı çocuksuzluk motifi ile başlar:

“... ”

Bir zamanlar Aydar Han'ın kızı Çırçı'yı,

Almıştı Cakıp Han.

'Şu Çırçı'yı alalı,

Ben koklayıp bala öpmedim,

Bu Çırçı, dağılan saçını taramıyor,

Huda'ya tövbe edip hiç bana bakmıyor,

Belini sağlam bağlamadı,

Bu Çırçı erkek bala doğurmadı.

Bu Çırçı'yı alalı,

Yazı kışı on dört yıl oldu

Bu, mezarlı yeri ziyaret etmiyor,

Bu, elmalı yerde yuvarlanmıyor,

Bu, şifalı sular da gecelemiyor.

Ey Huda Taala yar olsa!

Çırçı'nın karnında

Erkek bala var olsa!

...” (Yıldız, 1995: 537)

Çocuksuzluğa bağlı olarak kahramanın doğacağına müjdelenmesi motifi Dede Korkut Destanı'nda da yer alır. Bayındır Han'ın düzenlediği toyda çocuğu olmadığı için, kara çadıra oturtulan, altına kara keçe serilen ve önüne yemek olarak kara koyun yahnisi konulan Dirse Han, bu duruma çok üzülüp öfkelenir. Dirse Han'ın, Bayındır Han tarafından bu tarz bir muameleye tabi tutulması dahi doğacak olan kahramanın habercisidir. Daha sonra Dirse Han ve hatunu Allah'ın onlara bir çocuk vermesi için çeşitli pratikler uygular ve dileklerine nail olurlar. (Ergin, 1994: 81)

2. Kahraman olağanüstü şartlarda doğar. (Bu doğum ilahi bir oluşum sonucunda vuku bulur.)

Doğumun müjdelenmesi motifinden hemen sonra destan kahramanı genellikle olağanüstü yollarla dünyaya gelir. Kahramanın dünyaya geleceğinin müjdelenmesi ve dünyaya gelmesi destanların birçoğunda yurdun dağılma, başka bir deyişle tehdit altında olduğu zamana tekabül eder. Dolayısıyla, kahraman tehlike altında olan yurdu korumak ve halkı birleştirmek maksadıyla ortaya çıkar.

Birçok destanda olağanüstü doğum motifi kahraman olmak için ön şart gibi gelişmiştir. Destanların teşekkül ettiği dönemlerdeki inanış ve yaşam tarzına bağlı olarak, bu motif farklı şekillerde karşımıza çıkabilmektedir. Mesela, olağanüstü doğum motifinin gerçekleşme şekillerinden biri, insan dışı varlıklardan türeme şeklinde vuku bulur. Özellikle kurttan türeyiş Türk destan ve efsanelerinde önemli bir motiftir. Bu verimlerde kurt tarafından büyütülmek, kurdun kılavuzluk etmesi gibi birçok motife rastlanmaktadır. Kurt, Türkler arasında kutsal bir hayvan olarak kabul edilmiştir.

Kahramanın olağanüstü şekilde doğumu onun farklılığının ve gelecekte göstereceği yiğitliğin habercisi niteliğindedir. Ancak, bu özelliğe her destanda rastlanmayabilir. Olağanüstü doğum motifinin yer almadığı destanların bazılarında, bu durum kahraman için bir eksiklik olarak ortaya çıkar. (Ergun ve Aça, 2004: 221)

Olağanüstü doğum motifi Oğuz Kağan Destanı'nın hem Uygur (Bang ve Arat, 1970: 1) hem Reşideddin (Togan, 1982: 17-18) nüshalarında tespit edilir. Manas Destanı'nda da destan kahramanının doğumundan itibaren diğer insanlardan farklı hususiyetler gösterdiğine şahit olunur. (Yıldız, 1995: 538-539) Kahramanın olağanüstü doğumu motifinin en sık karşılaşılan motiflerden biri olması sebebiyle, konuyla ilgili örnekler çoğaltılabilir. Destanda kahramanın kutsallığına duyulan ihtiyaç, benzeri birtakım motiflerin yanı sıra ayrıca olağanüstü doğum motifi ile giderilmiştir.

3. Kahraman, Tanrı katından gönderilmiştir ve genellikle soylu bir aileye mensuptur.

Dünya literatüründe destan ve destan benzeri verimlerde kahramanın soyluluğu ortak bir motif olarak karşımıza çıkar. L. Raglan'ın Batı epik kahraman tipi üzerine yaptığı tasnifin ilk üç maddesi kahramanın soyluluğu ile ilgilidir. (Raglan, 1949: 190-193) L. Raglan, bütün medeniyetlerde destan türüne olan milli bağlılığın sebebini izah ederken, destanın kişiyi krallığa yani iktidara bağlayan unsur olduğunu ifade eder. Ona göre tanrılar sadece krallıkta bulunurlar, avamda yani halk arasında yer almazlar. (Segal, 1990: 149) Destan kahramanlarının soylular arasından seçilmesinin nedeni, soylu-tanrı ilişkisi ile ilintilidir. Halkın destan ve merkezî kahramana duyduğu derin saygı ve bağlılığın sebebi bu paralellığe dayanır. L. Raglan, toplumun ya da milletin hamisi veya lideri konumunda kahraman olarak telakki edilen kişilerin mutlaka soylu olmaları ile ilgili prensibi, tarih öncesi döneme ait (özellikle Mısır mitolojisinde sıklıkla karşılaşıldığı gibi) kralların kız kardeşleri ile evlenme geleneklerine bağlar. (Raglan, 1949: 196-197) Buna göre, epik eserlerde merkezî kahraman tipinin daima soylu bir aileden geliştiği kadim dönem geleneklerinden biri olan, asil kanın korunması töresi gereğince uygulanan akraba evliliği ritüelinin şekil değiştirmiş hâlidir. Ritüel ortadan kalksa da, ritüelin gerçekleştirilme amacı bilinçaltına yerleştiğinden, epik eserlerde kahramanın soyluluğu prensibi şeklinde korunmaya devam etmiştir. Kral veya benzer konumdaki insanların tanrı soyundan geldiğine dair inanış birçok medeniyetin epik anlatımlarında mevcuttur. Dolayısıyla tanrı kanının katıksız olarak devam edegelmesi için, akraba evlilikleri tarihi dönemlerde de tercih edilmiştir.

Orta dönem Batı kahramanlık destanlarında ise, Roland veya Beawolf gibi, Hıristiyan toplumun bakış açısı yansıtılmıştır. Batı epik kahramanlarının soyluluğu ile ilgili olarak barizleşen Tanrı kanı taşıma gerekliliğinin bugün Hıristiyan Batı dünyasında teslis (üçleme) anlayışı ile devam ettiği görülür. Tartışılan Hıristiyan efsanelerinden "Kutsal Kâse" hikâyesinin kilise tarafından reddedilmesi gerçeğinin altında, bu efsanede Hz. İsa'nın kanını taşıyan ölümlü bir evlâdının varlığından söz edilmesidir. Kutsal Kâse'nin aslında İsa'nın soylu neslinin taşıyıcısı olan Meccelli Meryem olduğu sırrı, Katolik Kilisesi'nin ilan ettiği ilâhın, yani İsa'nın, aslında ölümlü nesiller dünyaya getirdiğinin fiziksel ispatıdır.

Türk destanlarını incelediğimizde de, destan kahramanlarının birçoğunun soylu bir menşee sahip olduğu tespit edilir. N. K. Chadwick, Türk destanlarındaki kahraman

tiplerini değerlendirirken öncelikle onların sosyal durumları üzerinde durur. Kırgız sahası destanlarından yola çıkarak, Türk destan kahramanlarının genellikle aristokrat bir çevreye dâhil olduğunu belirtir. Bütün merkezî kahramanlar, N. K. Chadwick'in ifadesiyle, prens ya da benzeri konumdadır. Destanlarda yer alan kadın kahramanlar da bu prenslerin kız kardeşleri veya halkın asil sınıfındandır. Bu önerme, bazı rivayetler dikkate alındığında sadece Türkmen destan kahramanı Köroğlu için geçerli değildir. Köroğlu, bir istisna olarak orta sınıfa mensuptur. N. K. Chadwick, destanlardaki kahraman kadrosunun asil sınıftan oluştuğuna dair öne sürdüğü hipotezini Manas Destanı'ndan yola çıkarak kanıtlamaya çalışmıştır. Ona göre, Türk destanlarında orta ya da aşağı tabaka denen sınıfının sosyal hayatına çok az yer verilmiştir. N. K. Chadwick bu gözleminden yola çıkarak, Türk destanlarında merkezî kahraman başta olmak üzere, olaylar örgüsü daha çok asil soya mensup kişilerin etrafında gelişmektedir, demektedir. (Chadwick ve Zhirmunsky, 1969: 79.)

N. K. Chadwick'in yukarıdaki fikirleri büyük ölçüde geçerli kabul edilebilir. Türk destanlarında yer alan olumlu ve hatta olumsuz kahramanların neredeyse tamamı asil bir soya mensuptur. Özellikle merkezî kahraman tipi başlı başına kut sahibi biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaradılıştan itibaren taşıdığı kut onun kahraman olması için lütfedilmiştir. O, Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisidir. Dolayısıyla, kahramanın ailesi soylu olmasa da o, Tanrı kutunu taşıyan kimsedir. Ancak kahraman çoğu zaman, soyunun getirdiği asalet ile birlikte, ayrıca Tanrı kutunun sahibidir. Kahramanın, kahraman olarak telakki edilebilmesi için zaruri olan sıfat Tanrı'nın temsilcisi olmasıdır. Türk destanlarında merkezî kahraman tipinin taşıdığı kut "Doğuşlu" (Ögel, 2002: 2) ibaresi ile dile getirilir. Doğuşlu; Tanrı kutu ile dünyaya gelen kişiler için kullanılmaktadır. Bir kimse asil bir soydan olabilir ancak doğuşlu değilse, yani Tanrı'nın kutunu taşımıyorsa kahraman olamaz.

Türk destanlarında kahraman ile Tanrı arasında, Batı epik verimlerinde olduğu gibi bir kan bağından söz edilmez. Mesela, Türk destan kahramanları arasında Altın Arığ, beşerden dünyaya gelmeyen bir kahraman tipi olarak karşımıza çıkar. (Özkan, 1997a: 149) Bu olağanüstü vücuda gelme motifine rağmen, destanda Altın Arığ ile Tanrı arasında herhangi bir akrabalıktan söz edilmemiştir. Altın Arığ, Tanrı'nın yeryüzünde görevlendirdiği biri olarak olağandışı yollarla yeryüzüne inmiş ve düşmanlarını yenmeye muktedir olmuştur. Altın Arığ'ın diriltilmesi hadisesinde dahi bizzat Tanrı değil, onun buyruğu ile birtakım ilahi yardımcı tipler rol oynamıştır. Nitekim Altın Arığ, Tanrı'nın kendisine bahsettiği bütün ayrıcalıklara rağmen destanın sonunda ölür. (Özkan, F, 1997: 275)

E. M. Meletinskiy, Altın Arığ gibi kahraman tiplerini değerlendirirken şu tespiti yapar:

"Mitik kültürel kahramanlar tanrı değildir ve kaide olarak, dini âyinlerin görevlisi de değillerdir. Kültürel kahramanın tanrıya dönüştürülmesi, ancak bu folklor kahramanının gelişme yollarından sadece biridir. Aynı zamanda ilkel mitin dini mite dönüştürülmesi ile gerçekleşir."

(Meletinskiy, "Предки Прометей- Культурный герой в мифе и эпосе" (Promete'nin Ataları-Mitte ve Destanda Kültürel Kahraman) <http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky13.htm> [23.06.2005])

D. Yıldırım, Tanrı ile kahraman bağlantısını Orhun Anıtları'ndan yararlanarak yorumlar. D. Yıldırım'ın yorumu destanda kahraman tipinin soyluluğuna dair ilkeyi açıklar mahiyettedir:

"Türklerin tek Tanrısı vardır. Orhun Anıtları'nda Tanrı daima tek başına ifade edilmektedir. Gök Tanrı olarak yapılan yorum da Tanrı'yı değil, sadece gökyüzünü ifade etmektedir. Kağanlık sadece Tanrı'nın iradesine göre verilen bir görevdir. Türklerin inandığı bu Tanrı, Türk ulusu yok olmasın diye kağan gönderir. Tanrı ile kağan arasındaki uyumu; kağan, ulusu ile kendi arasında tesis etmekle yükümlüdür. Yükümlülüğünü yerine getirebilmesi için Tanrı kağana 'yarlık' verir. Kağan kendisine

verilen yarlık ile milleti yönetir ve millet de yarlık sahibi kağanın buyruklarına uyduğu sürece sürekliliğini korur. Kağanlık tesadüfî bir seçim sonucunda elde edilen bir makam değildir. Kağanlığa aday olan kişi yarlık almayı hak ettiğini ispatladıktan sonra bu makama gelmeye hak kazanır. Böylelikle Tanrı tarafından seçilmiş biri olarak yükseltilmiş olur". (Yıldırım, 1998: 114-116)

Destan kahramanlarına atfedilen kutluluk sıfatının mitik dönem bakıyeleri ile olan ilgisi, üzerinde durulması gereken başka bir ayrıntıdır. G. Dumezil, asil soya mensubiyet motifini destan kahramanlarını mite bağlayan unsur olarak telakki eder. Böylece, destanlar ile arkaik mitoloji arasında bağlantı kurarak, destanları "kökenler tarihi" biliminin malzemesi olarak değerlendirir:

"...Böylelikle destan kahramanları atalarının (tanrıların) işlevlerini yeryüzünde devam ettirirler. Destanda asil soy motifi kullanılarak destan kahramanları, sıradan insanlardan üstün olmaları için desteklenmektedir. Destan kahramanlarının düşman ile karşılıklı mücadeleleri mitolojideki tanrıların birbirleriyle olan düellolarının taklidi gibidir." (Dumezil, 1996: 60-79)

Destan kahraman tipinin teşekkülünde, çok tanrılı dinlerin müşahhaslaştırılmış tanrılarının etkisi büyüktür. İnsanoğlunun tabiata hâkim olmaya başlamasıyla, bu tanrıların özellikleri toplumda diğerlerine göre üstün yetenekleri olan kişilere aktarılmıştır. Böylece tanrılarla ilgili anlatmalar mit hikâyelerini, olağanüstü özellikleri olan insanlarla ilgili anlatmalar destanları meydana getirmiştir. (Miller, "The Epic Hero" Epik Kahraman) <http://site.ebrary.com/lib/gazi/Top?channelName=gazi&cpage=1&docID=10021543&f0=text&frm=smp.x&hitsPerPage=10&layout=document&p00=The+Epic+Hero&sortBy=score&sortOrder=desc> [12. 04. 2006]

Tanrı ile kahraman arasındaki bağ ile ilgili olarak akla gelen en ideal örneklerden biri Oğuz Kağan'dır. İslam öncesi ve sonrası varyantlarda Oğuz Kağan'ın doğumunun olağanüstü tasvir edilmesi, Türk milletinin; kahramanın Tanrı katından görevlendirildiğine dair inancı, İslam sonrasında da korumaya devam ettiğini gösterir. Destanın Uygur metninde kahraman-Tanrı bağlantısı ile ilgili en dikkat çekici kısım, şüphesiz kahramanın evliliklerinin anlatıldığı bölümdür. Olağanüstü şekilde Tanrı'nın inayeti ile gönderilen Oğuz gibi bir kahramanın, evleneceği hanımlar da ilahi kökenlidir. Tanrı sadece Oğuz Kağan'ı değil onun eşlerini de bizzat seçerek yeryüzüne indirmişti.

Manas Destanı'nın kahramanı Manas'ın doğumu da Tanrı ihsanıdır. Manas'ın seçkinliği daha doğumundan itibaren anlaşılır. Manas'a, ad koymaya gelen dört peygamber onun Tanrı tarafından gönderildiğini teyit eder:

"Dört peygamber kucakladı,
Peygamber balayı sınıdı,
Cerken'den gelen yedi elçi,
Centeğini usulünce yiyip gitti,
Manas cin gibi çıkacak deyip gitti..." (Yıldız, 1995: 538)

1. Kahraman genellikle tek çocuktur. Bazen en büyük ya da en küçük çocuk olarak da ortaya çıkabilmektedir.

Türk destanlarının çoğunda kahraman tipi karşımıza ailenin tek çocuğu olarak çıkar. Destanlarda tek çocuk olarak tespit edilen merkezî kahraman tiplerinin dünyaya gelişleri oldukça zor şartlarda gerçekleşmiştir. Tek çocuk olan kahraman genellikle, ağız dualı birinin yol göstermesi veyahut duaları ile dünyaya gelir. Dede Korkut Destanı'nda, Bayındır Han'ın çocuğu olmadığı için kötü muamele ettiği Dirse Han ile hatunu aç doyurup, çıplak donatıp, borçluyu borcundan kurtararak el açıp dilek dilemişler ve bu sayede bir çocukları olmuştur. "Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı Boy"da, Salur Kazan'ın oğlu Uruz tek çocuktur. "Kazan Bey'in Oğlu Uruz Bey'in Esir Olduğu Boy"da Uruz Bey, bir kız kardeşi olduğundan

söz etse de, bu kardeş Uruz'dan sonra dünyaya gelmiş ve erkek olmadığı için üzerinde pek durulmamıştır. (Ergin, 1994: 169) “Kam Püre'nin Oğlu Bamsı Beyrek Boyu”nda Kam Püre'nin oğlu Bamsı Beyrek Oğuz beylerinin duaları sonucunda dünyaya gelmiştir. (Ergin, 1994: 8) Dede Korkut Destanı'nın dışında Oğuz Kağan babasının tek oğludur. Mete de annesinin tek evladıdır. Diğer kardeşler üveydir. Manas Destanı'nda “Yalnız doğmuş Er-Manas...” ibaresi yer alır. (Ögel, 2002: 13) Merkezî kahramanın kardeşe sahip olduğu birçok destanda, kahraman ile kardeşleri arasında anne tarafından üveylik söz konusudur. Dolayısıyla merkezî kahraman genellikle bir anneden dünyaya gelen tek çocuk olarak ortaya çıkar. Manas, Mete, Segrek gibi kahramanlar bu duruma örnek teşkil eder.

Merkezî kahraman tipinin bilhassa vurgulanan özelliği sıra dışı, kimseye benzemeyen, olağanüstü yapısıdır. Kahramanın genellikle soylu bir aileden Tanrı kutu alarak dünyaya geldiği düşünülünce, aynı soydan gelen diğer bir kardeşin de yaklaşık hususiyetlere sahip olması gerekir. Eğer bu kardeş düşman tipler arasında yer almıyorsa; merkezî kahramanın olağan dışı, benzersiz kurgusunu gölgeleyeceğinden, tek çocuk motifi daha yaygın kullanılmıştır. Birçok destanda dünyaya gelmesi için Tanrı'ya yalvarılan, yıllarca beklenen kahramandan sonra gayet kolaylıkla, benzeri özelliklere sahip bir kardeşin dünyaya gelmesi “kahramanın doğumunun müjdelenmesi, olağanüstü doğumu vb.” motiflerle tezat oluşturur. Dikkat edildiğinde fark edilir ki, merkezî kahramanın bir kardeşe sahip olduğu destanlarda, genellikle olağanüstü doğum ve doğumun müjdelenmesi gibi motiflere yer verilmemektedir.

Dede Korkut Destanı'nda Dirse Han Oğlu Boğaç Han ve Kam Büre Oğlu Bamsı Beyrek boylarında Boğaç ve Bamsı Beyrek dualar ve adaklar sonucu doğmuşlardır. Olağandışı kabul edebileceğimiz bu doğumlar, boyların girişlerinde önemli yer tutan epizotlardır. Fakat, Basat'ın Tepegöz'ü Öldürdüğü adlı boyda olağanüstü doğum motifi yer almamıştır. Çünkü, merkezî kahramanın kendisinden büyük bir kardeşi vardır. Bir ağabeyi olması, Basat'ın olağanüstü doğum motifi ile dünyaya gelmesine engel teşkil etmiştir. Bu eksiklik Basat'ın bir düşman yağmasından kaçarken düşürülüp, daha sonra arslanlar tarafından büyütülmesi motifi ile giderilmeye çalışılmıştır. (Ergin, 1994: 15-17) Olağanüstü doğum motifinin yer olmadığı destanlarda kahraman ile sıradan insanlar arasındaki fark, değişik motifler kullanılarak ortaya konulmakta ya da bir kısım destanlarda buna her zaman gerek de duyulmamaktadır.

Kahramanın kendisinden önce doğan kardeşinin veyahut kardeşlerinin olumsuz veya kahramanlık için yetersiz olduğu hallerde, kahraman olağanüstü doğum motifi ile dünyaya gelebilir. Dede Korkut Destanı'nda, Uşun Koca Oğlu Segrek Boyu'nda, Egrek ve Segrek adlı iki kardeşten küçük olanı Segrek merkezî kahraman tipini temsil eder. (Ergin, 1994: 18-20) Küçük olmasına rağmen yiğitlik bakımından ağabeyinden üstündür ve sonunda ağabeyi Egrek'i tutsaklıktan kurtarmıştır. Yine yukarıda izah edildiği gibi, Basat küçük kardeş olmasına rağmen ağabeyinin mücadele edip öldüremediği Tepegöz'ü öldürerek ağabeyinin intikamını almıştır.

O. Rank, “Doğum Travması”(Rank. 2000) adlı eserinde mit kahramanının en küçük kardeş olması ile ilgili ölçütü şu şekilde değerlendirir:

“...bütün insanların bilinçaltındaki temel içgüdü kendilerini en güvende hissettikleri yer olan ana rahmine geri dönmektir. Mit kahramanlarının maceralarındaki her bir unsur bu temel içgüdüyü yansıtır. Mesela, kahramanın yeraltı âlemine inişi, O. Rank tarafından tamamen anneye dönüş dürtüsü ile izah edilir. Küçük kardeş, anneden en son ayrılan varlıktır. Sonradan onun annedeki yerini almış başka kimse yoktur. Dolayısıyla, anne bedenine geri dönme ve orada kalma sadece onun için mümkündür. Bir bakıma küçük kardeş doğumuyla kendinden büyük kardeşlerini dışarı atmıştır. Onun üstünlüğü son gelen olmasından kaynaklanmaktadır. (Rank, 2000: 102)

Küçük kardeşin merkezî kahraman olduğu durumlarda büyük kardeş genellikle

uyumlu değildir. Mesela, Başkurt destanlarından Ural Batır'da merkezî kahraman Ural küçük kardeştir ve destan boyunca ağabeyi Şülgen'in düşmanlığına maruz kalmıştır. Destanlarda küçük kardeş ile büyük kardeş arasında süregelen mücadelelerden daima merkezî kahraman konumundaki küçük kardeş galip çıkar ve büyük kardeş komik duruma düşer. E. M. Meletinskiy, arkaik destanlarda büyük kardeşin düştüğü komik durumun, "*hiciv ve fıkra türünün kökeni bakımından değerlendirilebileceğinden*" bahseder. (Meletinskiy, "Предки Прометей- Культурный герой в мифе и эпосе"Promete'nin Ataları – Mitte ve Destanda Kültürel Kahraman, <http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky13.htm>) [24.06.2005]

Merkezî kahramanı erkek olan destanların aksine, kadın olan destanlarda büyük kardeş, merkezî kahraman olma temayülü gösterir. Başkurtların Ural Batır Destanı'nda merkezî kadın tipi Humay'dır. Kız kardeşi Ayhılıv, güzellik, zekâ ve yiğitlik bakımından Humay'dan geridedir. Kazak destanlarından Ayman-Şolpan Destanı'nun merkezî kahraman tipi kadındır. İki kız kardeş olan Ayman ile Şolpan'dan, büyüğü Ayman merkezî kahraman durumundadır.

Merkezî kahraman tipinin kardeşinin kız olması durumunda temayül bambaşkadır. Kız kardeş genellikle merkezî erkek kahraman tipinin yardımcı, akıl hocası ve hatta kimi zaman silah arkadaşısıdır:

"Destanda kız kardeş ya da anne konumundaki kadınların Kuzey ve Uzak Doğu halklarının destanlarında kahramanı yiğitçe yetiştiren, ok-yay atmayı öğreten kişiler olduğuna rastlanır. Bazen kadın kahramanların kardeşinin ya da eşinin yerine savaşış intikam aldıkları da görülür." (İbrayev, 1998: 72)

5. Kahramanın çocukluğu olağandışıdır ve kısa sürede büyür.

Destan kahramanının dünyaya gelişi çoğunlukla halkın iç ya da dış etkenlerden ötürü sıkıntı çektiği ve kurtulmak için çare beklediği zamana tekabül eder. Dolayısıyla, kahramandan hızla olgunlaşarak sözü edilen kaos ortamını düzenlemesi beklenir.

L. Raglan'ın Orta Doğu ve Batı mitik kahramanlarından yola çıkarak hazırladığı kahraman kalıbının dokuzuncu maddesi: "*Kahramanın çocukluğu hakkında hiçbir bilgi verilmez.* (Raglan, 1949: 191) şeklindedir. Türk destan kahramanları incelendiğinde böyle yargıya ulaşmak mümkün değildir. Türk destanlarının çoğunda kahramanın çocukluğuna dair önemli bilgiler yer alır. Fakat çocukluk dönemi ile ilgili olayların üzerinde uzun uzadıya durulmaz. Kahramanın rüşdünü ispatladıktan sonra giriştiği mücadelelerin tasvirine benzer detaylı anlatım, çocukluk dönemi için söz konusu değildir.

Destanda kahramanın çocukluk dönemine ait bilgiler genellikle onun olağanüstü fiziki özellikleri ile sınırlıdır. Sıradan insanlara göre kahraman bir yaşına geldiğinde üç ya da beş, beş yaşına geldiğinde on ile on beş yaş arasında bir yetişkinin gücüne sahiptir. Destanda kahramanın çocukluğunu kapsayan dönem hızla geçilerek, kendine arz edilen görevi başaracak düzeye eriştiğini ispatlayacağı zaman dilimine ulaşılır. Bu döneme gelinceye kadar verilen çocukluk bilgileri kahramanın kendini ispatladığı olağanüstü durumla paralel bir seyir izler.

Kelt kahramanlarından biri olan Digenes, kahramanın küçük yaşta gösterdiği fevkaladeliklerle ilgili olarak: "*Büyümeyi beklemenin iyi olan tarafı nedir? Büyüdükten sonra herkes yapabilir.*" (Miller, agis: 2006) demektedir. Digenes'e göre küçük yaşta olağan dışı özellikler sergilemek kahramana özgü gayet normal bir durumdur. Aksi halde kahramanın sıradan insandan farkı kalmaz. Destan türü içinde kahramanın, kahramanlıklarını sergilediği yaş ne kadar küçülürse, kahraman o kadar yüceltilir.

Orta dönem Türk destanlarında kahramanın çocukluk döneminden çıktığı yaş, genellikle on beş olarak tespit edilir. On beş yaşına gelen kahraman namzetinden olağanüstü bir kahramanlık göstererek macerasına atılması beklenir. (Duymaz, 2000: 111-112)

Kahramanın olağandışı çocukluk dönemi mitik dönemden itibaren birçok toplumda rastlanan ergenliğe geçiş ritüelinden önceki hazırlık aşamasıdır. Destanların bir kısmında çocukluk dönemi ergenliğe geçişten önceki eğitim sürecidir. Doğumundan itibaren olağanüstü özellikleri tespit edilen kahraman, bulunduğu toplum tarafından kahramanlığını ispatlayana kadar geçen süre içinde çeşitli vesilelerle gelecekteki pozisyonuna hazırlanır.

Özellikle, mitolojik öğeler içeren Kuzey Türk halklarının destanlarında kahramanın macerasına başladığı dönem neredeyse çocukluk çağına tekabül etmekte, kahraman olma yaşı yediye kadar düşebilmektedir. Bu nevi destanlarda kahramanın çocukluğu orta dönem kahramanlık destanlarında anlatıldığından da çabuk geçmektedir. (Ögel, 2002: 12)

“...Sayın Batur, bir yaşına gelende, bilekli bir bey oldu. İki yaşına gelende, büttün il ile denk oldu. Üç yaşına gelende erkenden atına bindi. Akşama kadar atından inmedi. Çağrılmadıkça aşını yemedi. Dört yaşına gelende, karaçamdan mızrağını attı.” (Ögel, 2002: 12)

2. Kahraman, çocukluk döneminden çıktığını olağanüstü bir kahramanlık göstererek ispat eder.

J. G. Frazer, yiğitliğin ispat edilmesi motifini en eski dönemlerden bu yana birbirinden farklı birçok kültürde görülen ergenlikten yetişkinliğe geçiş merasimleri ile ilişkilendirmiştir. (Frazer, 1992: 308-322) Araştırmacı, ergenliğe geçiş törenlerinin hemen hepsinde adayların çeşitli suni yöntemlerle fiziksel ve ruhsal olgunluklarının sınanıldığını altını çizer. Kabile hayatının yaşandığı dönemlerde gençler, toplum içinde sözü geçen bireyler olabilmek için cesaret veya fiziki kuvvetlerini kanıtladıkları bir dizi sınavdan geçmektedirler. Bu ananeye bağlı olarak daha sonraları ergenliğe geçiş ritüelleri birtakım kültürlerde sembolik bir şekilde gerçekleştirilmeye devam etmiştir.

C. G. Jung'a göre epik verimlerde karşımıza çıkan kahramanın kendini ispat etmesi motifi, kendini tanınması yani içsel çatışmalarından kurtularak sahip olduğu yeteneğin ve kudretin farkına varması amacıyla yönelik olarak gerçekleşir. Psikanalitik yaklaşımla motifi değerlendiren C. G. Jung'a göre, yiğitliğin ispatlanması motifinin işlevi aslında, kahramanın kendine olan güvenini kazanmasıdır. Bunu başaran kahraman ferdi ihtiras, bilinçdışı kara düşünceler ve zayıflıklarından kurtulur. Daha başka bir deyişle onları kontrol altında tutmayı öğrenerek, gerçek macerasına başlayacak duruma gelir. (Özcan, 2005: 46-54; Jung, 2005: 46-54))

1. Kahraman, kahramanlığını ispat ettikten sonra ad alır. Kahramana verilen ad kutsallık arz eder ve kutlu biri tarafından verilir.

Bu motifin işlevi, yiğit olduğu doğumundan itibaren belli olan kahramanın tescillenmesidir. Ancak, her destanın merkezî kahramanı ad almak üzere bir yiğitlik gösterisinde bulunmak zorunda değildir. Bazı destanlarda kahramanın münferit bir eylem gerçekleştirmeden de ad aldığı görülür. Bu gibi destanlarda doğum ile ilgili birtakım kehanet veya olağanüstülükler kahramanın ad alması için yeterli olur.

Bir kanaat olarak belirtilmelidir ki, çoğu kez destanın merkezî kahraman tipi doğumundaki olağanüstü haller sebebiyle beklenen kişi olduğunu kanıtlamakta ise, ad almak için herhangi bir kahramanlık göstermesi zorunlu değildir. Doğumu normal şartlarda gerçekleşen veya doğumu ile ilgili olağandışı hadiselerle rastlanılmayan merkezî kahraman tipinin ad sahibi olması içinse, genellikle bir kahramanlık göstermesi beklenir.

Kişiyi verilecek adın onun kaderi ile ilgisi olduğuna inanılır. Eski Türk inançlarına göre adlar insanın ruhu ile özdeşleşir. (Yıldız, 1995: 251; Gökyay, 1973: CCCLXXXVI) Özellikle kahramanlığını ispatlayan merkezî kahraman tipine ad vermek çok daha dikkat edilmesi gereken bir husustur. Türk destanlarında merkezî kahramana verilecek adın genellikle

kutlu sayılan biri tarafından verilmesinin nedeni, bu yolla alınan adın şans getireceğine inanılmasıdır.

Merkezî kahramana kahramanlığını ispatladıktan sonra veya doğumundan hemen sonra ad verilmesi için, çoğu kez bir ad verme töreni düzenlenir. Bu törene icabet edenlerden en uygun adı bulmaları beklenir. Fakat, ad genellikle bir tesadüf vesilesiyle orada bulunan kutlu biri tarafından verilir. Manas Destanı'nda Karahan, Manas'ın oğlu Semetey'e ad konulması için bir toy düzenler ve oradakilerden en uygun adı bulmalarını ister. Ancak toplananlar arasında aksakallılar dâhil olmak üzere kimse uygun bir ad bulamaz. O esnada ansızın peyda olan bir aksakallı Manas'ın oğluna Semetey adını verir. (Yıldız, 1995: 832-833)

Dede Korkut Destanı'nda Dirse Han Oğlu Boğaç Han ve Kam Püre'nin Oğlu Bamsı Beyrek boylarında Boğaç ve Beyrek'e adları Dede Korkut tarafından, gösterdikleri kahramanlıklara istinaden verilmiştir. Dede Korkut Destanı'nın teşekkül ettiği dönemde toplumda birey olarak yer almanın en önemli kıstası töre adı verilen belirli ülküler etrafında mücadele etmeyi gerektirmektedir. Bu manada başarı kazanan kişilere adları Dede Korkut tarafından verilmektedir. Sosyal ve siyasi yapı gereği on beş yaşına gelen ve soylu bir aileye mensup olan her erkek toplum adına faydalı bir icraat göstermesi için motive edilir. Birey olarak toplumun meselelerini üstlenmesi beklenen gençlerden iyi birer savaşçı ve lider olacaklarını kanıtlamaları beklenir. Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Tutsak Olduğu boyda Kazan Bey'in Uruz'a söylediği aşağıdaki sözler toplumun bireyden beklentilerini ortaya koyması bakımından oldukça çarpıcıdır:

*“Berü gelgil kulunum oğul,
Sağum ala bakduğumda kartaşum Kara Göneyi gördüm
Baş kesüpdür kan döküpdür çuldu alupdur ad kazanupdur
Solum ala bakduğumda tayım Aruzu gördüm
Baş kesüpdür kan döküpdür çuldu alupdur ad kazanupdur
Karşum ala bakduğumda seni gördüm
On altı yaş yaşladun
Bir gün ola düşem ölem sen kalasın
Yay çekmediün oh atmadun baş kesmediün kan dökmediün
Kanlu Oğuz içinde çuldu almadun*

*Yarınki gün zaman dönüp ben ölüp sen kalıçak tacum tahtum sana virmeyeler diyü sonumu andum
ağladum oğul didi.”* (Ergin, 1994: 155-156)

Lider soyundan gelmek, lider kabul edilmek için yeterli değildir. Lider olması muhtemel kişinin lider soyundan gelmenin yanı sıra liderlik vasıflarına sahip olduğunu ispatlaması gerekir. Kazan Bey, yukarıdaki sözlerle lider adayının, liderlik vasıflarını ispatlaması ve böylece halkın güvenini kazanması gerektiğinin altını çizer. Destanlarda kahramanın kendisini ispatlaması için mutlaka fiziki gücünü kullanacağı bir başarı kazanması icap etmektedir.

J. Campbell; *“Kahramanın Yolculuğu”* adlı eserinde *“Kahraman her ne olursa olsun belirli bir zamanda ve şekilde maceraya çağırılır.”* der. (Campbell, 2000: 63-66) Kahramanın yiğitlik göstererek ad alması onun maceraya atılması için gereken bütün şartların yerine geldiğinin işaretidir ki, genellikle ad alma epizotundan hemen sonra kahraman kendini, beklenen maceranın içinde bulur.

Destanın merkezî kahramanı ad almak için birtakım maceraların içine atılabileceği gibi, farkında olmadan gösterdiği bir yiğitlik sonucunda da ad alabilir. Mesela, Dede Korkut Destanı'nda Boğaç Han tamamen tesadüfi gelişen bir tehlikeyi büyük bir cesaretle bertaraf

ederek ad alırken, Uruz yiğitliğini göstermek için babasından bir av merasimi düzenlemesini ister.

Türk kahramanlık destanlarının hemen hepsinde merkezî kahramanın öne çıkan en önemli özellikleri yiğitlik, cesaret ve güçtür. Destanın başından sonuna kadar merkezî kahraman etrafında devam edegelen bütün eylemlerde kahramanlığın sergilenmesi beklenir. Dolayısıyla motiflerin birçoğu bu eksen etrafında teşekkül etmiştir. Ad alma motifi de doğal olarak yiğitlik kavramına odaklanmıştır. Akıllı ya da kurnaz olması sebebiyle ad alan bir destan kahramanına rastlanmaz. Bu gibi meziyetlerin kahramanda olması arzu edilirse de beklenen ve halkın kahraman namzedini benimsemesinde esas olan hususiyet onun cesaret ve olağanüstü kuvvetidir.

Türk destanlarında Tanrı katından gönderildiğine inanılan merkezî kahramanın dünyada gerçekleştirdiği bütün eylemlerde öncelikli gayesi Tanrı'nın arzularını yerine getirmek ve nam sahibi olmaktır. Bu açıdan bakıldığında, namı adıyla beraber yürüyecek olan kahramana verilecek adın ve bu adın verilışı ile ilgili ritüellerin Türk destanlarında kazandığı önem daha iyi anlaşılır.

2. Kahramanın fiziki gücü yaradılıştan itibaren olağanüstüdür ve zaman zaman yırtıcı hayvanlarla mukayese edilerek tasvir edilir.

Dünya edebiyatında bilinen birçok destanın merkezî kahramanı olağanüstü fiziki özelliklerle tasvir edilmiştir. Sümerlerden günümüze ulaşan Gılgamış Destanı'nın yarı tanrı kahramanı Gılgamış'ın fiziki özellikleri yarı tanrısal bir görüntü çizer. (Bottéro, 2005: 65-66)

Dünya edebiyatı içinde geçmişten günümüze ulaşan en önemli destan metinlerinde kahramanın sahip olduğu fiziki gücün daima manevi yönden desteklendiğine şahit olunur. O, mutlak adaleti tesis etme yolunda doğumundan itibaren olağandışı varlıkların himayesi altındadır. Yaradılıştan sahip olduğu fiziki üstünlük kahramanı himayesi altına alan, yukarıda bahsi geçen olağandışı varlıkların ona lütfettiklerinden sadece biridir. Öyle ki, Türk destanlarının birçoğunda kahramanın bu varlıklar sayesinde ölümü dahi yenebildiklerine şahit olunur.

Türkler avcı ve akıncı bir millettir. Bu nedenle Türk destanlarında merkezî kahramanların fiziki özellikleri yaşadıkları tabiat içinde karşılına çıkan en güçlü hayvanlardan yararlanılarak anlatılmıştır. Mesela, Dede Korkut Destanı kahramanlarından Kazan, 'Amit suyunun aslanı, Karaçuğun kaplanı', 'Tülü kuşun yavrisi' sıfatları ile tasvir olunur. Kahramanlar için kullanılan benzetme unsurları için hayvanların özelliklerinden yararlanılmıştır. (Kaplan, 1985: 48) Hatta bu güçlü hayvanların isimleri destan kahramanlarına ad olarak verilmiştir.

S. Orozbekov'dan derlenen Manas Destanı'nda (Canpolat, 1995: 68), Manas'ın doğduğu andan itibaren farkına varılan olağanüstü özellikleri de, Oğuz Kağan'da olduğu gibi vahşi hayvanlardan yararlanılarak dile getirilir. Ancak, Oğuz Kağan Destanı (Bang ve Arat, 1970: 1) Manas Destanı'na göre teşekkül ettiği dönem itibarı ile daha eskidir. Dolayısıyla benzetme unsuru olan vahşi hayvanlar doğrudan değil kuvvetleri bakımından Manas ile mukayese edilerek kullanılmıştır.

Destan ve mit gibi ilk edebî türlerde hayvanlar oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu verimlerde anlatılanlar insanlığın ilk devir yaşayış ve düşünüş şekillerini, tarihi gelişim süreci boyunca saklayarak günümüze taşımaktadır. Kadim dönemlerden günümüze kadar ulaşan bu eserlerde insanoğlunun ilkel dönemde hayvanlarla olan yoğun ve çok yönlü ilişkisi önemini korumaya devam etmiştir. (Roux, 2005: 35) Eski dönemlerde totem olarak kabul edilen bir hayvan, destanın tarihi gelişim süreci içinde kendisine saygı duyulan bir hayvana dönüşmüş ve kahramanlar bu hayvanların özellikleri ile tasvir edilmiştir. Ya da gücünden ötürü kendisinden korkulan hayvanları öldürecek cesareti sergileyebilenler toplum içinde

cesaretlerinden ötürü şahsiyet edinmiştir. Tarihi ya da tarih öncesi devirlerden günümüze yansıyan destan metinlerinde güçlü ve vahşi hayvan motifleri genellikle kahramanın gücünün yansıtılması ile paralel kullanılmıştır.

9. Kahraman karşımıza yarı tanrı, ilk ata veya ilk insan olarak çıkabilir.

Destan türü kadar kahramanını idealize eden başka bir edebî tür yoktur. Kahraman bütün yönleriyle olağanüstüdür. Özellikle arkaik destanlarda kahraman, mitik anlatılarda yer alan tanrılara yakın işlevler üstlenmiştir. L. Raglan, epik verimlerin kahramanlarını tanrılarla eşit konumda değerlendirir. Yirmi iki maddeye bağlı olarak incelediği epik kahramanlar özellikleri bakımından sıradan insanlara hiç benzemez. Kahramanların hayatı doğaüstü, tanrılarinkine eş olaylarla doludur. Ayrıca, birçok kahramanın hayatında tesadüfi olamayacak kadar çok benzerliğin olması, onların tarihi şahıslar olmaktan ziyade mitik tanrılarının destan türü içinde devam ede gelen yansımaları olduğu fikrini doğurur. Destan kahramanının asıl işlevi tanrılarını temsil etmek değildir, onlar zaten kendisine inananlarca tanrı olarak kabul edilmektedirler. Çünkü destan kahramanları tarihi şahsiyetler olsa bile, onlara atfedilen özellikler gerçek dışıdır. (Segal, 1990: XVII-XVIII)

Yine kahraman kimliği üzerine araştırmalar yapan J. Fontenrose, "*Kahraman; olağandışı bir oluşum çeşididir yani demiğod, demon ya da ruhtur.*" demiş ve kahramanı antik çağa ait bir kavram olarak izah etmiştir. J. Fontenrose'ye göre tanrı ya da yarı tanrı olarak nitelendirilmeyen kahramanlar dahi, insan ile tanrı arasında arabulucu (medyum) statüsünde bir yere sahiptir. Kahramanın yeraltı - yerüstü seyahatleri kahramanın bu statüsünü açıkça ortaya koyan delillerdir. (Miller, agıs, 2006) C. M Bowra; J. Fontenrose'nin görüşüne kısmen katılarak, destan kahramanını eski şamanistik şiirin kahramanı olan şamanın devamı olarak betimler. C. M. Bowra'ya göre, şamanın yerine geçen destani şiir kahramanı daha zayıf bir karakterdir. Çünkü şaman kadar dehşet verici kabiliyetlere sahip değildir. (Greene, 1998: 130-131)

Gertrude R. Levy, insan kahramanının özelliklerinin, tanrıdan yarı-tanrıya veya tanrıdan istisnai insana geçen ve yüzyıllara intikal etmiş bir örnek olarak kutsal kahramanlara atfedilen bir model takip ettiğini savunur. N. Frye, destan ve benzeri bütün türleri mitin devamı olarak nitelendirir. N. Frye'a göre, mitin kahramanı tanrıdır. Destan kahramanı ise, diğer insanlara göre daha üstün olmakla beraber doğal çevresine hâkim olacak kadar üstün değildir. (Greene, 1998: 130-131)

Mitolojinin gelişim seyri izlendiğinde görülür ki, belirli bir süreçten sonra "*tarihi şuurun oluşması ile mitoloji epösa ihtiyaç duymuş ve onu yaratmıştır*". (Ilieva, "Mythology As An Alternative For Motion Of Created World" http://thracology.dir.bg/english/myth_en.html [25. 06. 2005])

Kahramanın karşımıza yarı tanrı, ilk ata veya ilk insan olarak çıktığı destanlar oluşumları itibarıyla en eski döneme aittir. Yani epös ile mitolojinin beraberliklerinin ilk dönemlerine tekabül eden destan metinlerinde yarı tanrı, ilk ata veya ilk insan kahraman tipi daha çok yer alır. E. M. Meletinskiy, yaradılış temalı destanlarda yer alan yalnız kahramanı, kabilenin temel taşı oluşturulan kahramana has, farklılığı izah etmek için kullanılan bir motif olarak açıklamıştır. "*Yalnız kahraman*" kavramı, ona göre ilk tanrı ve şaman inançlarından da eskidir. (İbrayev, 1998: 72) N. Frye, "*Bir dine inanmaktan vazgeçtiğimizde, Romalıların Jüpiter'e ve Venüs'e inançlarını yitirdiklerinde olduğu gibi, o dinin Tanrıları edebî karakterlere dönüşürler ve hayal dünyasının malzemesi olurlar.*" demiştir. (Özcan, 2003: 76) N. Frye'in bu cümlesi mit ve destanda karşımıza çıkan yarı tanrı statüsündeki merkezi kahramanların oluşumunu oldukça çarpıcı bir şekilde ifade eder. Kısaca, herhangi bir inanışa bağlı olarak bir zamanlar kendisine tapınılan unsurlar dinî önemlerini yitirdiklerinde, onlara duyulan ilahî yakınlık, mit ve destanlarda yarı tanrı özellikleri gösteren kahraman tiplerine aktarılmıştır.

Barındırdıkları mitik motiflerin yoğunluğu nedeniyle kimi folkloristlerce arkaik, mitolojik destan; kimilerince de eski destan adı verilen ve mitik anlatmalar döneminden hemen sonra teşekkül ettikleri düşünülen destan metinlerinde kahramanlar sonsuz bir iktidara sahiptir. Sahip oldukları olağanüstü vasıflar nedeniyle bu destanların kahramanları yarı tanrı veya tanrı benzeri varlıklar şeklinde tasavvur edilmiştir. Mitolojik dönemin hemen akabinde teşekkül eden arkaik destanlarda kahramanın yarı tanrı şeklinde tasavvur edilmesi mitik dönemin tanrılar panteonundan sonra çok zor olmamıştır. Kahramanın yarı tanrı veya ilk insan olduğuna inanılan destan metinleri incelendiğinde görülür ki, mitolojik dönemin tanrı ve tanrıçaları bu verimler içinde bütün canlılıkları ile varlıklarını sürdürmektedir. Yunan epik geleneğine ait verimler bu nevi yarı tanrı kahramanlarla doludur. Sümerlerden günümüze ulaşan Gılgamış Destanı'nda (Bottéro, 2005), Gılgamış yarı tanrıdır. Yakut Türklerinin Er-Sogotoh Destanı (Vasilyev ve Kirişçiöglü, 1996: 13-21)'nda da tanrı ve tanrıçalar oldukça aktif olarak yer alır.

Türk destan metinleri incelendiğinde arkaik özellikleri en öne çıkan destanlarda dahi merkezî kahramanın yarı tanrı olduğuna rastlanılmaz. Türk mitik anlayışında, Tanrı, Zeus gibi antropomorf tipe dönüşmemiş, yani insan şekline girmemiştir. Onun göze görünür şekli yoktur. Bu bakımdan değerlendirildiğinde Türk "Tanrı" anlayışı tipolojik gelişme sürecinde Zeus'tan daha eski görünmektedir. (İbrayev, 1998: 253)

Merkezî kahraman arkaik Türk destanlarında daha çok ilk ata veya ilk insan olarak ortaya çıkar. Primitif dönemden diğer Türk halklarına göre daha geç ayrılan Sibiry Türk halklarının destanlarında yer alan kahramanların büyük bir bölümü ilk insan veya ilk ata özelliklerine sahiptir. Motifleri ve barındırdıkları mitik elementler itibarıyla Sibiry Türk halklarının destanları Türk destan geleneği içinde en arkaik destanlar olarak bilinir. Bu destanların çoğu benzer formüller içerir. Bu formüllerin evrenselliği onların çok eski olduğuna işaret eder. Onların eski yani arkaik olduğu, muhtevalarından da anlaşılmaktadır. E. M. Meletinskiy bahsi edilen destanların çok eski olduğunu zaman ve mekân tahlili ile ortaya koymaya çalışmıştır:

"Olaylar, kâinatın yaratıldığı, her tarafta iye(iez)lerin kendilerini göstermeye başladığı, Yer'in deprenerek otları örtülmeye ve canlı varlıkların meydana çıkıp ayağa kalkarak nefes almaya başladığı zamanda geçer." (Meletinskiy, "О Древнейшем Типе Героя в Эпосе Тюрко-Монгольских Народов Сибири", Sibiry ve Türk Halklarının Eposlarındaki En Eski Kahraman Tipi Hakkında <http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky13.htm> [23. 06. 2005]

E. M. Meletinskiy'e göre, bu destanların kahramanı da ilk insandır. Mesela, Yakut destanlarından birinde Ulkumnü Uolan adlı merkezî kahraman tipi dünyanın yaratılışından sonra ortaya çıkan ilk insandır:

"Yer'in tursun dibi kadar, Gök'ün ise geyik kulağı kadar olduğu bir zamanda dünyada Ulkumnü Uolan adlı güçlü, kuvvetli, şanlı şöhretli bir kahraman yaşamış." (Meletinskiy, "О Древнейшем Типе Героя в Эпосе Тюрко-Монгольских Народов Сибири"agis: 2005)

Türk destan geleneği içinde Manas veya Oğuz gibi tarihi şahsiyetleri hakkında bilgi bulunmayan ancak şöhretlerinin yayıldığı geniş saha göz önünde bulundurulduğunda gerçekten yaşadıklarına inanma temayülünün söz konusu olduğu destan kahramanları, kazandıkları başarılarından ötürü ilk olmasa da millî ata olarak telakki edilmişlerdir. Çünkü Oğuz veya Manas gibi destan kahramanları içinde doğup yaşadıkları halkları milletleştirme ve millet olarak bağımsızlaştırma yolunda büyük zaferler kazanmışlardır. Oğuz'un cihan hâkimiyeti yolunda kazandığı zaferler, Manas'ın Kırgız halkını bir bayrak altında devletleştirme yolunda verdiği başarılı mücadeleler onları ait oldukları sahanun halkları tarafından millî ata konumuna yükseltmiştir.

10. Türk destanlarında avcılık önemli bir meziyettir.

Destanlar, toplumlarda iktisadi gelişmenin pek çeşitlenmediği, milletleşme ve devletleşme sürecinin tam anlamıyla müessesleşmesini tamamlamadığı dönemlere ait verimlerdir. Dolayısıyla destanların teşekkül döneminde hayvancılık, akıncılık ve avcılık gibi uğraşların temel geçim kaynağı olduğu görülür. Adları sayılan bu uğraşlar Türklerin hayatının temelini teşkil eder. Bunlardan avcılık destanlarda önemle üzerinde durulan meziyetlerden biridir. Çünkü destan kahramanı için avcılık, yiğitliğini ve cesaretini sergileyebileceği önemli bir faaliyet alanıdır.

Kırgız Türklerinin Kococaş Destanı'nın kahramanı Kococaş mükemmel bir avcıdır. Destanda onun avcılığı ile ilgili aşağıdaki satırlara yer verilmiştir:

"Kırgız soyu içinde Kıtay denen bir boy vardır. Onların yerleştikleri yer Talas'ın öni Karakol, uçsuz bucaksız bir bozkırdır. Kococaş isimli çok ünlü bir avcıları vardır. Kococaş'ın babası Karıpbay hiç obasında durmaz, dağlarda yatar, geyik derisinden giysiler giyerek öldürdüğü hayvanların etleri ile beslenirdi." (Çobanoğlu, 2003:189)

Destanın başında Kococaş'ın iyi bir avcı olarak tasvir edilmesi aslında onun ileride girişeceği mücadelelerde göstereceği başarıyı izah için kullanılmıştır. Avcılığı yetersiz olan birinin kahraman olması mümkün değildir. Ayrıca, Kococaş'ın babası Karıpbay'ın oğlunun avcılığından duyduğu gurur, avcılık olgusunun toplum içindeki sosyal önem ve manasını ortaya koymaktadır.

Oğuz toplumu içinde yeni yetişen kuşakların kahramanlıklarını ispat etmeleri için bahsi geçen av merasimleri büyük önem teşkil eder. Av partileri kahraman adayının yiğitliğini ispatlayabileceği önemli bir sahadır. Dirse Han Oğlu Boğaç Han adlı boyda, Boğaç, babası ile çıktığı avda *"Babam at segirdişüme baksun kıvansun, oh atışuma baksun güvensün, kılıç çalışuma baksun sevinsün."* (Ergin, 1994: 85) diye düşünerek hünelerine sergiler. Avda gösterilen hüner yetişkin erkeğin yiğitlik sıfatına nail olmasında rol oynar. Kam Püre'nin Oğlu Bamsı Beyrek adlı boyda, Beyrek gönül verip almak istediği Banı Çiçek'e yiğitliğini ispatlarken şu sözleri eder:

*"Boz aygırın biline binmedüm mi,
Senün ivün üzerine sığın geyik yıkmadum mı..."* (Ergin, 1994: 149)

Kazan Bey Oğlu Uruz Bey'in Bir gün Tutsak Olduğu adlı boyda avın bir diğer fonksiyonu ortaya çıkar. Uruz'un henüz bir yiğitlik göstermediğinden yakınan Kazan Bey'e Uruz, bu konuda kendisini yetiştirmedeğini söyler. Bunun üzerine Kazan Bey, Uruz'u alarak ava çıkmaya karar verir. Böylece, Uruz'a ok atıp yay çekmenin yanı sıra çevreyi ve düşmanın olası saldırı yöntemlerini de öğretmeyi planlamaktadır. (Ergin, 1994: 156) Diğer birçok fonksiyonunun yanı sıra av, akıncı toplum içinde gelecek nesillerin iyi birer savaşçı olmaları için kullanılan bir eğitim sahası ve yöntemi olarak kullanılmaktadır.

Cüveyni, Moğolların avcılığın kumandanlara yaraşır bir uğraş olduğuna inandığını ifade etmiştir. Çünkü avcılık uğraşı bir askere savaş ile ilgili her şeyi öğretebilecek en uygun idman sahasıdır. Destan kahramanlarının çoğu ilk tününe bir av avlayarak kavuşur. (Roux, 2005: 97) Böylece kahraman savaşa hazır olduğunu deneyimlemiş olur. Avlanmak kişinin kahramanlığını ispatından önce kendini yetiştirdiği ve kahramanlığa hazırladığı basamaklardan biridir.

11. Kahraman daima ilahî güçler tarafından korunur. (Yardımcı eren tipi / aksakal tipi)

Ş. İbrayev kahramanın sahip olduğu ilahî korumayla ilgili olarak şunları ifade etmiştir:

"Arkaik destanlarda kahramanın yardımına sihirli güçler ya da olağanüstü özelliklere sahip hayal ürünü tipler koşar. Tarih öncesi çağlara ait Türk destanlarında totem benzeri varlıklar, kahramanlık

destanlarında ise *Baba Tükti Şaştı Aziz, Hızır, Gayip Eren, Kırık Şilten, Yedi Kâmil Pirler, Arıtanbaba vb. tipler kahramana yardım eder. Onlar genellikle ak giyimli, ak sarıklı, aksakallı kimseler halinde kahramanların düşlerine girerek kahramanı ümitsiz durumlardan kurtarırlar. Gerçek şu ki, kutsal varlıklar arkaik devirlerden beri var olan en eski tiplerdendir. Fakat bunlar kahramanlık destanlarında İslam dininin etkisiyle görevlerini Müslüman evliyalara devretmişlerdir.*” (İbrayev, 1998: 82)

Türk destanlarının birçoğunda destan kahramanı, anne ve babasının bir ermiş ya da bilge kişiye yalvarıp yakarması veyahut tesadüfen rastlanılan ağzı dualı bir gönül ehlinin yardımı ile dünyaya gelir ve genellikle adı da bu kişi tarafından verilir. Bu tip, merkezî kahramana doğumdan hemen sonra kutsal bir araç ya da silah vererek yardımcı olabileceği gibi destan boyunca gerekli olan hallerde çeşitli suretlerle ortaya çıkarak da müdahalelerde bulunabilir.

Çoğu destanda kahramanın en önemli yardımcısı atıdır. Kahraman gibi atı da sıradan değildir ve genellikle Tanrı tarafından kutsanarak gönderilmiştir. Kimi destanlarda atın; cesareti, gücü ve aklıyla kahramanın önüne geçtiğine rastlanır ki, böyle durumlar genellikle kahramanın yardıma ihtiyaç duyduğu zamanlardır.

Kahramanların annesinin bir peri kızı olduğu ya da ebeveynlerden birinin insan dışı özelliklere sahip olduğu durumlarda yaratılışı gereği koruma altında olduğu görülür. Bu şekilde korunan kahramana ok batmaz, kılıç kesmez veya yanmaz. Kahraman ancak zehirlenmek suretiyle ya da vücudunun sadece bir noktasından aldığı darbe ile öldürülebilir. Mesela, Yunan mitolojisinin en büyük kahramanlarından biri olarak kabul edilen Akiles’in babası bir hükümdardır, annesi ise bir su perisidir. Bir su perisi olan Akhiles’in annesi Tethys, Akhiles’i yara almaz kılmak için, topuğundan tutarak Styks ırmağına daldırır. Bu nedenle kahramanın, suya batmamış olan topuğundan başka, hiçbir yerine ok işlemez ve kılıç kesmez.

(<http://64.233.183.104/search?q=cache:8V-8bmtm8h4J:nedir.yunanmitolojisi.net/achilles-2/nedir-anlami-nedemek/+Achilles%E2%80%99in+annesi+Tethys&hl=tr&ct=clnk&cd=7&gl=tr>) (Erişim Tarihi: 12. 01. 2006)

Türk destanlarında bu motifin zaman zaman düşman tipinde gözlemlendiğine de şahit olunur.

Dede Korkut Destanı’nda Dirse Han Oğlu Boğaç Han adlı bölümde, babası tarafından oklanarak ölüme terk edilen Boğaç, anne ve babasının yıllarca süren yalvarıp yakarmaları neticesinde Hızır’ın inayeti ile dünyaya gelmiştir. Boğaç ölüme terk edildikten sonra Hızır tarafından kurtarılır. Kutlu kişilerin inayeti ile dünyaya gelen Boğaç hayatının geri kalan kısmında da onlar tarafından korunmaya devam eder. (Ergin, 1994: 88)

Manas’ın doğumu da dualar ve adaklarla gerçekleşmiştir. Manas, destan boyunca üç kez ölüme karşılaşır ve hatta ölür. Doğumundan itibaren kutsanan Manas, ilk iki ölüm halinden kutsal güçlerin yardımı ile kurtulur. (Yıldız, 1995: 538)

Kahramana ilahî yardım evliyalar dışındaki vasıtalarla da ulaştırılabilir. Mesela, kahramanın silahı, giysileri veya atı ilahî niteliklidir. Dede Korkut Destanı’nda kahramanların kullandığı kılıçtan “kara polat öz kılıcın” ibaresi ile bahsedilir. Anlaşılmaktadır ki, kahramanların kullandığı silahlar sıradan silahlardan farklıdır ve kullanmak hüner işidir.

Alpamış Destanı’nın Özbek varyantında destan kahramanı Alpamış adını dedesinden yadigar kalan yay ile ok atarak alır. Bahsi geçen yay, attığı okla bir dağın tepesini parçalayacak kadar güçlü bir silah olarak tasvir edilmiştir. (Canpolat ve Öz, 2000: 28)

Kahramana bir şekilde ulaşan bir kuş, üfleme bir çalgı, gümüşten bir giysi (Luthi, 1997: 73) veya atının kılı gibi nesnelere kahramana zor zamanlarında yardımcı olan kutsal araçlardır. Macerası esnasında kahramanın bu nevi araçlara bizzat mücadele ederek sahip olduğuna da rastlanır. Dede Korkut’un ölümü ile ilgili Kazak Türklerinin menkibelerinden birinde Korkut’un kopuzunun onu koruduğuna inanılır. Ölümden kaçan Korkut, kopuzunu çalmayı

biraktığı anda bir yılan tarafından sokularak ölür. (Ercilasun, 1998: 13) Bu tip yardımcı nesnelere daha çok masal türünde karşımıza çıktığı hakikattir. Ancak, arkaik destanların birçoğunda da bu nevi nesnelere yer aldığı görülür.

Türk destanlarında kahramanın eylemleri fethetmek ve galebe çalmak üzerine yoğunlaşmıştır. Bu galebe çalma arzusu kişisel ego tatmininden ziyade kendine Tanrı tarafından verilen görevi ifa etmek, böylece yaradılış amacını gerçekleştirmek isteğinin tezahürüdür. Oğuz'un vefat ederken sarf ettiği "*Ben Gök Tanrı'ya borcumu ödedim.*" (Günay, 1997: 3-4) cümlesi bahsi geçen yaklaşımın açık ifadesidir. Dolayısıyla, kahraman kendine Tanrı tarafından verilen emirleri yerine getirirken karşılaştığı zorlukları yine Tanrı'nın çeşitli yollarla gönderdiği yardımlar vasıtasıyla aşar.

12. Kahramanın en önemli yardımcısı olağanüstü özellikleri olan atıdır.

Türk tarihinin bilinen ve bilinmeyen dönemleri boyunca 'at' kutsal mefhumuna yakın bir ilgi ve saygı görmüştür. "Kurt" dışında Türk kültür ve edebiyatında bu denli öneme sahip başka bir hayvan yoktur. Türklerin ata verdiği önemin sebebini Kaşgarlı Mahmud, Divan-ı Lûgat-it-Türk adlı eserinde şu sözlerle ifade eder: "At, Türk'ün kanadıdır." Yine başka bir yerde "Kuş kanatın, er atın" (Atalay, 1986: 34-35, 48-49) demektedir. Türk'ün ilerleyip varlığını sürdürebilmesinde at en önemli araçtır. Türk milletinin karakteristik özelliklerinden olan sürekli yeni coğrafyaları fethetme isteği onu gece gündüz devam eden bir devinimin içine sokmuştur. İşte bu devinim içinde bozkırda, dağda, ormanda, köyde ya da şehirde Türk'ün en yakın olduğu maddî-manevi varlık atı olmuştur.

"At, maddî ve askerî kudreti dışında edebiyatın, sanatın âdet ve an'anelerin de teşekkülünde yer tutmuştur. Yuğlarda, şöenlerde, sünnetlerde, evlenmelerde, teâmül hukukunda, yer ve insan adlarında, sporda, temsili oyunlarda, tezyinî ve plastik sanatlarda, efsanelerde tesiri görülen at, güzelliği, tenâsübü, kuvveti, sürati, tahammülü ve insanlı hususiyetleriyle Türklerin gönüllerini fethetmiş bir varlıktır." (Elçin, 1977b: 57) Türk kültüründe ata gösterilen ilgi ve ehemmiyet Türk destanlarında kahraman-at beraberliğinde işlenmiştir.

Destanlarımızda yer alan atlara atfedilen değerlerin sebeplerini kavramak için öncelikle atın, Türk mitolojisindeki yerini tespit etmek gerekir. Türk mitolojisine göre at, kişiyi kutsal güçlerin yanına götürebilen belli başlı vasıtalarından biridir. Tanrı katına ulaşabilen bir hayvan olma niteliği ata kutsal bir değer kazandırır. İnsanı cennete ulaştıracak yolu da at bilmektedir. (Seyidoğlu, 1996: 55) Orta Asya'daki Astana Mezarlığı'nda bulunmuş ipek bir kumaş üzerindeki tasvirde hayat ağacının iki yanında kanatlı atların yer alması, atın kutluluğunu ve cennetin yolunu bildiğini ifade eder. (Çoruhlu, t.y: 24)

Türk destanları arasında atından bahsedilmeyen kahraman yoktur. Bahsedilmekten de öte, Türk destanlarının birçoğunda at en önemli tiplerden biridir. At, en az kahraman kadar alptir. Orhun Kitabeleri'nde Kül Tigin'in atının adı Alp Salçı'dır. Bu kayıt atın eski Türklerde kahramanların en yakın silah arkadaşları olduğunu ve bir kahraman olarak değerlendirildiğini gösterir. (Aslan, 1995: 24)

Türk destanlarında, kahramanlar atları ile birlikte anılırlar. Hatta kahramanların ölümüyle birlikte atları da ölür. Destanlarda kahramanların atlarına ad verilerek onlar da alplar gibi âdeta ölümsüzleştirilmiştir. (Özkan, 1997a: 15) Birçok destanda kahramanlar doğdukları andan itibaren fevkaladelikler göstermeye başlar. Kahramanların atları da sahiplerine paralel olarak olağanüstü nitelikler sergiler. Türk destan kahramanının ideallerini gerçekleştirirken kullandığı en önemli silahı atıdır. Atsız bir kahraman yenik düşmüş demektir.

At tipine bağlı olarak karşılaşılan en yaygın motiflerden biri sudan çıkma motifidir. Kazakistan'da Dede Korkut ile ilgili efsanelerden birinde "*Köroğlu, Dede Korkut'un karısı Halime'den doğmuştur. Onun kıratını, Dede Korkut beslemiştir. Kırat ise denizden çıkan bir su atı ile*

sıradan bir atın birleşmesinden doğmuştur. Bu birleşmeden doğan çirkin kulun Dede Korkut'un büyüüsü ile Kırat olmuştur." denmektedir. (Alptekin, 1997: 23) Bu efsanede, iki önemli Türk destanına ait motiflerin halk muhayyilesince bir efsanede birleştirildiği görülür. Köroğlu Destanı'nın, Köroğlu kadar ünlü atı Kırat, hemen bütün varyantlarda sudan çıkan iki atın birleşmesinden doğmuştur. Dede Korkut'ta Kam Püre, bezirgânlarını oğlu için hediyeler almak üzere Rum iline gönderir. Bezirgânlar, Bamsı Beyrek'e deniz kulanı olan boz bir at getirirler. (Ergin, 1994: 35) Sudan çıkan at motifi Z. Velidi Togan'a göre, Türklere mahsustur. Amuderya kollarından olan Vakh havzasında, Rusta-Bik mevkinde sudan çıkmış atlar hakkında hikâyeler vardır. (Elçin, 1977a: 50)

Türk destanlarında yer alan atların bir başka olağanüstü özelliği de uçabilmeleridir. Bu motif, özellikle arkaik destanlarda karşımıza çıkar. Köroğlu Destanı'nda Kırat ve Doru at doğar doğmaz bir tavlada kırk gün ışık ve insan yüzü görmeden büyütülmüşlerdir. Köroğlu, babasının tembihlerine otuz dokuz gün riayet eder, bu atlar ışık ve insan yüzü görmezler. Fakat kırkıncı gün Köroğlu dayanamaz ve tavlanın üstünde bir delik açarak ne olup bittiğini görmek ister. Gördüklerine inanamaz, sağ taraftaki atın omuzlarında iki kanat alev gibi yanmakta, altın gibi parıldamaktadır. Sol tarafa bakar, sol taraftaki atın kanatları yoktur. Tekrar sağdaki ata baktığında kanatların sönmüş olduğunu görür. (Seyidoğlu, 1996: 55) Köroğlu merakına yenilip atlara bakmasa kırkıncı günün sonunda Kırat uçabilen bir at olacaktır. Destanlarda uçabilen atların sırrı onların ilahî kökenli varlıklar olmaları ile izah edilmektedir.

Kahramanların atları sahiplerinin en yakın yardımcılarıdır. Manas Destanı'nda, destan kahramanı Manas zehirli içki içerek ölünce, ak sunguru, ak tazısı ve atı Ak-Kula'nın sayesinde yeniden hayata döndürülür. (Sakaoğlu, 1995: 168-169) Dede Korkut'ta kahramanın en yakın arkadaşı atıdır. Kam Püre oğlu Bamsı Beyrek'in atı için söyledikleri, destan kahramanı ile at arasındaki bağın anlamını ortaya koyması bakımından önemlidir. Öyle ki, Bamsı Beyrek'in aşağıdaki sözlerinden sonra at tipi ile ilgili başka bir açıklama yapmaya gerek bile kalmaz.

*"Açuk açık meydana benzer seniün alınçuğun
İki şeb-çırağa benzer seniün gözçügezün
İbrişime benzer seniün yilicüğüün
İki koşa kardaşa benzer seniün kulaçuğun
Eri muraduna yetürür seniün arhaçuğun
At dimezem sana kartaş direm kartaşumdan yig
Başuma iş geldi yoldaş direm yoldaşumdan yig."* (Ergin, 1994: 45)

Türk destanları at sevgisi ve övgüsü ile doludur. Kahramanlar atlarını yalnız arkadaş değil, kardeş sayarlar. Destanlarda kahramanlar, atlarını severek, okşayarak "Aslım kara kişiydi, adımı sen çıkardın, yürüğüüm" demektedirler. Dede Korkut hikâyelerinde Kazan sorar: "Hüner atın mıdır, erin midir?", "Han'ım, erindir." derler. Kazan Han, "Yok, at işlemese er öğünmez. Hüner atındır der." (İnan, 1992: 17)

"At, bu değerler ortamında, kahramana yardımcı olur, ona kinlik ve benlik kazandırır; onun kardeşi, yoldaşı, hatta yanından hiç ayrılmadığı eşi konumuna yükselir. Devlet sisteminin, ekonomik hayatın; şölen, av, toy, ölü aşı vb. ritüellere dayalı geleneklerin; düşünce dünyası ve söz sanatının etik ve estetik değerleri atla birlikte sunulur". (Çınar, 1999: 108)

At tipi bütün Türk destanlarında işlevleri bakımından kahramandan sonra gelen en önemli tiptir. Hatta birçok destanda at tipinin kahraman tipi ile benzer özelliklere sahip olup, çoğu zaman en az kahraman kadar alplik gösterdiğine şahit olunur.

Mitolojik dönemden bu yana Türk kültür ve medeniyeti içinde atın önemi azalmamış, bilakis İslam kültürü içinde de varlığını sürdürmüştür. Battalnâme, Saltuknâme, Danişmendnâme gibi İslami dönem destanlarında at önemli roller üstlenmeye devam eder. Hamzanâme'deki Aşkar, daha sonra sırasıyla Battal Gazi ve Sarı Saltuk'un atı olarak ortaya çıkar. Anadolu sahasında yaygın olan Hamzanâme'deki atın, Hz. Hamza'ya Allah tarafından gönderildiğine inanılır. Hz. Hamza'nın Aşkar'ı âb-ı hayat içmiş olup, Âdem Aleyhisselâm'dan beri yaşamaktadır. O, aynı zamanda Hz. İbrahim'in oğlu Hz. İshak'ın bindiği attır. Bu at, zaman zaman Kâbe'yi tavaf edip yaşadığı mağaraya dönmektedir. O, âdeta Müslümanlığın yayılması için gönderilmiş ilahî bir at gibidir. (Sakaoğlu, 1995: 169) Anlaşıldığı üzere, İslam sonrasında da at kutsal kabul edilmeye devam etmiştir. Bu anlayış kuşkusuz İslam öncesi Türk mitolojisinin ata gösterdiği ehemmiyetten kaynaklanan bir tezahürdür.

13. Kahraman bir ülküyü gerçekleştirmek, yiğitliğini ispatlamak veya intikam almak için maceraya atılır.

Altay destanları üzerine çalışan İ. V. Puhov destan kahramanının mücadele amaçlarını beşe ayırır: 1. Kahramanın canavarla mücadelesi, 2. Kahramanın yeraltı dünyasının efendisi Erlik'le mücadelesi, 3. Kahramanın dönürlüğü ve düğünü, 4. Kahramanın yabancı hanlarla işgallerine karşı yürüttüğü mücadele, 5. Kahramanın sömürücü-zulmedici kötü hanlarla mücadelesi. (Aça, 1999: 23) Yukarıdaki tasnif genişletilebilir ancak Altay destanlarından yola çıkılarak yapılan bu tasnif aslında Türk destan geleneği içinde yer alan kahramanların hepsi için geçerli kabul edilebilir. Kahramanın faaliyeti belirli şartlar altında gelişir ve amaç genellikle yukarıdaki beş nedenden biri ile ilgilidir. Bir destan içinde bu amaçlardan birkaçının aynı anda ortaya çıkmasına da rastlanabilir.

Kahraman maceraya toplumu yenileyecek olan tılsımı bulabilmek için çıkar. J. Campbell, kahramanın sahip olduğu fiziksel üstünlükleri ait olduğu toplumu yenileyecek güce ve bilgiye ulaşmak için kullanılan bir araç olarak nitelendirir. (Campbell, 2000: 232) Toplumunu yenileyecek güce ulaşmak demek, mit ve ritüelin işlevlerinin destanda kahraman tarafından devam ettirilmesi demektir.

Türk destanlarında kahramanların belirli bir çağa ulaştığında '*yaşım geldi, giderim*', '*toprağımızı genişletirim*', '*ata öcünü alırım*' (İbrayev, 1998: 237) diyerek maceraya atıldığı görülür. Bu sözler kahramanın maceraya atılma sebeplerini özetlemektedir. Kahramanın esas amacı kendi gücünü sınamak ve başarısını herkese göstererek şan kazanmaktır. Diğer bir macera sebebi halkın refahını sağlamaya yönelik olarak verimli yerleşim sahaları elde etmektir. Bu amaçla yola çıkan kahraman için halkın mutluluğu her şeyden önemlidir.

Evlilik, kahramanın aşması gereken önemli çatalardan biridir. İlk dönemlerde kendini ispat etmek evlenebilmenin ön şartı olarak ortaya çıkar. Birçok destanda evlilik amacıyla yola çıkan kahraman hemen evleneceği kıza kavuşamaz. Seçtiği kıza evlenmesi için türlü aşamalardan geçmesi ve çeşitli badireler atlatması gerekir. Evlenme isteği kahramanın artık yeterince olgunlaştığının işaretidir. (Frazer, 1992: 308-322) Bu amaçla aştığı her engel onun kahramanlık deneyimine katkıda bulunur. Evlilik amacı ile yola çıkan kahraman, kendini bir süre sonra gerçekleştirmesi gereken millî ya da evrensel birtakım ideallerin peşinden koşarken bulur. Konusu evlilik olarak belirlenen her destan yurt kurulması, yurtiçinde var olan kötü otoritenin düzenlenmesi ya da yurtiçindeki dağılmanın birleşmesi ile nihayet bulur.

Kahramanın maceraya başlaması daima kendi arzusu doğrultusunda gerçekleşmez. Çoğu kez kahraman öne sürülen nedenlerden ötürü maceraya atılmak zorunda kalır. Mesela, her şey yolunda giderken birden obaya, genellikle canavar olarak tabir edilen, yırtıcı bir hayvan musallat olur. Kahramandan bu tehlikeyi bertaraf etmesi beklenir. Kahraman kendini ispatlamak ve statüsünü korumak için maceraya atılmak zorunda kalır. Bu maceraya yapılan

davetin kabul edilmesidir. Aksi halde ortada kendisinden bahsedilecek bir kahraman olmaz. Maceranın kabulü ile kahraman sonu belirsiz bir yola çıkar. Kahraman için dahi bu yol oldukça karanlık ve ürkütücüdür. Ancak, ilk adımın atılması ile kahraman başlangıçtaki karanlığın ardından gelen ışıklı dünyayı keşfeder. Maceranın kabulü kahramanın ilk başarısıdır. Çıktığı yolda kazandığı her başarı ve tecrübe onun gücüne güç katar ve sıradan insanların asla vasil olamayacağı varoluş sırrının kaynağına yaklaşır. Macerasını başarı ile tamamlayıp geri dönen kahraman, manevi ve maddi anlamda bir insanın ulaşabileceği en yüksek noktaya erişmiş olur. Bir başka ifade ile Tanrı ile halk arasında bir mevkie yani aracı konumuna yükselir. (Campbell, 2000: 395-397)

Arkaik kabul edilen destanlarda ilk insan veya ilk ata konumundaki merkezî kahramanlar evrensel bir amaçla hareket eder. O, bütün insanlık veya kabilesi için maceraya atılarak evrensel bir düzenin kuruculuğuna soyunmuştur. Kabilesine veya dünyaya iyi bir düzen getirmek üzere kariyer yapar. Bu kahramanların birçoğu ölüme çare arar, insanlığı tehdit eden ve arkaik destanlarda çoğu kez somutlaştırılmış yani kişileştirilmiş kötülük unsurları ile savaşarak insanlığa yaşanacak bir dünya yaratmaya çalışır. E. M. Meletinskiy: “*Var olan dünya düzenine, ilk ataların ve kültürel kahramanların faaliyetlerinin neticeleri olarak bakmak gerekir.*” (Meletinskiy, “Предки Прометей (Культурный Герой в Мифе и Эпосе”, ağıs: 2005) der. O halde arkaik destanlardaki ilk ata, ilk insan konumundaki merkezî kahramanların amacı, bu anlamda Tanrı'nın buyruğuna uygun bir düzenin kurulmasını sağlamaktır.

Arkaik destanlardan, tarihî boyutu göz ardı edilmemesi gereken orta dönem kahramanlık destanlarına gelindiğinde, kahraman evrensellikten ziyade millileşen amaçlar peşinde mücadele etmeye başlar. Bu döneme gelindiğinde davetin niteliğinin değiştiği görülür. Kahraman millî fayda esasına bağlı sebeplerle maceraya atılır. Maceraya başlanmasında halkın esaretine nihayet verme, halkı birleştirip devlet kurma gibi amaçlar söz konusu olur. Kahramanlık destanlarında etrafı saran dünyanın sırları çözülmüş, aile veya kavmin yaşama standartlarına uygun şartlar sağlamak üzere olağanüstü varlıklarla yapılan mücadelelerin önemi kalmamıştır. Kurulmuş yurdu, toprağı düşmanlardan korumak fikri ön plana geçmiştir. Kahramanların düşmanları artık arkaik dstandaki gibi hayal ürünü olağanüstü kötü güçler değil; gerçek, tarihî kişiliklerdir. (İbrayev, 1998: 81) Mesela, Dede Korkut Destanı'nda yer alan kahraman kadrosunun birçoğu maceraya, kavmine düşman tarafından yapılan saldırıyı bertaraf etmek ya da esir edilen yakınlarını kurtarmak amacıyla başladığı tespit edilir.

J. Campbell'e göre, yerel kahraman kendi bölgesine ait mikro-kozmetik, evrensel kahraman ise dünya tarihine ait makro-kozmetik zaferler elde eder. Yerel kahraman kişisel zorbalıklara karşı üstünlük elde ederken, evrensel kahraman macerasından geriye bir bütün olarak toplumu yenileyecek bilgiyle döner. (Campbell, 2000: 49) E. M. Meletinskiy, J. Campbell'in bu tespitine katılarak şöyle der:

“Dikkatlice analiz edilirse arkaik destanlardaki kahramanlar bizim karşımıza kültürel kahraman sıfatıyla çıkar. Dünya folklorunun bu ilk kahramanlarının en eski destanlara nüfuz edilmesi tamamen doğaldır. Kültürel kahramanın epik kahramana (bahadır) dönüşmesinde onun sanatsal faaliyetlerinin idealize edilmesi rol oynamıştır...” (Meletinskiy, “Предки Прометей (Культурный Герой в Мифе и Эпосе” ağıs: 2005)

Anlaşılaacağı üzere, kahramanın arkaik destanlardan orta dönem kahramanlık destanlarına kadar nihai hedefi, ortaya çıktığı sahanın ve zamanın sınırları dâhilinde yeryüzüne düzen getirmektir. Arkaik destan kahramanının ilahî amacı, orta dönem kahramanlık destanlarında zamanın şartlarına göre uyarlanarak millî ülküye dönüşmüştür.

14. Maceraya atılan kahraman yurdundan uzaklaşır.

Destanın merkezî kahraman tipi, görevi yani yerine getirmesi gereken ülkü her ne olursa olsun epik kural gereği evinden uzaklaşır. Onun kahramanlığı çıktığı yolda karşısına çıkan

engelleri ortadan kaldırmasına bağlıdır. L. Raglan, destan kahramanının zaferlerinin çoğunu yolculuğu esnasında ya da varacağı yere ulaşır ulaşmaz gerçekleştirdiğini ifade eder. (Raglan, 1949: 194) Ş. İbrayev de L. Raglan'a katılarak: "*Kahramanın ilk yiğitliği ve sonraki zaferleri de çoğunlukla yolla ilgilidir.*" (İbrayev, 1998: 233) der. Kahramanın ömrü, yerine getirmekle yükümlü olduğu görevi başarana kadar sürer. Kahraman kendisine lütfedilen ömür boyunca sürekli hareket halindedir. Bu süre zarfında kahraman yaşlanmaz, hastalanmaz veyahut güçten düşmez. Bu durumlar ortaya çıksa da geçicidir. Kahramanın ilerleyişi kaosu kozmosa çevirene dek devam eder.

Nihai hedefe ulaşmaya kadar kahramanın karşısına birçok engel çıkar. Bu engeller cadılar, devler, düşman ülkenin bahadurları ve yeraltı âleminin yaratıkları vb. olabilir. Aşılan her engel kahramanın gelişimine katkı sağlar. Ş. İbrayev, birçok destanda son düşman menziline varmadan önce genellikle bir "dağ aşma" motifine rastlandığını belirtir. (İbrayev, 1998: 152) Bu motif nihai karşılaşmadan önce kahramanın yeterli olgunluğa ulaştığını göstermek için kullanılır.

Kahramanın evinde rahat rahat yatıp uyurken olgunlaşması beklenemez. Bu nedenle her destanda macera, kahramanın evinden uzaklaşması ile başlar. Bu uzaklaşma kahramanın gittikçe gelişmesini sağlayan sınavlarla doludur. Ş. İbrayev konu ile ilgili tespitleri meseleyi açıklıkla izah eder:

"Çağı gelen kahramanın 'silahım olduğuna göre düşman gelmez' diyerek düşmanı evinde beklemesi destan türünün tabiatına aykırıdır. Kahraman, yiğitliğini gerçek düşmanla savaşarak göstermelidir. Kahraman, şöhrete ancak bu şekilde ulaşabilir." (İbrayev, 1998: 238)

J. Campbell, kahramanın macerasını bir seyahate benzetir. Bu seyahat boyunca kahraman çeşitli evrelerden geçer ve tekrar evine döner. Uzaklaşma kahramanın kendini ve varoluşunu algılaması için geçirmesi gereken bir sınavın ilk adımıdır. (Campbell, 2000: 63-73) O. Rank da kahramanın doğumu ile evi olan ana rahminden uzaklaştığını ve böylece macerasının başladığını ifade eder. O. Rank'a göre kahramanın bütün mücadelesi huzura erişmek içindir. Bu amaçla kahraman çeşitli merhalelerden geçer. Ancak, kahramanın aradığı huzur aslında anne rahminde iken hissettiği güven ortamından başka bir şey değildir. O. Rank, mitik kahramanın serüvenini insanın bilinçaltında yaşadığı bu geri dönüş arzusu ile izah eder. (Rank, 2000: 98-106) Kısaca O. Rank'a göre, mit kahramanının yaşadığı her şey semboliktir ve her insanın bilinçaltında yaşadıklarının sembolik ifadesidir.

Kahraman birçok destanda dileğini yerine getirmek, rüyasında gördüğü kızı aramak, diğer bazı destanlarda komşu olan akraba kavimleri kurtarmak, bazı destanlarda düşman yurdunda ölen baba veya akrabalarının öcünü almak, bazen de düşman hanın açtığı savaşa gitmek gibi nedenlerle yola çıkar. Uzaklaşma maceranın ve gelecek zaferin habercisidir. Daha evvel de belirtildiği üzere, kahraman macerasından döndüğünde tam anlamıyla bilgeliğe ulaşmış, varoluşun nedenini kavramıştır. Bu yüce bilgiye varmak için, kahramanın birçok badireyi atlatarak bilgeliği yani kahramanlığı hak ettiğini ispatlaması gerekir. Sınavları başarı ile geçen kahraman kutlu bilgi ile geri döner.

Kırgızların destan kahramanı Manas daha doğar doğmaz kahraman olmak arzusunu dile getirir. Babası Cakıp Han Manas'ın bu sözlerini Bakay'a aktarır:

“... ”

Benim Manas kulunum,

Atlanayım, düşman ardına koşayım diyor,

Uzak sefere varayım diyor, ...” (Yıldız, 1995: 539)

Kahramanın evden uzaklaşması motifine bağlı olarak dikkat edilmesi gereken bir diğer husus da kahramanın dönüşüdür. Kahraman evinden ayrılıp nereye giderse gitsin önünde sonunda eve dönmek niyetiyle yola çıkmaktadır. Kahramanın eve dönüşünün söz konusu olmadığı destanlarda, kahramanın ulaştığı son nokta genellikle halkı için yeni vatan kabul edilmiştir. Ya da kahraman ölmüştür.

15. Kahraman mücadelesinin büyük bir bölümünde veya en tehlikeli durumlarda genellikle yalnızdır.

Kahramanın işi liderlik veya komutanlık değildir. Çoğu destanda kahramanın eylemlerinin esas gayesi şan ve şöhret kazanmaya yöneliktir. O, mücadelesinde yalnız olduğu oranda artan bir şöhretin sahibi olur. Zaman zaman ilahî ya da fâni birtakım yardımcı güçlerle beraber hareket etse de, destanın en can alıcı savaş ve mücadele sahnelerinde kahraman yalnızdır. Kahramanın destanın başından itibaren en dikkat çekici özelliği olağan dışı gücü - kuvvetidir. Fiziki bakımdan bu denli yüceltilen kahramanın savaş sırasında başkalarının yardımına ihtiyaç duyması, kahramanlık imajına gölge düşürür. Bilakis, bu durumlarda kahramanın etrafındakiler bir şekilde sahnedan çıkarılarak, kahramanın gücü belirginleştirilir.

Kahraman büyük güç sahibidir. Fakat bazen onun da darda kaldığı zamanlar olur. Bu durumlarda kahramana yukarıda değinilen ilahî güçler yardım eder. Yardımlar kahramana mücadelesinden önce ya da sonra ulaştırılır. Savaş esnasında kahramana doğrudan fiziki nitelikte yardım unsurları bahşedilmez. Kahramanın savaşı adil olmalıdır. Düşman hileye başvursa da, kahraman canı pahasına onuru ve haysiyetine gölge düşürmez. Savaşını tek başına yapar. Hileye başvuran düşmanı yenilgiye uğratmak kahramanı daha da yüceltir.

Birçok destanda kahramanın yola çıkış nedeni bizzat kendisini ilgilendirir. Fakat yol boyunca kahramanın karşısına çıkan ve kahraman tarafından bertaraf edilen engellerle bütün bir halk refah bulur. Yolda kahramanın yanında kendine yoldaşlık edecek birilerinin olmaması gayet doğaldır. O, henüz vereceği mücadelelerle bütün bir toplumun aydınlanma aracı olduğunun farkında değildir. Üstelik farkına varsa da savaş esnasında birilerinden yardım beklemek kahramanın acizini düşündürcektir. Kahramanın en önemli amaçlarından biri kendini kanıtlamaktır. Karşısına çıkan düşmanı tek başına yenen kahraman daha büyük bir zaferin mümessili olarak ortaya çıkar ve yok edilen düşman ne kadar kuvvetli olursa, kahramanın ünü de o denli artar.

Orta dönem kahramanlık destanlarının çoğunda yer alan kırk yiğit motifi yukarıda söylenenlerle tezat oluşturmaz. Kırk yiğit daima kahramanın yanındadır ve onun için canlarını feda etmeye hazırdırlar. Buna rağmen destan geleneği, en güç mücadelelerde yani kahramana esas ününü kazandıracak zorlu savaşlarda, bir şekilde yardımcı unsurları uzaklaştırarak kahramanı düşmanla baş başa bırakır.

Ünlü halk bilimci A. Olrik'in ortaya koyduğu epik kurallardan özellikle "Bir Sahnede İki Kuralı", "Zıtlık Kuralı" ve "Dikkati Baş Kahraman Üzerinde Toplama" kuralları kahramanın için mücadelesi esnasında ya da mücadelesinin en can alıcı sahnelerinde yalnız olduğunu anlamamızı kolaylaştırır. A. Olrik'e göre halk anlatılarının temel kurallarından biri olan sahnede ancak iki kişinin bulunması ve bir diğer temel kanun olan zıtlık yasası gereğince iki kişiden birinin diğerinin zıddı olması kaçınılmazdır. Buna göre kahramanın düşmanla tek başına karşılaşması kaçınılmaz hâle gelir. Destan sanatı merkezî kahraman üzerine kurulmuştur. Yani dikkat daima kahraman üzerindedir. Merkezî kahramanın yer almadığı sahne hemen hemen yok gibidir. Düşmanın olduğu sahne içinde karşısına çıkacak olan diğer kişi de doğal olarak merkezî kahramandır. Epik eser içinde düşmanın karşısına merkezî kahramandan başka birinin çıkması kaide dışıdır. Çünkü kahramanın olmadığı yerde anlatı durur ya da biter. (Olrik, 2003: 182-183)

16. Kahraman cesurdur. Kendisiyle denk güç ve yaradılıştta olmayanlarla savaşmaz.

Edebî türler içinde destan, millî idealizmin sergilendiği en ideal sahadır. Destanın merkezî kahramanı ise millî idealizmin bütün niteliklerini üzerinde toplayıp geri yansıtan bir mercek görevi görür. Bu nedenle millî ya da evrensel, iyi kabul edilen bütün hasletler destan kahramanında bir bütün olarak sergilenir.

Kahramanın en göze çarpan özelliği onun dağı taşı oynatan gücüdür. Fakat sadece bu güce sahip olmak kahraman olmak için yeterli değildir. Kahramanı kahraman yapan unsurlar ayrıntılarda saklıdır. Kahraman mertlik, dürüstlük, cesaret, cömertlik vb. birçok moral değere sahiptir. Destanda yer alan akıcı olaylar silsilesi içinde çoğu zaman ayrıntı gibi görünen bu değerler, kişiyi kahraman yapan en önemli niteliklerdir. Bu niteliklere sahip olmadan kazanılan zafer ya da başarılar kahramanlığın dışında değerlendirilmesi gereken durumlardır. Hile ile kazanılan bir zaferin sahibini kahraman olarak nitelendirmek mümkün değildir. Kahramanın kazandığı her başarı ve yaptığı her hareket meşrudur. Kahraman Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesidir. Tanrı'nın temsilciliğini yapan kahramanın gayri ahlakî bir tutum sergilemesi söz konusu olamaz. O sadece kendine verilen görevi yerine getirmekle mükellef değildir, aynı zamanda gelecek nesiller için de bir örnek teşkil etmektedir. Destanda kahraman tipinin bu geniş perspektifi daima göz önünde bulundurularak, kahraman geçmiş gelecek bütün zamanlar kapsamında ideal insan olarak teşbih edilir.

Destan kahramanı bütün mücadelelerden zaferle ayrılan kişidir. Ancak, zafer kazanmaktan daha önemli olan, zaferi onur ve şerefle kazanmaktır. Her zafer beraberinde kahramanlık sıfatını getirmez. İyi bir komutan çeşitli yollarla birçok zafer elde edebilir. Fakat bu onu kahraman değil, iyi bir asker yapar. Kahraman olmak zaferin yanı sıra erdem de gerektirir. Ş. İbrayev kahramanın sahip olduğu etik değerleri şu şekilde özetlemiştir:

“Kahraman gece yol kesen haydut değildir, onun amacı da, yaptığı işler de bellidir, aydınlıktır. O gizli kaçak iş yapmayı bilmez. Yense de yenilse de onun mevcut meşguliyeti halkın nazarında açık seçik bilinir. O tek başına olduğu zaman dahi kılıcı ilk çeken değildir. Düşmandan güçlü ya da genç olmasından değil, erdem sahibi olmasından böyledir.” (İbrayev, 1998: 131)

Sıradan birinin dahi başarı kazanma ihtimali olan bir mücadele, kahraman için vakit ve itibar kaybı olacaktır. Kahraman için halk nazarında kazanacağı prestij en büyük başarıdır. Bunun tek yolu da kendisine denk olan bir düşmanla savaşmaktan geçer. Yaradılışı ile Tanrı'nın kutuna nail olan ve sonsuz kudret sahibi kahramanın bahşedilen bu kudreti sıradan insanlar üzerinde kullanması kahramanlık onuruna sürülen bir leke olacaktır. O, sıradan insanın baş edemediği unsurlarla tek başına savaşır. Verdiği mücadele; boyunu, milletini veya dünyayı korumaya yöneliktir.

Destan kahramanının neden olmaksızın birine ya da bir yere saldırdığı vaki değildir. Kahraman haksızlık ya da tehdit durumunda savaşır. Zaman zaman kahramanın ailesine ya da boyuna haince saldıran düşman karşısında dahi kahraman, savaşa başlamadan önce bu densizliğin nedenini soracak kadar sağduyulu ve sabırlıdır. Böylece kahraman savaşmadan önce erdemini bütün hatlarıyla ortaya koyar. Kahraman tarafından gösterilen tevazu düşman tarafından daima yanlış anlaşılır ve kahramanın daha çok hiddetlenmesine yol açar. Bu epizotlar aslında kahramanın göstereceği dehşet dolu intikamı anlaşılır hâle getirir.

Özetle, destanda yer alan merkezî kahraman tipi kendisine bahşedilen olağanüstü meziyetleri gerektiğinde ve kendisi ile eşit konumda olan kötü kişiler ya da varlıklara karşı kullandığı takdirde saygı görür. Aksi bir durum zalimliğe yol açacaktır ki, kahraman ile zalim arasında bir paralellikten söz edilmesi asla söz konusu değildir. Bu iki olgu birbirine taban tabana zıttır. Düşman bile olsa, kendisine denk olmayanla savaşmak kahraman için acizlik kabul edilir. Kahraman “aman” dileyene her kim olursa olsun dokunmaz. Yaradılışından kaynaklanan hümanist yaklaşım onu haksızlığa uğrayanların derterli ile hemdert olmaya iter. Aslında o, savaştan çok barış ve anlaşma yanlısıdır. Barış ve huzur ortamını bozup masum

insanlara haksızlık edenleri göz ardı etmesi yapısına uygun değildir. Benzer şekilde düşman dahi olsa gücü yetmeyene kılıç kaldırmayacak kadar yüksek ahlâk sahibidir.

17. Kahraman kendisine düşman olan varlıklarla hatta gerektiğinde babası ile dahi mücadele eder.

A. İnan kahramanı tarif ederken, “Kahraman çok müthiş bir adamdır. Ondan babası bile korkar.” (İnan, 1998: 119) der. Gerçekten de destanların bir kısmında baba ile oğul arasında bir çatışma söz konusudur.

Baba-oğul çatışması birçok açıdan değerlendirilmiştir. Özellikle, psikanalistler konunun üzerine giderek, bazı destanlarda yer alan bu motifin her insanın bilinçaltında saklı bulunduğunu iddia etmişlerdir. S. Freud ve onun talebesi O. Rank’ın ihtisas alanı neredeyse tamamıyla bu konuyla ilgilidir. Psikiyatrik araştırmalarda, mit ve destanda yer alan birçok motifin aslında insanın bilinçaltına dair verilerin sembolize edilmiş hâli olduğu görüşü kabul edilmiştir. S. Freud, epik eserde yer alan bu motifi hastalarının rüyalarından yola çıkarak inceler. Elde ettiği klinik bulgulara da dayanarak doğumundan itibaren erkek çocuğun anneye, kız çocuğun ise babaya düşkün olduğunun altını çizer. Erkek ve kız çocukta ortaya çıkan bu zaafılar erkek çocuğu anneyi paylaştığı babaya karşı, kız çocuğu da babayı paylaştığı anneye karşı agresif olmaya iter. S. Freud ortaya attığı bu teze, erkek çocuğun anne ile olan ilişkisinin en bariz şekilde ortaya çıktığı Kral Oidipus adlı eserin kahramanının adını kullanarak Ödip Kompleksi demiştir. Kız çocuğun benzeri tutumuna ise yine mitoloji kahramanlarından babası Agamemnon’un intikamını almak için annesini öldürten Elektra’nın adı verilmiştir.

O. Rank, S. Freud’un bu tezini farklı açılardan değerlendirir. O. Rank’a göre, kahramanın taşıdığı cesaret maskesinin altında hep anne rahmine dönme isteği yatar. Hatta O. Rank’a göre, daha evvel üzerinde durulan, doğuştan gelme bir zırh, nasırlaşmış deri ya da miğfer gibi epik kahramanı öldürülmekten koruyan ilahî kalkanlar bir tür kalıcı rahim tasavvurundan başka bir şey değildir. Anne rahmi çocuğu babadan saklayan sığınaktır. Çocuğun dışarı çıkması ile bu güvenli alan babaya iade edilir. Baba bu anlamda erkek çocuk için geri dönmeyi engelleyen bir rakip olarak ortaya çıkmaktadır. (Rank, 2000: 98-99) Bütün bu yaklaşımlar O. Rank’ın insan bilinçaltı tasvirleridir. Realist manada izah etmek gerekirse, kahramanın doğumu babanın kuşağına ait müesseselerin yenileşeceğinin habercisidir. Dolayısıyla, baba ile oğul arasındaki çatışma kaçınılmaz hale gelir. Mit ve destandaki baba-oğul arasındaki sıcak çatışma aslında bu sosyal değişimin sembolik anlatımıdır.

J. G. Frazer, baba-oğul çatışmasını bambaşka şekilde izah eder. Daha evvel de değinildiği üzere, J. G. Frazer’e göre destan ve mitik anlatımlarda rastlanılan bu motifin kaynağı, diğer motiflerde de olduğu gibi, ritüellerle ilgilidir. İlkel toplumlarda görülen ergenliğe geçiş ritüellerinde, ergenliğe erişen erkek çocuk ritüelin gerektirdiği sınavları aşması için baba tarafından anneden alınır. Bu ayrılık anne ve çocuğa oldukça zor gelir. Baba ise gayet metin ve soğukkanlıdır. Onun bu tavrı çocuğuna başarması gereken ergenliğe geçiş sürecinde cesaret vermek içindir. Bu tarz ergenliğe geçiş ritüellerinde kadınlara yer yoktur. Dolayısıyla, erkek çocuğun yanında onu annesinden koparan baba vardır. Özetle, destan ve mitik anlatımlarda karşılaşılan baba-oğul çatışması bu ilkel dönem ergenliğe geçiş ritüellerinin bakiyeleridir. (Frazer, 1992: 308-322)

Baba-oğul mücadelesine psikanalitik bakış dışında getirilen yaklaşımlar da mevcuttur. O. Rank, ayrıntılı olmasa da kısaca bu durumu kahramanın doğum miti başlığı altında irdeler. (Rank, 2000: 98-105) Kahramanın ailesi yani babası asil bir soya mensup olsa da daima Tanrı kutu taşıyan kişi değildir. Destanın genel yapısı gereği kahraman tipi çoğu zaman soylular arasından seçilir. Fakat kahraman bu sıfatı hak ettiğini gösteren birçok pratiği yerine getirir. Kahramanın ailesinin soylu olması her zaman ebeveynlerinin onunla aynı ülküleri taşıdığı

anlamına gelmez. Baba-oğul mücadelesinin yer aldığı destanlarda kahramanın babası soylu bir sınıftan olsa da, oğlu ile aynı müştereklerde birleşmez. En büyük Türk destanlarından Oğuz Kağan, Manas ve Dede Korkut Destanı'nda baba ile oğul arasında sözü edilen çatışma oldukça dikkat çekici şekilde gelişir.

D. A. Miller, baba-oğul anlaşmazlığını iki şekilde yorumlar. Baba kavramı ile kastedilen otoritedir. Hiçbir kahraman ne suretle olursa olsun otorite altına giremez. Dolayısıyla babası ile çatışmaya girer. Diğer bir bakış açısıyla değerlendirilirse, baba yine otoriteyi temsil eder. Baba, oğlunun kendi otoritesini sarsabilecek güce sahip olduğunu anladığında onu uzaklaştırmak ister. Kahraman, babasının otorite bölgesinden uzakta yetiştikten sonra intikamını almak üzere geri döner. (Miller, ağıs: 2006) Türk destanları arasında benzeri bir hadiseye Manas Destanı'nın Semetey bölümünde rastlanır.

Kahramanın asil soya mensup olduğu destanların bir kısmında bozuk düzenin idarecisi kahramanın babası olarak ortaya çıkar. Kahraman babasına rağmen görevini yerine getirmekle mükelleftir. İşte bu noktada kahraman ile babası arasında başlayan fikir anlaşmazlığının destanın ilerleyen sahnelerinde sıcak çatışmaya kadar vardığına rastlanır. Bu konuyla ilgili olarak tarihî vakalar dahi söz konusudur.

Türk tarihinde Hun İmparatorluğu'nun hakanı Mete Han'ın babası Tuman ile giriştiği mücadele bu durumun en iyi örneğidir. (Ögel, 1998: 1-10) Öyle ki A. B. Ercilasun, Dede Korkut Destanı'nda Dirse Han ile oğlu Boğaç Han, Oğuz ile Kara Han ve Manas ile Cakıp Han arasında yaşanan baba-oğul mücadelelerini MÖ. 210'larda yaşadığı düşünülen Mao-dun yani Mete ile babası Tuman Han arasındaki çekişmeye dayandırır. Bu anlamda bahsi geçen eserlerin kahramanlarının isimleri üzerinde etimolojik bir yaklaşım geliştiren Ercilasun; Boğaç, Oğuz ve Mao-dun (Bagatur / Bogatur) kelimelerinin boğa veya öküz kelimeleri ile ilgili olduğunu yani üç ismin aynı anlama geldiğini, dolayısıyla sözü geçen eserlerdeki baba-oğul mücadelesinin çıkış kaynağının Mete Han'ın babası ile yaşadığı mücadele olduğunu belirtir. Başka bir deyişle, tarihi dönemlerde Türk hakanı Mete etrafında cereyan eden tarihi bir vaka halk hafızasında saklanarak daha sonra Oğuz ve Dede Korkut gibi destanlara aktarılmıştır. (Ercilasun, 2007: 486-487)

Oğuz Han ve Mete Han'ın babalarını öldürme gerekçeleri ortaktır. Her ikisi de töreyi korumak, birliği sağlamak ve Tanrı'nın buyruğunu yerine getirmek için hareket eder. Oğuz Han Tanrı'nın emrettiği düzeni yeryüzünde kurabilmek için, Mete Han ise Türk töresinin icaplarını yerine getirmeyip devlet yönetiminde duyguları ile hareket eden babasını, milleti kaosa sürüklediği için öldürür. Her iki örnekte de kahraman için öncelikli hedef milletin geleceği ve selametidir. Bu hedefe ulaşmak için kahraman babasını dahi yok etmekten çekinmemektedir. Çünkü devletin ve milletin bekasını sağlamak her şeyden önemlidir. Millet söz konusu iken kahraman için şahsi duygulara yer yoktur.

Oğuz Han'ın babası ile arasındaki mücadeleye benzer bir hadiseye Manas Destanı'nın kahramanlarından Almanbet ile babası arasında da tesadüf olunur. İslam dinini seçip ata dininden dönen Almanbet'in babası oğlunun ölüm emrini verir:

*“Ana karınıda tek idi,
Han Alman Bet bir tanem,
Nasıl böyle söz söyledi?
Sık orman gibi kalabalık yurdum,
Bu Alman Bet oğlum,
Bir daha gözüme göstermeden,
Çabucak yakalayıp öldür.”* (Yıldız, 1995: 548-549)

Almanbet'ten başka Manas Destanı'nda atası ile anlaşmazlık yaşayan diğer kahraman Manas'ın oğlu Semetey'dir. Semetey, dedesi Cakıp Han tarafından öldürülmek istenir:

*“Cakıp Bay söyledi oğluna;
Ak kurçundaki avuları
Onu beri alınız,
Çını çöçök dibine,
Ona sıvayıp koyunuz,
Bu Manas'ın balası
Semetey'i öldürüp
Yanan ateşini söndürün.”* (Yıldız, 1995: 839)

Semetey ile dedesi Cakıp Han arasında geçen husumetin nedeni yukarıda üzerinde durulan otoriteye sahip olma arzusunun kaynaklanmaktadır. Manas'ın oğlu olması hasebiyle Semetey'in müstesna bir kahraman olacağını sezen Cakıp Han, torununun otoriteyi ele geçirmesinden kaygılanarak onu zehirleyip öldürmek ister. Burada yine eski düzen ile getirilmek istenen yeni düzen arasındaki çatışma söz konusudur.

Aynı nedenle babası ile çatışma yaşayan bir diğer destan kahramanı Boğaç Han'dır. Dirse Han ile oğlu Boğaç arasında vuku bulan anlaşmazlık hainlerin attığı bir iftira ve hileyle dayanır. Ancak, dikkatle tetkik edildiğinde fark edilecektir ki, Dirse Han da sanki oğlundan kurtulmak için böyle bir bahane beklemektedir. Zira söylenenlere hemen inanır ve kırk yiğidinin hazırladığı av hilesine kanar. Oğlunu çağırıp meseleyi sorup soruşturmak aklının ucundan geçmez. Dirse Han, Boğaç'ın doğmasını çok dilemiştir. Fakat bunun sebebi toplum içindeki statüsünü korumak içindir. Diğer açıdan bakıldığında, Dirse Han ile Boğaç Han arasındaki anlaşmazlık bir kuşak farkı olarak ortaya çıkar. Boğaç kahramanlığını ispatlayıp ad ve beylik alır. Bey olunca Dirse Han'ın kırk yiğidinin yerini Boğaç'ın yiğitleri doldurur. Dirse Han'ın kırk yiğidi eski statülerini ancak Boğaç'ın ortadan kaldırılması ile kazanabileceklerini düşünerek baba ile oğluna haince bir tuzak kurar. (Ergin, 1994: 83)

L. Raglan'ın destan kalıbının altıncı, yedinci ve sekizinci maddeleri kahramanın babası tarafından ölüme tehdit edilmesi ile başlayan bir dizi olayla ilgilidir. Buna göre babası tarafından öldürüleceğinden korkulan çocuk genellikle kaçırılarak uzak bir yere bırakılır. Burada tesadüfen birileri ya da bazı hayvanlar tarafından bulunarak büyütülür. L. Raglan da bu üç maddeyi baba ile oğul arasındaki kuşak ve iktidar çekişmesi ile izah eder. Doğan çocuğun babasını veya onun kanun ve nizamını ortadan kaldırmasından korkularak, kahraman uzaklaştırılır. Uzaklaştırılma motifi, babanın oğlunu öldürerek ondan kurtulmak istemesinden biraz daha farklı değerlendirilebilir. Uzaklaştırılan kahramanın çoğu zaman başka bir ülkenin asil sınıfı içinde eğitildiği görülür. Ya da vahşi hayvanlar tarafından büyütülen çocuk her ne kadar yabani özellikler gösterse de fiziki anlamda çok iyi bir savaşçı haline gelir. Bu nedenle kahramanın çocukken uzaklaştırılma motifi ile kahramanın eğitim alması için bir yere gönderilmesi akla gelmektedir. Kahramanın uzak bir bölgede eğitim almasındaki amaç onun aile hoşgörüsünden uzak olduğu oranda irade sahibi olacağını düşünülmesi olabilir. Ayrıca, uzaklaştırılma ile kendisinden çok şey beklenen kahramanın olgunlaşana kadar düşmanlarından saklanması sağlanır. (Segal, 1990:149-150)

Baba-oğul çatışması ikiz kardeşler ya da iki kardeş söz konusu olduğunda daha farklı bir seyir izler. Bu durumda baba kardeşlerden birini tercih ederek diğerini reddetme eğilimi gösterir. Manas'ın ölümünden sonra Cakıp Han'ın torunu Semetey'in değil de, Semetey'in üvey amcalarının yanında yer alışı nispeten bu duruma örnek sayılabilir. Semetey örneğinde izlendiği üzere, (annesi Semetey'i dedesi ve üvey amcalarından korumak üzere uzaklaştırır)

babası ya da babasından korunması için genellikle annesi tarafından uzaklaştırılan kahraman, yabancı birileri tarafından alınıp yetiştirilmemişse, daha çok annesinin akrabalarından (annenin babası, dayı) birisi tarafından korunup yetiştirilir. Türk destanlarında bu motif daha çok babası ölen kahramanın annesi tarafından düşmanlarından özellikle amcalarından korunması şeklinde ortaya çıkar.

18. Macerada birçok zorlukla karşılaşılır:

- a. Olağanüstü varlıklar (Devler, canavarlar, cadılar vb...)
- b. Kötü niyetli akrabalar ve yakınlar (Kardeş, eş, arkadaş vb...)
- c. Ülkeyi yöneten kötü liderler.
- ç. Sihir, entrika, hile. (Kahraman uykuya dalınca entrika ile karşılaşır.)

a. Olağanüstü varlıklar (Devler, canavarlar, cadılar vb...)

Düşmanların olağanüstü yaratıklar şeklinde karşımıza çıktığı destanlarda, konu genellikle evlenme veya aileyi koruma üzerine kurulmuştur. Yukarıda da değinildiği gibi, henüz milletleşme sürecinin tamamlanmadığı veya başlamadığı zamanlara ait bu destanların konularının evlenme veya aileyi koruma üzerine gelişmesi gayet tabiidir. Nitekim milletleşme sürecinde teşekkül eden destanlarda konu dış düşmanlardan yurdu ve halkı korumaya yönelmiştir. Bu destanlarda düşman tipi karşımıza olağanüstü yaratıklar şeklinde değil de insan olarak çıkar.

b. Kötü niyetli akrabalar ve yakınlar (Kardeş, eş, arkadaş vb...)

Kahramanın düşmanı her zaman dışarıda değildir. Kahraman içeride de düşman sahibi olabilir. İçerideki düşmanlar genellikle karşımıza kahramanın akrabaları ya da yakınları olarak çıkar. Kahraman, bazı destanlarda bütün bir ulusu bir bayrak veya din altında toplamak için akrabalarıyla ya da akraba boylarla savaşır. Bu tür iç hesaplaşmalarda kahraman şahsı adına değil toplumun inandığı kutsal değerler adına savaşır.

Ulus bütünlüğünün kurulup bireyleşme sürecinin vuku bulduğu destanlarda iç mücadeleler daha çok yakın akrabaların ihaneti nedeniyle ortaya çıkar. Bireyleşme ile beraber toplumda bencillik ve kişisel çıkar egosu gittikçe artan bir seyir izler. Bir süre sonra bu durum toplumsal çözülmeye yol açar. Destanda kahraman, her yaptığı ile başarı kazanan bir konumda tasvir edilir. Dolayısıyla, bireyleşme dönemine ait destan metinlerinde kahramanın başarısı etrafındaki kişilerde kıskançlık ve hazımsızlığa neden olur. Kahramanın başarılarından en fazla, en yakını olan kişiler rahatsızlık duyar ve çeşitli hilelerle kahramandan kurtulmaya çalışırlar. Kahramanın yakınları tarafından gördüğü ihanetin nedeni iktidar ya da mal-mülk kaygısıdır.

c. Ülkeyi yöneten kötü liderler.

Türk töresi gereği halkın lideri olan kimse her şeyden önce yurdunun ve halkının güvenliğinden sorumludur. Devleti idare edenlerin öncelikli sorumlulukları vatan ve milletin istikbalidir. Destanların bir kısmında yönetici sınıfa ait bazı şahsiyetlerin bu sorumluluklarını unutup şahsi menfaat temini çabasıyla halka zulmettiğine rastlanır. Destanlarda görevlerini gereği gibi yapmayan yönetici statüsündeki hanların çoğunun aslında bu görev için Tanrı tarafından seçilen kimseler olmayıp, iktidarı hile ile ele geçirdikleri ortaya çıkar. Bu gibi durumlarda görev, kahramanın müdahalesi ile liyakat sahibi kimselere devredilir.

Destan, kahraman vasıtasıyla yanlış yapan han ve benzeri idarecilere adalet ve doğruluk önünde baş eğdirir. Doğruluk ve adalet halk birliğinin daim olması için korunması gereken temel değerlerdir. (İbrayev, 1998: 192) Kahraman, devletin bütün yetkilerine vakıf olup, bu yetkileri kötü maksatla kullanan hanların saltanatına son vermek üzere savaşır. Nihai amaç, halkın ıstırabına son vermektir. Halk için kahramanın görevi; dışarıda düşman tehdidini ortadan kaldırmak, içeride zenginle fakiri, azla çoğu, hanla halkı birbirine eşitlemektir. (İbrayev, 1998: 131) Her zaman olduğu gibi kahraman bu mücadeleyi de tek başına verir. Halktan bu anlamda yardım istemez veya halkı isyana teşvik etmez. Onun mücadele ettiği unsur devlet değil, devletin yetkilerini şahsi amaçları için kullanan kişilerdir. Bu ayrıntı çok mühimdir. Türk destan geleneği içinde hiçbir destan kahramanı ile han arasında iktidar ya da denge savaşı söz konusu olmamıştır. Hanın kifayetsizliği ya da adaletsizliği halkı mağdur ettiğinde kahraman duruma müdahale eder. Kahramanın iktidar, saltanat ya da başka bir dünyevi çıkar için savaştığına rastlanmaz.

Türk inanış ve töresi kutlu kabul edilen hanlık makamının Tanrı'dan kut almamış biri tarafından işgal edilmesini hazmedemez ve ortaya çıkan kaos kahraman tarafından nizama sokulur.

ç. Sihir, entrika ve hile. (Kahraman uykuya dalınca entrika ile karşılaşır.)

Destan kahramanının güç-kuvvetle alt edilebilmesi destan türünün tabiatına aykırıdır. Kahramanı ele geçirmek için düşmanın kullanabileceği tek silah, sihir, entrika veya hiledir. Destanlarda kahramanın tekrar dirilmek üzere ölmesi veya tutsak edildiği durumlar daima bir entrika ya da hile sonucunda ortaya çıkmaktadır. Kahraman yaradılış özellikleri ve amacı itibarıyla asla zafiyet gösteremez. Onun her hareketi erdemlidir. Kahraman insanlığın ideal kabul ettiği bütün değerlerin temsilcisidir. Dolayısıyla, onun herhangi bir şekilde moral değerlerin dışına çıkması söz konusu değildir. Fakat düşman için aynı şeyler söylenemez. Düşman, kahramanın zıddıdır. Bu zıtlık büyüdüğü oranda kahraman daha da yücelir. Kahraman olgusuna isnat edilen olağanüstü özellikler düşünüldüğünde düşmanın bu güç karşısında hile, sihir ya da entrikadan başka yapacağı bir şey kalmaz. Düşmanın meşru kavgası, kahramanın da işine gelmez. Çünkü kahraman kazandığı zaferlerin zorluğu oranında şöhret kazanır. Düşman, kahramanı adil bir mücadeleye sonucu mağlup ederse, ne destandan ne de destan kahramanından bahsetmek mümkün olur.

Kahramana en sık kurulan tuzaklardan biri onu yediği ya da içtiği bir şeyle zehirlemektir. Manas içkisine konulan zehirle ortadan kaldırılmak istenir. (Yıldız, 1995: 646-812) Kahraman bu tuzaklardan kimi zaman aldığı bir uyarı sayesinde kurtulurken çoğu zaman da tuzağa düşer. Yenilip içilen bir nesne sonucu düşülen tuzak kahramanın bir süre ölü gibi olup, daha sonra çeşitli pratiklerle dirilmesiyle sonuçlanır. Bu motifin yer aldığı destanlarda kahramanın ikinci doğuşunda daha da güçlendiği görülür.

Bir diğer tuzak şekli ise kahramanın gelip geçeceği yolun önceden düşmana bildirilmesidir. Özellikle arkaik destanlarda kahramanın güzergâhı kuzgun gibi menfi karakterli kuşlar tarafından düşmana bildirilir. Kahramanın geleceğini öğrenen düşman muazzam bir ordu ile onu bekler. Fakat kahraman genellikle çarpışma sonucu değil de, nereden geldiği belli olmayan sinsi bir ok ile etkisiz hâle getirilir. Dede Korkut Destanı'nda Kazan Bey'in oğlu Uruz Bey'in Tutsak olduğu boyda, Kazan Bey oğlu Uruz'u alarak ava çıkar. Bu haber düşmana bildirilir ve Kazan Bey ile mahiyetindekiler gafıl avlanır. Uruz tutsak alınır. (Ergin, 1994: 161-162)

Birçok destanda kahraman atıl halde iken tuzağa düşer. Hareket halindeki kahramanı ele geçirmek zordur. Kahraman genellikle uykudayken veya sarhoşken yakalanır. Türk destanlarında uyuduğunda en az yedi gün uyuyan kahramanın uykusu "küçük ölüm" (Ergin, 1994: 234) olarak nitelendirilir. Kahramanın bu kadar ağır uyuması onun için en büyük tehlikelerden biridir. Dede Korkut Destanı'nda "Ol zamanda Oğuz yiğitlerine ne kaza

gelse uyhudan gelir idi." denilerek kahraman için uyku halinin tehlikesine işaret edilmiştir. (Ergin, 1994: 193)

Kahramanın olağanüstü gücü karşısında, düşmanın kullandığı silahlardan biri de sihirdir. Bu motife daha çok arkaik destanlarda rastlanır. Fakat destan kahramanı düşmanın kullandığı sihre karşı koruma altındadır. İlahî güçler daima kahramanla birlikte. Bu nedenle kahramanı sihir ile yenmek mümkün değildir.

19. Kahraman mücadelesi esnasında yeraltı ve üstüne seyahatler yapar ve nadir de olsa bazı destanlarda ölüp dirilir.

Destan kahramanının yeraltı ve yer üstü seyahatleri ister istemez şamanların astral yolculuklarını hatırlatır. J. Fontenrose ve C. M. Bowra da kahraman-şaman ilişkisine dikkat çeker. J. Campbell, *"Kahramanın macerasının en önemli bölümü maddi dünyadan manevi dünyaya geçtiği bölümdür."* (Campbell, 2000: 31) derken yeryüzünden yeraltı veya yer üstüne yapılan seyahati kastetmektedir. Destan kahramanının yeraltı ve yer üstüne yaptığı seyahatler kamlık dönemi ritüellerinin destana yansmasıyla ilgilidir. Kam, göğe yükselme törenlerini 'kutsal'la yani Tanrı ile iletişim kurabilmek için uygular. Bu törenler esnasında Tanrı ile kam arasında kurulan bağlantı sadece kamın şahsını ilgilendirmez. Kamın edindiği bilgiler veyahut Tanrı'dan getirdiği mesajlar bütün bir toplumu ilgilendirir. (Eliade, 1999:229) Destan kahramanı da bilinçli ya da bilinçsiz, yolculuklarının tamamına toplumsal yarar sağlama amacıyla çıkar. Kamlık inanışının yaşandığı toplumlarda yeraltı, kötü ruhların mesken tuttuğu mekân olarak telakki edilmiştir. Destanlarda yeraltına inen kahramanların bin bir türlü kötü güç ve özellikle Erlik ile mücadele etmeleri bu inanışın tezahürüdür.

Kamlar, yeraltına açılan bir delik veya kapıdan geçiş yaparlar. Birçok destanda yer alan mağara motifi de aslında yeraltı dünyalarına açılan kapılar olarak tasavvur edilmiştir. (Özkan, 1997b, 228) Destanlarda da kahramanlardan bazılarının benzer şekilde bir kuyuya atılarak veya aniden açılan bir delik vasıtasıyla yeraltına indiğine şahit olunur. Er Töştük Destanı'nda kahraman yeraltına açılan bir delik vasıtasıyla iner:

"...Cadı feryat eder, Çal Kuyruk onu ayaklarının altında çiğner, cadı evdeki kara taşı tepikleyip yerin altına giriverir. Er Töştük de arkasından yerin altına dalar." (Çobanoğlu, 2003: 143)

Yeraltı diyarına inmek, yer üstüne çıkmaktan daha zordur. Her şaman yeraltı âlemine inmeyi göze alamaz. Çünkü orası yer üstü âlemine göre çok daha tehlikeli bir mekândır. Destanlarda yer üstüne çıkan kahramanlardan çok yeraltı âlemine inen kahramanlara rastlanılmasının nedeni maceranın zorluğunda saklıdır. Kahraman kötü ile mücadele etmekle mükellef olduğundan olağanüstü bir seyahat yapacaksa yeraltı âlemini seçmelidir. *"Türk destanlarında merkezî şahsiyetin yeraltında doğması veya yeraltı dünyasına gitmesi onun batırlığına işaret eder."* (Özkan, 1997b, 228) Ancak, hem yeraltını hem de yer üstünü ziyaret eden kahramanlar da vardır. Tıpkı hem Ak hem de Kara kamlık yeteneklerine sahip olan kamlarda olduğu gibi.

Kahramanın yeraltı ve yer üstüne seyahati tamamıyla şamanın / kamın ritüel içerikli seyahatlerinin destana yansmasıdır. Kam, yeraltı ve yer üstüne seyahati esnasında esrik halde olmalı, maddi dünya ile ilişkisini kesmelidir. Kamların esrimesi için yoğun olarak kullandığı şey içkidir. İçki kamın transa geçmesini kolaylaştırır. Transa geçmeden yani sarhoş olmadan kam öte dünya yolculuklarını gerçekleştiremez. Destanlarda da kahramanların sarhoş veya uyku halindeyken yakalanıp esir edildikleri görülür. Kamın yeraltı ve üstü seyahati ile ilişkilendirildiğinde kahraman da kendinde değilken yakalanıp tutsak edildiğinde, macerasının en zor dönemini yaşar. Yani, kahramanın sarhoş ya da uykuda iken ele geçmesi motifi aslında yeraltı âlemine yapılan seyahatin sembolik anlatımıdır. (İşankul, 2001: 63-64) Dede Korkut Destanı'nda Salur Kazan'ın esir düşmesinin konu edildiği bölümde bu durum açıkça tespit edilebilir. (Ergin, 1994: 235)

Arkaik destan kahramanı yeraltı veya yer üstü âlemlerine yaptığı seyahatten karmaşayı düzene dönüştürecek bilgelikle geri döner. Olağandışı âleme yapılan seyahat kahramanın olgunlaşmasını sağlar. Kahramanın yeraltı ve üstüne yaptığı yolculuklar esnasında yaşadığı her tehlike onun gelişimine katkı sağlar. Bu durum en eski dinî anlayışlardan bu yana devam edegelen çile doldurma sürecine benzer. Çilesini dolduran yani mücadelesini tamamlayan kahramana her iki dünyanın sırları âyan olur. Kahraman bundan sonra olağan dünyanın tek hâkimi ve düzenleyicisi hâline gelir. Çünkü o sıradan birinin adımını atmaya cesaret edemeyeceği bir dünyadan zaferle dönmüştür. Kazanılan zaferden sağlanan en değerli ganimet bilgelik ve sonsuz güçtür. Yani kahraman artık maddi ve manevi anlamda erişilmesi imkânsız bir kudretin sahibidir.

M. Eliade, ölüp dirilme motifinin “sırma erme” anlamına geldiğini ifade eder. Ölüp dirilme motifinin şamanist ritüeller içindeki uygulamalarını altı maddede tasnif eder:

“1. Kırdan veya ormanda (sembolik olarak öte dünyada) insanlardan kopuk ve ölümler gibi “larva halinde” yaşama dönemi: ölümlerden sayılmaları dolayısıyla adaylara uygulanan çeşitli yasaklar (bazı yemekleri yiyemez, parmaklarını kullanamaz vb.)

2. Hayaletlere özgü soğuk beyaz benzi ve teni elde etmek için yüziün ve vücudun külle veya bazı alkali maddelerle boyanması; cenaze maskeleri.

3. Tapınakta veya fetiş evinde sembolik olarak gömülme.

4. Sembolik olarak yeraltı dünyasına iniş.

5. Hipnotik uyku; adaya bilincini yitirten içecekler.

6. Güç sınavları: sopayla dövülme, kızartılmak üzere ayakların ateşe tutulması, havada asılı bırakılma ve benzeri acı verici işlemler.” (Eliade, 1999: 89-90)

Türk destanlarında bu altı maddeden özellikle 3., 4., ve 5. maddelerle ilgili uygulamalara rastlanır. Sembolik olarak gömülmenin rastlandığı en tanınmış destan Köroğlu Destanı'nın Türkmen varyantıdır. Türkmen varyantında Köroğlu (gor / gur) mezarda dünyaya gelir. Bu nedenle ona “mezar oğlu” anlamına gelen Guroğlu / Göroğlu adı verilir. (Özkan, 1997b: 227)

Ölüp dirilme, masal, destan, efsane ve benzeri verimlerde kullanılagelen ve kökeni şamanist geçiş ritüellerine dayanan bir motiftir. Bu tür geçiş ritüellerinin ortak adı inisiyasyon olarak bilinmektedir. İnisiyasyon, sembolik bir ölümlerle gelen kişisel bir değişim ve bu değişimin sonucunda yeni haliyle kişinin toplumsal manada kabul görmesi anlamına gelir. (Ayaydın, 2003: 16) Destanlarda karşılaştığımız ölüp dirilme motiflerini incelediğimizde M. Eliade'nin de ifade ettiği gibi, bu motifin yetişkin insanın hamlik ve bilgisizlikten, olgunluk ve akıl çağına geçiş sürecini yansıtmakta olduğunu anlarız. (Ayaydın, 2003: 15)

Ölüp dirilme motifi İslam öncesi ve sonrası birçok anlatı türünde rastlanan bir motiftir. Bunların başında kuşkusuz masallar ve dinî menkıbeler gelmektedir. İslam öncesine ait Türk destanlarından Kırgızların Er Töştük (Çobanoğlu, 2003: 138-142), Hakasların Altın Arış (Özkan, F., 1997: 91-94) vb. destanlarda İslam sonrası Türk destanlarından Dede Korkut (Ergin, 1994: 235), Türkmenlerin Guroğlu/Göroğlu, (Özkan, 1997b: 227) Kırgızların Manas (Yıldız, 1995: 646-813) vb. destanlarda motife rastlamak mümkündür.

20. Kahramana yardım eden olağan kişiler vardır.

Kahramanın ilahî kökenli olağanüstü yardımcılarının yanı sıra, sıradan olağan yardımcıları da vardır. Orta dönem kahramanlık destanlarında daima kahramanın yanında yer alan kırk yiğit, eşi, yolda rastladığı iyi niyetli ve çoğu zaman yaşlı bir kadın ya da erkek bunlar arasında sayılabilir.

Kahramanın evlendiği kadın sıradan bir kadın değildir. Onlar, kendi cinsleri arasında

müstesna tiplerdir. Tıpkı kahraman gibi onlar da seçilmiştir. Güzellikleri, zekâları, sağduyuları standartların üstündedir. Eşleri kahramanlara çeşitli yollarla yardım ederler. Kahramanı çıkacağı macerada yaşayacağı tehlikelere karşı önceden uyarmak, bunların başında gelir. Herhangi bir hastalık ya da yaralanma durumunda kahramana sadece eşinin yaptığı ilaç deva olur. Ayrıca, kahraman tehlikede ya da tutsak olduğunda, ondan haber alınmadığında; durumu eşine âyan olur.

Orta dönem kahramanlık destanlarında kahramana yardım eden olağan yardımcı unsurların başında kırk yoldaşı gelir. Kırk yiğit kahraman tarafından özenle seçilmiştir. Destanlarda kırk yiğidin seçilme ölçütleri ile ilgili ayrıntılı malumat olmasa da gösterdikleri faaliyetlerden çıkan sonuca göre, kırk yiğit her şeyden önce iyi birer savaşçıdır ve kahramana sadakatle bağlıdır. Daima kahramanla beraber hareket ederler. Kahramanı canları pahasına korumaya çalışırlar. Savaşta ve barışta bu beraberlik sürer. Kahraman da kırk yiğidine en az onların kendisine bağlı olduğu kadar bağlıdır. Öyle ki, kırk yiğidi katledilen Manas, kendine geldiğinde kırk yiğidi olmadan yaşamının kendisi için bir şey ifade etmeyeceğini söyleyerek evliyalardan kırk yiğidinin diriltilmesini diler. (Yıldız, 1995: 646-813)

Kahramanın macerası esnasında geçtiği güzergâh boyunca rastlayıp yardım aldığı başka olağan kişiler de vardır. Aşılacak diyarlar boyunca kahraman özellikle coğrafi bir engeli aşmak, gideceği yolu seçmek veya yolda karşılaşabileceği tehlikelerle ilgili çeşitli kişilerden bilgi edinir. Bu kişiler genellikle güngörmüş yaşlı bir kadın ya da erkektir. Dede ve nine olarak nitelendirilen bu tipler kahramana, geçeceği yol tehlikeli ise öncelikle evine geri dönmesi için öğüt verirler. Kahramanın kararlı tutumu karşısında ona karşılaşacağı zorlukları nasıl bertaraf edebileceği hakkında açıklamalarda bulunurlar.

21. Kahraman macerası esnasında evleneceği kız ile tanışır.

Kahramanın evliliği kabile döneminden sonra teşekkül eden destanların neredeyse tamamının ana konusudur. Uluslaşma dönemine gelindiğinde konu vatan ve milletin istikbalini koruma ve hatta cihan hâkimiyetini elde etmeye dönüşür. Fakat bu destanlarda da kahramanın evliliği önemli bir mevzu olmaya devam etmiştir.

Ana konunun evlilik üzerine kurulmadığı destanlarda dahi evlilik oldukça hassasiyetle işlenen bir olgudur. Aile kurmak Türk destan geleneği içinde oldukça dikkatle işlenen bir mevzudur. Dolayısıyla ailenin kuruluşu esnasında atılan her adım üzerinde dikkatle durulur. Kahramanın evleneceği kızda olması gereken özellikler ayrıntılı olarak belirtilir. Çünkü aile bütünlüğünün ömrün sonuna kadar devam edebilmesi ve gelecek neslin iyi yetişebilmesi öncelikle kadının sorumluluğudur. Evlenilecek kızdan sadece iyi bir ev hanımı veya anne olması beklenmez. Bunların yanı sıra asil olması ve asaletine uygun davranışlar sergilemesi beklenir. Kahramanın eş olarak seçtiği kız çok güzel olmalıdır. Ama güzellik akıl ve yiğitlik ile beraber değer kazanır. Dede Korkut Destanı'nın mukaddime bölümünde Dede Korkut tarafından evlenilecek kadında olması ve olmaması gereken özellikler ayrıntıları ile bildirilir:

“...Karılar dört dürlüdür. Birisi solduran sopdur. Birisi tolduran topdur. Birisi iviin tayağıdır. Birisi niçe söyler-isen bayağıdır. Ozan iviin tayağı oldur ki yazıdan yabandan ive bir konak gelse, er adan ivde olmasa, ol amı yidiürür içürür ağırılar azizler gönderür...” (Ergin, 1994: 76)

Dede Korkut, kadınları dörde ayırır ve eş olarak seçilmesi gerekenin özelliklerini yukarıdaki cümlelerle anlatır. Anlaşılan odur ki, eş seçilirken düşünülmesi gereken en önemli kıstaslardan biri seçilecek kızın bahadır doğurabilecek ve yetiştirebilecek kapasitede olmasıdır.

J. G. Frazer, yiğitliği ispatlama motifini ilkel kabilelerde erkeğin evlenebilecek çağa geldiğinin göstergesi olarak izah etmiştir. (Frazer, 1992: 308-322) Türk destanlarının bir kısmında da kahramanın evlilik için seçtiği kıızı almadan önce birçok zorlu sınavdan geçtiği

görülür. Mesela, Alpamış Destanı'nın Özbek varyantında kahraman beşik kertmesi olduğu halde Barçın'ı alabilmek için onun diğer talipleri ile yarışmak zorunda kalır. Yarışların dördünden de başarılı çıkarak Barçın'ı almaya hak kazanır. (Ergun: 1998: 65) Kahraman ne kadar yüce olursa olsun onun için dahi kız almak o kadar kolay bir iş değildir. Evlilik motifinin destanlarda bu denli zor gerçekleşiyor olması, evlilik ve aile kurmanın her iki taraf için de özenle ve üzerinde iyice düşünülerek yapılması gereken bir iş olduğunu göstermektedir.

Belirtmek gerekir ki, kimi destanlarda kahramanın özellikle han soyundan gelen kızları almak için ortaya konan şartları yerine getirmeleri yeterli olmaz. Çoğu zaman kızların han babaları sözlerinden döner. Bu durumlarda kahraman, kızın han babası ve akrabalarının öldürmek zorunda kalır. V. Propp; Oidipus'u incelerken kahramanın fethettiği ülkenin kraliçesi ya da soylu bayanlarından biri ile yaptığı evliliği saltanatın aktarılması geleneğiyle açıklamaktadır. (Propp, 1998: 23) Dolayısıyla, müstakbel eşin ailesinin kahraman tarafından öldürülmesi sonucu iktidar eş konumuna gelmesi hasebiyle kahramana geçer.

Kahraman evleneceği kızı ne kadar zor elde ederse kuracağı yuva ve alınan eş, o kadar muteber olur. Çeşitli mücadeleler sonucu alınan kız, gelin getirildiği toplum içinde de saygın bir yer edinir. Kızı almak için yapılan mücadelelerin muhatabının bizzat gelin adayının kendisi olduğu durumlarda geline duyulan saygı daha da perçinlenir. Çünkü bu gibi durumlarda sadece kahraman değil kahramanın kendine eş seçtiği kız da yiğitliğini ispatlamış olur. Bu motif özellikle orta dönem kahramanlık destanlarında karşımıza çıkar. Kahraman sürekli hareket ve savaş halindedir. Evlendikten sonra dahi sürekli dışarıdadır. Kahramanın eşi, erkeğinin yanında olmadığı zamanlarda hem kendini hem yurdunu koruyup kollayabilecek yeteneklere sahip olmalıdır. Taşdığı olağanüstü özellikler ve kazandığı zaferler nedeniyle halk tarafından el üstünde tutulan kahramanın düşmanı da çoktur. Özellikle kahramanın yokluğu esnasında iç ve dış düşmanların kahramana zarar vermek için tercih ettikleri ilk yol ailesine saldırmaktır. Düşman için kahramanın eşini elde etmek çoğu zaman öncelikli hedefdir. Mesela, Manas'ın eşi Kanıkey ile Manas'ın ölümünden sonra üvey kardeşleri evlenmek ister. Fakat Kanıkey akli ve cesareti ile bu durumu bertaraf etmeyi başarır. Hatta Manas'tan olan oğlu Semetey'i babasının adına lâyık bir yiğit olarak yetiştirip, Manas'ın intikamını aldırma'yı başaracak kadar zeki bir kadındır. Destanda Kanıkey'in cesareti ve yiğitliği daha Manas'la evlenmeden önce meydana çıkar. Kanıkey, evlenmeden önce çadırına giren Manas'ı aralarında çıkan bir arbede sonucu bıçakla yaralar. Daha o vakit; Kanıkey'in ailesini, namusunu koruyup kollayacak ve bir kahraman eşi olmaya yaraşacak özelliklere sahip olduğu anlaşılır. (Yıldız, 1995: 549) Özetle, kahramanın eş seçerken arayacağı özelliklerin en başında yiğitlik ve akıl gelir.

Türk destanlarının çoğunda kahramanların dış evlilik yaptığı izlenir. Dış evlilik, kahramanın kendi boy, akraba ya da urugundan biri ile değil de başka boy ya da ülkelerden bir kızla evlenmesi demektir. Bunun çeşitli nedenleri vardır. Daha evvel değinildiği üzere, başka ülkelerin iktidarını ele geçirmek nedenlerden biri olabilir. Ya da farklı boylar, ülkeler arasında işbirliği sağlamak, düşmanlığı dostluğa çevirmek dış evliliğin tercih edilme nedenlerinden biri olabilir.

Destan kahramanlarının evlilikleri ile ilgili değinilmesi gereken bir başka husus, kahramanların yaptıkları evliliklerin sayısıdır. Türk destan sanatı içinde kahramanların çoğunun tek evlilikten yana bir tutum izlediğini söylemek gerekir. Bazı destanlarda kahramanların birden fazla eşi olduğuna rastlamak da mümkündür. Tek eşli olan kahramanların bir kısmının cariyelere sahip olduğu görülür. Çok eşli olan kahramanın eşlerinden biri sahip olduğu nitelikler gereği diğerlerinden daima üstündür. Bu üstünlük eşin yaşına ya da evlenen eşlerin alınış sırasına göre değerlendirilmez. Çoğu zaman üstün olan eş kahramanın alırken uğruna en çok mücadele ettiği eşidir. Özellikle olan eşin kahraman üzerinde herkesten çok nüfuzu vardır ve kahramanın diğer eşleri de onun tesiri altındadır. (İnan, 1998: 276-277).

Kahraman maceradan döner.

Kahraman çıktığı maceradan daima dönme temayülü içindedir. Gittiği yer dünyanın diğer ucu, yeraltı veya yer üstü âlemi de olsa kahraman daima maceradan zaferle döner. Daha evvel de defalarca değinildiği gibi kahramanın maceraya atılmasındaki içgüdüsel amaç kendini ispat etmek, psikolojideki kullanımıyla kendini gerçekleştirmektir. Kahraman sadece bunu göstermek için bile geri dönmek zorundadır. Geri dönüp maceradan edindiği tecrübeyi toplumla paylaşmadığı sürece hiçbir şey başarmış durumda değildir. Kahramanın kahraman olabilmesi, kimsenin cesaret edemediği ve gücünün yetmediği bir zorluğu aşmasına bağlıdır. Bunu başaran kahraman kazanımını sosyal faydaya dönüştürmek üzere geri döner. Aksi halde, kahramanın kahramanlığını kim bilebilir ki?

Kahraman askerî, siyasi veya benzeri bir resmi otoritenin temsilcisi değildir. Ancak, toplum üzerinde bu otoriteye sahip olan güçlerden çok daha etkili bir vizyona sahiptir. Ona bu vizyonu sağlayan kazandığı zaferlerdir. Kahraman belirli bir idari sistem kurmak peşinde olmadığı hâlde, kazandığı zaferlerin yarattığı olumlu etki ile toplumun tamamını düşünceleri doğrultusunda hareket ettirebilir.

Kahraman, macera sırasında ve sonrasında gösterdiği bütün davranışlarla toplum için ideal haline gelir. Dolayısıyla, toplum imalı ya da imasız onun işaret ettiği yolda yürümeyi istikballerinin teminatı olarak kabul eder. O, düzenin kurucusu ya da en azından düzelticisidir. Onun gösterdiği yoldan ayrılmak beraberinde karmaşa getirecektir. Toplum kendini kanıtlamadan hiç kimseyi kahraman statüsünde değerlendirip güvenmez. Dolayısıyla, topluma yenilik getirecek olan kahraman zaferler kazanarak yetkinliğini ispatlamalı ve sonra dönüp toplumun ihtiyacı olan ıslahatı gerçekleştirmelidir.

L. Raglan, epik destan kahramanının nihai zaferini kazandıktan sonra tahta çıkarak kanunlar koyduğunu ifade eder. Bu kanunlar çıkarıldığında kahraman toplumdaki idari hiyerarşinin en üst basamağındadır. Türk destanlarında, destan kahramanlarının birçoğu buldukları sahada siyasi lider konumundadır ya da gelecekteki pozisyonları bunu işaret eder. Ancak, Türk destan kahramanlarının kanun koymak gibi bir işlevleri yoktur. O, yaptıkları ve hâlihazırdaki durumu ile topluma örnek teşkil eder. Örnek olma yolu ile düzen sağlamak toplumun uzun vadede yozlaşmasını engeller. Bu yolla, kahramanın çizdiği standart yaşam ve inanış tablosu bir süre sonra toplumun genetik yapı taşlarından biri haline gelir. Evvel de değinildiği gibi, kahramanın ortaya koyduğu standart, onu kahraman yapan gelenek, töre ve diğer birçok millî hasletin terkihi olduğundan toplumun kahramanın izinden gitmesi doğal bir durum arz eder.

Türk destanlarında kahramanın gittiği yerden dönmemesi, zafer kazandığı düşman memleketine yerleşmesi kahramanlık olgusu ile bağdaşmaz. Kahraman kazandığı zaferlerin getirdiği şaşaa ile tevazusundan ve sosyal fayda prensibinden uzaklaşmadığı oranda büyür. Ş. İbrayev, kahramanın geri dönüşü ile ilgili mevzuda, kahramanın dünyevi tatlardan uzak bir amacı gerçekleştirmekle yükümlü olduğuna dikkat çeker:

“Kahraman, düşmanın güzel şehirleri, yüksek burçlu kaleleri, bahçeli saraylarını alsa da orada yaşayamaz, sonunda alıştığı göçebe yaşamına geri döner. Destan mantığına göre güzel kız için değil de, yönetici olmak için şehir ortamında kalan kahramanı anlamak zordur. Düşmanı yenerek orada kalmak hainlik sayılmaktadır. Onun göçebe yaşamına dönmesi gerekir.” (İbrayev, 1998: 216)

Bu yükümlülük en başta halkı için duyduğu sorumluluk ve sevgidir. *“Kahramanın halkın önderi olması, bütün kahramanlık destanlarında bulunan ortak anlayıştır.”* (İbrayev, 1998: 225) Kahraman bu nedenle geri dönmeli ve maceradan sonra edindiği güçle halkın inkişafı için çalışmalıdır.

Epik kahramanla şaman arasında kurulan bağlantılara yukarıda yeri geldikçe değinilmiştir. Kahramanın dönüşü ile ilgili olarak da bir paralellik kurmak gerekirse, şaman çoğu kez Tanrı'yı memnun ederek bereket sağlamak ya da hastaları iyileştirecek bilgiye

ulaşmak için seyahat eder. Şamanın çıktığı seyahatten dönememesi onun yeterli yetkinliğe ulaşamadığı gösterir. Kahraman da benzer şekilde çıktığı maceradan geri döner ve edindiği tecrübeyi halkı ile paylaşır.

J. Campbell, daha önce de bahsedildiği üzere kahramanın, seyahatinin sonunda varoluş sırrına erdiğini ifade etmiştir. Kahraman, yaşamını değiştiren bu geziden sonra, toplumun, ulusun, gezegenin ya da on bin dünyanın yenilenmesini sağlayacak bilgelik tılsımlarını insanların dünyasına geri getirmelidir. Fakat J. Campbell bazı kahramanların vardıkları sırlar dünyasından geri dönmek istemediklerine dikkat çeker. Geri dönmek istemeyenlerin çoğu epik kahraman statüsünde değil de, daha çok ruhani lider konumunda değerlendirilebilecek kişilerdir. (Campbell, 2000: 225)

Bazı destanlarda kahramanın kılık değiştirerek eve döndüğüne rastlanır. Kahramanın esareten veya zindandan kurtulduktan sonra başka bir kıyafetle yurduna dönmesini C. İşankul, mitolojik dönem ritüelleri ile izah eder. Ona göre, kılık değiştirme kahramanların diğer dünyaya sefer ettiklerini ve yenilenerek daha yüksek bir merteye ile geri döndüklerine işaret etmektedir. Benzer şekilde şaman da merteye atladığında kılık değiştirir.

22. Kahraman ölür.

Epikte en önemli sahneler kahraman ve onun ölümlüğü arasında geçer. (Greene, 1998: 132) M. Eliade, mitin ortaya çıktığı toplum içinde kutsal ve gerçek olduğunu belirtir. (Eliade, 1993: 13) Mitik anlatımlar ve daha sonra gelen arkaik destanların antik dünyada trajediden daha yüksek düzeyde, daha derin bir gerçeğe, daha sağlıklı bir yapıya ve hatta tam bir vahye ait oldukları kabul edilir. (Campbell, 2000: 39) İnsanoğlu destanların yaratıldığı dönemlerde destan kahramanları gibi şahısların gerçekten var olduklarına ve onların sayesinde ölümü yenerek sonsuz bir iktidar gücüne kavuşacaklarına inanmışlardır. Türk destanlarında sık sık karşılaştığımız ölüp dirilme motifi bu temenninin destandaki yansımasıdır. Aslında sıradan insan, kahraman tipini kurgularken ulaşmak istediği durumu ifade etmiştir. Mitolojide tanrılar panteonunun kahramanları ölümsüzdür. Destanda ise merkezî kahraman tipi ne kadar güçlü olursa olsun destan sonunda dünyadan ayrılmak zorundadır. Ancak toplum, destan öncesi dönemde tanrılardan beklediği fonksiyonları destan döneminde kahramana yüklediği için kahraman tipinin ölümünü kabullenmek istemez. Destan sanatı, kahramanı taşıdığı işlevler gereği daima yaşatmayı seçmiş, ölüm gerçeğini kahramandan uzaklaştırmıştır. Kültürel birçok unsuru bir bütün olarak bünyesinde taşıyan kahraman, destan içinde bir fani olmaktan öte, millî bir sembol konumundadır. İnsan ölümlü olabilir ancak başarıları bütün insanlığı ya da milleti ilgilendirecek düzeyde ise ölümsüzleşir. Yaratılan tiplerin hepsi yaratıldıkları camianın hislerinin yansımalarıdır. Destandaki tipler de destanı yaratan milletin özlem ve beklentilerinin tercümanıdır. Her bir birey için tarih öncesi ve tarih sonrası her dönemde ölümsüzlük, özgürlük, bolluk, güç ve iktidar ortak özelemlerdir. Bu ortak arzuların terkibi destan kahramanını ortaya çıkarmıştır.

Destanda sıradan insanla merkezî kahraman tipindeki kişinin ölümleri arasında fark vardır. Destanlarda şansız bir ölüm yok oluşturmaz, ancak şanlı bir ölüm, kahramanın başka bir boyutta hayata devam etmesi demektir. Ölümden sonra yaşamın yolu dünyada iyi işler yapmaktan geçer. Bu nedenle destan kahramanları ölmekten çok, ölmeden önce amaçlarını gerçekleştirememekten korkar. Aksi halde, destan kahramanlarının gözlerini kırpmadan düşmanla savaşmasını, bin bir türlü tehlikeye atılmalarını anlamak güç olurdu.

Dede Korkut Destanı kahramanlarından Deli Dumrul ile Kazakistan'da anlatılan ve 19. yüzyılda derlenen Dede Korkut'un ölümden kaçması ile ilgili efsaneler, Türk destanlarındaki ölüm kavramını algılamak bakımından istisnai örneklerdir. (Ercilasun, 1998: 13-16) Her iki anlatıma da mitik dönemin aksine ölüm olgusunun rasyonelleştiği devirlere ait olmasına rağmen, konuyla ilgili motifler mitik elementlerle süslenerek kadim döneme ait telakkileri

yanstır. Bu düşünce tarzı Türk milletinin karşılaştığı her yeniliği kendi tefekkür anlayışı ile mukayese ederek kabullenmesinden kaynaklanmaktadır. Sözlü edebiyat verimlerinde birçok unsur evrensel bir yapıya sahip olsa da, bu unsurlar üstün medeniyet anlayışına sahip toplumlarda görüldüğünde toplumun kendi değerler sistemine göre millileşir.

23. Kahramanın ölümünden sonra ülküleri, soyundan gelenler tarafından devam ettirilir.

Kahramanın ölümünü kabullenmek yukarıda da değinildiği gibi kolay değildir. Ancak, ölüm en büyük gerçektir. Bu nedenle, bazı destanlarda kahramanın ülküleri ölümünden sonra çocukları tarafından gerçekleştirilmeye devam eder. Böylece, kahramanın döneminde tesis edilen saadetin süreceğine inanılır. Bu tarz destanlara epope denilmektedir. Manas, en büyük Türk epopelerinden biridir. Ayrıca, Oğuz Kağan ve Dede Korkut Destanı'nın tarihin bilinmeyen dönemlerinde birbirinden kopan büyük bir epopenin parçaları olduğu düşünülmektedir.

SONUÇ

Edebî eserdeki kahramanlardan herhangi biri ile ilgili kalıp yargı oluştuğunda, "tip" ortaya çıkar. Tip, cemiyetin ve bu cemiyette yaşayan insanların ortak eğilimlerine göre oluşur. Tiplerin sahip olduğu özellikler, bir milletin müspet veya menfi ortak değerleri doğrultusunda şekillenir. Tip, toplum şuurunu yansıtmaktan öte bir benliğe sahip değildir. Toplumdaki gelişim ve değişime paralel olarak 'tip'e yeni unsurlar eklense de, bu durum hiçbir zaman tipin belirgin vasıflarını değiştirmez.

Sözlü edebiyat verimlerinden destan, masal, fıkra, halk hikâyesi ve mitlerin kahramanları tip statüsündedir. Bahsi edilen edebî türlerin kahramanlarının farklı eserlerde benzer nitelikler taşıması ve benzer olaylar sıralamasından geçmesi, onların şablon bir hayat hikâyesi içinde hareket etmekte olduğunu gösterir.

Sözlü edebiyat verimlerinden özellikle destan kahramanları üzerine, yurtiçinde ve dışında yapılan çalışmalarda varılan ortak görüş; bu kahramanların hepsinin tip olduğudur. Bu husus birçok araştırmacının dikkatini çekerek konuyla ilgili birtakım hipotezler geliştirilmiştir. Araştırmacılardan bazıları destan kahramanını; şamana, bazıları ritüele ve bir kısmı da bilinçaltına (psikanalitik) bağlı olarak değerlendirmiştir. Farklı bakış açıları ile yapılan değerlendirmelerin ortak özelliği; destan ve mit kahramanlarının her hâlükârda tip olma niteliği göstermesidir.

Türk destan sanatı, Türk milletinin tarih öncesinden günümüze ulaşan kültürel zenginliklerinden biridir. Türk milletine ait sosyal, siyasi, dinî, estetik, etik, organik vb. daha bir çok müşterek olguyu yüzyıllar ötesinden günümüze taşıyan destanlarımız, millî beraberlik ve değerlerin yaşatılmasında önemli görevler üstlenmektedir. Bu nedenle, Türk destan kahramanı kalıbını oluşturan ölçütlerin belirlenmesi Türk milletinin zihniyet ve millî bakış tarzının anlaşılması bakımından önemlidir. Çünkü destanın merkezî kahraman tipi, milletin ortak şuur ve şuuraltının somutlaştırılması yoluyla yaratılmıştır. Buna göre destanlarda Türk destan kahramanı kalıbı yukarıdaki yirmi dört maddeye bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Söz konusu kalıp, Türk destanlarında karşılaşılan merkezî kahraman tiplerini genel bir bakışla değerlendirmeye yönelik olarak hazırlandığından, her bir Türk destanında yer alan kahraman tipinin yukarıdaki bütün kriterlerle uyum göstermesi beklenmemelidir. Destanların teşekkül ettiği tarihi, siyasi, ekonomik vb. şartlara ve konularına göre kahraman tiplerinin, kalıpta ortaya konulan niteliklere uyumunun değişkenlik arz etmesi doğal kabul edilmelidir. Türk destan kahramanı kalıbına dair maddeler daha sonraki çalışmalarda genişletilebilir ya da daraltılabilir. Destanları teşekkül ettikleri zaman dilimi, coğrafi bölge, tespit tarihleri vb. bir çok ölçüte göre sınıflandırılarak yapılacak muhtemel çalışmalarda bu maddelerden bir kısmının

tamamen çıkarılması ve yerine tespit edilen yeni özelliklerin eklenmesi mümkün ve hatta gereklidir. Türk sözlü edebiyatına ait eserlerde yer alan kahraman tiplerinin incelenmesinde yukarıdaki kalıbın model olma niteliğine sahip olması beklenmektedir.

KAYNAKÇA

- Aça, Mehmet: “Türk Kahramanlık Destanlarında İç Mücadele ve Yakın Akrabaları Tarafından İhanete Uğrayan Kahraman”, *Millî Folklor*, (Kış,1999).
- Alptekin, Ali Berat: “Kazakistan’da Anlatılmakta Olan Dede Korkut ile İlgili Efsaneler”, *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi - Halk Edebiyatı*, (Ankara, 1997)
- Aslan, Ensar: “Dede Korkut Hikâyeleri ile Türk Destan ve Halk Hikâyelerinde Alp-Kız Motifi”, *Folklor / Edebiyat*, (Eylül 1995)
- Atalay, Besim: *Divan-ü Lûgat-it-Türk Tercümesi*, (Ankara, 1986)
- Ayaydın, Günil Özlem: “Masalla Ölümey Meydan Okuyan İnsan: Alkestis, Dumrul, İnanna ve Savitri Anlatılarının Karşılaştırmalı İncelemesi”, *Millî Folklor*, (Güz 2003)
- Bang, W , Reşit Rahmeti Arat: *Oğuz Kağan Destanı*, (İstanbul, 1970)
- Bottéro, Jean: *Gılgamış Destanı*. Çev.: Orhan Suda. (İstanbul, 2005)
- Bowra, Cecil Maurice: *Heroic Poetry*. (London-Macmillan, 1952)
- Campbell, Joseph: *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. Çev. Sabri Gürses, (İstanbul, 2000)
- Canpolat, Mustafa: “Manas’ın Eğitimi”, *Manas 1000 Bişkek Bildirileri*. (Ankara, 1995)
- Chadwick, Nora K. - Victor Zhirmunsky: *Oral Epics Of Central Asia*, (Cambridge, 1969)
- Çınar, Ali Abbas: “Dede Korkut Destanı’nda At ve At Kültürü”, *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni*, (Ankara, 1999)
- Çobanoğlu, Özkul: *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*. (Ankara,2003)
- Çoruhlu, Yaşar: Türk Sanatında Görülen Hayvan Figürlerine “Gök ve Yer” Sembolizmi Açısından Bir Bakış, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 87.
- Dumezil, Georges: *Archaic Roman Religion - I*. (London, 1996)
- Duymaz, Ali: “Dede Korkut Kitabı’nda Alplarin Eğitim ve Geçiş Törenleri”, *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni*, (Ankara, 2000)
- Elçin, Şükrü: “Atların Doğuşları ile İlgili Efsaneler”, *Halk Edebiyatı Araştırmaları*, (Ankara, 1977a)
- Elçin, Şükrü: “Türklerde Atın Armağan Olması”, *Halk Edebiyatı Araştırmaları*, (Ankara, 1977b)
- Eliade, Mircea: *Mitlerin Özellikleri*. Çev. Sema Rifat. (İstanbul, 1993)
- Eliade, Mircea: *Şamanizm*. Çev. İsmet Birkan. (Ankara,1999)
- Ercilasun, Ahmet Bican: “Deli Dumrul ile Kazakların Korkut Atası Arasında Bir Mukayese”, *Millî Folklor*, (Bahar 1998)
- Ercilasun, A. Bican: “Türk Destanlarında Baba-Oğul Mücadelesi”, *Makaleler (Dil-Destan-Tarih-Edebiyat)*, Haz. Ekrem Arıkoğlu, (Ankara, 2007)
- Ergin, Muharrem: *Dede Korkut Kitabı - I*, (Ankara, 1994)
- Ergun, Metin: *Altay Türklerinin Kahramanlık Destanları Alıp Manaş*.(Ankara, 1998)
- Ergun, Metin - Mehmet Aça: *Tıva Kahramanlık Destanları - I*, (Ankara, 2004)
- Frazer, James: *Altın Dal-Dinin ve Folklorun Kökleri - I*, Çev. Mehmet H. Doğan. (İstanbul, 1991)
- Frazer, James G.: *Altın Dal-Dinin ve Folklorun Kökleri - II*, Çev.: Mehmet H. Doğan, (İstanbul, 1992)
- Gökay, Orhan Şaik: *Dedem Korkudun Kitabı*, (İstanbul, 1973)
- Greene, Thomas: “The Norms of Epic”, Çev. Gülay Mirzaoğlu, *Millî Folklor*, (Yaz 1998)
- Günay, Umay: “Dede Korkut Hikâyelerindeki Karakterlerin Tahlili”, *Millî Folklor*, (Bahar 1997)
- İbrayev, Şakir: *Epos Âlemi: Kazaktın Batırlık Jırlarının Poetikası*. (Almatı, 1993)

- İbrayev, Şakir: *Destanın Yapısı*. (Ankara, 1998)
- İnan, Abdülkadir: “Türk Destanları”, *Türk Dünyası El Kitabı* - III, (Ankara, 1992)
- İnan, Abdülkadir: *Makaleler ve İncelemeler- I*, (Ankara, 1998)
- İşankul, Cabbar: “Alpamış Destanı ve Dede Korkut Kitabı’ndaki Mitolojik Motifler”, Akt. Selami Fedakar, *Milli Folklor*, (Kış 2001),
- Jung, Carl Gustav: *Dört Arketip*. Çev.: Zehra Aksu Yılmaz, (İstanbul, 2005)
- Luthi, Max: “Avrupa Masal Tipleri ve Kişileri”, Çev: Sevgül Sönmez, *Milli Folklor*, (Kış 1997)
- Olrik, Axel: “Halk Anlatılarının Epik Kuralları”, *Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*. (Ankara, 2003)
- Ögel, Bahaeddin: *Türk Mitolojisi - II*. (Ankara, 2002)
- Özcan, Tarık: “Oğuz Kağan Destanı’nın Kahramanlık Mitosu Bakımından Çözümlemesi”, *Milli Folklor*, (Bahar, 2003)
- Özkan, Fatma: *Altın Arığ Destanı*. (Ankara, 1997)
- Özkan, İsa: “Manas ve Altın Arığ Destanı’ndaki Motifler”, *Manas 1000 Bişkek Bildirileri*. (Ankara, 1997a)
- Özkan, İsa: “Koroğlu Destanı’nda Kahraman ve Atının Doğuşu ile İlgili Motiflerin Tahlili”, *Türk Dili*, (Sayı: 549, 1997b)
- Propp, Vladimir: *Folklor-Teori ve Tarih*. Çev. Necdet Hasgül-Tolga Tanyel, (İstanbul, 1998)
- Raglan, Fits Roy Richard Somerset: *The Hero. A Study in Tradition, Myth, and Drama*. (London, 1949)
- Rank, Otto: *Doğum Travması ve Psikanalizdeki Anlamı*. Çev. Sabir Yücesoy, (İstanbul, 2000)
- Roux, Jean-Paul: *Orta Asya’da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*. Çev. Aykut Kazancıgil-Lale Arslan, (İstanbul, 2005)
- Sakaoğlu, Saim: “Manas Destanı ile Anadolu Destanlarında Kurtarıcı At Motifi”, *Manas 1000 Bişkek Bildirileri*, (Ankara, 1995)
- Segal, Robert A.: *In Quest Of Hero*. (New Jersey, 1990)
- Seyidoğlu, Bilge: “Mitolojik Dönemde At”, *Umay Günay Armağanı*, (Ankara, 1996)
- Şimşek, Aysu - Aynur Öz Canpolat: *Alpamış Destanı-Fazıl Yoldaşoğlu Varyantı*, (Ankara, 2000)
- Togan, A. Zeki Velidî: *Oğuz Destanı-Reşideddin Oğuznâmesi*. (İstanbul, 1982)
- Vasliyev, Yuriy - M. Fatih Kirişcioğlu, Gülsüm Killi, *Saha (Yakut) Halk Edebiyatı Örnekleri*, Ankara, 1996.
- Yıldız, Naciye: *Manas Destanı ve Kırgız Kültürü ile İlgili Tespit ve Tahliller*, (Ankara, 1995)
- Yıldırım, Dursun: “Köktürk Çağında Tanrı mı Tanrılar mı Vardı?”, *Türk Bitiği*. (Ankara, 1998)

ELEKTRONİK KAYNAKLAR

- Meletinskiy, E. M.: “Предки Прометея- Культурный герой в мифе и эпосе” (Promete’nin Ataları- Mitte ve Destanda Kültürel Kahraman) <http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky13.htm> 23.06.200
- Meletinskiy, E. M.: “О древнейшем типе героя в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири” (Sibirya ve Türk Halklarının Eposlarındaki En Eski Kahraman Tipi Hakkında) <http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky13.htm> (Erişim Tarihi: 23.06.2005)
- Miller, Dean A., *The Epic Hero*, USA, 2000.
<http://site.ebrary.com/lib/gazi/Top?channelName=gazi&cpage=1&docID=10021543&f0=text&frm=smp.x&hitsPerPage=10&layout=document&p00=The+Epic+Hero&sortBy=score&sortOrder=desc> (Erişim Tarihi: 12.04. 2006)
- İlieva, Sonya: “Mythology As An Alternative For Motion Of Created World”, http://thracology.dir.bg/english/myth_en.html 25. 06. 2005

Özet

Türk Destanlarında Merkezi Kahraman Tipinin Tipolojisi

Türk destanları, Türk milletinin varoluşundan bu yana oluşan ortak değerlerin yaşatılıp saklandığı, her biri bir cevher niteliği arz eden sözlü edebiyat verimleridir. Türk destanları ile ilgili bu zamana kadar birçok araştırma yapılmış ancak Türk destanlarında yer alan merkezi kahraman tipine dair bir kalıp henüz ortaya konulamamıştır. Bu çalışmada, Türk destanlarında yer alan merkezi kahraman tipine has temel özellikler belirlenmiş ve Türk destan dünyasından örneklerle izah edilmiştir. Türk destan geleneğinde karşımıza çıkan tiplerin şekillenmesinde, en önemli etken Türk inanış sisteminin doktrinleridir. Türk milleti kendi yaradılış ve yaşayış şartları gereği bir töre oluşturmuş ve bu töre etrafında varlık sürdürmüştür. Türk kahraman tipi de, bahsi geçen töre çerçevesinde şekillenmiştir. Buna göre Türk destanlarında yer alan merkezi kahraman tipi 24 madde altında incelenmiştir. Türk destan kahramanı kalıbı çerçevesinde ortaya konan özelliklerin her biri hakkında açıklamalarda bulunulmuş ve konuyla ilgili çeşitli Türk destanlarından örnekler verilmiştir. Bu yolla, kalıbın güvenilirliği üzerine yürütülmesi muhtemel tartışmalara açıklık getirilmesi düşünülmüştür. Sosyal bilimler sahasında yapılan çalışmalarda, pozitif ilimlerde olduğu gibi kati sonuçlara ulaşmak mümkün değildir. Yapılan her bir araştırma saha ile ilgili problemlerin ve inceleme yöntemlerinin geliştirilmesine katkı sağlamakla yükümlüdür. Dolayısıyla, aşağıda yer alan Türk destan kahramanı kalıbına dair maddeler daha sonraki çalışmalarda genişleyebilir ya da daraltılabilir. Türk destanlarında yer alan merkezî kahraman tiplerinin incelenmesinde aşağıdaki kalıbın model olma niteliğine sahip olması umulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Merkezi Kahraman, Destan, Tip, Tipoloji

Abstract

The Typology of Central Hero Type in Turkish Sagas

Turkish epics are oral literature feedback ,each of which presents a precious thing,and common values have been preserved in these epics since the existence of the Turkish nation.A lot of researches have been made about these Turkish epics so far but a model belonging to the central hero type that exists in these epics has not been discovered yet.In this study,basic properties of this central hero that is found in these epics are determined and it has been explained with some examples from the Turkish epic world.The most important effects which play a vital role in the formation of these models we met in this epic tradition are the doctrines of the Turkish belief system.The Turkish nation has formed mores due to its nature and its life conditions and continued its existence around these mores.The Turkish hero model was shaped according to these mores.Accordingly,the Turkish central hero model was examined under 24 articles.Each of these properties in this frame of the Turkish epic hero was explained and various examples were given about this topic.It was considered to clarify the discussions about the reliability of the model with this.It is not possible to reach strict results like the positive sciences in the field of social sciences.All of the researches made are supposed to contribute to the development of the related problems and examination methods .Therefore,the following articles about the Turkish epic hero model may later be enlarged or contracted.It is expected that these models will be an example in the examination of these central heroes which are found in the Turkish epic.

Key Words: Central Hero, Saga, Type, Typology

Çokkültürlü Bir Toplumda Antropolojinin Önemi

Mustafa Çarpar*

Giriş

Çokkültürlülük politikaları ulusdevletlerin, yoğun göç alan Batılı ülkeleri ile Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada gibi göçmenler tarafından oluşturulmuş devletlerin farklı etnik, dinsel ve dinsel kimliğe sahip bireylerin ve /veya toplumların egemen kültür içinde kendilerini ifade edebilmelerine olanak sağlamak amacıyla gündeme getirilmiştir. Bu anlamda çokkültürlülük politikaları, farklı etnik, dinsel ve dinsel toplulukların bir arada yaşadığı devletlerdeki birkültürlülük politikalarına tepki olarak doğmuştur denebilir. Bu anlamda çokkültürlülük, bir ülkede var olan farklı etnik, dinsel ve dinsel grupların kendi kültürlerini yaşamaları, yaşatmaları, onu kamusal ve özel alanda kullanmaları hakkını ifade etmektedir. Ama çokkültürlülük, etnik, dinsel ve dinsel grupların yanı sıra cinsellik, cinsel eğilim, yaş, sınıfsal durum, dini/manevi yönelim ve diğer kültürel boyutları kapsayacak şekilde de kullanılmaktadır (American Psychological Association, 2002). Kavram bu çalışmada daha dar kapsamda, etnik, dinsel ve dinsel grupları içerecek şekilde kullanılacaktır.

Çokkültürlülük tartışmaları özellikle Amerika, Kanada, Avustralya gibi farklı ülkelerden ve kültürlerden gelen göçmenlerin oluşturduğu devletlerde gündeme gelmiştir. Daha önceleri kültürel çoğulluk bağlamında bu ülkelerdeki azınlıkların hakları gündeme gelmişse de çokkültürlülük veya çokkültürcülük politikaları ilk

* Yrd. Doç. Dr., Mustafa Kemal Üniversitesi Öğretim Üyesi.

kez Kanada'da dillendirilmiştir (Petrozza 2002). "Kanada hükümetinin, 1970'ler sonrası göçmenleri asimile etmek yerine çoketnikli yapıyı ilerletmek için kullandığı bir terim olan" (Kymlicka 1998: 47) çokkültürlülük kavramını ilk dillendiren ise yine Kanada başbakanı Pierre Trudeau olmuştur (Vatandaş, 2002: 30). Çokkültürlülük esas olarak İngilizce konuşan Batı ülkelerinde resmi ulusal politika olarak 1971'de Kanada'da başlamış ve 1973'de Avustralya'da asimilasyoncu politikaların yerini almıştır. Ardından da Avrupa Birliği üyesi birçok devlet tarafından kabul edilmiş ve uygulamaya konmuştur. Fakat özellikle Danimarka ve Hollanda başta olmak üzere bazı Avrupa devletleri bu çokkültürlülük politikasından vazgeçip tekkültürlü(/ birkültürlü) politikalara geri dönmüşlerdir (<http://en.wikipedia.org/wiki/Multiculturalism>, tarih: 03.10.2011; ayrıca bkz. Parekh, 2002: 6-7).

Çokkültürlülük ile ilgili araştırmalar, daha çok farklı ülkelerden kitlesel göçler sonucu kurulmuş Amerika, Kanada ve Avustralya gibi ülkelerle, yoğun işgöçü alan çoğunluğu Avrupa'da olan devletleri kapsamaktadır. Dolayısıyla çokkültürlülük kavramı ve uygulaması ile ilgili tartışmalar, yorumlar ve açıklamalar da genellikle bu devletlerle ilgili olmaktadır. Ayrıca bu ülkeler dışında yerleşik halkının çoketnikli, çokdilli, çokdinli olduğu ülkeler bulunmaktadır. (Genel anlamda Kymlicka birinci gruba çoketnikli devletler, ikincisine çokuluslu devletler demektir [Kymlicka, 1998]. Türkiye ikinci grup ülkeler arasında değerlendirilebilir.)

Bu makalenin amacı çokkültürlük ideolojisi ve çokkültürlülük politikaları tartışmalarından bağımsız olarak "kendiliğinden" çokkültürlü olan bir toplumda bir ders olarak antropolojinin işlevini ve birbirini anlayan gruplardan oluşan bir toplum inşa etmede alacağı rolü tartışmaktır. Fakat daha önce çokkültürlülük ve çokkültürlülük politikası ile ilgili kısa bir bilgi verilecektir.

Çokkültürlülük Tartışmaları

Çokkültürlülük oldukça tartışmalı bir kavramdır. Tartışılmasının nedeni, sadece beşeri bilimlerde kullanılan birçok kavram ve terim gibi çokkültürlülüğün bu alanda çalışanlar tarafından kabul görmüş net bir tanımının olmamasından değil, aynı zamanda bir politika olarak çokkültürlülük uygulamalarında da bir görüş birliğine varılamamasındandır. Birçok sosybilimci alandaki bir kavramı kendi teorik yaklaşımı doğrultusunda yorumlayıp kullanabilmektedir. Çokkültürlülük kavramında da aynı şey olmaktadır. Ayrıca sadece bir çokkültürlülükten bahsetmek de mümkün değildir. Yuki Motani (2001: 1) muhalif, baskın/egemen, liberal ve anaakım olmak üzere dört tür/tip çokkültürlülük olduğunu belirtmektedir ve bunların her biri çokkültürlülüğü az çok birbirinden farklı şekilde yorumlamaktadır. Parekh ise çokkültürlülük bağlamında üç politik bütünleşme türünden bahsetmektedir: Prosedürcü, sivil asimilasyoncu ve darı modelleri (Parekh, 2002: 255-264).

Çokkültürlülük veya çokkültürcülük liberal ideolojiye içkin bir kavram olmanın yanı sıra postmodernizmle ve elbette küreselleşmeyle de ilişkilidir. Aynı zamanda çokkültürlülük, azınlık haklarının liberal ve postmodern projesi

olarak da nitelendirilmektedir (Bkz. Tekinalp, 2005). Çokkültürlülüğün ne olduğu konusunda liberallerin tek bir tanım etrafında birleştikleri söylenemez. Sağ ve muhafazakâr liberaller genellikle çokkültürlülüğe mesafeli yaklaşırken veya her şeye rağmen başat bir “resmi kültür”ü önceleyip çokkültürlülüğü salt bireysel bir hak olarak değerlendirirken; sol liberaller çokkültürlülüğe daha sıcak bakmakta ve bireysel haklar esas olmakla birlikte grup haklarının da dikkate alınması gerektiğini savunmaktadırlar (Bkz. Kymlicka 1998; Rokfeller, 1996: 95-105; Parekh, 2002). İngiltere’de muhafazakârlar daha da ileri giderek çokkültürlülük politikalarının zaman içinde yerli toplumu dışarıdan gelen göçmenler tarafından sömürgeleştirileceğini ileri sürmektedirler (Schnapper, 2005: 406).

Çokkültürlülük sadece liberaller arasında tartışılmamaktadır. Sağ, sol, milliyetçi, sosyalist ideolojiler de çokkültürlülüğü enine boyuna tartışmaktadırlar. Esasında hem milliyetçi kesim hem de bazı sol ve sosyalist anlayışlar çokkültürlülüğü olumsuz olarak eleştirme eğilimindedirler. Bu iki anlayışın eleştirisi bazı noktalarda çakışmakta, ancak temel noktalarda ayrılmaktadır.

Çokkültürlülüğe ulusdevlet ve milliyetçilik paradigması çerçevesinden yaklaşanlar çokkültürlülüğü Batılı emperyalist devletlerin milli devlet içine soktukları bir nifak olarak değerlendirirler. Aşağıdaki cümleler milliyetçilerin (Türk milliyetçilerinin) çokkültürlülüğe bakışını gösteren oldukça net bir örnektir:

“[Çokkültürlülük] özde, dünyayı, çıkarları doğrultusunda yeniden yapılandırarak, kendileri için açık bir pazara dönüştürmeyi hedefleyen Batılı çokuluslu küresele sermayenin geliştirdiği, ulus devletleri etniklik temelinde bölmeye yönelik, sistemli bir akımın adıdır. Çokkültürcülüğün hareket noktası, ‘çokkültürlülüğü’, bölünmesi hedeflenen ülkeye bir ‘zenginlik’ olarak empoze ederek benimsetmek, çokkültürcülüğün, resmi bir devlet politikası haline dönüştürülmesini sağlamak, bu şekilde, etnik gruplar tahrik edilerek, bu ülkenin ulusal direncini zayıflatmak, ülkenin bölünmesine içte zemin hazırlamaktır.” (Önder, 2007: 55).

Aynı zamandaki ulusdevletçi olan milliyetçilere göre çokkültürlülük politikaları bilinçli olarak üretilmekte ve özellikle etnik konularda hassas olan ülkelere empoze edilmektedir. Böylece o ülkeler güçsüz hale getirilmekte ve ülkenin parçalanmasına, daha kolay sömürülmesine zemin hazırlanmaktadır. Yugoslavya çokkültürlülük politikalarının yıkıcılığına verilen başlıca örneklerden biridir. Yugoslavya’da farklı etnik gruplar harekete geçirilerek ve etnik farklılıklar kaşınarak kanlı bir biçimde parçalanmasına neden olunmuştur (Bkz. Tekinalp, 2005). Diğer yandan ulusdevleti savunanlar bir ülkede birden çok etnik ve dilsel grubun varlığını kabul etmeye pek yanaşmazlar. Bu grupta yer alanlar her şeye rağmen farklı etnik ve dil gruplarının bulunması durumunda bunların başat gruba tabi olması gerektiğini savunurlar. Bunun için de asimilasyonun her türünün devreye sokulmasında bir sakınca görmezler. Milliyetçilere göre etnik, dilsel ve dinsel gruplara farklılıklarından dolayı verilecek herhangi bir “grup hakkı” Yugoslavya örneğinde olduğu gibi ülkenin kanlı bir biçimde bölünmesine neden olacaktır.

Ayrıca, çokkültürcülük, insanların üst (milli) kültür çerçevesinde kurduğu toplumsal bağın ortadan kalkmasına yol açarak, adeta bir anarşi ortamına davetiye çıkarır veya en azından insanların niçin birlikte hareket etmeleri ve içinde yaşadıkları topluma niçin sadakat duymaları gerektiği konusunu kuşkulu hâle getirir. Her farklı altkimliğin ya da altkültürün kabul edilmesi kargaşaya, anarşiye ve çatışmalara neden olabilir (Timur, 2011; Tekinalp, 2005). Bu nedenle de ulusdevlet ve milliyetçi ideolojilere göre, devletin ve milletin bütünlüğü düşünüldüğünde çokkültürlülük kabul edilebilir bir uygulama ve yaklaşım olamaz. Bununla birlikte görece daha “yumuşak” bir milliyetçiliği benimseyen modern laik ulusdevletler bütün kültürel farklılıklara aynı mesafede durarak vatandaşları ortak bir üstkimlik etrafında birleştirmeye çalışmaktadır.

İkinci grupta ise sol-sosyalistler yer alır. Bazı sosyalistlerin çokkültürlülüğe temel eleştirisi, bu ideolojinin emperyalist Batı tarafından halkları bölmek parçalamak ve onları daha kolay sömürmek üzere öne sürülen bir yöntem, parlak bir vitrin, asimilasyona giden kızıl bir halı olduğudur (Özbudun ve Demirel, 2006: 106, 136; Vatandaş, 2002: 242). Bu yönüyle sosyalist anlayışla sağ milliyetçi anlayışın çokkültürlülüğe bakışları benzerdir. Fakat ulusdevletçilerin ve milliyetçilerin aksine sosyalistler bir ülkedeki kültürel çoğulluğu ve farklı kültürel grupların kültürel haklarını kabul ederler. Onlara göre bir ülkede birbirinden farklı etnik, dilsel ve dinsel grup olabilir. Bu gruplar o devlet içinde kendilerini ifade edebilmeli, kendi kültürlerini rahatça yaşatabilmeli ve yaşayabilmelidir. Bu, o ülkenin bölünmesi anlamına gelmez. Fakat azınlıklar veya farklı etnik gruplar farklılıklarından kaynaklı haklarını kullanamıyorlarsa, federasyon, özerklik gibi taleplerde bulunabilir hatta o devletten ayrılma haklarını da kullanabilirler. Sosyalistlere göre çokkültürlülük politikaları gerçekte azınlıklara, farklı etnik gruplara kendilerini özgürce ifade etme ve kültürlerini özgürce yaşama ve geliştirme hakkı tanımaz. Çokkültürlülüğe esas eleştiri de burada ortaya çıkar. Çünkü sosyalistlere göre çokkültürlülük politikaları aslında liberallerin iddia ettiği kadar özgürlükçü ve çoğulcu değildir. Bu çokkültürlülük politikalarıyla azınlıklara, etnik gruplara özgürlük veriliyor gibi yapılmakta ama esasında onların devletin başat kültürüne bir şekilde asimile edilmeleri sağlanmaktadır. Bu anlamda çokkültürlülük politikaları, Amerika’da uygulanan birer asimilasyon politikası olan “melting pot (eritme potası)” veya “salad bowl (salata kâsesi)” politikalarının farklı versiyonundan başka bir şey değildir (Özbudun, 2002; Özbudun ve Demirel, 2006; Vatandaş, 2002; Turner, 1993: 414). Nihayetinde “çokkültürcülük ya da çoketniklik taahhüdü göçmenlerin toplumla bütünleşip bütünleşmeyeceklerine değil, egemen kültürle nasıl bütünleşeceklerine ilişkin bir politika olarak anlam kazanmaktadır.” (Vadantaş, 2002: 235).

Çokkültürlülüğe getirilen olumsuz eleştirilerden biri de çokkültürlülüğün kültürleri atomize ettiği, kültürler arasında her türlü geçişkenliği önlediği ve farklı etnik, dinsel ve dilsel gruplar arasına set çekerek onları birbirine yabancılaştırdığıdır. Kültürleri belli sınırlarda tutup oraya hapsedmek antropolojik anlamdaki “kültür”ün

yapısına/tanımına ters düşer. Çünkü hiçbir kültür saf-etnik olmadığı gibi durağan da değildir. Kültürler sürekli değişirler, dönüşürler ve daha önemlisi sürekli etkileşim halindedir. Oysa özellikle Kanada’da yasal olarak uygulamaya konulan çokkültürlülük politikaları, farklı kültürel grupların içlerine kapanmalarına yol açmakta, kültürel alışverişi ve etkileşimi engellemektedir. Dahası çokkültürlülükle etnik kimlik ve kültür kavramları birleştirilmeye başlanmıştır. Bu ise bazı tehlikeleri beraberinde getirir. Bu, bir etnik grup ya da ırk özelliği olarak kültürün özcüleşmesi riskinin yanı sıra kültürlerin sınırlılıklarını ve farklılıklarını vurgulamak suretiyle onları şeyleştirme, baskın kültürün diğerleri üzerinde hegemonya kurma ve grup kültürünü fetişleştirme tehlikesi taşır (Turner, 1993: 411). Dolayısıyla atomize edilmiş kültürler kapalı cemaatler oluşturur, bu da farklı etnik, dinsel ve dilsel gruplar arasındaki uyumu, alışverişi, etkileşimi yok eder; bunun sonucunda ise yabancılaşma ve çatışma doğabilir.

Çokkültürlülük bireysel tercihlere vurulmuş bir darbe olarak da değerlendirilmektedir. Eleştirilere göre çokkültürlülük politikalarında her bir kültür çevresi kapalı bir cemiyet haline gelecektir. Cemiyetler ise bireyler üzerinde büyük bir otorite oluştururlar. Birey, kolay kolay ait olduğu cemiyetin kurallarının dışına çıkamaz; birey cemaatin kurallarına katılmasa bile bunu dile getiremez. Bazen cemaat üyelerinin birçoğu cemaatin kurallarını yanlış bulsa da o kurallara uymak zorunda kalır. Eriksen (2002: 214) buna Mauritius örneğini vermektedir. Mauritius’ta Müslümanlara bir azınlık hakkı olarak şer’i kanunlarla yönetilme hakkı verilince Müslümanlar aile içi konularda kendi şer’i yasalarını uygularlar. Fakat bir süre sonra bu kanun yürürlükten kaldırıldığında, başta kadınlar olmak üzere birçok Müslüman’ın uygulanan şer’i yasaları istemediği hatta yasanın uygulanmasına karşı oldukları anlaşılır: Böylece kapalı bir cemaat içinde yaşayan bireyler onayladıkları bir sisteme zorunlu olarak uymak zorunda kalmışlardır. Dolayısıyla azınlıklara tanınan özel kültürel haklar bireyin seçme özgürlüğüne ve dolayısıyla liberal yaklaşıma aykırı bir durum ortaya çıkarabilmektedir. Oysa “[I]beraller azınlık haklarını ancak bireylerin özgürlükleri ya da özerklikleri ile tutarlı oldukları müddetçe onaylayabilirler.” (Kymlicka, 1998: 128).

Çokkültürlülük politikalarına yapılan önemli eleştirilerden biri de bu politikanın kültürel farklılıkları öne çıkararak etnik çatışmalara zemin hazırlamasıdır. Buna Eriksen’in deyişiyle (2002: 214) çokkültürlülüğün paradoksu da denebilir. Buna göre her bir etnik veya dinsel azınlık kendi varlığını ve haklarını ön plana alırken diğerlerinin haklarını görmezlikten gelecek veya Yugoslavya’da olduğu gibi onların haklarına tecavüz edecektir. Ayrıca özellikle Almanya, Fransa, Hollanda gibi ülkelerde yaşayan göçmenlere tanınan kültürel haklar onların o ülkeye ve kültüre entegrasyonunu zorlaştıracaktır. Bu da o ülkelerin yerli halkını rahatsız edebilir. Entegre olmamış, üstelik bir de orijinal kültürünü yaşayan “dışarıklık” bir grup, ülkelerin yerlileri tarafından ülkelerinde istenmeyebilir ve bu durum yabancı düşmanlığına yol açabilir. Sonuçta çokkültürlülük ve çokkültürlülük politikaları

işlemez hale gelir. Sonuç olarak egemen kültür azınlık kültürleri üzerinde dışlayıcı bir baskı oluşturabilir. Nitekim bugün Avrupa’da ortaya çıkan “yabancı düşmanlığı” ve devletlerin de çokkültürlülük politikalarından vazgeçmeye başlamaları, entegrasyonu ön plana almaları çokkültürlülüğün yürümediği anlamına gelmektedir (Tekinalp 2005).

Çokkültürlülüğün “bölücü”, yıkıcı, ötekileştirici, vb. yönünü vurgulayanlara karşı çokkültürlülüğü savunanlar esasen çokkültürlülüğün sanıldığı gibi bölücü olmadığını, kültürleri atomize bir hale getirmediğini; tersine ortak bir kültür yaratabileceğini ileri sürmektedirler. Raz, çokkültürlülüğün tek bir siyasal toplum içinde çeşitli kültürel grupların varlığını sürdürmesini açıkça onaylamanın yanı sıra, ortak bir kültürün varlığını da gerekli kıldığını vurgulamaktadır (Akt. Habermas, 2002: 54). Parekh de çokkültürlülüğün parçalayıcı değil, birleştirici olduğunu şu ifadelerle savunmaktadır:

“Diğer toplumlar gibi çokkültürlü bir toplum da, ayakta kalmak için, geniş ölçüde paylaşılan bir kültüre ihtiyaç duyar. Birçok kültürü kapsadığı için, ortak kültür ancak bunların etkileşimi sonucunda ortaya çıkabilir ve hem çeşitliliklerine saygı göstermek hem de onları ortak bir yaşam biçimi etrafında birleştirmek zorundadır.” (Parekh, 2002: 280).

Bu, esas olarak çeşitlilik içinde birlik anlamına gelir. James Banks’ın ifadesiyle (Banks, 2006: 208; ayrıca bkz. http://en.wikipedia.org/wiki/Multicultural_education), “çeşitlilik olmadan birlik kültürel baskı ve hegemonyaya sebebiyet verir. Birlik olmaksızın çeşitlilik Balkanlaşmaya ve ulusdevletin parçalanmasına neden olur.” Banks’ın bu ifadesi esasında çokkültürlülüğe tepkiyle yaklaşan ulusdevletçi anlayışa da bir tür uyarı niteliği taşımaktadır. Ayrıca çokkültürlü toplumlarda kültürler hem özel alanda hem de kamu alanlarında resmi ve gayriresmi olarak karşılaşılır. Çokkültürlü toplumlardaki farklı kültürler merak ettikleri, kavrayamadıkları veya takdir ettikleri için birbirlerini sorgular, birbirlerine karşı çıkar, farkında olarak ya da olmayarak birbirlerinden bir şeyler alır, ufuklarını genişletir ve kültürlerinde büyüklü küçüklü değişiklikler yaparlar. Sonuçta aralarında bir hoşgörü doğar ve birbirini anlama konusunda bir anlayış meydana getirirler (Parekh, 2002: 281; Vatandaş, 2002: 19-21).

Özetle çokkültürlülüğe karşı olanlar, bu akımın gruplar arasındaki kültürel farklılıkları teşvik ederek birliği yıktığını ve bölücülüğü öne çıkardığını; çokkültürlülüğü savunanlar ise bu akımın bir devlet içinde azınlıkta olanların, beyaz olmayanların, kadınların, çalışanların, kısaca egemen baskın kültürün dışında kalanların haklarını koruduğunu savunmaktadırlar (Altaş, 2003: 86).

Çokkültürcülüğün toplumsal barışı, hoşgörüyü hatta bir ülkenin daha sağlam bir birlik yakalayacağını (Parekh 2002) savunanlara karşılık bu politikanın çoktan iflas ettiğini Avrupa ve Amerika’dan örneklerle kanıtlamaya çalışanlar da bulunmaktadır (Tekinalp, 2005). Özellikle 11 Eylül 2001 saldırısı sonrası Amerika’da ve sonrasında aşırı göç alan Avrupa’da çokkültürlülük politikalarının ters teptiği

ve çokkültürlülüğün hızla terk edildiği, göçmenlere entegrasyonun dayatıldığı, Batı ülkelerinde yabancı düşmanlığının gittikçe arttığı, çokkültürlülüğün kabul görmediği giderek daha sık dile getirilmektedir. Bu sonuç ve sorunlar çokkültürlülüğün kendine içkin olmasa da çokkültürlülük politikalarında bir sorun olduğunu göstermektedir. En azından ne devletlerin ne de bir ülkenin çoğunluk vatandaşlarının kültürel çoğulluğu içselleştirdikleri söylenebilir. Belki çokkültürlülüğün tutmamasının temellerini yüzyıllardır süregelen tarihsel, psikolojik, sosyolojik nedenlerde, milliyetçi ideolojinin beslediği ve biçimlendirdiği tekçi ve özcü eğitim sistemlerinde aramak gerekir. Ancak bu durum, antropolojik anlamda çokkültürlülüğün sorunlu olduğu, kabul edilemeyeceği ve eğitimde “çokkültürlülüğün” işlenemeyeceği anlamına gelmemelidir.

Çokkültürlülükle ilgili olarak yapılan analizlerin pek çoğunda (milliyetçi ve ulusdevletçi kanat bir yana bırakılırsa) esas olarak çokkültürlülüğün “idealine” ve içeriğine/kapsamına değil, onun asimilasyonu ve sömürüyü perdelemesine itiraz edilmektedir. Ayrıca çokkültürlülüğün, etnik farklılıkları ön plana çıkardığına, etnik çatışmalara zemin hazırladığına ve nihayet sınıfsal çelişkileri gizleyerek sınıf mücadelesi yerine etnilerarası çatışmayı ikame ettiğine (Özbudun 2002: 386) dikkat çekilmektedir. Marksist eleştirmenlere göre eşitsizliğin kaynağı kültürel farklar değil, kapitalizme bağlı sınıfsal yapıdır; dolayısıyla eşitlik uğruna gerçek bir mücadele vermek için kapitalizme bağlı yapısal ayrımcılıklara karşı mücadele etmek gerekir (Schnapper, 2005: 412).

Eğitimde Çokkültürlülük

Çokkültürlü eğitim de esas itibarıyla çokkültürlülük politikaları gibi tartışmalıdır. Bununla beraber çokkültürlü eğitimin kültürel zenginliği besleyeceği ve farklı kültürler arasında bir uyum sağlayacağı, gruplar arasındaki stereotipleri azaltacağı, kültürel gruplar arasındaki farklılıklarla ilgili sorunları gidereceği yönünde görüşler öne sürülmektedir (Bkz. Ameny-Dixon, 2011). Fakat çokkültürlü eğitimin bir ülkede kültürler arasında var olan ilişkiyi yok edeceğini, her bir kültürel grubun kendi içine kapanmasına neden olacağını, nihayet amaçlanın tersine kültürel gruplar arasında bir hiyerarşi meydana getireceğini ve sonuçta birbirine yabancılaşmış etnik gruplardan oluşan bir toplum yaratacağını savunanlar da vardır. Bunun tipik örneği Quebec'tir. Quebec'te Fransızların okullarına sadece Fransızca konuşan grupların çocukları gidebilmektedir. İngilizce konuşanlar ise İngilizce ders veren okullara gidebilmektedirler (Tylor, 1996: 62-65). Sonuçta bu okullara gidenler diğer kültürel gruplarla hiçbir temas kuramamaktadır ve böylece çokkültürlü eğitim amacına ulaşmamış olmaktadır. Tersine bu uygulama kültürleri kapalı, etkileşimsiz hale getirmektedir.

Eğitim alanında çokkültürlülük ilk olarak Amerika'da uygulanmaya başlanmıştır. Özellikle çokkültürlülük siyahlar, dağınık durumda bulunan diğer azınlık grupları adına üniversite müfredatı, ekstra kültürel programlar ve çeşitli

etkinliklerin okullarda temsil edilmesi talebi üzerine gündeme gelmiştir (Turner, 1993: 411; Torres, 1998: 43-44). Üniversitelerde öğrencilerin farklı kültürleri tanınmasını amaçlayan bu uygulama daha sonra daha da genişletilmiştir. Amerika’da bazı üniversiteler, öğrencilerinin çokkültürlülikle ilgili en az bir ders almaları zorunluluğunu getirmiştir. Bu kural bazı yerlerde doktora öğrencileri için de geçerlidir (Cırık, 2008: 29). Daha sonra yoğun göç alan Avrupa ülkelerinde göçmen ailelerinin çocukları için çokkültürlü eğitim gündeme gelmiştir. Çokkültürlü eğitim politikalarına göre azınlık çocukları kendi ana dilinden eğitim alma hakkına sahiptir. Bu nedenle de Avrupa’daki azınlıklar, örneğin Türkler çocuklarının ana dillerinde eğitim talep etme hakkına sahiptirler.

Çokkültürlü eğitimin esas olarak asimilasyoncu yönünün olduğu konusu da tartışılmaktadır. Çokkültürlü eğitim konusunda yazılmış çok sayıda makale ve kitap inceleyen Sleeter ve Grant çokkültürlü eğitimin “azınlık öğrencilerine çoğunluğu oluşturan resmi kültür içinde yeteneklerini geliştirmesine yardım etmeyi; öğretmenlere de kültürel farklılığı öğretmeyi amaçlayan asimilasyoncu bir yaklaşım” olduğunu tespit etmişlerdir. Bu yaklaşım, esas itibarıyla çokkültürlü eğitimi beyaz olmayan öğrenciler için öngörmekte ve onların hâkim kültür içinde yaşayabilecek donanıma sahip olmasını ana hedef olarak belirlemektedir (Akt. Altaş, 2003: 40). Yazarlar çokkültürlü eğitimin azınlıkların hâkim kültürü tanınması ve ona uyum göstermesi için gerekli olduğunu vurgularlar. Buna karşılık çokkültürlü eğitimde çoğunluğu oluşturan grupların azınlıkları tanınmalarına gerek olmadığını tespit etmektedirler. Çünkü bu uygulamada zaten azınlıklar çoğunluğa tabi olacaklardır ve onlara uyum sağlayacaklardır. Sonuç olarak çokkültürlü eğitimin eğitim politikasının asimilasyonist bir politika olduğu ortaya çıkmaktadır.

Öğretmenler ve yöneticilerin çokkültürlü eğitime bakışları üzerinde olduğu yönünde çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Bu araştırmalarda öğretmenlerin ve yöneticilerin çokkültürlü eğitime farklı şekilde yaklaştıkları gözlenmiştir. Amerika’da yapılan araştırmalarda, bazı yerlerde yöneticilerin çokkültürlü eğitim algılarında okulların büyüklüğüne göre değişiklikler olduğu, özellikle kırsal ve sosyoekonomik düzeyin düşük olduğu bölgelerdeki yöneticilerin çokkültürlü eğitime sıcak bakmadıkları gözlenmiştir. Buna karşılık bazı araştırmalarda özellikle ilköğretim dereesindeki öğretmenlerin çokkültürlü eğitime sıcak baktıkları anlaşılmıştır (Cırık, 2008: 29-30). Benzer bir araştırma Türkiye’de de yapılmıştır. Araştırmada öğretmenlerin çokkültürlü eğitime yönelik tepkileri de ölçülmüştür (Bkz. Yazıcı, Başol ve Toprak, 2009; Yavuz ve Anıl, 2010). Yazıcı ve arkadaşlarının Tokat ilinde yaptıkları alan çalışmasında öğretmenlerin çokkültürlü eğitimle ilgili görüşlerinde genel olarak olumlu yaklaşım gözlemlenirse de çokkültürlülüğe olumsuz yaklaşan öğretmenlerin olduğunu da tespit etmişlerdir. Araştırmada ilköğretim birinci ve ikinci kademe ile ortaöğretim öğretmenleri arasında, öğretmenlerin meslekte geçen sürelerine, öğretmenlik yaptıkları yerlere göre ölçülmüş ve anlamlı farklar bulunmuştur. Bu araştırmada meslekte daha yeni olan öğretmenlerin eskilere,

ilçelerde çalışanların şehir merkezlerinde çalışanlara, eğitim fakültelerinden mezun olanların eğitim enstitüsünden mezun olanlara, heterojen bir bölgede öğretmenlik yapanların homojen bir bölgede öğretmenlik yapanlara göre çokkültürlü eğitime daha olumlu yaklaşıtları tespit edilmiştir.

Çeşitli ülkelerde çokkültürlü eğitimin öğrenciler üzerindeki etkileri de incelenmiştir. Yapılan araştırmalarda çokkültürlü eğitimin çocuklar üzerinde olumlu etkiler bıraktığı, çokkültürlü eğitim alan öğrencilerin farklı kültürlere daha saygıyla ve anlayışla yaklaşıtları aynı zamanda akademik olarak daha başarılı oldukları gözlenmiştir. Ancak ailelerin ekonomik ve sosyal durumu ve aile içinde öğrenciye verilen bilgilerin de öğrencinin çokkültürlülüğe yaklaşımında etkili olduğu belirtilmektedir (Bkz. Cırık 2008). Diğer yandan yükseköğretimde de çokkültürlü eğitimin yararlı sonuçlar vereceği hatta bunun diğer okullar için bir model oluşturabileceği yönünde değerlendirmeler de yapılmaktadır (Ameny-Dixon, 2011).

Parekh (2002: 286) çokkültürlü eğitimi, “çokkültürlü biçimde oluşturulmuş ortak kültürü yaşatmanın en iyi yolu, çokkültürlü yönelimlere sahip bir eğitim sistemi” şeklinde tarif eder. Bununla birlikte çokkültürlülükte olduğu gibi çokkültürlü eğitim konusunda da tartışmalar yaşanmaktadır. Özellikle ulusdevlet biçiminde kurumlaşmış devletler eğitimin çokkültürlü olmasına şiddetle karşıdılar. Ulusdevletler gerçekte tekuluslu, teketnili hatta tekdinli olmasalar da devletin tek bir ulustan, tek bir etniden, bazen tek bir dinden müteşekkil olduğunu iddia ederler. Buna bağlı olarak da farklı kültürel kimliklerin tek/başat kültürel kimliğe entegre olmasını ve/veya bu kültürün içinde erimesini isterler.

Farklı kültürel grupları tek bir ulusal kimlikte buluşturmanın yollarından biri de asimilasyon politikalarıdır ve eğitim kurumları bu asimilasyon politikalarının en etkin uygulanacağı alanlardır. Fakat 20. yüzyılın sonlarından itibaren bu asimilasyoncu politikalar sorgulanmaya başlanmıştır. Ulusdevletlerin önünde iki seçenek var gibi görünmektedir: parçalanmak ya da dönüşmek. Devletlerin kültürel çoğulluğu görüp ona uygun politikalar üretmesi, sorunun çözülmesinde önemli bir adım olabilir. James Banks’ın ifadesiyle,

“Dünya üzerindeki ulusdevletlerde ırksal, etnik, kültürel, dilsel ve dinsel çeşitliliğin derinleşmesinden dolayı vatandaşlık eğitimi 21. yüzyılda değişmek zorundadır. Farklılıklardan oluşan demokratik bir toplumdaki yurttaşlar, paylaşılan ulusal bir kültür içinde etkin bir paylaşımın yanı sıra kendi kültürel topluluklarına bağlılıklarını da sürdürmelidirler. Çeşitlilik olmadan birlik kültürel baskı ve hegemonyaya sebebiyet verir. Birlik olmaksızın çeşitlilik Balkanlaşmaya ve ulusdevletin parçalanmasına neden olur. Çeşitlilik ve birlik bir ulusdevlette hassas bir denge içinde bir arada olmalıdır.” (http://en.wikipedia.org/wiki/Multicultural_education, tarih: 03.10.2011).

Eğitimde çokkültürlülüğü savunan Parekh (2002: 286), çokkültürlü biçimde oluşturulmuş ortak kültürün, vatandaşlar arasında ortak bir aidiyet duygusu

yaratacağını, farklı kültürel gruplar arasında bir diyalog sağlayacağını ve bu diyalogun ortak bir dil ve değerler kümesi oluşturacağını belirtir. Gerçekten de belki mutlak çokkültürlü bir eğitim politikası olmasa da çokkültürlülüğün esas alındığı bir eğitim sisteminde öğrenciler ortak bir insanlık duygusu ve düşüncesini içselleştirebilir, farklı kültürlerle kolay diyalog kurabilirler. Çünkü çokkültürlü bir eğitim, farklı cinsiyet, yetenek, sınıf, ırk, vb. farklılıklar arasında geçişliliği onaylayan eğitim politikalarını ve pratikleri içerir. Bu yaklaşımı benimseyen eğitimciler, kültürel çeşitliliğin önemini, alternatif yaşam biçimlerini, ilkel (native) kültürleri, evrensel insan haklarını, sosyal adaleti, fırsat eşitliğini aktarabilirler (Leistyna, 2002: 24).

Eğitimde dünyanın ve özel olarak da aşağı yukarı bütün devletlerin çokkültürlü bir yapıya sahip olduğu vurgulanırsa insanların farklı kültürlere bakışı büyük ölçüde değişebilir. Bunun için mutlaka çokkültürlülük politikalarının benimsenmiş olması, okullara olumlu ve olumsuz yönleri belirtilen çokkültürlü eğitimin girmesi de gerekmez. Az çok birbirinden farklı toplumların ve bu toplumların sahip olduğu az çok farklı kültürlerin aynı değeri taşıdığı ve bu farklılıkların birbirini tamamladığı vurgulanması yeterli olabilir. Çünkü Parekh'in (2002: 286) vurguladığı gibi,

“Eğitim kurumları ve benzerleri aracılığıyla, diğer kültürleri andıran bir şekilde, çokkültürlü toplumun yaşaması için elzem olan farklılıklar arasındaki ortak yönleri bulma becerisi, farklılıkları kabul etme ve bunlardan keyif duyma isteği, ılımlılık ruhu, kültürel merak ve çözülmemiş anlaşmazlıklarla yaşayabilme becerisi gibi entelektüel ve ahlaki erdemleri besler ve geliştirir.”

Parekh (2002: 290) eğitim sadece toplumsallaşmayla değil aynı zamanda insanlaşmayla da ilişkili olduğunu belirtir. Antropoloji bu amacın gerçekleştirilmesinde önemli bir işlev görebilir. Bunun için de antropolojik bilginin okullara sistemli ve programlı bir biçimde girmesi, orta ve yükseköğretimde ders olarak okutulması yararlı olabilir.

Antropoloji ve Çokkültürlülük

Okullarda antropoloji dersinin gerekliliği konusuna geçmeden önce antropoloji disiplinine ilişkin kısa bir bilgi vermek, antropolojinin “günah”larını da görmek bakımından yararlı olacaktır. Böylece son zamanlarda “öteki”nin bilimi olarak gösterilen ve okullarda okutulması gerekli bir ders olarak önerilecek olan bu disiplinin geçmişi hatırlanacaktır. Dolayısıyla önerilecek olan bu dersin okullarda manipüle edilebileceği “her amaca uygun” olarak kullanılabilmesi peşinen belirtilmiş olacaktır.

Bütün disiplinler gibi antropoloji disiplini de saf ve kusursuz olmadığı gibi “bir sömürge bilimi” olarak ortaya çıktığı büyük ölçüde kabul görmüştür. Başlangıçta (19. yüzyılda) birçok antropolog sömürgeci devletlerin resmi kurumlarıyla çalışmış ve işlerin daha iyi yürümesi için merkezi hükümete veya sömürgeci devlete bilgi taşımışlardır (Bkz. Asad, 2008). Amerika ve İngiltere başta olmak üzere güçlü Avrupa devletleri antropologları teşvik etmiş, desteklemiş ve resmi olarak

görevlendirmişlerdir. Dönemin antropologlarının birçoğu isteyerek Afrika, Amerika ve Asya'da birçok devleti kolonileştirme politikalarına destek olmuşlardır.

1920'lerde Türkiye'de "fizik antropoloji" olarak akademik çalışmalarla gündeme gelen antropoloji tıpkı başlangıçta Batı'da olduğu gibi saf bir antropoloji yapma amacını taşımaz. Türkiye'deki antropoloji Batı'daki gibi bir "sömürge antropolojisi" değildir, ama yine de Batı'nın antropolojisiyle benzer özellikler gösterir. Batı'dan etkilenir ama aynı zamanda Batı'ya karşı bir tepki niteliğindedir. Batı, uzun zaman Batılı "beyaz insan"ın üstün bir ırk olduğunu iddia eder, Türkler de dahil olmak üzere Batı dışında kalan bütün insanlığı aşağı ırk olarak görür. Fizik antropoloji insanın fiziksel yapısını, ten rengini, saç formunu inceler ve sonunda Batıların fiziksel üstünlüklerini kültürel farklılıklarıyla da destekleyip ispatlamaya çalışır. 20. yüzyılın başlarında Türkiye'de de benzer bir amaç güdülerek fizik antropolojiye ağırlık verilmişti. Türk antropologlar "Türk ırkı"nı diğer "ırk"larla karşılaştırılıp Türk ırkının ve dolayısıyla Türk milletinin ırklar içindeki seçkin veya ilk sıradaki yerini tespit eder (Maksudyan, 2005).

Türklerin yarattıkları maddi kültürlerin üstünlükleri ırksal açıklamaya destek olarak sunulur. 1930'lu yıllarda düzenlenen Türk Tarih Kongrelerinde ve Dil Kurultaylarında antropolojik bilgiler ışığında Türk ırkını yüceltici ifadeler ön plana çıkar. Aynı dönemde hızlı bir biçimde yetiştirilen antropologlar Türklerin saf ve üstün ırk olduğunu ispatlamaya çalışırlar. Bu arada zaman zaman çelişkili sonuçlar çıksa da Türkiye'de etnik ve kültürel olarak da tek bir milletin ve tek bir kültürün olduğunu "kanıtlar"lar: Üstün Türk milleti/ırkı ve eşsiz Türk (milli) kültürü.

Zaman içinde antropoloji disiplininde toplumlara ve kültürlerle yaklaşımlarda değişmeler meydana geldi ve antropoloji bir anlamda "insanbilim"e dönüştü. Bu, yeni kuşak antropologların "öncü" antropologlarla ve ilk dönem antropolojisiyle yüzleşmeleri ve hesaplaşmaları sayesinde oldu. Bugün antropolojinin bir sömürge bilimi (Türkiye'de ise "ırkbilimi") olduğu söylenemez; ancak az önce de vurgulandığı gibi bu, antropolojinin kendinden saf, kusursuz veya kusurlu olmasıyla ilgili bir durum değildir. Bu, daha çok antropologun, genel olarak da biliminsanın bir disiplini (burada antropolojiyi) nasıl "kullandığı"yla ve "yorum"ladığıyla ilgilidir. Diğer herhangi bir sosyalbilim dalında olduğu gibi bu disiplin de bir "amaca hizmet edecek şekilde" kullanılabilir; bu bir anlamda tamamıyla biliminsanın insana ve doğaya bakışıyla ilgilidir.

Antropolojinin altdisiplinlerinden biri olan sosyal/kültürel antropoloji farklı toplumları, farklı kültürleri her boyutuyla inceleyen oldukça geniş bir alana sahip bir disiplindir. Her ne kadar ilkel toplumların bilimi olarak bilirse de sosyal antropoloji de değişen çağa ayak uydurmakta ve insanla ilgili her alanda kültürle bağlantılı olmak üzere araştırma yapmaktadır. Günümüzde ilkel toplumların yanı sıra (hatta onlardan daha çok denebilir; çünkü antropolojinin inceleyeceği "ilkel" toplum pek kalmadı) modern toplumlar da antropolojinin çalışma sahasına girmektedir. Dolayısıyla çokkültürlülük de antropolojinin çalışma alanı içinde değerlendirilmektedir. Ancak

yukarıda da vurgulandığı gibi antropoloji çokkültürlülük politikalarından ve buna bağlı tartışmalardan bağımsız olarak toplumların çokkültürlü olduğu tespitinden hareketle toplumların kültürel çoğulluğu ve çeşitliliği üzerinde durur.

Antropolojik çalışmalar aşağı yukarı hiçbir devletin sadece bir etnik, dinsel ve dilsel gruptan oluşmadığını göstermiş bulunmaktadır. Gerçekten de çevre topluluklardan izole, birkaç yüz kişiden ibaret az sayıdaki “ilkel” kabile bir yana bırakılırsa (ki böylesi toplulukların homojenliği de tartışmalıdır), bugün hiçbir toplumun ve hiçbir devletin ve hatta katı bir şekilde tanımlanmış ulusdevletin, sadece bir etniden, bir dil grubundan müteşekkil homojen bir yapıda olduğu söylenemez. Bugün homojen oldukları söylenen İzlanda ve Kore gibi devletlerin (Will Kymlicka, 1998, 25 n 1) ne derece homojen oldukları da tartışmalıdır.

Toplumlar ve devletler arasında her tür ilişkinin geliştiği, sürekli bir hareketliliğin ve göçlerin yaşandığı, “kültür turizmi”nin devletler tarafından teşvik edildiği bir dönemde artık hem etnik hem de kültürel olarak homojen bir devlet yapısından bahsetmek mümkün görünmemektedir. Fakat bunlardan bağımsız olarak da ulusdevletler de içinde olmak üzere irili ufaklı devletler çokkültürlü bir yapıya sahiptirler. Özellikle Anadolu gibi tarihin eski dönemlerinden bu yana çok farklı kültürleri eşzamanlı ve artzamanlı olarak bir arada yaşatmış coğrafyalar doğal olarak çokkültürlüdürler.

İmparatorluklar, bilindiği gibi coğrafi ve bazen de siyasi ve idari yapıları gereği çokkültürlüdürler. Geniş bir alana yayıldıkları ve birbirinden az veya çok farklı din, dil, etnik toplumları kapsamaları ve bazı etnik, dinsel grupların güçlü pozisyonları nedeniyle yönetim politikalarında da az çok çokkültürlülüğe yer vermişlerdir. 13. yüzyılda Anadolu’da kurulmuş olan Osmanlı İmparatorluğu da kendisinden önceki güçlü devletler gibi bu çokkültürlülüğü benimsemiş ve tarihe karıştığı 20. yüzyılın başına kadar da bazı gelgitler olmakla beraber bu özelliğini korumuştur. Osmanlılar, fethettikleri topraklarda yaşayan yerli toplumların dini inancına, diline, etnik kökenine pek müdahale etmemişlerdir. Fakat bu Osmanlıların farklı kültürlere kesinlikle hiçbir şekilde müdahalede bulunmadıkları anlamına gelmemelidir. Hâlihazırda çokkültürlülük politikaları karşıtı olanların şikâyetçi oldukları sorunların bazılarını Osmanlı yönetiminde görmek mümkündür. Özellikle farklılığın dine göre belirlendiği durumlarda egemen Müslüman kimliği dışında kalan farklı dinsel gruplara ek vergiler (cizye, bedel-i askeri gibi) yükleyerek ayrımcılığa tabi tutulmuşlardır. Hz. Ömer’in Kudüs’ü aldıktan sonra Hıristiyanları Müslümanlardan ayırmak için farklılıklarını gösterecek türden giysi giyme zorunluluğu uygulamasını Osmanlılar da gayrimüslimlere tatbik etmiştir. Devlet, gayrimüslimlerin dinsel kimliklerini belli edecek kıyafetler giymelerini zorunlu hale getirmiş, ayrıca ata bınmelerini, silah taşımalarını yasaklamıştır (Abdurrahman Şeref, 1980: 56). Bununla beraber Osmanlılarda genel olarak kültürel çoğulluk ve çeşitlilik kabul edilmiştir ve her bir dinsel ve etnik grup kendini ifade edebilmiş, elde ettiği temsil hakkını kullanabilmiş ve kendi etnik veya dinsel kimliğini/kültürünü yaşayıp yaşatabilmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti Osmanlı İmparatorluğu'nun kültürel mirası üzerine inşa edilmiş bir devlet olarak Osmanlı'dan çokkültürlü (çoketnili, çokdilli ve çokdinli) bir kültürel yapıyı devralmıştır. Ulusdevlet (veya devletulus) olması hasebiyle ülkenin çokkültürlü yapısını Osmanlı dönemindeki kadar benimsememiş; hatta tersine kültürel çoğulluğu reddetmiş olsa da gerçekte ülkedeki kültürel/etnik çeşitlilik varlığını sürdürmüştür. 2000'lerin başında etnik ve dinsel çeşitlilik büyük ölçüde azalmış olmasına rağmen Türkiye Cumhuriyeti devleti hâlâ çokkültürlü bir ülkedir. Fakat Türkiye Cumhuriyeti Devleti Türkiye'deki kültürel çoğulluğu kabul etmek konusunda gönüllü davranmamaktadır.

Yaklaşık yüz yıldır Türkiye'de yaşanan siyasi sancıkların nedenlerinden biri de Türkiye Devleti'nin vatandaşlarının çokkültürlü özelliğini kabul etmeyişi ve ülkenin çokkültürlülüğüyle barışık olmamasıdır. Peter A. Andrews (1992) yaptığı araştırmada Türkiye'de 47 etnik grup tespit etmiştir. Bu rakam her bir inanç grubunu da etnik kimliğe dahil ettiği için abartılı bulunabilir. Fakat gerçek şu ki Türkiye'de hâlâ çok sayıda etnik ve dinsel gruplar varlığını sürdürmektedir. Bunlardan bazıları yoğun bir asimilasyon politikaları sonucu (ki bu asimilasyon/entegrasyon süreci "gönüllü" de olabilir) kültürel kimliklerini unutmuş görünmektedirler. Bu kültürel çeşitlilik, sıkça vurgulandığı gibi Türkiye'nin kültürel zenginliğini de göstermektedir. Ancak gerçekte var olan ama resmi olarak yok sayılan bu çeşitlilik ve farklılığın Türkiye açısından gerilimli bir ortamın yaşanmasına neden olduğu da görülmektedir. İşte bu gerilimin azaltılması ve toplumsal barışın tesis edilmesi için hem Türkiye'deki hem de genel olarak dünyadaki kültürel çoğulluğun ve zenginliğin kabul edilmesi, bireylere aktarımının sağlanması Türkiye için önemli bir adım olabilir. Bu bağlamda eğitim, Türkiye'nin/Anadolu'nun kadim tarihinden gelen kültürel çeşitliliğini ve zenginliğini Türkiye'de yaşayan bütün insanlara anlatmanın önemli bir yolu olabilir. Kültürle, kültürel çeşitlilikle ve kültürün bütün boyutlarıyla ilgili bir disiplin olarak antropoloji, hem dünyadaki kültürel çeşitliliği hem de Türkiye'nin kültürel zenginliğini öğrencilere etkili bir biçimde aktarabilir.

Antropoloji çokkültürlülüğe bir olgu olarak, bir toplumun, devletin, ülkenin gerçeği olarak bakar ve buna göre değerlendirir. Bu anlamda antropolojinin çokkültürlülüğe yaklaşımı çokkültürlülük politikaları tartışmalarından farklıdır (antropoloji ile çokkültürlülük ilişkisi hakkında bkz Turner 1993). Dolayısıyla antropoloji kültürel çeşitliliği ve kültürel çoğulluğu, çokkültürlülüğün yararları ve zararları gibi politik/ideolojik dikotomilerden uzak bir yaklaşımla inceler. Bir disiplin olarak antropolojinin çokkültürlülüğü/çokkültürcülüğü savunmak gibi bir hedefi ve amacı olamaz. Antropoloji bir toplumun, özde "birkültürlü" olduğunu iddia eden ancak özde çokkültürlü bir yapıya sahip olan ulusdevletlerin ve elbette bir bütün olarak dünyanın çokkültürlü olduğu gerçeğini örnekleyerek gösterir. Dahası antropoloji insanla diğer canlılar ve bütün doğa arasında organik bir ilişki bulunduğuna, insanın biyokültürel bir varlık olduğuna dikkat çekerek insanın doğayla barışık yaşamasını sağlayabilir. Öğrencilere bu bilgileri aktaran

önemli ayaklarından biri de resmi eğitim ve öğretim kurumları olan okullardır.

Sonuç ve Öneriler: Okullarda Antropoloji Dersi

Antropoloji dersi öğrencilere genel anlamda kültürün ne olduğunu anlatır; öğrencilerin kültüre bütüncül olarak bakmasını sağlar. Bu ders sayesinde öğrenci dünya üzerinde birbirinden farklı inançlara sahip, farklı dilleri konuşan, farklı gelenek ve göreneklerle yaşayan, farklı renklerde ve farklı etnik kökenlere sahip çok sayıda toplum/kültür olduğunu; bunların her birinin bir diğerinden daha üstün, daha değerli olmadığını; tersine her bir kültürün kendi içinde bir değeri ve saygınlığı bulunduğunu kavrar. Öğrenci birey olarak bütün farklılıklara saygı göstermek gerektiğini öğrenebilir. Ayrıca bu dersi alan öğrenci, yüzde yüz saf bir toplum olmadığını, her toplumda ve her devlette farklı etnik, dinsel, dilsel kimliğe sahip bireylerin yaşadığını da öğrenir. Kendi yakın çevresinde, ülkesinde, mahallesinde, okulunda ve sınıfında kendisinden farklı etnik, dilsel, dinsel kökenden gelen insanların bulunabileceğini, onların da kendisiyle eşit haklara sahip olduğunu, her bir bireyin ve topluluğun farklılıklarına saygı göstermesi gerektiğini kavrayabilir. Kültürün tekboyutlu olmadığını, sürekli olarak değiştiğini, farklı kültürlerin birbirlerini etkilediklerini, dolayısıyla kendi kültürünün de saf ve biricik olmadığını öğrenir ve bunu içselleştirir.

Özellikle milliyetçi ideolojinin ön plana çıktığı ulusdevletlerde toplumun kendi milli değerlerini diğerlerinden üstün görme eğilimi ağır basar. Bu tür devletlerde milli/etnik kimliğin kutsandığı devletlerde/toplumlarda diğer milli/etnik kimlikler ötekileştirilir; bireyin ve toplumun kendi milli kimliği ve kültürüyle övünmesi beklenir. Bireyin ve toplumun kendi kültürel/etnik kimliğiyle övünmesinin bir zararı olmayabilir ancak bu övünç kendini beğenmeye ve başkalarını aşağı görmeye, düşmanlaştırmaya dönüştüğünde sorun çıkar. Antropoloji dersi bireye bir özdeşim kurarak başkalarının da kendi dinsel, dilsel, etnik, vs. kimliğiyle övünmesini anlayışla karşılamasına katkı sunabilir. Kültürler arasında bir hiyerarşi kurmaz, insanların renklerine, dillerine, dinlerine ve geldikleri bölgelere bakarak ayırım yapmaktan kaçınabilir. Bu amaçla:

1) İlköğretimlerde: İlköğretimden yükseköğretime kadar verilecek olan antropoloji dersi farklı kültürleri tanımada ve farklılıklarla barışmada önemli bir fırsat sunacaktır. Ancak ilköğretimde antropoloji başlığıyla bir ders olamayacağına göre, bu dersin içeriği düzeye uygun olarak çeşitli "sosyal" dersler içine serpiştirilebilir. İlköğretim ders kitaplarına yukarıda sayılan kültürel nitelikler uygun ifadelerle yerleştirilebilir. Bunun için de Talim Terbiye Kurulu, Ders Kitabı İnceleme Komisyonu'na antropologlar görevlendirilebilir. Kitaplara devletlerin ve toplumların çokkültürlü olduğu ve bir toplumda farklılıkların doğal karşılanması gerektiğini yazmak yeterli olmayacağı için ayırımcılığı, ötekileştirmeyi teşvik eden ifadeler ve görsellerin müfredattan ve ders kitaplarından temizlenmesi gerekir. Bu aşamada da antropologlardan yardım ve destek alınabilir.

2) Ortaöğretim kurumlarında: Ortaöğretim kurumlarında ise antropoloji bağımsız ve zorunlu bir ders olarak okutulabilir. Bu ders 10-12 sınıflardan birinde verilebilir. Özellikle ergenlik çağında olan ve “ben”i, “biz”i ön plana çıkarmaya meyilli gençler için böyle bir ders ufuk açıcı olacaktır. Doğal olarak bu eğitim ve öğretim aşamasında okutulan kitaplardaki özcü, farklılıkları ötekileştirici, düşmanlaştırıcı ifadeler ayıklanmalıdır.

Bu noktada ortaöğretimde zaten derslerin çok ve yoğun olduğu, dolayısıyla yeni bir dersin öğrenciye yeni yükler getireceği eleştirisi getirilebilir. Gerçekten de öğretim kurumlarında ders yükünün oldukça fazla olduğu söylenebilir. Bu sorunun çözümüne yönelik şu öneriler sunulabilir:

Birincisi, resim ve müzik gibi yeteneğe bağlı uygulamalı dersler bütün sınıflarda bütün öğrencilere zorunlu kılınmayabilir. Seçmeli yapılacak bu yetenek derslerini o alanda yetenekli olan öğrenciler tercih edebilir. Böylece farklı derslere yer açılabilir.

İkincisi ortaöğretimde edebiyat, Türk dili, edebi metinler, edebiyat tarihi, güzel konuşma ve yazma, kompozisyon gibi dersler işlenmektedir. Bazı sosyal alan sınıflarında bu dersler haftada on saati geçebilmektedir. Özellikle edebiyat, edebiyat tarihi, edebi metinler gibi dersler neredeyse birbirinin tekrarı gibidir. Ayrıca Türk dili, kompozisyon, güzel konuşma ve yazma gibi dersler ilköğretim birinci kademedен üniversiteye kadar sürekli tekrarlanmaktadır. Üstelik ilköğretimden üniversiteye kadar aynı konular işlenmekte, örnekler bile değişmemektedir. Öğrenciler de öğretmenler de bunun sıkıntısını yaşamaktadırlar. Bu derslerin haftalık saatleri azaltılabilir; böylece antropoloji dersine haftada iki ders saati ayrılabilir.

Yükseköğretimin bütün fakültelerinde ve yüksekokullarında her bölüme antropolojiye giriş dersi verilebilir. Hâlihazırda bazı üniversitelerin edebiyat ve fen edebiyat fakültelerinde bazı bölümler antropolojiye giriş derslerini seçmeli olarak vermektedirler. Bu daha da yaygınlaştırılabilir. Diğer fakültelere de bu ders konabilir. Tecrübeler göstermiştir ki bu dersi alan öğrencilerin farklı toplumlara ve kültürlere yaklaşımı olumlu yönde değişmektedir. Farklı toplumları ve farklı kültürleri tanıyan öğrenci, bu farklılıkları doğal karşılamakta, daha önce çeşitli kaynaklardan edindikleri önyargılardan sıyrılmakta ve farklı etnik, dinsel ve dilsel kültürlere saygı göstermektedirler.

Bu konuda eğitim fakülteleri büyük önem arz etmektedir. Özellikle eğitim fakültelerinin tarih, sosyoloji, psikoloji, Türkçe, edebiyat gibi sosyal bölümler başta olmak üzere bütün bölümlerinde antropoloji dersine ağırlık verilebilir. Bu fakültelerde okuyan öğretmen adayı, toplumların çeşitli kültürlerin bir araya gelmesiyle oluştuğunu ve kültürel çoğulluğun doğal olduğunu bilmeli ve bunu içselleştirebilmelidir. Nitekim araştırmalar birden fazla etnik, dilsel ve dinsel kültürün veya kimliğin bir arada bulunduğu yerlerde öğretmenlik yapan kişilerin bir süre sonra kültürel çoğulluğu benimsediğini göstermiştir. Ancak Türkiye’de tersi durum da geçerlidir: Türkiye’nin kültürel çeşitliliğini bilmeyen ya da okulda verilen özcü eğitimden etkilenen öğretmenler gittikleri yerlerde ya uyum sorunu

yaşamaktadırlar ya da farklı etnik ve dinsel kültürel kimliğe sahip olan öğrencilerine önyargılı yaklaşmaktadırlar (Farklı etnik kimliğe sahip olmalarından dolayı öğretmenlerinden şiddet gören ve ayırmacılığa tabi tutulan kişilerin bu tür anıları için bkz. IV. Demokratik Eğitim Kurultayı, 2005: 230-236). Öğretmenlerin Türkiye gibi bir ülkede bir gün öğretmen olarak atanacakları yerlerde farklı etnik kökenden gelen, farklı dil konuşan ve farklı dini kimliğe sahip öğrencilerle karşılaşmaları büyük bir olasılıktır. Hem dünyanın birçok ülkesinde hem de Türkiye’de birbirinden az çok farklı kültürlerin var olduğu bilen bir öğretmen, farklı bir ortama girdiğinde “kültür şoku” yaşamayacak veya bunun bilincinde olarak “şok”u daha kolay atlatabilecektir. Daha da önemlisi öğretmen, öğrencilerine de kültürel çeşitliliğin ve farklılığın doğal olduğunu öğrencilerine de aktarabilecektir.

Burada antropoloji dersiyle ilgili önerilenler çeşitli eleştirilere tabi tutulabilir. Bu makale bir anlamda bu konuda bir tartışma açmayı amaçlamaktadır. Eleştirilerden biri antropolojinin merkeze alındığı, başka bir ifadeyle “antropolojisentrik” bir yaklaşımla bütün bir eğitime antropoloji dersi odaklı bakıldığı şekilde olabilir.

Burada önerilen bilgilerin pekâlâ sosyoloji, felsefe, tarih, coğrafya, din kültürü ve ahlak bilgisi gibi derslerle de verilebileceği söylenebilir. Ama nasıl ki bu derslerden her biri bağımsızdır ve bu alanlar birbirlerinden yararlansalar da tam olarak birbirlerinin alanına girmezler, antropoloji için de aynı şey geçerlidir. Antropoloji yukarıda vurgulandığı gibi esas olarak kültür, kültürel çeşitlilik ve kültürlerin alışverişi, değişmesi, değişmemesi, yayılması gibi kültürel süreçleri farklı örnekler vererek, ancak kültürlere olumlu veya olumsuz değer atfetmeden inceleyen/açıklayan bir disiplindir. Bu yönüyle diğer derslerden ayrılır. Diğer yandan antropoloji, sosyoloji, tarih, din kültürü, coğrafya, edebiyat, psikoloji vb. derslere yardımcı olabileceği gibi onlardan yardım da alır. Ancak bilindiği gibi Türk milli eğitiminde Tarih dersleri genellikle Türk tarihini ve övgüsünü, din kültürü ve ahlak bilgisi genellikle İslam/Hanefi tarihini ve övgüsünü yapmakta dahası farklı milletleri, etnik ve dini grupları ötekileştirmektedir (bkz. Çapar, 2006; Copeaux, 1998; Ders Kitaplarında İnsan Hakları, 2003). Bu dersleri veren öğretmenler, ilköğretimden yükseköğretime kadar ders kitaplarındaki bilgilerle yetiştiklerinden ve endoktrine edildiklerinden bu yanlı ve yanlış bilgileri fark etmede yetersiz kalabilmekte, bazen de bunları doğru bilgiler olarak kabul edebilmektedirler. İşte antropoloji eğitimi hiç değilse sonraki kuşaklarda bu tür ötekileştirici ve düşmanlaştırıcı bilgilerin yanlışlığını gösterip, dünyaya ve kültürlere daha geniş bir perspektiften bakabilen bireylerin yetişmesine katkıda bulunabilir.

Politika ve sonuçlarından dolayı birçok tarafça tartışılan çokkültürlülüğe ilişkin olarak Parekh (2002: 427) şu değerlendirmeyi yapar: “çokkültürlülüğü planlı programlı bir içeriğe sahip politik bir öğreti olarak, ya da insan ve dünya hakkında felsefi bir kuram olarak değil, insan yaşamına bakış açısı olarak görmek en iyisi olacaktır.” Çokkültürlülüğü “insan yaşamına bakış açısı olarak görmek” için bir olgu olarak çokkültürlülüğü “çokkültürlülük politikalarının liberal uygulama ve

sonuçları” tartışmaları dışında ve bu tartışmalardan bağımsız bir şekilde antropolojik olarak ele alıp kültürel çoğulluk ve çeşitlilik bağlamında değerlendirmek daha anlamlı ve sonuç alıcı olabilir. Genel olarak dünyadaki özel olarak da herhangi bir ülkedeki kültürel çeşitliliği bütün insanlığın ortak değeri ve zenginliği olarak kabul etmek insanların ortak bir değerinde buluşmasını kolaylaştırabilir. Kùltürleri çeşitli yönleriyle incelerken kùltürler arasında herhangi bir değerler hiyerarşisi koymayan antropoloji, kùltürlerin birbirine benzemeleri kadar birbirlerinden farklı olmalarının da doğal olduğunu; kùltürlerin birbirlerini etkileyebilecekleri gibi kendi iç dinamikleriyle de değişebileceklerini açık bir şekilde göstermiştir. Özellikle okullarda okutulacak bir antropoloji dersi bu özgün yanıyla toplumsal barışa önemli katkılar sunabilir.

Kaynaklar

- IV. Demokratik Eğitim Kurultayı I Cilt (2005) Küçüker, Erdal (Ed), Ankara: Eğitim-Sen Yayınları.
- Abdurrahman Şeref (1980). Tarih Söyleşileri (Musahabe-i Tarihiye), (Sadeleştiren: Mübeccel Nami Duru), İstanbul: Sucuoğlu Matbaası.
- Altaş, Nurullah (2003). Çokkùltürlülük ve Din Eğitimi, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Ameny-Dixon, Gloria M. (2011). “Why Multicultural Education Is More Important in Higher Education Now than Ever: A Global Perspective”, <http://www.nationalforum.com/Electronic%20Journal%20Volumes/Ameny-Dixon,%20Gloria%20M.%20Why%20Multicultural%20Education%20is%20More%20Important%20in%20Higher%20Education%20Now%20than%20Ever.pdf>, (tarih: 28.7.2011).
- American Psychological Association (APA) (2002). “Guidelines on Multicultural Education, Training, Research, Practice, and Organizational Change for Psychologists” <http://www.apa.org/pi/oema/resources/policy/multicultural-guidelines.aspx#> (5.8.2011).
- Andrews, Peter Alford (1992). Türkiye’de Etnik Gruplar, (Çev. Mustafa Küpüşoğlu), İstanbul: Ant Yayınları.
- Asad, Talal (Ed.) (2008). Antropoloji ve Sömürgecilik, (Çev. Ayşe Karınca), Ankara: Ütopya Yayınları.
- Banks, James A. (2006). Race, Culture, and Education, London and New York: Routledge.
- Copeaux, Etienne (1998). Türk Tarih Tezinden Türk İslam Sentezine (Çev.; Ali Berktaş), İstanbul: Türk Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Çapar, Mustafa (2006). Türkiye’de Eğitim ve “Öteki Türkler”, Ankara: Özgür Üniversite Yayınları.
- Ders Kitaplarında İnsan Hakları: Tarama Sonuçları (2003). B. Çotuksöken, A. Erzan ve O. Silier (Eds.) İstanbul, Tarih Vakfı Yayınları.
- Eriksen, Thomas Hylland (2002). Etnisite ve Milliyetçilik: Antropolojik Bir Bakış, (Çev. Ekin Uşaklı), İstanbul: Avesta Yayınları.
- Gutmann, Amy (1996). “Giriş” (Ed. Emy Gutmann), Çokkùltürcülük (Çev. Komisyon),

- İstanbul: Yapı Kredi Yayınları: 24-41.
- Habermas, Jürgen, "Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak: Siyaset Karamı Yazıları, (Çev. İlknur Aka), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Leistyna, Pepi (2002), *Defining and Designing Multiculturalism: One School System's Efforts* New York: State University of New York.
- Maksudyan, Nazan (2005). *Türklüğü Ölçmek: Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçı Çehresi: 1925-1939*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Motani, Yoko (2001). *The Role of Education in a Multicultural Society: The Theoretical of Foundations of Mainstream Multiculturalism and Their Implications for Educational Policies*, Unpublished dissertation, Department of Theory and Policy Studies in Education Ontario Institute for Studies in Education of the University of Toronto.
- Önder, Ali Tayyar (2007). *Türkiye'nin Etnik Yapısı: Halkımızın Kökenleri ve Gerçekler*, Ankara: Fark Yayınları.
- Özbudun, Sibel ve Demirer, Temel (2006). *Avrupa Birliği ve Çokkültürcülük Yalanı*, Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Parekh, Bhikhu (2002). *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek: Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori*, (Çev. Bilge Tanrıseven), Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Petrozza, Julia (2002). "Critical Multicultural Education and Media", D'youville College, http://www.teachingliterature.org/teachingliterature/pdf/multi/multicultural_education_media_petrozza.pdf, (tarih: 7.10.2011).
- Rockefeller, Steven C. (1996). "Yorum", (Ed. Emy Gutmann) *Çokkültürcülük*, (Çev. Komisyon), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları: 95-105.
- Schnapper, Dominique (2005). *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*, (Çev. Ayşegül Sönmezay), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Timur, Feridun (2011). "Çokkültürcülük: Modern Ulus-Devlet Projesine Bir Alternatif mi?" <http://www.gridergi.com/sosyoloji/cokkultur.htm> (tarih: 5.10.2011).
- Turner, Terence (1993) "Anthropology and Multiculturalism: What is Anthropology That Multiculturalists Should Be Mindful of It?" *Cultural Anthropology*, Vol. 8, No. 4: 411-429.
- Tekinalp, Şermin (2005). "Küreselleşen Dünyanın Bunalımı: Çokkültürlülük", *Journal of İstanbul Kültür University*, 2005/1: 75-87. http://www.iku.edu.tr/TR/iku_gunce/C3S1Sosyal/75.pdf (tarih: 19.7.2011).
- Torres, Carlos Alberto (1998). *Democracy, Education and Multiculturalism: Dilemmas of Citizenship in a Global World*, <http://www.international.ucla.edu/lac/cat/ciepre.pdf>, (tarih: 03.10.2011).
- Taylor, Charles (1996). "Tanınma Politikası" (Ed. Emy Gutmann), *Çokkültürcülük*, (Çev. Komisyon), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları: 42-84.
- Vatandaş, Celalettin (2002). *Çok Kültürlülük*, İstanbul: Değişim Yayınları.
- Yazıcı, Sedat, Başol, Gülşah ve Toprak, Güleç (2009). "Öğretmenlerin Çokkültürlü Eğitim Tutumları: Bir Güvenirlik Ve Geçerlik Çalışması" *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* (H. U. Journal of Education) 37: 229-242.], <http://www.efdergi.hacettepe.edu.tr/200937SEDAT%20YAZICI.pdf> (tarih: 26.9.2009).
- Yavuz, Güler ve Anıl, Duygu (2010). "Öğretmen Adayları İçin Çok Kültürlü Eğitime Yönelik

Tutum Ölçeği: Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması”, International Conference on New Trends in Education and Their Implications 11-13 November, 2010 Antalya-Turkey
<http://www.iconte.org/FileUpload/ks59689/File/227.pdf> (tarih: 228.2011).

<http://en.wikipedia.org/wiki/Multiculturalism> (tarih: 03.10.2011).

http://en.wikipedia.org/wiki/Multicultural_education (tarih: 03.10.2011).

Özet

Çokkültürlü Bir Toplumda Antropolojinin Önemi

Çokkültürlülük 1970’lerden bu yana başta Amerika ve Avrupa olmak üzere geniş bir alanda hem tartışılmakta hem de bir politika olarak uygulanmaya çalışılmaktadır. Bu tartışmalarda çokkültürlülüğün olumlu yanı olduğu kadar olumsuz yanına da vurgu yapılıyor. Özellikle son yıllarda çokkültürlülük politikalarının “micromilliyetçilikleri” beslediği, bunun da kanlı bir biçimde bölünmelere ve parçalanmalara neden olduğu iddia edilmektedir. Fakat hem olumlu hem de olumsuz yönleriyle eleştiriye tabi tutulan çokkültürlülük politikalarından bağımsız olarak bir de antropolojik anlamda bir çokkültürlülük (kültürel çoğulluk/ çeşitlilik) gerçeği vardır. Antropolojik araştırmaların gösterdiği gibi içinde ulusdevletlerin de bulunduğu birçok ülke, tarihi, coğrafi, etnik, dinsel ve genel anlamda kültürel nedenlerle “kendiliğinden” çokkültürlüdür.

Bir ülkede farklı etnik, dinsel ve dilsel grupların varlığının kabul edilmemesi durumunda ülkedeki farklı kültürel topluluklar arasında ya da varlığı kabul edilmeyen kültürel gruplarla devlet arasında çatışmaları da içeren büyük sorunlar yaşanabilmektedir. Devletlerin kendi içindeki çokkültürlülüğü veya antropolojik anlamda kültürel çeşitliliği kabul etmesi ve bunu eğitim yoluyla topluma aktarması, sorunun çözümü yolunda önemli bir adım olarak değerlendirilebilir. Batılı anlamda çokkültürlülük ve çokkültürlü eğitim politikaları tartışmalarından bağımsız olarak bir ülkede farklı kültürlerin varlığını tanımak ve farklılıklara saygı göstermek açısından çokkültürlü bir eğitim benimsenebilir ve bu anlamda hiçbir kültürün bir başkasından “üstün” ya da “alçak” olmadığını vurgulayan çağdaş antropolojik yaklaşımdan yararlanılabilir.

Bir ülkedeki farklı kültürleri tanımanın ve tanıtmanın bir yolu da ortaöğretimden yükseköğretime kadar okullara antropoloji dersi koymaktır. Bu dersi alan bireyler farklı kültürleri tanıma fırsatı bulabilecekleri gibi kültürel farklılıkların doğal olduğunu kabul edebilir ve bütün farklı kültürlerle saygı gösterebilir. Bu anlamda çokkültürlü bir yapıya sahip olan Türkiye’de antropolojinin okullarda ders olarak okutulması, bireylerin hem Türkiye hem de dünya kültürlerini tanımalarına ve ayrıca uzun vadede toplumsal barışın tesis edilmesine önemli katkı sağlayabilir.

Anahtar kelimeler: Çokkültürlülük, çokkültürlü eğitim, antropoloji dersi, eğitim, kültür

Abstract

The Significance of Anthropology in a Multicultural Society

Multiculturalism has been both widely debated and implemented as a policy since 1970s especially in America and Europe. In these debates, negative aspect as well as positive aspect of multiculturalism is underlined. Especially in recent years, it is argued that multicultural policies foster “micronationalisms” and it leads to bloody separations and disintegrations. However, apart from multicultural policies which is subjected to positive and negative criticisms, there is also a reality of multiculturalism (multicultural diversity) in the anthropological sense. As anthropological studies indicate, many countries some of which are nation-states are “inherently” multicultural because of historical, geographical, ethnic, religious and generally cultural reasons.

In case that existence of different ethnic, religious and linguistic groups is not recognized in a country, there would be great problems including conflicts among different cultural groups in the country or conflicts between cultural groups the existence of which is not recognized and the state. States’ approving of multiculturalism in themselves or multicultural diversity in the anthropological sense and transmitting it to society via education can be considered as a crucial step in the way leading to solution. Apart from debates of western multiculturalism and multicultural education policies, a multicultural education can be adopted in a country in terms of recognizing different cultures and respecting differences, and in this sense modern anthropological approach, which emphasizes that no culture is “superior” or “inferior” to another, can be used.

Another way of recognizing and presenting different cultures is to teach anthropology at schools from secondary school to higher education. Individuals taking this class would have the chance to know different cultures and they would consider cultural differences as natural and respect all different cultures. In this sense, teaching anthropology as a class in schools in Turkey, which has a multicultural structure, would help individuals to know cultures in both Turkey and the world and moreover would contribute to the establishment of social peace in the long run.

Key words: multiculturalism, multicultural education, anthropology course, education, culture

Kültürel Üretim Mekânlarında Bir Aracı: İhap Hulusi Görey

G. Senem Gençtürk Hızal*

Giriş

Kültürel metinler, yalnızca üretildiği döneme ait değildir. Çünkü bir metnin alımlayıcısı, yalnızca metnin üretildiği dönemdeki 'okur' değildir. Dolayısıyla, sözkonusu metinler, yalnızca kendi dönemlerinin metinleri değil, geçmiş, şimdi ve gelecek arasında da iletişim kuran/kurduran; bugünden dünü, dünün bağlamını yeniden kurarak, 'şimdi'yi anlamlandırmamıza da yardımcı metinler olarak işgörürler.

Kültürel metinler, içinde üretildiği toplumsal, ekonomik ve siyasal koşulların bir ürünü olarak okunabilirken, çoğu zaman, bu koşulların içinde metinleri üretenler/ üreticiler, anlamlandırma sürecinde gözardı edil(edil)ir. Bu gözardı etme, kimi zaman belirlenemezlikten ileri gelebilir, metnin yazarına, yaratıcısına ya da üreticisine ulaşmak çoğu zaman mümkün olmayabilir. Ancak, metnin üreticisinin, Bourdieu'yedayanarak; tekil bir eyleyen olarak nasıl iş yaptığı (modus operandi), bu işi yapmak için hangi alanda hangi 'ilişkiler ağına' dâhil olduğu ve 'alana erişimi' nasıl sağladığı ve sürdürdüğü, 'alanda konumlanması', bu konumlanmanın 'yörüngesi', izlediği 'stratejiler', metni anlamlandırmaya yönelik bir anlam eksenini oluşturabilir.

*Yard. Doç. Dr.,Başkent Üniversitesi İletişim Fakültesi

Elbette bu anlam eksenini, metinlerin anlamlandırılmasında, metnin yazarının da, bu anlamlandırma sürecine dâhil edilişle yapılabilir. Dolayısıyla, metni üretenin de, ürettiği metnin ya da metinlerin de, Bourdieu'nün ifadesiyle içinde bulunulan 'koşulların' ve 'koşullandırmaları'nın bir ürünü olduğu gözardı edilemez.

Bu çalışma, Cumhuriyet'in ilk döneminde, döneminin modernleşmeci söylemini, bu söylemin idealize ettiği modern ve batılı yaşam tarzını yeniden üreten metinlerden biri olan reklam metinlerinden hareket ederek, bu metinlere ve dolayısıyla söylemin yeniden üretimine 'imza'sını atarak kültürel aracılık eden İhap Hulusi Görey üzerinedir. İhap Hulusi'nin bir dönemi, bugünden anlamlandırabilmemize imkân tanıyan metinleri, aynı zamanda bir alanın -reklam/reklamcılık- oluşumuna dair ipuçlarını da içinde barındırmaktadır. Bu çalışma, İhap Hulusi üzerinden yukarıda anılan anlam eksenindeki soruları, Bourdieu'nün 'alet çantası'ndan derlenen çözümleme araçları işe koşularak cevaplandırmayı amaçlamaktadır. Bu cevaplara, İhap Hulusi Görey ve onunla ilgili farklı anlatıların analiziyle ulaşılmaya çalışılmaktadır. Çalışmada Görey'in (oto)biyografisi kronolojik bir süreklilik, bütünsellik ve başı sonu belli olan amaçlar dizisi olarak ele alınmamakta; dolayısıyla İhap Hulusi Görey'in yol haritasında, habitus çevriminde 'biyografik yanılısama' işe koşularak, Görey'in alanda aldığı konumların yaşamın farklı dönemlerinde izlediği strateji ve taktiklerle analizi hedeflenmektedir.

Bununla birlikte hâlâ kültürel üretimin çözümlenmesinde bir potansiyel taşımayı sürdürse de habitus kavramı oldukça deterministik olduğu ve eyleyeni oldukça edilgen bir biçimde inşa ettiği için eleştirilebilir. Nitekim Bourdieu'den etkilenmiş olsa da Bourdieu'nün habitus kavramını eleştiren düşünürlerden en önemlisi Michel de Certeau'dur. Dolayısıyla sözkonusu kavrama ilişkin çekinceyi de Certeau'nün kavramları ekseninde kurmak olanaklı görünüyor. Bu eksen Certeau'nün (1988), pratiğin kendisinin tahakküme karşı bir direnme biçimi olduğundan hareketle, strateji ve taktik ayrımına dayalı pratik kavramsallaştırmasıdır. Tahakküm ilişkilerinin yeniden üretiminde oldukça etkili olan bu kavram çifti, tahakküm karşısında eyleyenlerin edilgen alıcılar mı, yoksa yaratıcı eyleyenler mi olduğuna karar vermeyi sağlayan bir çerçeve sunar. Bourdieu'nün habitus kavramsallaştırmasında eyleyenlerin edilgen konumlandırılmasına karşılık, Certeau'nün özellikle güç ve iradeye sahip özneleri mekânsal ya da kurumsal konumlara erişi olanağı sağlayan direnme stratejilerine sahiplerdir. Certeau'nün kendine özgü stratejileri işe koşacak yer edinmeyen ötekileri ise pasif nesnelere değil etken eyleyenlerdir; pratikleri ise stratejik olmaktan çok taktiğe dayalıdır. Bu etken eyleyenler, güçlü olanın stratejik pratikleri dolayısıyla kurulan şematik düzenlemeleri sürekli olarak yeniden anlamlandırıp, kesintiye uğratarlar. Toplumsal düzen çoklu stratejiler yoluyla üretilen ve gündelik yaşam pratikleri içinde örtük olarak var olan bu taktiklerle yaratılan mücadele ve direnme gizilini içinde barındırır. Bu haliyle görünürde bir

“Cumhuriyet seçkini” ve “direnme stratejilerine sahip bir özne” olarak kültürel üretime katkıda bulunan Görey’in anlatıları, kültürel üretimin süreksizlikleri karşısında daha sonra yer yer taktiksel ve konjonktürel pratikleri işe koşarak var kalma ve direnme mücadelesinin bir örneği olarak okunmalıdır.

Bir Dönem- Dönemin Metinleri- Metinlerin Üreticileri

Cumhuriyet’in ilk döneminde devlet, toplumsal düzeni kuran, belirleyen, düzenleyen ve denetleyen en önemli eyleyen olmuştur. Bourdieu (2006a: 117) devletin, “örgütsel yapı ve pratikleri düzenleyen merci olarak, ortak algı ve düşünme biçimi ve kategorileri, toplumsal algılama, anlık ya da bellek çerçeveleri, zihinsel yapılar, devletsel sınıflandırma biçimleri kurar ve aşılır” diye belirtmektedir. Bu eyleyenin özellikle 1930’lu yıllardan itibaren benimsediği devletçilik anlayışı, sadece bir ekonomi-politika olarak değil, toplumsal ve kültürel alanın örgütlenmesi amacıyla bir “gözetim, denetim ve yönetim” (Çelik, 2004: 88) olarak billurlaştırmıştır. Bu anlayış, devlet-parti özdeşliğiyle kurulan, merkezden yayılan modernleşmeci söylemi ve bu söylemin idealize ettiği modern ve batılı yaşam tarzının üretilmesinde işe koşulmuştur. Eyleyenin ürettiği modernleşmeci söylem, bir toplum yaratmaya, toplumsal düzeni, denetimi, bütünleşmeyi sağlamaya, toplumun yaşam tarzını, alışkanlıklarını, davranışlarını, düşünme biçimlerini dönüştürmeye ve toplumsallaştırmaya yönelik yeni bir çerçeve sunmuştur (Gençtürk Hızal, 2008: 3). Bu söylemde, Batı coğrafi bir kategori olmaktan ziyade, ideolojik, ütopyik ve idealist bir vurgu ile ulaşılması gereken bir merteye olarak konumlandırılmıştır. “Muasır medeniyet seviyesine ulaşma”, “Asrileşme”, “Garplılaşma” ifadeleriyle farklı bağlamlarda bu merteye her daim yeniden üretilmiş, ulus-devlet ve vatandaşları “medenî”, “asrî” ve “Batılı” olarak, Anderson’un (1995) ifadesiyle “hayal edilmiştir”.

Bu hayal ediş sürecinin referans noktaları ise yine “Batı”dan alınmıştır*. Aydın (2004: 128) Cumhuriyet’in ilk dönemi söyleminin, İttihat ve Terakki hareketinin “iki farklı zihniyet”inden etkilendiğini, “Meşrutiyet hareketinin Fransa örneğinin çekim alanında şekillenen ama izleğinden ayrılan, hatta ontolojik olarak ondan kopan, ikinci İTC’nin temsil ettiği, milliyetçilik üzerinden yürüyen militer bir modernleşme hareketinin meyvesi” olduğunu belirtmektedir. Aydın (2009: 947), “devlet kavrayışı, milliyetçilik anlayışı ve kültür düşüncesinde” ve buna bağlı olarak ulus-devletin yapısal unsurlarından orduya, üniversiteye ve endüstriye kadar farklı alanlarda özellikle Alman etkisinin güçlü izlerinin görüldüğünü vurgulamaktadır.

* Ortaylı (2001: 91) da, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Türkiye’nin ekonomik, siyasi, askeri etki alanına girdiğini ancak, “gerçek Alman kültürünü değil, yüzeydeki Alman kültürünü” aldığını ifade etmektedir. Safa (1938) *Türk İnkılabına Bakışlar*’da, milliyetçilik ve medeniyetçiliğin Türk inkılabının değişmez özellikleri olduğunu belirtmektedir. Kadioğlu (1999: 17, 42) bu özelliklerin Fransız bakış açısından görülen “sivilizasyon” a ve ulusal farklılıkları milliyetçilik temelinde vurgulayan Alman “*kultur*” kavramı bağlamında anlamlandırmaktadır. Alman etkisi ve Fransız etkisi çeşitli çalışmalarda ele alınarak tartışılmaktadır.

Bu etkinin izlerinin görüldüğü kültürel üretim alanlarından biri de “reklam” olmuştur. Alman etkisinin ağırlıklı izlerini taşıyan, modernist tasarım anlayışı, ortak bir kültürel sözlükten beslenen uzlaşmanın temeli olarak, ulus-devletin ve üyelerinin hayalinin tasarlanmasında ya da Bozdoğan’ın (2002: 74) ifadesiyle “görsel bir modernlik kültürünün yaratılmasında” kullanılmıştır. Osmanlı’dan başlayan ve Cumhuriyetle birlikte devam eden bu etkilenme, kültürel araçlarla biçimlendirilmiştir. Devlet himayesinde farklı alanlarda eğitim görmek üzere Almanya’ya “gönderilenler” olduğu kadar, oradan gelen uzmanlar da bu etkinin biçimlenmesini sağlamışlardır. Bourdieu (2002: 359) “sunuşun ve temsilin olduğu mesleklerde ve simgesel malların ve hizmet sağlayan tüm kurumları kültürel araçlar (cultural intermediaries) olarak konumlandırır. Cumhuriyetin ilk döneminde, ayrıcalıklarının kaynağı olarak devleti referans alan, ekonomik, kültürel ve simgesel sermaye sahibi seçkinleri, “kültürel araçlar” olarak tanımlamak mümkündür. Dolayısıyla her tür kültürel metin ve bu metinlerin üreticileri bu hayalin doğal bir taşıyıcısı, aktarıcısı ve yeniden üreticisi olarak görülmüştür. Bu hayal, zaman, mekân ve beden in ya da Bourdieu’ya dayanarak ifade edildiğinde ‘habitus’un üretimini içerirken, mimariden heykele, resimden fotoğrafa ve reklama kadar farklı görsel kültür alanları da bu üretimin somutlaşmasında/görünür olmasında işe koşulmuşlardır. 1928 yılında Latin alfabesine geçişle, vatandaşlar sadece yeni bir yazılı dili değil modernlik kültürünün yaratılmasında gözle görünele ilişkin olan görsel bir dilin de okur-yazarı olmaya çağırılmıştır.

Modernleşmeci söylemin “üreticisi”nin aynı zamanda dönemin ekonomi-politikalarının bir sonucu olarak mal ve hizmetlerin de “üreticisi” konumuna gelişi, onun en büyük reklamveren olarak ortaya çıkışını sağlamıştır (Gençtürk Hızal, 2008: 3). Bu durum, “kültürel uyarlanmanın ticari koşulları ile toplumsal denetimin politik koşullarının birleşmesi sonucu tüketimi ve de bilinci yönlendiren stratejik konumu” (Wernick, 1996: 48) nedeniyle, reklamın devlet ya da devleti temsil eden kurumlar tarafından kullanılabilmesinin de yolunu açmıştır. Williamson’ın vurguladığı gibi (2001: 160) reklam zamansal olarak gelecek ile ilgilendiğinden ve reklamın gerçekliği “hayali bir gerçeklik” oluşturduğundan, Cumhuriyeti ilk döneminin toplum ve vatandaş tahayyülünün çizilmesinde reklam uygun araçlardan biri haline gelmiştir. Reklam, Cumhuriyetin ilk döneminde sadece ürünlerle ilgili bir metin olmaktan öte “ideolojik değerlerin dolaşımı ve dağıtımı”na da aracılık eden bir metin (Wernick, 1996: 49) olarak işlemiştir.

Cumhuriyet döneminde reklamveren olarak devlet, reklamlarında ulus-devletin vatandaşlarına seslenirken, modern ve batılı yaşam tarzının ürünlerini, bileşenlerini ve değerlerini tüketmelerini, böylelikle Cumhuriyetin modernleşme ideolojisini paylaşmalarını ya da ona dâhil olmalarını sağlamıştır (Gençtürk Hızal, 2008). Sümerbank, Ziraat Bankası, İş Bankası, İnhisarlar İdaresi, Tayyare Cemiyeti,

Devlet Demiryolları, Kızılay, Yeşilay, Ulusal Ekonomi ve Artırma Kurumu gibi devlet kurumları, dönemi önceleyen ve dönemde de bu kurumlara eşlik eden özel girişimcilerin reklam verme pratiğini benimsemiş kurumlardan birkaçıdır. Kurumların reklam işlerini yürütmek üzere kişilerin belirlenmesine ek olarak reklam metinlerini üretmek üzere de kişilerin seçilmesi, bu kişilerin ürettikleri reklam metinlerinin biçimsel ve içeriksel özellikleri, reklam alanının çerçevelenmesinde devletin oynadığı role dair ipuçları vermektedir. Örneğin, Sümerbank Yerli Malları Pazarı işlerinde “Alman tebaasından Reklam Mütahhasısı Max Alender” görevlendirilmiştir*. İş Bankası reklam işlerini başlangıçta, Cumhuriyet Gazetesi’nin kurucularından ve yazı işleri müdürü Zekeriya Sertel, 1925 yılından itibaren ise yine Cumhuriyet Gazetesi yazı işleri müdürü Kemal Salih Sel yürütmüştür (Kocabaşoğlu, 2001: 157). Ne gariptir ki, Cumhuriyet Gazetesi’ni, Yunus Nadi, Nebizade Hamdi ile kuran Zekeriya Sertel sermaye artırımına gidemeyerek, gazeteden ayrılmış, yerine yazı işleri müdürü olarak Kemal Salih Sel göreve getirilmiştir (Topuz, 2003: 162).

Elbette, tüm bu belirlenme, seçilme ya da seçilmeme süreci tesadüfi değildir. Cumhuriyetin kurucu seçkinlerinin iktidar alanı dönemin koşulları ve koşullandırmalarıyla giderek genişlemiştir. Bu iktidar alanına, dönemin basınından sanatına kadar farklı alanlardan kimseler, “ilişkiler ağıyla” eklenmiş ya da koşullar ve koşullandırmalar gereği eklenmek durumunda kalmışlardır. Bourdieu’nün (2006a: 101, 115) ifadesiyle devlet, bir tür sermaye ötesi konumuyla, sermaye sahiplerinin üzerinde bir erk sahibi, buna bağlı olarak da ayrıcalığın kaynağı olarak işlemiştir.

Kültürel Aracılar: Reklam Metinlerindeki “İmza(lar)”

Reklam metinlerinin üreticileri; üretim-tüketim, üretici-tüketici, çalışma hayatı -boş zaman alanları arasında tüketici vatandaşın yaratılışına paralel olarak Cumhuriyetin yeni yaşam tarzını ve bu yaşam tarzının zevk ve değerlerini bir ihtiyaç ya da bir ‘görev’ olarak sunmada, Cumhuriyetin ilk döneminde kültürel birer aracı konumuna yerleştirilmişlerdir. Elbette, bu kültürel araçların tamamını bilebilmek mümkün değildir. Bazı reklam metinlerinde bulunan bir gösterge, onların kim olduğunu bilmeye imkân tanımaktadır. Bu gösterge, kültürel araçların metinlere attığı “*signum authenticum*”dur. Bu imzalar, “kurumlandırılmış bireye ait özelliklerin bir anından diğerine, yani bir eyleyiciden diğerine aktarımının hukuksal koşuludur” (Bourdieu, 2006a: 79). Kültürel araçlar, imzaları ile hem yaptığı işe, hem de adeta Cumhuriyetin modernleşme söyleminin altına imzasını atar. Bu imza aracılığıyla, imza sahiplerinin hangi kurumlara hizmet verdiklerini ilan ettiklerini, hatta kendi reklamlarını yaparak bir başka kurum için referans noktası oluşturdukları

* 18. 06. 1937 tarihli Bakanlar Kurulu Kararı, “Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü 76.56..13 yer nolu belge

belirtilebilir. Bogart (1995: 144) 1917 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nin en büyük ajanslarından biri olan J. Walter Thompson'un başkanı Stanley Resor'un, çizirlerin reklamların içine imza atıp atmamasıyla ilgili tartışmada şöyle söylediğini belirtir:

“Biz okuyucunun illüstrasyondan fikirleri/ürünleri fark etmesini istiyoruz”, imza sanatçının tanınmasının, itibarının ve değerinin bir yansıması. Ayrıca diğer kurumlara da bu ilan kimin yaptığını bildiren, rekabet yaratan bir olgu, ürünü olduğu kadar orada imzası bulunanı da metalaştırır imza”.

Cumhuriyetin ilk döneminde, üretimden tüketime her alanda yerli olana yapılan vurgunun izleri, reklam metinlerinin yanı sıra, bu metinleri üretenlerde de belirginleşmektedir. Nitekim Koloğlu (1999: 299) “çizgi ve karikatür içeren ilanlarda başlangıçta Batı'dan aynen aktarmalar” bulunduğunu, 1930'lu yıllarla birlikte 'yerli çizimlerin' dikkat çektiğini ifade etmektedir. Koloğlu (1999: 310) 1980'e kadar Türkiye'de gazete reklamlarında ismi görülen 52 kadar imza bulunduğunu, 1940'lı yıllara kadar ise Münif Fehim, Ramiz Gökçe, Togo, Necmi Rıza, Ercüment, Avni, Salih (Erimez), Suavi ve İhâp Hulusi'nin imzasının olduğunu belirtmektedir. Bu isimlere farklı çalışmalardan yola çıkarak eklemeler yapmak mümkündür: Cevdet, Mazhar Resmor, Cemal Nadir, Selah, Maffak İhsan gibi”. Bu imzalara, gazete reklamlarının yanı sıra, dönemin kitap, dergi kapaklarında, afişlerinde, karikatürlerinde de rastlanmaktadır. Dönemin gazete reklamlarında imzası bulunmamasına karşın farklı reklam araçları bağlamında üretim yapanlarda göze çarpmaktadır. Arif Dino, ressam ve şairliğin yanı sıra kitap kapağı, İnhisarlar İdaresi için sigara paketi, sergi standı tasarımı da yapmıştır (Turan ve Ödekan, 2009: 20). Bugün edebiyatçı kimliğiyle anılan Cevat Şakir Kabaağaçlı, 1910- 1925 yılları arasında yayınlanan Resimli Ay, Sevimli Ay, İnci ve Yeni İnci gibi dergilerde yazılar yazmasının yanı sıra bu dergilerin kapak tasarımlarını da resimlemiştir (Durmaz, 2011: 28).

Gerek kurumların reklam işlerini yürütenlerin gerekse metinleri üretenlerin, ilişkiler ağı içinde yörüngeleri -“aynı üreticinin, bir alanın birbirini izleyen durumlarında sahip olduğu konumlar dizisi (Bourdieu, 2006a: 72)”- o dönemin basınında ya da nam-ı diğer 'Bâb-ı Âli'de kesişmektedir. Dönemin basınına biçilen rolün, basının muhalefet yapmasına olanak vermemiş oluşu, basının her anlamda denetlenmesini birlikte getirmiştir. Hatta gazete sahiplerinin ve başyazarlarının

* Resor'un çizirden kastettiği doğrudan reklam üreticisi değildir. Çizer, Resor'un ifadesinde reklamda görsel metni çizen, illüstrasyon yapan kişiye gönderme yapmaktadır. Bir diğer ifadeyle reklamı tasarlayan ve tasarım için görsel metni hazırlayan ayrı kişiler olabilmektedir. Bu durum tarihsel süreçte alandaki uzmanlaşmanın da ipuçlarını içinde barındırmaktadır. Bu duruma örnek oluşturabilecek alanlardan biri kitap kapaklarıdır. Örneğin, Ortaç'ın (1966) Bizim Yokuş isimli kitabın kapağında İhâp Hulusi Görey'in imzası bulunmaktadır. Oysa kapaktaki Yusuf Ziya Ortaç illüstrasyonu, Ortaç'ın tanımlamasıyla “portre ustası, ressam” Bülent Şeren'e aittir.

** Durmaz (2011)'in çalışması doğrudan kişiler üzerine kuruluyken, Koloğlu (1999) ilan/reklam metinleri üzerinden kişileri ve kurumları anmaktadır. Sümerbank Yerli Malları Pazarı reklamlarında 1930'larda İhâp Hulusi ile birlikte “Selah”, “Maffak İhsan” gibi imzaları da görmek mümkündür (Gençtürk Hızal, 2008). Yine aynı biçimde İnhisarlar İdaresi reklamlarında İhâp Hulusi'nin yanı sıra Burhanettin Atak ve Suavi Sonar'ın da imzaları bulunmaktadır (Tuna, 2007b: 71).

birçoğunun milletvekili oluşu denetimin bir anlamda doğallaştırılmasına hizmet etmiştir. Yörüngeleri basında keşişen birçok isim de bu denetlemenin içine bir biçimde dâhil olmuşlardır. Münif Fehim, İleri, Cumhuriyet, Vakit, Tan, Son Posta gazetelerinin yanı sıra Yedigün, Hafta, Hayat gibi dergilerde ve Akbaba, Mizah gibi karikatür dergilerinde 'resimleyici' olarak; karikatürist olarak tanınan Ramiz Gökçe de, Tasvir-i Efkâr, Cumhuriyet, Yeni Sabah gazetelerinin yanı sıra Akbaba, Karagöz gibi karikatür dergilerinde çizmiştir. (Durmaz, 2011: 10, 42). Bu isimler, fotoğrafın basının ağırlıklı görsel metni haline dönüşmesi; sadece habere eşlik eder ya da tek başına bir haber metni halini almasını önceleyen bir dönemde, çizgileriyle "basın ressamı" olarak da iş görmüşlerdir. Ortaç (1966) 'Bâb-ı Âli' yokuşunu sınıflandırmış, Ramiz Gökçe, Cemal Nadir, Mühif Fehim'e "Bizim Takım"da, İhap Hulusi'ye ise "Yedek Parçalar"da yer vermiştir. Bizim Takım, Ortaç'ın birincil ilişkiler ağını tanımlamak için kullandığı bir ifade olmaktan öte yazı yazmaktan, resim yapmaya, hatta yayıncılığa kadar basına daha bütünlüklü emek verenleri ifade eder gibi görünmektedir. Zira Ortaç (1966: 275), "yedek parçalar"ı şöyle tanımlar: "Bizim de yedek parçalarımız var, tıpkı makinanın yedek parçaları gibi: karikatüristtirler, yazardırlar ve amatördürler".

Metin üreticilerinin yörüngelerinin basınla birlikte keşiştiği bir diğer alan da sanattır. Sanatsal alanının farklı üretim pratiklerini basın için işe koşmalarının yanı sıra reklam alanında da ürünler vermişlerdir. Daha ziyade ressam ya da karikatürist kimliklere sahip olan bu isimler resimleme tekniğini ya da çizgilerini, çerçevesi henüz oluşmaya başlayan reklam alanında, ihtiyaca cevap verecek biçimde kullanmışlarsa da asıl varlıklarını kendi alanlarında sürdürmüşlerdir. Reklam üreticisinin kim olduğuna dair net bir uzlaşmanın olmamasına karşın reklam, konumların sağladığı bir yakınlık dolayısıyla üreticiler bağlamında sanatsal bir üretim pratiğine eşlik etmiştir. Nitekim İhap Hulusi (Görey, 1940) İktisadi Yürüyüş dergisinde "Resimle İlan Yapmak" başlıklı bir yazı yayınlanmıştır. Reklamın, sanat alanına eklenmesi ya da sanatın reklam alanına eşlik etmesinde, Batı'da 'sanat sanat içindir', 'sanat toplum içindir' anlayışına ve tartışmalarına eklenen yeni bir anlayışın önemli etkisi olmuştur.

Avrupa'da özellikle 19. Yüzyılın sonlarına doğru, köklerini Arts and Crafts'dan alan Fransa'da Art Nouveau akımı, bir reklam aracı olarak afişin kullanılmasının ve "sanat ticaret içindir" anlayışının doğuşunun başlangıcı olmuştur*. Bu başlangıcı, kübizm, fütürizm, dadaizm, sürrealizm, de Stijl, suprematizm, konstrüktivizm

* Endüstri devrimiyle birlikte Avrupa ve Amerika'da üretimin kitlesel nitelik kazanması, tüketimin de kitleselleştirilmesini beraberinde getirmiştir. Tüketim ve üretimin mekânı olarak kalabalıklaşan kentler, mekânlar arasında hareket alanının ulaşım bağlamında genişlemesi, üreticiler alanında artmaya başlayan rekabet, tüketiciler alanında artmaya başlayan çeşitlilik farklı alanlarda bireyin dikkatini doğrudan ele geçirebilecek biçim ve içerik arayışlarını gündeme getirmiştir. Buna paralel olarak gelişen baskı teknikleri sanatsal akımlarla harmanlanarak, yeni kamusal ve ticari iletişim araçlarının ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır.

ve ekspresyonizm gibi modern sanat akımlarıyla etkileşerek, kelimelerin ve görüntülerin bütünsel birliği ve iletişim niyeti üzerinden oluşturulan resimsel modernist tarz (modernist pictorial style) izlemiştir (Meggs, 1998: 231- 277). Avrupa’da iki dünya savaşı arasında “resimsel modernist tarz”, toplumsal, kültürel, ekonomik ve siyasi koşullar ve koşullandırmalar bağlamında ülkelere göre yeniden yorumlanmıştır. Bu süreçte, görsel metni merkeze yerleştiren afişler, farklı ülkelerde, propaganda amaçlı kullanımların yanı sıra ticari amaçlı kullanımlarla da Plakatstil yaklaşımıyla üretilmiştir (Meggs, 1998; Hollis, 2001). Sanat ve ticaretin birbirinin tamamlayıcı öğeleri olduğunu ileri sürerek; görüntüyü nesneyle, kelimeleri de markayla sınırlandıran Plakatstil (nesne afiş) tarzı, başlangıçta afiş, ticaret ve sanatın arakesitinde kullansa da, kısa sürede gazete ve dergi ilanlarında, logo tasarımlarında da egemen olmuştur*.

Ludwig Hohlwein’in Münih’te ve Lucian Bernard’ın Berlin’de birbiriyle sürdürdükleri rekabetin, bu tarzın 1920 sonrası yine Almanya’da ortaya çıkan Bauhaus** da olduğu gibi bir okul formu altında örgütlenmemiş olmasının nedenlerinden biri olarak düşünülebilir. Bernhard’ın tasarımda süslemeyi reddedişi, Hohlwein’in ise, desen kullanım örüntüsüyle izleyicinin gözünü açıkça kavramsal mesaja çekme biçimi, modern çağın reklam yapma pratiğinin basit öğelerle gelişmesinde etkili olmuştur (Lush, 2008: 81). Dönemin anlayışının bir ürünü olarak Plakatstil basitlik, yoğun görsel metinler, keskin renk ve gölgeler eşliğinde ve el ile yazılmış yazılarla, Hollis’in ifadeleriyle (2001; 32) diğer ülkelerde görülmeyen “üslupsal bir birliktelik” sergilemiş ve zamanının ruhunu (zeitgeist) yakalamıştır.

Almanya, daha önce de belirtildiği gibi hem kültürel, siyasal, ekonomik, toplumsal anlamlarda ve tarihsel süreçte Türkiye’yi etkilemiş, hem de bu anlayışın bir ürünü olarak ortaya çıkan, resimsel modern dönemin Plakatstil yaklaşımı Cumhuriyetin ilk döneminde görsel kültür alanındaki modernist hareketlere paralel bir biçimde reklam yapma tarzını da belirlemiştir. Özellikle bu tarzın en önemli uygulama araçlarından biri olan afiş, Latin Alfabesi’ne geçişle, okur-yazar vatandaşlar topluluğunun dilsel ve görsel olarak inşa edildiği Cumhuriyet’in ilk döneminde, okunurluk, görünürlük, basitlik ilkeleriyle hem biçimsel hem de içeriksel olarak, kentli ve köylü vatandaşa ulaşabilmenin anlamlı bir yolu olarak değerlendirilmiştir. Gazete okuryazarlığının sınırlı ve gazeteye erişimin de zahmetli

* Plakatstil Almanya’da 1905 ve 1920 yılları arasında, Lucian Bernhard, Hans Rudi Erdt, Julieus Gipkens ve Ludwig Hohlwein dördlüsünün katkısıyla oluşmuştur (Hollis, 2001: 30, Weill, 2009: 32). 1920’lerin sonunda bu yaklaşım ticaretle sanatın iç içe olması gerektiğini dile getiren Alman, Macar ve Hollandalı tasarımcılardan oluşan “Yeni Reklamcı Tasarımcılar Grubu” tarafından benimsenerek geliştirilmiştir (Barnard, 2005: 102).

** 1919 yılında Almanya’da kurulan ve 1932’de Nazi iktidarı tarafından kapatılan Bauhaus’un anlayışı, uygulamalı ve güzel sanatlar alanının, bir diğer ifadeyle sanat ve zanaatın karşılıklı etkileşimine uygun bir ortamı amaçlamıştır. Bu amaca paralel olarak bir yandan endüstrinin ihtiyaçlarına cevap vermeyi diğer yandan ise sanatçıyı içinde yaşadığı toplum üzerinde bilinçlendirmeyi ve sorumluluk sahibi olmasını sağlamayı hedeflemiştir (Erkmen, 2009: 17-18).

olduğu bir dönemde afiş, ürün ve de propaganda amaçlı kamusal bir iletişim aracı olarak kullanılmıştır. Modern Türkiye'nin, modern, batılı ve medeni vatandaş tipinin yaratılmasında, vatandaşın beden oluşunda, bu bedenin betimlenerek temsiliyet kazanmasında ve bu vatandaşın yine modern ve batılı ürünlerle bezeli yaşam tarzının reklamlarda inşa edilerek sunulmasında Plakatstil yaklaşımın izleri görülmektedir. Sadece afişte değil, bu yaklaşımın farklı reklam araçlarına ve tasarım ortamlarına transfer edilmesinde, Almanya'da resim ve afiş eğitimi almış olan İhap Hulusi, "öncü" olmuştur*. Karamustafa'nın (2007: 17) ifadesiyle "doğru yerde ve doğru zamanda, görsel iletişim tasarımı eğitimi almış olan İhap Hulusi", özellikle Cumhuriyetin ilk dönemi'nde üretilen reklam metinlerinde imzasına sık rastlanan bir kültürel araçtır.

İHAP Hulusi'yi Okumak

İhap Hulusi**, Cumhuriyet'in ilanından önce, 1920 yılında Almanya'ya giderek, orada resim ve afiş eğitimi almıştır. İhap Hulusi, bu eğitime yönelmeyle ilgili amacını oldukça net bir biçimde ortaya koymuştur:

"Resim çizme yeteneğimi ilerletmek ve hayatımı bu işle kazanma olanağını elde etmek edebilmek için resim öğrenimimi Almanya'da yapmaya karar verdim ve Münih'e gittim. Önce Hayman Schule'de 2 yıl ve sürekli olarak bütün gün modelden resim çizdim. Hayatımı resim yapmakla kazanmaya karar vermiş olmam dolayısıyla beni maddeten daha kolay tatmin edecek resmin ticari şekli olan afiş ve gazete resimlerini yapmayı daha uygun buldum.

* Bu dönemin bir diğer önemli ismi ise Kenan Temizan'dır. Askeri ateşe olarak görevlendirildiği Berlin'de, *Reiman Schule*'de resim eğitimi alan Temizan, 1926- 1943 yılları arasında aynı okulda akademik kariyerine devam etmiş, aynı zamanda da Almanya'nın büyük film yapım şirketlerinden, otomobil üreticilerine ve dergilerine kadar geniş bir yelpazedeki firmalar için reklam üretmiştir (Durmaz, 2011: 32). Berlin'deki bu okul, öğrencilere, vitrin tasarımı, kostüm tasarımı, afiş yapımı, moda sunumları ve resimleri gibi özellikle, dönemin Almanyasında giderek artan imalat ve satış endüstrisine hizmet vermek amacıyla uzmanlaşmış bir kariyer hedefi sunmuştur (Aynsley, 2000). *Reinman Schule, Arts and Crafts* ekolünden gelen ve son gelişmeleri moda olgularıyla birleştiren uygulamalı bir güzel sanatlar okuludur (Aynsley, 2000:111). Temizan'da almış olduğu eğitime paralel olarak Türkiye'ye 1943 yılında döndüğünde "Güzel Sanatlar Akademisi Dekoratif Sanatlar Bölümü Moda Resimleri Atelyesi'nde görev alır ve Almanya'daki sektörel üretim pratiğini aynı yoğunlukta Türkiye'de gerçekleştir(e)mez" (Bektaş, 2003: 199). Akademik anlamda en belirgin ve Kenan Temizkan'ı Türkiye'de önceleyen isim ise, resim eğitimini Paris'te alan ve 1932 yılında Güzel Sanatlar Akademisi Afiş Atelyesi'nin başına getirilen Mitat Özar'dır (Durmaz, 2011: 54). Morel (akt. Durmaz, 2011: 54) "İhap Hulusi nasıl Türkiye'de ilk afiş ressamı ise, Mitat Özar'da afişçilik tarihimizde ilk hoca" olduğunu belirtmektedir.

** Karamustafa (2007: 13- 23) "İhap Hulusi Çizgisi: Belgeler, Sorular, Doğrular, Yanlışlar" başlıklı yazısında, İhap Hulusi ile ilgili ulaşabildiği tüm kaynakları taradığını ve taradığı kaynakların, doğum yerinden eğitiminin içeriğine ve yaşamöyküsündeki belirli tarihlere kadar 'derin çelişkilerle' dolu olduğunun altını çizer. Bu çalışma kapsamında da, Karamustafa'nun vurguladığı 'derin çelişkiler', İhap Hulusi ile ilgili okuma yapılırken de ortaya çıkmıştır. Buradan hareketle İhap Hulusi ile ilgili metinlerin -bu metinler içinde yaşamöyküsünü kendi ağzından aktardığı metinlerde dâhil- kurgusal bir anlatıya dönüştürüldüğü ya da Bourdieu'nun ifadesiyle "biyografik yanılısma" yarattığı ileri sürülebilir. Dolayısıyla buradaki biyografik anlatımın temel izleği, olası yanılısamalar saklı tutularak, 29 Mayıs 1977 tarihli Milliyet Gazetes'i'nin 18. sayfasında yayınlanan bir röportajdır.

Bu alanlarda öğretim yapan Kungstgewerbe Schule'nin afiş bölümüne girdim. Bu okula iki yıl devam ettim" (Görey, 1977: 18)."İhap Hulusi'nin, Almanya'da, anılan tarihlerin parlayan eğitim kurumu ve anlayışı olarak Bauhaus'da neden eğitim görmediğini, onun yerine bir meslek okulunda (kungstwerbe schule) eğitim almayı tercih ettiğini de açıklayan bu amaç, sanat ve ticareti birleştiren Plakatstil yaklaşımına oldukça uyumludur. Dolayısıyla 'sanata erişim' sağlamak için eğitim almak adına "doğru yerde ve doğru zamanda"dır. İlerleyen yıllarda bu tarz, İhap Hulusi'nin iş yapma biçimini (modus operandisi)'ni de belirlemiştir. Nitekim Bourdieu (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 226), modus operandi'nin "bir algılama tarzı, görme ve sınıflama ilkelerini beraberinde getiren bir üretim tarzı" olduğunu, "insanların modus operandi'yi kazanması için onu pratik içinde görmelerini sağlamaktan başka yol" olmadığını belirtmektedir. Onun iş yapma biçiminde, Almanya'daki konumu ve İhap Hulusi'nin onunla kurmuş olduğu temas nedeniyle, Ludwig Hohlwein'in izlerini görmek mümkündür:

"Afiş resimlerimi daha sonra dünyaca tanınmış olan Alman afiş ressamı Ludwig Hohlwein ve bu alanda şöhret yapmış diğer bazı Alman ressamlarına gösterdim. Beni tahminimin üstünde beğendiklerini belirterek, Amerika'ya gitmemi bile öğütlediler. Bu beğenilerini bana yazdıkları yazılarla belirttiler (Görey, 1977: 18)"

Hohlwein'in ve diğerlerinin bu beğenisinin, İhap Hulusi'nin kendi pratiklerini sürdürerek, pratiğe uyum sağlayıp, uygun hareket ederek, onların egemen konumlarını yeniden üretmesini sağladığından kaynaklanmış olabileceğini iddia etmek mümkündür. Zira 11 Kasım 1924 tarihli İhap Hulusi'yi verdiği referanstaki Hohlwein'in eserler ile ilgili yorumu, kendisi ile ilgili yorumlara da oldukça benzemektedir:

"İki yıldan beri şahsen tanımakta olduğum İhap Hulusi, bu süre içinde yapmış olduğu çalışmaları bana sürekli göstermiştir. Bay İhap'ı her zaman ince, kibar, duygulu ve ciddi kalmasını bilen ve daima iyi ilerlemeler gösteren iyi bir sanatçı olarak gördüğümü söylemekten gurur duyarım. Eserleri bir yorum ve hareket sağlamlığı ve kendine özgü bir renk duygusallığı taşır (akt. Çeviker, 2006: 94).

Bourdieu'ya (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 226) dayanarak ifade edildiğinde sanatın öğretilmesinde "düşünce ve eylem tarzı"nın "pratikten pratiğe, öğreten ve öğrenen arasında" -Hohlwein ile İhap Hulusi arasında- temasa dayalı bir aktarım olduğu görülmektedir. Ne var ki, sanata erişim yoluyla İhap Hulusi'nin metinleri ürettiği alana girişi sadece eğitimi ile sağlanmamıştır. Eğitimiyle artırdığı kültürel sermayesi ve bu eğitime de olanak sunan "zengin bir aileye mensup" oluşuyla (Sertel, 1987: 300) ekonomik sermayesi, "tanınma ve tanınmaları sayesinde elde ettiği" toplumsal sermayesiyle (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 108) bir araya geldiğinde, dahil olduğu ilişkiler ağı kuşkusuz alana girişinde önemli rol oynamıştır. Bu ilişkiler

ağı, zamanla gazetecilerden edebiyatçılara ve milletvekillerine varan bir iktidar ağı biçiminde genişlemiştir. Ortaç (1966: 290), İhap Hulusi'nin gittiği bir mekânı ve bu mekândaki kişileri şöyle aktarmaktadır: "Eskiden her akşam Lebon'a gelirdi. Lebon, Lebon'du o zaman. Hepimizin birer köşesi vardı. Mithat Cemal, Ahmet Haşim, Orhan Seyfi, Yahya Kemal gedikli idi buranın". İhap Hulusi'nin, Kulüp Rakısı etiketinde yer aldığını ifade ettiği yakın dostu Fazıl Ahmet Aykaç ise milletvekilidir.

Almanya'dan, 1923 yılında dönemin mizah dergisi Akbaba'ya gönderdiği 'karikatürlerle' önce basın alanında ilişkiler ağına dahil olan İhap Hulusi'nin, basının siyasal iktidarla ortakyaşarlığı üzerinden bu ağı genişlettiği belirtilebilir. Derginin sahibi, aynı zamanda İhap Hulusi'nin mesleki bağlantısının da başlangıç noktasını oluşturan Ortaç (1966: 289), bu karikatürleri "bildiğimiz karikatürlerden değil, resim karikatür... Alışmadığımız, görmediğimiz bir sanat işi" olarak tanımlamıştır. İhap Hulusi ise "bildiğim mizahi konuları karikatür biçiminde değil de normal biçimde çizilmiş resimlerle yaptım" diyerek, resim vurgusunu çalışmalarında hep saklı tuttuğunun altını çizmiştir. Hatta bu vurgunun bir devamı olarak, reklam "işinin ciddi yapılmasını isteyenlerden", "karikatüriste ve karikatüristin kalemine tevdi etmemelerini" talep etmiştir*. Hopkins (1866- 1932) de Amerika Birleşik Devletleri'nde, reklamcılığın ve para harcamaının ciddi bir iş olduğunu ve böylesi ciddi bir alanda mizahın yerinin olamayacağını ileri sürmüştür (1996: 132). İhap Hulusi (Görey, 1940) almış olduğu eğitime dayanarak yaptığı reklamları da, "resimle reklam yapmak", "ticareti alakadar eden resim neveleri", "ilân resimleri" olarak değerlendirmiştir. Nitekim alanda üretim yapanlardan, İhap Hulusi'yi ayıran farklılık bu olmuş, "bu farklılıklar dahilinde ve bu farklılıklar aracılığıyla" (Bourdieu, 2006a: 64) yarattığı konumla varkalmıştır. Koloğlu (1999: 304) Münif Fehim'in portrecilik ve dergi illüstrasyonculuğunda, Ramiz'in karikatürde ısrar ettiğini, İhap Hulusi'nin ise "1929 yılında kendi atelyesini kurarak farklı bir yol çizdiğini" belirtmektedir.

Bu çizdiği yolda İhap Hulusi reklam yapımına dair pratiğini resim üzerinden tanımlamıştır. Ancak, zanaat eğitimi almış olmasına karşın, kendisini -doğrudan "reklam sanatçısı" olarak değil- resim yapan kişi, ressam ya da sanatçı olarak konumlandırmış, bu konumlandırma ilerleyen zamanda da kabul görmüştür**.

* "Ticarette reklam yapmanın muhtelif tarzları bulunduğunu evvelki yazılarımızda söylemiştik... Şunu herşeyden evvel söyleyelim ki resimle ilan yapmak isteyen bir müessesese, bu arzusunu tahakkuk etmek ettirmek için hemen herhangi bir ressamı müracaat etmemelidir. Evvela yapacağı ilanın cinsini tayin etmeli, mizahla ifade edilecek mevzuları resimle ifade edecek kimselere vermemeli; bunu mukabil için ciddi tarafını isteyenler de reklam mevzuunu bir karikatüristin kalemine tevdi etmemelidir... Zira komik mevzularda veya mizah kanalıyla yapılması iktiza eden reklamlarda ilan ressamının çizgileri nasıl zayıf kalıyorsa, ciddi işlerde de karikatüristin hatları veya eserleri o derece tesirsiz kalır" (Görey, 1940).

** 1940 tarihinde İktisadi Yürüyüş Dergisi'nde kendisinin verdiği ilanda "San'atkar Avrupa'ya yaptığı uzun tetkik seyahatinden döndü... Resmî ve hususî bütün müesseseler afiş için şu adrese müracaat

Glaser (2000: 263), “sanat hiyerarşisi”nde rollerin en üstünde “ressam” en altında ise “reklam sanatçısı” olduğunu, hiyerarşideki tüm rollerin reklam sanatçısını içerdiğini, ancak kendini “reklam sanatçısı” olarak tanımlayan birini, yine kendini listenin en altına yerleştirmiş olacağını belirtir*. Kendisini listenin en altına yerleştirmese de, 1925 yılında Türkiye’ye döndüğünde, ailesi ticareti alakadar eden resimlerle para kazanamayacağını belirtmiş ve onun memur olmasını istemiştir. Bourdieu (2006a: 35) aileyi “bir tür conatus’un yani kendi toplumsal varlığını, tüm güçleri ve ayrıcalıklarıyla sürdürme eğiliminin harekete geçirdiği bileşik gövdeler” olarak ele almaktadır. Avrupa’da yaşamış olması, çok sayıda yabancı dil bilmesi ve de dönemin Dış İşleri Bakanı (1923- 1939) Tefik Rüstü (Aras) Bey’le ailenin dostluğu İhap Hulusi’nin bakanlığa girmesini sağlamışsa da, iki gün sonra görevinden istifa etmiştir. Benzer bir girişim Türk Ocakları Başkanı Hamdullah Suphi (Tanrıöver) Bey aracılığıyla tekrarlandığında, kendi ifadesiyle “Ankara’ya gönderildiğinde”, üç ay sonra yine istifa etmiştir. Her ne kadar İhap Hulusi “gönderildiği” bu kentten iki kez istifa ederek fiziksel olarak ayrılmışsa da, yeni ulus-devletin başkenti Ankara’dan ve bu kenttekilerin ürettiği modernleşme söyleminin kültürel aracısı olmaktan uzaklaşmamıştır. Hayatını kazanabilmesi için en büyük reklamvereni yine “Ankara” olmuştur. “Geleceği önceleyerek” almış olduğu eğitim, eğitim için gittiği mekânın “algılama tarzı ve sınıflandırma ilkelerinin” Cumhuriyetin ilk döneminin modernist anlayışıyla uyumu ve ilişkiler ağı, “Ankara”nın İhap Hulusi ile ilgili tercihine cevap oluşturur niteliktedir. Ama o yine de İstanbul’u, orada ürettiği metinlere attığı imzanın altına yerleştirmiştir**. Böylesi bir yerleştirme, İstanbul/ Ankara zıtlığı bağlamında anlamlandırılabilceği gibi, kültürel ve yaratıcı bir endüstri mekânının, o günden bugüne değin, İstanbul oluşuna dair inşaya eşlik edişiyile de anlamlandırılabilir. Bunun yanı sıra, İhap Hulusi’nin Almanya’da ürettiği metinlerdeki imzasının altında “München” yazdığı görülmektedir. İhap Hulusi’nin metni ürettiği kente dair vurgu, modernleşmenin örgütlendiği mekânı da yeniden üretir adeta.

“Tanınma göstergesi” (Bourdieu, 2006b: 250) işlevine sahip bu imza, onun ürettiği

etmelidir” diye belirtmektedir. 8 Ekim 1959 tarihli Milliyet Gazetesi’nin, 5. sayfasında yayınlanan Türkiye Emlak Kredi Bankası’nın ve 1 Şubat 1961 tarihli Milliyet Gazetesi’nde, Ziraat Bankası’nın amblem, duvar afişi ve tire resim alanında yapılan yarışmayı duyuran ilanda, Jüri Üyesi sıfatıyla “Ressam İhap Hulusi Görey” olarak adı geçmektedir. Vefatı üzerine Ziraat Bankası’nın 30 Mart 1986 tarihinde Milliyet Gazetesi’ne verdiği ilanda “değerli sanatçı”, ailesinin verdiği ilanda ise “ressam” olarak anılmaktadır.

* Glaser (2000: 263), “Sanat Hiyerarşisi”nde rolleri yukarıdan aşağıya doğru şöyle sıralamaktadır: “ressam, mimar, heykeltıraş, zanaatkâr sanatçı, şehir planlamacısı, endüstriyel tasarımcı, grafik tasarımcı, peysaj mimarı, iç mimar, kitap tasarımcısı, editorial tasarımcı, reklam tasarımcısı (sanat yönetmeni), zanaatkâr ve reklam sanatçısı”.

** İhap Hulusi’nin 1922–24 yılları arasında Haymann Studio’da yapmış olduğu model üzerinden eskiz çalışmaları Merter (2007) tarafından derlenerek yayınlanmıştır. Yine Almanya’da Kodak, Bayer için yapmış olduğu afiş ve reklamlarda (bakınız Merter, 2008: 20–25) imzasının altında “München” yazmaktadır.

metinlerde izini sürebilmeyi olanaklı kılmıştır. İmzasındaki üçgen form, kübist fikirlerin resimsel görüntülere geometrik formlar olarak ilham verdiği Art Deco'nun izlerini taşımaktadır. Bu iz, aynı zamanda Almanya'da bulunduğu süre zarfında temasta bulunarak, beğenisini kazandığı Hohlwein'in yanı sıra, diğer Plakatstilci Bernhard'da görülmektedir. Her ikisinin imzasında da dikdörtgen bir form hakimdir*. İhap Hulusi'nin sadece imzasında değil, ürettiği metinlerde de Hohlwein'in etkisini görebilmek mümkündür. Bu etki özünde Hohlwein, Bernhard'ın da dahil olduğu, basitlik, yoğun görsel metinler, keskin renk ve gölgeler eşliğinde ve el ile yazılmış yazılarla, Plakatstil'in etkisidir. Çeviker (2006: 95), İhap Hulusi'nin, "Hohlwein'in görsel dünyasından sıyrılıp özgün bir grafik dünya oluşturamadığına" dikkat çekmektedir. Altıntaş (1994: 96- 97) ise İhap Hulusi ile yapmış olduğu bir görüşme sırasında, "kendi işi diye gösterdiği"nin, "Ludwig Hohlwein imzalı" olduğunu aktarmakta ve şöyle devam etmektedir: "Alman afişini ustası Hohlwein ile öylesine bütünleşmişti ki, yaptığı yanlışın farkında bile değildi". Kuşkusuz, belirli tarzların, söylemlerin ya da akımların etkisindeki her tür metin, bir önceki ya da bir sonraki tarzların, söylemlerin ya da akımların etkisiyle biçimlenir / üretilir / anlamlandırılır. Bourdieu, bu olguyu Rus biçimcilerin tercih ettiği metinlerarasılıktan ziyade "olabilirler uzamı" ile karşılar: "Tekil eyleycilere aşkın olan bu olabilirler uzamı, bir tür ortak koordinatlar sistemi olarak işlerlik gösterir. Bu da o eyleyciler bilinçli olarak birbirlerine göndermede bulunmasalar bile, çağdaş yaratıcıların birbirine göre konumlanması sonucunu doğurur" (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 55-56) ve olabilirler uzamı "ortak bir kültürel ve de göndermeler sistemi"dir (58). Zira Hollis (2001: 31) Hohlwein'in de, başlangıçta İngiliz Beggarstaffs Kardeşlerden etkilendiğini, Beggarstaffs'ların dikdörtgen alanlar içindeki güçlü yazı, renklerin geniş pürüzsüz kenarlı alanlardaki kullanımının, doku tarafından bozulan düzlük, fotografik gölgeler ve tüm tasarımın çerçevelenmesi gibi uygulamalarının, Hohlwein'e ilham verdiğini belirtmektedir**. İhap Hulusi de Türkiye'de hem kendi döneminde hem de ilerleyen dönemlerde birçok kültürel aracının göndermede bulunduğu bir isim olmuştur. Örneğin, endüstri tasarımcısı Vedat Ömer Ar'ın 1935 yılında Yerli Malları Sergi'sindeki Türk Endüstri salonunun tasarımında, Art Deco fontlu 'Türk Endüstrisi' yazısı, İhap Hulusi'nin reklamlarında kullandığı harf tipine benzemektedir (Turan ve Ödekan, 2009: 21). Karamustafa (2007: 53) Latif Arış'ın afiş tasarımında kullandığı bazı desenlerin İhap Hulusi'ninkilere benzediğinin altını çizer. İhap Hulusi'nin ardından Tekel İdaresi'nin -İnhisarlar İdaresi 1946 yılında Tekel

* Ludwig Hohlwein'in imzası için bakınız http://www.squarecreative.com/pm/deutsches_theater.html, Lucian Bernhard'ın imzası için http://www.allposters.com/-st/Lucian-BernhardPosters_c38832_.htm adresine 10 Eylül 2011 tarihinde erişilmiştir.

** "Hohlwein Posters" için, <http://www.yanef.com/html/artists/hohlwein2.html> "Beggarstaff Posters" için <http://www.yanef.com/html/artists/beggarstaff.html> 29 Ekim 2011 tarihinde erişilmiştir.

Genel Müdürlüğü olmuştur- reklam işlerini yapmak üzere Tekel’de kadrolu olarak istihdam edilen Tuna (2007a: 61), İhap Hulusi’nin hayranı olduğunu ve çalışmalarını taklit etmeye çalıştığını söylemiştir.

18. yüzyıldan itibaren Batı’da modernitenin özcü ikililiklerine zanaatçı/ sanatçı olgusu da eklenmiştir. Zanaatçı ve sanatçıda olması gerektiği düşünülen ideal nitelikler “dehayla kuralı, esinle hüneri, yenilikle taklidi ve özgürlükle de hizmeti” birbirinden ayırmış, “esin, hayal gücü, özgürlük ve deha gibi bütün şiirsel vasıflar sanatçıya”, “beceri, kurallar, taklit ve hizmet gibi bütün mekanik vasıflar zanaatçıya” atfedilmiştir (Shiner, 2010: 160). İhap Hulusi, kendini sanatçı ve özellikle ressam vurgusuyla konumlandırmış ancak almış olduğu eğitim, bu eğitim alma amacı ve hizmet verdiği alanın özellikleri bağlamında düşünüldüğünde zanaatçılığı ağır basmıştır. Kendi ilan ettiği bu konumlandırma, onun hep “sanat” ve “sanatçı” bağlamda değerlendirilmesini ve eleştirilmesini de beraberinde getirmiştir. Oysa o Türkiye’de alanda yaptığı üretimleri “ilk” oluşuna vurgu yapmış ama özgün ya da özgür olduğunu belirtmemiştir. O dönemde, henüz tasarımcı sıfatının kullanılmadığı göz önünde bulundurulsa da, İhap Hulusi kitap kapağı, etiket, logo, gazete reklamı ve afiş gibi geniş bir yelpazede yapmış olduğu üretimin eylemsel tanımının tasarıma ve pratiğinin de tasarımcıya denk geldiği belirtilebilir. Her ne kadar özellikle reklam alanında üretimi –metni yazmak, resmi çizmek gibi- tek başına yapıyormuş gibi görünse de, tasarım sürecinde seçme ve birleştirme stratejisi, yine özellikle reklam sözkonusu olduğundan reklamverenden bağımsız olamamıştır. Dolayısıyla onu, bugünden reklam alanında üretim yapan bir “tasarımcı” olarak okumak bu bağlamda daha anlamlıdır. Onun yaratıcılığının ve özgünlüğünün ise, Türkiye’de ilk kez böylesi bir tarzı uygulamış kişi olmasından ileri geldiği belirtilebilir. İhap Hulusi, kendine özgü bir tarz yarat(a)mamış –ki yaratmayı denemediğini söylemek haksızlık olur- daha önceden geçerliliğini sağlamış bir tarzın biçim ve içeriğinin uygulayıcısı olmuştur. Böylesi bir karar, öncelikle kendisinin ama ağırlıklı olarak döneminin koşulları bağlamında ele alınmalıdır. Zira, hayatını bu işle kazanma istemi ve en büyük reklamverenin devlet oluşu, onun tarzının sınırlarını ve bu sınırlar dahilinde ürettiği metinleri ya da “alanının özerkliğini” (Bourdieu, 2006b: 341) belirlemiştir. Zaman içinde, ürettiği metinlerde, egemen konumun ileri sürdüğü değerlere uyum sağladığı, konumunun uzamının tutum belirleme uzamını da yönlendirdiği bir diğer deyişle “evcilleştiği” belirtilebilir. 1 Kasım 1928 tarihli Harf İnkılâbı’nın hemen öncesinde, 4 Ekim 1928 tarihinde Akbaba Dergisi’ndeki “Odun yerine” karikatürünün yazılı metni şöyledir (akt. Çeviker, 2010: 106):

“- Demek kışın da köşkte kalacaksınız.. İyi ama o karda kıyamette nasıl yaşayacaksınız, üşümez misiniz? —Ah niçin üşüyelim? Babamın kütüphanesi Arap harfleriyle yazılmış koca koca kitaplarla dolu, onları yakar yakar ısınırız!”

Bu karikatürü yapmış olan İhap Hulusi, yıllar sonra en “beğendiği” iki çalışmasından birinin, içi Ramiz Gökçe illüstrasyonlarıyla bezeli olan, üstünde Atatürk ve Ülkü’nün çizimlerinin bulunduğu Alfabe kitap kapağı olduğunu belirtecektir (10.08.1984, Milliyet Gazetesi/Renk eki, 1.s). İhap Hulusi, ürettiği metinlerde “mevcut” olanı betimleme girişimleri de zaman içinde yerini “ideal” olanı betimlemeye yönelmiştir:

“Çapa marka pirinç unu için bir afiş hazırlamam istenmişti. Yolda yürüyen çarşafli bir kadın resmi çizdim. Arkasından fesli bir adam geliyordu. ‘Bu peçenin altından ne çıkacağı meçhul, ama bu paketin içinde nefis bir pirinç unu olduğu herkesin malumudur’ diye yazdım. Çarşaf propagandası yapıyorsanız diye karakola davet ettiler. (akt. Merter, 2008: 46).

Ortaç (1966: 289) İhap Hulusi’nin ilk siparişini 1925 yılında, Merter ise (2008: 28) 1926 yılında, İzmirli İnci Diş Macunlarından aldığını belirtilmektedir. Her iki tarihte, Şapka ve Kıyafet İnkılâbı’nın yapıldığı 1925 yılı ve sonrasındır. Dolayısıyla, bu anlatının, sonraki bir tarihe tekabül ettiğini ileri sürmek mümkündür. Zira İhap Hulusi’nin gerek devlet gerekse özel kurumlar için üretmiş olduğu reklam metinlerinde hayal edilen yeni ulus-devletin vatandaşı referansını mevcut durumdan değil, “ideal” bir durumdan aldığı/alacağı görülmektedir. Bir diğer ifadeyle, toplumun hem metaforu hem de iktidarın pratik odağı olarak beden (olan vatandaş), giyim tarzından duruşuna kadar Batılı olarak hayal edilirken, bu hayalin çizimleri de İhap Hulusi tarafından Batı’dan aktarılmıştır. Bu kentli vatandaş (ağırlıklı olarak erkek), “ayakta iskarpin veya potin, üstünde pantolon, yelek, gömlek, kravat, ceket ve bittabi bunların mütemmimi olmak üzere başta siperi şemsi serpuş”uyla (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri, 1997: 221), kendine güvenen, düzenli, dinç, dik beden duruşuyla, mutlu yüz ifadesi, neşeli ruh haliyle reklam metinlerinde boy göstermektedir (Gençtürk Hızal, 2008). Gazete okuma/erişme pratikleri de göz önünde bulundurulduğunda, gazete reklamlarında, kentli vatandaş, köylü vatandaşla kesişmezken, afişlerde Bozdoğan (2002: 150) çatışmanın olmadığı bir dayanışma anlayışıyla “uyum içinde bir arada” bulduklarını belirtmektedir. Sözkonusu olan aslında bir uyum olmaktan öte, “köylüyü köyde”, “kentliyi kentte” modernleştirme stratejilerinin, buna bağlı olarak tasarımlarda görünmeyen çizgilerle ayrılan, birbirine değmeyen kentli ve köylünün bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Maden (akt. Akdenizli, 2008: 88), Görey’in özellikle Ziraat Bankası için yapmış olduğu “Para biriktiren rahat eder” başlıklı kumbara ilanlarındaki köylü imgesinin, “ulusal değerlere dayanan tek çalışma olduğunun” altını çizmektedir. Dönemin “ulusal değerlerinin” bir parçasını oluşturan “köycülük söylemi”nin de ağırlıklı nüfusu “milletin efendisi” olarak mitleştirmesi ve bu ilandaki temsilin de böylesi bir mite dayandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Köylü göstergesiyle somutlaşan, Gökalp’in hars ve medeniyet ayırımına dayalı

Batılılaşma projeksiyonuyla “ulusal kültür” yaratma iddiasının referansı yine Batı olmuştur. “19. Yüzyıl Almanya’sının Völkisch ideolojisinin entelektüel mirası”nın (Karaömerlioğlu, 2006: 192) etkilerini bu söylemde ve söylemin doğrultusunda oluşturulan resimsel anlatıda görebilmek mümkündür. Bu “doğallık”, “bize aitmiş” gibi görünürlük ve bilinirlik kazanmıştır. Doğallığın yakalanmasında kullanılan teknik ise Hohlwein’inkiyle aynıdır.

Hohlwein’in doğallığı yakalamak için kimi zaman modelden kimi zaman da fotoğraftan yararlanışıyla oluşturduğu resimsel anlatıyı (Frenzel’den akt. Giambarga, 2011) İhap Hulusi de bir teknik olarak kullandığını belirtmiştir. Modelden yararlanma tekniği, 19. yüzyıl boyunca “sanatsal uygulamada ve dönemin imgeleminde önemli bir rol” oynamış, ressamlar, 1800’lerin ikinci yarısından itibaren, “öğrenim yıllarının sonrasında da çalışmalarını yalınlaştırmak ve canlı modelle çalışmanın masraflarından kurtulmak için sık sık fotoğraflardan yararlanmışlardır” (Zerner, 2006: 76, 81). 10 Ağustos 1984 tarihli Milliyet Gazetesi’ndeki röportajda, İhap Hulusi, Kulüp Rakısı etiketinde arkadaşı Fazıl Ahmet Aykaç ile kendisini çizdiğini, arkası dönük olanın Aykaç, yüzü dönük olanın ise 1931’deki İhap Hulusi olduğunu söyler. Bu ifade, metindeki bir göstergenin, sınırsızlıktan kurtarılıp, güdülenmişliğinin ilanıdır. “Gösterenin gösterileni belirleme derecesi”nin bizzat metnin üreticisi tarafından ilan edilmesine karşın, farklı okurlar tarafından etikettekiler Atatürk ve İsmet İnönü olarak okunmuş/okunagelmıştır. Bu durum göstergenin çoklu okumalara açık, polisemik özelliğinin bir ifadesi olarak değerlendirilebilir. Elbette, bu fotoğrafın, doğrudan ve sadece sözkonusu etiket için çekildiğini söylemek zordur. Zira İnhisarlar İdaresi’ndeki, Sümerbank Yerli Malları Pazarı’ndaki erkek göstergeleri, fotoğrafları günışığına çıkmamış olmasına karşın, Kulüp Rakısı etiketinde olduğu gibi, bu göstergeleri İhap Hulusi’nin kendisi olarak okumak da mümkün olabilir. Ressamların otoportre geleneğinin bir uzantısı olarak da düşünülebilecek bu durum, İhap Hulusi’nin, ulus devletin hayal ettiği vatandaş imgesini, kendi bedeninde ve Bourdieu’nün ifadesiyle bu bedende cisimleşen habitusla özdeşleştirdiği ileri sürülebilir.

Kendisiyle ilgili metinlerde İhap Hulusi’nin, bedenselleşmiş toplumsallığına göndermeler bulunmaktadır. Bourdieu’ya dayanarak söylersek bu göndermeler, İhap Hulusi’nin “Avrupalılığı” içinde olanın aynı zamanda dışında, şeylerde olanın aynı zamanda beyinde ve alanlarda olanın habitusunda olduğunun da göstergesi olarak anlamlandırılabilir. Ortaç (1966: 289–290) İhap Hulusi’nin hem dış görünüşüyle hem de kafa yapısıyla “Avrupalı bir adam” olduğunu belirtmiştir:

“...Aradan birkaç ay geçmişti ancak. Bizim Yokuş’un Aşirefendi Caddesine sapan köşesindeki ve Tefeyyüz Kitabevi üstündeki büromuza bir genç geldi. Ama ne genç! Uzun boylu, şık, şık, şık...Çizgi güzeli bir Avrupa’lı adam...Bu adam İhap Hulusi imiş!... İhap, yalnız dış yapısı ile değil, kafası ile

de Avrupalıdır. ... Tıpkı çizgide olduğu kadar giyinişte de özelliği vardır: Hiç palto görmedim sırtında. En soğuk havada bile içi müflonlu, beli kemerli, spor bir trençkot giyer”.

İhap Hulusi'nin kendi bedenini, hayat tarzıyla biçimlendirmiş olduğu ve bedeninin ekonomik, simgesel ve toplumsal tüm sermaye türlerinin taşıyıcısı olarak araçsallaştırdığı ileri sürülebilir. İhap Hulusi'nin, “aileden gelen bir güzelliğe” sahip olduğu bir diğer ifadeyle simgesel sermayesinin bileşenlerinden biri, 24 Kasım 1957 tarihli Milliyet Gazetesi'nin 2. sayfasında bir fotoğraf altı yazısında şöyle ifade edilmektedir:

“Diyorlar ki bazı ailelerin bütün fertleri birbirinden güzeldir. Böyölerine ‘Allahın boş bir gününde özene bezene yarattığı mahlûklar’ demek pekâlâ yerinde bir sözdür. Mesela beyaz saçlı Nevgice Hanım ve beyaz saçlı zevci Dr. Prof. Şinasi Erel ve her ikisinin güzel taraflarını alan kızları Tülü Aksel bu ailelerden biridir. Nevgice Hanım’dan sık sık bahsedildiği halde ağabeyi ressam İhap Hulusi’den pek bahsedilmez. Halbuki uzun boylu, kır saçlı ressam bu aileden geldiğini gösteren bütün özelliklere sahiptir. İstanbul hanımları kendisine hayrandır...”

Yine ekonomik, simgesel ve toplumsal sermayesini taşıyıcısı olarak İhap Hulusi'nin, bedeni, “ayrıcılığını” ifade ettiği de bir alana tekabül etmiştir. Ortaç (1966: 290) İhap Hulusi'nin, saati herkesten farklı taktığını belirtmektedir: “Saatini, çıplak bileğinin değil, gömlek kolu üstünde görürsünüz her zaman. Başkasında belki sevimsiz duracak bu ayrılık, ona yakışır.” Çünkü İhap Hulusi'nin görünür kıldığı bu aksesuar, Atatürk'ün, hizmetlerinden dolayı, “az zamanda çok işlerin başardığı”, Cumhuriyetin 10. Yıldönümünde, kendisine hediye ettiği saattir*. Bu hediye, ürettiği metinlerde, zamanın ruhunu bir biçimde yakalamaya çalışan -bu ruhun hangi zamana ve mekâna ait olduğu tartışmalı da olsa- İhap Hulusi için ayrırcılığının kaynağının ve metin üretimindeki ilişkiler ağındaki “özerkliğinin” de bir ifadesi olarak anlamlandırılabilir.

Ulus-devletin hayali çizilirken “alanının özerkliği” sınırlı olan ya da sınırları belirlenen, kültürel aracı sadece İhap Hulusi olmamıştır. 1923 yılında, İhap Hulusi'nin afiş çalışmalarında da yer aldığı**, “7. Galatasaray Sergisi'nin açılışında Atatürk'ü temsilen bulunan Hamdullah Suphi Tanrıöver, sanatçıların ulusal konuları ele almalarını istediklerini” belirtmiş ve bir sonraki yıl bu bağlamda üretilen

* Arkası Gazi Mustafa Kemal imzalı bu saatin fotoğrafı Merter'in (2008: 143-144) çalışmasında bulunmaktadır.

** Ortaç (1966: 289) bu sergiyi ve sergide İhap Hulusi'nin çalışmalarına olan ilgiyi şöyle aktarmaktadır: “Eserlerini Akbaba'da yayınlamaya başladığı yıl, Galatasaray Lisesi'nde açılan resim sergisinde de hayranlıkla seyrettik. Bütün İstanbul, bu yeni imzanın getirdiği yeni üslup önünde duruyordu. Duranlar arasında ressam Mecit Efendi de vardı. İbrahim Çallı'ların, Şevket Dağ'ların arasında bu başka adamı ilgi ile izlemiş, sormuş, aramış, uzun tebriklerle elini avucunda tutmuştu o gün”

çalışmalar devlet kurumları tarafından satın alınmıştır (Üstünipek, 1999: 188). İnkılâp Sergileri de bu istemin devamı olarak ortaya çıkmış, “Arif Kaptan, Şemsi Arel, Refik Ekipman, Zeki Faik İzler, Nurullah Berk, Şeref Akdik gibi sanatçıları, İnkılâp ideallerini yansıtan resimler yapmaya yönelmişti” (Özsezgin, 2009: 270). Zeki Faik İzer’in, “İnkılâp Yolunda” tablosu, Fransız devriminin sembolü kabul edilen, ressam Eugene Delacroix’nın, “Halka Yol Gösteren Özgürlük” tablosuyla benzerliği ya da Houston (2005) ifadesiyle “taklidi” bu bağlamın bir ürünü olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla Türkiye’de Cumhuriyetin ilk döneminde yaratıcılık ve özgünlüğün, sanatçı kimliğini tanımlayıp tanımlamadığı tartışmalıdır. “Sanatçıların” korunması ve desteklenmesi, “istediği ürünü almaya odaklanmış” bir devletin himayesiyle gerçekleşmiştir (Barnard, 2005: 112). Ortaç’ın (1966: 291) aktarımında da, çalışmalarında “istediği ürünü almaya odaklanmış” himayenin isteklerinin, İhap Hulusi’nin çalışmalarına bir anlamda müdahalesi ve bu müdahale dolayısıyla kendi tarzını üretmeyişiinin sınırlarını/sıkıntısını görmek mümkündür:

“İhap Hulusi’nin, işe başladığı günden beri bitmeyen bir şikayeti vardı:
Anlayış kıtlığı!

—Bizde koltuk herşeye hakimdir, derdi... En güzeli koltuk anlar, en doğruyu koltuk bilir...Siz, koltuğun zevkine boyun eğeceksiniz, koltuk sanata değil!

—Bir kibrit kutusu mu çizdiniz? Koltuk kaşlarını çatıp parmağını uzatır:

—Şuraya ay-yıldız!

Hele devlet müessesesi, ister şarap şişesi olsun, ister sigara paketi, Ay-yıldızsız resim kabul etmez!

Bir siparişe, dört, beş, altı kroki çizer veririm. İşe başlayalı tam kırk bir yıl oldu. Kırk bir yılda, kırk bir kere maşallah, bir kerecik olsun yanılmadılar: Beğenilen, çizdiğim örneklerin daima, daima, daima en kötüsü oldu!”

İlk afiş sergisinin ardından Yedigün Dergisi’ne İhap Hulusi (Görey, 1935: 13, 22), bu sergide yer alan eserlerin biçim ve içeriğine yapılan müdahalelerden uzun uzun bahsetmiş ve “katıksız” bir üretimin mümkün olamayışının gerek “afiş sanatının” gerekse “bireysel tekabülünün” gelişmemesinde etkili olduğunun altını çizmiştir*.

* “Memleketimize birdenbire dahil olan ilan resimciliği hakkında ilan yaptırmak isteyenlerin kafi bilgiye sahip olmamaları yapılacak resmin mevzuuna, rengine, yazısına, hatta şekline müdahalelerde bulunmaları beni istilzam ediyor. Sergiyi gezenler bu noktayı gösteren birçok misallerle karşılaşacaklardır. Ben ekseriyetle ilan resmi isteyenlerin karşısında ilk mektep çocuğu vaziyetinde kalıyorum. Bana böyle çiz! Böyle boya! Böyle yap! gibi benden doğması icabeden san’at noktalarına kadar müdahalelerle karşılaşıyorum. Şüphesiz, bana yalnız mevzu söylemekle iktisab edilse daha iyi bir san’at eseri meydana gelecek, bundan da sipariş veren istifade edecektir... Bu müdahale devam ettikçe afiş sanatının daha fazla ilerlemesine imkan göremediğim gibi şahsi tekabülünde önüne geçilmiş oluyor. Çünkü benim yegane vazifem müşteriyi memnun etmekten ibaret kalıyor. Birçok zamanlarda sipariş verilip resim alındıktan sonra şurası boş kalmış diye bir sürü yazılar ilave ediliyor. Bu da resmin kompozisyonunu, dolayısıyla güzelliğini ve yapacağı tesiri mahvediyor... Hülasa bütün bunları söylemekten maksadım şunu anlatmaktır ki sergideki

Bu yazı, İhâp Hulusi'nin çalışmalarında, "kendine ait bir tarz" geliştiremeyişinin de ipuçlarını içinde barındırmaktadır.

İhâp Hulusi'nin, şikâyetçi de olsa, "kurala uymaktaki çıkarımı da düşünerek" "devlet himayesini" ve "müdahalesini", hem ekonomik sermayesini hem de simgesel sermayesini geliştirmek bağlamında benimsemiş olduğu ileri sürülebilir. Bu himayenin sona erişini, uzun yıllar sonra kendisi 'yalnız monşer, bizim gibi sanatçılara devlet neden sahip çıkmaz, arayıp sormazlar?' ifadesiyle sorgulamıştır. Her ne kadar emekli olduğu tarihi 1975 yılı olarak ilan etse de, İhâp Hulusi ve devlet kurumları arasındaki ilişki özellikle 1940'lı yılların ortalarından itibaren azalmaya başlamıştır. Örneğin, İnhisarlar İdaresi reklam işlerini, her ne kadar çizgilerinde İhâp Hulusi'yi taklit ettiğini söylemişse de, 1945 yılından itibaren Atıf Tuna yürütmüştür.

Siyasal iktidara gazete kapatma yetkisi veren Matbuat Kanunu'nun 50. Maddesinin tartışıldığı bir dönemde, Sabiha ve Zekeriya Sertel tarafından "bütün muhalefet unsurlarının bir cephede toplanması", "ileri düşünenlerin forumu" olması amacıyla çıkartılan 'Görüşler Dergisi'nin, logosunu İhâp Hulusi yapmıştır (Sertel, 1987: 289- 290). Yayınlandığı ilk gün "G" harfi orağa benzetildiği için, "Görüşler, orak çekiç başlığı altında çıkmış diye rivayetler" üretilmiştir (Sertel, 1987: 302). Sertel (1987: 300-301) bu rivayeti, "sosyalistlikle, komünistlikle hiçbir ilgisi" olmayan, "zengin bir aileye mensup, hayatının çoğunu Avrupa'da geçiren bir ressam" olan ve "tesadüfen o gece lokantaya (Degüstasyon) gelen" İhâp Hulusi'ye aktardığını belirtmekte ve onun cevabını aktarmaktadır: "Öküzün altında buzağı arıyorlar". Mevcut siyasal iktidara karşı bir muhalefet girişimi konumunu alan dergi, İhâp Hulusi'den belki de geleceğe dair bir öngörü ile destek almışsa da, dönemin muhalefetinin vaat ettiği desteği görememiştir *. İhâp Hulusi, 1946 yılında yapılan siyasal seçimlerde, yine Cumhuriyet Halk Partisi seçim afişlerini tasarlamış (Uztuğ, 1999: 26), Demokrat Parti'nin seçim afişleri için çalışmalara çağrılmamıştır. İhâp Hulusi'nin bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde iktidara eklemeliği ile işlerinin giderek azalması arasında bir ilişki kurulabilir.

Bu azalmanın artalanında ise, bir söylem dönüşümünün yaşanmış olduğu görülmektedir. 1946 yılında çok partili hayata geçişle, 1950 yılında siyasal iktidara gelecek olan Demokrat Parti, devletçilik politikalarının yerine liberal ekonomi-politikalar gütmüş, Batı'nın coğrafi referansını Avrupa'dan Amerika'ya taşımış, söylemine desteği kentten değil kırdan almıştır. Siyasal iktidarın tüm bu "alt

resimlerinin pek azında şahsiyetim tamamen serbest olarak rol oynamıştır. Kısmi azami yukarıda anlatılan tarzda müdahaleler olmuştur (Görey, 1935: 13, 22).

* Her ne kadar Celal Bayar ve Adnan Menderes, Görüşler Dergisi için bizzat Sabiha Sertel'e yazı vereceklerini bildirmişlerse de, derginin ve toplumsal muhalefetin giderek artan etkisiyle Sertel'in (1987: 302) ifadeleri ile "tornistan yapıp sözlerinden dönmüşlerdi". Sertel (1987: 290) "Biz, Görüşler'i bir sosyalist dergi olarak çıkarmıyoruz. Bugün memlekette sosyalist bir rejim için şartlar olgunlaşmamıştır. Biz burjuva demokratik devriminin tamamlanması, daha da gelişmesi için savaşıyoruz. Söz, düşünce, teşkilatlanma haklarının güvenlik altına alınmasını istiyoruz..."

üst etme stratejisi"nin (Bourdieu: 1997: 180), İhap Hulusi'nin Cumhuriyetin ilk dönemindeki tercih edilmişliğinin zeminini de alt üst etmiş olduğu belirtilebilir. Dönemin küçük Amerika yaratma hayalinin, gündelik hayatın her alanına olduğu gibi reklam metinlerine yansımaları, Cumhuriyetin ilk döneminin ve buna bağlı olarak da İhap Hulusi'nin hayaline uygun/uyumlu düşmemiştir. Bu sürece giden yolda, Cumhuriyetin ilk dönemindeki ilişkiler ağı, bu ağı kuran ve kurduran simgesel, ekonomik, kültürel sermayesi, İhap Hulusi'nin 1950'li yıllardan itibaren alana girişine engel oluşturmuştur. Hohlwein gibi kariyerini, tüm iktidarlar döneminde sürdür(e)memiştir*.

Reklam metinlerindeki bireysel imzalar da, özellikle 1950'li yıllardan itibaren artarak kurumsal bir hale gelmiş, reklam işini yapmak üzere örgütlenmiş yapılarla – reklam ajansları- birlikte reklam üretim süreci de hem kolektif hem de anonim bir hal almıştır. Türkiye'de kurulan ilk reklam ajansının, 1909 tarihinde İlançılık A.Ş olduğu yaygın olarak kabul görmüşse de, Koloğlu (1999: 168-172) bu tarihten önce de reklam ajanslarının var olduğunu ortaya koymakta, bu ajansların, reklam üretiminden ziyade, gazetelerde yer ve zaman satın almak üzere iş gördüklerini de eklemektedir. Reklam üretimi sürecinde bireysel olarak tek başına bir reklam ajansıymışçasına iş gören İhap Hulusi, 1950'li yılların artan özel girişimciliğine paralel olarak artan kurumsal ajans yapılarına -1944 yılında Faal, 1950'li yıllarda Grafika, Moran gibi reklam ajansları- karşın kendini (yeniden) konumlandır(a)mamıştır.

SONUÇ YERİNE

Cumhuriyetin ilk dönemi, devletin reklam verme ya da reklamveren olarak kurumsallaşma yolundaki pratiğe, reklam üreticisi olarak alana dahil olma yolunda bireysel çabaların eklenildiği, tüketici vatandaşlar topluluğunun da reklam metinleri yoluyla üretildiği, reklam araçlarının görece çeşitlendiği bir dönemdir. Dolayısıyla, melez bir görünüm sergileyen reklam/reklamcılık alanına dair bir çerçevenin bu dönemde belirginleşmeye başladığını belirtmek mümkündür. Bu çerçevenin belirlenmesinde hem ürettiği metinlerle İhap Hulusi, kültürel aracı konumunda, imzası ile öne çıkmaktadır. İhap Hulusi, Cumhuriyetin ilk döneminin

*Çalışmalarını Münih'te sürdürmüş olan Hohlwein, Margolin'in (2001: 241) ifadesiyle Alman modernliğinin üç döneminde de (Kaisers dönemi- Weimar Cumhuriyeti- Hitler Almanyası) kariyerine devam etmiştir. Bernhard'ın apolitik kimliğinin (Heller, 2001: 108) tersine Hohlwein'in, oldukça politik bir kimliğe sahip olduğu ya da dönemin koşulları ve koşullandırmalarına paralel bir biçimde politize olduğu belirtilebilir. Zira İkinci Dünya Savaşı'nın, Hohlwein'in tarzında bir keskinleşme yarattığı görülmektedir. Bu keskinleşmede Nazi Partisi'ne üye oluşu ve partinin propaganda bölümünde görev almasının rolü olmuş, Hohlwein Almanya'daki ideolojik ortamın görsel aracı, hatta pekiştiricisi konumunda ürünler vermiştir (Lush, 2008: 81). Böylesi bir ilişkiler ağı içine dahil oluşu Meggs'in ifadesiyle (1998: 255) "önemli bir tasarımcı olarak Hohlwein'in itibarı ciddi biçimde zedelenmiştir".

“görsel modernlik kültürünün” yaratılmasında, resimsel modernist tarzıyla katkıda bulunmuştur. Bu katkıyı, “katıksız” bir diğer ifadeyle dönemin söyleminden ve bu söylemin üreticisinden bağımsız vermediği görülmektedir. Buna bağlı olarak aslında ürettiği metinlerin, Cumhuriyetin ilk döneminin karakterini yansıttığını belirtilebilir.

İhap Hulusi, dönemin koşulları ve koşullandırmaları ile kendisini sanatçı olarak konumlandırmış olması, dönemin koşullarında alana girişini ve sermayesini artırmasını kolaylaştırmışsa da, ona bugünden yöneltilen bazı eleştirilere de zemin hazırlamıştır. “Tasarımcı” sıfatı, bugünden anlamlandırıldığında, onun modus operandi’sine daha uygun düşmektedir. McCoy (2003: 2) rejimin ve toplumun biçimlenmesinde tasarımcılara sorumluluk düştüğünü ve böylesi bir sorumlulukla hareket ederek “iyi yurttaş” olacaklarını ifade etmektedir. İhap Hulusi’nin Cumhuriyetin ilk döneminde ürettikleri ya da müdahalelerle ona ürettirilenler, onu döneminin “iyi vatandaşı” olarak ilan edilmesine referans oluşturmaktadır.

Ticaretle ilgili kolay tüketilebilir metinler ürettiği gerçeğini her defasında ifade eden İhap Hulusi’nin çalışmaları, dönemini aşarak, bugüne ulaşmıştır. Cumhuriyetin ilk döneminin modern ve batılı yaşam tarzıyla hayal edilen vatandaşlar topluluğu, dönemin diğer kültürel araçlarının ürettiği metinlerle birlikte, İhap Hulusi’nin metinleri dolayısıyla, dünde olduğu gibi şimdi de hayal edilebilmektedir. Onu ve ürettiği metinleri bugüne ulaştırmanın tek bir nedeni olduğunu söylemek elbette mümkün değildir. Ancak, “Cumhuriyet seçkini” ve “direnme stratejilerine sahip bir özne” olarak kültürel üretime katkıda bulunan Görey’in, kültürel üretimin süreksizlikleri karşısında yer yer taktiksel ve konjonktürel pratikleri işe koşarak var kalışı ve direnme mücadelesinin bir örneği oluşu onun metinlerini ve metinleri dolayısıyla hatırlanmasının en önemli nedeni sayılabilir.

KAYNAKÇA

- Akdenizli, Fuat (2008) 1960 sonrası Türk Grafik Tasarımında Ulusal Üslup Sorunu. Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Grafik Ana Sanat Dalı. Yayınlanmamış Sanatta Yeterlilik Tezi.
- Altıntaş, Yurdaer (1994) “Bir Öncü: İhap Hulusi- İhap Hulusi Bey ve Birkaç Anı”. Arredamento. Sayı 63. S: 96-97.
- Anderson, Benedict (1995) Hayali Cemaatler. Milliyetçiliğin Kökeni ve Yayılması. Çev.: İskender Savaşır. İstanbul: Metis.
- Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri 1.2.3.cilt. (1997) Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek

Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi.

- Aydın, Suavi (2004) "İki İttihat-Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset". Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce- Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi. İstanbul: İletişim. s: 117- 128.
- Aydın, Suavi (2009) "Türk Düşüncesinde Alman Etkisi" Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce- Dönemler ve Zihniyetler. İstanbul: İletişim. s: 947-970
- Aynsley, Jeremy (2000) Graphic design in Germany: 1890-1945. London: Thames and Hudson.
- Barnard, Malcolm (2005) Sanat, Tasarım ve Görsel Kültür. Çev: Güliz Korkmaz. Ankara: Ütopya.
- Bektaş, Dilek (2003) "Cumhuriyetin İlk Döneminde Grafik Tasarım (1923-43)" Sanat Dünyamız. sayı: 89. S: 194-200.
- Bogart, Michele H. (1995) Artists Advertising and the Borders of Art. USA: The University of Chicago Press.
- Bourdieu, Pierre (1997). Toplumbilim Sorunları. Çev.: Işık Ergüden. İstanbul: Kesit.
- Bourdieu, Pierre, Loic J. D. Wacquant (2003). Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar. Çev: Nazlı Ökten. İstanbul: İletişim.
- Bourdieu, Pierre (2006a) Pratik Nedenler. Çev.: Hülya Uğur Tanrıöver. İstanbul: Hil
- Bourdieu, Pierre (2006b) Sanatın Kuralları. Çev.: N. Kamil Sevil. İstanbul: YKY
- Bozdoğan, Sibel (2002) Modernizm ve Ulusun İnşası. Erken Cumhuriyet Döneminde Mimari Kültür. İstanbul: Metis.
- Çelik, Nur Betül (2004) "Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem" Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-Kemalizm. İstanbul: İletişim Yayınları. S: 75-91.
- Çeviker, Turgut (2006) "Modern Türk Grafik Sanatının Öncüsü" Sanat Dünyamız. Sayı: 100. s: 93-95.
- Çeviker, Turgut (2010) Karikatürkiye- Karikatürlerle Cumhuriyet Tarihi. 1. Cilt: Tek Parti ve Demokrat Parti Dönemi (1923-1960). İstanbul: NTV.
- De Certeau, Michele (1988) The Practice of Everyday Life. Berkeley, London: University of California Press.
- Durmaz, Ömer (2011) İstanbul'un 100 Grafik Tasarımcısı ve İllüstratörü. İstanbul: Kültür A.Ş
- Erkmen, Nazan (2009) "Bahaüs ve Marmara Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi" Bahaüs: Modernleşmenin Tasarımı. Türkiye'de Mimarlık, Sanat, Tasarım Eğitimi ve Bahaüs. Der: Ali Artun, Esra Aliçavuşoğlu. İstanbul: İletişim Yayın. S: 17- 20.
- Gençtürk Hızal, Gilman Senem (2008) Modernleşmeyi Reklam Metinleriyle Okumak: 1928-1950 Yılları Arasında Türkiye'de İlan/Reklam Metinleri. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Giambarga, Paul (2011) "The Hundred Years of Illustration and Design" http://giam.typepad.com/100_years_of_illustration/ludwig_hohlwein_18741949/. 1. 10. 2011
- Glaser, M (2000) Art is Work: Grahhic Desing, Interiors, Objects and Illustration. Woodstock, New York: Overlook Press.
- Görey, İhap Hulusi (1940) "Resimle Reklam Yapmak" İktisadi Yürüyüş Dergisi. 15. 2.1940
- Görey, İhap Hulusi (1935) "İhap Hulusi Memleketimizde İlk Afiş Sergisini Açtı" Yedigün Dergisi. 3 Ekim 1935

- Heller, Steven (2001) "Lucian Bernhard: The Master Who Couldn't Draw Straight" Graphic Design History. Ed.by Steven Heller ve Georgette Ballance. New York: Allworth Press.
- Hollis, Richard (2001) Graphic Design. A Concise History. London: Thames and Hudson Ltd.
- Hopkins, Claude (1996) Reklamcılık Yaşantım ve Bilimsel Reklamcılık. Çev.: Mustafa Gerçekler. İstanbul: YKY.
- Houston, Chris (2005) "Provocations of the Built Environment: Animating Cities in Turkey as Kemalist" Political Geography. (24/1), s: 101-119
- Kadioğlu, Ayşe (1999) Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi. İstanbul: Metis.
- Karamustafa, Sadık (2007) "İhap Hulusi Çizgisi: Belgeler, Sorular, Doğrular, Yanlışlar" İhap Hulusi: Tasarımcının Bir Genç Sanatçı Olarak Portresi. Der: Ender Merter. İstanbul: YKY. S: 13-23
- Karaömerlioğlu, Asım (2006) Orada Bir Köy Var Uzakta. Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem. İstanbul: İletişim
- Kocabaşoğlu, Uygur (2001) Türkiye İş Bankası Tarihi. İstanbul: İş Bankası.
- Koloğlu, Orhan (1999) Reklamcılığımızın İlyüzyülü 1840-1940. İstanbul: Reklamcılık Vakfı.
- Lush, Jeffrey (2008) "Decoration As Brand, Brand As Politics". Twenty-Second Annual National Conference on Liberal Arts and the Education of Artists: Desing, The Arts and The Political, October 15-17, 2008. Proocedings 2008. S: 79-85. <http://media.schoolofvisualarts.edu/sva/media/9983/large/proceedings2008.pdf>
- Margolin, Victor (2001) "Book Review". Journal of Design History. 14(3). s: 240-243
- McCoy, Katherine (2003) "Good Citizenship: Design as a Social and Political Forca" Citizen Designer – Perspectives on Design Responsibility. Ed.by Steven Heller, Véronique Vienne, Allworth Press, New York. S: 2-8.
- Meggs, Philip (1998) A History of Graphic Design. John Wiley and Sons: USA.
- Merter, Ender (2007) İhap Hulusi: Tasarımcının Bir Genç Sanatçı Olarak Portresi. İstanbul: YKY
- Merter, Ender (2008) Cumhuriyet'i Afişleyen Adam: İhap Hulusi Görey 110 Yaşında. İstanbul: Literatür.
- Ortaç, Yusuf Ziya (1966) Bizim Yokuş. İstanbul: Akbaba Yayınları.
- Ortaylı, İlber (2001) Osmanlı İmparatorluğu'nda Alman Nüfuzu. İstanbul: İletişim
- Özsezgin, Kaya (2009) "Yeni Adam, Baltacıoğlu ve Sanat" Bahaüs: Modernleşmenin Tasarımı. Türkiye'de Mimarlık, Sanat, Tasarım Eğitimi ve Bahaüs. Der: Ali Artun, Esra Aliçavuşoğlu. İstanbul: İletişim. S: 261-276.
- Safa, Peyami (1938) Türk İnkılabına Bakışlar. İstanbul: Kanat Kitabevi.
- Sertel, Sabiha (1987) Roman Gibi. Demokrasi Mücadelesinde Bir Kadın. İstanbul: Belge.
- Shiner, Larry (2010) Sanatın İcadı. Bir Kültür Tarihi. Çev.: İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı.
- Topuz, Hıfzı (2003) II. Mahmut'tan Holdinglere Türk Basın Tarihi. İstanbul: Remzi.
- Tuna, Atıf (2007a) "Atıf Tuna: Biz Grafik Nedir Bilmezdik-Yurdaer Altıntaş, Atıf Tuna Röportajı" Grafik Tasarım Görsel İletişim Kültürü Dergisi, Sayı: 10. S: 58-65.
- Tuna, Atıf (2007b) "Kırk Yıl Süren 'Tekel Ressamlığı'nın ardından Atıf Tuna ile Birlikte Babıali Gezisi- Atıf Tuna, Gökhan Akçura Röportajı". Grafik Tasarım Görsel İletişim Kültürü

Dergisi, Sayı: 10. S: 66-71.

- Turan, Gülname, Ödekan, Ayla (2009) "Erken Cumhuriyet Döneminde Yerli Malı Kavramı ve İstanbul Yerli Malı Sergileri" İTÜ Dergisi/B Sosyal Bilimler. Cilt 6. Sayı: 2. S: 15-26.
- Uztuğ, Ferruh (1999) Siyasal Marka Seçim Kampanyaları ve Aday İmaji. Ankara: MediaCat.
- Üstünipek, Mehmet (1999) "Cumhuriyetin 50. Yılında Sanat Piyasası" Cumhuriyetin Renkleri ve Biçimleri. Der: Ayla Ödekan. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları. S: 188-195.
- Weill, Alain (2009) Grafik Tasarım. Çev: Orçun Türkay. İstanbul: YKY
- Wernick, Andrew, (1996) Promosyon Kültürü – Reklam, ideoloji ve Sembolik Anlatım. Çev.: O. Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Williamson, Judith, (2001) Reklamların Dili Reklamlarda Anlam ve İdeoloji. Çev.: A.Fethi. İstanbul: Ütopya.
- Zerner, Henri (2006) "Sanatçıların Bakışı" Bedenin Tarihi(2). Çev.: O. Türkay İstanbul: YKY

Gazeteler

- 17 Şubat 1957, Milliyet Gazetesi
24 Kasım 1957, Milliyet Gazetesi
8 Ekim 1959, Milliyet Gazetesi
1 Şubat 1961, Milliyet Gazetesi
29 Mayıs 1977, Milliyet Gazetesi
10 Ağustos 1984, Milliyet Gazetesi / Renk eki
30 Mart 1986, Milliyet Gazetesi

Özet

Kültürel Üretim Mekânlarında Bir Aracı: İhap Hulusi Görey

Bu çalışmanın odağında İhap Hulusi Görey yer almaktadır. Çalışma, Cumhuriyetin ilk döneminde karikatürden kitap kapağına, logodan reklam metnine kadar birçok kültürel metne imzasını atmış bir kültürel aracı olarak İhap Hulusi Görey'in üretimleri ve yaşam öyküsünün kesiştiği kültürel alanda ürettiği metinler incelenmektedir. Bir dönemi, bugünden anlamlandırabilmemize imkân tanıyan böylesi kültürel metinler, aynı zamanda kültürel üretim alanlarından biri sayılan reklam/ reklamcılığın oluşumuna dair ipuçlarını da içinde barındırmaktadır. Bourdieu ve De Certeau'nun 'alet çantası'ndan derlenen çözümleme araçları yardımıyla çalışma Görey'in üretimi olan metinler dolayısıyla sıralanan sorun alanları ile uğraşmaktadır: İhap Hulusi Görey'in tekil bir eyleyen olarak modus operandisi, bu işi yapmak adına yaşadığı dönemin nesnel koşullarına karşılık, reklamcılık alanında algı, düşünce ve eylem tasarımlarından oluşan eğilimlerini nasıl oluşturduğu, bu alandaki 'ilişkiler ağına' nasıl dahil olduğu ve 'alana erişimi' nasıl sağladığı ve sürdürdüğü, 'alanda konumlanması', bu konumlanmanın 'yörüngesi' ve çokboyutlu nitelik taşıyan reklamcılık alanında kariyerini biçimlendirmek için izlediği 'stratejiler'. Buna koşut olarak çalışmada İhap Hulusi Görey'in ürettiği metinlerin – yaşamöyküsünü kendi ağzından aktardığı metinler de dâhil- kurgusal bir anlatıya dönüştürüldüğü "biyografik yanılısama" sürecinin izi sürülmektedir. Buna bağlı olarak çalışma, İhap Hulusi Görey'in anlatılarının derinlikli incelemesinin, kültürel üretimin süreklilik ve süreksizlikleri ekseninde, Türkiye'deki reklamcılık tarihiyle kesişeceği örtük iddiasını taşımaktadır. Öte yandan görünürde bir "Cumhuriyet seçkini" ve "direnme stratejilerine sahip bir özne" olarak kültürel üretime katkıda bulunan İhap Hulusi Görey'in anlatıları, kültürel üretim mekânlarında taktiksel ve konjonktürel pratikleri işe koşarak var kalma ve direnme mücadelesinin bir yansıması olarak okunmalıdır.

Anahtar Kelimeler: İhap Hulusi, Reklamcılık, görsel iletişim.

Abstract

An Intermediator in the Spaces of Cultural Production: İhap Hulusi Görey

The focus of this paper is on İhap Hulusi Görey who was a cultural mediator having appended his signature on a wide range of cultural texts from caricatures, book covers, logos to advertisements during the first decades of the Turkish Republic. These cultural texts not only give us the opportunity to signify the cultural meaning of a past period here and now but also contain hints for the emergence of the sphere of advertising/ advertisement which can be considered as a field of cultural production. Drawing upon theoretical constructs and concepts in Pierre Bourdieu's and De Certeau's toolkit, this study tackles with the following issues: the

modus operandi of Görey as an individual agent who developed his dispositions, i.e. schemes of perception, thought and action, in the field of advertising in response to the objective conditions of his age; how he articulated, attained and maintained his ensemble of social relationships in this field, his trajectory of positioning and the strategies he followed to carve out his career in the multidimensional spaces of advertising. Concordantly, this study traces the process of biographical the process in which his texts including his (auto)biographies were transformed into fictional narratives. Therefore, this paper implicitly argues that the examination of the narratives of İhap Hulusi Görey intersects with the history of the advertising in Turkey in the axis of continuities and discontinuities in cultural production. So, the narratives of İhap Hulusi Görey, who was a republican elite and a(n) agent/ subject having strategies of resistance, should be signified as the reflections of his struggle by setting tactical and conjunctural practices in the spaces of cultural production.

Key words: İhap Hulusi, advertising, visual communication.

Rehberlik ve Psikolojik Danışma Kuramlarının Felsefi Temelleri

Gürsen Topşes*

Giriş

Psikoloji biliminin ve onun uygulama alanı olarak kabul edilen rehberlik hizmet ve yardım alanlarını, kuşkusuz insan ve insan davranışları oluşturur. Birbirleriyle neredeyse zorunlu olarak ilişkili ve etkileşimli bütünlük oluşturan bu iki disiplin alanının temel amacı, insan davranışlarının nedenselliğini araştırma konusu yapmak ve psikolojik yardım boyutuyla da, insanın, kendisini ve başkalarını anlamasına, tanımına; kendine daha yeterli, kendini tanıyan ve problem çözebilme becerileri gelişmiş bireyler olarak gelişmelerine ve sonuç olarak kendini gerçekleştirmelerine yardım etmektir.

Özel bir bilgi ve düşünüş türü olarak algıladığımız felsefe disiplini ise, tüm felsefe ve düşünce tarihi sürecinde “İnsan varlığına” ilişkin çok çeşitli düşünce dizgeleri, felsefi dünya görüşleri üretmiş, geliştirmiş ve tüm bu süreçler, insan bilimleri bağlamında yer alan psikoloji biliminin felsefi alt yapısını oluşturmuştur.

* Yard.Doç Dr. Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi.

Felsefe disiplinin “insan nedir” sorusu, psikoloji biliminin çeşitli kuramlarının oluşumunda kaynak ve kök görevi görmüştür. Psikoloji biliminin altyapısını oluşturan kişilik kuramları da denilebilirse bu sürecin sonuçlarının ürünüdür. Bu nedenden, insan ve insan davranışlarını inceleme ve araştırma konusu yapan psikoloji biliminin tüm kuramsal yaklaşımları; geçmişte ve şimdi boyutlarında yer alan insana yönelik dünya görüşleriyle yakından ilişkili bir bağ ve iletişim dokusu içinde olma niteliği taşırlar.

Felsefe Tarihi İçinde İnsan ve İnsan Problemi

Antik Yunan felsefesi içinde ünlü filozof Sokrates’in “Kendini bil!” önermesi, rehberlik disiplininin temel ilke ve amaçlarıyla özdeşleşir bir yargıdır. Aynı zamanda, erdemli olmanın, bilgili olmakla bir bütün oluşturduğu, insanın kendisini gerçekçi olarak tanumasının ve bilmesinin doğruya ulaşma sürecinde ön koşul olduğu anlamını da içerir. Tıpkı yüzyıllar öncesi Anadolu aydınlanması içinde büyük Türk düşünürü Yunus Emre’nin “İlim kendini bilmektir, sen kendini bilmezsin, bu nice okumaktır?” özdeyişinde olduğu gibi. Çünkü kendini tanıma ve bilme, kendi gerçeğini tanıma ve geliştirme, her türlü düşün üretimlerinin, bilim ve sanat ürünlerinin vazgeçilmez temelini oluşturmasının yanında, insanın kendini gerçekleştirmesinin de temel koşullarından sayılır.

Sokrates’in ardıllarından sayılan Kinikler, erdemli olmanın koşulunu, insanın bağımsız ve özerk bir kişilik geliştirmesiyle ilişkilendirirler. Bağımlılık, onlara göre erdemsizliğin tanımıdır. Bilgi temeline dayalı erdemlilik, içten bağımsızlığı, kendine yetebilmeyi, dahası özgür düşünebilmeyi ve istenç gücünün yüksekliğini gerektirir. Kinikler’e göre; doğa ile yaşanan toplum değerleri ya da uygarlık arasında çatışma vardır. Bu görüş, Frödyen psikolojiye özgü ide-süper ego çatışmasıyla önemli bir benzerlik gösterir.

Sokrates okullardan Kyrene okulunun düşünürleri ise “doğaya uygun bir yaşam ” isteğini ileri sürmeleri, onlara aydınlanma düşünürü Rousseau’ya alt yapı oluşturacak biçimde insan ilgi ve yeteneklerini temel alan ve bu niteliklere uygun bir rehberlik ve eğitim hizmetinin gerekliliğinin savunucusu olan görüşlerin ilk temsilcileri olma niteliğinin de kazandırmıştır (Gökberk, 1990).

Her iki okulun insana yönelik dünya görüşü ise, rehberlik disiplininin amaçlarıyla neredeyse örtüşür niteliktedir. Çünkü rehberlik yardımının temel amaçlarından birincisi, öncelikle; (a) yeterli bir kişilik edinme, (b) daha özerk ve bağımsız kişilik yeterliliğini kazanma ve (c) problem çözme yeterlilikleri gelişmiş insan niteliğidir.

Diğer bir Antik Yunan düşünürü Herakleitos’un “bir ırmakta iki kez yıkanılmaz” önermesi, doğada ve toplumsal yaşamda değişimin kaçınılmazlığını vurgulamasının yanında, “şimdi” nin, yaşanan anın önemine dikkat çekmesi ve dolayısıyla da

varoluşçu kuramın temel kavramlarından olan “otantik” kavramının anlamına yaklaşması açısından önemlidir. (Dökmen, 2003) Platon’da bireyi temel alan “individüalist” yaklaşım, toplumsal bir çerçeve ve bütünlük içinde değerlendirilir. Bilginin doğrudan “erdem” olduğu görüşünün yanında, yine rehberlik disiplininin amaçlarıyla ilişkili olarak; insanın kendine yeterli, bağımsız olmasının insan yetkinliğinin temel bir özelliği olarak kabul edilir.

Aristoteles’in insan felsefesinde, insanın toplumsal bir varlık olmasına vurgu yapılırken; kendine yeterli, özerk, istenç ve akıl gücünü kullanabilme yeterliliğinde olan yetkin ve gelişmiş insanın temel niteliği ön plana çıkar. Septik düşünürler ve Epikuros için de yetkin insanın tanımı; özerk bir kişilik, özgürlük, kendine yeterli olma gibi niteliklerle betimlenir. Epikuros, özgürlük kavramını zorunluluğa karşı bir sav olarak öne sürerken, insan varlığını,“ kendi yazgısını kendisinin oluşturması gereken bir varlık” olarak tanımlar. Epikuros’a göre istenç (irade) gücü, insanın kendisini yapma sürecinin belirleyici gücüdür. Epikuros’un bu felsefi görüşü, yıllar sonra existantialist felsefenin temel önermesi olan “varoluş (existence), öz (essens) den önce gelir, yani “insan kendi yazgısını kendi özgür iradesiyle yaratır” yargısının altyapısını oluşturacaktır (Bozkurt, 2008).

Hellenistik dönemin ünlü düşünce akımı Stoa felsefesi, öncelikle bireyi (individüalist), öz yeterlilikleriyle geliştirilmesi ve gerçekleştirilmesi gereken bir varlık olarak kabul eder. Bu söylemiyle hümanistik psikolojinin “kendini gerçekleştirme”(self actualizing) kavramıyla uyum içinde olur. Bu özerk ve birey olma kimliğini taşıyan varlık ise, dünya vatandaşlığını ve insanların kardeşliğini onaylayan, evrensel (üniversalist) bir varlık olma niteliğini de içinde barındırır aynı zamanda. Çünkü Stoa felsefesinde bireysellik (individüalizm) ve dünya vatandaşlığı (üniversalizm) iki başlı dev olarak bir arada bulunurlar.

Roma döneminin düşünürü Çıçero, insan kavramının, benlik yapısının (ego gücü) gelişmişliğine, içten olgunlaşmasına ve içsel yetkinlik düzeyinin yüksekliğine ayrı bir önem verir. Çıçero’ya göre; insanın kendisini tanıması, bilmesi, kendisiyle uyumlu bir barışıklık içinde olmasının, erdemli olmanın vazgeçilmez koşulları olarak nitelendirilir (Timuçin, 1997). Tüm bu yaklaşımlar ise, bugünün rehberlik etkinliklerinin amaçları ve psikolojik sağlığın amaçlarıyla örtüşür nitelik taşır.

Hellenistik dönemin ünlü düşünürü Epiktetos ise, insan aklının düzenleyici rolünü , öz yeterlilikleri gelişmiş olan insanın erdemli olma niteliğiyle eşleştirir.. Bu erdemli olma düzeyi ise, insanın mutlulukla ilgili duygu düzeyiyle yakından ilişkilidir. Çünkü birbirleriyle ilişkili ve birbirlerini bütünen niteliklerdir onlar.

Roma döneminin ünlü düşünürü Seneca, sorumluluklarını ve görevlerini öne çıkaran, yaşama karşı bilinçli ve anlamlı bir duyarlılık içinde olan insan tipini öne çıkarır. Bu temel yaklaşım bağlamında, insanı erdemli kılmanın temel ölçütü, bağımsız ve yeterlilikleri gelişmiş insan tipidir (Gökberk, 1990).

16. yüzyıl Renaissance düşüncesi ve hümanizması, Avrupa Skolastik dönemin ardından Tanrı merkezli (teosantirik) insan görüşünden sıyrılarak, “insan” denilen varlığın gizemini çözmeye çalışan çok boyutlu bir anlayış ve düşünce sistematiğini açıklamaya çalışır. Aklın öne çıkardığı düşünsel üretim ve sanatsal etkinlikler, insanı daha çok anlamaya çalışan çabaların ürünü olarak gitgide zenginleşir (Akarsu, 1979).

Petrarca bu sürecin belki de ilk temsilcilerindendir. Petrarca bu çaba içinde, insan benliğini arar, insanın özgür kişiliğini ve insanı odak konusu yapan kültürü geliştirme çizgisinde savlar geliştirir. Çünkü ona göre insan, tüm gizil güçleriyle donanımlı bir çekirdek varlıktır.

Macchiavelli, aynı düşünce çizgisi içinde, insanın doğrudan bir doğa gücü olduğunu, özgür ve özerk olma niteliğiyle gelişmeye açık bir varlık olma özelliğini vurgular. Bu süreç 16-17. yüzyıllar içinde sanayileşme sürecinin hız kazandığı yıllardır ve ekonomik liberalizmine koşut olarak kültürel liberalizmin aynı hızda geliştiği dönemlerdir ve Montaigne, işte bu süreç içinde, ünlü “Denemeler” adlı yapıtında kendi benliğini sorgulama konusu yapar. İnsan gerçeğini keşfetmek ana konusudur Montaigne’nin. İnsanın kendini tanıyarak, kendini keşfedebileceğini özellikle vurgular bu yapıtında. Mutluluk, özgürlük, insan doğası, ölüm, insanın istekleri, dostluk, aşk, ruh ve beden, kendimizi anlatmak vb, hep Montaigne’de insanın arayışının simgeleri olarak irdelenir. Bu düşünce yaklaşımı ise, rehberlik kavramının amaçlarıyla çok yakından ilişkili olduğu açık ve seçiktir (Montaigne, 2009).

“ ...Ruhumuzun ele avuca sığmayan akışını gözlemek, onun karanlık derinliklerine inmek, türlü durumlarındaki bunca incelikleri ayırt edip yazmak sanıldığından çok daha zorlu bir iştir. Öte yandan, bu işin o denli garip bir zevki var ki, insanı dünya işlerinden çekip alıyor. Bir kaç yıldır düşüncelerimin kendinden başka bir amacı yok; yalnız kendimi sorguya çekiyor ve inceliyorum”(Timuçin, 1997).

Renaissance düşüncesiyle birlikte, skolastik felsefenin Tanrı merkezli insan görüşü, tersine çevrilerek, insan aklı ve duygularının öne çıktığı bir dünya görüşü sergilenir. Rationalizm, bu dönemlerin öncü felsefesidir. Descartes, Spinoza Leibniz’in yanında , Petrarca, Macchiavelli, Montaigne insanı keşfetmeye, anlamaya çalışan düşün ürünleri geliştirirler. İnsanın özgür ve özerk yapısıyla gelişmeye açık nitelikler taşıyan bir varlık olduğuna ilişkin savlar sergilerler (Gökberk, 1990). 16. yüzyılın Fransız filozofu Descartes, “Düşünüyorum, o halde varım” şeklindeki akıl yürütmesinde var olma bilincini, bir çeşit “ışıklanma” olarak niteler, ışıklanmanın öteki adı ise “farkındalık” (awareas) dır. Yani kendi varlığını birden keşfetmedir. Başka deyişle Descartes, varoluşunu, düşüncesinin açık seçikliğiyle algılamış olur.

Spinoza felsefesinde de açık seçik düşünme, yani farkındalık (ayırt edicilik) algısı, erdemli olmanın ve özgürlüğün koşulu olarak yorumlanır. Böylece Spinoza'ya göre özgür ruh, özgür düşüncüyü, özgür düşünce ise öz bilinci üretir. İşte bu öz bilinç doğrudan yine "farkındalık" kavramıyla örtüşür. Spinoza'ya göre kendini gerçekleştirmenin koşulu, insanın kendini ve düşüncesini açık seçik algılamasıyla, yani kendine özgü "farkındalığının" oluşmasıyla ortaya çıkar. Farkındalık ise, gestalt, varoluşçu ve hümanistik psikolojik danışma kuramının psikolojik sağlıkla ilgili temel bir kavramdır.

Spinoza rehberlik ve psikolojik danışma disiplininin temel kavramlarından olan "kendini gerçekleştirme" (self actualizng) kavramıyla yakından ilişkili düşünce açıları geliştirir. Spinoza, doğa yasası gereği hem bedenini, hem de "ruh" olarak niteliği psikolojik yapının da doğasal olarak hep gelişme eğilimi içinde olduğunu vurgular (Gökberk, 1990). İndivüalizm (bireycilik) ve insanı bireysel bir kimlik olarak görme ve anlama yaklaşımının kökleri ise aydınlanma felsefesine doğru gelişip olgunlaşan sürecin sonlarında gerçekleşir.

18. yüzyıl aydınlanma felsefesi, insanı ve insan aklını öne çıkarmasının yanında, insanın doğuştan özgür, eşit, saygın ve değerli olmasını, insanın doğuştan kazandığı bir nitelik olarak kabul eder (Kapani, 1987). Doğal hukuk ve doğal haklar, aydınlanma düşüncesinin temel düşüncesidir. 1789 Fransız devriminin "İnsan ve Yurttaş hakları" bildirgesinin 1. maddesinde; insanların doğuştan özgür ve eşit olması gerektiğinin tanımı verilir . 1787 ABD Anayasasının bildirgesi ve 1948 tarihli insan hakları evrensel bildirgesinin 11. maddesinde, insanların doğuştan haklar yönünden eşit doğdukları, özgür ve eşit kalmayı sürdürdükleri ve herkesin ırk, renk, cinsiyet, dil, din, siyasal ya da başka bir görüş, ulusal ve toplumsal köken, doğuş ve benzeri başka bir statü gibi herhangi bir ayırım gözetmeksizin bildiride yer alan tüm hak ve özgürlüklere sahip oldukları vurgulanır.*

İnsan kavramıyla ilgili tüm hukuksal ve siyasal düzlemde insan, ekonomik ve toplumsal gerçeklikler bağlamında ele alınmasa da; eşitlikçi, özgürlükçü ve doğuştan değerli, saygın bir varlık olarak yorumlanır ve değerlendirilir. Amerikalı psikolojik danışma kuramcısı Carl Rogers'ın insana yaklaşımında temele aldığı "koşulsuz saygı" ilkesi, aydınlanmacı felsefenin bu dünya görüşünden esin ve güç alan bu altyapı üzerine yerleştirilmiş belirleyici bir ilke olarak kabul edilebilir.

Rehberlik Psikolojik Yardım Sürecinde: İnsan Davranışlarına Yönelik Amaçlar

Yukarıda felsefe tarihinden alınan örneklerden anlaşılacağı gibi rehberlik ve psikolojik danışma kuramlarının genel ve özel amaçlarıyla genel olarak aydınlanmacı felsefenin dünya görüşü arasında çok yakın örtüşme noktaları ve

* İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi, Resmi Gazete, 27 Mayıs, 1949, No. 7217

yakınlıkları bulunur. İlk çağlarda gerekse yeni çağlarda aydınlanmacı düşünürlerin insana yönelik dünya görüşleriyle, bugün rehberlik hizmetlerinin ve genel olarak da psikolojik danışma hizmetlerinin amaçları arasında önemli benzerliklerin bulunduğu görülür.

İnsana yardım hizmeti olarak, rehberlik disiplininin etkinlik ve uygulamaları, insanı “özgün bir birey, biricik bir varlık olarak kabul etme sayılısına dayanır. Bu birey, aynı zamanda kendini gerçekçi olarak tanıyabilen, kendini keşfetme çabaları içinde olan bir bireydir. Kendini olumlu ve olumsuz nitelikleriyle kabul eden ve kendisiyle uyumlu ve barışık olan bireydir. Problem çözme yeterlilikleri gelişmiştir. Karar verebilme ve seçimler yapabilmesinde kendini özgür hisseder. Kendine yönelik benlik tasarımıyla toplumsal gerçeklik arasında dengeyi sağlayabilir niteliği vardır. Kendini gerçekleştirme sürecinde yeterli bir kişilik olduğunu bilir ve belirlediği amaçlara ulaşma yönünde çetin uğraşlar verilmesi gerektiğinin de bilincindedir.

Psikolojik Danışma Kuramlarının Felsefi Boyutları

İnsan davranışlarını açıklamaya yönelik psikolojik danışma kuramları, aynı zamanda insanla ilgili dünya görüşleri, insana ilişkin felsefi dünya görüşlerini de kendi içlerinde taşırlar. Aşağıda ise kuramların felsefi boyutları temel nitelikleriyle özetle belirlenmeye çalışılmıştır.

Davranışçı Psikolojik Danışma Kuramı

Psikoloji biliminin ilk ortaya çıktığı 19. yüzyılda Wilhem Wunt'un, yapısalcı (strüktüalist) kuramı, rationalist felsefesinin uzantısı olarak “bilinci”, insan aklını araştırma ve inceleme konusu yapmıştı. Davranışçı kuramlar ise bu kurama tam karşıt bir savla “bilinç” kavramını yadsıyarak doğrudan gözlemlenebilir ve deneylebilir davranış örüntülerini inceleme ve araştırma konusu yapan bir görüşü öne çıkararak kuramlarını geliştirirler. Bu süreçte J.Locke'un empirist bilgi kuramı temel çıkış noktası olur. Yani insan bilincinde doğuştan hiç bir şey yoktur. İnsan doğası diye bir özellik de yoktur, insan doğuştan nötrdür. Her şey, çevresel etmenlerin ürünüdür ve öğrenilerek oluşur, yapılıdır. Böylece, U (stimülüs)-T (respon) ilişkisi hem davranışın hem öğrenmenin yeni bir ürüne dönüşmesinin formülü olur. Rusya'da kendine özgü araştırmalar yapan tıp adamı Pavlov'un da etkisiyle formül, bu kez U-O-T ilişkisine dönüşür.

Davranışçılara göre “bilinç, hareket halindeki beyinden başka bir şey değildir.” Kortikal (beyin korteksi) uyarım davranışların temelidir (Arkun, 1963). Genel olarak davranışçı kuramcıların özel bir kuramcısı olarak kabul edilen Rus fizyoloğu Pavlov'a göre insan doğanın parçasıdır, dolayısıyla madde ve enerji içerir. İnsan

yaşamını kapsayan sinirsel faaliyetler dinamik enerji sisteminin türevleridir Başka deyişle psikolojik süreçler fizyolojik süreçlerle ayrılmaz bir bütün oluştururlar. Pavlov'un bu belirlenmeleri, kuramın materyalist niteliğini önemli ölçüde yansıtır.

Davranışçı kuramların bilgi kuramının temelinde, empirizm olduğu gibi, pozitivizm, dahası pragmatik bilgi kuramları da yer alır. Pragmatist niteliği ise, kuramın süreçten çok, ürüne, yararlı olana daha ağırlıklı olarak önem vermesinden kaynaklanır. Ayrıca, değiştirilmek istenen hedef davranışlarının açık seçik belirlenmesi, tanımlanması gereği, kuramın başkaca temel niteliğidir (Corey, 1982). Davranışçılığın Watson kaynaklı klasik kuramcıları ise, benlik, ruh, bilinç vb doğrudan gözlemlenemeyen davranışları terminolojilerinden çıkarırlar ya da gözlem alanlarına sığdıramadıkları için yok sayarlar. Kuramın pozitivist niteliği doğrudan gözlemlenebilir ve deneylebilir davranışsal süreçleri inceleme konusu yapmasından kaynak alır. John Dollard, Neal Miller, Albert Ellis, Eric Berne gibi kuramcıları ise, duygusal süreçlerin yanında; akli, bilinci yeniden öne çıkarır, duyguların yönetimini yeniden bilince veren Albert Ellis'in "akılcı-duygusal terapi" gibi kuramlar geliştirirler (Gökberk, 1990).

Psikoanalitik Psikolojik Danışma Kuramı

Freud'un psikoanalitik kuramı, insanın ontolojik konumunu, biyo-psişik-toplumsal bir varlık olarak niteler. İd; biyolojik, ego; psikolojik, süper ego da, toplumsal nitelikleriyle kişiliğin temel öğelerini oluştururlar. Ancak Freud'un incelediği insan, toplumsal çevresel etkenlerden uzakta bir insandır, toplumsallık bireysel kimliğinin üst beninde (süper ego) yer alan bir niteliktir.

Freud, psikoloji tarihi içinde, bilinç (conscious) kavramına, önbilinç (preconscious) ve bilinçdışı (unconscious) gibi derinlikli iki özgün boyutu daha kazandırır. Felsefe tarihi içinde Leibniz bilinci en yüksek monad olarak tanımlarken, "liemen" kavramını bilincin altında bir bölge anlamında kullanmıştır (Gökberk, 1990).

Freud'un libidonal enerji kavramı, cinsel enerjiyi içeren yaşam enerjisi olarak adlandırılırken, Lavoisier'in enerjinin yoktan var olmayacağı, var olanın da yok olmayacağı, ancak yön değiştirebileceği görüşü temel alınır. Bu anlamıyla Freud'un biyolojik enerjiye bakış açısı pozitivist ve materyalist bir süzgeçten geçirilerek temellendirilmiş olur (Geçten, 1982).

Freud'un ardılları olarak kabul edebileceğimiz Adler ve Erich Fromm'un kişilik kuramlarında insan davranışlarını toplumsal, çevresel bir bütünlük içinde ele alan, toplumcu dünya görüşleri yatar ve her ikisi de Marksist felsefeye kendilerini yakın hisseden savlar geliştirirler. Adler'in "yaratıcı benlik" hümanistik psikolojik danışma kuramının "Kendini Gerçekleştirme" kavramının altyapısını oluştururken, Eric Fromm, çağımızın toplumlarında kitleleşme ve insan yalnızlığı probleminin çözümünü gerçekten toplumcu bir toplumsal düzenin arayışı içinde olur (Fromm, 1981).

Varoluşçu ve Hümanistik Psikolojik Danışma Kuramları

Varoluşçu felsefe, Edmund Husserl ve Heidegger'in fenomenolojik düşüncelerinin temelinde gelişen ve insan merkezli olma niteliği taşıyan çağdaş bir felsefedir. İnsan merkezli olması, psikoloji bilimine ve psikolojik danışma kuramlarına etkili bir biçimde yansımış olmasının temel nedenlerinden birini oluşturur. Felsefenin, psikoloji kuramlarına yansımalarının en açık seçik görünümü varoluşçu felsefe içinde kolayca gözlemlenebilir. İrving Yalom, Rolle May ve Viktor Franklin varoluşçu felsefenin belirgin izlerini ve etkilerini taşıyan en önemli psikolojik danışma kuramcıları olarak bilinir.

Varoluşçu felsefenin birincil temel sayılması, varoluşun (existanse), özden (essens) önce gelmesidir. Yani insanın varoluşu, tasarlanmasından, yani özünden öncedir. Ancak, sadece insan için varoluş, özden önce gelir. İnsan varoluşunun ve tüm gizil güçlerinin üzerine kendi özünü oluşturabilen tek varlıktır. İnsan, tüm insansal nitelikleriyle kendini yapabilen, gerçekleştirebilen bir varlıktır. Edilgen değil etkindir, eylem gücünü taşıyandır. Yaşama anlam veren insandır, insandan önce yaşam yoktur.

Varoluşçu felsefenin öteki önermeleri ise; insanın kendi gerçeğinden, hem özgür hem de sorumlu olmasıdır. Özgürlük ve sorumluluğun birbirlerinden koparılmaz bağıni özellikle vurgular varoluşçular. İnsan aynı zamanda karar verebilen ve seçebilen bir varlıktır. Bu nitelik her insanın kendine özgü ego gücüyle kendi ayakları üzerine durabilen, problem çözebilen, özgüveni gelişmiş bir varlık olmasından gelir. Varoluşçu ünlü filozof Karl Jaspers'a göre, insan evrenin odağında bulunan bir varlıktır. Felsefe, insanı karar verebileceği ve kararlarının ışığında geleceğe yönelik eylemlerde bulunacağı bir dünya içine koyar. Bunu da insanı, kendi öz varoluşuna götürmek için yapar. Jaspers; "İnsanın kendi benini yitirmek tehlikesinin baş gösterdiği yerde varoluş sorunu ortaya çıkar " der (Ritter, 1956).

Yine Karl Jaspers'a göre, her birey kendi varoluşunu yaşar. "İnsanın "burada oluşu" (Dasein) ile henüz bir "existence" oluşmaz. Ama süreç içinde oluşturabilir. Çünkü varoluş (existence) olma, doğrudan insanın kendisi olmasıdır, kendisiyle bütünlenmesidir. Varoluş bu anlamıyla bireysel bir çekirdektir, bir çeşit gizil güçtür. Bu gizil gücün gerçekleşmesi için, kişinin eylemde bulunması gerekir.

Birey olarak varoluşunu kazanan insan, aynı zamanda toplumsal varoluşunu da kazanmış olur. Yani toplum içinde, özgüvenli, saygın bir birey olma niteliğini de. Bireyin "kendisi" olması, ancak başka "kendi olanlarla" iletişim içinde olmasıyla gerçekleşir. Bu gerçekleştirmenin adı ise "varoluşsal iletişimdir". Jaspers, "Vermunft und Existenz" adlı yapıtında "existenz" kavramını "kendi olmak" olarak yorumlar. "Kendi olmak" ise, kişinin kendisiyle iletişim kurabilmesi anlamına gelir.

Dahası kendisiyle yüzleşebilmesi, kendi gerçekliğiyle tanışabilmesi anlamını taşır. Kendisiyle bağlantı ve iletişim kurabilen insan, başkalarıyla da bağlantı kurabilir (Ritter, 1956).

Kişinin kendisiyle iletişim kurabilmesi ve yüzleşebilmesi, hiç kuşkusuz psikolojik danışmanın temel yöntem ve tekniklerinden, amaçlarından birini oluşturur. Yüzleşme süreci, kişinin farkındalığının da önkoşulu olur.

Kierkegaard'a göre yalnızlık ve kimsesizlik yaşantılarının ürünü olan kaygı duygusuyla yüzleşebilen insan, başka deyişle kendi gerçekliğinin ayırdına varan insan, varoluşunu gerçekleştirme sürecinde ileriye yönelik adımlar atabilir (Wühl, 1964).

Heidegger de insanın kendisiyle bağlantı kurmasıyla, kendisiyle bütünleşmesiyle varoluşunu gerçekleştirebileceğini savunur. İnsan burada olandır, kendi iç çekirdeğiyle varoluşunu gerçekleştirebilir (Getan, 1982).

Jean Paul Sartre'a göre varlığın yabancıı hiçliktir. Varlık ve hiç, aslında karşıt tezlerdir. Varlıktan hiçliğin ayrılması sonucu varlıkta bir delik açılmıştır. Bu delikten, bireyin kendisi için varlık, kendi bilincine erişen varlık ortaya çıkmıştır. Böylece, sürekli yineleme içinde "kendinin bilinci" ve "kendi olan bilinç" gelişmiştir. Sartre'a göre insanın niteliği özgürlüktür. Özgürlük, insanın özünü oluşturma sürecinde itici güçtür, kendini gerçekleştirme yönünde bir süreçtir ve insanın özgürlüğü, kendi içinde taşıdığı olanaklar toplamıyla ileriye, kendi özünü yapmaya yöneliktir (Dökmen, 2006).

Varoluşçu düşünürlerin çokça kullandıkları "dasein" (orada olmak), insanın doğrudan "kendisi" olması, kendi farkındalığını yaşaması anlamına da gelir. Kendisi olmanın koşulu ise, kendisini tanımasından, keşfetmesinden geçer. Kendisini tanıyabilen insan ise kendi özünü yapabilir (Cevizci, 2009). Dasein kavramının bu anlamıyla, Gestalt psikolojisinin "burada ve şimdi" kavramıyla yakından ilişkisi vardır.

Varoluşçu felsefe ve psikolojik danışma görüşü "farkındalık" (awareas) kavramına ağırlıklı bir önem verir. "İnsan, fark ettiğini de fark edebilen tek canlıdır" der varoluşçu felsefe. Farkındalığı kazanmanın temel bir seçeneği ise "otantik" (şimdiyi yaşamak) yaşantıdan geçer. Ayrıca, Gestalt kuramının "burada ve şimdi" ile de yakından ilişkili olur.

Görüldüğü üzere, varoluşçu düşüncenin köklerinde yer alan bu düşünceler, rehberlik ve psikolojik danışmanın amaçlarıyla örtüşür nitelikler taşır. Kendini keşfetme, yüzleşebilme, bağdaşım içinde olma, empatik iletişim, saydamlık, ayırt edilebilirlik (awareas), bütünlenme vb kavramlarının hemen tümü, rehberlik ve psikolojik kuramlarının hedefleri ve içerik yüküyle yakından ilişkilidir.

Hümanistik Psikolojik Danışma

Carl Rogers ve Abraham Maslow'un temsil ettikleri, hümanistik psikolojik danışma kuramının kökleri, önemli ölçüde existantialist psikolojik danışma kuramının felsefi temellerinde gizlidir. Örneğin "İnsan, özünü (essens) yapabilen bir varlıktır" önermesi hümanistik kuramda insan doğasına özgü olarak kabul edilen "özü gerçekleştirme (self actualizing dency) kavramıyla eş anlamlı bir içerik taşır. Yine Rogers'ın "benlik" (self) ve fenomenal alan kavramları, Husserl'in parantez içine alınmış, "saf benlik" kavramıyla yakından ilişkilidir.

Tüm görüş alanlarının yanında, Rogers'ın insan doğasını "iyi" olarak kabul eden görüş, idealist felsefenin değişmezlik kavramının simgesi "töz" (cevher-substans) kavramıyla anlam birliği gösterebilir. Başka deyişle, insanı varlığının doğuştan "iyi" ya da "kötü" olduğuna ilişkin temellendirmelerin gözlem ve deneysel verilerine dayanmayan spekülatif gerçekçi olmadığının göstergelerinden birini oluşturur.

Hümanistik psikoloji Maslow'un yaklaşımıyla aşağıdan yukarıya bir "gereksinmeler" sıralaması (piramidi) yaparken insanın fizyolojik gereksinmelerini diğer gereksinmelerin önkoşulu olarak en alt sıraya koyar. Bu yaklaşımıyla, K.Marks'ın, bir altyapı olarak öngördüğü ekonomik süreçlerin, belirleyiciliği olma niteliğiyle yakın bir görüş birliği içinde olur.

Hümanistik psikoloji, insan doğasını (eğer varsa) iyi olarak görmüştür. Ulaşılması gereken insan nitelikleri olarak "Kendini gerçekleştirmiş insanın" nitelikleriyle ilgili denenceler (hipotezler) geliştirmiştir. Varoluşsal bir yaşam sürme, kendini ve doğayı gerçekçi olarak kabullenme, yaşantılara savunmasız açık olma, sadelik ve doğallık, daha tam olarak işlevde bulunma vb, bunlardandır. Kendini gerçekleştirme kavramı ise, bugün rehberlik hizmet ve uygulama alanlarının ve genel olarak da rehberlik hizmetlerinin ilke düzeyinde temel amacı durumunda olan bir kavram olma niteliği taşır.

Hümanistik psikolojik danışma kuramı, "kendini gerçekleştirme" kavramıyla son derece önemli insan davranışları amacını tanımlarken, tıpkı varoluşçu düşünce gibi insanı toplumsal ve ekonomik gerçeklikten koparan bir insan tanımı içine yerleştirmiş ve bu yönüyle idealist felsefenin sınırları içinde gezinmekten kendini kurtaramamıştır.

KAYNAKÇA

- Akarsu, B (1979). *Çağdaş Felsefe*, İstanbul: M.E.B.Yayınları
- Babaoğlu. A (2002) *Psikiatri Tarihi*. İstanbul . Okuyan Us Yayını,
- Bloom. B. (1976). *İnsan Nitelikleri ve Okulda Öğrenme*. Çev: Dursun Ali Özçelik, Ankara.:M.E.B
- Bozkurt (2008) *20. Yüzyıl Düşünce Akımları.*, İstanbul. Morpo Kültür Yayınları
- Bruno. F. (1982) *Psikoloji Tarihi*. Çev: Neslin Hisli. İstanbul. I.E.Fakültesi Yayınları
- Cevizci, A.(2009) *Felsefe Tarihi*..İstanbul Say Yayınları
- Corey, C.(1982) *Theoriy and Pradaticce of Ccounseling and Psychotherapy*, Brooks, Cole Publishing Campany. California
- Dökmen, Ü.(2000) *Varolmak Gelişmek, Uzlaşmak.*, Ankara: Sistem Yayıncılık
- Einstein, A.(1976) *İzafiyet Teorisi*, İstanbul, Özgür Yayın
- Geçtan., E(1992) *Varoluş ve Psikiatri* Remzi Kitabevi, İstanbul
- Eric Fromm. (1981) , *Yeni bir İnsan-Yeni bir Toplum*. İstanbul. Say Kitap Pazarlama
- Geçtan, E..(1982) *Çağdaş İnsanda Normal Dışı Davranışlar*, Ankara. A.Ü. Yayınevi.
- Frankl, V.E.(1993) *İnsanın Anlam Arayışı*. Çev: S.Budak, Ankara. Öteki Yayınevi,
- Gökberg, G..*Felsefe Tarihi*. (1990), İstanbul, Remzi Kitapevi
- İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi* (1961) SBF İnsan Hakları Merkezi. Ankara
- İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi* (1949) Resmi Gazete, 27 Mayıs, No. 7217
- Münci Kapani. (1987). *İnsan Haklarının Uluslararası Boyutları*. Bilgi Yayınevi, Ankara.
- A Maslow 1970) *Motivasyon and Personality*, New York Pretice-Hall, İncce
- Moser, L.E. and Ruth Small (1963). *Counseling and Guidanca: An Exploraton*, New York Prentice-Hall, Incc
- Montaigne.(2009) *Denemeler*, İstanbul. İş Bankası Kültür Yayınları
- Perls, F (1969). *Gestalt Therapy*. Verbatim. Utah:, New York. Real People Press
- Ritter, J (1956) *Varoluş Felsefesi Üzerine*. İstanbul, İ.Ü.Edebiyat Fakültesi
- Rogers, C. (1954) *Psychotherapy and Personality Change*. New York Chicago Üniversitesi of Chicago Pres
- Tan, H (1971) *Psikolojik Danışma ve Rehberlik*, Ankara. Milli Eğitim Yayınları
- Timuçin, A. (1997). *Düşünce Tarihi*, İstanbul. İnsancıl Yayınları,
- Topses, G (1999) *Felsefeye Giriş*. Ankara, Turhan Kitapevi.
- Üstün Dökmen (2003)*Varolmak Gelişmek Uzlaşmak*, İstanbul.. Sistem Yayınları
- Verneaux, R (1994) *Existantializm Üzerine Dersler*. Çev: Murtaza Korlekçi. Erciyes Üniversitesi Yayınları
- Wühl (1964) *Existantializmin Tarihi*. Çev: Bertan Onaran, İstanbul. Elif Yayınları,
- Yalom, İ. (1999) *Varoluşçu Psikoterapi*. Çev: Z.İ Babayiğit. İstanbul . Kabalıcı Yayınevi,

Özet

Rehberlik ve Psikolojik Danışma Kuramlarının Felsefi Temelleri

Bu makalede, felsefe disiplininin “İnsan nedir?” sorunsalına (proglamatik) bağlı olarak psikoloji biliminin uygulama alanı olarak kabul edilen “Rehberlik ve psikolojik yardım alanının” etkinlikleriyle, psikolojik danışma kuramlarının felsefi temelleri araştırma ve inceleme konusu yapılmıştır. Psikolojik danışma kuramlarının felsefi köklerinin yanında, temele aldıkları insana varlığına ilişkin dünya görüşleri temellendirilmeye çalışılmıştır. Çalışmada, günümüzde de işlevselliğini sürdüren psikolojik danışma kuramlarının insan varlığına ilişkin görüşleri, felsefe tarihindeki filozof ve düşünürlerin epistemolojik ve etik düşün sistemleriyle ilişkilendirilmiş ve eşleştirilmiş, birbirleriyle tutarlı görüş ve düşün sistemleri belirlenmiş ve incelenmeye çalışılmıştır. Davranışçı, psikoanalitik, gestalt, varoluşçu ve hümanistik psikolojik danışma kuramlarının “insan nedir” sorusuna yönelik sistemli dünya görüşleri, sağaltımla ilgili temel yaklaşımları, yine felsefe tarihi içinde yer alan çeşitli düşünürlerin görüş ve düşünce sistemleriyle ilgili olarak araştırma konusu yapılmıştır.

Çalışmada, önce, “felsefe tarihi içinde insan” başlığı altında filozof ve düşünürlerin görüşleri taranmış, rehberlik disiplinin temel amaçlarıyla tutarlı olan görüş ve düşüncelerin kısa açıkları yapılmıştır. İkinci olarak, “Psikolojik danışma kuramlarının felsefi boyutları” başlığı altında; davranışçı, psikoanalitik, gestalt, varoluşçu ve hümanistik psikolojik kuramlarının, insan doğasına, insanın ontolojik konumuna, ve psikoloji bilimine getirdikleri katkıları belirlenmiştir. Böylelikle, psikolojik danışma etkinlik ve uygulama alanının kuramsal boyutları, kuramların töropötik görüşleri ışığında, felsefi bir süzgeçten geçirilerek, temellendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar sözcükler: Rehberlik ve felsefe. Psikolojik danışma ve Felsefe

Abstract

The Philosophical Bases of Guidance and Psychological Councelling Theories

The aim of this article is to discuss the activities of “guidance and psychological counselling help” discipline which is regarded as application of science of psychology connected with the “What is human being” of the discipline of philosophy and the philosophical bases of psychological counseling theories. Efforts have been made to determine not only the philosophical bases of psychological counseling

theories but also their world views with regard to the existence of human being. The views of current psychological counseling theories have been associated with the epistemological and ethic systems of philosophers and thinkers and they have been associated with epistemological and ethic systems of philosophers and thinkers and they have been criticized. Furthermore, philosophies and views that are consistent with each other are determined and examined. The systematic world of behaviorist, psychoanalytic, gestalt, existentialist, and humanistic psychological counseling theories, their basic approach therapy are also the subject of this paper. First of all, the views of philosophy and brief explanations are provided of views and ideas consistent with the basic aims of psychoanalytic, gestalt, existentialist and humanistic theories of psychology made to the nature of human being, the ontological condition of human beings and to the science of psychology are discussed under the heading "the philosophical dimensions of psychological theories". Thus, effort have been made to establish firmly the theoretical dimensions of activities and field of application under the light of therapeutic views of these theories.

Key words: Guidance and philosophy, psychological counseling and philosophy.

Çanakkale Yöresi Yörüklerinin “Türkmen” Algısına Yönelik Bir Saha Çalışması

Şeref Uluocak*
Cumhur Aslan**

Giriş

Günümüzde sosyal bilimler için kimlikler, ötekiler, bunları temsil eden kalıp yargılar (stereotipler), önyargılı dil ve söylem pratikleriyle başkalaştırılan toplum kesimleri sosyolojik kuramın merkezi ilgilerini oluşturmaktadır. Modernliğin temel sorun alanlarından biri olarak kültürel kimlik kavramsallaştırması ve kimlik temelli kültürel farklılaşmaların toplumda yaratmış olduğu eşitsizlikler, farklılıklar, “öteki”ni değerlendirme biçimleri, bu noktada sosyal bilimlerin en temel inceleme alanını oluşturmaktadır.

Sosyokültürel gerçeklik içerisinde bireyler, sahip oldukları “öznel” gerçeklik döngüsü çerçeveleri üzerinden nesnel toplumsal gerçeklik alanına, dışsallaştırma (externalization), nesnelleştirme (objectivization) ve içselleştirme (internalization) olmak üzere, döngüsel üç diyalektik moment üzerinden katılan bireyler (Berger ve Luckmann 2008:92), bireysel kimlikler entegrasyonu olarak öznel düzeyde “benlik”lerini inşa etmekte ve örüntüleşmiş kimlikler entegrasyonları olarak kolektif kimlik entegrasyonlarının katılımcıları haline gelmektedirler (Uluocak 2011:271).

Öznel ve nesnel gerçeklik düzeyleri arasındaki bu söz konusu üç diyalektik mo-

*Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi

**Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi

ment üzerinden inşa edilen hem bireyler hem de sosyokültürel gerçeklik düzeyleri, bireysel kimlikler kadar kolektif kimliklerin de birer inşa olduğu ve “bağlamsal” olarak bireylerce becerikli bir performansla idare edildikleri anlamına gelmektedir (Uluocak 2011:275).

Söz konusu inşa ve bu inşa süreçlerinin yarattığı grup içi aidiyet biçimleri ve grup dışı ayrışmalar sosyalizasyon süreçleri ile ilintili bir konu olarak, tarihsel, kültürel, ekonomik, çevresel, siyasal ve sosyobilişsel bileşenlerin karşılıklı etkileşimine dayalı çok parametrelili ve dinamik bir örüntüler sistemine dayanmaktadır.

Bu noktada söz konusu örüntüler sisteminin analiz ve değerlendirme konusu kılınması açısından “ya, ya da” (0 ya da 1) mantığına değil, “ve”leri (hem o hem de bu) ikizdeğerlilikleri göz önünde bulunduran bir mantığa ve bu mantığı geliştirebilecek modellere ihtiyaç bulunmaktadır (Uluocak 2007).

1. Araştırmanın Metodolojisi

Yörük –Türkmen kimliklerinin karşılıklı benzeşme ve ayrışma noktası bu anlamda, kolektif kimlik örüntüleri içindeki tek bir referans örüntüsüne işaret edilecek, salt inanış biçimi ya da salt sosyokültürel etnisite referansı üzerinden açıklanabilir olmaktan uzak görünmektedir. Bu anlamda bir aradalıkları ve *bağlamsal* olarak ortaya çıkan *üst belirleyici örüntü sistemi kodlarındaki değişimleri* (Uluocak 2011:274) göz önünde bulundurmaya gereksinim vardır.

Bu perspektif etnografik çalışmalar açısından *etik* düzleme yönelik ontolojik, epistemolojik sayıltılarla ilintili bir konu iken, *emik* açıdan söz konusu araştırma alanının birinci basamak araştırma deseni* abdüksiyon (hermeneutik yorumsamacı) stratejisine dayalı, aktörlerin söz konusu aidiyet kodlarını bağlamsal olarak hangi aidiyet formları ve kodları içinde “inşa ettiklerine” yönelik perspektiflerin ortaya çıkarılmasına dayanmaktadır.

Sonuç olarak, araştırmanın kimlik örüntülerine ilişkin bağlamsal, ikizdeğerlilikleri ve örüntü biçimleri arasındaki geçişlilikleri modelleyecek *etik* perspektifleri, söz konusu *emik* düzeyin bulgularını hipotetik olarak açıklayıcı modeller geliştirilmesine karşılık düşecek olan *retrodüksiyonlara*** karşılık gelecektir.

1.1. Araştırmanın Amacı ve Konusu

Bu çalışma kapsamında, sosyolojik açıdan, öznel ve nesnel sosyokültürel gerçeklik içerisinde, kolektif kimlik örüntüleri bakımından, ortaya çıkan benzeşme ve farklılaşma dinamiklerinin “bağlamsal” olarak nasıl inşa edildiklerinin analizi amaçlanmaktadır.

Çanakale merkez ve merkezle organik fonksiyonel ilişkisi devam etmekte olan ilçe ve köylerin bütünsel sosyoekonomik-kültürel ve sosyobilişsel yapıları içinde kendilerini Yörük, Türkmen, Tahtacı, Pomak, Manav vb. gibi kolektif aidiyet biçimleri içerisinde tanımlamakta olan toplulukların, bu aidiyet biçimleri üzerinden

* Uluocak (2011a:375)

** Uluocak(2011a:375)

benzeştikleri ve farklılaştıkları noktaların bağlamsal niteliği bu noktada önem taşımaktadır.

Bu çalışma kapsamında Çanakkale yöresinde sosyokültürel gerçeklik zemininde benzeşmeler kadar “bağlamsal” olarak farklılaşmalar içeren “Yörük” ve “Türkmen” kültürlerinin sosyoetkileşim uzamları ve bu uzamın “değer sistemini” oluşturan kültürel anlam matrisinin temel dinamiklerine ilişkin bir kavramsal çerçeve geliştirilmesi amaçlanmaktadır.

1.2. Materyal ve Yöntem

“Çanakkale Yöresi Yörüklerinin Türkmen Algısına İlişkin Değerlendirmeleri” başlıklı çalışmamız kapsamında, nitel veri analizine dayalı hem ampirik hem de kuramsal perspektiften, *emik* ve *etik* araştırma stratejilerini bir arada ele almayı amaçlayan bir araştırma deseni oluşturulmuştur.

Sosyal gerçekliğin, bireysel ve kolektif kimlikler açısından, çok anlamlılıkları, ikiz değerlilikleri ve bağlamsal olarak bireysel ve kolektif kimlik entegrasyonlarındaki altüst oluşları, söz konusu alanın diyalektik ve müphemlikler taşıyan niteliğini göz önünde bulunduracak ontolojik, epistemolojik ve metodolojik sayılılarla ilişkilendirilmesi noktasında, hem kuramsal (hipotetik retrodüktif) hem de yorumsal (nitel veriyi hesaba katan bir abdüksiyon) düzeydeki perspektiflerden hareket edilmiştir.

Bu perspektif etnografik çalışmalar açısından *etik* düzleme yönelik ontolojik, epistemolojik sayılılarla ilintili bir konu iken, *emik* açıdan söz konusu araştırma alanının birinci basamak araştırma deseni abdüksiyon (hermeneutik yorumsamacı) stratejisine dayalı, aktörlerin söz konusu aidiyet kodlarını bağlamsal olarak hangi aidiyet biçimleri dolayımında ve kodları içinde “inşa ettiklerine” yönelik perspektiflerin ortaya çıkarılmasına dayanmaktadır.

Özetle çalışma kullandığı veriler açısından, kuramsal perspektifler ve sahadan elde edilen nitel verilere dayanmaktadır. *Saha verileri* öncelikli olarak, aktörlerin öznel gerçeklik tasarımlarına dayanan verilerden “temellendirilmiş kuram” (grounded theory) stratejisi (yorumlamacı abdüksiyon) ile birincil düzey gerçeklik modellerine ulaşılmasına yönelikken, *kuramsal perspektifler*; söz konusu öznel gerçekliklerin birincil düzey modellerini hipotetik olarak açıklayıcı retrodüktif modellerin geliştirilmesine yönelik olarak değerlendirilmiştir.

Bu kapsamda Tahtacı Türkmenlerin ve Yörüklerin yoğun olarak yaşadığı köyle-re gidilmiş, araştırma kapsamında görüşmeler yapılmıştır.

1.3. Saha

Çanakkale il hudutları içerisinde yer alan Tahtacı mahalle ve köylerine 2008-2011 yılları arasındaki dönemde ziyaretlerde bulunulmuş, Tahtacı Türkmenlerin

aşure, düğün, Hıdırellez vb. geleneksel ritüellerine ve onlarla birlikte ortaklaşa olarak düzenlenen (ağaç dikimi, nefes gecesi, dernek yemekleri vb.) sosyal-kültürel etkinliklerde bir araya gelinmiştir.

Tahtacı Türkmenleri Köy ve Mahalleleri		
Akçeşme Köyü		Merkez
Bahçedere	(Havut)	Küçükkuyu
Boztepe	(Çakalini)	Küçükkuyu
Civler Köyü	Kemerdere Mah	Merkez
Çiftlikdere Köyü		Merkez
Denizgöründü Köyü		Merkez
Denizgöründü Köyü	Gürecik Mah.	Merkez
Derbentbaşı Köyü	(Çakmaklı Köyü)	Ezine
Elmacık Köyü		Merkez
Elmacık Köyü	Değirmendere Mah.	Merkez
Güzelköy	(Kısacık Altı)	Ayvacık
İntepe Beldesi	Yenimahalle Mah.	İntepe
Karıncalık Köyü		Bayramiç
Kayadere Köyü		Merkez
Kayadere Köyü	Atikhisar Mah	Merkez
Kıztaşı	(Hasanobası)	Ayvacık
Kokulutaş		Küçükkuyu
Koşuburnu		Bayramiç
Mareşal Fevzi Çakmak	(Mazılık Köyü)	Merkez
Mareşal Fevzi Çakmak	Damyeri Mah.	Merkez
Tuztaşı		Ayvacık
Uzunalan	Baharlarbaşı	Ayvacık
Yenioba		Ayvacık
	Menderes Mah	Bayramiç
	Güvem Mah.	Bayramiç

(KTTKYDD 2011)

Çanakkale’de Yörük köylerine ilişkin öncelikle belirtilmesi gereken nokta, Yörük köylerinin büyük oranda yerleşik hayata geçtikleri ve göçebe kültürüne ilişkin belirgin unsurları yitirmeye başlamış oldukları gerçeğidir. Çanakkale’de Yörükler Ayvacık ilçesinin bazı köylerinde henüz daha kendine özgü yaşama biçimlerini kısmen de olsa terk etmediği, Yörük kültürünün temel tarzı olarak göçer yaşayışı izlerini taşıdıkları görülmektedir. Bunun dışında Çanakkale’nin Yenice, Bayramiç, Çan gibi ilçelerindeki Yörük köylerinin büyük oranda yerleşik hayata geçtikleri, göçebe yaşayış tarzına ait temel unsurları artık günlük hayatlarında kullanmadıkları saptanmıştır.

Yörük Köy ve Mahalleleri		
Çamkalabak		Ayvacık
Çamtepe		Ayvacık
Çamiçi		Ayvacık
Kaşkaya		Ayvacık
Karaburun		Ayvacık
Aşağıçamoba		Ayvacık
Yukarıköy		Ayvacık
Tabaklar		Ayvacık
Çamköy		Ayvacık
Naldöken		Ayvacık
Kösedere		Ayvacık
Çamoba		Ayvacık
Doruçardak		Ayvacık
Karbastı		Ayvacık
Çınarpınar		Ayvacık
Pınardere		Ayvacık
Adatepe		Ayvacık
Akpınar	(Zeytinoba)	Bayramiç
Nebiler		Bayramiç
Beşik	(Ferhat Köyü)	Bayramiç
Daloba		Bayramiç
Yassıbağ		Bayramiç
Kumburun		Ezine
Çamoba		Ezine
Bozalan		Ezine
Çamköy		Ezine
Köprübaşı		Ezine
Karadağ		Ezine
Kiremitoba		Ezine
Hisaralan		Ezine
Aladağ		Ezine
Yavaşlar		Ezine
Kayacık		Ezine
Hacıhüseyin		Ezine
Karakışla		Ezine
Sarpdere		Ezine
Akkatır		Ezine
Kızıltepe		Ezine
Yenioba		Ezine
Hacıhüseyin		Ezine
Karagömlek		Ezine
Haceyüpler		Ezine
Kaymaklar		Ezine
Boynanlar		Yenice
Koyuneli		Yenice
Naibli		Yenice
Sofular		Yenice
Torhasan		Yenice

1.4. Veri Toplama Teknikleri

“Çanakkale Yöresi Yörüklerinin Türkmen Algısına İlişkin Değerlendirmeleri” başlıklı çalışmamız kapsamında, saha çalışmaları gerçekleştirilmiş ve bu çalışmalardan, mülakat kâğıtları aracılığıyla yazılı, fotoğraflar aracılığıyla görsel ve ses kayıt cihazları aracılığıyla sesli veriler elde edilmiştir.

2. Kolektif Aidiyet Biçimleri Olarak Yörük-Türkmen Farklılaşması

Anadolu’da Oğuz, Türkmen ve Yörük sosyokültürel aidiyet biçimlerinin, kolektif kimlik kategorisi entegrasyonu olarak aynı etnisite’den referansla gelişim gösterdikleri ancak tarihsel süreç içerisindeki sosyokültürel değişme dinamikleri çerçevesinde yaşanan sosyal, ekonomik, kültürel, politik ve sosyo-bilişsel farklılaşmalar sonucunda “Türkmen” ve “Yörük” biçiminde farklılaştıkları gözlemlenmektedir.

Çanakkale il hudutları çerçevesinde yaptığımız saha çalışmaları sonucunda, bu yörede özellikle Yörük ve Türkmen kavramsallaştırmalarının iki ayrı sosyo-kültürel kolektif aidiyet kategorisine karşılık geldiği ve söz konusu ayrışmanın tarihsel, politik ve sosyobilişsel inanç ritüelleri üzerinden gerçekleştiği gözlemlenmektedir.

Bu ayrışma, grup içi ve grup dışı kategorilendirmeler kadar, söz konusu aidiyet biçimlerinin nesnel toplumsal gerçeklik içinde tarihsel süreç içinde yaşanan, ekonomik, sosyal, coğrafi, kültürel, politik ve dinsel (inançsal) farklılaşmalar üzerinden şekillendiği görülmektedir.

Bu faktörlerin kimikleşme dinamikleri açısından, hem grup içi özdeşimler, hem de grup dışı kategoriler açısından gelişim göstermesinde etkili olan “aktörler” önem taşımaktadır.

Kategorilendirmelerin, ötekileştirme dinamikleri ile olan bağlantısında özellikle “kalıp yargılar”ın rolü önemli görülmektedir.

Özellikle Tahtacı kültürünün kendi içine kapalı yapısı, özellikle Yörük aidiyeti-ne sahip olanlarca bir süre sonra, bu kültüre yönelik, “kalıp yargıların” artmasında etkili bir faktör olarak göze çarpmaktadır.

Bununla birlikte, bu kapalılık günümüzdeki görünümünün çok ötesine giden tarihsel, kültürel, ekonomik, politik, inançsal ve sosyobilişsel belirleyicilerin etkisi altında şekillenmiştir.

Bir noktada bugün Tahtacı Türkmeni olarak kendisini nitelendiren vatandaşların sosyokültürel açıdan kendilerini dış gruplara karşı kapatmaları çeşitli açılardan belirli zorunluluklar çerçevesinde ortaya çıkmış bir gereklilik haline gelmiştir.

2.1. Çanakkale Yöresinde Kolektif Aidiyet Biçimleri Açısından Türkmen ve Yörük Farklılaşması

Oğuz-Türkmen ve Yörük kavramsallaştırmaları göz önünde bulundurulduğunda bilim insanlarının üzerinde hemfikir oldukları bir konu varsa bu da bu kavramsallaştırmaların tümünün Türk sosyoal-kültürel-ekonomik ve politik **etnisitesine** dâhil oldukları yolundadır.

Sorun Türkmen aidiyetine sahip olduğunu ifade eden kesimlerin özellikle de Alevi inanç biçimini ve ritüellerini benimsedikleri noktada belirginlik kazanmaktadır.

Anadolu'da kimi yörelerde kendilerini Türkmen olarak tanımlayıp, Sünni Müslümanlık aidiyeti taşıyan topluluklar olduğu kadar, Çanakkale yöresinde olduğu gibi "Türkmenlik" aidiyetini, Alevi inanç biçimini ve ritüellerini benimseyen ve kendisini "Türk" olarak adlandırdığı "Sünni Müslüman Yörükler"den farklı gören Tahtacı Türkmenleri gibi topluluklar da bulunmaktadır.

Çanakkale yöresi özelinde, kolektif aidiyet biçimlerinden, etnisite, ulus, sınıf, toplumsal cinsiyet ve din olmak üzere belirli tarihsel-kültürel-sosyal ve politik örüntü entegrasyonlarına karşılık gelen aidiyet biçimi örüntülerinden, Tahtacı Türkmen ve Yörük farklılaşmasına temel olan süreçlerin bu noktada temel referanslarından birini, benzerlik örüntüsüne işaret eden etnisite aidiyeti değil, tarihsel süreç içindeki siyasal, ekonomik ve kültürel farklılaşma biçimleri için temel teşkil eden "inanç ritüelleri ve din yorumuna" dayalı aidiyet örüntüsü oluşturmaktadır.

"Yörük" ve "Türkmen" kavramları bu noktada üst kimlik entegrasyonu olarak "Türk Etnisitesi" ne mensup olma noktasında benzerlik gösterirken, sosyal-kültürel-ekonomik ve sosyobilişsel inanç ritüelleri bakımından belirgin farklılıklar içermek suretiyle ayrılmaktadır.

Bu anlamda, Eröz (1964:28)'ün Yörüklerin genellikle "*Sünni Müslümanlığın*" temsilcileriye Türkmenlerin ise "*Aleviliğin*" temsilcileri olarak değerlendirilebileceği yolundaki iddiası Çanakkale yöresi için anlam kazanan bir değerlendirme haline gelmektedir.

Ancak Anadolu coğrafyasının geneli göz önünde bulundurulduğunda, Andrews (1989: 62-65)'un da belirtmiş olduğu gibi, Alevi olan Yörüklerin ve Sünni olan Türkmenlerin de bulunduğu göz ardı edilmemesi bu noktada önem taşımaktadır.

"Tahtacı Türkmen"ler ile "Yörük"ler arasındaki ayrışmanın bu noktada isimler üzerinden değil fiiller ve sosyokültürel-tarihsel-politik gerçeklik alanı içindeki farklılaşma ve benzeşme dinamiklerinin üzerinde durularak, hem *emik* hem de *etik* boyutlarıyla incelenmesi gereken bir konu olduğu belirginlik kazanmaktadır.

2.2. Çanakkale Yöresi Yörüklerinin "Türkmen" Algısına İlişkin

Değerlendirmeler

Çanakkale yöresindeki Yörüklerle, Türkmenler arasında bu her iki kültürün dostça ve karşılıklı olarak birbirinin değerlerine saygı göstermiş olmaları bakımından iyi bir örnek olduğunu düşündüğümüz vaka, Akçeşme (Türkmen) Köyü ile Akçapınar (Yörük) Köyü arasındaki ilişkilerdir. Bu iki köyün mensupları yıllarca birlikte aynı ilkokulda okumuş aynı coğrafyada yetişmiş, üretmiş ve nesillerini de-

vam ettirmişlerdir. Birbirlerine karışmamış ancak ortak yaşam alanı içinde her kültür kendi içinde diğeri ile olan mesafesini korumuştur.

Akçeşme-Akçapınar Köyleri arasındaki bu etkileşimin “vaka analizi” Çanakkale’de Yörük-Türkmen farklılaşması açısından önemli bir örnektir. Bununla birlikte araştırmamız kapsamında, Yörüklerle yaptığımız mülakatların verileri bu vakanın içeriğinden daha geniş bir coğrafi dağılımdaki görüşler ve “önyargılara” dayandığı için önem kazanmaktadır.

Yörüklerin yerleşik hayata geçişle ve Sünni İslamın değerleri ile daha çok kuşatıldıkça, geleneksel-etnografik aidiyet biçimlerinden, Yörük olma aidiyetine yönelik grup içi bağlılık biçimlerinin, Türkmenlerle karşılaştırıldığında daha düşük olduğu görülmektedir.

Bu konudaki hassasiyet daha çok “bağlamsal” olarak inançsal ritüel ve pratikler noktasında belirginlik kazanmakta, “ötekileştirme” ve “grup içi” bağlılıkların ön plana çıktığı nokta bu anlamda daha yüksek orandaki bir vurgu ile kolektif kimlik örüntüleri entegrasyonları olarak “din” üzerinden farklılaşma göstermektedir.

Söz konusu farklılaşma salt inanç motifleri üzerindeki bir ayrışma üzerinden okunduğunda göz ardı edilmesi olası bir nokta, tarihsel süreç içinde söz konusu inançsal aidiyet biçimi entegrasyonları üzerinden ortaya çıkan farklılaşmanın, ekonomik, siyasal ve özellikle de Kazdağları yöresi söz konusu olduğunda coğrafi yerleşim yerleri bakımından dahi önemli farklılaşmalar için temel oluşturduğu gözlenmekte ve bu doğrultudaki değerlendirmelere tanık olunmaktadır.

Yörüklüğün bir etnisite aidiyeti olmaktan çok belirli bir Türkmen boyları entegrasyonunun “uğraşı”sına yönelik bir vurgu içermekte (hayvancılık) olduğu gibi Tahtacı Türkmenleri için de Tahtacılık bir ekonomik üretim-uğraşı biçiminin (tahtacılık-ağaç-orman işleri) nitelendirmesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.3. Yörüklerin Kendilerini “Dini İnançları” Bakımından Nasıl Tanımladıkları?

Araştırmamız kapsamında görüştüğümüz 30 kadar Çanakkaleli Yörük vatandaşımızın 28’inin kendisini “dini inançları” bakımından öncelikli olarak “Sünni Müslüman” olarak tanımladıkları, bir kişinin “ateist” ve bir kişinin de “diğer” tanımlaması içinde görüş bildirmediği görülmüştür.

2.4. Yörüklere Göre Yakın Çevrelerinde Kimlere “Yörük” Denmektedir ve Yörük Denildiğinde İlk Olarak Ne Anlaşılmaktadır

Yörük kavramının, görüşmelere katılan kişilerce büyük bir oranda “göçebe” ve “göçebeligi” çağrıştıran “en üçra köşelerde yaşayan”, “genellikle kendi içlerine kapalı”, “hayvancılıkla uğraşan”, ifadeleri üzerinden tanımlandığı görülmüştür.

Zaman içinde yerleşik yaşama geçmelerine karşın, görüşmecilerin bir bölümü

Yörük kültürünün halen özellikle kırsal kesimde dışarıya kapalı, ilkel usullerle geçimini sağlayan, eski usullerle tarım ve hayvancılıkla uğraşan kişiler olarak değerlendirildiği vurgusunda bulunmuşlardır.

Çalışma alanımız olan yörede, gerek hizmetlerden faydalanma ve gerekse hizmete ulaşabilirlik açısından (su, asfalt vs) Yörük köylerinin çoğunluğunun ekonomik açıdan Türkmenlerin buldukları köylere göre daha yeterli, tarıma elverişli alanlar açısından daha avantajlı oldukları görülmektedir.

Yörüklerin bir kısmı, “Yörük Kültürü” dendiğinde Yörüklerin “çalışkan, saygılı ve vatansever” olmalarına ve “Yörüklerin devletlerine olan bağlılıkları”na vurguda buldukları görülmüştür.

Yerleşim Yeri	Üretim Biçimi	İnanış Biçimi	Aile Yapısı	Değer Kodları	Mizaç ve Dış Görünüş	Etnisite
•Göçebe, Konar Göçer •Dağlı		•Sünni	•Ataerkil		•İnatçı •Yörük Giysisi” olarak ayırt edilebilir bir giyim tarzı	•Türk

Kolektif aidiyet bileşenlerinden, Türk etnisitesine bağlılık kadar “Ulus” kategorisinin vatandaşlık kodlarına olan bağlılığın da bir ifadesi olarak değerlendirilebilecek bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada Yörük kültürünün kolektif aidiyet kodlarının içinde yer aldığı “söylem evreni” hem Sünni Müslümanlığa olan bağlılığı hem “Türk etnisitesine olan vurgusu” hem de “ulusal” vatandaşlık üst kodlarına eklenmiş bir bütünlük içeriyor olduğu görülmektedir.

Bu söylem evreninin oluşturucu unsuru olan kolektif aidiyet kodlarının birbirine göre öncelik ve bir diğerini üst kodlama biçimlerinin “bağlamsal” ve “yöresel” olarak farklılıklar gösteren dinamik bir karaktere sahip olduğunu göz ardı etmeme gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

2.5. Yörüklere Göre Yakın Çevrelerinde Kimlere “Türkmen” Denmektedir ve “Türkmen” Denildiğinde İlk Olarak Ne Anlaşılmaktadır?

Görüşmelere katılan Yörüklerin büyük bir bölümünün, Çanakkale yöresinde “Türkmen” denildiğinde öncelikli olarak, “Türkmen” sosyokültürel aidiyet biçiminin kimlik entegrasyonu bileşenlerinden “dinsel” boyutuna vurguda bulunacak bir biçiminde, “Türkmen” kültürünün “Alevi”, “Alevi kökenli”, “Aleviliğe inanan”, “kendi mezheplerine, inançlarına bağlı olarak nesillerini yetiştiren”, “Sadece inançları Yörüklerden farklı” olan biçiminde değerlendirmelerde buldukları görülmüştür.

Türkmen denildiğinde, “normal vatandaş” ve “ülkemizin insanları, bizim parçamız” vurgusu biçiminde karşımıza çıkan değerlendirmelerin, ulus aidiyeti kategorisi içinde yer alan bir benzerliğe işaret ettiği gözlemlenmiştir. Ayrıca “kendilerini ikinci sınıf vatandaş olarak görürler” değerlendirmesi, karşılıklılık içeren bir “ötekileştirme” dinamiğinin bu iki kültür arasındaki tarihsel, ekonomik, kültürel, inançsal ve sosyobilşsel dinamiklerine işaret eden bir yabancılaşmanın tezahürü olarak değerlendirilmektedir.

Yerleşim Yeri	Üretim Biçimi	İnanış Biçimi	Aile Yapısı	Değer Kodları	Mizaç ve Dış Görünüş	Etnisite
•Dağ Köyleri	•Orman işi “Tahtacılar denir onlara”	•Alevi •Dedelik kültürü • “Farklı Din, Gayri Müslim” • “Saz çalarlar”	•Sevgi ve hoşgörü toplumu • “Dışarıya kız vermezler” • “Alevi alevi ile evlendirilir”	<input type="checkbox"/> Vatana bağlılık <input type="checkbox"/> Millete Bağlılık <input type="checkbox"/> Birbirine çok bağlı olma “Türkmen Köyünde kavga olmaz” <input type="checkbox"/> Çalışkan <input type="checkbox"/> Geleneklerine bağlılık <input type="checkbox"/> İnanıcıdan taviz vermez	•İnsancıl •Sevgi ve hoşgörü toplumu •Türkmen giysisi olarak ayırt edilebilir bir giyim tarzı	•Türk • “Türkün Özü”

Mülakat yapılan Yörüklerin bir kısmı, Türkmenlerin, etnik aidiyetleri üzerinde olumlayıcı ifadelerde bulunurlarken ve kendilerinden tek farklılıklarının mezhepsel ve geleneksel olduğu vurgusunda bulunurlarken, bazı katılımcıların, Türkmenlerin inanışları bakımından “gayrimüslim” oldukları değerlendirmesinde buldukları, “Alevilik”i farklı bir “din” olarak gördükleri gözlemlenmiştir.

3.SONUÇ

Çanakale yöresinde kendilerini Tahtacı Türkmeni olarak tanımlayan toplulukların, grup içi ve dışına yönelik değerlendirmelerinde genel bir üst kimlik örüntüsü entegrasyonu olarak “Türklük” noktasında kendilerini “Yörük” olarak nitelendiren topluluklarla benzeştikleri, ancak bağlamsal olarak Sünni Müslüman olan bu kesimlerle inanç-din entegrasyonları çerçevesinde Türk-Türkmen ayrımı referansı ile ayrıştıkları gözlemlenmektedir.

Hem Tahtacıların hem de Yörüklerin, etimolojik açıdan terimlerin işaret ediyor olduğu; *Tahtacılar* için ağaç işi ile geçimini sağlayan konar-göçer yaşam biçimini sürdüren “Türkmen Aşiretleri Entegrasyonları”, *Yörükler için* konar-göçer hayvancılıkla geçimini sağlayan “Türkmen Aşiretleri Entegrasyonları” olduklarına yönelik vurgu, semantik açıdan tarihsel, sosyal, kültürel, ekonomik, dinsel ve sosyobilşsel

bakımdan her iki terimin de salt etimolojik, üretim biçimleri üzerinden bir ayrışmaya gidilemeyeceğini göstermektedir.

Grup içi ve grup dışı sınırların kolektif kimlik entegrasyonu biçimleri açısından çizildiği bu tarihsel süreç içinde kendileri dışındaki topluluklara karşı kapalı bir sosyokültürel yapı oluşturmuş bulunan Anadolu Aleviliğine yüklenen birtakım kalıp yargıların, Tahtacı Türkmen zümreler için de grup dışına karşı kendilerini tanımlarken öncelikli olarak inanç-din vurgusu olarak Kızılbaş-Alevilikten çok sosyokültürel bir etnisite kategorisi olarak “Türkmenlik” vurgusu ile bugün sunuyor olması bu noktada anlam kazanmaktadır.

Çanakale yöresi özelinde, kolektif aidiyet biçimlerinden, *etnisite*, *ulus*, sınıf, *toplumsal cinsiyet* ve *din-inanç biçimi* olmak üzere belirli tarihsel-kültürel-sosyal ve politik örüntü entegrasyonlarına karşılık gelen aidiyet biçimi örüntülerinden, Tahtacı Türkmen ve Yörük *farklılaşmasına temel teşkil eden* süreçlerin bu noktada temel referanslarından birini, benzerlik örüntüsüne işaret eden etnisite aidiyetinden çok tarihsel süreç içindeki siyasal, ekonomik ve kültürel farklılaşma biçimleri için de temel teşkil eden “inanç ritüelleri ve inanç biçimlerine” dayalı aidiyet örüntüsü oluşturmaktadır.

Kısacası, Tahtacı Türkmen topluluklarının Çanakale yöresinde Yörüklerle olan grup içi ve dışı sınırlarının inşası sürecinde benzerlik ve farklılaşmanın dinamikleri “bağlamsal” olarak, sosyokültürel etnisite aidiyetine yönelik benzerlik referansları ve din-inanç biçimi farklılaşmasına dayalı referans çerçevelerine dayalı “sosyal temsil biçimleri” arasındaki diyalektik etkileşim süreçleri üzerinde biçimlenmektedir.

“Yörük” ve “Türkmen” kavramları bu noktada üst kimlik entegrasyonu olarak “Türk Etnisitesi” ne mensup olma noktasında benzerlik gösterirken, sosyal-kültürel-ekonomik ve sosyobilişsel inanç ritüelleri bakımından belirgin farklılıklar içermek suretiyle ayrışmaktadır.

Bu anlamda, Eröz (1964:28)’ün Yörüklerin genellikle “Sünni Müslümanlığın” temsilcileriye Türkmenlerin ise “Aleviliğin” temsilcileri olarak değerlendirilebileceği yolundaki iddiası Çanakale yöresinde özellikle bugün için anlam kazanan bir değerlendirme olarak karşımıza çıkmaktadır. Eröz (1964:26) tarihsel süreç içinde kendisini “Türkmen” olarak tanımlayan *Türkmenlerin*, kabile ve aşiret geleneklerinden ayrılarak yerleşikleşen ve Sünniliği benimseyerek “Türk”leşen Müslümanlara göre daha *heterodoks* bir inanç biçimini benimsemeye devam ettiklerine işaret etmektedir.

Bununla birlikte *Tahtacılarda* inançsal liderlerin kaynağını gösteren “ocak” ile sosyokültürel etnisiteye özgü “boy” kavramları arasındaki karışıklığa işaret eden araştırmacılar bulunmaktadır (Yörükhan 2006:144 ve Biçen 2005:107) ki kimlik inşası açısından inançsal olan ile sosyokültürel etnik aidiyetlerin bu şekilde iç içe geçmesi ancak birbirinden farklı kimlik örüntüsü entegrasyonları olarak varlıkları devam ettirmeleri önemlidir.

Bu karışıklık Biçen (2005:107) tarafından Kazdağı Tahtacı Türkmenlerinde *Türkmenlik* vurgusunun, ocak bağlılığına işaret eden *Tahtacılığa* göre tarihsel olarak daha ikinci planda geldiği görüşü için temel kabul edilmektedir. Yusuf Ziya Yörükhan'a göre ise özellikle Osmanlı Dönemi'nde Kızılbaş/Aleviler için çıkarılan asılsız söylentiler, Aleviliğin en önemli temsilcisi konumunda bulunan Tahtacılar da oldukça rahatsızlık yaratmış (Engin 1998: 36-37), grup dışı ilişkilerde *Türkmenlik* vurgusunun güçlenmesi için bu durum önemli bir faktör teşkil etmiş görünmektedir.

Ancak kolektif bir kimlik entegrasyonu sistemi olarak Tahtacılığın, inançsal ve sosyokültürel etnik aidiyet örüntülerinin öncelik ve sonralık sıralaması içinde değerlendirilmesi ancak "bağlamsal" sosyokültürel-ekonomik-politik ve sosyobilışsel bileşenler çerçevesinde mümkün görünmekte, farklı kimlik stratejileri için farklı bağlamsal kodlamalar (gizlenme, ayırma, dahil etme) ve üst kodlama biçimleri söz konusu olabilmektedir.

Ocak (dinsel-inançsal liderlik) bağlılıkları ile bu ocaklara bağlı oymakların (sosyokültürel etnik aidiyet biçimi) tarihsel-sosyal-ekonomik-coğrafi ve siyasal vb. etkiler altında dahi ayırt edilebiliyor olması bu türden bir öncelik ve sonralık ilişkisini *stratejik bir benlik sunumu* biçimi haline getirmektedir.

Yörüklerle yapılan mülakatlarda, nesnel sosyokültürel gerçeklik içindeki kolektif kimlik örüntüleri entegrasyonlarının önemli bir bileşeni olarak "etnisite" açısından, Yörüklerin Türkmen algısının onları, "Türkün özü" olarak değerlendirecek biçimde olumlayıcı olabildiği, Tahtacı Türkmen- Yörük benzerliğinin her iki topluluğun da "göçebe Türk boyu" olarak değerlendirildiği bir perspektifte bütünleştirildiği görülmektedir. "Vatan-millet sevgisi" bakımından Yörüklerin değerlendirilmeleri Türkmen kültürünü olumlayıcı ve destekleyici bir kodlama içermektedir.

Anadolu'ya ait olma, Anadolu toprakları üzerindeki kader birliği de bu noktada bütünleştirici bir faktör olarak dikkat çekilen noktalardan birini oluşturmaktadır.

Benzerlikler noktasında, tarihsel geçmişe yönelik bir birlik ve beraberlik vurgusu taşıyan bu benzerlikler, kolektif aidiyet biçimlerinden "din" olgusunun kodları üzerinden bir ayrışmaya yönelmekte, "ötekileştirme"nin, grup içi ve grup dışı algıların ön plana çıkmaya başladığı ve diğer kimlik bileşenlerine ilişkin kodların, "din" kodu tarafından "üst belirlenmeye" başladığı noktada farklılaşmaya başlamaktadır.

Aile yapıları ve giyim kuşam şekilleri bakımından farklılıklar dışsal gösterenler açısından grup içi ve grup dışı aidiyet biçimleri için geçmişte daha ayırt edici olmuş iken günümüzde bu dışsal farklılaşma ancak belirli bir türden kadın giyiminin Tahtacı Türkmen kadınlarında (türban) hiç gözlemlenmemiş olması dışında artık ayırt edici bir ölçü olmaktan çıkmış görünmektedir.

KAYNAKÇA

- Barker, Chris,(200), *Cultural Studies: Theory and Practice*, Sage Publications, London.
- Berger, L. Peter, Thomas Luckmann, (2008), *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- Cahen, Claude, (1984), *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, (Çev. Yıldız Moran), İstanbul.
- Clair, Robert N. St., (2008), "The Social Construction of Culture", The Intercultural Forum, Volume (1) 3.
- [Erişim: [http://epistemic-forms.com/FacSite/Articles/if1\(3\)2008-stclair.html](http://epistemic-forms.com/FacSite/Articles/if1(3)2008-stclair.html)]
- [Erişim Tarihi: 20.03.2010]
- Clair, Robert N. St. (2010), "The Philosophy of Structural Communication"
- [Erişim: <http://epistemic-forms.com/FacSite/Articles/structural-comm-phil-stclair.html>]
- Deleuze, Gilles and Felix Guattari, (1987), *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Trans. By Brain Massumi. Minneapolis: The University of Minnesota Pres, 1987.
- Diken, Bülent, (1997), "Melezlik ve Sosyal Teori", Toplum ve Bilim, Sayı: 73, Yaz, s.74-110.
- Ergun, Doğan,(2000), *Kimlikler Kısılcığında Ulusal Kişilik*, Ankara, İmge Kitabevi.
- Eröz, Mehmet, (1964), "Silifke'de Bir alevi, Tahtacı Köyü: Kırtıl", İş ve Düşünce, XXX, 247, s.25-33.
- Engin, İsmail, (1998), *Tahtacılar*, Ant Yayınları, İstanbul.
- Eriksen, Thomas Hylland,(2000), *Kültür Terörizmi: Kültürel Arınma Düşüncesi Üzerine Bir Deneme*, (Çev.A. Önder Otçu), Avesta Yayıncılık, Diyarbakır.
- Fay, Brian, (2001), *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, (Çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Gökalp, Ziya, *Türk Töresi*, İstanbul, s.43-44.
- Köprülü, Fuad, (1991), *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara.
- Hartmann, Nicolai, (1998), *Ontolojinin Işığında Bilgi*, (Çev. Harun Tepe) içinde, Türkiye Felsefe Kurumu Çeviri Dizisi: 6, Cem Web Ofset Ltd. Şti., Ankara.
- Howarth, David, (2000), "Discourse", Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research [On-line Journal], 2000, 3(2).
- [Erişim: <http://www.qualitative-research.net/fqs/fqs-eng.htm>][Erişim Tarihi: 22.04.2008 13:00]
- Jenkins, Richard,(2000), "Categorization: Identity, Social Process and Epistemology", Current Sociology, SAGE Publications London, Thousand Oaks, CA and New Delhi, July 2000, Vol. 48(3): 7-25.
- KTTKYDD, (2011)
- Kazdağı Tahtacı Türkmenleri Kültür, Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği Web Sitesi

[Erişim: http://www.tahtaciturkmenleri.com/d_mahkoy.htm] [Erişim Tarihi: 26.06.2011]

Markova, Ivana, (2004), "Sosyal Temsiller ve Demokrasi", Ed. Sibel A. Arkonaç, Doğunun ve Batının Yerelliği: Bireylik Bilgisine Dair, Alfa Yayınları, İstanbul, s.121-159.

Selçuk, Ali, (2008), *Ağaçeri Türkmenleri: Tahtacılar*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, Araştırma İnceleme Dizisi, İstanbul.

Uluocak, Şeref, (2007), "Postmodern Dönemde Kolektif Kimlikler ya da Sosyo-Yamalar (Socio-Patches) Üzerine Düşünceler", Der. Hüseyin Köse, İletişimin İssızlaşması (içinde), Yirmidört Yayınları, İstanbul, s. 212-238.

Uluocak, Şeref, (2011), "Sosyo-Kültürel Yapı ve Kültür Coğrafyası Kavramları Üzerine Yapılandırıcı Bakış Açısından Model Önerileri", Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 2011 Bahar (14), s. 253-278.

Uluocak, Şeref, (2011a), "Sosyal Bilimsel Kuram Etiği: Gündelik Yaşamın Medyada Yeniden Üretim Süreçlerine İlişkin Eleştirel Bir Sosyo-Etik Model Önerisi", Medya Mahrem: Medyada Mahremiyet Olgusu ve Transparan Bir Yaşamdan Parçalar,(içinde), (Der. Hüseyin Köse), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s.337-397.

Yörükhan, Yusuf Ziya, (2006), *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, (Ekler ve Yayına Hazırlayan Turhan Yörükhan), Ötüken Yayınları, Ankara.

Özet

**Çanakkale Yöresi Yörüklerinin “Türkmen” Algısına Yönelik
Bir Saha Çalışması**

Yörük ve Türkmen kavramsallaştırmaları, en genel anlamda “kolektif aidiyet biçimleri” olarak “kolektif kimlik örüntüleri entegrasyonları” biçiminde değerlendirilebilecek bir nitelik taşımaktadır. Kolektif aidiyet biçimleri, nesnel toplumsal gerçeklik içerisinde öznel düzeyde bireylerin “kimliklenme” süreci içinde edindikleri, pratik ve sembolik boyutlarda işlerlik taşıyan bir sosyokültürel inşa biçimine karşılık gelmektedir. Kolektif kimliğin söz konusu örüntü entegrasyonları açısından; *dinsel-inançsal, sınıfsal-sosyal güç ilişkilerinin dolayımıldığı tabakalar, sosyokültürel etnisite, ulusal referanslar, toplumsal cinsiyet rolleri* ve geliştirilmesi olası “diğer” sınıflandırma ölçütleri açısından kategorilere ayrılması mümkün görünmektedir.

Nesnel toplumsal gerçeklik içinde bireylerin, kolektif aidiyet referansları açısından “benzeşme” ve “farklılaşma” süreçlerinin temelinde, söz konusu kolektif kimlik örüntüsü entegrasyonlarına yönelik “grup içi” ve “grup dışı” meşrulaştırma dinamikleri rol oynamaktadır.

Bu çalışmada *Yörüklerin*, kolektif kimlik örüntüsü entegrasyonları açısından aynı tarihsel açıdan *sosyokültürel etnisite, ulusal aidiyet* ve konar-göçer bir yaşam tarzını uzunca bir süre “benzer biçimde sürdürmüş” oldukları *Türkmenlere* yönelik, “algılarını” biçimlendiren *kavramsal gösterge* ve *sosyal temsil biçimleri* üzerinde durulmuştur.

Çanakkale yöresinde kendilerini Tahtacı Türkmeni olarak tanımlayan toplulukların, kolektif kimlik örüntüsü entegrasyonları açısından en baskın kodları oluşturan, grup içi ve dışına yönelik değerlendirmelerinde genel bir üst kimlik örüntüsü entegrasyonu olarak rol oynayan; “Türklük” noktasında kendilerini “Yörük” olarak nitelendiren topluluklarla benzeştikleri, ancak bağlamsal olarak Sünni Müslüman olan bu kesimlerle inanç-din entegrasyonları çerçevesinde Türk-Türkmen ayrımı referansı ile ayrıştıkları gözlemlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Yörük, Türkmen, Kültür, Algı, Önyargı, Benzeşme, Farklılaşma

Abstract

**A Field Research on the Perception of the Yuruk in Çanakkale about the
“Turkmen”**

The conceptualizations of Yuruk and Turkmen hold a qualification that can be evaluated in the form of ‘integrations of collective identity patterns’ as ‘collective belonging forms’ in the most general sense. Collective belonging forms correspond to a socio-cultural construction format that the individuals acquire during ‘identification’ process at subjective level in objective social reality and that have operability practically and symbolically. In terms of pattern integrations in question, it seems possible for collective identity to be categorized as layers mediated by religious-spiritual, denominational-social power relations, socio-cultural ethnicity, national references, gender roles and ‘other’ classification criteria that is possible to develop.

On the basis of ‘affinity’ and ‘differentiation’ processes in terms of collective belonging references; ‘in-group’ and ‘off-group’ legitimation dynamics of individuals within the objective reality play role for integrations of collective identity pattern.

In this study, **conceptual indicator** and **the ways of social representations**, which form the ‘perceptions’ of the Yuruk about the Turkmen, who ,from the same historical angle in terms of integrations of collective identity pattern, continued socio-cultural ethnicity, national belonging and a nomadic lifestyle for a long time in a similar way are emphasized.

It is observed that communities in Çanakkale that define themselves as Tahtacı Turkmen resemble communities that call themselves ‘Yuruk’ in the point of ‘Turkishness’ which forms the most dominant codes in terms of integrations of collective identity pattern and which play role as an integration of general super ordinate identity pattern in the evaluation aimed at in-group and off-group, yet within the framework of faith-religion integrations they contextually differ from these people who are Sunni-Muslim with Turkish-Turkmen distinction references

Key words: Yuruk, Turkmen, Culture, Perception, Prejudice, Affinity, Differentiation

Şiga Naoya'nın "Manazuru" Öyküsü ile Halikarnas Balıkçısı'nın "Deniz Oğlu" Öyküsünün Karşılaştırmalı Yapısal ve Tematik Değerlendirmesi

Oğuz Baykara**

Giriş

Karşılaştırmalı edebiyat, farklı geçmişlere sahip iki veya daha fazla edebiyatı inceleyen akademik bir çalışma alanıdır. Bu edebiyatlar sadece dil açısından değil, tarihsel, kültürel, toplumsal ve coğrafi özellikleriyle de birbirinden farklıdır. Ülkemizde yapılan karşılaştırmalı edebiyat araştırmaları genellikle bilinen klasik Batı dilleri üzerine temellenmiş olup, bunun istisnalarını görmek pek mümkün değildir. Örneğin, Afrika, Hint, Çin ya da Uzak Doğu Edebiyatı yapıtlarının bırakın birinci dilden çevirilerini, çoğu kez ikinci dilden çevirilerini bile Türkçede bulmak nadir bir olaydır. Bu nedenle bilim dünyamızda bu edebiyatlar üzerine yapılmış karşılaştırmalı edebiyat çalışmalarına da ender rastlanmaktadır.

Bu incelemede Japon yazar Şiga Naoya'nın tarafımdan Türkçeye çevrilen "Manazuru"**** adlı öyküsü ile Halikarnas Balıkçısı'nın "Deniz Oğlu" adlı kısa öyküsü karşılaştırılmaktadır. Bu iki yazarın seçilme nedeni çok güçlü ortak yanlarının

* Yard. Doç. Dr., Boğaziçi Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Çeviribilim Bölümü.

** Kaynak metin: "Nihon Bungaku Zenshu 1972: 379-382"

olmasıdır. Her iki yazar da aynı dönemde yaşamış, her ikisi de ağırlıklı olarak otobiyografik türde yapıtlar vermiştir. İkisinin de babalarıyla derin sorunları olmuştur. Her ikisinin de yapıtlarında doğa ögesi çok önemli bir yer tutar. Kahramanlarını genellikle kendi yaşadıkları, iyi tanıdıkları mekânlardan seçerler ve düş güçlerinin imbiğinden geçirek bize aktardıkları olaylar çoğunlukla kendi deneyimleridir.

Seçtiğimiz iki öykünün kahramanları arasında önemli benzerlikler vardır. İki de on iki, on üç yaşlarında olan genç insanlardır. Birisi Pasifik Okyanusu kıyılarında, diğeri Ege kıyılarında denize karşı dayanılmaz bir özlem duymaktadır. İkisinin de denizci olmak gibi büyük hayalleri vardır.

1. Şiga Naoya: Hayatı ve Edebi Kişiliği

Şiga Naoya 1883 yılında zengin bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Onu dedesi ve babaannesi büyüttü. Soylu aile çocuklarının gittiği Gakuşuin okulunda orta eğitimini tamamladı. 1904 yılında yirmi bir yaşındayken yaşamına öykü yazarı olarak devam etmeyi kararlaştırdı. Daha üniversite yıllarında iken sonradan yapıtlarının çok büyük bir kısmını yayınlacağı “Şirakaba-Beyaz Kayın Ağacı” dergisini çıkartmaya başladı. O yıl “Abaşiri’ye Kadar”, “Ustura”, “İhtiyar”, “Bulanık Kafa” adlı öykülerini bu dergide yayınladı. 1912 yılında babası ile kavga ederek evi terk etti. Tek uzun romanı olan “Anya Koro – Karanlık Gece Yolculuğu” üzerinde çalışmaya başladı. Babası karşı çıktığı halde, 1914 yılında otuz bir yaşındayken Sadako ile dünya evine girdi. Dokuz yıl Tokyo’den uzakta, değişik yerlerde fakat özellikle Abiko’da yaşadı. Yaşadığı yerlerdeki tecrübelerini öyküleştirdi.

1923 yılında Abiko’dan dönüp tekrar Tokyo’ya yerleştiğinde 40 yaşındaydı. Birer yıl arayla “Hendekteki Ev” ve “Yamaşına Anıları” adlı öykülerini yayınladı. Bundan sonraki yıllarda Şiga, dil ve anlatım gücünü korumak için yapıtlarından bir kısmını kısalttı. Kullandığı olağanüstü etkileyici dil ve sanat gücünden dolayı, yeni yetişen yazarlardan büyük bir kısmı onu taklit etmeye çalıştı, çünkü tüm Japonya’da “Öykü Sanatının İlahı” olarak ün yapmıştı. Bazı öyküleri filme alındı. Ne var ki Şiga, bundan sonraki yıllarda pek fazla yapıt vermedi. Elli dört yaşındayken tek uzun romanı olan “Karanlık Gece Yolculuğu”nu tamamladığı 1937 yılında, öyküleri “Şiga Naoya: Tüm Yapıtları” adı altında dokuz ciltte yayımlandı. 1949 yılında Kültür Sanatçısı ödülüne layık görüldüğünde altmış altı yaşındaydı. 1971 yılında seksen sekiz yaşında hayata gözlerini yumdu. Vasiyeti üzerine ölümünden sonra kendisine verilen unvanların hepsi reddedildi ve cenaze töreni de yapılmadı.

Şiga, Japon Edebiyatında ‘kişisel roman-öykü’ türünün mucidi değildir ama bu türün en özgün yapıtlarını vermiştir. O, bu türdeki parlak başarısıyla, dönemin yazarlarının hayranlığını kazandı. Dönemin yazarları için Şiga bir efsanedir. Çünkü o herkesin gözü önünde kendi hayatını bir açık hava tiyatrosu gibi sergilemiştir, onu bir malzeme olarak kullanmıştır. Öykülerin ham maddesinin insanın kendi deneyimlerinde bulunabileceğini kanıtlamıştır. Peş peşe yayınladığı eşsiz güzellikteki yapıtlarında kullandığı sade, şiirsel anlatımı ve gerçekçiliğiyle çok kısa zamanda edebiyat çevrelerince “Bunşō no Kamisama” (Japon Dilinin İlahı), “Şōsetsu no Kamisama” (Japon Öykü Sanatı’nın Piri)

ilan edildi. Eleştirmen Nakamura Mitsuo bir yazısında şöyle der: “İmparator Taişō Devrinin yazarları arasında hiçbir yazar Japon Edebiyatında Şiga kadar derin bir iz bırakmadı... Ayrıca kendinden sonraki geniş yazarlar kuşağını etkilemesi açısından Natsume Sōseki ve Mori Ōgai gibi ünlü yazarlar bile Şiga Naoya'nın eline asla su dökemezler” (Nakamura 1966: 5).

1.1. Manazuru

1920 yılında yayınlanan bu öykü buluş çağına yeni giren on iki, on üç yaşlarındaki bir genç ile küçük kardeşinin oturdukları Manazuru adlı balıkçı köyünden kasabaya yaptıkları geziyi ve dönüşlerini konu alır. O gün babalarından yılbaşı hediyesi olarak harçlık alıp Odavara'ya sandalet almaya çıkmışlardır. Daha ayakkabıcıya varmadan, ağabey bir mağazanın vitrininde küçük bir bahriyeli şapkası görür ve vurulup kalır. Dayanamaz; hiç düşünmeden cebindeki paranın tamamını şapkaya yatırır. Çünkü denize tutkundur ve büyüyünce o da amcası gibi denizci olmak istemektedir. Ninomiya Sontoku Tapınağı'na giderken, ellerindeki çalgılarla ortalığı velveleye veren üç kişilik 'Hokai Halk Ozanları Grubu'na rastlar. Grup, kör bir adam, orta yaşlı bir kadın ve ağabeyin akranı bir genç kızdan oluşmaktadır. Grubu epey takip ettikten sonra vaktin ilerlediğinin farkına varırlar ve Manazuru'ya dönmeye karar verirler. Günbatımında yaptıkları uzun ve yorucu bir yolculuktan sonra evlerine ulaşırlar.

Öykü, özetinden de anlaşıldığı gibi oldukça yalındır, ancak doğa, deniz, insan ve kent yaşamı betimlemeleriyle olağanüstü bir şiirsellik kazanır. Şiga burada çocuklukla erkeklik arasındaki bir gencin deniz tutkusunu, 'aşk' bilmeçesine olan merakını, kadınlara karşı yeni yeni başlayan ilgisini, bu durumun onda yarattığı ruhsal ve duygusal değişimleri en saf, en duru haliyle dile getirir.

1.2. “Manazuru”nun Paragraf Tahlili

Türkçe ve Japonca öykülerdeki 'deniz' temasını karşılaştırmalı olarak değerlendirebilmemiz için buradaki zaman, mekân, kişi ve olay örgüsünü yazarların paragrafları içinde incelememiz gerekiyor. Çözümlemeye ilk önce Şiga'nın öyküsüyle başlıyoruz.

Özette de belirttiğimiz olayın kahramanı Manazurulu bir balıkçının oğlu olan esmer, koca kafalı, ergenlik çağına yeni ulaşmış bir gençtir. Öyküde, bu gencin geçmişte kendi başına yaşadığı olaylar ve yılbaşı arifesinde küçük kardeşiyle birlikte yaşadığı olaylar anlatılır. Öykü, Odavara'dan Manazuru'ya dönüş yolunda gün batarken başlar ve çocukların gece evlerine ulaşmasıyla biter. Dönüş yolu süreci baştan sona üçüncü kişi tarafından *şimdiki zamanda* anlatıldığı halde geçmişteki olaylar başkahramanın hatırlamalarıyla ve geriye dönüşler halinde, verilir. Yazar tüm öyküyü 14 anlamsal paragraf içinde kurgulamıştır. Şimdi, kimi zaman 'an'ı, kimi zaman da 'geriye dönüş'ü betimleyen bu paragrafların içindeki *deniz* ögesini ve görebildiğimiz diğer sembolik anlatımları, nesnel çözümlemelerle inceleyeceğiz.

1. PARAGRAF

Öykü, İzu yarımadasının yamaçlarında evlerine doğru ilerleyen iki kardeşin betimlemesiyle başlar:

İzu yarımadasında mevsim yılsonuydu... Gün batımında doğadaki tüm varlıkların maviye büründüğü zamandı. 12-13 yaşlarındaki bir genç küçük kardeşinin elinden tutmuş, derin denizlere bakan yamaçtaki yollarda efkârlı efkârlı ilerliyordu. Yorgunluktan bitkin düşmüş küçük kardeşi duyduğu rahatsızlıktan kaşlarını çatmış, çocuk olmasına karşın alnı kırış kırıştı... Her attığı adım bin bir kahır yüküydü.

Buradaki 'mevsim' ve 'yılsonu' gibi ifadeler kesin bir başlangıç ya da bitişi değil, birbirini kovalayan günleri, ayları ve mevsimleri sergilemekte, zamanın akışını simgelemektedir. Zaman günbatımıdır. İki kardeş yorgun argın yamaçtaki yolda yürümektedirler. Yamaç, bitkisiyle, böceğiyle, yalçın kayalarıyla bilinen dünyayı; deniz ise derinliği, uçsuz bucaksız enginlikleriyle, bilinmeyen bir dünyayı simgelemektedir çocuklar için. Gizemli deniz, ağabeye alacakaranlıkta bir şeyler çağırır.

2. PARAGRAF

Bir gün ilkokuldaki öğretmeni bir bayan arkadaşıyla birlikte yürürken çocuğu çağırıp ona şu şiiri okur:

Aşk sandalım denizlere atılmış
Dolaşır enginlerde köşe bucak,
Sığınacak bir limanı kalmamış
Şimdi olmuş dalgalara oyuncak.

ve hemen ardından şiirin onun için bir anlam ifade edip etmediğini sorar. Çocuk düşünür fakat bir türlü 'aşk' sözcüğünün ne anlama geldiğini çıkaramaz. Burada çocuğun buluş çağına yeni girdiği anlaşılmaktadır. Başında denizci şapkası, yanında kardeşi olduğu halde yoluna devam ederken hep aşkı düşünmektedir ama bu konu onun için hâlâ anlaşılabilir bir konudur. Burada 'deniz-denizci şapkası- aşk'tan meydana gelen yeni bir kişilik simgesi oluşmaktadır.

3. PARAGRAF

Çocuk babasından harçlık aldıktan sonra, küçük kardeşiyle birlikte Odavara'ya sandalet almaya çıktıklarını hatırlar. Daha ayakkabıcıya varmadan, bir mağazanın vitrininde bahriyeli şapkası görmüş ve dayanamayıp bütün harçlığını şapkaya yatırmıştır.

Burada şapkaya duyulan hayranlık bir kişilik arayışı, olgunluğa geçme özleminden başka bir şey olamaz. Hatta onu, kendisine acı çektirecek olan aşka karşı seçtiği bir antitez, ya da dış dünyaya bir açılım olarak da düşünebiliriz.

4. PARAGRAF

Hayata taş işçisi olarak başladığı halde şimdi bir deniz subayı olan bir amcası vardır çocuğun. Ondandır deniz subaylarının öyküsünü dinlemiş ve onların bu yaşantısına hayran olmuştur. Kararını vermiştir, o da büyüyünce amcası gibi denizci olacaktır. Yüreği denizci olma aşkıyla alev alevdir.

5. PARAGRAF

Denizci şapkasını aldığı anda dünyalar onun olmuştur fakat satın alacakları yeni sandaletlerin hayalini kuran küçük kardeşini düşününce üzülür. Babası sert mizaçlı bir insandır; ikisi için verdiği harçlığın yalnız şapkaya gittiğini öğrenince küplere bineceği kesindir. Pişmanlık duyar. Babasından çok korkmaktadır. Nitekim öykünün sonunda eve dönünce o çok sevdiği şapkayı kardeşine verecektir.

Burada öykünün yazarı Şiga'nın babasıyla olan ciddi sürtüşmesini ve bu anlaşmazlığın onun ruhunda bıraktığı derin izleri hatırlatmakta fayda var. Şiga'nın babasıyla dargın olduğu zamanlardaki negatif duyguları o sıralarda yazdığı pek çok öyküye yansımıştır. O dönemde yazdığı "Han'ın Cinayeti" ve "Ustura" gibi bazı öyküleri doğrudan doğruya şiddet içerir. "Bulanık Kafa", "Otsu Cunkiçi", "Seybey'in Kabakları" gibi öykülerinde ise, karakteri uyuşmadığından dolayı babasıyla zıtlaşan gençlerin duygusal sorunlarını tema olarak işler. Nitekim bu öyküde de baba imajının yapıta korku ve pişmanlık simgesi olarak yansıdığını gözlemliyoruz.

6. PARAGRAF

Yılbaşı hazırlığı için her tarafın çam dallarıyla süslediği, cıvılcıvıl şehirde dolaşırken ağabey kaygılarının tümünü unuttur. Ninomiya Sontoku Tapınağı'na giderken, şehrin kavşaklarından birinde ellerindeki çalgılarla ortalığı velveleye veren 'Hokai Halk Ozanları Grubu'na rastlarlar. Grup üç kişidir: kırk yaşlarında yarı kör bir adam, yüzü beyaz pudralı orta yaşlı bir kadın ve çocuğun akranı bir genç kız. Çocuk, kendi akranı genç kıza değil, mandolin çalan orta yaşlı kadına hayran olmuştur. Kardeşiyle birlikte sürekli onları takip ederler. Burada "anne" imajı ile "sevgili" imajının özdeşleştiği görülür.

7. PARAGRAF

a) Önce 'an' betimlenir.

Manazuru'ya giden dağ yolunun altında, açıklara, hep açıklara uzanan Miura Yarımadası akşam güneşinin alaca karanlığında, çok uzaklarda, ufuk çizgisinin bulunduğu yerde, sanki uzay boşluğuna doğru yükseliyor gibiydi. Civardaki kıyılarda sular çoktan kararmıştı. Yalnız, beş altı kulaç uzunluğunda bir halatla kıyıya bağlı bir balıkçı teknesi vardı denizde ve dalgaların üstünde tatlı tatlı salınırken, pruvasından etrafa kırmızı ışıklar saçıyordu. Sahili yıkayan sakin dalgaların sesi aşağılardan yukarıya yükseliyordu.

Burada zaman yine günbatımıdır. ‘...dağ yolunun altında açıklara, hep açıklara uzanan Miura Yarımadası’ bilinmeyen bir dünya olan denizin içinden, ufuk çizgisinin başladığı yerde, bir başka bilinmeyen dünyaya, ‘uzay boşluğuna doğru’ yükselmektedir. Dünya yavaş yavaş gecenin karanlığına daldıkça; yaşanan bu an, bu gurup vakti, gündüz ve gece, bilinen ve bilinmeyen arasında sembolik bir kavşak oluşturarak, ıssız fakat anıları dipdiri canlı tutan esrarengiz bir zaman dilimi haline gelmektedir. Çocuk farkında olmadan, “sığınacak limanı” kalmadığı için enginlerde köşe bucak dolaşan bir aşk sandalı hayal etmeye çalışır, fakat görebildiği tek şey sahildeki balıkçı teknesidir ve o da kıyıya bağlıdır. Yani çocuğun düşünceleri de “deniz” ya da “karanlık” gibi, bilinmeyen dünyalardan döner gelir ve bildiği dünyaya bağlanır.

b) Dalgaların sesiyle birlikte bir çocuk şehirdeki anılarına döner.

Sahili yıkayan sakin dalgaların sesi aşağılardan yukarıya yükseliyordu. Bu ses sanki ona az önce çalınan **koto**’nun ya da gitarın sesiymiş gibi geldi. Eğer zihnini zorlasaydı, dalgaların sesini kısa bir zaman için de olsa ‘dalgaların sesi’ olarak algılayabilirdi... Ama hani insan uykudan tam uyanayım derken elinde olmadan tekrar rüya âleminin kucağına yuvarlanır ya, işte çocuğun durumu da öyleydi...

Ozanlar grubu onu o kadar etkilemiştir ki bilinen dünyadan gelen dalgaların sesi, ona şehirde duyduğu çalgının sesi gibi gelir. Deniz onun muhayyilesini kıskırtmaktadır.

8. PARAGRAF

Düş gücüyle, dalgaların sesi gitar ezgisi haline gelir. Ozan kadının sesi tüm canlılığıyla kulaklarındadır. Hatta şarkının bazı dizelerini seçebilmektedir:

Erikler çiçek açtı,

Yakışıklı askerim.

Kadın ‘Öksüz Çocuk Kılıç Dansı’nı oynarken bir yandan yanık yanık şarkı söylemekte, bir yandan da iki elinin parmak uçlarını önünde birleştirip çömelerek adımlar atmakta, beyaza boyadığı kollarını ağlar gibi yüzüne doğru kaldırarak, eskimiş bir oyuncak bebeği yanaklarına sürmektedir. Çocuk bunları hatırlayınca yüreğinde tuhaf bir düşümlenme hissi duyar. Anne sevgisi ile ozan kadına karşı coşup gelen duyguları birbirine karışmış, kendisini bir oyuncak bebek gibi ‘öksüz’ hissetmiştir.

9. PARAGRAF

Bu rahatsız edici durum üzerine çocuk tekrar ‘şimdiki zaman’a döner ve bütün gününü geçirdiği şehrin sahillerine bakar, fakat o anda bile kadını düşünmekten kendini alamaz:

Arkada, çok uzaklarda, Odavara sahillerine akşamın sisi çökmüştü. İşte o anda çocuk, kadından ne kadar uzaklarda olduğunun farkına vardı... Acaba kadın şimdi ne yapıyordu?

10. PARAGRAF

Çocuk tekrar aniden şehirdeki anılarına döner. Acıklı türküler okuyan genç kıza ozanlar grubuna dâhil olduğu için öyle gıpta eder ki... Fakat kızdan pek hoşlanmaz. Kızı, ona zarar verebilecek bir rakip gibi algılamaktadır. Nitekim çocuk kardeşiyle birlikte restoranın önünde ozanları beklerken, kız keskin bakışlarını onlara çevirir, sonra da kör ozanla kadeh tokuşturmakta olan kadına dönerek gizli gizli bir şeyler anlatır. Genç kızın bu hareketi karşısında çocuk soğuk soğuk terler. Fakat kadın hiç umursamaz bir şekilde azıcık onun bulunduğu tarafa şöyle bir bakıp sonra da erkekle konuşmaya devam eder. Çocuk derin bir nefes alabilmiştir.

11. PARAGRAF

Öyküde anı betimleyen en uzun paragraf budur. Hava iyice kararınca dikkat yine denize çevrilir. Açıklardaki balıkçı teknelerinin ışıkları tek tük yanmaya başlar. Yükselen beyaz yarım ay, çok geçmeden parlak ışıklar saçmaya başlar. Fakat Manazuru'ya daha dört kilometre vardır.

12. PARAGRAF (geçmiş = an)

Tam o sırada, etrafa kocaman kıvılcımlar saçarak Atami yönüne doğru giden küçük bir tren görünür ve nefes nefese yollarına devam etmekte olan çocukların önünden geçer. Burada anlatı açısından geçmişle an eşitlenir. Bun durum öyküde şöyle betimlenir:

İki yolcu vagonunun penceresinden dışarı süzülen ölgün ışık çocukların yüzünü aydınlatmıştı. Aradan bir müddet geçince, eli ağabeyinin avucunun içinde, onu bir adım geriden takip etmekte olan küçük kardeş konuştu:

— O çalgıcılar trendeydiler.

Ağabeyin heyecandan az kalsın kalbi duracaktı. Evet, evet çok kısa bir zaman için kendisi de onları görmüştü. Tren, yarımadanın burnunu dönünce artık sesi bile duyulmaz oldu.

Bu nokta, öyküdeki dramatik gerilimin doruğa çıktığı, anla geçmişin, şimdiki zamanla anıların, düş gücüyle gerçekliğin buluştuğu noktadır. Küçük kardeş çalgıcıları trende görmüştür ve ağabeyini de buna inandırmıştır. Gün batımı başladığından beri çocuğun kafasını meşgul eden kahramanlar birden bire tekrar gözlerinin önünde üç boyutlu olarak belirivermiş, geçmiş ve an öyküde bu noktada birleşmiştir. Ağabey, hayal dünyasından gerçeklere döner ve küçük kardeşinin yorgunluktan adım atamayacak durumda olduğunu ancak bu olayı yaşadktan sonra fark eder.

— Çok mu yoruldun?

Küçük kardeşi yanıt vermedi. Bu sefer sesini yumuşatarak:

— Gel seni sırtıma alayım istersen. Ne dersin?

Küçük kardeş yanıt vermek yerine başını açık denizlere çevirdi. Ağzını açacak olsa hemen ağlamaya başlayacağı kesindi. Ağabey bunu hissedebiliyordu. Yumuşak davranışlarının küçük kardeşini daha da fazla ağlama sınırına yaklaştırdığının farkındaydı. Ağabey küçüğün elini bırakarak önünde çömeldi.

— Haydi, canım, atla bakalım sırtıma.

Küçük, hiç bir şey söylemeden yıkılıyormuş gibi ağabeyinin sırtına bindi.

13. PARAGRAF

Bütün öykü içinde gelecekteki hayali betimleyen tek paragraftır.

Çocuk yine o kadını düşünmeye başlamıştı. Kadının az önce trenle buralardan geçmiş olduğu düşüncesi onun hayal gücünü tekrar dipdiri hale getirdi. Gözlerinin önünde son derece net olarak canlanan sahne şuydu: Tren şimdi yarımadaadaki burunlardan birini dönerken virajı alamıyor, raydan çıkıyor, uçurumdan aşağı yuvarlanıyordu. Kadın da aşağıdaki kayalıklardan birine başını çarpıp öylece kalıyordu. Sonra kadın, yürümekte oldukları yolun kenarında bir yerlerden defalarca ama defalarca çıkıp karşılına dikiliyordu. Gerçekten de önsezileri, yol üstünde bir yerde kadının onu beklemekte olduğunu adeta söyler gibiydi.

Bu paragrafa üç farklı yorum getirilebilir.

a) Delikanlı, yaşına rağmen ölümün bedensel olarak yok olmak olduğunu henüz kavrayamamıştır.

b) Çocuk, ölümün maddi ve bedensel olarak yok olmak olduğunu bilmektedir, ancak kendi dünyasına uygun hayaller kurmakta, kadını muhayyilesinde öldürmekte ve ona düş gücünde tekrar can vermektedir.

c) Çocuk kendi toplumunda yeniden bedenlenmenin esas olduğu bir temel öğretiyeye, Budizm'e inanmaktadır. Ölenler tekrar tekrar doğacaktır. Kadın ozan, sadece çocuğun muhayyilesinde değil, gerçekten ölse bile, çocuğa göre hemen tekrar canlanabilecek vasıfta bir varlıktır.

Çocuk 13. paragrafta neyi düşünmektedir? Hangi yorum çocuğun zihninden geçenleri yansıtmaktadır? Eldeki verilere göre bunu tahmin etmek zor. Her okurun bu konuda farklı fikirleri olabilir.

14. PARAGRAF

Ağabey, kardeşi sırtında yoluna devam eder. Epey bir yol kat ettikten sonra nihayet yarımadaanın burnuna kadar gelir. Uzakta, elinde fenerle kendisine doğru yaklaşmakta olan bir kadın görür. Bu kadın annesidir. Geç kaldıkları için onları merak etmiş karşılamak için yola çıkmıştır.

Bu sırada kardeşi sırtında horul horul uyuyordu. Ama anne onu sırtına alırken birdenbire gözlerini açmaz mı? İşte o an kızılca kıyamet koptu... O zamana dek içinde bastırıldığı bütün kızgınlığı patlayarak şikâyet ve gözyaşı seline dönüştü. Annesi azarladıkça, o daha da fazla azıttı. Ana oğul işi oluruna bırakıp küçüğün krizinin geçmesini beklerken, ağabey gayet iyi bir yöntem buldu. Denizci şapkasını hemen çıkarıp kardeşinin kafasına geçirdi.

- Bu şapka senin! Yeter artık, kes sesini...

Artık şapkayı aldığı için o kadar üzölmüyordu...

Ağabey öykünün sonunda kendisi için bir statü sembolü olan denizci şapkasından vazgeçer. Bu durumun kardeşler arasındaki feragat duygusuna evrensel bir örnek teşkil ettiği kuşkusuz. Ancak olayı yorumlarken sahne arkasında yer alan babayı ve çocuğun içine saldığı korkuyu da göz ardı etmemek gerek. Çocuk bilinçaltındaki suçluluk duygusunu yenmek, babayla iyi geçinmek için de bu şekilde davranmış olabilir.

1.3. Manazuru'daki Yapısal Unsurlar

1.3.1. Zaman

Öykünün yazıldığı yıl 1920. Öyküde anlatılan zaman bu tarihten 20 yıl önceki bir dönem de olabilir. Zaman, Şiga'nın bu öyküde çok iyi kullandığı bir öğedir. Öyküde 'an' olarak geçen zaman dilimi gün batımıdır ve kısadır. Yazar, ondört paragraf uzunluğunda olan öyküyü, dört paragrafta 'an'ı, sekiz ayrı 'geriye dönüş' paragrafında geçmiş, bir paragrafta geleceğı, bir paragrafta ise 'geçmiş, gelecek ve an'ı eşitleyerek anlatır. Öykü ağırlıklı olarak gün batımında geçen geriye dönüşler üzerine kurulmuştur.

1.3.2. Mekân

Kahraman öyküde bütün anlatılan her şeyi evine dönerken Miura yarımadası üzerinde düşünür. Yazar, geriye gider ve çocukların dolaştığı Odavara şehrini ve oradaki olayları anlatır. İçinde bulunulan zamandan daha ileriye gider ve çalgıcı kadının kaza yapabileceğı yerleri irdeler.

1.3.3. Kişiler

Öykü boyunca devamlı sahnede olan delikanlı ve küçük kardeşidir. Öykünün sonunda bu sahnede anneleri de yer alır. Diğer karakterleri teşkil eden baba, iki hoca, dayı ve üç kişilik ozan grubu, delikanlının anımsama ve geriye dönüşleriyle öyküde yer alırlar. Öyküdeki karakterlerin hepsi inandırıcı bir biçimde incelenmiştir.

1.3.4. Olay

Olay gayet basittir. Babalarından harçlıklarını alan iki kardeş Odavara şehrine gidip ilginç olaylar yaşadktan sonra evlerine dönmüşlerdir.

1.3.5. Anlatı

Anlatıcı üçüncü tekil şahıstır ve olayları büyük kardeşin görüş açısından anlatır.

Anlatım akıcı ve yalındır. Betimlemeler olay, mekân, zaman ve kişilere yöneliktir. Onun dışında hiçbir şey betimlenmez.

1.3.6. Diyalog

Öyküde yer yer kısa diyaloglar yer alır. Bunlar da iki kardeş arasında geçen altı diyalogdur.

1.3.7. Sembolizm

Bu öyküde, bulabildiğimiz kadarıyla, *mevsim, yılsonu, günbatımı, yamaç, deniz, denizci şapkası, karanlık, gece, gündüz, dalgaların sesi* ve *oyuncak bebek* gibi ifadelerin kendi anlamlarının dışında sembolik anlamları vardır. Bu semboller öyküdeki dramatik kurguyu ve seçilen kişilerdeki gerçekçiliği destekler niteliktedir. Sembollerin işlevleri, ilgili paragraf çözümlemelerinde anlatılmıştır.

1.3.8. Doruk Noktası

Öyküdeki doruk noktası, içinde bulunulan 'zaman' ile 'geçmiş'in kesiştiği andır. Bu da 12. paragrafta gerçekleşmiştir. Çocuk Odavara'da gördüğü ve dönüş yolunda saatlerce hayalini kurduğu çalgıcıları o ıssız dağ yolunda yeniden görmüştür. Dumanlar saçarak hızla önünden geçen trenin içinde görmüştür onları. Şaşkınlıktan küçük dilini yutacak gibi olur.

2. Halikarnas Balıkçısı (Cevat Şakir Kabaağaçlı): Hayatı ve Edebi Kişiliği

Halikarnas Balıkçısı olarak tanınan Cevat Şakir, 1886'da doğdu. Babası Mehmet Şakir Paşa, annesi İsmet Hanım'dır. Cevat Şakir çocukluk hayatının ilk yıllarını babası Şakir Paşa'nın elçi olarak bulunduğu Atina'da geçirdi. Öğrenim hayatına Büyükkada'da mahalle mektebinde başladı. Orta öğrenimini Robert Kolej'de tamamladı. Genç Cevat Şakir, İngiltere'de Oxford Üniversitesi'ne kaydoldu ve burada dört yıl klasik filoloji ve tarih okudu. 1908 yılında yurda dönen Cevat Şakir, 1925 yılına kadar geçimini haftalık dergilerde yazılar yayınlarak, tercüme yapıp, resim ve karikatürler çizerek sağladı.

Cevat Şakir, 1925 yılında *Resimli Hafta*'da yayınlanan "Hapishanede idama mahkûm olanlar bile bile asılmaya nasıl giderler?" başlıklı, asker kaçaklarının mahkemesiz kurşuna dizilmesini anlatan yazısı yüzünden İstiklal Mahkemesine sevk edildi (Okay 2001: 13). Ankara İstiklal Mahkemesinde yargılandı ve 'askeri isyana teşvik edici yazı yazmak' suçundan kendisine üç yıl kalebentlik cezası verildi. Cevat Şakir'in sürgün yeri Bodrum olarak kararlaştırıldı.

Bodrum hayatı onu çok etkileyip değiştirtirdi. Cevat Şakir'i Halikarnas Balıkçısı yapan Bodrum oldu. Onun, Bodrum'daki tabiatla karşılaşınca kadar geçen ömrü sadece bir hazırlık dönemiymişti. Bodrum'daki doğa, ondaki birikimin zenginleşmesine zemin hazırladı. Cezası bittikten sonra Bodrum'u terk etmedi. Ege'nin doğası ve tarihiyle bütünleşti. Eserlerinin büyük bir kısmını Bodrum'da yazdı. İlerleyen yıllarda İzmir'e taşındı. Turist rehberliği yaptı ve hoca olarak genç rehberler yetiştirdi. 1973'de, seksen üç yaşında kanserden hayata gözlerini yumdu.

Halikarnas Balıkçısı tabiatı olduğu gibi seven bir yazardır. Onu düşünsel olarak yaşamaz, Doğayla iç içedir olduğu için ondaki şiirselliği anlar. Toprağa ve denize geniş bir kültür birikimi ile yaklaşır. Ona göre insan, mekânın eseridir. Anadolu'da yaşayan insanların hepsi bu topraklar üzerinde olgunlaşmış eski medeniyetlerin mirasçısıdır. Bu nedenle Balıkçı yapıtlarında mitolojik dönemlere uzanır ve o dönemin manzarasıyla günümüz insanı arasında ilişki kurar.

Halikarnas Balıkçısı'nın öykülerindeki olaylar ya denizin üstünde, ya denizin dibinde ya da deniz kıyısında geçer. Ege kıyısında yaşayan insanların geleneğinde, bin yıl önce buralarda yaşamış başka halkların izleri vardır. Yapıtlarındaki kişiler, balıkçı, gemici, kaptan, tayfa, süngerci, dalgıç gibi ekmeğini denizden çıkaran, kıt kanaat geçinen insanlardır. Bu kişiler gerçekçidir. Ancak yarattığı bazı tip ve kahramanlar mitolojiye teslim olmuşlardır. Her zaman üç boyutlu olarak karşımıza dikilemezler, çünkü efsanedirler.

Balıkçı, yazım tekniğine önem vermeyen bir öykücüdür. Denize ait gözlemlerini coşkun bir şiirsel dille anlatır, fakat dramatik kurguya aldırılmaz. Zaman, mekân, olay, kişiler arasında bağlantı kurmaya yanaşmaz. Hikâye ve romanlarında hemen hemen her zaman olayların akışını keserek araya girer. Bunun yanı sıra balıkların adlarını, şekillerini, dalgıçlığı, süngerciliği, denizi, denizcilik tarihini olağanüstü bir bilgelikle anlatır.

2.1. Deniz Oğlu

Bodrum'un Gümüşlük köyünde çobanlık yapan on üç yaşları civarındaki bir genç, denizin ve uzak iklimlerin özlemiyle doludur (Halikarnas Balıkçısı 1961:128-134). Her gün değişik bir koy ya da yamaçta keçilerini kaval çalarak otlar. Ama gözleri hep uzaklardadır. Ege'nin adalarını, Girit'deki İda Dağı'nın tepesini, denizindeki renklerin gün boyunca değişen tonlarını seyrederek hep uzaktan, fakat manzaraya doyamaz. Hatta bir gün deniz kenarında keçi olatırken Güllü Kız'ın körpe, çıplak vücudu kınından çekilmiş bir kılıç gibi sulardan fırlayıverir. Fakat delikanlı ilgisizdir, sanki rüya görüyormuş gibi bakar kıza. Gel zaman git zaman kızın hatırası bile silinir gider belleğinden. Çocuk uzakları seyrederken devamlı kaval çalar ve "...dudağındaki kavalın sesi, hasreti çekilen fakat anlaşılmasız bir şeyin ağır daüsilasıyla" yani 'vatan özlemi' ile yüklüdür.

Bir gün beş kadirge belirir ufukta. Bu kadirgalar çocuğa şarkı söyleyerek ilerleyen beş peri kızı gibi yaklaşırlar ve önünden geçip giderler. Çocuk, tekneler gözden kaybolunca arkalarından hıçkırma hıçkırma ağlar ve kavalını çıkarıp taşlara vurarak parça parça eder. Artık neyin hasretini çektiğini anlamıştır. Aradan çok geçmeden, çoban, Gümüşlük'e su almak için gelen bir kadirgaya tayfa yazılır. Bu çoban, daha sonra ünlü bir denizci olacak olan Turgut Reis'tir.

2.2. Deniz Oğlu'nun Paragraf Tahlili

Başkahraman, Bodrum'un Gümüşlük köyünde çobanlık yapan on üç yaşları civarında bir gençtir. Öykü, doğrusal bir zaman dilimi üzerine kurulmuştur. Öykü, keçileri otlama sahnesiyle başlar ve çobanın bir kadirgaya tayfa yazılmasıyla biter. Süreç baştan sona

üçüncü kişi tarafından, yani yazar tarafından anlatılır. Başkahramanın kendini ifade etmesi için anımsama, hatırlama ve geriye dönüş tekniklerine yer verilmez. Öyküde tema denizdir ama kahraman bu konuda konuşmaz. Onun yerine konuşan, düşünen ve denizi anlatan yazarın kendisidir, yani Halikarnas Balıkçısı'dır. Hatta bazen Balıkçı, olayların dramatik akışını keserek mitolojiden örnekler verir. İlkokula bile gitmemiş çobanı öyküsünde zaman zaman klasik filoloji uzmanı gibi düşündürür.

Bu yazar da tüm öyküsünü önceki öyküde olduğu gibi 14 paragraf içinde kurgulamıştır ancak tüm paragraflardaki zaman, anlatının geçtiği 'an'dır, geriye dönüş tekniği uygulanmaz. Bu bölümde paragrafların içindeki *deniz* ögesini inceleyecek, yorumlayacak ve görebildiğimiz sembolik yapıları irdelemeye çalışacağız.

1. PARAGRAF

Kahraman on üç yaşlarında bir çobandır.

2. PARAGRAF

Bir gün keçileri otlatırken Dor stilindeki bir sütunun gölgesine oturur. Çoban uzak iklimlerin özlemiyle doludur.

3. PARAGRAF

Kavalının öksüz sesi yine dereyi tepeyi sarar. O seste bir sıla rüyası vardır. Sesteki acıyı duyar ama yine de sesin ne demek istediğini anlayamaz.

4. PARAGRAF

'Bir gün keçileri alıp her yanı kapalı bir koya gitti.' biçiminde başlayan paragraf anlatıcının deniz betimlerinden sonra şöyle devam eder:

'... köpüklerin arasından kınından fırlayan yalın bir kılıç kadar parlak, köylüsü Güllü Kız'ın gövdesi yükseldi. Kız, çobanı görünce bir çığlık salarak göğsüne kadar denize daldı. Bütün koy o insan gövdesine pul pul ışıldayan bir gelin elbisesi olmuştu. Kız çobanı tanıdı. Ürküntüsü dindi. Hatta gülümseyişinde onu çağıran bir dişilik vardı... Gülümsemesi ile titriyordu. Eşini yanan bir yürekle can özünden çağıran bir kuşun sesi çınladı. Çocuk gördüğüne rüyadaymış gibi bakakaldı.

Çoban burada kendi yaşlılarından çok farklı bir davranış gösterir. Kendi yaşındaki bir genç kızın sudan tesadüfen karşısına çıkivermesini, çırılçıplak vücudunu göstermesini, hatta gülümseyişiyle davetkâr bir dişilik sergilemesini bir erkek gibi algılayamaz ve rüyadaymış gibi kızı boş gözlerle seyreder. Bu kayıtsızlık buluş çağına eren bir genç için normal bir durum olamaz. Çünkü genellikle insanlar çocukluk çağlarından itibaren cinselliği vücutlarının bazı bölgelerinde kişiye özel biçimlerde tanımakta ve cinsel organların biyolojik gelişimini tamamladığı o yaşlarda ilk kez üremeye yönelik cinselliğin farkına varmakta, artan bir merakla bunu daha da fazla keşfetmeye çalışmaktadırlar. Nitekim bu yaştaki çocuklar evlendirildiklerinde çoluk çocuk sahibi olabilmektedirler.

Çobanın yaşındaki bir gencin karşı cinse olan yaklaşımını engelleyecek bazı toplumsal ve ailevi baskılar olabilir. Fakat öyküde böyle bir baskı da yoktur. On üç

yaşındaki bu çoban, yazarın tek taraflı seçimiyle cinsel duygularından soyutlanmakta ve adeta bir Mevlevi dervîşi* gibi düşünmeye zorlanmaktadır:

Fakat o günden sonra gelip geçen günler, o günün hatırasını geçmişin buğuları ile örtüp söndürdü. Çocuğun dudağındaki kavalın sesi, hasreti çekilen fakat anlaşılmaz bir şeyin ağır daüssılasıyla yüklüydü.

Buradaki çobanın kavalı Mevlana'nın Mesnevi'sindeki ilk dörtlüğü hatırlatıyor. Bu ilk dörtlüğü Abdülbaki Gölpınarlı'nın tercümesinden veriyoruz (Gölpınarlı 1990: 16).

Dinle, bu ney nasıl şikâyet ediyor; ayrılıkları nasıl anlatıyor. Diyor ki:

Beni kamaşıktan kestiklerinden beri feryadıyla erkek de ağlayıp inlemiştir, kadın da.

Ayrılıktan parça parça olmuş bir gönül isterim ki iştiyak derdini anlatayım ona.

Aslından uzak kalan kişi, buluşma zamanını arar durur.

Adına 'ney' denen bu nefesli saz kamaştan yapılıdır. 'Ney', vatanından kesilip alındığı için ayrılık acısıyla inlemektedir. Çünkü hep aslına, kendi vatanına dönmek istemektedir. Aynı şekilde, öyküdeki **daüssıla** sözcüğü Osmanlıcada 'sıla hasreti, vatan hasreti' anlamına gelir. Bu nedenle yazar burada, 'kaval sesi' ile Mesnevi'ye göndermede bulunmakta, çocuğun asıl ait olduğu fakat henüz keşfedemediği yer sorunsalı ile Mesnevi'deki 'anavatan' sorunsalı arasında türdeş bir bağ kurmaya çalışmaktadır.**

5. PARAGRAF

Aradan iki ay geçince çocuk sürüsünü kıyının açık denize bakan bir noktasına götürdü. Ta uzaklarda Girit adasının İda Dağı üç bin küsur metrelik kalkışla ufkun ötesinden göğe fırlıyordu.

Öyküde böyle yazıyor ancak, haritaya baktığımız zaman Bodrum ve Girit adası arasındaki mesafenin 400 kilometre olduğunu görüyoruz.

a) Bu kadar uzak mesafeden *üç bin küsur metrelik bir dağın* görünmesi fiziksel olarak mümkün değil.

* Cevat Şakir, 1922 yıllarında iç dünyası için bir teselli kaynağı olarak Rifai dergâhına devam etmiştir. (Okay 2001: 12)

** Tasavvuf inancına göre Tanrı yaratılış öncesinde henüz yaratılmamış âdemoğullarından onların bellerinden zürriyetlerini alıp sorar: 'Ben Rabbiniz değil miyim?' İnsanlar cevap verirler: 'Rabbimizsin tanıklık ederiz.' İnsanlarla Tanrı arasındaki bu sözleşme düşüncesi Müslüman tasavvuf ehlini çok etkilemiştir. Mutasavvıfın amacı, bütün mahlûkatı yokluk uçurumundan kurtaracak olan Tanrı'nın yanına dönmek, onunla ahrette yeniden karşılaşmak, kendilerine can, sevgi ve anlayış bahşedilmeden önceki yalnızlıklarına (ruz-i elest) dönmektir, (Schimmel 2001: 43).

Ancak biz burada Balıkçı'nın **daüssıla** sözcüğüyle öykü kahramanının denize duyduğu hasreti, özlemi lirik bir şekilde dile getirmek istediği kanısındayız.

b) Dağ görünse bile keçi otlatan, hayatında harita görmemiş bir çobanın o kadar uzaktaki bir dağın adını bilmesi mümkün değil.

Bu paragrafta aslında başkahraman yoktur. Bir sözcükle çocuğun adı geçse bile verilen bilgi ve betimler tamamen yazara aittir.

6. PARAGRAF

Bir gün ta erkenden keçileri kıyıdaki bir yamaca sürdü.

....Fakat o gün gönlünde kabuğunun içinde ışığa çıkmak üzere olan bir tohumun hali vardı. Fakat ne tohumu? Fasulye, domates, patates, zerzevat tohumu değil...

Bu satırlarla başlayan paragraftaki sorunun cevabı, bir sonraki paragraftadır.

7. PARAGRAF

Yazar burada, Ahmet Mithat Efendi gibi, öyküye doğrudan doğruya kendi sesi ile girerek güney illerindeki, topraklardan, ışıktan, kelebeklerden ve sekiz-on yıl bekledikten sonra on metre boyunda bir çiçek salarak hayatını tamamlayan 'saburluk'lardan bahseder ve,

...O deniz oğlu çoban, işte tam böyle bir çiçeğin tohumuydu.

cümlesiyle paragrafı bitirir yazar.

8. PARAGRAF

Güneşin ateş yuvarlağı birdenbire denizden fırladı. Yıldızlar soldu. Denizi örten leylaki buğular tel tel süzülerek vadilere kıvrıldılar.

Yazarın betimleri burada düz yazıdan çok şiire yaklaşır. Sabahın oluşunu, hiç 'sabah' sözcüğünü kullanmadan anlatır.

9. PARAGRAF

Çoban tam o sırada ufukta beş kadirge görür. İçi sevinçle dolar. Bu kadirgalar ona sanki şarkı söyleye söyleye ilerleyen beş peri kızı gibi gelmiştir.

10. PARAGRAF

Bu paragraf, öyküde dramatik gerilimin doruk noktasına çıktığı bölümdür ve eski Yunan tragediyalarında bu noktaya *katharsis* denir. *Katharsis*, ruhun derinliğindeki olayı olduğu gibi ortaya çıkarma ve onunla yüzleşme anlamına gelir. Sözcük anlamıyla

“arınma” ya da “temizlenme”ye karşılık gelen *katharsis* terimi, ilkçağ Yunan felsefesinde ruhun tutkularından, özellikle de yıkıcı tutkularından arınması anlamında kullanılıyordu. Aristoteles’in *Poetika*’sının ana kavramlarından biri olan *katharsis*, tragedyanın didaktik amacı olarak sunulmuştur, (Aristoteles 1976: 20).

Öykünün bu bölümünde *katharsis* olayı gerçekleşmiş, çocuk artık kavalın ona ne demek istediğini anlamıştır.

Çocuk o ana kadar yoksul yoksul ötmüş olan kavalının anlatmak isteyip de bir türlü anlatamadığı şeylerin ne olduğunu birdenbire anladı. Çünkü kadirgaların beşi de ona doğuştan -ana dilinden bile daha yakın olan- bir dille konuşmuşlardı. Çocuk kendini tutamayarak ‘Yaşal!’ diye haykırdı.

Artık ne kuleler, ne buğday tarlaları ne de Güllü Kız’ın yalın vücudu ve dişiliği onun umurundadır. Çocuk asil arzuladığı şeyin ne olduğunu anlamıştır.

11. PARAGRAF

Beş kadirga buluttan yelkenlerle tuğlanmış beş cengâver gibi, kıpkızıl ışıktaki, muzafferane bir edayla çekip gittiler. Çocuk kavalını çıkarıp, taşa çarparak parça parça etti ve kayadan aşağı sıçradı. Kadirgaların peşinden bin bir çarpıntı ve hülyayla kıyı boyu koştu. Kıyıda yolunu kesen sarp kayalığa rastgelince, kaldırıp kendini denize attı. Gemiler burunlarının altında, köpükten çiftler bıyıklar sala sala ve ardlarında uzun uzun dümen suları süze süze, ufuktan öteye çekip gittiler. İşte o zaman çocuk kavalın sesindeki öksüzlüğün ne demek olduğunu anladı. Hıçkırığa hıçkırığa karaya çıktı.

Çocuk kadirgaların, yani idealinin gözleri önünde çekip gittiğini görünce refleks olarak, en sevdiği, ona en hüzünlü zamanlarında arkadaş olan kavalını taşlara vura vura paramparça eder. Hâlbuki bu kavalı hatıra olarak evinde saklayabilirdi, çalıp eğlenmesi için başkasına hediye edebilirdi, denize atabilirdi ya da Yunan mitolojisinde tanrıça Athena’nın yaptığı gibi ormana fırlatabilirdi. Çocuk neden böyle davranmaktadır? Bu durum sadece bu öyküye özgü tikel bir davranış mıdır; yoksa insandaki bu ‘tahrîpkâr’ davranış evrensel midir? Freud’u yeniden yorumlayan Jacques Lacan’a göre, insanın doğasındaki bu ‘tahrîpkâr’ davranış evrenselidir. Olayı insanın çocukluk devresine kadar indiren Lacan’ın bu konudaki görüşlerini kısaca özetliyoruz (Hilav 1982:138-148).

Lacan’a göre, ‘ayna-imge’ (kendine bakma) devresinde, çocuk kendini çevredeki objelerden ve varlıklardan henüz ayırt edemez; yani daha ‘sen, ben, o’ arasındaki farkı kavrayacak düzeye yükselememiştir. Bundan ötürü, kendini ve ötekileri gerçekçi koordinatlarla konumlayamaz. Çocuğun kendi dışındaki simgelere geçişi, ancak ‘ayna’ evresinden sonra gelen Oidipus döneminde gerçekleşir. Çocuğun, simgesel düzeye geçişi, aile ve toplum tarafından kabullenilmesi demektir. Bu dönemde anne ile olan

imgesel birliğin yerini yeni idealler alır. Bu dönemde arzular kültürel ve toplumsal yüceliği sınanmış simgelere yönlendirilir. Böylece hem libido kontrol altına alınır hem de, kültürel ardışıklık sağlanır.

Bu nedenle, insanın birey olarak oluşumu aslında, dışa yönelidikçe içte meydana gelen bir kopuşun ve insanın kendi seçimiyle kendine karşı yaşadığı bir yabancılaşmanın dramıdır.

Nitekim insanın kendine yabancılaşması, kendi dışındaki bir varlıkla özdeşleşmesi, her zaman bir vazgeçişle sonuçlanmaktadır. Bu durum ise içimizdeki doğruyu ıskalama, kendi hakikatimizden vazgeçme ve onu tümüyle kaybetme anlamına geliyor. İşte, *Ben* ile *Simge* arasında ilerleyip duran bu uyumsuzluk, tarihsel süreç içinde manevi olarak daha da derinleşecektir. Bu nedenle "Öznenin tarihindeki her yüceltme, bir tahribatı da birlikte getirir." diyor Lacan.

Lacan'ın kuramı göz önüne alındığında bu öyküdeki çobanın davranışını evrensel bir davranış olarak yorumlamak gerekir. Çocuk, anne imgesinden vazgeçtiğini, Güllü Kız'ın çırcıplak vücudunu, gülümseyişini ve davetkâr dişiliğini reddetmekle göstermiştir. Ancak bir kavalı vardır ki, üfledikçe ona başka bir *ana vatandan* bahsederek karşılık vermektedir. Burada kaval, her ne kadar çobanın ideallerinin ve erkeklik libidosunun simgesi olsa da, aynı zamanda onu geçmişe, annesine, ailesine, köyüne ve çobanlık mesleğine bağlayan bir semboldür. Ama sonradan onun gözleri önünde beş kadırga belirmiştir ve çocuk bu kadırgaların ona kendi ana dilinden bile daha yakın bir dille konuştuğunu hissetmiştir. Artık 'anne'nin yerini alacak idealler kesinleşmiştir; bunlar da kadırgalardır, denizdir. Kadırgalarla birlikte yücelen bu yeni kişiliğin artık karada bıraktığı eski çobanla alakası yoktur. Ancak bu yeni süreç, eskinin küçümsenmesini, dışlanmasını, reddini, inkârını ve tahribatını da birlikte getirir. Nitekim bu yüzden çoban, 'eski ben'i simgeleyen kavalını paramparça etmiştir.

12. PARAGRAF

Yazar burada dramatik akışı durdurarak,

İnsan insan olalı Akdeniz insanın içini tuhaf tuhaf karıştıran duyguların doğumuna neden olmuştur.

cümlesiyle öyküye giriş yapar ve bu duyguları üç bin yıl önce Ülis'in yaptığı konuşmayı yarım sayfa alıntıyla verir.

13. PARAGRAF

Bu paragrafta Ülis uzun uzun konuşur ve konuşmasını,

... Bu birkaç sözüml arkadaşlarımı açıkların yolculuğuna öyle susattı ki, artık isteseydim bile onları seyahatten alıkoyamazdım. Küreklerimiz kanat oldu ve okyanusa açıldık.

tümcesiyle bitirir. Ülis'in yaptığı bu konuşma denize arzu duyan çobanın hislerini destekler niteliktedir.

14. PARAGRAF

Aradan çok geçmeden, çoban, Gümüslük'e su almak için gelen bir kadırgaya tayfa yazılır. Beş on yıl sonra çocuğun adını bütün dünya öğrenir. Bu çoban, geleceğin ünlü denizcisi Turgut Reis'tir.

2.3. Deniz Oğlu'ndaki Yapısal Unsurlar

2.3.1. Zaman

Öykü Turgut Reis'in gençliğini anlatmaktadır. Turgut Reis'in doğumu tahminen MS 1485 yılları civarı olduğuna göre öykünün geçtiği zamanı aşağı yukarı 1500 yılına tarihlendirebiliriz (Reynolds 1974:120-121). Öykü içi zaman genellikle gün içi ve öğleüstüdür. Öykü hiç geriye dönüş tekniği kullanmadan doğrusal bir çizgide anlatılır. 'Bir gün' ifadesiyle başlayan paragraflar birden fazladır ve öyküyü tekdüzeleştirir.

2.3.2. Mekân

Öykünün geçtiği yer, Ege Denizi kıyılarında bir kasabadır fakat kasabadan hiç bahsedilmez, sadece deniz ve doğal çevre betimlenir. Ülis'in konuşmasında da olduğu gibi, betimlemelerin bir kısmı mitolojik, bir kısmı da,

Ta uzaklarda Girit Adası'nın İda Dağı üç bin küsur metrelik kalkışla ufkun ötesinden göğe fırlıyordu.

tümcesinde olduğu gibi ütopyik niteliktedir.

2.3.3. Kişiler

Öyküde, çoban olan başkahramandan başka ikinci bir kişi yoktur. Köy yerinde olduğu halde kahramanın çevresinde anne, baba, kardeş, arkadaş bulunmaz. İçine kapanık bir tiptir. Denizi çılgınca sever ama öykünün sonuna kadar niçin sevdiğini bilemez. Eğitimsiz olduğu halde deniz ve deniz mitolojisi hakkında -kitabın yazarından kaynaklanan- bir bilgiye sahiptir. Okur, gerçek hayatta böyle bir çobanın olabileceğinden kuşkuya düşer.

2.3.4. Olay

Burada da olay basittir. Çoban her gün kıra gider gelir ve işinden sıkılır. Zamanı gelince her şeyi terk edip ideali olan denize döner.

2.3.5. Anlatı

Anlatıcı üçüncü tekil şahıs olan yazardır ve olaylar yazarın görüş açısından anlatılır. Betimlemeler olaya yönelik değildir. Olayın içinde veya dışında olan her şey yazarın dileğine göre betimlenebilmektedir.

2.3.6. Diyalog

Öyküde diyalog yoktur.

2.3.7. Sembolizm

Deniz Oğlu öyküsündeki olaylar kimi zaman benzetme ve sembollerle anlatılır. Öyküdeki en önemli üç sembol, *kaval*, *genç kız* ve *kadırgalardır*. Bu sembollerin işlevleri ilgili paragraf çözümlemelerinde ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

1.1.8. Doruk Noktası

Öyküdeki doruk noktası, 10. paragrafta gerçekleşmiştir. Aynı paragrafın yorumu sırasında 'katharsis' olayına değinilmiş ve doruk noktasının içeriği irdelenmiştir.

3. Sonuç

"Deniz Teması" açısından "Manazuru" hakkında yorum yapabilmek için önce şu soruları sormak gerekir: Şiga'nın bu öyküsündeki 'deniz', başkahraman için neyi simgelemektedir? Başkahraman ya da öteki kahramanların bu konudaki görüş, düşünce ve davranışları o mekânda yaşayan insanların gerçeklerine kısmen de olsa uyuyor mu? Bu soruları öyküde denizin betimleniş sırasına ve orada geçen olaylara göre yanıtlayabiliriz.

Her şeyden önce deniz burada, akşam olunca balıkçıların kıyıda açılıp avlandıkları, karanlık basınca fener yaktıkları, gece de olsa geçimlerini sağladıkları bir maviliktir. Deniz aynı zamanda, insanların yüreklerinde çok farklı duygular uyandıran, *aşk sandalının* kimi zaman dalgalarla boğuşarak, kimi zaman ufuklara sürüklenerek kendine sığınacak bir liman aradığı mekândır.

Burada deniz, büyüüp bahriyeli olduklarında gençlere meslek ve saygınlık sağlayacak olan bir maviliktir. Deniz, fırtınasıyla, dalga sesleriyle, ritmiyle, müziksel çağrışımlarıyla anıların ve düşlerin kapısını aralayan bir dünyadır.

Yine aynı deniz, öyküdeki çocukların sabah vedalaşıp öğleyin tekrar Odavara'da buluştukları, akşam Odavara'da vedalaşıp günbatımında Miura yarımadasının üstünde tekrar buluştukları, gece yarısı bile evlerinin önünde tekrar kavuştukları, her yerde her zaman var olan, yaşantılarının her bölümüne sinmiş olan bir varlıktır.

Başkahraman ya da öteki kahramanların bu konudaki görüş, düşünce ve davranışları o adada yaşayan insanların gerçeklerine kısmen de olsa uyuyor mu?

Evet uyuyor... Japonya'da 12 yıl yaşayan birisi olarak bunu rahatça söyleyebilirim. Asırlardan beri çiğ balık yiyen ve bugün bile çiğ balığı sofralarından eksik etmeyen Japon insanı için öyküde anlatılan deniz, halkın bir kesiminin gerçek yaşantısını ve

Japonya'yı anlatmaktadır. Bu nedenle "Manazuru" öyküsündeki 'deniz' ve başkahraman gerçekçidir ve gerçekleri yansıtmaktadır.

"Deniz Oğlu" hakkında yorum yapabilmek için de yine aynı soruları sormak gerekir: Halikarnas Balıkçısı'nın öyküsündeki 'deniz' teması, Ege kıyılarında yaşayan öykü kahramanı için neyi simgelemektedir? Kahramanın deniz konusundaki görüş, düşünce ve davranışları bu coğrafyada yaşayan insanların evrensel gerçeklerine kısmen de olsa uyuyor mu?

"Deniz Oğlu"nda deniz, akşam olunca balıkçıların kıyıda açılıp avlandıkları, karanlık basınca fener yaktıkları, insanları içinde barındıran ve insanlar için geçim kaynağı olan bir mavilik değildir. Burada deniz, 'aşk sandalı'nın, kimi zaman dalgalarla boğuşarak, kimi zaman ufuklara sürüklenerek kendine sığınacak bir liman aradığı, insanların yüreklerinde çok farklı duygular uyandıran bir mekân değildir.

Ancak, deniz burada da, çobanlığı bırakıp denizci olacak gençlere yeni bir meslek ve daha üstün bir saygınlık sağlayacak bir maviliktir. Deniz, güzelliğiyle, ritmiyle, müzikal çağrışımlarıyla, kadirgamlarıyla, geleceğin ve başka iklimlerin kapısını aralayan bir dünya olabilir.

"Deniz Oğlu" aslında kara yaşantısıyla denizi karşılaştıran, kara yaşantısının bütün tekdüzeliğine denizi antitez olarak sunan bir öyküdür. Yazarın amacı öyküdeki karakterin inandırıcılığı değil, 'deniz' gerçeğidir. Çünkü Halikarnas Balıkçısı öyküyü bahane ederek üzerinde yaşadığımız mavi gezegenin üçte ikisini meydana getiren denizi, özellikle çok iyi bildiği Akdeniz'i anlatmak istemektedir. Bu nedenle kahramanı iskalır. Bunun sonucu olarak, bu öyküdeki 'deniz' ve başkahraman, belki evrensel geçerliliği olan fakat bu coğrafyada yaşayan insanların gerçekleri ile pek örtüşmeyen birer sembolik düşsel ürün olarak çıkar karşımıza.

Bu karşılaştırmanın da ortaya koyduğu gibi, Japon yazar Şiga Naoya'nın betimlediği deniz, Halikarnas Balıkçısı'nın betimlediği denize göre daha gerçekçidir.

Kaynakça

- Aristoteles. *Poetika*; Remzi Kitap Evi, İstanbul, 1976.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mesnevî Tercemesi ve Şerhi*; İnkılâp Yayınevi, İstanbul, 1990.
- Halikarnas Balıkcısı. *Merhaba Akdeniz*; Yeditepe, İstanbul, 1962.
- Hilav, Selâhattin. *Lacan Üzerine*, Yazko Felsefe, 1982, 1, s.138-148. İstanbul,1982.
- Nakamura, Mitsuo. *Şiğa Naoaya Ron*; Chikuma Shobo, Tokyo, 1966.
- Nihon Bungaku Zenshu cilt. 24. "Shiga Naoya, *Manazuru*, s. 379-382"; Shueisha, 1972, Tokyo.
- Okay, Cüneyd, *Mavi Sürgüne Doğru: Halikarnas Balıkcısı'nın Bilinmeyen Yılları (1921- 1928)*, T.C. Kültür Bakanlığı, Ankara, 2001.
- Reynolds, Clark G. *Command of the Sea: The History and Strategy of Maritime Empires*. Morrow. 1974.
- Schimmel,Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları (Mystical dimensions of Islam)*; Çev. Ergun Kocabıyık, Kabalıcı Yayınevi, 2001.

Not: Bu yazının kısa bir özeti 15. Kıbatek Edebiyat Sempozyumu Bildirileri (2008) Kitabında yer almaktadır.

Özet

Şiga Naoya'nın "Manazuru" Öyküsü ile Halikarnas Balıkçısı'nın "Deniz Oğlu" Öyküsünün Karşılaştırmalı Yapısal ve Tematik Değerlendirmesi

Bu çalışmada Japon yazar Şiga Naoya'nın "Manazuru" adlı öyküsü ile Halikarnas Balıkçısı'nın "Deniz Oğlu" adlı öyküsü karşılaştırılmıştır. Yer, zaman ve karakter açısından birbirine benzer sorunsallara sahip olan bu iki öyküde *deniz* kavramı ele alınmış, anlatsal ve sembolik öğelerine ayrıştırılarak incelenmiş, öyküler arasındaki ortak ve farklı noktalar tespit edilmiş, daha sonra da her iki yazardaki deniz temasına yaklaşım biçimine bir yorum getirilmiştir.

Her iki öykünün kahramanı da gelecekte denizci olmayı düşleyen çocuklardır. Ancak Halikarnas Balıkçısı, öykünün anlatım dokusu içinde kahramanını ve denizi, yaşanan zamandan, mekândan ve toplumsal çevreden kopuk birer mitolojik fenomen olarak irdelemiştir. Şiga Naoya'da ise aynı yaştaki başkahraman çocuğu, insani tutkuları olan, çevresiyle devamlı etkileşim içinde bulunan bir karakterdir. O ve onun etrafındaki insanlar için deniz, fırtınasıyla, dalga sesleriyle, müziksel çağrışımlarıyla anıların ve düşlerin kapısını aralayan bir dünya olduğu kadar insanların geçimini sağladığı bir ekmek kapısıdır.

Bu karşılaştırmanın da ortaya koyduğu gibi, Japon yazar Şiga Naoya'nın betimlediği deniz, Halikarnas Balıkçısı'nın betimlediği denize göre daha gerçekçidir.

Anahtar kelimeler: Deniz, Denizci Şapkası, Kaval.

Abstract

Estimation of Şiga Naoya's "Manazuru" tale and Halikarnas Balıkçısı's "Son of Sea" tale as Structural and Thematic

This study compares the perception of 'the sea' as a topic in the short story of Şiga Naoya's "Manazuru" –my own translation from Japanese– with the Halikarnas Balıkçısı's short story called "Deniz Oğlu" (The Son of the Sea). The narrative and symbolic elements related to the sea are first scrutinized and analyzed in detail in both stories and certain similarities and differences are established. Eventually, according to the data derived from the texts, the implicit and explicit perceptions of the two authors on the topic of the sea are recovered and several conclusions are drawn.

Both heroes in the stories are dreaming of becoming a seaman one day.

However, Halikarnas Balıkçısı, in his narrative, presents his protagonist and the sea as mythological phenomena detached from time, space, and social conventions. By contrast, Shiga Naoya depicts his main character, who is the same age as the other protagonist, as a childish, shy, but a downright human being constantly in touch with his environment. For Shiga's protagonist, the sea is not only a beautiful setting but it is also a place where one earns one's livelihood.

As seen in this comparative study Shiga Naoya's perception of the sea is more realistic than that of Halikarnas Balıkçısı.

Key words: The Sea, Sailor's Hat, Flute.

Bilimin Rehberliğinde Değişimden Yana Olan Pozitivist Bir Düşünür: Mehmet Emin Erişirgil

Nuray Karaca*

GİRİŞ

Cumhuriyette birçok kurum gibi siyasal ve toplumsal akımların kökeni ve gelişimi de Osmanlı modernleşme sürecindedir. Sorunlarını batılılaşmakla çözeceğine inanan Türkiye, kazandığı yeni kimliğini tanımlamak ve bu seçimin getireceği yeni sorunlara çözüm aramak için batı sosyolojisine başvurmuştur. Sosyoloji, Türkiye'deki beklentilere uygun olarak toplum sorunlarına çözüm üreteceği iddiasıyla ortaya çıkmış bir bilim dalıdır (Sezer, 1989: 2). Bu durum ona Cumhuriyet öncesi ve sonrası dönemde devletin bilimi olma görüntüsünü kazandıracaktır. Bu bilim içerisinde sosyolog olarak tanımlananların yanı sıra sosyolog unvanı taşımayan çok yönlü düşünce adamı da yaşadığı dönemin siyasal, toplumsal ve ekonomik sorunlarıyla yakından ilgilenmiş, çözüm üretmeye çalışmıştır. Kimlerin sosyolog olup olmadığı ayrı bir tartışma konusudur, ancak çalışma konumuz olan Mehmet Emin Erişirgil'in yaşadığı topluma duyarlı, (siyasi/felsefi/iktisadi) toplumsal sorunlara çözüm üreten, çok yönlü bir düşünce adamı olarak ele alınması gerekliliği onu herhangi bir

* Yrd. Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

sınıflamanın içine yerleştirme zorunluluğuna olan gereksinimi ortadan kaldırmıştır.

Erişirgil,* özellikle Erken Cumhuriyet dönemi açısından önemli bir aydındır. “Muasır medeniyet” seviyesine ulaşabilmemiz için ilmin kılavuzluğuna inanan, felsefenin bir amaç ve ihtiyaç olduğunu ortaya koymaya çalışan ileri görüşlü bir entelektüeldir. Geçmişteki hatalara düşmemek için ilim zihniyetinin gelişmesi gerektiğini bununda ancak eğitimle oluşturulabileceği kanısını taşıyan realist bir kişiliktir. İnkılâpların yerleşmesi için çalışmış ve bunu sağlamaya yönelik olarak zaman zaman eğitim düzenlemelerinin içinde yer almıştır. W. James ile pragmatizme ilgi duyan Erişirgil kaynağını Bergson’da bulduğunu söylemiştir. Erişirgil’in felsefe hakkındaki düşünceleri özellikle W. James’ın temsil ettiği pragmatik anlayışa uygun bir içeriğe sahiptir. Ona göre felsefeye olan ilginin sadece bir dönemin kuşağında olması şimdiki gençliğin bu konularla ilgilenmemesi bu konunun öneminin

* Niğdeli Mustafa Dilaver Bey ile Hatice Nesibe Hanım’ın oğlu olarak dünyaya gelen Erişirgil, Beşiktaş Sıbyan Mektebi’nde ilk, Fatih Rüştüyesinde orta, Mercan İdadisi’nde lise tahsilini tamamlayarak 1911’de Mülkiye Mektebinden mezun olur. İstanbul Sultanisi’nde Hukuk, iktisat ve felsefe okutur. Üniversitede felsefe dersleri vermesi Darülfünun’a ahlak muallimi unvanı ile atanmasıyla başlar. 1917’de sosyoloji ve felsefe müderris muavini olan Erişirgil 1919’da Niğde Mebusu seçilerek son Osmanlı Meclis-i Mebusanı’na girer. Meclisin kapatılmasından sonra Darülfünun’a geri döner. 1924’te profesör olur, 1924-1929 arasında Maarif Vekâleti’nde çeşitli görevlerde bulunur. 1930’da müsteşar oldu. Bir süre sonra azledilir. 1933 üniversite reformundan önce Darülfünun’dan ayrılarak, 1935’de Mülkiye müdürü ve sosyoloji profesörü olur. Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi dekan vekilliğine tayin edilir. Gümrük ve Tekel Bakanı daha sonrada İçişleri Bakanı olarak görev yapar. 1942’de Zonguldak’tan milletvekili olarak meclise girer. 1950’ye kadar siyaset içinde olan Erişirgil, 1950 seçimlerinden sonra siyasal yaşamdan ayrılarak, hayatının geri kalanını yazar ve düşünce adamı olarak sürdürür. 7 Şubat 1965’de vefat eder. Dergâh, Hayat, İçtimaiyat, Milli Mecmua, Yeni Türk gibi çeşitli dergilerde felsefe ve sosyoloji üzerine pek çok makale yazmıştır. Erişirgil, 1926’da Talim ve Terbiye başkanlığı sırasında Avni Başman’la birlikte ilköğretim programını hazırlar ve bunun giriş kısmında pragmatik görüşün Türkiye maarifine tatbik şeklini savunur. Cumhuriyet yılları boyunca Avni Başman’la birlikte Hayat dergisini çıkaran Erişirgil, inkılâpların yerleşmesi için çalışmış ve bunu sağlamaya yönelik olarak zaman zaman eğitim düzenlemelerinin içinde yer almıştır. Yeni Mecmua gibi geniş bir bilgi cemaatini toplayan bu dergi, 1928’e kadar Arap harfleriyle, 1930’a kadar latin harfleriyle çıkmıştır. Mehmet Emin bu derginin ilk dört cildinde oldukça aktiftir. Avni Başman’la birlikte dergiye pragmatizm rengini vermiştir. Erişirgil’in geniş bir okuyucu kitlesine hitap etmesi Yeni Mecmua ile başlamış fakat fikri ve felsefi ferdiyeti Dergah dergisi ile olmuştur. Milli Mecmua yılları ise epistememesinin zeminini oluşturduğu yıllar olmuştur. Felsefi- siyasi düşünce adamı olarak tanımlayabileceğimiz Erişirgil’in çalışmaları arasında Bergson, Kant, W.James ve J. Dewey önemli bir yer tutar. Erişirgil, pragmatist düşünür William James’den oldukça etkilenmiştir. Görüşlerinde Nietzsche’nin izlerine rastlanır. Erişirgil, felsefe ve sosyoloji alanındaki düşüncelerini Kant ve Felsefesi (1923), Sokrat(1931), Filozofi (1935), Filozofiyeye Başlangıç (1936), Felsefeye Başlangıç (1950) adlı yapıtlarda ortaya koymuştur. Emekliye ayrıldıktan sonra Mehmet Akif Bir Fikir Adamının Romani: Ziya Gökalp, Merak ve Dikkat adlı kitapları yayımlanır. Neden Filozof Yok (1957), Türkçülük Devri, Milliyetçilik Devri, İnsanlık Devri (1958) nin yanı sıra pek çok tercüme ve telif eseri de bulunmaktadır. Mehmet Emin Erişirgil’in tercüme ve telif eserleri ek-1 dedir

kavranmamasının bir göstergesidir. Erişirgil’de felsefe ile bilimler arasında birbirini tamamlayan bir ilişki olsa da din ile felsefe arasındaki ilişki farklı bir karaktere sahiptir. İkisi arasındaki fark felsefe tenkide açık, din ise kapalıdır. Felsefe telkinle değil eleştiri ile yapılır (Karakuş, 1995: 247). Erişirgil, felsefenin çıkarımlarının ya da sonuçlarının gerekçeleriyle anlatılabilme özelliği açısından din ile olan farklılığını ortaya koyar. Dini farklı yorumlayıp toplumun ilerlemesine ket vuranları eleştirerek, evrensel değerlerle milli değerleri anlayıp yorumlamaktan yana bir tavır sergiler. Zihinsel aydınlanmanın toplumsal ilerlemeyi gerçekleştireceğine yürekten inanır, her insanın amacı ve hedefi bu olmalıdır. Ona göre düşünce yaşamdan doğar ve insanı toplumda, doğa üzerinde etkili kıldığı ölçüde bu düşünce doğrudur. Birey toplumsallaştıkça (Durkheim) zengin ve güçlü bir yaşama ulaşır. Bunun için de ortamın güven verici olması gerekir. Bu bağlamda Tanzimat’tan sonraki düşünce yapısını inceleyen Erişirgil bu dönemde ülkede bir bilim anlayışının oluşmadığını bunun güvensizlik yarattığını dolayısıyla bilime olan güvensizlik ortamının yıkılması gerektiğini vurgular. Bilimin felsefe bilgisi olmadan bilim niteliğini taşımayacağını savunur. Erişirgil’in felsefe ile ilgisi gençlik yıllarındaki sıkıntıları ve sorgulamaları ile başlar. Bunlar sadece kendisinin değil, aynı zamanda o kuşağın yaşadığı sıkıntılardır. Felsefeye ilgisi metafizik nitelikli sorularla başlamıştır. Ancak bu tarz arayışların bir dönemin kuşağında kalmış olması, felsefi düşünüşe ilgi duymayan yeni bir gençliğin yetişmiş olması Erişirgil’i rahatsız etmektedir. Çünkü o ülkenin ilerlemesi için gerekli olan en önemli ve en temel niteliğin zihniyet değişikliği olduğuna inananlardandır. Erişirgil Prens Sabahattin gibi gelişmenin temel unsuru olan bu zihniyet değişikliğinin eğitim kurumlarıyla gerçekleşeceğine inanır. Öyle ise değiştirilmesi veya restore edilmesi gereken ilk kurum eğitim kurumudur.

FELSEFE

Erişirgil’e göre felsefe eğitimi memleketin asıl ihtiyaç duyduğu şeydir. Her türlü ilim tahsilinin iyi bir felsefi temeli olması gerektiği savunarak eğitimimize bu doğrultuda yön vermeye çalışır. Filozofun, felsefe adamının nasıl olması gerektiğini “*Felsefe Adamı*” adlı makalesinde etraflıca anlatır. Erişirgil için her iş bazı yetenekleri gerektirir. “*Nitekim her sanat bazı yetenekler yaratır. Felsefi düşüncede, felsefe adamı denilen bir tipi, bir örneği meydana getirir. Felsefe tahsiline başlayan her genç felsefe adamı denilen bu örneğin haiz olduğu özellikleri yetenekleri bilmelidir ki uğraştığı işin ürün vermesi için nelerin gerekli olduğunu öğrenmiş olsun*” (Mehmet Emin, 1924h: 3). Felsefe adamının az emekle çok şey kazanamayacağını ve bu zihniyetle filozof olunamayacağını ifade eder. Erişirgil’e göre felsefi sorunları, felsefi ilimleri öğrenmeye başlayan her genç bilmelidir ki her gün daha fazla sorunla karşılaşacak, felsefe dersleri, sorunların çözümünü öğretmekten ziyade onları daha açık, daha etraflı olarak ortaya koyacaktır. Felsefecinin düşünce konusu ilimlerin çıkardığı gerçeklerdir. Erişirgil için eylemlerini toplumsal hayatta bir mevki kazanmak için yapan adamların felsefi düşünüşe sahip

olmasına imkân yoktur (Mehmet Emin, 1924h: 3). Zihinsel faaliyet bir konu ve bir hedef ister. Konu çağdaş düşünürlerin gözlemleri ile ortaya koydukları hakikatlerdir. Hedefi ise bizzat felsefe adamı tayin eder. Fakat bu tayin tesadüfideğildir. Erişirgil, ilim için felsefe şarttır der. İlim felsefi düşüncülerle kendi benliğini anlar, dayandığı temelin değerini öğrenir, onun içindir ki yüksek ilim adamlarından pek çoğu felsefi sorunların üzerine düşünme zorunluluğunu duymuştur. (Erişirgil, 1936: 32). Felsefi zihniyete sahip olan insanı, düşünce alanında yüceltir. Felsefe insana en genel konuları düşünme yeteneği ile zihnimizdeki bütün bilgileri, insanlığın bütün eserlerini birleştirme yeteneğini verir. Bu bağlamda filozof da toplumda yaşayan herkesi ilgilendiren sorunlarla ilgilenmek zorundadır. Filozofun objelerinden hiç olmazsa bir kısmı herkesin farkında olmaksızın önüne konulan ve çok zaman düşünülerek değil, alınan tavır ile hareket ile halledilen meselelerdir (Erişirgil, 1936: 33). Felsefi fikir çoğu zaman cemiyetin en derin arzularını, ferdin şuur altındaki duygularını açığa vurur. Bunlar onun için yalnız düşünüşten ibaret kalmaz, hareketlerimize de yansır. (Erişirgil, 1936: 34). Bir milletin medeniyetini kültürünü en iyi aksettiren vesikalardan biri hiç şüphesiz o devrin ve milletin felsefi eserleridir (Erişirgil, 1936: 35). Bu açıdan da Erişirgil'e göre felsefi eserlerin sosyal bir kıymeti vardır. Ayrıca insanlığın büyük devrimlerini filozoflarından sezme mümkündür. Erişirgil, pozitivist bir tavırla düşünüşün kendine has kanunları olduğunu ifade eder. Biz olanı bu kanunlara göre adeta yeniden oluşturarak bilgi elde ederiz. Bilginin objesi olan değil, olanın anlaşılabilir halidir. Olan yahut doğrudan doğruya serilen yalnız bilgi için hareket noktasıdır. Başka deyişle bunlar zihnin ham madde işini görür (Erişirgil, 1936: 32). Diğer yandan insanın zihin dünyası ile dış dünya arasındaki ilişki bağlamında karşımıza idealizm ile realizm çıkar. İdealizm mi, realizm mi? sorusuna ikisinin de neden gerekli olduğunu açıklayarak cevap verir. İdealizm ve realizm, düşünce ile dış realitenin birbirinden ayrı iki türlü varlık olarak karşı karşıya konmasından ileri gelir. İdealizm ve realizm bilginin karşıt iki cephesini ifade eder. İdealist insan "insan dış âlemi ancak kendi düşünmesine göre bilir. Realist ise birçok bilinç ve ruh vardır der." Bilginin hakikat olabilmesi için farklı şuurlar ve düşünceler arasında uyum olması gerekir. İdealist ilmin varlığını ortaya koyduğu şu olguyu ifade eder. Dış âlemler anlaşılır hale gelebilir, yani yavaş yavaş zihnimizin kanunlarına tabi olur, adeta aklımızın kanunlarını eşyada buluruz, bu suretle ilim mümkün olur (Erişirgil, 1936: 32). Erişirgil'e göre idealizm ve realizmin ortaya koydukları bu hakikatler ilmimizi farklı açılardan izah ederler. Onun için ikisi de doğrudur. Mehmet Emin'nin felsefe ve felsefi düşüncenin yanı sıra en çok üzerinde durduğu konular arasında cemiyetlerin ahlakı, ahlak ülküsü önemli bir yer tutar. "Hayatiyat ve Ahlak" yazısında da ahlakı bir ilim gibi düşünme arzusunun çok eski olduğunu söyler. 17. Yüzyılda Spinoza ahlak kanunlarını adeta "hendesini" bir yöntemle kurmaya çalışmasının yanı sıra bazı yazarlar da ahlaki olayları inceleyerek ilim yapmaya çalışmışlardır. Bunların ilmi ahlaktan amaçları, ahlak kanunlarını şu

veya bu ilme tabi tutmak, yani herhangi bir ilimden çıkardıkları kuralları olaylara uygulamaktır. Oysa ahlaki olayları bilimsel bir yöntemle inceleyerek kendine has kanunları bulmaya çalışmak, böylece bir ahlak ilmi yaratmak ile herhangi bir ilimden ahlak esasını çıkarmaya uğraşmak başka şeylerdir. Ahlakı ilme istinat ettirmek isteyenler özellikle bu ikinci manayı hedef almışlardır. Bunun içinde bir ahlak ilmi yaparak cemiyetlerin ahlakını izah edemedikleri gibi ahlak ülküsünün içeriğini de ortaya koyamamışlardır (Mehmet Emin, 1917b, Akt: M.Kanar, 1997: 173). M. Emin, toplumsal olaylar içinde insanlığın dikkatini çeken ilk olayın “amal-i ahlakiye” olduğunu “*İçtimaiyatta Ahlak Ne Vakit İlim Olabilir*” yazısında ifade eder. Ona göre amali ahlakîyenin öneminin anlaşılmasındandır ki tarihin bize bildirdiği en eski medeni milletlerde maddi oluş hakkındaki görüş yanında, “amal-i ahlakiye” ye ait düşüncelere de rastlanır. (Mehmet Emin, 1917a, Akt: M.Kanar, 1997: 132-135). Ahlak meselesi Eflatun ve Aristo’nun kendi ifadeleriyle “siyaset” ve “ahlak” ilmini en derin, etkili görüşle çevirmeye uğraşmışlar ve toplumda felsefe sistemleri meydana getirmişlerdi (Mehmet Emin, 1917c, Akt: M.Kanar, 1997: 251-255). Mehmet Emin’e göre ahlak meselesi ile hâlâ uğraşan “ahlaki nazari” dir. “Ahlaki nazari” nin ne gibi meseleler konu ettiğini incelemeye anlayabiliriz. Nazari tabiri “*bir şeniyyetin bir cümle-i hadisatın hasebi surette tetkikine*” verilmiş isimdir. Bu manada bütün ilimler mutlaka kuramsaldır. Çünkü ilimler hiç bir amaç gözetmeksizin, olguları olduğu gibi inceler (Comte). Onları idare eden kanunları bulmaya çalışır (Mehmet Emin, 1917a, Akt: M.Kanar, 1997: 132-135 Erişirgil’e göre filozof yaşadığı cemiyetin ahlak anlayışını dikkate almalıdır. Sağlam bir felsefi temel oluşturmak için bu gereklidir.

MUHAFAZA VE MEDENİYET

Erişirgil, batılılaşma konusunda yöntem ve zamanı doğru kullanmadığımız için Tanzimat’ı, sonun başlangıcı olarak görür. Erişirgil’e göre tanzimatçılar idari ve mali teşkilatımızı batılılaştırmaya uğraştılar fakat taklit etmek istedikleri kurumların bir kısmının modası geçtiğinin farkında değillerdi (Erişirgil, 1958: 41). Erişirgil’in bu görüşü değişime karşı olduğu anlamına gelmemelidir. Toplumsal kurumlar hiç değişmeden kalmalı, bu şekilde varlıklarını devam ettirmeli şeklinde bir yaklaşım öteden beri vardır. Diğer bir ifadeyle onların istedikleri, kendi toplumlarının iyi olan adetlerini korumak benliğimizi özelliklerimizi ifade eden itikatları, kanaatleri bırakmamak şeklindedir. Bu nasıl olacak? Bunları muhafaza etmek ne demektir? İşin önemli kısmı burasıdır çünkü Erişirgil, toplumsal kurumların cansız eşya gibi bozulmaksızın kendi halinde olduğu gibi bırakılması gerektiğini düşünenleri eleştirir. “Muhafaza”nın böyle anlaşılması gerektiğini vurgulayarak bir milletin kanaatlerini, toplumsal kurumlarını hiç değiştirmeden korumaya imkân yoktur der. Çünkü kurumları koruyalım diye değişmelerine imkan verilmezse ölür, fosil şeklini alır, bir ufak darbe ile tamamen yıkılır. Ona göre bugün kaybolan toplumsal kanaatlerimizi, koruyalım diye gelişmesine meydan vermeyenler öldürdüler. Ve bu

insanlar başarısızlığı tamamen batı taklitliğinde buldular. Örnek olarak medreseleri verir. Medreseler bugünkü mekteplerimizin yerine geçecek şekilde donatılarak var olabiliirdi. Eski skolâstik yöntem yerine doğaya, bireye ve topluma ait konularda yeni yöntemler ikame edebilirdi, nasıl Farabiler, İbni Rüşter putperest olan eski Yunan'da ortaya çıkan fikirleri İslam âleminde göstermeye çalışmışlarsa medrese hocaları da batı âlimlerinin buluşlarını derslerine sokabilirdiler. Erişirgil' göre böyle olsaydı bugün memlekette hiç olmazsa doğa olaylarına, toplumsal ve hukuki meselelere ait görüşlerde medrese-mektep, doğu-batı ikilikleri olmazdı. Yeniliklere açık ve öğrenmede yeni yöntemlere önem veren Erişirgil medreselerin kendi içlerine kapanmasının yeniliklere karşı olmalarının ülkede olumsuz bir medrese zihniyetini oluşturduğuna dikkat çeker. Medreseler çevrelerindeki yeni düşüncelere, müspet ilimlere karşı gözlerini kapadılar, kulaklarını tıkadılar. Yeni şeyler öğrenme ve öğretmeyi reddettiler. Bu muhafaza mı demektir? diye sorar. Bu konuda medrese zihniyetinin değişmemesini muhafaza olarak değil, sadece ilerlemeye engel olarak görür. Ona göre eğer medresede eğitim verenler eski İslam âlimlerinin, hakiki halefleri olsaydılar diğer insanların hakikati araştırmada buldukları yöntemleri öğrenseydiler bugün memlekette medrese zihniyeti diye bir ikilik olmayacağı gibi ruhun hakiki ihtiyacına istinat eden kuvvetli ve şuurlu bir din cereyanının başında da medreseler bulunabilirdi.

Erişirgil, ilim sahasında yapılan bu hatanın şimdi hukuk kurallarının korunması için yapılmak istenmesine karşı çıkararak toplumsal hayatta değişmez hiçbir hukuk şekli ve kanun olamayacağını belirterek gençlere çok önemli görevler yükler. Ona göre mazimizle irtibatın kesilmesine en derin duygularımızın ihlal edilmemesine mani olacak yeni gençlerdir. Toplumsal kurumlarımızı muhafaza edelim diyenler bunun yolunu bilmedikleri ve ilerleme ile uzlaşamadıkları için kendi emellerini bizzat tahrip ediyorlar. Onların istedikleri fakat yapamadıkları ve yapmak yolunu bir türlü bulamadıkları his ve adetlerimizi, mazimizi korumak vazifesini eğitilmiş gençler yapmalıdır (Mehmet Emin, 1923a: 53). Erişirgil, gençlerin bu görevi yapabilmeleri için hissiyatımızın nasıl ortaya çıkabileceğini, toplumsal adet ve örflerimizin sarsıntısız nasıl olgunlaşacağını öğrenmelerini ister, gençler mazimizin bize verdiği kuvveti hissedebilecek güçle yetişmelidir. Bu da ancak felsefi terbiye ile gerçekleşir

Erişirgil, Atsız gibi bizde batı medeniyetine hayran olanları bir çeşit gaflet içinde görür. Batı medeniyetine hayran olanlar kendilerini Avrupa'yla mukayese ederek bizde şu eksik derler ve o eksikliğin giderilmesi durumunda kendilerinin de batı medeniyeti içine dâhil olduklarını sanırlar. Oysa batıdaki temel, bazı genel kanatlara dayandırılmıştır. O kanatlar vicdanlarda birleşmedikçe batıdaki yapıların hakkıyla bizde vücuda gelmesine ve faydalı bir şekilde işlemesine imkân yoktur. Erişirgil, batı medeniyetini medeni yapan iki önemli mefkûrenin milliyet ve hürriyet olduğu kanısındadır. Bir toplumda hürriyetin ilerleme ve gelişme için şart

olduğunu, batı medeniyetinin temel mefkûresinin de hürriyet olduğunu savunur. Batı medeniyetini mefkûre olarak kabul etmek demek bu medeniyetin temeli olan hislerin, kanaatlerin ortak ilkeler halinde yerleşmesini istemektir ki bu ortak ilkelerde temel ilke hürriyettir (Mehmet Emin, 1923b: 68). Milliyet ile hürriyet iki ancak birbirleriyle sınırlanabilirler. Yani ferdin hürriyeti milleti fiilen tehdit ederse sınırlandırılır. Başka hiçbir şekilde sınırlandırılmaz. Eğer bir vicdanda milliyet aşkı olduğunu biliyorsanız o fertlerin hürriyetlerini kullanmaları zarar vermez

HÜRRİYET VE DEMOKRASİ

Mehmet Emin, demokrasinin yönetim biçimleri içinde diğerlerinden daha zor olduğunu, yönetim biçimleriyle karşılaştırmalar yaparak açıklar. (Mehmet Emin, 1923c: 82). Ayrıca felsefi açıdan hükümetin kullandığı hâkimiyetin istinat ettiği üç çeşit hükümetten bahseder. Bunlardan biri hükümetin kullandığı hâkimiyeti kutsallaştırmaktır. Bu tarz hükümetlerde hükümeti idare edenler kutsal kabul edilir. Onlar emirlerini yüksek ve adeta kutsal bir kaynaktan aldığı için halk itaat eder. (Geleneksel otorite, bkz. M. Weber Otorite Tipleri) Emirlerin mahiyeti, zararlı ve faydalı olup olmadığını düşünülmez. Bireyler hükümdarda bir çeşit kutsiyet görür. Hükümetin temsilcisi “Dünya’da Allah’ın gölgesi” kabul edilir. Bu yaklaşımın en mükemmel şeklini ortaçağ ile Osmanlı’da görmek mümkündür. Bu çeşit hükümetlerin başarılı olabilmesi için bir taraftan dine dayanması diğer taraftan memlekette asilzadelik, ayanlık gibi halkın hürmet ettiği bir kitleye dayanması, itikatların, ananelerinkiyetini de koruması gerekmektedir. (Mehmet Emin, 1923c: 82). Erişirgil’e göre ancak böyle bir yönetim biçiminin sürekli olabilmesi için halkın hükümdarlık mevkiine atfettiği kutsiyet yok olmamalı, daha doğrusu hükümetin hükümdarın halk üzerinde kurduğu hâkimiyet nereden geliyor düşüncesi yayılmamalıdır. Bir kez hâkimiyetin kaynağı aranmaya başlandı mı, hükümdara atfedilen kutsiyet yok oldu mu, bu tarz hâkimiyet de ortadan kalkar. Nitekim 16. Yüzyıldan sonra batıda hâkimiyetin kaynağı sorgulandı, her şey tenkit edilmeye başlandı. Kutsal olarak kabul gören saltanat ve hâkimiyetin devamı da mümkün olmadı. Bizde de süreç bu şekilde işlemiştir. Bu yönetim anlayışı mazi olmuştur. (Mehmet Emin 1923c: 83). Erişirgil, maziye karışan bu yönetimden başka halkçılık unvanını verdiği demokrasi ile komünizmden bahseder. Halkçı hükümetlerde çoğunluğun menfaatine göre davranmak esastır. Burada menfaat kelimesi en geniş anlamdadır. Hâkimiyeti kutsiyete dayandıran hükümetler hürriyeti reddederler. Çünkü Erişirgil’e göre hür bir ortamda yapılan tenkitlerle halkın, hükümdarda gördüğü kutsiyet zayıflar. Halkçı olan yönetimler hürriyete, çoğunluğun menfaatine ve düşüncesine, önem verirler. Erişirgil, halk egemenliğine dayanmayan hükümetler için hürriyetin zararlı olduğu kanısını taşır çünkü ona göre öyle bir sistemde hürriyet hâkimiyeti yıkar. Demokratik hükümetler ise hükümet, mekanizmasını yürütebilmek için hürriyete muhtaçtır. Bir memlekette hükümet hükümdarın kutsiyetine dayanmıyorsa, onun kaynağı halkın

maddi ve manevi ihtiyaclarının tatminidir. Bunun için o ihtiyacları bilmesi, onun değişime vakıf olmasını gerektirir. Bir memlekette hürriyet yoksa hükümet nasıl milletin hislerine ve ihtiyaclarına vakıf olabilir? Erişirgil hürriyeti bireyin doğal hakkı olduğu için kabul etmez. Birey hürriyetsiz de yaşayabilir. Hatta insanlar çoğu zaman siyasal hürriyete ihtiyaç duymamışlardır. Fakat demokratik bir hükümet hürriyetsiz kurulamaz Şimdi sulta üzerine inşa edilen yönetim devri kapanmıştır, mademki Türkiye’de bir halkçı hükümet kurulmuştur, o halde hükümetin işlemesi için gerekli olan bireyin hürriyetidir.

Erişirgil demokraside hükümet adamının siyasi bir zekâya sahip olması gerektiğini vurgular (Mehmet Emin, 1923d: 98). Demokraside hükümet mekanizmasını yürütmek için genelin fikir ve hislerini o noktada toplamak için zekâ ve ilim vasıtalarını kullanmak gerekir. Erişirgil, gücünü kaynağını kutsal bir meşruiyetten alan yönetim biçimlerinin demokrasiye oranla daha kolay yönetimler olduğunu, hükümdarın bu kutsiyet adına hükmettiğini, her istediğini yapma hakkını elde ettiğini söyler. Oysa demokraside toplumun yapılan işler açısından aydınlatılması ve ikna edilmesi gerekmektedir. Bunlar ancak hür bir ortamda yapılacak şeylerdir bu nedenle hürriyet demokrasinin olmazsa olmazlarından.

Diğer yandan demokrasi yeni toplumsal sorunlar ortaya çıkarabilir. Halk hürriyete sahip olunca, her sınıf hükümette oy sahibi olmaya başlayınca sınıf mücadelesi önemli olmaya başlar. Kutsiyet fikrine değil, halkın menfaatine dayanan memleketlerde hürriyeti hükümet istemelidir. Çünkü hükümet mekanizması ancak bu suretle yürür. (Mehmet Emin, 1923d: 99). Erişirgil için demokrasi millet içinde teşkilatlanma demektir. Demokraside teşkilatlanma, meslek sahiplerinin kendi arzu ve iradeleri ile yapacakları iş olduğu için hemen olması mümkün değildir. Zaman içinde bunlar gerçekleşir. Diğer yandan meslekler teşkilatlanır ve vatansever temsilcilerini meydana çıkarabilirlerse bu temsilciler halkını sahte ve yıkıcı propagandaların fenalığına, memleket ve dünya şartlarını düşünmeyerek yapılan vaatlerin boş olduğunu halkına gösterecektir. Türk inkılâbının hedefi, vatansever meslek adamlarının arzu ve isteklerini dinlemek ve bunları gerçekleştirmeye çalışmaktır. (Erişirgil, 1946j: 3-2). Bunun için devrime inanmanın gerekliliğinin altını önemle çizer. Bir toplumda herkesin memnun edilemeyeceğini düşünen Erişirgil tenkide olumlu ama bunun ayrımcılığa dönüşmesine karşıdır. Erişirgil’e göre asıl ayrımcılığı, Cumhuriyet Halk Partisi’nin programından başka bir programa inananlar yapmaktadır. Cumhuriyeti, Cumhuriyet Halk Partisi’nin ilkeleriyle içselleştiren Erişirgil, Cumhuriyet Halk Partisinin genel durumunu şöyle değerlendirir: Cumhuriyet Halk Partisi demokrasiyi geliştirme amacına doğru durmadan yürüyecektir. Bunu, falanı veya filanı memnun etmek için değil, daima gelişmekte olan programı halkçılığa dayandığı için yapacaktır. Köylüyü yüzde yüz okutmak için harp yıllarının türlü güçlüklerine rağmen elindeki bütün vasıtalarıyla

çalışması da bunun içindir. Fakat ondan anarşiye meydan vermesi beklenemez (Erişirgil, 1945k: 2). Farklı düşünenlerin engellenemeyeceğine göre muhalefetin sırf muhalif olmak için siyaset yapmaması gerektiğini şu cümlelerle aktarır: “Muhalefet olanların da programları memleketin şartlarına uygunsa, savundukları görüşler gerçek olabilecek mahiyette bir parti kurarak fikirlerini yayabilirler” (Erişirgil, 1945k: 1). Erişirgil için önemli olan yeter ki Türk milleti dışında bir destek aranmasın ve hukuk devleti olmaktan uzaklaşılmasın.

EĞİTİM VE TÜRK İNKILÂBI

Erişirgil, ülkenin ilerlemesi için gerekli olan en önemli ve en temel niteliğin zihniyet değişikliği olduğuna inananlardandır. Gelişmenin temel unsuru olan bu zihniyet değişikliği de eğitim kurumları tarafından verilebilir. Öyle ise değiştirilmesi veya restore edilmesi gereken ilk kurum eğitim kurumlarıdır. Erişirgil'e göre “Tanzimat'tan itibaren maarifin tamimi için memleketimizde hiç çalışılmamış denilemez. Kaymakamlar, mutasarrıf ve valiler gittikleri yerlerde ekseriya mekteplerle alakadar olmuşlar, bina yaptırmışlar, maruf tabiriyle tamim-i maarife çalışmışlardır. Fakat bu mesai hiçbir işe yararamamakla kalmamış, halk okumak yazmak istediği halde bu nevi teşebbüsün ekseriya kendileri için faydalı olmadığını gördüğü için maarif müesseselerinin aleyhinde bile bulunmuştur.” Ona göre iyi bir araştırma gösterecektir ki, halk okumak yazmak istiyor fakat öteden beri izlenen eğitimin işletişinden “maarif usulünden” memnun değildir. Var olan eğitim anlayışının bireyin hayatına uygun ve faydalı olmadığı için değişmesi gerektiğini belirten Erişirgil bu bağlamda yabancı okulları eleştirerek, yabancı okulların manasının yabancı kültür olduğunu belirtir. Bunun kültürümüz üzerinde zararlı yanlarının olduğunu vurgulayarak, bu okulların kozmopolit ve yabancı hayranı bir üst sınıf yarattığını ifade eder. Çünkü bu okullar yüksek ücret sebebiyle zengin ve büyük ailelerin çocuklarına ait kurumlardır. Ayrıca ailelerin çocuklarını bu okullara verme nedenleri (yabancı dil, piyano, görgü kuralları) eğitimden anladıklarının yanlış olduğunu gösterir. Ona göre, bazı insanlar yabancı dilin kendi başına hiçbir kıymeti olmadığını anlayacak derecede bir düşünce seviyesine çıkamamışlardır.

Bir toplumun ilerlemesi için gençlik ve eğitime önem vermesi gerektiğini sık sık vurgulayan Mehmet Emin memleketin okullarından bir fikir heyecanını kuvvetle duyan bir nesil beklediğini söyler. Mefkûreli gençler yetiştirmek için kuvvetli bir edebiyat, heyecanlı bir hayat lazım der (Mehmet Emin, 1924e: 114).

Eğitiminin, elindeki unsurlarla noksanları mümkün mertebe tamamlamayı düşünen biri gibi hareket etmesini eleştirir. Bu çeşit bir insan doğrudan doğruya toplumsal hayat üzerine etkili olamaz, yapacağı şey kurumlar içinde ıslahattır. Erişirgil, halkın kültür ve eğitim alanının içine çekilmesinin önemini *Hayat* mecmuasıyla ortaya koymuştur. Böylece eğitim kavramını sadece okul çatısı

altında yürütülen bir faaliyet olmaktan çıkararak toplumun bütün kesimlerine yaygınlaştırmayı amaçlamıştır. Çünkü ancak o zaman mefkûre sahibi insanlar yetişebilir. Erişirgil'e göre mefkûreli adamın yetiştirilememesi edebiyat veya tarih programındaki bir eksiklikten, ahlaki zayıflıktan, öğrenciye şu veya bu çeşit bilgi verilmemesinden, gençlerin hayata intibak edememesinden, ticari ve siyasi derslerin okutulmamasından doğmuyor. İdealist bir tavırla bunların nedeni olarak okullarda heyecan ve ruh verecek insanların olmayışını gösterir (Mehmet Emin, 1924e: 115).

Okulda eğitim verenlerin ezberci tutumunu eleştirir, eğitim veren insanların amacı sadece elindeki müfredatı uygulamak olmamalıdır. Erişirgil'e göre bir bilgi farklı açılardan çeşitli amaçlara hizmet etmek için verilebilir. Muallimin böyle bir derdi olmadığı gibi muallimleri böyle bir amaca sevk edecek araçlar da mevcut değildir (Mehmet Emin, 1924f: 130). Terbiye konusundaki yaklaşımları da eleştiren Erişirgil, terbiye bakımından bugünkü okullarımızdaki eksiklik nedir? Sorusuna her derecede okullarımızda öğretmenlerin çocuklarda ve gençlerde merak ve dikkat dediğimiz temel bir yapıyı geliştirmemeleridir der (Erişirgil, 1956: 24). İlkokullarımızda, ortaokul ve liselerde bu eksiklik var. Üniversite profesörlerinin en az itina ettikleri de budur. Alman öğretmenlerine göre okulun en önemli işi 'dikkat'i geliştirmektir. Merak ise iradi dikkati harekete getiren bir nedendir. Herkes bilir ki, iradi dikkat ve merak bir arada bulunur. Öyle ki ikincisi olmaz ise birincisinin iradi denilen safhası ya hiç olamaz ya da çok zayıftır (Erişirgil, 1956: 33). Erişirgil'in söylemek istediği şey okulların merakı yok ettiği değil, bazılarının bu doğal eğilimi geliştirmek konusundaki vazifelerini yapmadıklarıdır. Oysa varlıklarının nedeni budur.

Darülfünun'da görev yaptığı sürede ve eğitim teşkilatı içinde aldığı görevlerde ve idareciliklerinde ihtisaslaşmanın taassuba dönüşmesi ve insanların kendi uzmanlıkları dışında başka şeylerle ilgilenmemeleri onu rahatsız etmiştir. Ona göre yapılan yenilikleri anlamadan yargılamak kolaya kaçmaktır. Bir şeyi anlamak demek onu meydana getiren etkenleri, nedenleri bilmek demektir. Bir inkılâbı anlayabilmek ve anlatabilmek ve istikbali hakkında tahminlerde bulunabilmek için bu inkılâbı hazırlayan toplumsal nedenleri incelemek lazımdır. Türk inkılâbının bir sistem dâhilinde neden ve şartları araştırılmamış, Türk milletinin kararlı ruhi değişimini gösteren bir eser ortaya konmamıştır. Bu konuda tek eser Gazi'nin nutuklarıdır. Onun haricinde, inkılâbın ne hedefini ne de neden ve koşullarını gösteren bir eser vardır. Bu büyük noksanı izole eylemek Darülfünun'un vazifesidir (Mehmet Emin, 1927n: 188). Darülfünun son bir asır zarfında Türk milletindeki kararlı değişimi aşama aşama aydınlatmalı ve fikir akımlarının oluşum ve nedenlerini gösterecek çalışmalarda bulunmalıdır (Mehmet Emin, 1927n: 188). Böylece yaşadığımız devrin hiç olmazsa yakın geçmişini, kendimizi bilelim ve başkalarına gösterebilelim. Mehmet Emin'e göre Türk tarihinin mazisini açıklama aşkını en çok aşıl原因 Ziya

Gökalp olmuştur. Gökalp, kültür ve medeniyeti birbirinden ayıracak şekilde tarif ettikten sonra Türk kültürünü anlatabilmek üzere bu mazinin aydınlatılmasını istemiştir. Erişirgil için Ziya Gökalp zamanında bu tez fikri bir inkılâptır. Çünkü Türk milleti İslamiyet'ten önceki yaşamını bilmekle kendi varlığının kendi medeniyetinin İslam toplumlarından ayrı olduğunu hissedecekti. Z. Gökalp'in bu konuda ne kadar bilinçli olduğunu şu cümlelerle anlatır. *"Ziya bey gözleri maziye doğru sevk için neşriyatta bulunurken tamamen hasbi hareket etmiyordu. Şuna hiç şüphe yok ki büyük mütefekkir her şeyden evvel amel ve hayatı göz önünde tutan bir inkılâpçıydı"* (Mehmet Emin 1927n: 189). *Ziya bey'in ideolojisini yaptığı Türkçülük bugünkü Türkçülüğün aynımıdır? Şüphesiz ki hayır, çünkü isteklerimize çünkü fikirlerimize çok heyecanlı bir devrin yaşayışı ve çok kuvvetli bir rehberin ibda'kar fikirleri inzıman etmiştir"* (Mehmet Emin 1927n: 191). Erişirgil'e göre bu farkın akımlarıyla karşılaştırılması gerekir. O zaman her şey aydınlanacaktır ve en azından Türk inkılâbının yapısı anlaşılacaktır (Mehmet Emin, 1927o: 501). Bunu anlayan insan, Türkiye'nin her tür dini denetim etkisinden kurtulmuş bir devlet olmasının, şark için, hatta medeni dünya için çok önemli bir olay olduğunu da anlayacaktır (Mehmet Emin, 1928: 228). Erişirgil'e göre Türkiye bu büyük inkılâpla tamamen yeni bir devre girmiştir. Şimdiye kadar devlet kurumunda mücadele eden iki güç vardı. Tanzimat'tan beri devleti tamamen dünyevi ve medeni hedefler ulaştırmak isteyenler ile toplumu tamamen dinin nüfuzu altında görmek isteyenler mücadeleye inmişti. Devlet günümüzde dünyevi bir kuruluştur. Dünyevi mahiyeti kaybetmiş bir devletin zamanımızda yaşayabilmesi yalnız artık imkânsızdır. Devletin varlığını korumak için uhrevi görevler yükleyen fikir ve grupların tahakkümünden kurtarılması zorunluluktur. Tanzimat'tan beri devam eden mücadelenin amacı budur.

Erişirgil'e göre dini devlet üzerinde hâkim duruma getirmek isteyenler yalnız devleti bu yüzyılda yaşayabilecek teşkilattan mahrum bırakmakla kalmıyor, dini hislere de zarar veriyorlardı. Çünkü gerçekleşme imkânı olmayan bir amaç için mücadele ettikçe kendileri gerileyeceklerdi. Her gerileme kendilerinin neden olduğu bireyin vicdanında din duygularını da zayıflatacaktı. Din birtakım kurum ve şekilden ibaret değildir, her dinde kurum ve şekiller sürekli değişime uğramıştır. Dinde bir esas, bir ruh var ki asıl mahiyetini onda aramalıdır. Bu esas, bireyin imanla ruhuna verdiği kuvvete dayanmadır. Böyle bir imanı birey vicdanında hissetmelidir. Daha açıkça söylemek gerekirse birey hakiki dindar olmak istiyorsa imanı mücadelesi ile ruhuna nüfuz ettirmelidir (Mehmet Emin, 1924g: 162). Erişirgil için din, bireylerin ruhunu kuvvetlendirmeye çalışmalıdır, ancak böyle olursa peygamberin eseri payidar olur. Bu saha dururken din namına devlet teşkilatına, hukuka, ilme müdahale etmek iman için zarardan başka bir şey değildir. Erişirgil laik bir tutum ile cumhuriyet devriminin devletin hürriyetini sağladığı kadar, dini de asıl mecrasına göndermesiyle ona da hürriyet kazandırmıştır. Devlet de, din de insanları ancak ilimle aydınlatabilir. Onun için bu cumhuriyet devrimi her zamandan fazla

ilme ihtiyacımızı artırmaktadır Erişirgil, cumhuriyet aydınının pozitivist yaklaşımıyla bilimin önderliğinde toplumun aydınlanacağına inanır. Türk inkılâbının her alanda olumlu değişme yarattığına inanan Erişirgil inkılâbın hukuk alanında da çok önemli kazanımlar sağladığını ifade eder. Erol Güngör gibi cumhuriyet devrimini bir hukuk devrimi olarak görür. Ona göre Türk inkılâbı hukuk sisteminde büyük bir değişiklik yapmıştır. Bu değişiklik bir kanun serisi kaldırılarak diğer bir kanun serisinin konulmasından ibaret değildir. Bir hukuk sistemini kaldırarak diğer bir hukuk sistemini kabul ettik. Türk milleti bir inançtan başka bir inanca, bir dünya görüşünden başka bir dünya görüşüne geçtiği içindir ki hukuk sisteminde değişiklik olmuştur (Erişirgil, 1938: 3). Bu değişimi medeniyet olarak değerlendirir. Gençlik bunları anlayarak yetişirse Kurtuluş Savaşı'nın milli mefkûre sayesinde kazanıldığını bilecektir. Kurtuluş Savaşı yalnız memleketi düşman işgalinden kurtarmadı. Aynı zamanda Türkiye'yi hür ve bağımsız bir millet olarak bütün dünyaya tanıttırdı (Erişirgil, 1930: 307). Onun için Türk genci devletin ve dinin hürriyetini kazandıran bu büyük inkılâbın eserini devam ettirmek için çalışmalıdır (Mehmet Emin, 1926: 43). Erişirgil bu hakikatlerle yeni neslin inanabileceği bir felsefe oluşturulmasını ister. Bu bir hayat felsefesi olmalıdır. Erişirgil, bu noktada başarılı felsefelerden düşünürlerden (W. James, Bergson vb.) faydalanmak gerektiği kanaatindedir. Sosyal psikolojik bir yaklaşımla bunların yalnız düşüncede kalmaması gerektiğini uygulamaya dönüşmesinin önemini vurgular. Çünkü bunun bir tutuma dönüşmesi ancak davranışa yansımaları ile mümkündür.

EKONOMİ VE DEVLETÇİLİK

Erişirgil, ülkemizde hem ekonomik hem de sosyal açıdan devletçilik politikasını sorgular. Ülkemizde devletçilik niçin gereklidir? Türkiye Cumhuriyeti, kurulduğu tarihlerde devletçi değildi. İlk yıllarda sadece himayeci idi. Ona bu himayecilik birinci Dünya Savaşı'nda Osmanlı İmparatorluğu'nun izlediği politikadan miras kalmıştır. Meşrutiyetin ilk yıllarında ülkeyi ekonomik açıdan kurtarmak isteyenler üç yol önermiştir: Birinci yol: kapitülasyonlar kalksa bile himaye ile veya devlet eliyle milli sanayi kurulmamalı, çünkü ekonomik kanunlara uymaz. Halkımızın aydınlanmasını sağlayarak, kişisel teşebbüs yeteneğinin artırmak gerekir. Yani liberal ekonomi politikasının çizdiği yolda yürüyerek memleket ekonomisinin düzeleceğine inanılıyordu. İkinci yol: Halkımızın milli duyguları kuvvetlendirilmeli, ithalat kısıtlanmalı, yerli malların kullanılması teşvik edilmelidir. Üçüncü yol: Çekilen sıkıntının sebebi Avrupa ülkelerinde olduğu gibi bir Türk burjuvazisinin bulunmamasından kaynaklanıyordu. Bu tarzda düşünmenin politik nedenleri de vardı. Eğer bir Türk burjuvazisi yaratılırsa İttihat ve Terakki buna dayanabilecekti ve bu zümre iktidarda olsun olmasın kendini bırakmayacaktı. Birinci Dünya Harbi, yıllarında birinci tarzda düşünenler İttihat ve Terakki içinde sözlerini geçirecek konumda değillerdi. İkinci tarzda düşünenlerin görüşü ise tamamen ütöpikti.

Osmanlı İmparatorluğu gibi milli birliği olmayan bir memlekette bu amacın gerçekleşmesi çok zordu. Birinci Dünya Savaşı sıralarında memleketin ekonomik politikasını idare edenler daha çok üçüncü tarzda düşünenlerdi. Erişirgil koşullar gereği Cumhuriyetin ilk yıllarındaki ekonomik politikanın amacının milli sanayiye yaratmak olduğunu ifade eder. (Erişirgil, 1946: 6). Bu nedenle teşebbüse giren Türk tüccarına veya ticarete atılanlara yardımlar yapıldığını fakat başarısız olununca özellikle sermaye yetersizliği, sermayelerin toplanamaması ve buna mukabil sanayileşme zarureti bu başıboş himaye yerine devletçiliği zorunlu hale getirdiğini anlatır. (Erişirgil, 1946:7). Erişirgil'e göre milletler arasında sınır kaldıkça, ortak para olmadıkça, Türk çiftçisinin satabileceği eşyanın yabancı piyasalarca alınması teminat altında bulunmadıkça, kısaca dünya tek devlet haline gelmedikçe Türkiye gibi bir devlet planlı bir ekonomi takibinden ve himayeden vazgeçemez (Erişirgil, 1946:7). Aslında Erişirgil, bireysel teşebbüsler için devletçi ve planlı ekonomiden yanadır. Ona göre o yıllarda hangi açıdan bakarsanız bakın Türkiye için devletçi olmak ve planlı bir ekonomi takip etmek zorunludur. Türk devletçiliğinin hem ekonomik, hem sosyal olmasının önemli nedenleri vardır. Türk devletçiliğinin sosyal gayeleri üzerinde yeter derecede durulmamış ve bu politika halk kitlelerine mal edilememiştir. Ekonomide devletçilik politikası takip etmek istediğimiz 1927 den sonra, önce dünya ekonomik buhranının ve sonra İkinci Dünya Harbi'nin gelip çatması yüzünden bu politika geliştirilememiş, onun verimlerinden tam olarak halkı faydalandıramamışızdır.

Devletçiliğin yanlış anlaşıldığına dikkat çeken Erişirgil, devletçilikle harp yıllarının icabı olan "tahdit" sistemini birçokları bilerek bilmeyerek birbirine karıştırmıştır der (Erişirgil, 1945: 1). Ona göre savaş yıllarının türlü sıkıntıları devletçilik politikasının sırtına yüklenmiştir. Devletçiliğin hedeflerinden biri vatandaşlara geniş şekilde iş alanı açmaktır. Onun içindir ki devletçiliği sadece devletin işletmelere sahip olması şeklinde anlamak çok yanlış bir düşüncedir. Ekonomik faydaları ne olursa olsun devletçiliğin başlıca hedefi sosyaldir. Realist bir tutumla Erişirgil köylüsünün yaşam koşulları çok düşük olan ülkelerde örneğin Türkiye gibi bir ülkede ekonomik rejimin adına devletçilik adı verilemeyeceğini söyler. Erişirgil'in açıklamalarından anladığımız insan hayatı ve insan emeğinin korunması gereğidir. Emeğin verimini artıracak önlemlerin başında işçinin ailesiyle beraber geçimini kolaylaştırmalı ve gelecekteki hayatı güven altına alınması gerektiğini vurgulayan Erişirgil sosyal devlet ilkesinin uygulanmadığı bir yerde devletçilik ilkesi de olamaz der. Devletçilik, buldukları yerler bakımından yaşam seviyesi daima düşük olanlara iş alanı açacağı için, çalışmak isteyen vatandaşlara daha iyi bir geçinme imkânını verir. Uygulamada şu veya bu kusur ve eksiği öne sürerek Cumhuriyetin devletçi olan ekonomi politikası aleyhinde bulunulmasını yanlış bulur ve devlet teşebbüslerinin faydasını yalnız bilânçonun gösterdiği rakamlarla değil, bu teşebbüslerle gerçekleştirilmek istenen amaca göre ölçmenin

doğru olacağını belirtir (Erişirgil, 1946m: 4). Erişirgil için Türkiye gibi anayasasının başına halkçılığı koymuş bir ülke için bu milli bir görevdir, ayrıca manevi ve düşünce bakımından memleketin ilerlemesini sağlamak, vatandaşların refah ve yaşam seviyesini yükseltmek, Türk aydınının amacı olmalıdır (Erişirgil, 1945l: 1).

MİLLET

Milleti, “aynı maziye ve lisana sahip olan amaç ve menfaatleri ortak olan insanların oluşturdukları kütle” olarak tanımlayan Erişirgil millet konusunda ortak hissiyata önem verir. Türk Milleti Alman Milleti denilince anlaşılması gereken budur. Bu tariften de anlaşılacağı gibi bir milleti oluşturanlar arasında hepsini birleştiren ortak bağlar vardır.

Ona göre milleti oluşturan unsurlar, toprak ve iklim, vatan, ırk, lisan, ortak adetler ile menfaatte birliktir. Bütün bu unsurlar milleti oluşturanları birbirine bağlamakta etkilidir. Yalnız bilinmelidir ki bunların hiçbiri tek başına milleti oluşturmaz. (Erişirgil, 1930: 20). Erişirgil, milli his ile dini hissi birbirinden ayırır. Çünkü din ve milletin konuları ayrıdır. Biri uhrevi, biri dünyevi amaca iman ifade eder. (Erişirgil, 1930: 24). Erişirgil’de milliyet hissi ile ilgili Gökalp’in etkilerini görmek mümkündür. Ziya Gökalp’e göre de milliyet hissi, en kuvvetli histir. Bir kavimde milliyet hissi uyandıktan sonra diğer kavimlere de kolayca sirayet eder (Z. Gökalp, 1918: 331-337). Bizde de bu his meşrutiyet yıllarında sıkça telaffuz edilmeye başlandı. Erişirgil, “*Türkçülük Devri Milliyetçilik Devri, İnsanlık Devri*” adlı eserinde bunlara yer vermenin yanı sıra şu sorulara da cevap arar. *Meşrutiyet devrinde teorisi yapılan Türkçülük den başka milliyetçilik yolu yok mu dur. Türk Cumhuriyetinin milliyetçilik prensipleri Türkçülükten başka bir şey midir? 1945 ten sonra dünya da açılmak üzere olan devreye ne ad verilmeli?* Ona göre Türkçülükten başka bir milliyetçilik olamazdı ama Cumhuriyetteki devlet adamları, Rusya’dan çekindikleri için bunu açıkça söyleyemediler ve yayamadılar. 1945 yılına kadar bu devletten çekindiğimiz için yahut onu kırmamak için biz Türkçü veya Turancı değiliz biz milliyetçiyiz iddiasında bulunuldu. Bunlar aydınlanmadıkça Cumhuriyet tarihi yazılamaz. Erişirgil, Türk kimdir? Sorusunun cevabı için Yusuf Akçura ile Z. Gökalp’i karşılaştırır. Akçura’ya göre Türk “bazen Türk—Tatar, bazen Türk-Tatar-Moğol diye anılan bir ırktan gelme adetleri, dilleri, birbirine yakın, tarihi yaşayışları birbirine karışmış olan kavim ve kabilelerdir” (Erişirgil, 1958: 7). Ziya Gökalp’e göre ise: Türk aynı dili konuşan aynı dinde olan kavimlerin tümüdür. (Erişirgil, 1958: 8) Bu iki tarif arasında fark açıktır. Birincisinde ırk esastır, diğerinde ise dil ve kültür. Erişirgil, Mehmet İzzet’i hatırlatırcasına milliyetçiliğin önemli iki yanını vurgular. Ayrıştırıcılık ve birleştiricilik. Akçura’da milliyetçilik ayrıştırıcı, Gökalp’de ise birleştiricidir. Erişirgil Türk ve Türkçü kelimelerinin anlamlarını irdeleyerek Türkçü kelimesine neden gerek duyulduğu konusuna açıklık getirmiştir. (Türkçü kelimesi meşrutiyetten sonra yayılan bir sözdür. “Ci” eki eskiden beri kullanılırdı

yalnız meşrutiyetten önce yalnız gözle görülebilen elle tutulabilen maddelere ait kelimelerin ardına eklenir, onları sıfat yapardı. Muhallebici, sobacı vb. Manevi varlıkları gösteren kelimelerin sonuna ci eki getirilmezdi) Türkçü kelimesini yapmaya ve yaymaya meşrutiyette neden gerek görüldü? Birincisi millet fikrinin Osmanlı Türkleri arasında yayılması. İkincisi ise Türk gramerinde Arapça ve Farsçadan alınma kaidelerin atılması üzerine maddi ve manevi her türlü meslek adları için ci ekinin kullanılmaya başlanması. Türkçülük, Türkçü olanların ve bunu doğru bulup takip edenlere verilen addır. Bunun karşısında İslamcılık ise bir politikadır. Her Müslüman'ın İslamcı olması gerekmediği gibi her İslamcının da dini bütün Müslüman olması gerekmez. Nitekim sonunculara meşrutiyet devrinde siyasi Müslümanlar denirdi (Erişirgil, 1958: 181). Erişirgil millet ve milliyet ile milliyetçi kelimelerinin içeriğini Fransızların bu kavramlara verdikleri anlamlara göre tanımlar. Millet, "nation" karşılığıdır. (Erişirgil, 1958: 10). Nasıl millet sözü Arapçadan dilimize geçmişse milli kelimesinin sonuna (t) eki konarak yapılmış olan milliyet de Arapçadır. Bu kelime de "nationalite" karşılığı olarak kullanılmıştır. Fransızcada "nationalite" kelimesinin hukuki bir manası vardır ki biz buna öteden beri "tabiiyet" deriz (Erişirgil, 1958 12). Millileştirme ise Fransızca "nationalise" sözünün karşılığıdır. Milliyetçi sözü Fransızların "nationaliste" dediklerinin aynıdır (Erişirgil, 1958: 12). Ona göre bu kavramlar iyi tahlil edilmelidir aksi halde yanlış değerlendirmeler yapılır, örneğin Atatürk politikada milliyetçi ama Türkçü değildi. Atatürk, milli dediği politikayı büyük nutkunda açıklamıştır.

DEVLET VE HÜRRIYET

Erişirgil devleti tanımlarken belli kıstaslar getirir. Devlet üç unsurdan oluşur. *Millet, ilke*, diğer devletlere karşı bağımsızlığını koruyacak ve içindeki halkı yönetme gücü olan *hükümet kuvveti* (Erişirgil, 1930: 25). Millet, bağımsızlığını diğer milletlere tanıttığı zaman *devlet* ismini alır. Bugün hürriyetimizi memleketin istiklalini bizden önceki nesle borçluyuz. Erişirgil'e göre biz borcumuzu bir taraftan milli hâkimiyeti ve Cumhuriyeti kuranlara karşı kalbimizde hürmet hissi besleyerek diğer yandan onların eserlerini koruyarak ödeyebiliriz (Erişirgil, 1930: 46). Bireysel özgürlük üzerinde önemle duran Erişirgil için insanın bedeni kuvvetleri ve manevi kuvvetleri vardır. Hürriyette maddi manevi kuvvetlerimize etki eder (Erişirgil, 1930: 55). Hürriyet ona göre toplumsal anlamda topluma ve kanuna uygun hareket edilmesidir. Bireysel anlamda ise hürriyet söz ve düşünce ile din ve vicdan özgürlüğünün yanı sıra, haber alma, okutma ve okuma hürriyetidir.

Ona göre insanlığı medeniyete yükseltebilen en büyük araç sözdür. Söz hürriyeti insanın düşündüğünü istediği gibi konuşmasıdır. Düşünce hürriyetinin doğal sonucu söz hürriyetidir. Çünkü düşüncenin amacı düşündüğünü söylemektir (Erişirgil, 1930: 60). Erişirgil, düşünce hürriyetini, insanın istediği gibi düşünme hakkı olarak görür. Düşünce öyle bir hassastır ki ona dışarıdan kimse nüfuz edemez.

Düşünce doğası gereği serbesttir. İnsanların hem maddi hem manevi özgürlüğü olduğu zaman birey olunabileceğini totaliter bir tutum içerisinde adı demokrasi dahi olsa insan hürriyetine önem verilmediği yerde, insanın bir değer olarak görülemeyeceğini önemle vurgular.

SONUÇ YERİNE

Toplumsal sorunlara çözüm önerileri ile pek çok düşünce adamına teorik/epistemolojik katkı sağlayan ideolog/sosyologumuz Z.Gökalp'in açtığı yolda ilerleyen, Erişirgil, felsefeyi daha çok bilimler üzerinde soruşturma olarak anlar ve bu soruşturmanın da şüpheden ortaya çıktığını söyler. Z.Gökalp'in felsefeyi, kalp ile akıl arasındaki niza neticesinde ortaya çıkan sistem olarak tasvir etmesini yanlış bulduğunu ifade eder. Ona göre böyle bir yaklaşım felsefe faaliyetinin tek bir sebebe indirgenmesi demektir. Erişirgil, felsefenin akıl ile kalp arasındaki çatışmanın ürünü olduğu fikrine karşı değildir. Onu felsefeye yaklaştıran nedenlerin başında mutlaklık ve din problemi karşısındaki sıkıntıları olmuştur. Onun karşı olduğu sadece bunun neden olarak gösterilmesidir. Felsefeyi bu şekilde tek bir kaynağa indirgemek doğru değildir. Bu bağlamda Türk inkılâbının temel felsefesinin anlaşılması tek bir nedene indirgenmesi de bizi yanlış değerlendirmelere götürür. Erişirgil'e göre Cumhuriyet 1945 yılına kadar Türkçü değildi, ama iç ve dış politikada milliyetçi idi. Milli misak sınırları içinde Türkçülük denilen şey esasında Fransızların İngilizlerin milliyetçilik sözünden anladıkları manaya yakındı. Ne var ki Türkiye bu devletler gibi değildi. Dışarıda aynı dili konuşan Türk kitleleri vardı. Fakat cumhuriyet devlet adamları milli misakı sınırları içinde Türkçülük dedikleri prensibi kabul ederlerken çok ameli olarak şu ilkeyi kendilerine şiar edinmişlerdi. *"Dışarıdaki Türkler için garp Türklerinden bir tek adamın ölmesine bile razı olmayız."* Erişirgil'e göre Türkçülük filan tarihte ölmüştür onun yerine milliyetçilik geçmiştir, o da filan tarihte öldü, yerini insanlık devrine bıraktı denemez. Böyle bir laf söyleme sosyal olayları incelemeyi bilen bir ilim adamına yakışmaz. Ancak meşrutiyet devrinde anlaşıldığı şekilde Türkçülük Cumhuriyetin hiçbir devrinde politikaya hâkim olmadı; bundan sonra da olmayacaktı. Ona göre şimdiki Türkçülük İngiltere'deki liberal partisinin ideallerine benziyor. İdealler gençlik için mefkûreyi kaybetmemek için gereklidir. En önemli ideallerden biri de eğitim aracılığıyla hayata uygun bireyler yetiştirmektir. Eğitim halkın ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde olmalıdır. Ona göre ilköğretim çocuğun hayatta başarılı olmasını sağlayacak asgari bilgiyi vermelidir. İlköğretim tamamen faydaya yöneliktir. Erişirgil için amaç iyi bir vatandaş yetiştirmektir. İyi bir vatandaş devletin istediği vatandaşdır. Bireyi vatandaşlık kriteri içerisinde ele alması modern devlet anlayışının, hukuk devleti isteğinin yansımasıdır. Diğer yandan iyi bir vatandaş olabilmek için devletin ondan istediklerini gerçekleştirmek gerekir. Bu yaklaşım Hegel'in "itaat ettikçe özgürleşiriz" düşüncesini çağrıştırmaktadır. Bizde batıdaki

gibi sivil ve kamusal ayırımın olmaması çoğu zaman sorun yaratmaktadır. Kamusal alana özel alanı sokmak isteyişimiz, sivil alana da kamusalın müdahalesi Hegel'in devlet kavramlaştırmasını akıllarda tutmak gerektiğini hatırlatıyor. Vatandaşlık bağı kamusal alanın ifadesidir. Hegel'e göre sivil toplumun bağı, rasyonel bencil çıkardır. Devletin bağı ise vatanseverliktir. Yine Hegel'e göre modern devletin sivil toplumu, bireysel çıkarların ifade edebileceği bir alan olarak güvence altına alması gerekir ki "öznel özgürlük ilkesi" karşılanmış olsun. Bu çeşit bir özgürlük insanın toplumda birey olmasını sağlar. Öznel özgürlük anlayışını reddetmeyen Erişirgil'in toplumda bireyin kurumlar aracılığıyla kendini gerçekleştirmesinden çok devlet eliyle bunun sağlanmasından yana bir tavrı vardır. Fakat bunu ifade ederken yaşadığı dönemin toplumsal dinamiklerini göz önünde tutmak gerekir, yeni bir toplum anlayışını, yapılan yenilikleri halka benimsetmenin ancak devlet eliyle gerçekleşebileceğine olan inanç etkili olmuştur. Çünkü yeni rejimin batıdaki gibi dayanacağı bir sınıf yoktur, sınıf temelli, ekonomik temelli bir rejim değildir. Kurulan bu rejimin devamı için ihtiyaç duyulan her şeyi tasarlamak ve bunları hayata geçirmek gerekir. Bunu da o en güçlü kurum olan devlet yapacaktır. Toplum içinde bireyi topluma indirgemeyen Erişirgil de Gökalp gibi toplumsal ve milli kaygıları dikkate almıştır. Yeni toplum ve insan anlayışında inkılapların hayata geçirilmesi ile "muasır medeniyet" seviyesine yükselmemiz Erişirgil için en önemli şiar olmuştur.

KAYNAKÇA

- Erişirgil, M.Emin, (1938). Hukukun Muhtelif Cepheleri ve Hukuk İlmi, Ankara, Hapishane Matbaası.
- Erişirgil, M.Emin, (1936). Filozofiyeye Başlangıç, İstanbul, Devlet Basımevi.
- Erişirgil, M.Emin, (1930). Yurt Bilgisi, Kanaat Kütüphanesi.
- Erişirgil, M.Emin, (1935). Kant'tan Parçalar, İstanbul, Devlet Basımevi.
- Erişirgil, M.Emin, (1931). Sokrat, Kanaat Kütüphanesi.
- Erişirgil, M.Emin, (1917a). "Ahlak Ne Vakit İlim Olabilir?", İctimaiyat Mecmuası, C.1, S 3.
- Erişirgil, M.Emin, (1917b). "Hayatiyet ve Ahlak", İctimaiyat Mecmuası, C.1, S 4.
- Erişirgil, M.Emin, (1917c). "Eflatun'dan Evvel Felsefe-i İctimaiye", İctimaiyat Mecmuası, C.1, S 6.
- Erişirgil, M.Emin, (1923a). "Muhafaza Ne Demek", Milli Mecmua, C.1, S.4.
- Erişirgil, M.Emin, (1923b). "Bugünkü Medeniyetin İki Umdesi", Milli Mecmua, C.1, S.5.
- Erişirgil, M.Emin, (1923c). "Hürriyet Ne İçin Ne Lazım" Milli Mecmua, C.1, S 6.
- Erişirgil, M.Emin, (1923d). "Demokraside Hükümet Adamlarının Uğrayacağı Müşkület", Milli Mecmua, C.1, S.7.
- Erişirgil, M.Emin, (1924e). "Mekteplerden Mefkûreli Gençler Nasıl Yetişir", Milli Mecmua, C.1, S 8,
- Erişirgil, M.Emin, (1924f). "Mefkûreli Gençler Nasıl Yetiştirilir? II", Milli Mecmua C.1, S 9,
- Erişirgil, M.Emin, (1924g). "Büyük İnkılâp", Milli Mecmua C.1, S 11.
- Erişirgil, M.Emin, (1923h). "Felsefe Adamı" Milli Mecmua, C.1, S 1.

- Erişirgil, M.Emin, (1951). Talim ve Terbiye Heyetine Nasıl Bir Mahiyet Vermeli?", *İş*, C.17, S 123.
- Erişirgil, M.Emin, (1945l). "Kazandıklarımız", *Ülkü*, C8, S.92
- Erişirgil, M.Emin, (1945k). "Demokrasi ve Parti Terbiyesi", *Ülkü*, C.8, S.95
- Erişirgil, M.Emin, (1946j). "Demokrasi ve Teşkilatlanma", *Ülkü*, C.10, S.120
- Erişirgil, M.Emin, (1946m). "Devlet Bakımından Kârlı Teşebbüs Ne Demektir?", *Ülkü*, C9, S.105.
- Erişirgil, M.Emin, (1946i) "Ekonomide Devletçilik Niçindir?", *Ülkü*, S123.
- Erişirgil, M.Emin, (1946i). "Ekonomide Devletçi Olmamız Neden Lazımdır?", *Ülkü*, S.124.
- Erişirgil, M.Emin, (1926). "Eski Ve Yeni Düşünce Arasındaki Fark", *Hayat*, C1, S.3.
- Erişirgil, M.Emin, (1927n). "İnkılâbımızı Tanıttırmak Hususunda Vazifemiz", *Hayat*, C1, S.24.
- Erişirgil, M.Emin, (1927o). "Türkün Rolü", *Hayat*, C2, S.52.
- Erişirgil, M.Emin, (1928). "Laiklik Karşısında Vazifemiz", *Hayat*, C3, S.72.
- Gökalp, Ziya, (1329). "Türleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak 1", *Türk Yurdu*, C.3, S.11(35).
- Karakuş, Rahmi, (1995). *Felsefe Serüvenimiz*, İstanbul, Seyran Yayınları.
- Sezer, Baykan, (1989). "Türk Sosyologları ve Eserleri I", *Sosyoloji Dergisi*, 3.Dizi, S.1 İstanbul.
- Ülken, H.Ziya, 1931. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Ülken Yayınları, İstanbul, 1994.

Bkz. İctimaiyat Mecmuası (1997). Yayına Hazırlayan: Kanar, M., Sayı 1-6, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Basımevi. **Bkz.** Bayraktar, L.,(2008). *M.E. Erişirgil*, Türkiye'de Sosyoloji I, Derleyen: M. Ç. Özdemir, Ankara, Phonenix Yayınları. **Bkz.** Karaca, N., (2007). *M.E. Erişirgil*, Felsefe Ansiklopedisi, (Ed. Ahmet Cevzici), Cilt 5, Ankara, Ebabil Yayınları. **Bkz.** *M.E. Erişirgil* (2006). *Descartes ve Kartezyenler, Sadeleştiren ve Yayına Hazırlayanlar*, E. Erbay- A.Utku, Konya, Çizgi Yayınları. **Bkz.** Parlak, M.,(1982). *Hayat Mecmuası'nın Tahlilli Fihrist, Doktora Ön Çalışması*, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi. *Erişirgil'* in burada yer vermediğimiz makaleleri için: **bkz.**, Ziya Gökalp Mecmuası, İctihad Mecmuası, Siyasi İlimler Mecmuası, Mülkiye Mektebi Mecmuası, Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, ve Anadolu Mecmuası.

Ek 1.

Telif ve Tercüme Eserleri:

- 1.Devr-i İntibah Felsefesi ve Filozofları, İstanbul, 1336/1920'
- 2.Tarih-i Felsefe Notları: Kurun-ı Cedide Felsefesinden Descartes ve Kartezyenler, İstanbul, 1336/1920
- 3.Wilhelm Leibniz, İstanbul, 1337/1921
- 4.Kant ve Felsefesi, İstanbul, 1339/1923
- 5.Malûmat-ı Vataniye, İstanbul, 1340/1924
- 6.Yurt Bilgisi, İstanbul, 1930
- 7.Sokrat, İstanbul, 1931
- 8.Kant'tan Parçalar, İstanbul, 1935
- 9.Filozofi, İstanbul, 1935.
- 10.Filozofiyeye Başlangıç, İstanbul, 1936
- 11.Hukukun Muhtelif Cepheleri ve Hukuk İlmi, Ankara, 1938
- 12.Ekonomi Meslekleri, Ankara, 1945

- 13.Ziya Gökalp: Bir Fikir Adamının Romanı, İstanbul, 1951
 14. Mehmet Akif: İslamcı Bir Şairin Romanı, Ankara, 1956
 - 15.Merak ve Dikkat, Ankara, 1956
 - 16.Neden Filozof Yok, Ankara, 1957
 - 17.Türkçülük Devri, Milliyetçilik Devri, İnsanlık Devri, Ankara, 1958
 - 18.İhmal, Ankara, 1958
 - 19.Hamle, Ankara, 1960
 - 20.Kadın-Erkek, Ankara, 1961
- Tercümeleeri: Bergson'dan çevirdiği, Ahlak ve Dinin İki Kaynağı (1933) ve Emile Boirac'dan çevirdiği İlmi Ahval-i Ruh (1330)

Özet

Bilimin Rehberliğinde Değişimden Yana Olan Pozitivist Bir Düşünür: Mehmet Emin Erişirgil

Toplumsal ilerlemenin ancak bilim ışığında olacağına inanan pozitivist bir aydın olan Erişirgil, bilimsel bir yaklaşımla Türk inkılâbının anlaşılması ve geleceği hakkında varsayımlarda bulunabilmek için inkılabı hazırlayan toplumsal nedenlerin incelenmesi gerektiğini ifade eder. Erişirgil'e göre inkılâbı içinde olduğumuz için oluşunu algılayabiliriz. Fakat algılamak anlamaya ve anlatmaya yeterli olmayabilir. Algılanan şeyin sebepleri üzerinde düşünmedikçe bir sistem dâhilinde ortaya koymadıkça, felsefesini oluşturmadıkça anlaşılması ve benimsenmesi mümkün değildir. Bu nedenledir ki bir fikir akımının, bir toplumsal değişimin ideolojisi yapılmadıkça, geçmişe dönme durumu olabilir. Holistik bir bakış açısı ile Erişirgil Türkiye devletini, yeni toplumsal anlayışı ve bu anlayışa dayanan sosyal kurumları, iktisadi anlayışı ile bir bütün olarak tanımlar. Ve bu bütün ilmi olarak incelenmesi gerekir. Erişirgil, çağdaşlık ile laiklik arasındaki ilişkiyi açıklayarak İnkılâp laik devleti zorunlu hale getirmiştir der. Ona göre devlet yüzyılımızda dünyevi bir kurumdur. Devletin uhrevi amaçlara yarayan bir kurum olması ancak onu mahiyetinden çıkarmakla mümkün olur. Dünyevi mahiyetini kaybetmiş bir devletin zamanımızda yaşayabilmesi mümkün değildir. Erişirgil'e göre devletin varlığını koruması için kendisini uhrevi konumda göstermek isteyen fikir ve grupların tahakkümünden kurtarmaya çalışması şarttır. Bu dinin ruhuna da uygundur. Laik bir bakış açısı ile din ve devlet işlerinin ayrılması gerektiğini inkılâbın, devlet özgürlüğünü sağladığı kadar dini de kendi mecrasına sevk ederek ona da özgürlük kazandırdığını belirtir.

Anahtar kelimeler: Pozitivizm, Bilim, İnkılap, Felsefe, Toplum, Medeniyet, Demokrasi.

Abstract

**Pozitivist Thinker Mehmet Emin Erişirgil who is
Supporting Changes With Science Guide**

Erişirgil, a positivist intellectual who believes that social development is possible only when it is accompanied by science, states that social causes that effect revolution must be analysed through a scientific attitude in order to be able to form an understanding of the Turkish Revolution and to make assumptions on its future. To Erişirgil, we can perceive the occurrence of revolution as we experience it. However, perceiving it may not be enough to understand and relate it. Unless we contemplated the causes of the perceived thing, systematised it and determined its philosophy, it would not be possible for it to be understood and adopted. That's why, a stream of thought or a social change may possibly turn back to its position in the past if its ideology is not soundly established. Through a holistic perspective, Erişirgil defines the Turkish state as a whole with its new social understanding, the institutions that are based on this understanding and its approach to economy. And this whole must be scientifically analysed. Explaining the relation between modernity and secularity, Erişirgil asserts that "Revolution has necessitated the secular state". To him, state, in this century, appears to be a secular institution. For a state to be an institution serving ethereal purposes, It must be devoid of its an entity as a state. It is not possible for a state to survive today if it is devoid of a secular content. To Erişirgil, for a state to preserve its existence, it has to struggle to rid itself of the dominance of ideas and groups that exert themselves as ethereal. This also complies with the nature of religion. From a secular viewpoint, Erişirgil also suggests that religious issues must be treated separately from state matters and revolution maintains the state independence as well as offering freedom to religion by directing it to its own premise.

Keywords: Positivism, Science, Revolution, Philosophy, Society, Civilisation, Democracy, Citizen.

Gündelik Yaşamda Selamlaşma ve Yemek Görgü Kurallarının Toplumlardaki Farklılaşması

Müge Demir*

GİRİŞ

Her toplumun, gündelik yaşam içerisinde iletişimin sağlanması ve devamı için kullandığı, kültürü içinde biçimlenmiş, toplumdaki topluma farklılaşan dil ve davranış modelleri vardır. Selamlaşma, vedalaşma, sofranın düzeni, yeme-içme alışkanlıkları gibi nezaket kuralları da sosyal yaşamın en önemli iletişim rutinleri içerisinde yer alır. İletişimin başlatılması ve sonlandırılması bu tür rutinlerle gerçekleşir (Selçuk: 2005,1). “Selamlaşmak” açık bir iletişim anahtarı olarak, insanlığın var olduğu tarihten bugüne kadar çeşitli evrimler geçirmiştir. Bu süreçte meydana gelen değişikliklerle tahribata da uğramıştır. Selamlaşmanın ailede başlayan, okulda devam eden ve sonrasında günlük yaşam içerisinde devam eden bir iletişim kültürü olduğunu söylersek, küçüklükten ergenliğe kadar olan süreçte selamlaşma kültürünün gelişmesine rol modellemelerimizin etken olduğunu söyleyebiliriz.

* Yrd Doç.Dr., Beykent Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Televizyon Haberciliği ve Programcılığı Bölümü

İletişimde temel bir kural vardır: Ne kadar konuşursanız konuşun, söylediğiniz karşı tarafın algıladığıyla sınırlıdır. Dolayısıyla iletişimde temel unsur alıcıya mesajı amaca uygun olarak gönderebilmektir. Bu noktadan hareketle sağlıklı bir iletişimde dilin sadece sentaktik veya semantik boyutuyla yetinmek doğru bir yaklaşım değildir. Sağlıklı bir iletişim için bu iki hususu tamamlayacak olan pragmatik boyutu da göz ardı etmemek gerekir. Bu husus aynı kültür mensuplarının iletişimde daha az zorluk çıkarırken, hedef dil mensuplarıyla kurduğumuz iletişimlerde daha büyük sıkıntıları meydana getirmektedir.

Algılamanın, “duyumları anlam şemaları içine oturtmak” demek olduğunu saptadığımız anda, bu anlamların neye göre belirlendiğini de sormamız gerekir. Anlamlar, tüm öteki etkenleri bir yana bıraksak bile *simge sistemleri* (özellikle dil) aracılığıyla bilince yansıyan düşüncelerdir. Simgelerle düşünür, düşündüklerimizi imgelerle başkalarına iletiriz. Bu simge sistemlerinin en başında dil gelmektedir. Dolayısıyla, “anlam verme olarak algılama” sürecinde, kültürel etkenlerin önemli bir rolü olduğunu, çünkü anlamların *kültürel imgelere göre* de belirlendiğini görüyoruz. Antropologların araştırmaları değişik kültürdeki insanların nesne ve olayları anlamlandırma, dolayısıyla algılama biçimleri arasında çeşitli farklılıkları göstermektedir (İnceoğlu, 2000: 58). Belli, ortak bir kültürel çevreden gelen bireylerin belirli bir nesneyi, olayı algılama ve tanıma biçimlerinde belli bir yakınlık vardır. Bir başka deyişle, *paylaşılmış yaşam ortamları* (background), bireylerin nesnelere, olayları tanımlamakta kullandıkları *zihinsel haritalar* arasında da benzerlik yaratır (İnceoğlu, 2000: 59).

İletişimin özünde alıcıyı belli bir amaca yönelik olarak etkilemek ve göndericinin mesajının alıcıya amaca uygun bir şekilde ulaştırılması yatmaktadır. Bu tespitin altını çizen en güzel örnek, farklı kültür mensuplarının karşılıklı iletişimlerinde yaşadıkları “iletişim kazaları”dır. İletişim kazaları, amaca uygun olarak etkilemenin başarısız olduğu durumlarda karşımıza çıkmaktadır. Ancak hemen şunu da eklemek gerekir ki farklı kültür mensupları arasında yaşanan iletişim kazaları, aynı kültür mensupları arasında da yaşanmaktadır. Bir başka ifadeyle, iletişim kazaları hem interkültürel hem de intarkültürel boyutta yaşanabilir (Yücel, 2009:1).

Kültür ve özellikle kültürün öğelerinden birisi olan dil, kişiler arasındaki iletişimi etkileme gücüne sahiptir (Scott ve Borodovsky, 1990). Dil ile yaşama düşünme ve iletişim biçimleri arasında karşılıklı etkileşim vardır. Bir toplumdaki insanların iletişim biçimi o toplumun dilini oluşturur, değiştirir. Fakat aynı zamanda o toplumun kullandığı dil de o dili kullanan insanların birbirleriyle ne şekilde iletişimde bulunacaklarını belirler.

Dil ile kişiler arası iletişimin paralelliğine Japon kültüründen de birçok örnek verebiliriz. Saygılarıyla ünlü Japonlar, gerek sözsüz iletişim yoluyla gerekse sözlerinin kapsamıyla iletişimde buldukları kişiye saygılarını ifade ederler.

Bunun yanı sıra Japoncada saygı bildiren takılar öylesine çoktur ve o kadar çok kullanılır ki bu durum bir mizah romanına konu olmuştur.

Batıdan farklı olarak Japon kültüründe dinleyenin konuşana üstünlüğü vardır. Konuşacak kişi önce ötekini karşısında belli bir yere yerleştirir, sonra konuşmaya başlar. Konuşanın kullanacağı dili karşısındakinin özellikleri etkiler (Dökmen, 1994: 118). Dinleyenin, yaşına arkadaş ya da meslektaş oluşuna göre konuşanın tercih edeceği dil değişir. Japonların tanımadıkları yani kafalarında ve karşılarında belli bir yere yerleştiremedikleri kişilerle konuşmakta güçlük çekmeleri bu yüzdendir. Japonlar karşısındakinin yerini belirlemeden kullanacakları dili de belirleyememektedirler (Dökmen, 1994b: 119).

İnsanlar, içinde yaşadıkları kültürün ve kullandıkları dilin niteliğinden de kaynaklanan birtakım çatışmalar yaşayabilirler. Araştırmalar gerek çatışma biçimleri gerekse çatışma çözme stilleri açısından kültürler arasında farklılıklar bulunduğunu göstermektedir (Kozan 1989; Avruch et al, 1991). O halde bir insanı anlamının boyutlarından birisi de onun mensup olduğu kültürü tanımadır.

Konumuz için önemli bir kavram olan kültürün tarifinden yola çıktığımızda çok sayıda tanımı bulunduğunu görüyoruz. Genel kabul görmüş bir tanıma göre kültür, "Din, dil, değer ve normlar, örf-âdet, yasa ve ahlak kuralları, müzik, sanat, teknik, bilgi, iktisat vb. alışkanlıkların bütünü" şeklinde anlaşılmaktadır (Ülken, 1969a: 73). Dünya üzerindeki kültürler ise bir İngiliz bilim adamı olan ve "Lewis Modeli" diye bilinen bir kategoriye göre üç ana grupta tasnif olunmaktadır: (Yılmaz, 2010a: 1).

1- Linear-Aktif Kültürler

Bu kültüre sahip insanlar soğuk, gerçekçi, planlı ve doğrudan konuşurlar. Plansız bir iş yapmazlar, her şeyi en ince detayına kadar organize ederler, zamana azami riayet gösterirler. Kurum ve yasalara büyük değer atfederler. Nazik ve dürüstlüğü önceler, söylediklerini doğrudan ifade eder, duygularıyla değil mantıklarıyla hareket ederler (Alman ve İsviçre toplumu gibi).

2- Multi-Aktif Kültürler

Bu kültüre ait olan insanlar daha ziyade canlı ve konuşkandırlar. Bir anda birden çok iş yapma eğilimindedirler. Birinci kültürün aksine plan ve programlı çalışmaktan öte işlerini kişisel duygularına göre yaparlar. Sık sık konuşmayı böler, duygusal davranırlar. Ast-üst ilişkilerine dikkat eder, vefakârdırlar (İtalya-İspanya-Brezilya toplumu gibi).

3- Reaktif Kültürler

Bu kişiler saygı ve nezakete, toplumsal uyuma büyük önem verirler.

Muhatablarını sessiz ve sükûnetle dinler, bazen tepkisel hareket ederler. Anlatmak istediklerini karşı taraf rahatsız olmasın diye doğrudan değil dolaylı anlatırlar (Vietnam-Çin, Türk ve Japon toplumu gibi).

Bu ayrılıkların yanı sıra yapılan bazı araştırmalar insanlar arasındaki kültür farklılığının sanıldığı kadar büyük olmadığını ortaya koymaktadır. Dünya üzerindeki herkes doğal olarak tiksinti duyulan bir şey karşısında burun bükme, şaşkınlık ve hayret karşısında kaşlarını kaldırıp ağzını açmakta, kızgınlık anında ise kaşlarını çatıp dişlerini sıkılmaktadır. Ayıp, günah, iffet, izzet, tevazu vb. manevi ve moral kavramlar farklılık arz etse bile hemen her toplumda mevcut olan değerlerdendir.

Her toplumun, gündelik yaşamının çeşitli alanlarında belirli durumlar için kullandığı kendine özgü dilsel davranış modelleri vardır. Selamlaşma ve yeme – içme kuralları da sosyal yaşamın en önemli iletişim rutinleri arasındadır. İletişimin başlatılması ve sonlandırılması bu rutinlerle gerçekleşir. Toplumsal bir norm olan bu tür dilsel davranış kalıpları toplumdan topluma, kültürden kültüre önemli farklılıklar gösterebilmekte, bu nedenle kültürlerarası iletişimde yanlış anlamalar, yanlış yorumlar ortaya çıkabilmektedir (Selçuk:2005b,1).

Aynı olayla ilgili olarak kullanılan dilsel yapılar, sergilenen tutum ve davranışlar, toplumdan topluma, kültürden kültüre önemli farklılıklar gösterebilmektedir. Hatta aynı kültüre mensup toplum kesimlerinin iletişim davranışlarında bile, yetişmiş oldukları kentsel ve kırsal çevreye göre farklılıklar olduğu söylenebilir (Kartarı 2001: 112). İletişim davranışlarındaki bu farklılıklar, kültürlerarası iletişimde anlaşılma veya yanlış anlaşılma ya da yanlış anlama/yorumlama gibi sorunları beraberinde getirmekte, dolayısıyla karşılıklı olarak önyargıların oluşmasına, kırılıp gücenmeyle sonuçlanabilecek “iletişim kazaları”nın yaşanmasına neden olabilmektedir (Cüceloğlu 2000: 17).

Bu nedenle, kendi içerisinde gayet doğal ve mantıklı olan bir davranış tarzının ötekiler için gayri medeni görüldüğü iddia edilemez. Önemli olan kişinin mensup olduğu kültürüyle barışık, ancak içinde yaşanan toplumun hassasiyetine de dikkat ederek ötekiyle barış içinde yaşaması ve rahat bir iletişim kurabilmesidir. Bu durumda, ‘ötekiyle nasıl rahat bir ilişki kurulabilir?’ sorusu karşımıza çıkmaktadır. Doğrusu daha baştan insanlararası iletişimde dilin, mimik ve jestlerin, işaretlerin, davranışların, hatta görgü kurallarının büyük bir önemi olduğu unutulmamalıdır (Yılmaz, 2010b: 2).

Bir insanın kendi kültüründen kaynaklanan farklı değerleri, davranışları, inanç ve etik anlayışı, olaylara bakış açısı ve yaşam tarzı ötekine ne demek istediğini anlatmada bir engel teşkil edebilir. O hâlde, iletişimde tercih edilen sinyalin kişinin kendi kültüründen öte muhatabın dilinde ne anlama geldiğini bilmek gerekir.

Şunu da unutmamak gerekir ki belli bir kültür içinde yaşayan insanların

dünyadaki bütün kültürleri bilmeleri mümkün değildir. Bu yüzden alışageldikleri kuralların çiğnendiğini gören insanların hayret etmeleri doğal karşılanmalıdır.

Ayrıca; toplumların yaşam tarzı, alışkanlıkları, inanç ve iklimlerinde görülen farklılıklar beden dillerine de yansır. Kültürler arasında temel duyguları yansıtan çok sayıda benzer bedensel mesajlar vardır. Dünyanın herhangi bir ülkesinde kızgın bir insanı ya da mutlu bir kişiyi davranışlarından anlamak mümkündür. Farklılık onların kızgınlığı ya da mutluluğu gösterme şeklinden doğar. “Evet” anlamına gelen “başın yukarıdan aşağıya sallanması” tüm dünyada aynıdır. “Hayır” işareti de genellikle “başın iki yana sallanması” şeklindedir. Sadece Türkiye, Yunanistan, Suriye ve İtalya’nın Sicilya bölgesinde “başın geriye doğru atılması” yoluyla “hayır” mesajının verildiği görülür. İşaret parmağı ile orta parmağın çatal olarak gösterildiği hareket hemen hemen tüm dünyada zafer işareti olarak kullanılır. Başparmağın yukarı kaldırılarak gösterildiği işaret, başarmak ve zafer anlamına gelir. Fakat bu hareket İran ve Nijerya’da küfür olarak algılanır. Kültürden kültüre değişen beden dili öğrenmeyle oluşur ve kazanılmış beden dillerinin içinde değerlendirilir. Soğuk ülkelerde, özellikle Kuzey Avrupa toplumlarında insanlar konuşurken az hareket ederler. Güney Avrupa, Akdeniz ülkeleri, Türkiye ve Arap ülkelerinde ise insanlar beden dilini çok fazla kullanırlar. Ülkemizde bölgeler arasında, bazı bedensel mesaj farklılıkları olduğunu bilmekteyiz. Kırsal alanlarda yaşayanlarla şehirlerde yaşayanlar arasında da önemli sayılabilecek farklılıklar görmek mümkündür. Tüm dünyada ortak medya ürünleri (televizyon yayıncılığı, sinema filmleri) olması, zamanla beden dillerinin birbirine benzemesine yol açmaktadır. Turizm hareketleri ve göçler beden dili benzemelerinin diğer nedenleridir (www.megep.com: 2009).

Farklı kültürlerde ortak bir iletişim dili oluşturmanın gereğine, selamlaşma ve yeme- içme davranışlarına atıf yaptıktan sonra, konuyu somutlaştırmak için Türk kültüründen ve diğer kültürlerden bazı örnekler vermeye çalışacağım. Bir kültürü oluşturan en önemli unsurlardan biri olan dil ve yemek görgü kuralları üzerinde kısaca duracağım. Çünkü dilin mantığını çözmek, işaret ve beden dilinden anlamak, farklı kültürlerde mimik ve jestlerin ne anlamda kullanıldığını bilmek iletişim çatışmalarının çözümünü kolaylaştıracaktır.

Bulgular

Farklı kültürlerdeki selamlaşma ve yemek görgü kuralları

Dünyanın hiçbir yerinde, hiçbir toplumda görgü ve nezaket kurallarının göz ardı edildiğini söylemek mümkün değildir. İkel kavimlerin bile kendine göre şekillendirdiği birtakım ahlak, görgü ve nezaket kuralları hep var olagelmıştır. Yemek görgü kuralları ile selamlaşma da bu kuralların başında gelir ve daha önce de belirttiğimiz gibi kültürden kültüre değişiklik gösterir (Ülken, 1969b: 73).

Her toplumda, gündelik yaşamın çeşitli alanlarında belirli durumlar için kullanılan o topluma özgü dilsel davranış modelleri bulunur. Birisiyle iletişime girerken ya da bir kimseye hitap ederken, iltifatta bulunurken veya iletişime girilen insanlarla vedalaşırken genellikle toplumsal bir norm haline gelen dilsel davranış kalıplarından yararlanılır. Bireyler arası ilişkilerin göstergesi olan bu tür dil davranışları, çoğunlukla muhataba biçilen role göre, doğal bir refleks olarak iletişime yansır. Daha açık bir deyişle, sosyal yaşamın “iletişim rutinleri” (Lüger 1990: 183) olarak tanımlanan bu davranışlar, iletişime katılan bireylerin yaşlarına, cinsiyetlerine, eğitim düzeylerine, sosyal konumlarına ya da birbirleriyle olan ilişkilerine veya samimiyet derecelerine göre şekillenir. İnsanlar arası ilişkilerin gelişmesinde selamlaşmanın tartışmasız özel bir yeri vardır. İletişim çoğu kez selamla başlar ve yine bir veda selamıyla sona erer.

Selamlaşmanın kültür içi (intrakültürel) iletişimdeki merkezi konumu, kültürlerarası (interkültürel) iletişim için de geçerlidir. Her dil ve kültürde o dil ve kültürü biçimlendiren değer yargılarının, gelenek ve göreneklerin belirlediği standartlaşmış selam şekilleri vardır. Bireyler dilin sunduğu alternatif selam türlerinden kendilerince uygun gördükleri ve karşısındaki kişi ya da kişilerin de uygun göreceğini varsaydıkları birini veya birkaçını, iletişim zamanını, mekânını ve ortamını da dikkate alarak kullanırlar (Selçuk, 2005c:2)

Güncel hayatta karşılaşılan bazı örneklerden hareketle farklılıkları daha somut hâle getirmek, konuyu anlaşılır kılmak için kültürler arasında kısa bir karşılaştırma yapacağız.

Her toplumda yazılı olmadığı halde çoğunluk tarafından bilinen ve kişiler arasındaki iletişimlerini etkileyen birtakım sosyal kurallar vardır. Kültürlerin bir parçası olan bu kurallar belirli durumlarda insanların nasıl davranacaklarını belirleyen faktörlerden birisidir. İnsanlar, içinde yaşadıkları toplumda geçerli olan sosyal kurallara uymadıklarında çevrelerinden gelen doğrudan ya da dolaylı baskılarla karşılaşır. Sosyal kuralların çiğnenmesi kişiler arası iletişim çatışmalarına yol açar. Örnek verecek olursak; anlatıldığına göre trende yolculuk etmekte olan birisi yanında oturan henüz tanışmamış olduğu bir İngiliz’e “Bugün hava ne güzel” der. İngiliz ise cevap vermez, çünkü tanıştırılmadığı kişilerle konuşmak gibi bir alışkanlığı yoktur. Bir süre sonra bu iki kişi birbirine tanıştırılınca İngiliz dönüp, “Evet gerçekten çok güzel” diye cevap verir. Bu olay gerçek olabilir ya da sıcakkanlı insanların kendilerine benzemeyenleri eleştirmek için ürettikleri bir hikaye olabilir. Bunlardan hangisi olursa olsun her iki durumda da toplumsal kuralların yaşantımızdaki önemini sergilemektedir. Söz konusu bu kuralların göreceli olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bazen bizim bildiğimiz ve sevdiğimiz kuralları herkesin bildiğini ve sevdiğini varsayabiliriz. Bu benmerkezci davranışımız ise çatışmaları beraberinde getirir (Dökmen, 1994c:113).

Tokalaşma, göz teması, reverans (hafif eğilerek selam verme) veya el öpme gibi etkileşimde selamlaşmayı bütünleyen, ya da kendi başına selam işlevi gören davranışların uygulama ve algılamasında da toplumdaki topluma, kültürden kültüre farklılıklar görülür (Oksaar 1988:51).

Toplumumuzda birçok durumda ne hissettiğimizi, kendimize veya başkalarına dokunarak yansıtırız. Dokunma, Amerikan toplumunda men edilmiş bir davranıştır. Çeşitli ülkelerdeki açık kafeteryalarda incelenen sohbetler, Amerikalıların İngiliz mirasını koruduğunu ortaya koymuştur. Bir saatlik konuşma sırasında dokunmanın kaç kez (kendine ve başkasına) gerçekleştiği, dört farklı kültürü simgeleyen dört kentte araştırılmıştır. Sonuçlar şöyledir: San Juan, saatte 180 kez; Paris saatte 110 kez; Cainesville, Florida saatte 2 kez ve Londra 0. Dokunmanın Amerikan toplumunda yasak olmasının nedeni, kendi vücudumuzda veya başkalarının vücudunda belli bölgelerin tabu kabul edilmesindedir (Cooper, 1987:130).

İletişim kurduğumuz insanlarla kültürümüzdeki ortak özellikler ne kadar fazlaysa, karşılıklı olarak beden dilini anlamamız da o kadar kolaylaşır. "Beden dili ilişkilerimizde kültürel farklar arttıkça, yabancı bir ülkede çevremizdeki insanların duygu ve düşünce akışını değerlendirmemiz oldukça güçleşir " (Batlaş, Batlaş 2002:22).

Kızgınlık, nefret, hüznün, sevinç, korku, endişe, ilgi, şaşırma gibi benzer ifadeler aslında temel psikolojik durumlarla ilgili olanlardır (Darwin 2001). Bu tür genel sayılabilecek durumların dışında bir kültüre özgü ve o kültürü belirleyici beden dili özelliklerinin bir başka toplum ya da kişilerce doğru anlaşılabilmesi için öğrenilmeleri gerekir.

Farklılığı anlayabilmek ve yorumlayabilmek için o kültürün beden dili özelliklerine karşı belli bir duyarlılığın kazanılmış olması gerekir.

Heyd bir Asyalının tebessümünü dostça bir kabul etme ya da onaylama olarak yorumlayan bir Avrupalının, aslında onun bu tebessümünün bulunduğu durumdan hoşnut olmadığı anlamına geldiğini kavrayamayabileceğini söyler (Heyd 1997:65).

Sürekli göz temasından Amerikalılar hiç rahatsız olmazken, Japonlar sürekli göz temasını tehdit edici bulabilirler ve rahatsız olurlar (Çakır 2002: 141). İtalyan ve Türk kültürlerinde duygu ve düşünceler ağırlıklı olarak jest ve mimikler kullanılarak ifade edilir, ancak bu durum Orta ve Kuzey Avrupalılar gibi daha çok sözler üzerinde yoğunlaşan kültürler için abartılı bulunabilir ve ilk karşılaşmada ürkütücü hatta güvenilmez olarak algılanabilir (Apeltauer 1996: 22).

Günlük konuşma dilinde sık sık biraz da samimiyetin gereği olarak Türkçede karşıdakine "sen" diye hitap etmek doğal iken, bu durum formal "sizli" konuşan Batı toplumunda nezaketsizlik olarak algılanmakta ve söz daha başlamadan bitebilmektedir. Resmi görüşme ve yeni tanışmalarda Batı'da kişiye soyadıyla

hitap edilirken, Türklerde ön isim tercih edilmektedir. Yine bu kültürde telefon konuşmalarında telefonu ister açan, isterse karşılayan olsun önce soyadıyla birlikte kendisini karşıdakine tanıtırken, Türk geleneğinde telefonu açan şahıs eğer ihtiyaç duyulursa, bu durumda soyadıyla değil ön ismiyle kendini tanıtmaktadır. Telefon ahizesi kaldırıldığında ise “alo” yerine “buyurun” demek pek çok kültürde daha medeni bir hareket olarak algılanmaktadır. Yüz yüze görüşmelerde sağa-sola değil muhatabın yüzüne bakılması, yine bu tür konuşmalarda sıkça muhataba anladın mı, tamam mı?” ifadelerinin kullanılması ayıp sayılmaktadır. Hiyerarşik as”t-üstün olduğu toplantılarda tokalaşmayı üst belirlemekte, o elini uzatmadan, elin uzatılması doğru görülmemektedir. Tokalaşma anında el uzun süre tutulmaz, iki el arasına alınmaz, aşırı sıkılmaz ve aşağı-yukarı sallanmaz. Ayrıca üst, kapıyı açıp “Lütfen içeri buyurunuz!” dediğinde, Türk örfündeki gibi hayır, “önce siz buyurunuz” demek doğru bir davranış şekli değildir. Yine tokalaşma, akabinde kucaklaşma ve öpüşme Türk kültüründe sıcaklık ve samimiyet göstergesi iken, Anglosakson ülkelerinde erkeklerin öpüşmesi yadırganmakta, Almanya ve İskandinav ülkelerinde yanak ve elden öpme geleneği bulunmamaktadır. Evden ayrılırken erkek misafire ceketini tutmak yerine eline vermek, bayan misafir için ise tutmak medeni bir davranış şekli görülmektedir (Yılmaz, 2010c: 2).

Doç.Dr.Ömer Yılmaz, bütün bu dil ve görgü kurallarıyla birlikte beşeri ilişkilerde nezaket cümlelerinin yadsınamaz bir ağırlığı olduğunu söyler. Yılmaz: “*Batıda günlük hayatta bir kişinin günde en az yüz defa kullandığı dört kelimeyi merak eden araştırmacılar, bunların “lütfen, özür dilerim, affedersiniz, teşekkür ederim” olduklarını tespit etmiştir. Gerçekten de genelde Batı, özelde Alman toplumunda bir yere girerken mutlaka selamlaşmak (Guten Morgen/Tag), ayrılırken görüşürüz! (Aufwiedersehen/Tchüss!) demek, bir yanlışı yapıldığında derhal özür dilemek (Entschuldigung), bir iyilik ile karşılaşıldığında muhataba teşekkür etmek (Danke!) asla ihmal edilmeyen ve beklenen bir davranış hâlidir*” der.

Kişiler arası ilişkilerde yer alan motor alışkanlıkların da “içgüdülere dayalı” olduklarını savunmak çok güçtür. Bu türdeki davranışlar farklı kültürlerde birbirinin tam karşıtı anlamlar kazanabilmiş oldukları gibi, çoğu zaman da birbirinin eşdeğeri olmayan durumlara bağlı olarak kullanılmaktadırlar. Örnekse, “sıslamak” şeklinde tanımlayabileceğimiz bir ses çıkarımı, Japonya’da kişinin üstlerine gösterdiği bir saygı anlatımıdır. Basutolar da alkış anlamında kişileri “sıslarlar”. Buna karşılık İngiltere’de, sahnede beğenilmeyen bir aktör ya da onaylanmayan bir konuşmacı yine “sıslanarak” cezalandırılır.

Ülkemizde yaygın bir gelenek olan, elin öpülmek suretiyle ya da sadece çeneye değdirilerek alna konulmasıyla yerine getirilen “el öpme davranışı” küçüklerin büyüklere olan saygısının göstergesi olarak kabul edilirken, Batı ve Amerikan toplumlarında “el öpme” sadece elin öpülmesinden oluşan ve kadına saygıyı gösteren bir eylemdir ve Türk toplumundaki gibi “büyüğe saygı” işlevi yoktur.

Fazla yaygın olmamakla birlikte toplumun bazı kesimlerince uygulanan, hafifçe eğilerek ve sağ eli kalbin üzerine koyarak selam alıp-verme davranışı da Batı toplumlarında rastlanılmayan ve anlaşılmayan diğer bir selamlama biçimi olarak anılabilir. İspanyolca konuşan toplumlarda, özellikle Latinler ve Meksikalılarda da benzer davranış kalıpları bulunmaktadır. Sadece erkeklerde görülen benzer selamlaşma şekli, iki erkeğin sağ elleriyle tokalaşırken, aynı anda sağ omuz başlarını birbirine değdirecek kadar yakınlaşıp, yumruk şekline soktukları sol ellerini birbirlerinin sırtlarına iki kez vurarak (bizdeki sıvazlama gibi) selamlaştıkları görülmektedir (www.kwintessential.co.uk,2011).

Sadece baş sallayarak, gülümseyerek veya karşıdan karşıya el sallayarak ya da erkeklerin şapkalarını çıkartarak selam vermeleri gerek Türk gerekse Alman toplumlarında geçerliliği olan sözsüz selamlaşma davranışları olarak sıralanabilir.

Kültür, insanların toplumsal bir grup içinde yaşam şekillerini, yani hayatlarını nasıl organize ettiklerini açıklayan soyut bir kavramdır (Eğer, 2006). Bu soyut kavramın da modern toplumun bireylerinde küresel bir değişimin yaşandığı düşünülür. Yani toplumsal kurallar zaman içinde değişir. Bu yüzden aynı kültürde yaşayan fakat aralarında kuşak farkı bulunan kişiler arasında birtakım çatışmalar ortaya çıkabilir. Örneğin, son yıllarda ülkemizdeki yaşlıların benimsedikleri bir kurala göre, bir genç, kendisinden yaşça ve statüde büyük birisiyle karşılaştığında aralarına şu tür bir konuşma geçebilir (Dökmen, 1994d:114).

Yaşlı: Nasılsın evladım ?

Genç: Teşekkür ederim , iyiyim.

Bu kurala göre genç artık susmalıdır. Yaşlı kuşak son yıllarda gençlerin bu kuralı çiğneyip,

“Teşekkür ederim, iyiyim. Siz nasılsınız?”

Şeklinde iletişimi sürdürmelerinden rahatsızlık duymaktadır:

Rus toplumunda da aynı şekilde zaman için, küreselleşme ile birlikte selamlaşma şekillerinde ve kullanılan sözcüklerde değişiklikler yaşanmıştır. Çarlık Rusyası ve Komünizm döneminde, bayanlara “privet ledi” sözcükleriyle yani Fransızcadaki “madam” ya da “matmazel” kelimeleri gibi “kibar” bir hitap şekli kullanılarak selam verilirken, küreselleşme ve devrim sonucunda günümüz gençliği “selam / hey” gibi anlamlara gelen “zdarovo” kelimesiyle birbirine seslenmekte, çağırmakta ve selamlaşmaktadırlar.

Başlangıçta da söylediğimiz gibi insanlığın var olduğu tarihten bugüne kadar çeşitli evrimler geçiren ve iletişimin anahtarı olarak kabul edilen selamlaşma eski toplumlarda da değişik şekilleriyle uygulanmıştır. Örneğin; Abipon yerlileri arasında, henüz evlenmemiş bir kadın ile erkek arasında, hem cinsel ilişki kurmak hem de konuşmak (dolayısıyla selamlaşmak) yasaklanmıştı. Eski toplumda, yakın

akrabalık bağlarına sahip olan birisinin ölümünü takip eden 'yas dönemi' içinde, bireyin yeme, içme, uyuma ve cinsel ilişkide bulunma yasaklarının yanı sıra, bir de 'konuşma yasağı' bulunmaktaydı. Abipon bekar kadını ile bekar erkeği arasındaki konuşma yasağının gerisinde ise onlar arasındaki cinsel ilişki yasağını kesin kılma çabası bulunuyordu. Yeni evlenmiş gelinin veya genel olarak, farklı iki cinsin konuşma yasağı, eski toplumun sınıflayıcı evlilik düzeninin bir tamamlayıcısıydı. Türkiye'de, kimi yörelerde, yeni evli gelin, hiç olmazsa ilk doğumuna değin, kayınbaba, kayınlar ve öteki erkeklerle 'konuşma yasağına' uymaktadır. Eski temelleri sonradan ortadan kalktığı için şimdi 'saygısal bir görenek' gibi algılanan bu uygulamanın başlangıcında, söz konusu kadının 'yabancı'lığını ele verecek olan konuşmasını yasaklama ve böylece onu öteki erkeklerin cinsel ilişki isteğinden 'koruma' çabası bulunuyordu. Toplum birimler arasında eskiden yürürlükte olan evlilik sistemine göre, örneğin Mezopotamya'da, kayınbaba ve kayınlar dahil, bir toplum birimin tüm erkekleri, karşı toplum birimden gelin gelen kadın üzerinde cinsel ilişki hak sahibiydiler. Musevilikte de dul kalan gelinin kayınbiraderi ile evlenmesi öngörülür. Henüz bir çocuk doğurarak veya değişik ritüeller yoluyla gelin geldiği toplum birim aidiyetini kazanamamış yeni gelin, işte bu nedenle, kayınları, kayınbabası ve öteki köy erkekleriyle konuşmayarak, onlardan gizlenerek, evden dışarı çıkmayarak, çarşafa girerek, artık ulaşılmış olan tek erkekle evlilik yeni sisteminde, bu erkeklerin eski haklarını kullanmaya devam etme çabalarını boşa çıkarmaya çalışmaktadır. (Saucier: 1959-2011, 238).

Mezopotamya (örneğin Assur) geleneğinden devir alınan çarşaf uygulaması, kadının toplum birim aidiyet kimliğini ele veren belgilerini (hızma, küpe, yüzük, saç modeli, giyim kuşam biçimi...) gizlemekte ve böylece onu, kocası dışındaki erkeklerden korumaktaydı. Evli kadınları çarşaf içine sokan Asur yasaları, aynı metinlerde, kutsal fahişenin örtünmesini, çarşaf kullanmasını yasaklamakta; başlarını, gıysi ve ziynetlerini görünür kılma zorunda bırakmaktadır.

Apibon yerlileri arasında selamlaşması yasak olanlar evli olmayan kadın ve erkeklerdi. Evli olan Abipon erkekleri ve kadınları, karşılaşınca mutlaka selamlaşmak zorundaydılar; birbirlerine selam vermeden geçip gidemezlerdi. Abiponların 'selamlaşma' kavramları, selamlaşma kurumunun eski temellerini aydınlatıyor. Bu selamlaşma ilişkisine göre, Abiponlar arasında, henüz yurttaş olmamış iki kişi karşılaştığında, biri ötekine; 'geldin mi?' diye tikel bir soru sormaktaydı. Diğeri ise, bu soruya "geldim" diye tikel yanıt vermekteydi. Eğer selamlanan bir Höşeri (yurttaş) ise, o, "geldiniz mi?" diye bir çoğul eki kullanılarak 'selamlanmakta', o da 'biz geldik' anlamında çoğul eki kullanarak 'geldik' diye yanıt vermekteydi. Kavramların bu tikel-çoğul ayrımlı kullanımı, eski toplumda bireyin topluluk ile olan ilişkisini; yurttaşın, o topluluk namına konuşma hak ve yükümlülüğünü ortaya koyması bakımından önemlidir. Fakat bundan daha çok önemli olan 'selam'ın gelmek-gitmek kavramları çerçevesinde oluşmuş olmasıdır.

Birçok dilde, 'Nasılsın, iyi misin?' sorusunun gelmek ve gitmek fiillerine dayanan kelime dönüşümleriyle ifade ediliyor olması, eski toplumda selamlaşmanın bir can güvenliği soruşturmasına dayandığını gösteriyor. Fransızlar arasında, 'Nasılsın?' sorusunun kelimesel karşılığı 'İyi gidiyor musun?' ve 'İyiyim' yanıtının kelimesel karşılığı da 'İyi gidiyorum' biçimindedir. İngilizcede de aynı şekilde "what's going on?" yani "nasıl gidiyor" sorusu yine "nasılsın?" sorusunun karşılığı şeklinde kullanılır. Abipon yerlilerinin selam kavramları, Mezopotamya'da oluşan ve sonra Arap ve İbranice üzerinden nerede ise bütün dillere geçen 'Selam', 'Şalom', 'Salut' kelimelerinin, kelime anlamı olarak neden, 'barış', 'sulh', 'savaş yok' anlamına geliyor olduğunun da bir açıklamasıdır. İslam'ın 'Allah'ın selamı, selameti', Allah'ın barışı, sulhu anlamındadır. 'Selam' diyen bireyin, 'barış' diliyor olması günümüzde fazla anlam ifade etmese de kalıcılığı bu kelime kökü, eski toplumun 'selam'ının barış üzerine kurulu olduğuna şüphe bırakmamaktadır (www.toplumvetarih.com,2011).

Örneklerde de görülebileceği gibi bir kültürdeki en sıradan ve olağan davranışlar, bir başka kültürün üyeleri tarafından bütünüyle yanlış anlaşılabilir. Koper Eskimoları yabancıları kafalarına veya omuzlarına indirecekleri bir yumrukla karşılar, onlara bu şekilde "Hoş geldiniz" derlerdi. Kuzeybatı Amazon Bölgesi'nde selamlaşmada kişilerin birbirlerinin sırtlarını tokatlamaları geleneği vardır. Polinezya'da selamlaşmak için kucaklaşılr, birbirlerinin sırtı sıvazlanır. İspanyol kökenli Amerikalıların geleneksel selamlaşma tarzları daha önce de belirttiğimiz gibi baş karşı tarafın sağ omzuna gelecek şekilde kucaklaşılarak sırta üç şaplak vurulur; sonra baş karşısındakinin sol omzuna gelecek şekilde sırta üç şaplak daha vurulur.

Torres Geçidi Adalarında, "eskiden selamlaşılrken iki taraf sağ el parmaklarını hafifçe bükerek birbirleriyle çengeller, sonra bunları karşısındakinin avuç içini çizerek geri çeker ve bu davranış birkaç kez tekrarlanırdı"(Haddon, 1904: 306; Whiffen, 1905: 259 Yezolu Ainuların da garip bir selamlaşma gelenekleri varmış: Anlatıldığına göre bir keresinde kızkardeşi ile buluşan birisi,

...kadının ellerini birkaç saniye tuttu. Sonra ellerini birden bırakarak kadını kulaklarından yakaladı ve Aina nağrasını haykırdı. Sonra her ikisi de birbirlerinin yüzünü ve omuzlarını okşamağa koyuldular (Hitchcock: 464-5; Landor, 1893: 233-4).

Borneo'da Kaya erkekleri birbirlerini dirseğe yakın bir yerden tutar, ev sahibi kolunu misafirin omzuna atarak onu tatlı tatlı okşar. İki Kürt erkeği karşılaştıklarında, "her biri yekdiğerinin sağ elini kavrar ve her ikisi de birbirlerinin elini yukarı kaldırarak aynı anda öperler" (Perkins, 1851: 101; Hose ve MacDougal, 1912: 124-5). Bengal Körfezi'ndeki Andaman Adaları halkı arasında ise birkaç hafta birbirlerinden uzak kalmış iki arkadaş ya da akraba karşılaştıklarında, selâmlaşmak

üzere birisi ötekisinin kucağına oturarak yere çökerler; kolları birbirinin boynundadır ve bu şekilde üç beş dakika yorgun düşünceye değin ağlaşıp bağrışırlar. İki erkek kardeş, baba-oğul, ana-kız ya da karı-koca da bu şekilde selamlaşır. Karı-koca buluştuklarında, erkek karısının kucağına oturur. İki arkadaş birbirlerinden ayrılırken, birisi diğerinin elini tutarak dudaklarına götürür ve üzerine hafifçe üfler (Radcliffe-Brown, 1922: 117; 74). Kibar konuşma ve nezaket davranışlarına belirli bir üslup kazandırılmış olup, bunlar dikkati çeker ölçüde incelik ve zarafet taşır. İki kişi karşılaştıklarında aralarında geçen konuşma, kendileri ve aileleri ile ilgili çeşitli konularda sürdürülen geleneksel bir soru-yanıt örüntüsü oluşturur. Sağlığı sorulan bir akraba ölüm döşeğinde bile olsa, sağlık ve afiyette olduğu söylenerek yanıt verilir. Ters durumda, konuşmanın alışılmış örüntüsü bozulmuş olacaktır. Bu karşılıklı soru ve yanıtlamalar beş-on dakika alır. Konuşmacı kadın ise, bütün bu görüşme boyunca zarif hareketlerle iki yanına salınmakta olacaktır. Olağanın da üzerinde saygı gösterilmesi gereken birisi ile konuşuluyorsa, aynı kalıplar baştan sona birkaç kez tekrarlanacaktır. Ayrılış sahneleri de yine en az bu derece karmaşık örüntülerden oluşmaktadır (Gorer, 1935: 38).

Uzakdoğu ve Pasifik ülkelerinde; kişiler ancak önemli bir şey söylemek için ya da sorulduğu zaman kendilerini kısmen ifade ederler. Güç durumlarda mümkün olduğunca duygular açığa vurulmamalıdır. Bu kültürün insanları gizemli kabul edilir. Göz temasından kaçınılır. Selamlaşma sırasında kucaklaşma ve öpüşme olmaz. Eğilerek selamlamada düşük statülü kimse önce selam verir; yüksek statüdeki kişi bu selamı cevaplarırken daha aşağı seviyeye eğilir. Batılılara göre kişisel alan daha dardır ancak başkalarına temastan kaçınılır. Bayanlar konuşurken ağızlarını göstermezler ve yelpaze arkasında saklarlar (Seltman:1991).

Amerika ve Avrupa ülkelerinde; sert ve katı el sıkışma esnasında karşıdaki kişinin gözlerinin içine bakılır. İnsan veya cisimler işaret edilirken işaret parmağı rahatlıkla kullanılır. Kişisel alan oldukça geniştir. İnsanlar birbirine bir metreden fazla yaklaşmaz. Başkasına temastan kaçınılır.

Ortadoğu ülkelerinde; insanlar karşılaştıkları ve ayrılacakları her seferde el sıkışırlar. El sıkışma oldukça uzun sürer. Kişisel alan dardır. Aynı cinsiyetten insanlar birbirlerine rahatça dokunurlar. Ancak karşı cinsler arası temas dine göre sakıncalı sayılır.

Afrika ülkelerinde; kabilelerin fazlalığından dolayı kültürel farklılıklar çok fazladır. Bu nedenle ev sahibinin jestlerinin taklit edilmesi en uygun davranış olarak görülür. Gana'da çocukların yetişkinlerin gözlerine bakması küstahlık ve saygısızlıktır. Kenya'da yerel kabileler ellerinin avuç içlerini karşılıklı vurarak selamlaşmaktadırlar (www.kwintessential.co.uk,2011).

Günümüzde günlük konuşma dilinde kullanılan sözcüklerin farklılıklarına gelecek olursak; Türkçe'deki "günaydın / iyi sabahlar", "iyi günler", "iyi akşamlar"

ve “iyi geceler” gibi günün vaktine göre kullanılan selam türleri, Almanca’da sırasıyla “guten Morgen”, “guten Tag”, “guten Abend” ve “gute Nacht”; İspanyolca’da Buenos Dias, Buenos Tardes, Buenos Noches; Rusça’da Dobro Utro, Dobriy Den, Dobriy Veçer ve Dobriy Noçi (iyi geceler) sözcükleriyle kullanılır.

Türkçe’de “günaydın” sözcüğünün dışındaki, bireylerin ilk karşılaşma anında ya da iletişime girerken kullandıkları diğer selam ifadelerinin tamamı (“iyi günler”, “iyi akşamlar” vs.) veda selamı olarak da kullanılmakta, Almanca’da ise bu gruba giren selam türlerinden vedalaşma anında sadece “gute Nacht” (iyi geceler) ifadesi kullanılmaktadır. Yine İspanyolca’da veda için “buenas noches ve adios” kelimeleri kullanılırken, Rusça’da veda anında Do svidaniya (buluşuncaya kadar hoşçakal), Do vstreçi (görüştünceye kadar hoşçakal) gibi çok az anlam farkı olmasına rağmen farklı kelimelerin kullandığı hatta süre belirtilmesine [örneğin; Do zavtra (yarına kadar), Do subbotu (Cumartesiye kadar)] göre de bu selamlaşma çeşitlerinin detaylandığı ve arttığı görülmektedir (Antonova et al: 2006).

Türkçe’deki, diğerleri kadar fazla kullanılmayan, İngilizce’de “good afternoon” şeklinde ifadesini bulan ve sadece öğleyin/ öğleden sonraları söylenen “tünaydın” sözcüğünün yanı Almanca’da ve Rusça’da karşılığı yoktur. İspanyolca’da ise “tünaydın” sözcüğünün karşılığı olarak “buenas tardes” yoğun olarak kullanılmaktadır.

Türkçe’de daha çok muhafazakar çevrelerce kullanılan “hayırlı sabahlar”, “hayırlı akşamlar”, “hayırlı geceler” şeklindeki selam türlerinin de Almanca, Rusça ve İspanyolca’da karşılıkları yoktur. “Que Tenga / Tengan buen dia” İspanyolca’da, “vzenye v rabote” ya da “udaçi” Rusça’da “hayırlı günler” manasında kullanıyor olmasına rağmen, bu selamlaşma türlerinde bizdeki gibi “dini” bir içerik bulunmamaktadır (Corpas: 2005).

Zamana bağlı olmaksızın, günün hemen her saatinde kullanılan “merhaba” ya da çoğul şekliyle söylenen “merhabalar” ve “selamünaleyküm” şeklindeki selamlaşma ifadeleri Almanca’daki, “guten Tag”/Hallo ve “Grüß Gott” kelimeleriyle eşleştirilmektedir. Bu eşlemeye rağmen söz konusu selam biçimlerinin kullanımları da farklılıklar göstermektedir. “Merhaba” tek bir kişiye, “merhabalar” ise genellikle birden fazla kişiye selam verilirken kullandıkları halde, “guten Tag” ve “Hallo” ifadeleri her iki durumda da kullanılabilir. Bu selamların ortak özelliği, selam verenin de alanında karşılıklı olarak aynı sözcükleri kullanmalarıdır. Türkçe’de kullanılan “selamünaleyküm” ifadesiyle Almanca’daki “Grüß Gott”, anlam boyutuyla ve kullanıcıları açısından aynı kategoride değerlendirilebilir, ancak kullanım özellikleri açısından farklıdırlar. Nitekim “Grüß Gott” ifadesi etkileşim içindeki bütün taraflarca karşılıklı olarak söylenilmesine rağmen, Türkçe’de selamı ilk veren kişi “selamünaleyküm” derken, selamlanan kişi “aleykümselam” diyerek karşılık verir (Selçuk, 2005c:3).

Tekilde “merhaba” ya da çoğulda “merhabalar” olarak kullanılan bu selamlaşma şeklinin tekil / çoğul ayrımı İspanyolca’da yer almamakta “Bienvenido / a, Bienvenidos / as”; Rusça’da da aynen diğer iki dilde olduğu gibi “Dobro pojalovat” kelimesi her iki durum için kullanılmaktadır. Dini içeriği bulunan “selamünaleyküm” kelimesi Almanca’da yer alırken, İspanyolca’da bulunmamakta, Rusça’da “zdravstvuyte” kelimesi bu anlamı karşılamaktadır.

Thomas, bütün dillerde sözlü selam biçimlerinin kısaltılarak söylenilmesi yönünde bir eğilim olduğunu belirtir (1990: 188). Aynı eğilim Almanca ve Türkçe’de de gözlenmektedir. Günümüzde birçok Alman, “guten Morgen” ifadesinin yerine kısaltılmış olan “Morg’n” sözcüğünü, “guten Tag” yerine “Tag”, “guten Abend” yerine ise “n’Abend” sözcüklerini kullanmayı tercih etmektedir. Aynı durum “merhaba” anlamında kullanılan “Servus” ve “Hallo” biçimindeki selamlarda da görülmektedir. Bu sözcüklerin yerine özellikle birbirleriyle samimi ilişki içinde olan gençler olmak üzere birçok insan, “Ser’s” ya da İngilizce orijinli “Hi” kelimesini kullanmaktadır. Türkiye’de de “Selamünaleyküm” ifadesinin kısaltılarak “selam” şeklinde söylenilmesi, özellikle gençler arasında oldukça yaygındır. İspanyolca’da “hola” kelimesinin yeterince kısa olması aynen kullanımını devam ettirirken, daha önce söylediğimiz küreselleşme ve devrim etkileriyle Rus kültüründe meydana gelen değişiklikler sonucunda gençlerin selamlaşma şekillerindeki farklılıklarla İngilizce’de “hi” kısaltmasının karşılığı gibi Rusça’da “zdarovo” ya da “privet” kelimeleri kullanılmaktadır (Rassi: 2006).

Türkçe’de selam ifadesi olmamakla birlikte aynı işlevi gören, “kolay gelsin”, “hayırlı işler” ya da “bereketli olsun” şeklinde halk arasında sıkça kullanılan ve Almanca’da, İspanyolca’da ve Rusça’da karşılığı olmayan, bu nedenle kültürlerarası etkileşimlerde kullanılması durumunda anlaşılma olasılığı pek bulunmayan dilsel davranış kalıplarıdır.

Yapılan ilk araştırmalarda ilk insanların beden dilini kullanımlarında benzer işaret ve davranışları gösterdikleri saptanmıştır. Beden diline ait birincil işaretleme sistemini oluşturan bu mesajlar insanlığın evrensel dilidir. Dolayısıyla bir Türk’ün korktuğu zaman verdiği bedensel mesajlar bir İngiliz ya da Alman’ın bedensel mesajından farklı değildir. Ancak insanlar çoğaldıkça değişen yaşam tarzları, alışkanlıkları, dinsel inançları, yaşadıkları coğrafya ve iklimlere bağlı olarak beden dillerinde de kültürel farklar ortaya çıkmıştır (Kaşıkçı 2002: 95).

Meksika’da sosyal ortamlarda kadınlar birbirleriyle karşılaştıklarında tokalaşmak yerine sağ kol ya da omuzlarına dokunurlar. Erkekler, birbirlerini iyi tanıyana kadar el sıkışırlar, samimiyet kurduklarında da daha geleneksel kucaklaşma ve sırta şaplak söz konusu olmaktadır. Kadın ve erkekler sıcak ve yumuşak şekilde selamlaşırlar. Kanada’da iyi bir göz teması önemlidir ve kibarlıktır. Bayanlar

ortama girdiğinde erkekler ayağa kalkar. Sokakta yemek yemek onaylanmayan bir davranıştır. Söyleşi yaparken yarım metre mesafe bırakılır. Aşırı el kol hareketleri kullanılmaz. Erkekler sağlam şekilde el sıkışırken, kadınlar hafifçe eğilerek selamlaşırlar (Hall & Hall: 1983, 249-264).

Kültür ve özellikle kültürün öğelerinden birisi olan dil kişiler arasındaki iletişimleri etkileme gücüne sahiptir (Scott ve Borodovsky, 1990). İnsanlar içinde yaşadıkları kültürün ve kullandıkları dilin niteliğinden kaynaklanan birtakım çatışmalar yaşayabilirler. Araştırmalar gerek çatışma biçimleri gerekse çatışma çözme stilleri açısından kültürler arasında farklılıklar bulunduğunu göstermektedir (Kozan,1989; 1991). O halde bir insanı anlamının boyutlarından birisi de onun mensup olduğu kültürü tanımaktır.

Yemek biyolojik bir ihtiyaç olduğu kadar yemek yeme aynı zamanda sosyal bir olaydır. Ailenin yeme şekli ve düzeni ile yemek çeşitleri de kültürünü yansıtmaktadır. Bununla beraber sosyal ve ekonomik şartlardan da etkilenmektedir. Farklı kültürlerden kız veya erkek ailesinin ve bunlara bağlı olarak gelin ve damadın bu farklılıkları yadırgadıkları ve bunu daha sonra dile getirdiklerinde sorunların büyüdüğü de görülmektedir.

İletişime katılan bireyler karşı tarafın iletişim davranışlarını bilmediği sürece, söylenen ifadeleri, gösterilen tutum ve davranışları kendi kültürel normlarına göre anlamlandırmayı yeğleyeceği için, kültürlerarası karşılaşmalarda iletişim çatışmalarının her an için yaşanması beklenir. Bu çalışmamızda gündelik yaşamın en önemli rutinlerinden olan selamlaşmanın yanı sıra yemek görgü kurallarından da örneklere yer vereceğiz.

Türk toplumunda yediği yemek için teşekkür eden misafire, ev sahibi “afiyet olsun” derken, “afiyet olsun” sözü, Almanca’da “guten appetit” ifadesinden farklı alanlarda da kullanılmaktadır. Misafirin ev sahibi tarafından yapılan ikrama karşılık teşekkür ifadesiyle birlikte veya buna yer vermeksizin “ziyade olsun” ya da duruma göre “eline/elinize sağlık” demesi, ev sahibinin de “afiyet/ler olsun” diyerek karşılık vermesi genelgeçer bir nezaket kuralıdır. Misafirin söylediği bu tür ifadelerle ev sahibinin “afiyet olsun” diyerek karşılık vermemesi, onun bu ikramı gönülsüz yaptığı anlamına gelir veya o şekilde yorumlanır. Dolayısıyla, bir Alman’ın evinde konuk olan bir Türk vatandaşının yapılan ikrama teşekkür etmesinden sonra, ev sahibinin “afiyet olsun” (guten appetit) diyerek karşılık vermemesi, o Türk’ün kafasında ev sahibisiyle ilgili yanlış bir yargının oluşmasına neden olacaktır. Rusça’da “priyatnogo appetita”, İspanyolca’da ise “que aproveche” Türk kültüründeki “afiyet olsun” kelimesini içerik bakımından karşılamaktadır. Türkçe’deki “afiyet olsun” kalıbıyla Almanca’da buna karşılık gelen “guten appetit” ifadesi aynı anlamda ve durumlarda selam ifadesi olarak da kullanılabilir.

Her iki toplumda da aynı mekânda, ancak farklı masalarda yemek yiyen insanların veya öğün vakitlerinde birbirleriyle karşılaşan aynı kurumda, iş yerinde çalışan kişilerin genellikle birbirlerine “afiyet olsun” diyerek selam vermeleri oldukça sık rastlanan bir durumdur (Selçuk, 2005e:5).

Misafire ikram konusunda Türklerde sorulmadan sunmak gayet doğal bir davranış iken, Batı toplumunda eve gelen şahsa önce içmek için neyi tercih edip etmediği sorulmakta, cevap verilmediği takdirde ikinci bir soru sorma gereği duyulmamaktadır.

Ortadoğu ülkelerinde, kahve ve su gibi içecekler içilmeden önce bir kısmı yere dökülür. Bu davranış, kurban etme düşüncesinin bir yansımasıdır. Konuklara, etlerin baş, göz gibi özel yerlerinin verilmesiyle kendilerine verilen önem gösterilir. Sadece sağ elle yenilir. Pirinç kepçeyle yenilir ve etrafa saçılmasının zararı yoktur. Bitirdiğinizde birazını tabakta bırakmazsanız aynı anda tabağa yenileri eklenecektir. Misafirperverliği ve yemekler için ev sahibine iltifat edilmesi gerekir.

Japonya, fazlaca gelenek ve görgü kurallarıyla doludur. Her şey kendi kuralında olmalıdır ve bu kuralın dışında davranan kişiye merak içinde bakılır. Japonlar yemeğe “itadakimasu” yani “yemeği minnetle kabul ediyorum” diyerek başlarlar ve “gochisosama (deshita)” yani “yemek için teşekkür ederim” diyerek bitirirler. Özellikle bir yemeğe davet edildiğinizde ya da birinin sizin için yemek yaptığında bunların söylenmesi beklenir. Pek çok Japon ev ve restoranında çubuklar kullanılır. Ancak bu çubuklar birini ya da bir şeyi göstermek için kullanılamaz. Çubuklarla yemek sırasında oynamak da yanlıştır. Paylaşılan bir tabaktan yemek almak istediğinizde bir başka çubuk kullanılmalıdır. Herkese servis yapılmasını beklemek istenilen bir davranıştır. Japonların ekonomik bir toplum olmasından dolayı tabaktaki yemeklerin tamamının bitirilmesi gerekmektedir. Yemek sırasında ağızdan gaz çıkarmak ayıp karşılanırken, biraz daha yemek istediğinizde, gelen yeni tabağı iki elinizle tutmanız gerekliliği bir diğer kuraldır. Yemek, büyük parçalarla ağza alınmaz, çubuklarla çok küçük parçalara bölündükten sonra yenilmelidir. Pek çok Batılı ülkede öğretilmesinin aksine, özellikle erişte yerken ses çıkarılması doğaldır. Alkol alınan bir masadaysanız sadece kendi bardağınıza değil, herkesinkine doldurmanız gerekir ve diğerlerine yaptığınız servis kendinizinkinden daha çok olmalıdır (http://dtm.sub.jp/fb/japon_dusunce_tarzi,2011).

Peggy Post’un, “Etiquette” adlı kitabının 2004 yılındaki 17. baskısında çeşitli toplumlardaki yeme – içme alışkanlıkları ve sofraya düzenleri konusundaki görüşlerine yer vereceğim. Örneğin; birçok Afrika ülkesinde ortak bir kaptan ve sağ elle, bir gereç kullanmadan yenilir. Müslüman olanlarda da “bismillah” denilerek başlanması gereklidir.

Tanzanya’da Çapali ve Ugali’de çatal ya da bıçakla yemek yenmesi iddialı bir durum olarak karşılanır. Eğer yerde yemek yeniyorsa ayak tabanınızın ortada

görünür olması kabalıktır. Çocuklar eğer talimat alırlarsa ebeveynleri ile yemek yiyebilirler. Pek çok Tanzanya masa görgü kuralları İngilizlerinkiyle benzerlik gösterir. Ağzınızda yemek varken konuşmak ya da gülmek kabalıktır. Abartmamak kaydıyla ev sahibinin yemekleri övülmelidir. Yemek sırasında yüz, burun, kulak veya saça dokunulmamalıdır. Şişede bira içmek kabalıktır. Zanzibar gibi bölgelerde yemek masalarının cinsiyetlere göre ayrıldığı görülür.

Hindistan'da yemeklerin genellikle sağ elle yenilmesi beklenirken sol elle yemek de normal karşılanabilmektedir. Ayrıca, gereç kullanmadan elle yemek de çoğu zaman kabul edilebilir. Bu nedenle masaya oturmadan önce ve sonra ellerin yıkanması gerekmektedir. Bunun için de genellikle herkes için ılık su ve limonun yer aldığı "parmak kasesi" verilir. Kuzey Hindistan'da soslu yemekler yenirken sadece parmakların ucuyla yenmesine izin verilir. Güney Hindistan'da dört parmak yiyecekleri kaldırmak ya da kaşık olarak kullanılır. Sevis edilen herşeyi tatmak zorunda değilsiniz ama başladığınızı bitirmek zorundasınız. Bunun nedeni yiyebileceğin kadar yemek almanı sağlamaktır. Güney Hindistanlılar yemekleri ılık suda temizlenmiş muz yaprağında servis eder, bir yaprağın yarısında sebzeleri diğer yarısında da meyve, tatlı, aperitif ve pilavı servis ederler.

Brezilya'da tabakta yiecek bırakılması kötü tepki yaratacağından yenilebileceği kadar alınmalıdır. Masaya gidilmeden önce eller yıkanmalıdır. İçecekler asla şişeden içilmemelidir ve içkiden sonra mutlaka ağız silinmelidir. Yemek pizza bile olsa her zaman araç – gereç kullanılmalıdır.

Fransa'da her zaman "lütfen" ve "teşekkürler" kelimelerini söylemeyi unutmayın. Fransız ekmeği daima elle bölünür, bıçakla kesilmez ancak sosa batırılarak yenmez. Dirsekler masaya konulmaz. Daha fazlasını almadan önce tabakta herşey bitirilir. Şaraba asla kendiniz buz koymayınız çünkü şarap restoranlarda ideal ısısında servis edilir. Çatal ve bıçak yemek sonunda garsonun görebilmesi için birbirine paralel olarak konulur. Eğer yemeğe devam ediyorsanız saat 4 ve 8 yönünde tabağın etrafına bırakın.

Rusya'da ev sahibinin konukseverliğini ve bolluğunu göstermek için tabakta biraz yemek bırakılması kibarlıktır. Başka birinin tabağına bakmak yanlışdır. Tabağınızı alan kişiye "iyiydi" demeyi unutmayın. Küçük yemekler parçalanmaz, dirsekler masaya konulmaz. İstenmeyen sesler çıkarılmaz. Ağızda yemek varken konuşulmaz. Genellikle aşırı tören havasında olmamalıdır. Özellikle davet birinin evindeyse şenlik, rahatlık ve dürüstlük içerisinde geçmelidir.

SONUÇ

Dünyamız âdeta global bir köy görünümü arz etmektedir. Yerküremizdeki yaklaşık iki yüz devletten çok kültürlü olmayan toplum sayısının iki elin

parmaklarını geçmeyecek kadar az olduğu belirtilmekte ve iki yüz milyon insanın doğduğu yerin dışında göçmen olarak yaşadığı varsayılmaktadır (C. Antweiler ve H. Mensch 2009: 13). Doğrusu gelinen bu aşamada farklı kültüre mensup insanlar birbirleriyle isteseler de istemeseler de ailede, okulda, işyerinde, sporda, sosyal ve kültürel hayatta bir iletişim içine girmektedir. Hatta pek çok toplumda farklı kültürlere mensup insanlar arasındaki evlilikler gözle görülür oranda artmaktadır. Örneğin bir fikir vermesi açısından Almanya'daki farklı ulus evliliklerinin oranı 1950 yılında % 3-6 iken bu oran 1997 yılı itibarıyla % 12.7'ye yükselmiştir. Küreselleşme ve iletişim sadece mezkûr alanlarla sınırlı kalmamış ticari hayatı da etkilemiş olmalı ki Berlin'de Polonyalı bir tüccar, ana maddesi Tayvan'dan gelmiş Amerika yapımı bir oyuncak bebeği Türk kızına satabilmektedir. Öyleyse, hemen her toplum, özellikle modern toplumlar ve gelişmiş ülkelerin çok kültürlülük, çok dinli toplum, göçmen, entegrasyon, kimlik vb. kavramlarla daha yakından yüzleşmeye başladığını görüyoruz. Nitekim ilim, siyaset, medya ve din adamları bu konuları gündemlerine almakta, sorun ve çözüm yolları üzerine birtakım fikirler yürütmektedir. Hâl böyle olunca, insanların birbirlerinin farklılıklarını tanınması, hassasiyetlerini bilmesi karşılıklı diyaloga gidecek yolun da kapısını aralayacaktır (Yılmaz: 2010d, 1).

Toplumları birbirinden ayıran kültürel özelliklerin bütününe kültürel farklılık adı verilir. Toplumda farklı kültürel grupların olması o toplumun kültürel zenginliğini gösterir. Kültürel farklılıklar da ancak kültürel hoşgörüyle geliştirilip zenginleştirilir. Toplumlar, kültürel farklılıklarını koruyup geliştirdikleri gibi ortak kültürel özellikleri de geliştirmeye çalışırlar. Bir ülkede farklı kültürlerin birbirleriyle kaynaşması kültürel benzeşmeyi geliştirir. Özellikle kitle iletişim araçlarının gelişmesi ve yaygın kullanılması, kültürlerin birbirlerini daha yakından tanınmasını sağlamıştır.

Farklılıklarla birlikte yakınlaşma ya da benzeşme gerek ulusal gerekse de uluslararası kültürü zenginleştirir. Bireylerin farklı kültürel özelliklere hoşgörü ve saygıyla bakmaları, toplumsal uyumun ve beraberliğin sağlanmasında önemlidir.

İletişimin temelini oluşturan selamlaşma, hitap ve vedalaşmayla ilgili sözlü/sözsüz davranış biçimleri, toplumda egemen olan sosyal kurallar ve değer yargılarına göre şekillenirken, selam ve hitap şekli, iletişime başarılı bir giriş yapmak anlamına gelir ve bu durum, iletişimin sağlıklı yürüyebilmesinin de önkoşuludur. Yeme-içme alışkanlıklarında da bir kültüre göre "uygun" ya da "yerinde" bir davranış, diğerine göre "uygunsuz", "yersiz" bir davranış olarak görülebileceği için, kültürlerarası karşılaşmalarda karşı tarafa göre uygun olmayan bir selam veya yeme şekli, iletişimin başarısızlıkla sonuçlanmasına, hatta henüz başlamadan bitirilmesine yol

açabilir. Böyle bir olay, karşılıklı olarak ön yargıların oluşmasını da beraberinde getirecektir.

Sonuç olarak, farklı dil, farklı kültür, farklı kültür ise iletişim davranışlarının öteki kültürlere göre çoğunlukla farklı yapılandırılması anlamına gelmektedir. Toplumun gündelik iletişim davranışları hakkında bilgi sahibi olunması ve etkileşim sırasında farklılıkları gözeten bir bilinçle hareket edilmesi gerekir. Bu durum, kültürlerarası karşılaşmalarda yaşanabilecek olası “iletişim kazaları”nı azaltacağı gibi, iletişimin sağlıklı başlayıp sağlıklı bitmesi konusunda da önemli katkılar sağlayacaktır (Selçuk: 2005e, 16).

KAYNAKLAR

- Antonova V.E., Nahabina M.M. & Safronova M.V. (2006). *Doroga v Rossiyu 1*. Sankt-Peterburg.
- Antweiler, C. (2009), *Heimat Mensch*. Murmann Yayınları.
- Apeltauer, E. (1996): *Körpersprache in der interkulturellen Kommunikation*, Flensburger Papiere zur Mehrsprachigkeit und Kulturreichhaltigkeit im Unterricht, Flensburg Heft 16/17
- Baltaş, A. & Baltas, Z. (2002). *Bedenin Dili*, Remzi Kitabevi, 31. Basım, İstanbul
- Cangil, B. (2004). *Beden dili ve Kültürlerarası İletişim*, İstanbul Üniversitesi Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi, İstanbul.
- Cüceloğlu, D. (2000). *İnsan ve Davranışı*, 8. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Copper, K. (1987). *Sözsüz İletişim*, İlgı Yayıncılık, İstanbul
- Çakır, Ö. (2002). *Profesyonel Yaşamda Kişisel İmaj ve Sosyal Yaşam Etiketi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul
- Dökmen, Ü. (1994). *İletişim Çatışmaları ve Empati*. Sistem Yayıncılık, Ankara.
- Giddens, A. & Dunneier, M. (2000). *Introduction to Sociology*. W.W. Norton & Company, Inc: New York.
- Hall, P. M. & Hall, D.A. (1983). “*The Handshake as Interaction*”, SEMIOTICA v.45. Mouton Publishers: Amsterdam
- Heyd, G. (1997). *Aufbauwissen für den Fremdsprachenunterricht (DaF) - Ein Arbeitsbuch*, Narr studienbücher, Günter Narr Verlag, Tübingen
- İnceoğlu, M. (2000). *Tutum – Algı ve İletişim*. İmaj Yayıncılık, Ankara.
- Kartarı, A. (2001). *Farklılıklarla Yaşamak Kültürlerarası İletişim*, Ürün Yayınları, Ankara
- Kaşıkçı, E. (2002). *Doğrucu Beden Dili*, Hayat Yayıncılık, İstanbul
- Lüger, H. H. (1990). “*Kommunikationsroutinen Anregungen für den DaF Unterricht*”, *Interkulturelle Kommunikation Kongressbeiträge zur 20. Jahrestagung der Gesellschaft für Angewandte Linguistik GAL e.V. Forum angewandte Linguistik*, Derl. B. Spillner, Frankfurt am Main vdiğ.

- Mineralova. (2004). *Russkaya literatura serebryanogo veka, poetika simvolizma*, Flinta.
- Oksaar, E. (1988). *Kulturentheorie, Ein Beitrag zur Sprachverwendungsforschung Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Göttingen*: Vandenhoeck& Ruprecht.
- Post, P. (2004). *“Emily Post’s Etiquette: The Definitive Guide to Manners, Completely Revised and Updated”*. 17th Edition, Harper Collins Publishers
- Saucier, J.F. (2011). *Current Anthropology*. Vols. 1-52
- Schiffin, D. (1974). *“Handwork as Ceemony” SEMIOTICA v.12*. Mouton Publishers: Amsterdam
- Scott, N.E.& Borodovsky, L.G. (1990). *Professional Psychology: Research and Practice*, Vol 21(3)
- Selçuk, A. (2005). *Kültürlerarası İletişim Açısından Gündelik İletişim Davranışları*, S.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Konya
- Seltman, R.L. (2001). *Japanese Body Language*. School for International Training, Brattleboro, Vermont.
- Ülken, H.Z. (1969). *Sosyoloji Sözlüğü*, MEB Yayınları, İstanbul
- Yıldız, Ş. (2005). *Dil, Kültür, İletişim ve Medya*. Sinemis Yay. Ankara
- Yılmaz, Ö. (2010). *Farklı Kültürlerde Ortak Bir İletişim Dili Oluşturmak*. Diyanet Avrupa Aylık Dergisi.
- Yücel, E. (2009). *Günlük İletişimde Dil ve Davranış İlişkisi*. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi / 21, Konya

İnternet kaynakları

www.kwintessential.co.uk

<http://www.chinafacttours.com/facts/tradition/chinese-eating-custom.html>

<http://www.mexperience.com/living/mexico-social-etiquette.php>

http://soc302.tripod.com/soc_302rocks/id6.html

http://dtm.sub.jp/fb/japon_dusunce_tarzi

www.megep.com

www.toplumvetarih.com

Özet

Gündelik Yaşamda Selamlaşma ve Yemek Görgü Kurallarının Toplumlardaki Farklılaşması

Toplumların, gündelik yaşam içerisinde iletişimin sağlanması ve devamı için kullandığı, kültürü içinde biçimlenmiş, birinden diğerine farklılaşan dil ve davranış modelleri vardır. Selamlaşma, vedalaşma ile sofa düzeni, yeme-içme alışkanlıkları gibi nezaket kuralları da sosyal yaşamın en önemli iletişim rutinleri içerisinde yer alır. Hem kişiler arası hem de toplumlar arası iletişimin başlatılması, sağlıklı devamı ve sonlandırılması bu dil ve davranış şekilleri ile gerçekleşir. Aynı Türk toplumunda büyüklerin elinin öpülmesi selamlaşma sırasında gerçekleştirilen rutin bir hareket olmasına rağmen Avrupa ülkelerinden birinde bu hareketin geçerliliğinin olmaması gibi yeme- içme alışkanlıklarında da bir kültüre göre “uygun” ya da “yerinde” bir davranış, diğerine göre “uygunsuz”, “yersiz” bir davranış olarak görülebilir.

İletişimin temelini oluşturan selamlaşma, hitap ve vedalaşmayla ilgili sözlü/ sözsüz davranış biçimleri, toplumda egemen olan sosyal kurallar ve değer yargılarına göre şekillenirken, iletişime başarılı bir giriş yapmak anlamına gelir ve sağlıklı yürüyebilmesinin de önkoşuludur. Kültürlerarası karşılaşmalarda karşı tarafa göre uygun olmayan bir selam veya yeme şekli, iletişimin başarısızlıkla sonuçlanmasına, hatta henüz başlamadan bitirilmesine yol açabilir. Böyle bir olay, karşılıklı olarak önyargıların oluşmasını da beraberinde getirecektir. Hem kişiler arası hem de toplumlar arası boyutta yaşanabilen iletişim kazalarının gerçekleşmesi, bu gündelik dil ve davranış şekillerinin kültürden kültüre değiştiği bilgisi göz önünde tutularak engellenebilir. Sağlık iletişimin başlaması, devamı ve sonlandırılmasında önemlidir.

Anahtar kelimeler: Kültürel farklılık, toplum kuralları, sözsüz iletişim

Abstract

Diferentiation of Greetings and Dining Etiquette Rules in Societies

Each society has the particular linguistic and behaviour models to express the certain situations in the different domains of the daily life. Greetings, farewell and dining etiquettes, table manners or the rules of courtesy are the most important communication routine of the social life. The beginning and the finishing of both interpersonal and intercultural communication are realised by these routine. These

linguistic and behaviours can show important differences from society to society, from culture to culture. For example although in Turkey to kiss adult's hand shows respect, this is not exist in European countries. Like this example, table manners and dining etiquettes are different from society to society and these are definable like "appropriate", "right" or "inappropriate", "unwarranted". An inappropriate form of greeting and dining etiquettes for different culture may lead to failure or not to complete of communication even started yet. Learn the cultural behaviour models of the society in order to not live such negative cases and to cause the undesirable prejudices in the beginning of the communication. It is the important the beginning, continuation and ending of the healthy communication. Communication accidents can be blocked, if linguistic and behaviour models different from society to society is known.

Key words: Cultural differences, social etiquettes, nonverbal communication

Geç Bronz Döneminde Kıbrıs-Myken (Akha) İlişkileri*

Ahmet Gözlü**

Giriş

Grekçe konuşan Akhalar, M.Ö. 2000'lerde Yunanistan'a geldiler (Brinton vd. 1964: 22). Akhalarla birlikte Yunanistan yarımadası ve Ege havzasına gelen halk toplulukları arasında İonlar ve Dorlar da bulunmaktaydı. Bu topluluklar da Grekçenin farklı lehçelerini kullanmaktaydı (Millas 1999: 30).

Myken (Akha) medeniyeti, M.Ö. 15. yüzyılda en parlak dönemini yaşamaya başladı (Warren 1989: 120) ve gelişmesinin erken dönemlerinde Girit (Minos)'ten açık bir şekilde etkilendi (Biers 1996: 65).

Bazı tarihçiler, Akhaların feodal nitelikte kent-devletleri kurdukları; toprağın sahibi olan soyluların, etrafı surlarla çevrili, tepe üzerine kurulmuş şatolarda oturduğu; toprağa bağlı halk kesiminin ise bu tepenin eteklerinde yaşadığı ve soyluların angarya işlerinde çalışmakla yükümlü olduğu görüşündedir (Aktüre 2003: 57). Akhalar pek çok tekniği, araç, gereç ve üretimini Girit'ten öğrendiler. Girit'te uzmanlık kazanmış fresk yapımcıları, zırh yapımcıları, kıymetli taş kesicileri ve diğer zanaatkarlar Akha kalelerinde çalıştılar.

* Bu makalede bağlamsal anlamları dikkate alınarak Myken ve Akha terimlerinin her ikisinin birlikte kullanımı tercih edilmiştir.

**Dr., Eskiçağ Anabilim Dalı

M.Ö. 1500 dolaylarında Mykenai'de yönetime gelen kral, gücünü yarımadanın tamamında duyurmuş, kuzeydeki yerleşmelerle kurduğu askerî ve ticari ilişkileri yoğunlaştırarak etki alanını genişletmiş, M.Ö. 1450-1400 yılları arasındaki bir zamanda da Girit'e ulaşmıştı. Girit'in gücünü kaybetmesinden sonra ise Mykenai'de yaşayan Akhalar, Ege dünyasının politik ve kültürel odağı konumuna geldiler (Aktüre 2003: 58-59). Akha savaşçı aristokrasisinin yaklaşık M.Ö. 1450'lerde Girit'e zorla nüfuz ettiğini gösteren yeterince kanıt bulunmaktadır (Mallory 2002: 86).

M.Ö. 1400-1200 yılları arasında Doğu Akdeniz'de çeşitli ticaret filolarının faaliyet gösterdiği bilinmektedir. Bunlar Mısır deniz filosu, Kilikya'da Ura, Doğu Akdeniz'de Ugarit gibi liman kentlerine ait olan tekneler, Kıbrıs ve Akhalara ait deniz güçleriydi. Akhaların, Girit'in egemenliğini ele geçirdikten sonra M.Ö. 1400'lerde bölgeler arası ticaret ilişkilerinde Girit'ten boşalan pazarı da ele geçirdikleri söylenebilir (Aktüre 2003: 66).

Akhalar, ticari faaliyetlerini çok geniş bir sahaya yaydılar. Doğu Akdeniz'de M.Ö. 14. yüzyılda, iki yüzyıl boyunca tüm ticareti ve pazarı ellerinde bulundurdular. Bölgede yalnızca ticaret yapmakla kalmadılar, Kenan (Canaan, bugünkü İsrail, Şam ve Lübnan'ı içine alan bölge) kentleri içinde tüccarlık kurumunu yerleştirdiler. Akhalar, özellikle Kuzey Suriye'deki Ugarit ve Ajalah'ta yoğunlardı ve M.Ö. 13. yüzyıl ile birlikte etkin bir biçimde Kıbrıs'ta ticari aktivitelerde bulunmuşlardır (www.sanal.web.tr/genel-kultur/123689-deniz-kavimleri.html).

Myken (Akha) Kolonizasyonu ve Kıbrıs

M.Ö. 13. yüzyıldan itibaren Mykenli grupların Kıbrıs'a hareketini birçok araştırmacı "kolonizasyon; İng. colonization" olarak vasıflandırırken, kimi araştırmacılar da "göç; İng. immigration", "sızmak; İng. penetration" anlamındaki terimlerle nitelendirmişlerdir (Leriu: 31). Buna göre, "Myken Kolonizasyonu", "Myken Göçü", "Myken Sızması" terimleri, vurgu farklarını bir kenara bırakacak olursak, benzer tarihî hadiseyi dile getirmektedirler.

Koloniye "bir devletin nüfusunun bir bölümünü yerleştirmek için denizaşırı bir ülkeye sahip çıkması ve yurttaşlarını oraya iskân etmesi halinde meydana gelen yurt" veyahut "ülkesinden ayrılıp başka bir ülkeye yerleşmiş insan topluluğu veya bir ülkede bulunan yabancı uyruklu kişilerden oluşan topluluk" olarak tanımlayabiliriz (<http://www.turkcebilgi.com/koloni/ansiklopedi#ansiklopedi>). Mykenler uzak ülkelerde kurmuş oldukları şehirleri ikinci bir yurt (patris) kabul ediyorlardı (Mansel 1999: 161). Kaynakları kıt bir ülkede yaşayan Mykenler için kolonizasyon, her zaman doğal bir aktiviteydi (Tsatskhladze 2006: xxv).

Kıbrıs, M.Ö. 14. yüzyıldan itibaren Myken etkisine girmeye başlamış ve

Ortadoğu'da Myken ticareti ve ekonomik teşebbüsünün önemli bir merkezi haline gelmiştir (Alastos 1976: 27). Geç Bronz Dönemi, Ada için kültürler arası bir füzyon ve bir kaynaşma dönemini imlemektedir. Mykenlerin Kıbrıs'a varışı, Ada'nın kültürünü ve etnik kompozisyonunu önemli ölçüde dönüştürmüştür (Spyridakis 1974: 7). Deniz ticaretinin bir sonucu olarak Myken kolonistleri Kıbrıs'ta yerleşmeye başladı (Newman 1940: 21).

Myken sanatı Argolid'de yaratılmış ve onun ürünleri Myken dünyasının çevresine ihraç edilmiştir. Mykenler ve onların sanatlarının Akdeniz tarihinin ön planında ortaya çıktığı zamanda, az çok coğrafi, politik ve kültürel birlik olarak şekillenmiş bulunan Rodos ve diğer Ege ülkelerinden farklı olarak Kıbrıs, politik ve kültürel açıdan Yakın Doğu küresine aitti. M.Ö. 15. ve 16. yüzyıllarda oldukça gelişmesine rağmen, Ege kültürü, sadece Ege bölgesiyle sınırlandırılmıştı. Aynı dönemde Kıbrıs'la Girit arasında direkt bir temas yoktu. Kıbrıs'ın kuzey kıyısı boyunca bulunan merkezlerde az çok Orta Minos objelerinin bulunmasının nedeni, Ugarit'e giden Giritli denizciler tarafından bırakılan sıradan ithalat malları olarak açıklanmalıdır. M.Ö. 1400'lü yıllarda, Knossos**** yağmasından hemen sonra Mykenler, Doğu'ya yeni bir pencere açtılar ve Doğu'nun zenginliği ve mükemmelliğiyle karşılaştılar. M.Ö. 1450-1400 yılları arasında Myken çömlekçiliği Kıbrıs dahil olmak üzere, Yakın Doğu'da ortaya çıkmaya başladı.

Ada'nın en ücra köşelerinde bile Myken çömlekleri Geç Bronz Dönemi II (Late Cypriot II M.Ö. 1475-1225)'ne ait mezarlarda çokça bulunmuştur. Alaşya (Enkomi) ve Kition gibi merkezlerde bu oran yüzde elliden daha çoktur (Mycenaean Art From Cyprus 1968: 1-2). Kaldı ki Mykenli tüccarlar da M.Ö. 1400'lerden itibaren Mora Yarımadası'nın kuzeydoğusundan Ada'yı düzenli bir şekilde ziyarete başlamışlardır. Bugün bile Ada'nın kuzey kıyısındaki bir şerit, eski çağlardan gelen Akhalıların anısına Akha kıyısı (Akamas Peninsula) olarak anılmaktadır. Zira yeni gelenler, kendi kullandıkları dili ve ticareti yaygınlaştıracak bir alfabe geliştirmişlerdir. Bunlar ayrıca çömlekçi çarkını da tanıtmış; çömlek üretmeye başlamış ve çömlekler de birçok ülkeye tüccarlar aracılığıyla pazarlanmıştır (http://www.odtu.edu.tr/~kktcntm/KKTC_tarihi_ilkcag.html).

M.Ö. 1400-1200 yılları arasında Kıbrıs'ın bronz endüstrisine herhangi değerli bir katkı yapmaması tartışılmaktadır. M.Ö. 1200'den hemen sonra Egeliler tarafından metal endüstrisi canlandırılmış, yeni tip âletler, kaplar, silahlar çokça ve çeşitli olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemlerde (M.Ö. 1400'ler) zanaatkâr yetiştiren bölgesel okulların gelişmemesi düşünüldüğü zaman, Kıbrıslılar, bronzdaki yeni modayı öğrenmek için Mykenlileri beklemek zorunda kaldılar (Mycenaean Art From Cyprus 1968: 5-6).

**** Knossos, Girit'te İlkçağ'dan kalma ünlü bir saraydır.

Kıbrıs'ta Myken çömleklerinin fazla olduğu, 19. yüzyılın sonlarında Furtwangler ve Löschke tarafından çoktan farkedilmişti. Bu araştırmacılar, Ada'ya dağılmış birçok koleksiyonun da olduğunu belirterek 37 Myken çömleği ve 3 buluntu yeri ortaya çıkarmışlardır. Fimmen, Ada'da 20 Myken çömleği buluntu yeri listelerken, Gjerstad ayrıca Kıbrıs'taki Egeli buluntuların 1000'in üzerinde olduğunu açıklamıştır. Daha sonra H.W. Catling ve A. Millett'in yaptığı çalışma göstermiştir ki Geç Bronz Dönemi II (LC II M.Ö. 1475-1225)'de Kıbrıs'a ithal edilen Myken çömleklerinin çoğu, kuzeydoğu Mora Yarımadası'nda üretilmiştir. Alaşya şehrinin keşfi, mezar yıkıntılarındaki Myken çömlekleri ile yerleşim tabakalarındaki Myken çömlekleri arasında kıyas yapılabilmesini sağlamıştır. Schaeffer'in Alaşya'daki çalışması, ithal Myken çömlekçiliğinde katman bilimine (stratigrafi) özellikle önem veren Dikaios'un çalışması ile tamamlanmıştır. Onun, iç katmanlardaki içerik ile ilgili çalışması, sadece hangi çömleğin hangi ortamda bulunduğunu göstermekle kalmayıp, aynı zamanda hangi Myken çömleklerinin ne kadar zaman kullanıldığını da açıklamaktaydı (Wijngaarden 2002: 125).

Karageorghis tarafından Kition'da yapılan kazılar, Myken taslarının hem cenaze törenlerinde hem de dinî uygulamalarda kullanıldığını ispatlamaktadır. En azından Myken çömlekçiliği açısından Alaşya ve Kition'a çok benzeyen, İsvçliler tarafından kazılmış bir yerleşim alanı bulunmuştur ve adı Hala Sultan Tekkesi'dir. Toumba tou Skourou kazısında bulunan kalıntılar, Ege'nin Kıbrıs'la olan ilişkisinin başlangıcındaki Minos çömleği ithalatını ispatlamaktadır. Kalavassos vadisi ve Güney Kıbrıs'ın merkezinin civarındaki bölgelerde yapılan saha çalışması, çok özel bir önem taşımaktadır. Kıbrıs'ta bulunan tüm Myken ve Minos çömlekleri ile ilgili yazılar, Paul Aström tarafından yayımlanmıştır. Bu yazılarda bulgular, Kıbrıs'ta Myken çömleklerinin dağılımı ile ilgili istatistiksel analizlere izin verecek biçimde değil, buluntu yeri ve boyanmış motiflere göre listeler halinde düzenlenmiştir (Wijngaarden 2002: 126).

Görüldüğü gibi, Geç Bronz Dönemi'nin Kıbrıs seramiğinde en önemli olayı, M.Ö. 1400'den hemen sonra çok miktarda Myken çanak-çömleğinin Kıbrıs'ta ortaya çıkmasıdır. Saf Myken formlarının dışında, Doğu'dan esinlenilmiş üçgen biçimli fincanlar, yatay kulpları ve mercek şeklinde gövdesi olan mataralar gibi birçok farklı form da bulunmaktaydı. Üzerinde simgeler (at arabası, savaşçılar, hayvanlar, kuşlar, balıklar...vb.) bulunan Myken seramiğinin çoğu Kıbrıs'ta bulunmuştur. Kıbrıs Müzesi, içlerinde birçoğu Alaşya mezarlığında bulunmuş büyük bir Myken çanak-çömleği koleksiyonuna sahiptir. İlk Myken göçmenleri, M.Ö. 1200'ler civarında Peloponnesos'tan gelirken yanlarında modada çok keskin bir tarz getirmişlerdir. Bu tarz daha da geliştirilip yeni şekiller ve Doğu'ya özgü temalarla sentezlenip uygulanmaya başlanmıştır. Son zamanlarda yapılan sistematik çalışmalar, bu tarzın,

Kıbrıs çömlekçiliğinin ve vazo boyamanın Geometrik Dönem'deki (M.Ö. 1050-750) evriminin temellerini attığını göstermiştir (Karageorghis 1991: 8).

Bu bağlam içinde, Doğu Akdeniz boyunca Geç Bronz Dönemi'nin son evrelerini kapsayan ana mesele, Kıbrıs'ın çok iyi seviyedeki organizasyonunun çöküşüyle ilgili olan nüfus hareketleridir. Birçok bilimadamı bu durumda, M.Ö. 12. yüzyılda Kıbrıs'a büyük oranda bir Myken göçü olduğunu savunmuştur. Bu göçmenlerin Geç Bronz II (Late Cypriot II M.Ö. 1475-1225) dönemindeki tahribattan ve hemen ardından yeniden yapılanmadan sorumlu olduklarına; ayrıca bu dönem Kıbrıs'ının arkeolojik kayıtlarında büyük bir etkisi olan kendi kültürlerinin birçok yönünü yanlarında getirdiklerine inanılır. Bunlar seramik kayıtlarındaki değişimler, yerel mimaride ve dinî uygulamalardaki değişimler, M.Ö. 11. yüzyılda adanın topraklarının geleneksel Geç Bronz Dönemi kullanımının büyük bir şekilde değiştirilerek yok edilmesini içerir (Steel 2004: 190).

Mykenler, büyük sayılarla Kıbrıs'a yerleşip kültürel ve politik olarak burada üstünlük sağladıktan sonra Ada'nın sadece nesnel kültüründe değişikliğe sebep olmadılar, aynı zamanda kendi dil ve dinlerini tanıttılar ve bu tarihsel dönemin temelindeki Kıbrıs kültürünün temelini de attılar (Treasures in the Cyprus Museum 1962: 3).

İlk Mykenli tüccarlar, doğuya yapılan ticaretin genişlediği M.Ö. 1400 yılları civarında Kıbrıs'ın güneydoğusuna yerleşmişlerdir. Bu alandaki şehirler refah içinde ve planlı bir şekilde büyümüşlerdir. Daha sonrasında bu şehirlerin etrafı surlarla çevrelenmiştir.

Kıbrıs'a yerleşen Myken tüccarları ve sanatkârlarının yerini M.Ö. 1230'larda ilk Akha göçmenleri almıştır. Mitolojiye göre, Ada'nın birçok yerinde koloniler kurmuşlardır. Bu, arkeolojik araştırmalar tarafından da onaylanmıştır. Bu tarz bir Akha (Achaean) kolonisinin adı Kourion'du; Herodotos'a göre Argiveler tarafından kurulmuştur. Bugün görebildiğimiz kalıntılar Roma zamanındandır. Başka bir koloni Palaipaphos, Tegea kralı Agapenor tarafından kurulmuştur. Homer tarafından bahsedilen Afrodit Tapınağı M.Ö. 13. yüzyılın sonlarında burada kurulmuştur. Bu tapınağın harabesi, son araştırmalar ile keşfedilmiştir. Myken göçmenleri; dillerini, yazılı metinlerini ve genel anlamda uygarlıklarını tanıtarak yavaş yavaş siyasi güç olmaya başlamışlardır (Karageorghis 1991: 2-3).



Harita: Myken Kolonileri

Ada'yı, yerel yönetim egemenliğine dayalı sosyal düzen (social order) anlayışında etkilemiş olan Mykenler (Alastos 1976: 31), Geç Bronz Çağı'nın sonuna kadar Ada'da yerel krallıklar kurmuşlardı (Robertson 1987: 15). Mykenlerin kurduğu bu krallıklar, Salamis, Soli, Marion, Paphos, Kurium'dur (Newman 1940: 23). Bu krallıklar veya koloniler arasında herhangi bir siyasi bağ mevcut olmadığı gibi, metropol ülkeyle de (Yunanistan) herhangi bir siyasi bağları bulunmadığını ve kendi hususi politikalarını takip ettiklerini söyleyebiliriz.

Sonuç

Kıbrıs, Doğu Akdeniz'de tecimsel ve jeostratejik bir üs yapısı olmasının yanında, Akdeniz havzası içindeki kültürel yapıların izlenebildiği önemli bir coğrafi mekândır.

Geç Bronz Dönemi (M.Ö. 1600-1050)'ne kadar Ada'nın özel tarihöncesi dönemleri boyunca kültürel çevre referansı olarak Doğu jeokültürel plakası adres gösterilmekteydi. Bu yüzden kültürel yapısının arka planında her zaman Suriye-Filistin, Mezopotamya, Mısır ve Küçük Asya (Asia Minor = Anadolu) ön plana çıkmaktaydı. Geç Bronz Dönemi ile birlikte Ada'nın kültürel ve siyasi tarihinde bir devrim yaşanmıştır. Bu devrim süreci ani ve sert tarihî olgular dizisi şeklinde olmayıp yavaş ve evrimsel bir süreç içinde M.Ö. 1400'lerden itibaren kendini hissettirmeye başlamıştır.

Bu bağlamda, Kıbrıs, Mykenler karşısında önemli bir kültür ve teknoloji

ithalatçısı ülke olurken Mykenler Kıbrıs'ın siyasal ve etnik yapısını değiştirmişler, ekonomik yapısını aktifleştirmişlerdir. Geç Bronz Dönemi'nde Ada'nın kültürel dokusu çeşitlilik kazanmış, Batı jeokültürel plakasının etkisi ve helenizasyon süreci de hissedilmeye başlanmıştır. Böylece Myken-Kıbrıs ilişkilerinin tarihî süreç içinde aydınlatılması, hem Ada'nın kültürel ve etnik yapısını hem helenizasyon ve kolonizasyon süreçlerini hem de Ada'nın özgül Demir Çağı (M.Ö. 1050 - M.S. 325) kültürünü kavramamızın önünü açacaktır.

Kaynakça

- Aktüre, Sevgi (2003). *Anadolu'da Demir Çağı Kentleri*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Alastos, Doros (1976). *Cyprus in History, Second Printed*, London: Printed in Great Britain.
- Biers, William R. (1996). *The Archaeology of Greece*, London: Cornell University Press.
- Brinton, Crane vd. (1964). *Civilization in the West New Jersey*: Prentice Hall Inc.
- Karageorghis, Vassos. (1991). *Cyprus Museum and Archaeological Sites of Cyprus*, Athens: Ekdotike Athenon S.A.
- Leriu, Natasha (Anastasia). "Constructing an Archaeological Narrative: The Hellenization of Cyprus", (<http://www.cypriotarch.gr/download/paper.pdf>) Erişim Tarihi: 18.07.2011
- Mallory, James P. (2002). *Hint-Avrupalıların İzinde*, Çev. Müfit Güney, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Mansel, Arif Müfit (1999). *Ege ve Yunan Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Millas, Herkül (1999). *Yunan Ulusunun Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mycenaean Art From Cyprus (1968). *Picture Book No.3*, Nicosia: The Nicosia Printing Works by Chr. Nicolaou & Sons Ltd.
- Newman, Philip (1940). *A Short History of Cyprus*, Great Britain: William Clowes & Sons Ltd.
- Robertson, Ian (1987). *Cyprus*, Second Edition, London: A&C Black Publishers Ltd.
- Spyridakis, Constantinos (1974). *A Brief History of Cyprus*, Nicosia: Zavallis Press Ltd.
- Steel, Louise (2004). *Cyprus Before History, First Published*, London: Duckworth-Publisher.
- Treasures in the Cyprus Museum (1962). *Picture Book 1*, Cyprus: By the Department of Antiquities.
- Tsetschladze, Gocha R. (2006). "Revisiting Ancient Greek Colonization", in *Greek Colonization an Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, ed. Gocha R. Tsetschladze, Volume I Leiden-Boston: Printed by Brill: xxiii-lxxxiii.
- Warren, Peter (1989). *The Aegean Civilizations from Ancient Crete to Mycenae*, Oxford: Phaidon Press Ltd.
- Wijngaarden, Gert Jan Van (2002). *Use an Appreciation of Mycenaean Pottery in The Levant, Cyprus and Italy (M.Ö. 1600-1200)*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- http://www.odtu.edu.tr/~kktctnm/KKTC_tarihi_ilkcag.html , Erişim Tarihi: 13.10.2010.
- <http://www.turkcebilgi.com/koloni/ansiklopedi#ansiklopedi> , Erişim Tarihi: 19.12.2010.
- www.sanal.web.tr/genel-kultur/123689-deniz-kavimleri.html , Erişim Tarihi: 14.01.2012
- Harita: <http://exploremethemed.com/Images/Maps/IACyprus936.jpg> , Erişim Tarihi: 07.09.2011. (Not: Harita üzerinde amaca yönelik değişiklik yapılmıştır.)

Özet

Geç Bronz Döneminde Kıbrıs-Myken (Akha) İlişkileri

Kıbrıs Adası'nda ilk insan aktivitesi ve faaliyetine ait en erken kanıt Ada'nın güney kıyısında Akrotiri (Ağrotur) Yarımadası'nın epey ucunda bulunan bir yerleşim yerinden gelmiştir. Prehistorya kayıtları, Ada'da ilk insan izlerinin M.Ö.10.000-9.500 yıllarında görülmeye başladığını bilimsel olarak ortaya koymuştur. Bu tarih, Doğu Akdeniz'de Notufiyan (Nautifian) dönem ile çağdaştır.

İlk insanlarla birlikte tarihöncesi çağlar içinde Güneydoğu Anadolu, Irak ve Suriye'nin kuzeyi ve Akdeniz'in doğu kıyılarından akıp gelen gruplar Ada'da yaşamaya ve Ada'yı iskan etmeye başladılar. Ada'nın kültürel orijini böylece kendi içinde kayıtlı olmayıp özel bir evrimsel gelişimle ortaya çıkmamış, bunun yerine harici neolitik gruplar tarafından Ada'ya peyderpey taşınmıştır. Ada'ya akıp gelen bu kolonist gruplar beraberlerinde gelişmiş bir kültürde getirdiler. Tarımsal -ekonomik faaliyetleri, mimari form ve teknikleri anavatanlarıyla (Anadolu, Suriye, Filistin) bağıntı ve benzeşim içindeydi ve anavatanlarındaki kültürel değişimler görel olarak Ada'ya yansıtılıyordu. Yani Ada'daki sosyal-ekonomik-kültürel oluşumların temel atıf grubu, Anadolu ve Levant diyebileceğimiz Doğu Akdeniz'dir. Mesela Ada'da, Anadolu menşeli olan tarihöncesinin önemli bir ekonomik metası obsidyene kolayca rastlanabilir ve bunun mimari formları Yakındoğu'da bulunan Tell Halaf, Byblos, Tepe Gawra, Jericho, Arpachiyah gibi yerleşim yerlerinin mimarisıyla mukayese edilebilir. Doğu kültürel referans alanıyla Ada'nın bu etkileşim süreci uzun tarihöncesi dönemler boyunca, Mykenlerin tarih sahnesine çıkışına kadar, devam etti.

Mykenler (Akhalar), Geç Bronz Dönemi'nde (M.Ö. 1600-1050) kolonizasyon programı çerçevesinde Kıbrıs'a sızmaya başladılar. Kültürel ve politik üstünlüğü elde ettikten sonra, hem Ada'nın nesnel kültürünü değişime uğratarak helenizasyon faaliyetlerini başlattılar hem de Kıbrıs'ın etnik yapısına katkıda bulundular. Bu çalışmamız, önceleri Doğu jeokültürel plakası etkisinde bulunan adanın, Myken kolonizasyonu bağlamında başka bir jeokültürel plakanın (Batı) etkisine girmeye başlaması tarihsel olgusuna ışık tutmaya çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kıbrıs, Myken kolonizasyonu, koloni, helenizasyon, etnik yapı.

Abstract

Cyprus-Mycenae Relations in Late Bronze Age

The earliest evidence regarding first human activities in the island of Cyprus came from a residential place located at the far end of Akrotiri (Ağrotur) peninsula, at the southern shores of the island. Pre-historical records revealed that first human traces on the island dated back to 10.000-9.500 BC. This period is contemporary to the Natufian period in the Eastern Mediterranean region.

Together with the earliest people, groups flowing through the Southeastern Anatolia, North of Iraq and Syria, and the Eastern shores of Mediterranean began living in and settle down on the island. Thus, cultural origin of the island did not emerge via an intrinsic evolution; rather, it was gradually carried to the island via extrinsic Neolithic groups.

These colonizer groups also brought an advanced culture. Agricultural and economic activities, as well as architectural forms and techniques were in similitude with those of their motherland (Anatolia, Syria, Palestine); moreover, cultural changes in the motherland were reflected to the island gradually. In other words, main reference group of social-economic-cultural formations was the Eastern Mediterranean, which could be specified as Anatolia and Levant. For example, it is easy to find obsidian on the island, which was an important commercial material originated in Anatolia, and architectural forms were compared to those of the Near East, like Tell Halaf, Byblos, Tepe Gawra, Jericho, Arpachiyah. Throughout the long pre-historical times, the island's interaction period with the Eastern cultural referential premise continued until the emergence of Mycenaeans in history.

Mycenaeans (Achaeans) began to leak into the island of Cyprus in Late Bronze Age (1600-1050 BC) within the framework of colonization. After obtaining cultural and political domination of the island, they started Hellenization activities by changing the native culture, and contributed to the ethnic structure of Cyprus. This work aims at shedding light to the historical fact that the island, then under the influence of the Eastern geocultural zone, began to be influenced by another geocultural zone (West) through Mycenaean colonization.

Key words: Cyprus, Mycenaean colonization, colony, hellenization, ethnic structure.

Kıbrıs'ta Kurulan Askeri İttifaklar ve Özellikleri

Soyalp Tamçelik*

Giriş:

Günümüzde barışı tehdit eden en önemli gelişme, ülkelerarası savaşın yaşanmasından ziyade, ülke içindeki farklı etnik, kültürel ve dinî grupların barışçıl bir ortamda yaşamak istememesinden kaynaklanmaktadır (Klerk, 2001:1). Kıbrıs, Çeçenistan, eski Yugoslavya, Güney Asya, Ruanda, Burundi, Sri Lanka, Doğu Timor ve Keşmir'deki çatışma ve sorunlar, buna açık bir örnektir. Dolayısıyla insanlığa ve barışa meydan okuyan uluslararası çatışmalara çözüm bulmak, değişik toplulukların birbirleriyle barış içerisinde yaşamasını sağlamak ve bunlarla ilgili yeni yaklaşımlar ve yöntemler oluşturmak temel amaç olmuştur.

Aslında çokuluslu toplumlar, barışçı prensipler doğrultusunda hareket ettikleri takdirde, birlikte uyum içinde yaşayabilecekleri düşünülmektedir. Örneğin Kıbrıs'ta gözle görülür bir ilerleme kaydedilse bile, *güvenlik* açısından hâlâ gerginlik yaratan birtakım durumlar mevcuttur. Gerçek şu ki, Kıbrıs'ta olduğu gibi toplumlararası ilişkiler, tüm insanî ilişkiler gibi sürekli ihtimam ve iletişim gerektirmektedir. Hatta bu ilişkinin argümanları, daha çok politik malzemelerden oluşmaktadır. Dolayısıyla bu yönü ile Kıbrıs'ta *politika*, toplumda yaşayan insanlar arasında bir çatışma, mücadele ve kavga olarak tanımlanmaktadır (Kapani, 1988:17). Ancak insanlar yaradılışları, sosyal ve ekonomik durumları bakımından değişik fikirlere ve değişik çıkarlara sahiptirler. Aralarındaki düşünce, çıkar ve psikolojik eğilim farklılıklarından doğan çatışma, bir

*Doç.Dr., Gazi Üniversitesi, İİBF, Uluslararası İlişkiler Bölümü , soyalp@hotmail.com

bakıma politikanın temelini oluşturmaktadır. Kaldı ki Kıbrıs'taki çatışmanın asıl konusu, "toplumdaki değerlerin biziatihi paylaşılmak" (Kapani, 1988:17) istenmesidir. Aslında Kıbrıs'taki çatışmanın hedefi, iktidarın ele geçirilmesinden başka bir şey değildir. Çünkü toplumdaki çeşitli gruplar, Kıbrıs'taki siyasal iktidarı elde etmek ve onu kullanmak suretiyle kendi görüşlerini ve çıkarlarını gerçekleştirmek amacındadırlar (Lasswell, 1958:19-20). Şu hâlde Kıbrıs meselesi diye ifade edilen şey, iktidarın ele geçirilmesi ve onun sağladığı yararların paylaşılmasından başka bir şey değildir.

Ne var ki politika, Kıbrıs'taki toplumlararası ilişkilerde olduğu gibi, sadece insanlar arasında bir çatışma ve iktidar kavgasından ibaret değildir. Bu konuda inceleme yapan birtakım araştırmacılar, bunun böyle olmadığı kanısındadırlar. Karşıt görüşte olan diğer araştırmacılar ise politikanın amacının, her şeyden önce toplumda bütünlüğü sağlamak, özel çıkarlara karşı koyarak genel yararı temin etmek ve insanların 'ortak iyiliğini' (Kapani, 1988:18) gerçekleştirmek olduğuna inanmaktadırlar. İdealist denilebilecek bu anlayışa göre, politika herkesin yararına olan bir toplum düzeni kurma çabasından başka bir şey değildir.

Aslında yukarıda belirtilen bu iki karşıt görüşten her biri, gerçeklerin ancak bir yönünü yansıtmaktadır. Çünkü Duverger'nin de dediği gibi, politika gerçekte hem bir çatışma ve iktidar kavgasıdır, hem de toplumun bütün üyelerinin yararına olabilecek bir düzen yaratma aracıdır (Duverger, 1967:29). Dolayısıyla Kıbrıs'taki toplumlar arasında düşünce ve çıkar ayrılıkları var olduğu sürece, bu ayrılıkların neden olacağı bir çatışma, her zaman için var olacağı açıktır. Lakin Kıbrıs'taki çatışmaya bir sınır çizilmediği takdirde bunun kaos, kargaşa, anarşi ve iç savaşa kadar dönüşmesi kaçınılmaz olacaktır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki şiddetin ve silahlı çatışmanın baş gösterdiği yerde politikanın girmesi veya çatışmanın engellenmesi imkânsız da değildir.

Aslında Kıbrıs'taki çatışmada olduğu gibi yabancı bir ülkeye doğrudan doğruya asker göndermek veya başka bir biçimde fizikî bir müdahalede bulunmak, müdahale eden devlet bakımından daha başarılı sonuçlar verdiği görülmüştür (Gönlübol, 1993:173). Gerçek şu ki, bugünkü dünya koşulları içinde bir devletin başka bir devlete karşı askerî girişimlerde bulunması, büyük riskleri göze almasını gerektirmektedir. Bu konuda en iyi örnek, elindeki çok büyük imkânları kullanarak Vietnam Savaşı'na fiilen karışan ABD ile Türkiye'nin 1974 Temmuzunda yaptığı askerî müdahale gösterilebilir.

Bu araştırmada uygulanan yöntem konusuna gelince, konu daha çok rasyonalist bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Ancak bu araştırmada, esas itibarıyla süreç analizine dair bir yöntem uygulanmıştır. Dolayısıyla geleneksel hadise naklinin yerine, daha çok analitik tarih ikame edilmeye çalışılmıştır. Bu yöntemle, Kıbrıs'ta güvenliğin sağlanmasına yönelik ittifaklar daha gerçekçi bir şekilde değerlendirilecek ve algılanacaktır.

1. Askerî İttifakların Önemi:

Günümüzdeki ittifakların en önemlisi, hiç kuşkusuz ki askerî amaçlı kurulanlarıdır. Bu tür ittifaklar, genellikle taşıdıkları öğelere göre sınıflandırılırlar. Özellikle taraflar arasında bir ittifak anlaşması imzalanırken, en fazla dikkat edilen hususlardan

birisi *casus foederis* ilkesidir. Bu ilke, anlaşmada ilgili taraf(lar)ın üstlendikleri yükümlülüklerin yerine getirilmesiyle ilgilidir (Gönlübol, 1993:81). Buna örnek, ortak bir savunma anlaşmasında, akit devletlerin *tehdit* edilmiş ya da *saldırıya* uğramış olduklarının saptanması gösterebilir. Bir başka örnek ise Sovyetler Birliği, Bulgaristan ve Romanya arasında imzalanan 1948 tarihli '*Karşılıklı Yardım Anlaşması*'dır. Bu anlaşmaya göre taraflardan birinin "*askerî faaliyetlere sürüklenmesi*" (Gönlübol, 1993:81; Gönlübol-Kürkçüoğlu, 1977:283-286 vd.) hâlinde, diğer tarafın yardımına geleceğinin belirtilmesidir.

Bazı ittifak anlaşmalarında ise anlaşmaya taraf olan devletlerin birbirlerine yardım edecekleri durumu, nispeten daha açık bir şekilde ifade edilmekte ve bu "*silahlı saldırı*" (Gönlübol, 1993:81) olarak tanımlanmaktadır. Aslında '*saldırının tanımı*' ile '*casus foederis*'in durumu hakkında kapsamlı bir şekilde tanımlama yapmak çok zordur (Gönlübol, 1993:81). Çünkü tarafların yükümlülüklerini yerine getirebilmesiyle ilgili durum, ittifak anlaşmasının metninde seçilen kelimelere değil, daha çok o andaki uluslararası konjonktüre ve tarafların '*iyi niyetine*' kaldığı görülmüştür.

Bunun dışında ittifak anlaşmalarındaki diğer bir nokta da tarafların harekete geçmesini gerektirecek durumun ortaya çıkması halinde, yapılacak *işlemin* veya girişilecek *eylemin* niteliği ile ilgilidir. Örneğin 1948 yılında SSCB ile Bulgaristan arasında imzalanan ittifak antlaşmasında "*askerî ve diğer yardımlarla birlikte bütün imkanların derhal kullanılmasına*" karar verilmiştir (Gönlübol, 1993:82). Bu gibi anlaşmalarda '*casus foederis*' meydana geldiğinde, tarafların birbirlerine yardım için otomatik olarak harekete geçmeleri kabul edilmiştir. Ne var ki 1970 yılında ABD ile Japonya arasında imzalanan Güvenlik Antlaşması'nda ise tarafların sadece '*danışmada*' (Gönlübol, 1993:82) bulunabilecekleri ifade edilmiştir.

Bu sisteme, büyük ölçüde Kuzey Atlantik Antlaşması da uymaktadır. Özellikle Kuzey Atlantik Antlaşması, tarafların *otomatik* olarak harekete geçmesini öngörmekle birlikte, saldırıya uğrayan devlet için yapılacak yardımın niteliği konusunda tam bir açıklık getirilmemiştir. Fakat yine de "*saldırıya uğrayan devlete, silah kullanılması da dahil olmak üzere gerekli her türlü yardımın*" (Gönlübol, 1993:82) yapılacağı belirtilmiştir. Ancak kabul etmek gerekir ki, bu hükme dayanılarak yapılacak yardımının, '*askerî yardım*' niteliğinde olması, mutlak zorunluluk değildir.

Bu yüzden askerî ittifaklarda sorumluluk, ya *tek yanlı* ya da *karşılıklı* olabilmektedir. Örneğin Kuzey Atlantik Antlaşması'na göre taraflardan birine yapılacak bir saldırı, tüm taraflara yapılmış sayılacaktır. Hatta üyelerin, saldırıya uğrayan devlete yardım edecekleri, taahhüt altına alınmıştır. Ancak 1970 yılında Japonya'yla ABD arasında imzalanan anlaşmada, Amerika'nın Japonya'yı koruması zorunlu olduğu hâlde, Japonya'nın böyle bir sorumluluk taşımadığı görülmüştür (Gönlübol, 1993:82). Gerçi garanti anlaşmalarında savunma yükümlülüğü, *tek yanlı çalışan* bir süreçtir. Nitekim Kıbrıs ile ilgili olarak 1960'da imzalanan Garanti Antlaşması'nda Türkiye, Yunanistan ve İngiltere'nin durumları buna benzemektedir.

İttifak anlaşmalarının bir başka özelliği ise askerî gücün 'bütünleştirilmesidir'. Özellikle II. Dünya Savaşı sırasında ve ondan sonraki yıllarda kurulan ittifaklarda, yüksek kumandanlıkların meydana getirildiği görülmüştür. Bu konuda en iyi örnekler NATO ve *Varşova Pakti*'dir. İlgili pakta göre silahlı kuvvetleri standartlaştırılmakta veya tektipleştirilmektedir. Bazı durumlarda ise ittifakın bir veya bir kaç üyesi belli bir bölge için stratejik ve taktiksel savaş plânlarını dahi hazırlamaktadır. Bugün ise başlıca ittifakların belli bir merkezi, bölge kumandanlıkları, teknik ve siyasal düzeyde organları vd. unsurları bulunmaktadır. Eskiden ittifaklar, saldırıdan sonra kurulurken, bugün ise saldırıdan önce, özellikle de barış zamanında kurulmakta ve bu süreç zarfında caydırıcı rol de üstlenmektedirler. Gerçi günümüzdeki ittifakları, sürekli olan tehlikeye karşı bir blok politikası oluşturmak için kurulduğu da söylenebilir.

Aslında ittifak anlaşmalarında ilgili hükümlerin ve '*casus foederis*' ilkesinin gerçekleşmiş olmasına rağmen, tarafların yükümlülüklerini yerine getirip getirmeyecekleri tartışmalı bir konudur. Çünkü bu husus, ittifak üyeleri arasında her zaman için çatışma konusu olmuştur (Gönlübol, 1993:83). Bununla ilgili en iyi örnek, 1964 yılında Türkiye'nin, '*Garanti Anlaşması*'na dayanarak Kıbrıs'a '*müdahale hakkını*' kullanmak istemesinde yatmaktadır. Zamanın ABD Başkanı Johnson'un Türkiye Başbakanı İsmet İnönü'ye gönderdiği ünlü mektupta "*...Türkiye tarafından Kıbrıs'a yapılacak askerî bir müdahale, Sovyetler Birliği'nin soruna doğrudan doğruya karışmasına yol açabilecektir. NATO'daki müttefiklerimizin tam rızası ve muvafakatları olmadan, Türkiye'nin girişeceği bir hareket sonunda, ortaya çıkacak bir Sovyet müdahalesine karşı Türkiye'yi savunma yükümlülükleri olup olmadığını müzakere etme fırsatını bulmamış olduklarının takdir buyuracağımız kanısındayım*" (Gönlübol-Kürkçüoğlu, 1977:515 vd.) şeklindeki sözleri dikkat çekicidir. Aslında Başkan Johnson, Türkiye'nin yapacağı böyle bir müdahaleden ötürü Sovyet saldırısı ile karşılaşılırsa, bunu '*casus foederis*' saymayacağını söylemiş bulunmaktadır. Ne var ki bu durumun, Kuzey Atlantik Antlaşması'nın hükümlerine ters düştüğü gayet açıktır.

Bu gerçekten hareketle Hans Morgenthau, ittifakları, *çıkarlar* ve *çıkarlara hizmet eden politikalar* açısından üç ayrı gruba ayırmıştır. Bunlar sırasıyla:

1. Özdeş çıkarlara hizmet eden ittifaklar;
2. Tamamlayıcı çıkarlara hizmet eden ittifaklar;
3. İdeolojik çıkarlara ve politikalara hizmet eden ittifaklardır (Morgenthau, 1970:238-239).

Avrupa üzerindeki Anglo-Amerikan ittifakı, *özdeş çıkarlara hizmet eden ittifaklar* için ciddi bir örnektir. Özellikle bu tür ittifaklarda, taraflardan birinin hedefi ve amacı, ki bu durumda Avrupa'da güç dengesini korumak temel gayedir, diğer tarafın da hedeflerini ve amaçlarını oluşturmaktır.

Tamamlayıcı nitelikteki ittifaklar, buna taraf olan devletlerin belirli konulardaki politikalarını sürdürebilmesine yardımcı olmaktadır. Örneğin ABD'nin 1959 yılında

Pakistan ve İnan ile yapmış olduğu ittifak anlaşmaları, bu niteliktedir. Amerikalılar için bu ittifak, Sovyetler Birliği'ne karşı sürdürmekte olduğu 'çevreleme' (Gönlübol, 1993:87) politikasının bir devamı olarak görölmektedir.

İdeolojik amaçlı ittifaklar için 1815 Kutsal İttifak, 1949 Kuzey Atlantik Anlaşması ve 1955 Varşova Paktı örnek gösterilebilir. Bu tür ittifakların her birinde, bunlara taraf olan devletlerin kabul ettikleri ve kendilerini bağlı saydıkları moral ilkeler ve gerçekleştirmeye çalıştıkları genel amaçlar saptanıp belirlenmiştir.

Aslında ittifak anlaşmalarının birçoğunda, birden fazla amaç bulunmaktadır. Örneğin yüzyıllardan beri süregelen Anglo-Amerikan ittifakının, Avrupa'da salt *güç dengesi* durumu ile anlatılması imkânsızdır. Çünkü bu ittifak, her yönüyle ortak bir kültür ve siyasî kurumların varlığına dayanmakta ve ortak ülkelerin gerçekleştirilmesini sağlamaktadır. Morgenthau'nun da kabul ettiği gibi maddi çıkarlardan uzak, tamamen ideolojik nitelikteki ittifaklar, aslında doğmadan ölmüş birliklerdir (Morgenthau, 1970:241). Zira ayrı devletlerin ve dolayısıyla da ayrı çıkarların bulunduğu bir dünyada, salt ideolojiye dayanan bir ittifakın, izlenecek politikaları ve girişilecek eylemleri belirleyemeyeceği açık bir durumdur. Dolayısıyla ortada *siyasal bir dayanışma* olmadığı hâlde, varmış gibi gösterilmesi, ciddi bir yanılgıya yol açacağı muhtemeldir. Bu konuyla ilgili olarak yakın tarihte görölen en iyi örneklerden birisi, Sovyetler Birliği ile Çin arasındaki yapılan ittifak anlaşmasıdır. Zaten salt ideolojik temellere dayanan bu ittifakın, iki devlet arasında çıkar çatışmaları baş gösterir göstermez, çok kısa bir süre içinde dağıldığı bilinmektedir.

Ne var ki *gerçekçi ve yaşayabilir* bir ittifakta, buna taraf olan tüm devletlerin *eşit ve karşılıklı yararlar* sağlaması, temel amaç olmuştur. Başka bir deyişle taraflardan birinin, diğeri için gördüğu *hizmet*, elde edeceği *yararlarla* doğru orantılı olmak zorundadır. Birbirine yakın güçte olan ve özdeş çıkarlara hizmet eden ittifaklarda, bu duruma ideal bir şekilde yaklaşılmaktadır. Bu durumda, her devletin sahip olduğu eşit kaynaklar, ilgili tarafın her birine, hizmet olarak sunulmuş bulunmaktadır. Bunun tam tersinin yaşandığı bir ortamda ise ittifaktan sağlanacak yararın paylaşılmasında tek yanlılık, yani taraflardan birinin '*aslan payını*' alması ve ittifakın asıl külfetinin, diğerinin omuzlarına yüklenilmesi sürecidir. Özellikle bu durum, güçleri birbirlerinden farklı olan devletler arasında yapılan ve tamamlayıcı nitelikte olan ittifaklarda görölmektedir. Çünkü bu gibi ittifaklarda tarafların elde etmek istedikleri yararlar, birbirinden çok farklıdır. Doğaldır ki bu tür ittifaklar, çok çabuk bozulma eğilimi göstermektedirler.

Bu yüzden denebilir ki, bir ittifak içindeki kâr paylaşımı, aynı ittifak içindeki güç dağılımıyla doğru orantılıdır. Bunun nedeni ittifaka dair politikaların çoğu zaman güç dağılımına göre, yani ittifak içindeki büyük devletlerin isteğine göre belirlenmesidir. Başka bir deyişle ittifak içindeki büyük devletlerin, ittifaktan elde edileceği yararlar ve izlenecek politikada kendi tercihlerini daha küçük devletlere kabul ettirmeleri, beklenmedik bir davranış olarak görölmemelidir. Bu durum, ABD'nin Tayvan

(Formoza), Güney Kore ve Filipinler'le (Gönlübol, 1993:88) yapmış olduğu ittifaklarda kolaylıkla görülebilmektedir.

Bu bakımdan kuruluş amacına ve kapsamına göre ittifaklar, *sınırlı* ve *genel* olmak üzere iki kısma ayrılmaktadırlar (Gönlübol, 1993:89). Özellikle savaş zamanında yapılan ittifaklar, genel nitelikte olmaktadır. Yani bunlar, hem savaşın yürütülmesinde, hem de barış koşullarının saptanmasında, taraf olan devletlerin hepsinin tüm çıkarlarını kollamak ya da bunları bağdaştırmak amacını gütmektedirler. Öte yandan barış zamanında yapılan ittifaklar, taraf devletlerin sadece çıkarları ya da sorunları ile ilgilidirler. Dolayısıyla herhangi bir devlet, bu türden ittifaklara aynı anda taraf olabilmektedir. Ne var ki bu ittifaklarda bazı üye devletlerin çıkar çatışmasına da girdiği de görülmüştür. Örneğin NATO ittifakına taraf olan bazı devletler, aynı zamanda AB'ye de taraftırlar. Oysa ki bu iki teşkilât, bazı stratejik konularda önemli görüş ayrılıklarına sahiptir. Dolayısıyla bir ittifakın başarı ve işlerlik kazanabilmesi, ittifaka konu olan genel stratejik çıkarların önemi kadar, üye devletlerin ulusal çıkarlarının da dengelenmesine bağlıdır.

Özellikle genel nitelikteki ittifaklar, çoğu kez geçici bir süre için yapılmaktadırlar. Bu tür ittifaklar, tüm savaş boyunca varlıklarını korumakla birlikte, çoğu kez savaş ile birlikte sona ermektedirler. Hemen ardından devletler, geleneksel olarak birbirleri ile çelişkili olan özel çıkarlarının peşine düşmektedirler.

Bundan da anlaşılmaktadır ki ittifakların *devamlılığı* ile bunların *sürekliliği* arasında bir bağlantı vardır. Zira sınırlı nitelikteki çıkarlar, sürekli bir ittifaka konu olabilecek kadar uzun bir zaman değişmeksizin durabilmektedirler. Ancak birçok ittifak, on ya da yirmi yıl süreli, hatta '*ebedî*' (Gönlübol, 1993:90) olarak kuruldukları hâlde, çoğu kez bu süreleri doldurmadan da sona ermekte ya da işlevselliğini kaybetmektedir. Hatta "*kâğıt üzerinde kalan*" (Morgenthau, 1970:140) birçok ittifak dahi vardır. Bunun başlıca nedeni, devletlerin çoğu kez genel ilkeler üzerinde anlaşmaya vardıkları hâlde, izlenecek politikalar ve alınacak tedbirler üzerinde görüş ayrılıklarına düşmesinden kaynaklanmaktadır. Bununla ilgili olarak en çarpıcı örnek, 1939 yılında *Türk-İngiliz* ve *Türk-Fransız* İttifak anlaşmaları gösterilebilir. Çünkü bu iki ittifak antlaşması, hiçbir zaman uygulama alanı bulamamıştır.

2. Kıbrıs'taki Garanti ve İttifak Antlaşmaları:

Uluslararası hukuk kurallarının büyük bir çoğunluğu, herhangi bir zorlama olmaksızın tüm ülkelerde uygulanmaktadır. Ancak siyasal nitelik taşıyan sözleşmelerin veya kuralların uygulanmasını sağlamak için birtakım tedbirler de alınmıştır. Bu tedbirlerden birisi '*garanti*' anlaşmaları, ötekisi de ortak güvenlik sistemini ifade eden '*ittifak*' anlaşmalarıdır (Gönlübol, 1993:431).

Geçmiş dönemlerde devletler, yaptıkları anlaşmaların taraflarca yerine getirileceğinden emin olmadıklarından, bunun bazı güçlü hükümdarlarca garanti altına alınmasını istemişlerdir. Özellikle '*sürekli tarafsız*' devletler, bu statülerini devam

ettirebilmek için büyük devletlerce garanti altına alan anlaşmalar imzalamışlardır. Bu tür düzenlemelerin en önemli örneklerinden biri, 1959 tarihli Zürih ve Londra Anlaşmalarına dayanılarak yapılan ve 1960 tarihli Lefkoşa Anlaşmalarıyla, Kıbrıs Devleti'nin anayasal statüsü ve ülke bütünlüğünün garanti altına aldığı anlaşmalardır. Bu anlaşmanın muhtevası, hukukun, yönetiminde ve toplumların yeni bir devlet çatısı altında yaşama haklarına saygı gösterme bilincinden başka bir şey değildir (YKP, 1995:13). Yoksa sanıldığığının aksine, bir toplumda veya devlette, *garantiler* ve *kuvvet dengeleri* hiçbir şekilde güvence oluşturmamaktadırlar.

Dolayısıyla Kıbrıs sorununun çözümünde, en önemli öğelerden birisinin *güvenlik* olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Kıbrıs meselesinde güvenlik öğesinin iki önemli boyutu bulunmaktadır.

Bunlar Türkiye'nin *güvenliği* ve Kıbrıslı Türklerin *emniyetidir*. Türkiye açısından günün birinde adanın tehdit oluşturması olasılığını bertaraf etmek temel amaç olmuştur. Kıbrıslı Türkler için ise kendilerine karşı kuvvet kullanılması ve haklarının zorla ellerinden alınması gibi muhtemel tehlikelere karşı güvenliklerini sağlayacak fiili garantilere ihtiyaç duymaktadırlar. Lakin şimdiye kadar yapılan toplumlararası müzakerelerde, güvenlik konusunda henüz bir mutabakata varılmış değildir. Ne var ki toplumlararası müzakerelerde varsayım şeklinde ortaya çıkan güvenlik veya garantiler konusu, çeşitli modellemelerle halledilmeye çalışılmıştır.

Bu modellerden birincisi, Kıbrıs'ta Garanti Antlaşması'nın aynen olduğu gibi devam etmesidir. Buna göre Kıbrıs'ın, AB'ye tam üye olarak katılmış olmasına rağmen gerektiğinde yapılacak bir müdahalenin AB normlarına aykırı düşmeyeceği görüşü ağırlık kazanmıştır. Hatta bir ara adaya BM Barış Gücü yerine, bir *NATO kuvveti* konuşlandırılması dahi düşünülmüştür. Fakat böyle bir kuvvetin, NATO üyelerinin taraf olduğu Garanti Antlaşması'nın uygulanması ile bağdaşması zor olacağından, bundan vazgeçilmiştir (Türkmen, 2001:34).

İkinci bir görüş olarak Garanti Antlaşması'nın yanı sıra *İttifak Antlaşması* da muhafaza edilecektir. Fakat Türk ve Yunan askerlerinin kontenjan sayıları yükseltilecektir. Bu yüzden kuzeyde Türk kuvvetleri, güneyde ise Yunan kuvvetleri konuşlandırılacaktır. Bunların ve İngiliz üslerinin dışında Kıbrıs adası *askersizleştirilecek* ve yeni statünün ihlâl edilmemesi için uluslararası bir gözetleme sistemi tesis edilecektir.

Aslından Kıbrıs'taki bu önlemler, güvenlik bakımından tamamen yeterli olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Çünkü bu konuyla ilgili olarak çözüm bulunurken, sırf *askerî veriler* veya *çatışma modelleri* üzerinde durulması uygun değildir. Aslında bu konu, taraflar için çok boyutlu tehdit algılamalarına dayanmaktadır. Dolayısıyla Türkiye'nin ve sorunun çözümlendiği bir Kıbrıs'ın, aynı anda AB'de bulunmasıyla çözülecek ve gerek Ege'de, gerek Akdeniz'de bir *barış* ve *işbirliği* ortamının gerçekleşmesi mümkün olacaktır. Kaldı ki AB'nin kendi içinde "*süreklî bir barış projesi*" (Türkmen, 2001:34) olduğu ve güvenliğin daima bir siyasî boyutu bulunduğu unutulmamalıdır. Denktaş'ın da ifade ettiği gibi güvenlik meselesi, *siyasi* (Altuğ, 1997:17) olmaktan başka bir şey değildir. Ancak

bu konu ile ilgili göz ardı edilen bir konu daha vardır. Güvenlik konusu, her ne kadar *siyasî* ise de aynı zamanda *insani* ve *hayati* bir konudur. Çünkü her insanın güvenli bir ortamda yaşama isteği, temel insan haklarından birisidir (Human Rights..., 1977:8).

Gerçek şu ki, yaşayan her canlı organizmanın ilk hedefi, kendine güvenli bir ortam sağlamak veya hazırlamaktır. Bundan hareketle bireylerin oluşturduğu toplulukların da temel ihtiyacı olan güvenlik, Kıbrıslı Türkler ve Rumlar için de vazgeçilmez bir unsurdur. Kıbrıslı Türklerin, Rumlara karşı veya Rumların Türkiye'ye karşı geçmişteki birtakım deneyimlerinden kaynaklanan, ciddi bir *güvensizlik* duygusu gelişmiştir. Dolayısıyla Kıbrıs'ta bu güven boşluğu söz konusuysen, güvenlik sistemlerinin *sulandırılmaya* çalışılması, herhangi bir çözüme ulaşılmasını da engelleyecektir. Bu bağlamda güvenlik sorunu, her iki toplum için de çok önemlidir. 'Çünkü Kıbrıs'taki toplumların güvenlikle ilgili politikaların hareket noktası veya kaynağı *tehdittir* (İlhan, 1993:8). Özellikle tehdit değişince, güvenlikle ilgili tedbirlerin de tamamı değişmektedir. Örnek olarak Rumlar için tehdit, Türkiye'den geliyorsa güvenlik politikası farklı, Kıbrıslı Türkler için Rumlardan geliyorsa bununla ilgili tedbirler birbirinden farklı olacaktır. Gerçi *tehditler*, jeopolitik unsurların duyarlılık kazanması sonucu ortaya çıkmaktadırlar (İlhan, 1993:8). Örneğin Kıbrıslı Türklerin ekonomik alanda yetersizliği varsa, ki vardır, ekonomik duyarlılık daha çok burada hâsıl olur. Görüleceği gibi tehdit, buraya, yani ekonomik duyarlılık noktasına yönelecektir. Kıbrıslı Rumlar için ise ada coğrafi bütünlükten yoksunsa, -ki öyledir- coğrafi bölünmüşlük ciddi bir tehdit unsuru olarak karşılırlarına çıkmaktadır.

Hâl bu merkezdeyken beklenen saldırı, geçici değil, sürekli olursa, saldırganın elindeki saldırı araçları, savunanın elindeki araçlardan üstün ise ya da kişinin barış ve güvenliğine yönelen herhangi bir saldırı eylemi, grubun içinden değil de dışından, yani bir başka grubun örgütlü gücünden gelirse, böyle durumlarda artık kişinin kendi gücüne güvenmesi yetersiz olacaktır. Onun için de en etkili güvenlik, '*kolektif*' veya '*ortak*' (Lipson, 1978:68) güvenlik olacaktır. Yani insanlar tek başlarına sağlayamadıkları korunmayı, grup hâlinde veya birleşerek sağlayabileceklerdir. Aslında böyle bir korunma ihtiyacı var olduğu sürece, grubun da bunu karşılamak için birtakım uygulamalara girişmesi veya usuller koyması oldukça doğaldır. Bu aşamada, güvenliğe dair uygulamalar veya usuller tek tek ele alınıp benimsenmektedir. Ancak ondan sonra bunlar, "*egemen bir örgüt*" (Lipson, 1978:68) niteliğini almaktadırlar. Kısacası Kıbrıs'ta güvenlik ihtiyacı, ancak bu şekilde müesseseseleşmiş bir hâl alır. Aslında müessesese dediğimiz şey de gerçekte bir grubun ortak bir ihtiyacı karşılamak üzere giriştiği sürekli eylemlerin sistemli bir gelişimidir. Bundan hareketle Kıbrıs meselesinde, güvenlik konusuna garanti ve ittifak sistemleri içinde şu üç soru sorulmalı ve buna, uygun cevaplar aranmalıdır:

* Kıbrıs'taki Müslüman Türklerin Yasama Meclisi'ndeki temsilcileri, 7 Haziran 1912 tarihinde adadaki İngiliz Başkomiserliğine bir muhtıra vererek, "...emniyet ve asayişin [Kıbrıs'taki] ahâli nezdinde o kadar değerlidir ki, adanın gelirlerinden bir meblâğın tayin edilmesine bile rıza..." göstermişlerdir. Bununla birlikte ada emniyetini bozacak dehşetli olayların meydana gelmemesi için bir garanti bulunmadığını ve esasında adada emniyet ve asayişin teminat altına alınması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu konu ile ilgili olarak bkz... Başbakanlık Osmanlı Arşivi, BEO A. MTZ.KB 1-B/10'dan aktaran Kurşun, 1999:6-7.

1. Kıbrıs'ta ne için güvenlik?
2. Kıbrıs'ta kimin için güvenlik?
3. Kıbrıs'ta nasıl bir güvenlik?

Kıbrıs'ta olduğu gibi güvenlik, karşılıklı isteğe bağlı bir konudur. Kıbrıslı Rumlar ile Yunanistan'ın, bu dersten 1950'lerde, 1960'larda ve 1970'lerden yaptıkları ile geçtiklerini söylemek pek mümkün değildir (Jones, 1998:309; Stone, 2001:111). Dolayısıyla Ada'daki her iki toplum için güvenliğin eşit bir şekilde nasıl sağlanacağı, ciddi bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Çünkü ne derece kapsamlı hazırlanırsa hazırlansın, 1958, 1963, 1964, 1967 ve 1974 çatışmalarının ibret verici sonuçları, güvenlik meselesinin kâğıt üzerinde temin edilemeyeceğini göstermiştir. Bir başka deyişle Kıbrıs'ın yeni bir çözüm içinde güvenliğini sağlaması, mevcut ve yeni oluşturulan kuruluşların, daha önce ortaya çıkan sorunları çözümleyemeyeceği açıktır (Bayülken, 1991:44). Zira bu hızlı değişikliklerin, aynı zamanda yeni riskleri de beraberinde getirmesi beklenmektedir. Çünkü Kıbrıs'ta olduğu gibi, intikal dönemlerinde istikrarın kolaylıkla bozulabileceği, tecrübeyle sabitlenmiştir.

2.1. Kıbrıs'ta 1960 Sistemine Göre Garantiler Meselesi:

1960 Zürih ve Londra Anlaşmaları ile Kıbrıs Cumhuriyeti kurulurken, Cumhuriyet'in bağımsızlığını, toprak bütünlüğünü, egemenliğini, bağlantısızlığını ve kurulu düzeni garanti altına almak için Türkiye, İngiltere ve Yunanistan arasında garanti anlaşması imzalanmıştır (İsmail, 1992:436). Bu anlaşmaya göre üç garantör ülke Türkiye, Yunanistan ve İngiltere, Kıbrıs'ın bağımsızlığı, toprak bütünlüğü, egemenliği ve kurulu düzeni tehlikeye girdiği andan itibaren, ya *tek başına* ya da *hep birlikte* müdahale etme hakkına (İsmail, 1992:231) sahip olacaklardır. Gerçi bu süreç, sanıldığı gibi pek de kolay gerçekleşmemiştir. Taraflar, bin bir sıkıntılı ve sayısız toplantıdan sonra anlaşmaya varmışlar ve mutabık kaldıkları metni imzalamışlardır.

Ancak yaşanan süreçle ilgili olarak Yunan Dışişleri Bakanı Averoff, kitabında bahsederken şu çarpıcı gerçekleri dile getirmiştir. Zürih'teki toplantılar esnasında Türk tarafının, askerî üs isterken ortaya koyduğu unsurları dengelemek ve güvensizliği gidermek için kendilerinin birtakım karşıt öneriler sunduklarını belirtmiş ve "*Yunanistan, Kıbrıs'la ilgili olarak garanti ve ittifak anlaşmalarının yapılmasını önermiştir*" (Averoff, 1983:302). Görüldüğü üzere garanti ve ittifak anlaşmaları sanıldığı aksine Türk tarafınca değil, Yunan hariciyesince ortaya atılıp kabul edilmiştir.

Türk Dışişleri Bakanı Fatin Rüştü Zorlu ise 1959'da Zürih'te elde edilenleri Dr. Küçük ile Denктаş'a izah ederken, yapılacak anlaşmanın Türkiye, Yunanistan ve İngiltere tarafından garantileneceğini, böylelikle Makarios'un anlaşmayı tek taraflı olarak bozacağı endişesinin yersiz olduğunu söylemiştir (Denктаş, 1991:20). Buna göre Denктаş söz alarak, *fiilî garanti* olmadıkça Makarios'un kâğıt üzerindeki imzalarına pek itibar edilemeyeceğini, garantör İngiltere üslerinde asker bulundurduğuna göre diğer

iki garantörün de asker bulundurması gerektiğini belirtmiştir. Çünkü Denктаş'a göre Rumlar arasında radikal eğilimli ciddi bir kitle vardır. Bunlar, yeni kurulan devlete zamanla el koymaya çalışabilirlerdi. Bununla birlikte Denктаş, böyle bir şey olması halinde, bunun nereye kadar varacağını kimsenin kestiremeyeceğini, dolayısıyla bu fikirde olanlara karşı caydırıcı bir kuvvetin *filen* Kıbrıs'ta bulunması gerektiğini ifade etmiştir. Aslında Denктаş'ın görüşü, Kıbrıslı Türkler için garanti isteniyorsa, imzalanmış herhangi bir belgenin kendileri için yeterli olmayacağından kaynaklanmaktadır (Denктаş, 1991:20).

Daha sonraki görüşmelerde Yunanlar, Kıbrıs Cumhuriyeti'ne verilecek isim üzerinde de zorluklar çıkarmışlar ve Türk-Rum Federasyonu veya bu anlama gelecek bir isim öneren Türkiye'ye sert çıkmışlardır. Buna karşın Türkiye, bu isimde ısrar etmemek koşuluyla, Kıbrıs'ta her iki garantörün "*nominal sayıda asker*" (Denктаş, 1991:20) bulundurmasını kabul ettirmiştir.

Görülüyor ki, 1960 Cumhuriyeti'nin temel esasları saptanırken, *siyasî eşitliği* ve *iki toplumluluk* ilkelerini kabul eden Yunanistan, Garanti ve İttifak Antlaşmaları fikrini de ortaya atarak, kurulacak cumhuriyetin savunması ve statüsünün korunmasında Türkiye'nin, İngiltere'yle birlikte uluslararası sorumluluk ve yükümlülük üstlenmesini önermiştir (Gazioğlu, 2000:353). Böylece garantör müessesesi Yunanistan, İngiltere ve Türkiye arasında imzalanmış yeni Kıbrıs Devleti'nin bağımsızlığını, ülke bütünlüğünü ve anayasasını garanti edecek yeni bir sistem kurulmuş oldu. Buna ilaveten Kıbrıs Cumhuriyeti, Yunanistan ve Türkiye'yle birlikte askerî bir *İttifak Antlaşması* imzalamış ve bu iki anlaşma, anayasaya konularak anayasanın amir hükmü haline getirilmiştir.*

18 Aralık 1960 tarihinde Paris'te İngiliz, Türk ve Yunan Dışişleri Bakanları arasında uzun bir toplantı yapılmış ve bu toplantıda uzlaşılan noktaları şu şekilde belirtilmiştir. İngiliz Dışişleri Bakanı, olağanüstü bir hâl karşısında İngiltere'nin Kıbrıs'a müdahale etme hakkının saklı olmasını istemiş ve Türkiye ile Yunanistan'ın da bu haktan yararlanabileceğini belirtmiştir.** Dolayısıyla 1960 Antlaşmaları, sadece Ada'daki Türklerle Rumların imzaladıkları anlaşmalar değildirler. Bu nedenle salt Kıbrıslı Türklerle Rumlara hak veren bir anlaşma ise hiç değildir. Aslında bu anlaşmanın, *garantör devletlere* de temel haklar veren bir anlaşma olduğu unutulmamalıdır (Denктаş, 1992:16). Esasında bu haklardan bir tanesi de Kıbrıs'ın siyasal rejimi üzerindeki garantörlük hakkıdır. Dolayısıyla bu hak, *Taksim* de dahil olmak üzere *Enosis*'i engelleyici bir hak olarak değerlendirilebilir. Aslında Türkiye, sadece Kıbrıs Türk halkının garantörü de değildir. Zira Türkiye, yürürlükte olan 1960 Garanti Antlaşması uyarınca, Yunanistan ve İngiltere ile birlikte *tüm Kıbrıs* (Avrupa Birliği..., 1998:45) üzerinde garantörlük hakkına sahiptir. Fakat taraflar arasında yeni ve derin görüş farklılıkları hasıl olmuştur. Örneğin

*Bununla ilgili olarak bkz... "Conference on Cyprus, Documents Signed and Initialled at Lancaster House on February 19, 1959 (H.M. Majesty's Stationary Office, Cmnd. 679) / 11 Şubat 1959 Tarihinde Zürih'te İmzalanmış Zürih Anlaşması: Harold Macmillan - C. Karamanlis - Adnan Menderes", KKTC Cumhurbaşkanlığı Arşivi, Dosya: Zürih Anlaşması, Tarih: 19 Şubat 1959.

**Bununla ilgili olarak bkz... İngiliz Dışişleri Bakanlığı Arşivi, FO 371 / 136414 Toplantı Tutanağı.

Rumlar, Zürih Anlaşması ile Kıbrıs'ta iki ayrı ve ortak toplumun oluşturulduğunu, buna dayalı yeni bir düzenin temelleri atıldığını ve Kıbrıs'ta iki ayrı toplumun yaratıldığını iddia etmektedirler (Papandreou, 1970:97; Stavrinides, 1975:71; Clerides, 1991:105). İşte bu durum, toplumlararası çatışmanın başlıca sebeplerinden birisi olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü çatışmanın prensipleri ve olguları, iki toplumu uzlaştırmaktan çok çatışmaya, hatta daha çok kavgaya yönlendirmiş ve sonuçta kan dökülmesine neden olmuştur (Necatigil, 1998:135). Bir başka deyişle taraflar, "*kavgayı uzlaşmaya tercih ettiklerini*" (Clerides, 1991:105) söylemek mümkündür.

Türk tarafına göre ise durum daha farklıdır. Özellikle Armaoğlu'na göre 1945'den 1951'e kadar olan devrede, Türkiye için birinci planda olan mesele, kendi varlığını tehdit eden tehlikeye karşı güvenliğini sağlamak olmuştur. 1952-1954 arasında da faaliyetini, elde edilen bu güvenliğin daha da genişletilmesi ve kuvvetlendirilmesine yöneltmiştir. İşte bu gelişmeler, Türk hükümetlerinin Kıbrıs meselesindeki "*hareketsizliğinin ve ilgisizliğinin*" (Armaoğlu, 1963:3) başlıca nedeni olmuştur.

Bu anlaşmalarla ilgili olarak CHP Genel Sekreteri Kasım Gülek "*fiilî bakımdan Enosis'i önleyecek garantilerin kafi olmadığını*" (Gazioğlu, 1960:197; Sonyel, 1997:187) ifade etmiştir. Kaldı ki zaman ve gelişen olaylar, Gülek'in ne kadar haklı olduğunu göstermiştir. Ancak TBMM'de bu konuya cevap veren Dışişleri Bakanı Zorlu, "*eğer Gülek'in dediğini yapsaydık, yani İngiltere'yle beraber müdahale şartını koysaydık; günün birinde Rumlar anlaşmayı bozunca, İngilizler razı olmazlar ise biz de elimiz böğrümüzde kalırdık. Tek başımıza bir şey yapamazdık. Enosis, [işte] o zaman gerçekleşirdi. Biz bunu önledik. İngiltere harekete geçmezse, tek başımıza müdahale hakkı koyduk*" (Çağlayangil, 1990:375) demiştir. Bütün bunlara rağmen Kıbrıs'ta 1950'lerden beri uzun süre devam eden saldırgan faaliyetler ve toplumlararası çatışmalardan sonra Kıbrıs'ın bağımsızlığı sorununa bir çözüm bulabilmek için bağımsız bir Kıbrıs devletinin kurulmasına ihtiyaç duyulmuştur. Böylece yeni devletin temel özelliklerini belirleyen resmî anlaşmaların imzalanması mümkün olmuştur.

Bundan hareketle Garanti ve İttifak Antlaşmalarının genel özelliklerine bakılacak olursa şu değerlendirmeleri yapmak mümkün olacaktır.

Her şeyden önce Garanti Antlaşması, Kıbrıs, Yunanistan, Türkiye ve İngiltere arasında imzalanan bir *pakttır* (Sarıca vd., 1975:271-272; Toluner, 1977:85-96). Bununla ilgili olarak önemli hükümler (Ersoy, 1989:76; Deliceirmak, 1999:294-297; Historic Resolutions..., 1997:41-42) aşağıdaki gibidir:

Kıbrıs Cumhuriyeti, bağımsızlığının, toprak bütünlüğünün ve güvenliğinin idamesini ve aynı zamanda Anayasasına riayet edilmesini sağlamayı taahhüt etmektedir (md. 1).

Bununla birlikte Kıbrıs Cumhuriyeti, herhangi bir devlet ile, *tamamen* veya *kısmen*, herhangi bir siyasi birliğe katılmamayı taahhüt etmekte ve bu itibarla, herhangi bir devlet ile birleşmeyi veya Ada'nın taksimini, *doğrudan doğruya* veya dolaylı olarak teşvik edecek her nevi hareketi yasaklamaktadır (md. 1).

Yunanistan, Türkiye ve Birleşik Krallık, kendilerini ilgilendirdiği nispette, Kıbrıs'ın herhangi bir devlet ile birleşmesini veya Ada'nın taksimini, doğrudan doğruya veya dolaylı olarak teşvik etmek gayesini güden herhangi bir hareketi yasak etmeyi taahhüt etmektedir (md. 2).

Aynı zamanda anlaşmanın hükümlerine karşı yapılacak bir riayetsizlik, Yunanistan, Türkiye ve Birleşik Krallık tarafından, derhal uyarılacak ve bu hükümlere riyeti sağlamak için gereken teşebbüsler veya tedbirler müştereken belirlenecektir (md. 4).

Müşterek veya anlaşarak hareket mümkün olmadığı takdirde, garanti veren üç devletten her biri, bu Antlaşma ile ihdas edilen nizamı tekrar kurmak için harekete geçme hakkını saklı tutmaktadırlar (md. 4).

Kıbrıs Cumhuriyeti Anayasası'nın 181. maddesine göre yeni anayasaya eklenmiş bulunan Cumhuriyet'in bağımsızlığını, toprak bütünlüğünü ve yasalarını teminat altına alan ve kurulan yeni devletin, Yunanistan, Türkiye ve Büyük Britanya arasında akdedilen *Askerî İttifak Antlaşması*'yla garanti altına alındığı görülmüştür. Aslında bu hükümler, üç garantör devlete, Cumhuriyet'in anayasal gelişmesinde aktif bir rol alma imkânı vermiştir. Dolayısıyla üç garantör devletin çıkarlarına aykırı olarak yorumlanan gelişmeler, mevcut antlaşma ile yaratılan durumun yeniden tesisi için üç ülkenin birlikte ya da tek başına müdahale etmesine yol açabilecektir. Aslında bu hükümle, üstü kapalı olarak öngörülen husus, her garantör ülkenin Kıbrıs'taki düzenin yeniden tesisi konusunda kendi yorumu ve ifadesinden başka bir şey değildir (Ersoy, 1989:76).

İttifak Antlaşması ise Kıbrıs, Yunanistan ve Türkiye arasında bir *savunma anlaşmasıdır* (Soysal, 1965:469; Toluner, 1977:75-78; Historic Resolutions..., 1997:43-47). Bununla ilgili olarak temel hükümler (Ersoy, 1989:74-75; Deliceirmek, 1999:298-302; Historic Resolutions..., 1997:41-42) aşağıdaki gibidir:

“Yüksek Akit Taraflar, Kıbrıs Cumhuriyeti'nin bağımsızlığına veya toprak bütünlüğüne karşı, *doğrudan doğruya* veya *dolaylı* olarak yöneltilen herhangi bir hücum veya saldırıya mukavemet etmeği taahhüt etmektedir (md. 2).

Bu ittifak, istenilen amaca ulaşmak için Kıbrıs Cumhuriyeti toprağında bir *Üçlü Karargâh* kurulacaktır (md. 3). Özellikle Yunanistan ve Türkiye, bu suretle kurulan *Üçlü Karargâh*'a askerî birliklerle katılacaklardır (md. 4).

Üçlü Karargâh'ın Kumandanlığı ise her biri bir sene müddetle olmak üzere, münavebe ile, Yunanistan ve Türkiye Hükümetleri ve Kıbrıs Cumhuriyeti'nin Cumhurbaşkanı ve Cumhurbaşkanı Muavini tarafından tayin edilecek olan bir *Yunan*, bir *Türk* ve bir *Kıbrıslı* General tarafından deruhte edilecektir.

Buna göre Üçlü Karargâh'ta bulunacak askerler, 950 Yunan ve 650 Türk subay, astsubay ve erden oluşacaktır.”

Yukarıda da görüleceği gibi hukukî olarak hâlâ geçerli olan 1960 düzenlemeleri, Garanti ve İttifak Antlaşmaları, Kıbrıslı Türkler için *Lozan Antlaşması* (Ersoy, 2001:115) hüviyetindedir. Aslında Kıbrıslı Türkler için yeni kurulan devletin ana unsurlarını,

esaslarını ve anayasal yönlerini güvence altına alacak yeni bir sisteme ihtiyaç duyduğu ortadadır.* Geçmişteki acı tecrübelerden hareketle Kıbrıs Türk halkı için tek güvenilir garantinin *Türkiye'nin etkin güvencesi* olduğu bilinmektedir.

Zaten 1963-64, 1967 ve 1974 olayları, bu iki anlaşmanın ne kadar gerekli olduğunu kanıtlamıştır.*** 1974'ten sonra iki kesimli, iki toplumlu federal bir yapı oluşturma çabaları sürerken ve bu yönde birçok ortak uzlaşıcı noktalar bulunmuşken, Güney'deki Rum yönetiminin, BMgözetimindeki toplumlararası görüşmeleri bir yan bırakarak, uluslararası hukuku ve anlaşmaları çiğnemek suretiyle, tüm Kıbrıs adına Avrupa Birliği'ne üyelik için yaptığı başvuru, 1960 Garanti ve İttifak Antlaşmalarının "*gerekliliğini ve vazgeçilmezliğini (sine quo non)*" (Gazioğlu, 2000:354) belirgin bir şekilde ortaya çıkarmaktadır. Ne var ki Kıbrıslı Rumlar, 1960 anlaşmalarının "*hukuki geçerliliğini*" (Arsava, 1999:555) kaybettiğini belirtmektedirler. Aslında bu olgu üzerinde iddia etmek bile, Kıbrıs anlaşmazlığının çözülmesinde ve yeni statünün şekillendirilmesinde anahtar rol oynamaktadır. Çünkü Garanti Anlaşması hükümlerinin, Anayasa'nın temel normları olarak kabul edilmesi ve Anayasa'nın temel normlarının Garanti Anlaşması'nın teminatı altına konulmuş olması, bu görüşü teyit etmektedir. Bu yüzden Kıbrıs'ta yapılan anlaşmalar arasında en çok tartışılan konu, *Garanti Anlaşması* olmuştur. Garanti Anlaşması'nda özellikle öngörülen müdahale hakkının BM anlaşmasının '*jus cogens*' (Arsava, 1999:556) ilkesini, yani *kuvvet kullanma* yasağını ihlâl ettiği, BM Anlaşması'nın 103. maddesi ışığında Garanti Anlaşması'nın geçerli olamayacağı iddiası, BM'nin de gündemine gelmiştir.

Her şeyden önce Garanti Anlaşması'na İngiltere, Türkiye ve Yunanistan'ın yanı sıra Kıbrıs Cumhuriyeti'nin de taraf olduğu bilinmektedir. Bu anlaşmada bir taraftan garantör devletler, diğer taraftan Kıbrıs Cumhuriyeti, devletin siyasî bağımsızlığını, Anayasa'nın temel normlarına riayetini, toprak bütünlüğünü ve ülkenin güvenliğini garanti etmişlerdir. Aslında Garanti Antlaşması'nda öngörülen garanti, sadece üçüncü devletlere karşı değil, öncelikle ve özellikle Kıbrıs Cumhuriyeti'nin bizzat '*kendisine karşı*' (Arsava, 1999:556) öngörülmüştür. Çünkü Kıbrıs'ta yıkılacak bir devletin kurulması istenmemiştir. Bu yüzden Kıbrıs'taki Garanti Antlaşması, kural olarak muayyen bir süre için değil, sürekli geçerli olmak üzere akdedilmiştir. Bu durum, özellikle Kıbrıs gibi hukuki bir statünün garanti edilmesi için elzemdir. Dolayısıyla Kıbrıs'ta da olduğu gibi garanti anlaşmalarının karakteri, tamamen '*süreklidir*' ve tabiatı gereği '*çekilme*' veya '*fesihle*' (Arsava, 1999:557) sona ermemektedir. Böylece Kıbrıs'taki Garanti Antlaşması, garantör devletlerin ortak çıkarlarını ve Ada'daki Türk ve Rum toplumlarının çıkarlarını temine çalışmıştır. Özellikle garanti edilen konumunda olan tarafın, tek taraflı olarak anlaşmayı sona erdirmemesi, temel amaç olmuştur. Kaldı ki bu anlaşmayla, sadece hak elde etmeyip, aynı zamanda yükümlülük altına girmesinden de bu anlaşılmaktadır.

Gerçek şu ki Kıbrıs anlaşmazlığında sorun teşkil eden temel husus, Rum tarafının

*Anlaşmaların detayları ile ilgili olarak bkz... Keesing's Contemporary Archives, 1962:16643-16647, 16657-16661.

**Mesut Yılmaz'ın Dışişleri Bakanı olarak TBMM'inde yaptığı konuşma için bkz... TBMM Tutanak Dergisi, Cilt: 21, 49. Birleşim ve 21.12.1988 Tarihli Konuşması. Bunun için bkz... Atacan, 1999:138.

kurucu anlaşmalarının hâlâ geçerliliğini tartışırken, Garanti Antlaşması'nın geçersizliğini, Türk tarafının ise 1960 yılında kurulan devletin yerine bugün itibarıyla iki ayrı devletin var olduğu gerekçesiyle, kurucu anlaşmaların oluşturduğu rejimin geçerliliğini kaybettiğini, ancak Garanti Antlaşması'nın geçerliliğini koruduğunu ifade etmektedir.

Ancak şu bir gerçek ki, Kurucu Antlaşmalarla Garanti Antlaşması'nın birbirinden bağlantısız olarak mütalaa edilmesi mümkün değildir. Bu durum, 1974'te Türkiye'nin yapmış olduğu müdahaleyle de teyit edilmiştir. Çünkü Türkiye'nin, 1960 anlaşmalarında öngörülen hukuki statüyü yeniden tesis etmek amacıyla müdahale ettiği bilinmektedir.

Aslında Kıbrıs Devleti, 1960 yılında ulusal ve uluslararası bir uzlaşma sonucu doğmuştur. Dolayısıyla taraflar arasında oluşan ulusal ve uluslararası uzlaşma, Garanti Antlaşması'nın teminatı altına alınmıştır. Bu yüzden 1960'da kurulan sistem, ya bütünüyle geçerli, ya da bütünüyle geçersiz addedilmelidir. Lakin Kıbrıs'taki toplum barışının bozulması, uluslararası hukukun ihlali sonucunu doğurmuş ve Türkiye'nin 1974'te Garanti Antlaşması'na dayanarak müdahale etmesini gerektirmiştir. Buna karşın Güney Kıbrıs yönetiminin bugün itibarıyla Kurucu Anlaşmaların geçerliliğini iddia etmesi, Ada'nın tümü üzerinde hak iddia edebilmesinden kaynaklanmaktadır. Ancak Kurucu Anlaşmalar 1963'ten itibaren Rumlar tarafından ihlâl edilmiş, bu da 1960 yılında kurulan devletin sonunu getirmiştir. Buna karşın 1960 tarihli anlaşmaların ihlali paralelinde ortaya çıkan gelişmeler, 1960'da kurulan devletin yıkıldığını ve onun yerine 'dismembratio teoris'i' (Arsava, 1999:558) ışığında, iki ayrı yeni rejimin kurulduğunu ortaya çıkarmıştır.

Zaten 1960 rejiminin pek uzun sürmediği ortadadır. Bu düzen 21 Aralık 1963'te fiilî olarak sona etmiştir. Türkiye'nin Dışişleri Bakanı Feridun Cemal Erkin, 24 Aralık 1963 tarihinde TBMM'de yaptığı konuşmada, Kıbrıslı Rumların yapmak istediklerini açıklamış ve "teşhisimiz, olayların mürettep olduğu ve hukuki alanda başarı elde edemeyeceklerini anlayan Kıbrıslı Rumların işi, bu defa fiilî tecavüze dökerek Kıbrıslı Türkleri ve Türkiye'yi tahrik edip, mukabil harekete sevketmeyi gözettikleri merkezinde" (Gönlübol, 1996:377) olduğunu belirtmiştir.

Feridun Cemal Erkin'in 26 Aralık 1963 günü verdiği diğer bir bilgiye göre Garanti Antlaşması'nın münferiden harekete geçmek hususunda Türkiye verdiği hakka dayanarak, Türk Hava Kuvvetlerine mensup uçaklara 25 Aralık 1963 tarihinde saat on dörtten itibaren Lefkoşa üzerinde çarpışmaların durdurulması amacını güden "ihtar uçları" (Gönlübol, 1996:378) yapmasını emretmiştir. Aynı saatte de Kıbrıs'taki Türk Alayı, Kıbrıslı Türkleri korumak amacıyla garnizonundan hareketle, münasip savunma mevzilerine intikal etmiştir.

Daha sonra Erkin, İstanbul'dan Londra'ya hareket ederken 11 Ocak 1964 tarihinde verdiği demeçte ise "Kıbrıs'ta emniyet ve asayiş, adanın bütün sahasına şamil olarak tam ve istikrarlı ve devamlı bir şekilde sağlanmalıdır. Bu ilk ve önemli gayedir. Esasa taalluk eden görüşümüz, Türk cemaatinin can ve mal emniyetleri ile birlikte, bütün hak ve menfaatin tam ve

kesin bir şekilde sağlanmasının zarurî olduğu noktasında toplanmakta" (Gönlübol, 1996:378) olduğunu belirtmiştir.

Kıbrıslı Rumlar, Kıbrıs'ta ortaya çıkan bu durumun, mevcut anayasanın ve Türkiye'nin içişlerine karışmasını sağlayan anlaşmalar olduğunu, bu sebeple anayasanın değişmesi, anlaşmaların ve bu arada Garanti Antlaşması'nın da ortadan kalkması gerektiğini ileri sürmüşlerdir (Gönlübol, 1996:379). Bunun ardından Makarios yönetimi, 1 Ocak 1964 tarihinde Ada'daki düzeni kuran Kurucu ve Garanti anlaşmalarının tamamını feshettiğini açıklamıştır (Tornaritis, 1968:32-33).

Bundan dolayı Kıbrıs anlaşmazlığı, tarafların isteği üzerine BM Güvenlik Konseyi'nin gündemine yeniden gelmiştir. Güvenlik Konseyi de Türkiye, Yunanistan ve Kıbrıs temsilcilerini davet ederek, 26 Şubat 1964 tarihinde anlaşmazlık hakkında alınacak tedbirleri görüşmek istemiştir. Türkiye ve Kıbrıs, Londra Konferansı'nda kapalı celsede söylediklerini, Güvenlik Konseyi önünde de tekrarladysa da Rum tarafı, "Türkiye'nin müdahale hakkı olmadığını ve anlaşmaların ortadan kalktığını" (Gönlübol, 1996:380) iddia etmiştir. Buna karşın Türkiye, anlaşmaların geçerli olduğunu, lakin yeni kurulan rejimin kabul edilemeyeceğini savunmuştur.

Bu sırada NATO çerçevesinde oluşturulan Anglo-Amerikan Planı, 31 Ocak 1964 tarihinde taraflara sunulmuştur (Adams ve Cottrell, 1968:61). Aslında bu plan, Ada'ya Türk müdahalesini önlemek için hazırlanmıştır (Ausland ve Richardson, 1966:321-326). Yaklaşık 1.200 ABD askerinin de yer alacağı 10.000 kişilik bir *NATO Barış Gücü* oluşturulmasını öngören plân,* 1 Şubat 1964 tarihinde Yunanistan ve anlaşmalardan doğan haklar saklı kalmak kaydıyla Türkiye tarafından kabul edilmiştir.** Ancak Cumhurbaşkanı Makarios, sadece BM Güvenlik Konseyi'nin emrindeki bir *Barış Gücü*'nü kabul edebileceğini belirterek, önerilen planı reddetmiştir.*** NATO kuvvetinin, kendisini ortadan kaldırmayı planladığını ve statükoyu pekiştirecek bir rol üstleneceğini farkedenden Makarios (Sönmezoğlu, 1995:11), onun yerine, bu statükoyu koruma konusunda bir çıkarı ve taahhüdü bulunmayan ve içerisinde Sovyetler Birliği'nin de yer aldığı BM Güvenlik Konseyi'nce oluşturulan *Barış Gücü*'nü tercih etmek zorunda kalmıştır (Fantis, 1964:2; Oberling, 1982:83).

Bunun üzerine BM Güvenlik Konseyi, 4 Mart 1964 tarihli ve 186 sayılı (Salih, 1978:38-39; Higgins, 1981:96-97; Gürün, 1983:410; Asmussen, 2000:121-135) kararı almasından sonra BM *Barış Gücü*'nün kurulması ile ilgili çalışmaları başlatmıştır. BM *Barış Gücü*'ne asker verecek ülkeler hazırlıklarını sürdürürken, Rum liderliği, *Barış Gücü* askerleri Ada'ya gelmeden önce, mümkün olduğunca çok Türk köyünü ele geçirmek için mart ayı boyunca saldırılarını sürdürmüştür. Bu yüzden Baf, Malya, Yayla, Larnaka, Bağlarbaşı, Kazafana, Gaziveren, Lefkoşa Türk bölgesi**** yoğun saldırılara maruz kalmıştır.

*Bu konuyla ilgili olarak Denктаş, BM Genel Sekreteri'nin Özel Temsilcisi Diego Cordovez ile yaptığı görüşmede "eğer Rumlar, 1960 anlaşmaların çalışmasına izin verselerdi tatmin olurduk" demesi dikkat çekicidir. Bunun için bkz... "KKTC Cumhurbaşkanı'nun 21 Mart 1998 Tarihinde BM Genel Sekreteri Diego Cordovez'i Kabulün Yaptığı Konuşma ile İlgili Görüşme Tutanağı", KKTC Cumhurbaşkanı Arşivi, Dosya: Görüşme Tutanaqları, Tarih: 21 Mart 1998.

Bu arada 17 Mart 1964'de *Barış Gücü*'nün (UNFICYP) kurulması tamamlanmış, 24 Mart'ta *Sakari Tuomioja* arabulucu olarak atanmış ve 27 Mart 1964'de ise göreve başlamıştır. Bu dönemde, 103 köyden onbinlerce Türk göç etmiş, 1.203 yaralı, 203 kayıp ve 500'ün üzerinde şehit verilmiştir (Borowiec, 1983:96-97; Feyzioğlu ve Ertekün, 1987:12). Aynı zamanda Kıbrıslı Türkler büyük oranda maddî kayba da uğramışlardır.

BM Barış Gücü ise saldırıya uğrayan Kıbrıslı Türklere yardım edeceği ve saldırıları durduracağı yerde (Gürün, 1983:410; Alasya, 1993:12; Gürel, 1993:53), saldırıların başladığı anda aradan çekilmiş ve dışarıdan bir gözlemci gibi, ölenlerle yaralananların raporlarını tutmuştur (İsmail, 1998:217; Simtaş, 1998:18). Türk bölgelerine kurulan barikatlarda, sivil halkın, insan haklarına aykırı ve insanlık onurlarını yaralayıcı bir şekilde aranmasına seyirci kalınmış, Rum yönetiminin izin verdiği oranda, açlık çeken bölgelere sadece yiyecek götürülmesine aracılık etmiştir. Bu durum 26 Nisan 1964'de yapılan büyük bir mitingle protesto (Moran, 1998:83) edilerek, BM'nin tarafsız davranması istenmiştir. Bu durum göstermiştir ki, *Barış Gücü* Türklerin güvenliğini sağlayamamaktadır.

Zaten 1963'ten sonra Makarios, Kıbrıs'taki çatışmanın bizzat *Enosis* için yapıldığını ve Kıbrıs'ın Yunanistan'a ilhak edilmedikçe, Kıbrıs meselesinin halledilemeyeceğini açık bir şekilde söylemiştir. Bu sırada Rum Ulusal Meclisi ırkçı bir kararla *Enosis*'in tek hedef olduğunu ilân etmiştir (A Loose..., 1987:42). Ancak ayrılıkçı Rum saldırıları, bağımsız ve bağlantısız addedilen Kıbrıs Devleti'ni Yunanistan'a bağlamak istemişlerse de bunda başarılı olamamışlardır. Özellikle bu konudaki başarısızlıklarının nedeni Kıbrıslı Türklerin direnişi ve Türkiye'nin etkin garantisi olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla Kıbrıslı Türkler, Türkiye'nin etkin garantisine ve müdahale hakkına rağmen Rumların neye tevessül edebileceklerini unutup, yeni bir anlaşmada bu güvenceden ayrılmayı ve bunun yerine çalışması oldukça zor olan "*uluslararası garantilerin ikame edilmesini*" (A Loose..., 1987:43) ve müdahale hakkının kaldırılmasını kabul etmemektedirler. Aslında bu husus, Kıbrıs'taki iç meseleyle de bağlantılı bir konudur. Çünkü 1963'ten 1974'e kadar toplumlararası çatışmalar sürerken Kıbrıslı Türkler, Türkiye'ye "*garantör olarak gel bizi kurtar*" (A Loose..., 1987:43) çağrısını yapmışlardır. Bu çağrıyı Rum liderliği farklı bir şekilde değerlendirmiş ve "*iç kargaşalık nedeniyle Türkiye'nin müdahalesi işlerlik kazanamaz*" (A Loose..., 1987:44) şeklinde yorumlamıştır. Dolayısıyla Kıbrıslı Türklerin bekası ve varlığı ile yakından ilgili olan bu konuda, garantiler olmasaydı veya müdahale hakkı bulunmasaydı, Kıbrıslı Türklerin ne olacağı kuvvetle muhtemel bellidir. Hâl böyle olunca gelecekteki bir anlaşmada "*iç meseledir*" (A Loose..., 1987:44; Gibbons, 1997:88) diyerek, Rumların elini rahatlatacak bir formülün savunulması, Kıbrıslı Türkler için *tarafsızlık* ve *adalet*e sadakat gösterisi değildir.

Aslında Rumların "*yabancı ülkelerin Ada topraklarını askerî amaçlarla kullanmaları caiz değildir*" (A Loose..., 1987:44) sözleri, başka bir anlam ifade etmektedir. Dolayısıyla Kıbrıs'ın bağımsızlığının ve bağlantısızlığının kalıcı olabilmesi için garanti sisteminin şekli ve nevi, geçerliliği ve etkinliği dıştan gelecek baskılarla değil, bizzat Kıbrıslı Türklerle Rumlar tarafından tayin edilmelisi gerekecektir.

Gerçi Kıbrıslı Türklerin garanti sisteminin etkin bir şekilde devamını yeğlemesinin

nedeni, açıkça izah edilmiştir. Kıbrıslı Rumların bu sistemden uzaklaşarak, işlerliği ve etkinliği şüpheli, müdahale hakkı bulunmayan bir formülü benimsemelerinin nedeni de gayet açıktır. Ne var ki bu durum, Türklerce farklı yorumlanmaktadır. Çünkü bu konuyla ilgili olarak Kıbrıslı Türklerin görüşü, etkin Türk garantisinin kaldırılmasından sonra *uluslararası garanti sisteminin*, Rumların Kıbrıs'ta başlatması muhtemel olan saldırılarını durduramayacaktır.

Dolayısıyla Kıbrıs Cumhuriyeti'nin ve iki halkın siyasi eşitliğine dayanan bağımsızlığın daimiliği için gereken garantiler, "*bağımsızlığa tek başına sahip çıkmak isteyen*" Rum tarafı ile "*bağımsızlığın ortaklık şeklinde devamından*" (A Loose..., 1987:45) yana olan Türk tarafından çok daha farklı olduğu ortadadır.

Kıbrıslı Rumlardaki bu farklılık, çatışma duygusunu körüklemiş ve Kıbrıslı Türklerle *çatışmayı*, hatta *savaşmayı* bile göze alacak duyguların gelişmesine neden olmuştur. Kıbrıslı Türkler de Rumların bu eylemine karşın tepki göstererek, *savunma* ve daha sonra *karşı saldırı* reaksiyonunu göstermişlerdir. Böylece birbirini tetikleyen sosyal süreçler, çatışmayı ve beraberinde toplumlararası savaşı körüklemiştir.

Hâlbuki savaş, insanları ve toplumları fanatikliğe sürüklerken, insancıl duyguları da köreltmektedir. Maalesef bu olgu, Kıbrıs'taki her iki toplumun acı deneyimi olarak tarihe geçmiştir (Stavrinides, 1975:84). Özellikle Kıbrıslı Rumlarla Türkler, barışa ve refaha ulaşmak için derin arzudan yoksun olmalarına karşın, her iki toplum, kırk yıldan fazla bir süredir, birbirini dengeleyecek veya birbiriyle savaşacak ordular kurmuşlardır. Her iki taraf da sadece diğerinin saldırgan niyetlerine dikkat çekmeye ve barışın değerli olmasıyla birlikte, millî gururun, özgürlük ve şerefın savunulması ve gerekirse, silah zoruyla müdafaa edilmesini vurgulamaya çalışmışlardır.*

Burada sürtüşmenin ve çatışmanın nedenlerini yeniden anlatmak gereksizdir. Üniter devletin yıkılmasıyla sonuçlanan 1962-1963 gerginliği, iki ayrı kaynaktan beslenen ve iki ayrı millî ideolojinin çatışması sonucu olduğu söylenebilir (Stavrinides, 1975:84). Rum liderler, kendi halkına Rum toplumu olarak siyasi haklarını inkâr eden bir anayasanın kendilerine empoze edildiğini, Türk liderler ise Türk toplumu olarak elde ettikleri haklar üzerinde, Rumların hile yaptığını belirtmektedirler. Aslında bundan da anlaşılıyor ki, Rumlar ve Türkler, ekonomik ve sosyal haklarını, birey ve aile olarak algılamalarına karşın, siyasi haklarını millî toplum olarak algılamaktadırlar. Ayrıca o dönemlerde her iki toplum da liderliklerine karşı *basit ve eleştiriye kapalı* bir konumda durmaktadırlar.**

** Bu plân hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz... American Foreign Policy, 1967:556; Stephens, 1966:188; Adams ve Cottrell, 1968:74; Bitsios, 1975:130; Armaoğlu, 1989:787-788; Laipson, 1990a:9; Laipson, 1990b:1-2; Albrecht, 1994:17; Uslu, 2000:78; "The Office of The British High Commissioner Nicosia-Cyprus", KKTC Cumhurbaşkanlığı Arşivi, Dosya: Secretary of The State for Commonwealth Affairs, Despatch No:17, Tarih: 17 December 1966.

*** Bununla ilgili olarak bkz... Keesing's Contemporary Archives, 1964:20116; New York Times, 1 February 1964.

**** Makarios'un reddetme gerekçesi için bkz... Dışişleri Belleteni, 1964:8; American Foreign Policy, 1967:557; Bölükbaşı, 1988:65; Fırat, 1997:127.

***** Bununla ilgili olarak bkz... Stegenga, 1968:61-66; Patrick, 1976:42; Alasya, 1993:12; Kıbrıs AB Dönemecinde..., 1998:1; Simtaş, 1998:18.

Belki de bu durum, adada kayda değer bir “demokratik kurum geleneğinin” (Stavrinides, 1975:84-85) olmamasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca tarihî nedenlerden dolayı her iki liderlik de milliyetçi ideolojiye sahiptirler. Bu iki gerçek bir araya gelince, sıradan Kıbrıslı Türklerin ve Rumların, birey ve aile olarak günlük yaşantılarını etkilemeyen unsurlar, daha sonra iki düşman gruba ayrılmalarına neden olmuştur.

Aslında Rumlar ve Türkler, ateşli ve heyecanlı insandırlar. Asil ve cömertçe davrandıkları gibi, birey veya toplum olarak onur ve haklarının çiğnendiğine kanaat getirdikleri zaman sıcakkanlı, aşırı sinirli ve saldırgan da olabilmektedirler. Gerçek şu ki bu durum, Ada’daki toplumların sosyokültürel özelliklerinden birisi olarak değerlendirilebilir.

Zaten Kıbrıs’ta, *barış ve işbirliği* gibi yüksek idealler, Kıbrıslı Türklerle Rumların, kişisel/aile onuru ve çıkarlarının silaha sarılmalarını gerektirdiğine inandıkları içindir ki bazı eylemlere ve toplumlarını ilgilendiren bazı siyasi hakların kendilerine tanınmadığı veya tanınmayacağını düşündüklerinden saldırıya geçmişlerdir. Ama burada, çatışan ve anlaşmazlık kaynağı olan, geleneksel Kıbrıs Türk ve Rum çıkarları olduğu unutulmamalıdır. Ayrılcı ideolojinin tesirinde kalan Makarios, bunun içindir ki 1 Ocak 1964 tarihinde Garanti ve İttifak Antlaşmalarını tek yanlı** bir kararla iptal etmiştir (Karayannis, 1965:17; Necatigil, 1998:46). Gerçi İngiliz yetkilileri, bunun ciddi bir hata olduğunu belirtmişlerse de Makarios, yeni durumun daha iyi olacağını iddia etmiştir (Stephens, 1966:185-186; Gürel, 1993:58). Durumu daha da ileri götüren Makarios, 1960 Anayasası’nın yüklendiği yükümlülüklerle çalışamaz olduğunu ve bunu yeniden çalıştırmak için de en önemli engelin, *Garanti ve İttifak Antlaşmalarının* olduğunu belirtmiştir (Plümer, 1988:38-39; Reddaway, 2001:134 ve 174). Fakat Kıbrıs’ın kurucu anlaşmalarının temel prensiplerinden olan Garanti ve İttifak Anlaşmalarının feshedilmesi, İngiltere’nin, Makarios hükümetinde ciddi bir çatlak olduğunu görmesine ve bu keyfi durumun, Türkiye ile birlikte reddetmesine neden olmuştur (Sonyel, 1997:147; Dodd, 1998:24).

Buna karşın Yunanistan, Makarios’un bu durumunu desteklemiş ve Yunan Başbakanı Yorgo Papandreou “*bu anlaşmaların, Ada’daki durumu çıkmaza sürüklediğini*” (Sarica vd., 1975:65; Armaoğlu, 1989:788) söylemiştir. Hâlbuki Garanti Antlaşması, anayasanın âmir hükümlerindedir ve değiştirilmesi dahi teklif edilemeyecek bir özelliğe sahiptir (Tornaritis, 1977:58-59). Rumlar, Garanti Antlaşması’nın özellikle 4. maddesinin âmir hükmü, BM Anlaşması’nın 103. maddesine (Necatigil, 1998:46) ve uluslararası hukukun genel prensiplerine aykırı olduğunu ifade etmişlerdir. Özellikle “*eşit egemenlik ilkesinin ihlâli*” (Jacovides, 1966:15-28; Tornaritis, 1977:40, 60) prensibine dayanan Rumlar, bu maddenin kaldırılmasını özellikle savunmuşlardır.

Aslında Rumların dayandığı prensipler, hukuk kaidelerinin içinde önemli bir yaptırım ve geçerliliği olan argümanlardır (Necatigil, 1998:120). Ama Kıbrıs meselesinde bu prensiplerin kullanılması, doğru bir kaide değildir. Kaldı ki Garanti Antlaşması’nun

* Kıbrıs’taki toplumların yaşadığı toplumsal travmalar için bkz... Volkan, 2008.

âmir hükümleri, Kıbrıs Anayasası'nda '*Temel Maddeler*' olarak ifade edilmiştir. Zaten Anayasa'nın varlık ruhu, bu temeller üzerine inşa edilmiştir. Kaldı ki bir devletin anayasasında bazı değişikliklerin yapılamaması, onun '*eşit egemenlik ilkesine*' sahip olmadığını da göstermemektedir. Bununla birlikte bir devletin anayasa değişikliği ile ilgili eksiklerin olması, onun *bağımsız* bir devlet olmadığı da ifade etmemektedir (Crawshaw, 1976-1977:123-124). Kaldı ki bu durum, Kıbrıs Cumhuriyeti'nin diğer devletler tarafından tanınmasını da engelleyecek bir durum arzetmemektedir (Higgins, 1963:34). Bilindiği gibi Kanada, anayasa değişikliği ile ilgili hakkı ve gücü, ancak 1949 yılında elde edebilmiştir (Necatigil, 1998:120). Çünkü bu tarihe kadar Kanada Anayasası, İngiliz Parlamentosu'nun tâbi olduğu hukukun bir parçasıdır. İngiliz Parlamentosu, Kanada Anayasası üzerindeki egemenliğinden ve kontrolünden, ancak 1982 Nisanında vazgeçebilmiştir (Tamçelik, 2008:567). Pek tabii ki bu zamana kadar Kanada, *bağımsız* ve *egemen* olmayan bir devlet statüsünde değildir.

Bir diğer konusu ise Kıbrıs'ın tarihine bakıldığında Garanti Antlaşması'nun oldukça gerekli olduğu kabul edilmektedir. Ada'da sosyal yapı itibarı ile farklı toplumlar olduğundan, self-determinasyon hakkında bazı sınırlamaların getirilmesi gayet normaldir. Çünkü herhangi bir topluma bu hak verilirse, diğer toplum baskı altında tutulmasına neden olabileceği içindir ki, bu hakkın uygulanmasında bazı kısıtlamalara gidilmiştir (Sureda, 1973:271). Dolayısıyla Garanti Antlaşması'nda da ifade edilen '*müdahale hakkı*' (Necatigil, 1998:124) bu gerçeklere dayandırılmaktadır. Aslında bir anlaşmada '*müdahale hakkının*' bulunması, bir devletin başka bir devletin geleceğini *etkileme* veya *değiştirme* gibi faaliyete girmesini engellemek içindir. Yani Yunanistan'ın veya Türkiye'nin, Kıbrıs'ı ilhak etmesi, bir şekilde engellenmek istenmiştir. Bu yüzden uluslararası hukukun '*a jus cogens*' kuralının (Necatigil, 1998:124) uygulanması gerekmiştir. Bu kural, uluslararası hukukun genel ve kesin prensiplerinden birisidir ve saygı gösterilmesi de gereklidir. Bununla beraber '*müdahale hakkı*', bazı yeni düzenlemelerin getirilmesiyle birlikte güvenlik sorununu da beraberinde getirmiştir. Aslında bu, istisnai bir durumdur. Bu yüzden Kıbrıs içinde de var olan, fakat farklı egemen toplumların her birine, *self-determinasyon* hakkının uygulanması gerekecektir (Moore, 1969:337-338; Ronzitti, 1985:134).

Ayrıca uluslararası garantiler, Kıbrıs Anayasası'nın değişmez temel hükümleridirler. Hatta bu, Anayasa'nın genel karakteristik özelliği de olduğu söylenebilir (Necatigil, 1998:125). Aslında bütün bunlar, "*self-determinasyon hakkının uygulamadaki geçersizliğini*" (Ronzitti, 1985:133-134) ortaya koyduğunu düşünmek büyük bir hatadır.

Bu sırada Ada'daki toplumların savunma sistemleri, birbirine karşı tehditkâr bir boyut kazanmıştır. Bu yönü ile Kıbrıs Türk enklavları, Türk savunma sisteminin bir parçasıyken, Kıbrıs'ın Rum kontrolü altındaki topraklar da Yunan savunma sisteminin bir parçası altındadır. Özellikle Makarios, Rum Millî Muhafız Ordusu'nun komutasını Yunan ordusunun muvazzaf subaylarının (Stavrinides, 1975:68) emrine vermesiyle, ciddi bir hata yapmıştır. Bu hata nedeniyle Kıbrıslı Türkler, Rum toplumuna olan

güvenlerini daha da kaybetmişlerdir. Kaldı ki bu durumun, toplumları *ayırın* unsurlar üzerinde ortak bir payda oluşturduğu da görülmüştür. Daha genel bir deyişle Kıbrıslı Rumlar ve Türkler, her biri başka bir ülkenin savunma sisteminin bir parçası olan iki ayrı oluşuma bölününce, kendi anlaşmazlıklarını çözmek için herhangi bir çaba içerisinde girmemişlerdir. Ancak Rumlar, taktik değiştirerek garantör devletlerden Türkiye'yi suçlar bir tutum takınmıştır. Ne var ki esas problem, garantör devletlerden kaynaklanmamaktadır. Özellikle Türkiye, her vesileyle 1960'ta yürürlüğe giren anlaşmaların devamından yana olduğunu belirtmiştir.

Bunun üzerine Makarios, Kıbrıs'ı bütün garantörlerden arındıracak bir çözümü savunmuştur. Çünkü Makarios'a göre takviye edilmiş bir BM *Barış Gücü*, garantör ülkelerin yerini alabilecektir (İnönü..., 1964:4; Denктаş, 1996a:6). Hâlbuki Kıbrıs'ta garanti sistemi olmasaydı, Türk tarafının herhangi bir ortaklık cumhuriyetini kabul etmeyeceği açıktır. Çünkü onlar, Makarios'un ilk fırsatta bu ortaklık cumhuriyetini ortadan kaldıracağına inanmaktadırlar. Bu sırada İngiliz Yüksek Komiserliği'nden Pickard adından bir görevli, Londra'ya Ocak 1964'de gönderdiği raporda belirttiği gibi "*Makarios'un verdiği güvenceler, daha önce verdiği güvenceler kadar değersiz*" (Denктаş, 1996a:11) olduğunu ifade etmiştir.

Aslında Makarios'un gerçek emelleri konusunda İngiliz ve Amerikan diplomatları haberdardırlar. Onlar "*Makarios, anlaşmaları feshetmek istiyordu; böylece kendisi Kıbrıslı Türkleri imha ederken, Türkiye'nin müdahale etme hakkı olmayacaktı*" (Feyzioğlu ve Ertekün, 1987:17; Denктаş, 1996a:11; İsmail, 1998:307) demektedirler. Hatta zamanın Amerikan Dışişleri Bakanlığı Müsteşarı Ball, hatıratında şu ifadeye yer vermiştir: "*Rumlar Ada'da bir Barış Gücü bulunmasını istemiyorlar, sadece Kıbrıslı Türkleri öldürmek için serbest kalmak istiyorlardı*" (Ball, 1982:341-347) şeklindeki sözleri dikkat çekicidir. Daha sonra Makarios ile yaptığı bir görüşmede Ball, "*dünya, eli kolu bağlı durarak, bu güzel adayı, sizin özel mezbahanız hâline dönüştürmenize izin vermeyeceğini*" (Ball, 1982:159) belirtmiştir. Ancak Yunanistan, BM, İngiltere ve Afro-Asyalıların (İsmail, 1998:307) Türk müdahalesini engelleyeceğine inanan Makarios, yasa ve ilgili anlaşmaları hiçe sayarak,* Kıbrıs'ı Enosis yolunda bir sıçrama tahtası olarak kullanmak istemiştir.

Bunun üzerine Türkiye, Garanti Antlaşması'ndaki müdahale hakkına dayanarak, 1964'de Erenköy'e uçaklarını göndermiş ve oradaki Türkleri mutlak ölümden kurtarmıştır. Ardından 1967'de ağırlığını koyarak, Rum-Yunan birliği tarafından işgal edilen Geçitkale-Boğaziçi** köylerinin boşaltılmasını ve işgalci 12 bin (İsmail, 1998:436) Yunan askerinin geri çekilmesini sağlamıştır. 1974'de ise Türkiye, Ada'ya müdahale ederek, Kıbrıs'ın Yunanistan'a bağlanmasını önlemiştir.

Bugün toplumlararası görüşmeler sürerken, Rum liderliği birinci hedef olarak Enosis'e engel gördüğü Türkiye'nin garantörlüğünü kaldırmak veya sulandırarak etkisizleştirmek istemektedir. Bu amaçla garantörlük kalsa bile, Ada'da Türk askerinin

* Her iki toplumda muhalif sesler çıksa da bunların etkinliği oldukça azdır. Ayrıca muhalif kişilere karşı ciddi bir hoşnutsuzluk olduğu da bilinmektedir.

Makarios, Kıbrıs Anayasası'nı değiştirerek, devletin Rum toplumunun istekleri doğrultusunda çalışmasını istemiştir. Bunun için bkz... Karayannis, 1965:17; Berkay, 1996:4; Asmussen, 2000:123.

kalmamasını, Türkiye'nin tek yanlı müdahale hakkı olmamasını ve müdahaleye, ancak BM Güvenlik Konseyi'nin, AGİT'in, NATO'nun veya AB'nin karar vermesini istemekte veya çokuluslu bir garantörlüğü arzulamaktadır.

Türk halkı ise Türkiye'nin *etkin* ve *fiilî* garantörlüğünden yanadır. *Etkin garantiden* kastedilen '*tek yanlı*' müdahale hakkının devamı ve *fiilî garantiden* kastedilen de Ada'da, Türk halkının güvenlik gereksinimlerine yanıt verecek miktarda '*Türk askerinin*' bulunmasıdır (İsmail, 1998:436). Bilindiği gibi bu sayı 950 Rum ve 650 Türk'tür. Şimdiki durumda Kıbrıslı Türkler, bu sayının daha da artırılmasını istemektedirler. Nitekim çeşitli zamanlarda yapılan kamuoyu araştırmalarında, Türk halkının büyük bir çoğunluğu "*Türkiye'nin etkin ve fiilî garantörlüğünden*" (İsmail, 1992:231; İsmail, 1998:436) yanadırlar.

2.2. Türkiye'nin 1974 Müdahalesinin Hukukî Özellikleri:

Müdahalenin en son biçimi, bir ülkedeki ihtilalcilere karşı, devlet otoritesini korumak veya bu otoriteyi yıkmak için iyi donatılmış düzenli askerî güçlerin kullanılmasıdır (Gönlübol, 1993:176). Bu güçler, zamanla çoğaltılarak, tıpkı ABD'nin 1963 yılından sonra Vietnam'da yaptığı gibi, büyük orduların kurulmasına dek gidebilmektedir. Bir rejimi ayakta tutabilmek veya bir ülkedeki ihtilâli bastırmak için yapılan bu tür girişimler, genellikle *aniden* ve *kriz* sırasında gerçekleştirilmektedirler. *Aniden* yapılan müdahale ile bir rejimi yıkmak konusunda, yakın geçmişteki en iyi örneklerden birisi Sovyetler Birliği'nin, Varşova Paktı'nın bazı üyeleri ile birlikte, 1968 yılında Çekoslovakya'yı istila etmesidir. Sovyet bloğunun Çekoslovakya'daki bu girişimi, ABD'nin Güney Doğu Asya'da uygulamaya çalıştığı '*domino kuramı*' (Gönlübol, 1993:177) ile aynı nedene dayanmaktadır.

ABD'nin 1965 yılında Dominik Cumhuriyeti'ne karşı giriştiği hareket, Küba Başkanı Fidel Castro'nun Karaip Denizi'nde uygulamaya çalıştığı '*domino kuramının*' etkilerinden, bu devleti '*korumak*' amacıyla yapılmıştır. Dolayısıyla bu örneklerde de görüleceği gibi, askerî müdahaleler hem *düşman*, hem de *dost* devletlere karşı yapılabilmektedir. Hatta çoğu zaman *gerçek* veya *hayali* bir ihtilâle karşı da devletler, korunabilmektedir (Gönlübol, 1993:177).

Hâl böyle olunca güvenlik, devletlerin en çok önem verdiği konulardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla hiçbir devlet, bu konuda öteki devletin '*iyi niyetine*' veya '*kuru sözlerine*' (Gönlübol, 1993:179) itibar etmesi beklenemez. Kaldı ki her devlet, kendi savunmasını güçlendirebilmek için askerî hazırlığını ve öteki güç öğelerini, en üst düzeyde tutmaya özen göstermek zorundadır.

Her şeyden önce Üçüncü Dünya Ülkeleri arasında '*müdahale ve garantörlük*' anlaşmaları, sömürgecilik döneminin uzantısı veya kalıntısı özelliğindeki anlaşmalar olarak görülmektedirler (Karaosmanoğlu, 1975:14-15). Bu anlamdan hareketle müdahale anlaşmaları, hem müzakere biçimleri hem de içerikleri bakımından '*sömürgecilik dönemine*' (Hasgüler, 1998:21) ait terminolojiye bağlıdırlar. Aslında bu tür anlaşmalar,

bağımsızlığa kavuşmanın bedeli olarak değerlendirilmektedirler. Bu yönü ile müdahale anlaşmaları, bir bakıma *eşitsizliği* ifade etmektedirler (Karaosmanoğlu, 1975:15).

Türkiye'nin Kıbrıs konusundaki tezlerinin Üçüncü Dünya Ülkeleri tarafından kabul görmemesinin en temel nedenlerinden birisi de dış müdahale yoluyla Kıbrıs'ın *egemenliğini* ve *toprak bütünlüğünü* ihlâl etmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Aslında Üçüncü Dünya Ülkelerinin etkili teşkilâtlarından '*Bağlantısızlar Hareketi*', garanti anlaşmalarını BM anlaşmalarına aykırı, anti-demokratik ve geçersiz sayma eğilimindedirler (Zweig, 1991:46). Dolayısıyla bu yaklaşımının gereği olarak Kıbrıs meselesinde, tam egemen ve bağımsız halkların hareketi için önemli bir duyarlılık noktası olması gayet normaldir. Aslında bu görüşü, uzun yıllardır Yunanistan da savunmaktadır. Ama Yunanistan'ın ka'le almadığı bir durum daha vardır. Yunanistan, 1960 rejimine göre, Kıbrıslı Türklerin de garantörüdür. Ancak Yunanistan, bunun tam tersi bir davranış metodu geliştirmiştir. Türkiye'nin hem *Kıbrıslı Rumların*, hem de *Kıbrıslı Türklerin* garantörü olduğu gibi, Yunanistan da her iki toplumun garantörü olduğu unutulmamalıdır (Hasgüler, 1998:171). Lakin günün sonunda Yunanistan, kendi hesabına geldiği gibi hareket etmiş ve garantörlük '*misyonunu*' fiilen zedelemiştir. Çünkü Yunanistan'ın Kıbrıs'a yönelik 1970'ten 1974'e kadarki eylemleri, fiilî olarak garantörlük süjesini yaralamıştır. Şöyle ki:

Yunanistan'ın Kıbrıs'ta mevcut yönetimine karşı birinci operasyonu, 1970'de başarısız bir şekilde sona ermiştir. Bu operasyonun adı '*Ermis*'tir (Unknown Aspects..., 1992:91). Operasyonu düzenleyen Yunan Albayı Dimitrios Papapostolu'dur. Makarios'a karşı düzenlenen bu operasyonda İçişleri Bakanı Polikarpos Yorgacis de Yunanların yanında yer almıştır.

Mevcut yönetimine karşı ikinci operasyon, '*Ermis Plânı*'na göre Yunan subayların kontrolü altında bulunan '*Rum Millî Muhafız Ordusu*', Makarios'a karşı suikast düzenleyerek, onu öldürmeyi teşebbüs etmiştir. Yerine de Polikarpos Yorgacis'i getirmek istemişlerdir. Bunu gerçekleştirmek için de Yunan ajanlarından iki kişi, 8 Mart 1970'de Makarios'un helikopterine Başkanlık Sarayı'nın karşısındaki bir binanın çatısından ateş açarak, helikopterini düşürerek öldürmeye çalışmışlardır. Ancak Makarios, ölümden kıl payı kurtulmuştur (Unknown Aspects..., 1992:91).

Üçüncü operasyonu ise EOKA'nın lideri General Grivas tarafından düzenlenmiştir. Operasyonun adı '*Örümcek*'tir (Unknown Aspects..., 1992:91). Makarios'u öldürme görevi, Yüzbaşı Loizos Hristodulidis'e (Unknown Aspects..., 1992:91) verilmiştir. Operasyon, Rum Millî Muhafız Ordusu'nun istihbarat birimince plânlanmış ve 14-15 Şubat 1972 gecesi gerçekleştirilmesi plânlanmıştır (Unknown Aspects..., 1992:92). Ancak Makarios'a suikastın planlandığı gece, ABD aleyhine büyük bir gösteri düzenlendiğinden, halk sokaklara dökülmüş ve operasyon, ileri bir tarihe ertelenmiştir.

Makarios yönetimine karşı dördüncü operasyon ise '*Apollon*' (Unknown Aspects..., 1992:92) adını taşımaktadır. Bu operasyon, yine General Grivas tarafından

yönetilmektedir. 1974 Şubat ayında planlanan darbenin* gerçekleştirme tarihi, 16/20 Temmuz 1974 olarak kararlaştırılmıştır. Hazırlanan plâna göre EOKA-B ile Rum Millî Muhafız Ordusu'nun bazı birlikleriyle birlikte, 8-10 bin kişilik yedek askerî kuvvet de görev alacaktır. Polise ait silah depolarına baskın yapılarak, silahlara el konulacak ve bunlar, sivil EOKA'cılara dağıtılacaktır. Operasyon, iki ayrı kısımdan oluşmaktadır. Birincisi 'Yıldırım', ikincisi ise 'Deprem' (Unknown Aspects..., 1992:92) kod adını taşımaktadır. Bu operasyona paralel olarak Askerî Polis Şefi Tuğgeneral Yoannidis'in, Atina'da askerî yönetimin lideri Albay Yorgo Papadopoulos'a karşı bir darbe girişiminde bulunması da kararlaştırılmıştır. Tasarlandığı gibi Yoannidis, Yunanistan'da Papadopoulos'u devirmiş, ancak Yunan Deniz Kuvvetlerinin bir bölümünün askerî yönetime karşı ayaklanması yüzünden, Kıbrıs'taki darbe bir kez daha başarısızlığa uğramıştır (Unknown Aspects..., 1992:92).

Bunun üzerine Kıbrıs'taki Yunan askerlerinin Makarios'a karşı düzenledikleri beşinci operasyon ise 15 Temmuz 1974'de gerçekleştirilen ve 'Apollon' adını taşıyan plandır (Unknown Aspects..., 1992:92). 'Enosis' amacıyla yapılan bu darbeye, Makarios kaçarak hayatını kurtarmış, Yunan subaylar tarafından yönlendirilen EOKA'cı militarist gruplar ise çok sayıda Makarios taraftarını öldürmüşlerdir (Unknown Aspects..., 1992:92). Bilindiği kadarıyla Makarios'a karşı operasyonlar düzenlemek amacıyla, Yunan Genelkurmay'ının içinde 'K' (Unknown Aspects..., 1992:92) adında gizli bir bölüm dahi kurulmuştur. Dolayısıyla Yunanistan'ın bütün bu askerî ve siyasî operasyonlardan sonra Türkiye'nin Kıbrıs'ı işgal ettiğini söylemesi doğru bir yaklaşım değildir.

Kaldı ki o dönemde Başpiskopos Makarios'un, Kıbrıs'ta Yunan cuntasının faaliyetlerinden duyduğu rahatsızlığı 2 Temmuz 1974 tarihinde Yunan Cumhurbaşkanı General Gizikis'e gönderdiği mektuptan da anlaşılmaktadır. Makarios mektubunda:

"Yunan Kurmay Subayları tarafından doldurulan ve kontrol edilen Rum Millî Muhafız Ordusu, başlangıçtan beri EOKA-B'ye eleman ve malzeme temin eden bir kuruluştur.

... EOKA-B'nin kanun dışı faaliyetlerini destekleyen ve Atina tarafından maddî açıdan yardım gören muhalefet yayın organları, 2. Genelkurmay Dairesi ve Kıbrıs'taki Yunan Millî İstihbarat Servisi tarafından idare edilip direktif almaktadırlar" (Makrides, 1977:175-175; Halley, 1985:12-13) diyerek Yunanistan'ı suçlamıştır.

Bunun üzerine Yunan cuntası ile EOKA-B taraftarları müşterek hareket ederek, 15 Temmuz 1974 tarihinde Makarios'a karşı hükûmet darbesi yapmışlardır. Böylece Ada'da 'Kıbrıs Helen Cumhuriyeti' kurularak, *fiilî Enosis* gerçekleştirilmiştir. Ancak Makarios, 19 Temmuz 1974'te BM Güvenlik Konseyi'nde bir konuşma yaparak, Yunanistan'ın

* 5 Mayıs 1964 tarihinde Kıbrıs konusunda TBMM yapılan genel görüşme sırasında Başbakan İsmet İnönü, Türkiye, Kıbrıs Hükümeti nezdinde 13 Şubat 1962'den 1963 Aralık ayı başına kadar 14 defa, Yunan Hükümeti nezdinde ise 1960'tan 1963 Aralık son haftasına kadar 11 defa teşebbüs yaptığını belirtmiştir. Ayrıca 1962'den 1963 Aralık sonuna kadar İngiltere Hükümeti nezdinde de 5 defa şikâyet yapıldığı ifade edilmiştir. Bunun için bkz... İnönü..., 1964:4.

Ada'daki durumunu özetlemiştir. Buna göre Makarios:

“Yunanistan'daki askerî rejim, Kıbrıs'ın bağımsızlığına aldırış etmeksizin çiğnedi. Yunan cuntası, diktatörlüğünü Kıbrıs'a kadar uzattı. Hükûmetinden aldığı direktif üzerine Yunan Elçisi, beni ziyaret ederek Millî Muhafız Ordu'sunun sayıca azaltılması veya Yunan subaylarının geri çağırılmasının Kıbrıs savunmasını Türkiye'den gelecek tehlikeye karşı zayıflatacağımı söyledi.

Bu fikir, her ne kadar mantıklı göründü ise de inandırıcı değildi. Çünkü bu iddianın ardında gizli başka emellerin var olduğunu biliyordum. Gelişmelerden anlaşıldığına göre Türkiye'den gelecek bir tehlikenin, onlardan gelecek tehlikeden daha az olduğu görüşünde olduğumu elçiye bildirdim. Şimdi de korkularımın doğru olduğu da ispat edildi” (Denktaş, 1996b:71) demiştir.

Buna rağmen Yunanistan, Ada'daki silahlı saldırıların 'Kıbrıslı Rumların iç meselesi' olduğunu iddia etmiştir. Hâlbuki darbe, Kıbrıslı Rumların bir iç meselesi olmaktan çok uzaktır. Açıkça bu durum, Ada'ya dışarıdan yapılan bir istiladır. Hatta Makarios, “Kıbrıs Cumhuriyeti'nin bağımsızlığı ve bütünlüğü, bariz ve çirkin bir şekilde çiğnendiğine” (Akkurt, 1997:68) dair ciddi bir tespit de bulunmuştur. Zaten İttifak Antlaşması çerçevesinde Kıbrıs'ta bulunan 950 subay ve askerden oluşan Yunan birliğinin, Kıbrıs'taki siyasal rejimin yıkılmasında oldukça önemli bir rol oynadığı da bilinmektedir. Bu konuyla ilgili olarak Makarios:

“Eğer darbeyi gerçekleştirenler Yunan subayları değil ise Yunan uçaklarının Kıbrıs'a geceleyin sivil giyinmiş asker getirip, Yunanistan'a ölü veya yaralıları geri götürmesi nasıl izah edilebilir? Hiç şüphe yoktur ki darbe, Yunan Cuntası tarafından gerçekleştirilmiştir.

Darbe, çok büyük ölçüde kan akıtmış ve çok sayıda insan hayatına mal olmuştur. Bu bir istiladır ve bu istila, Kıbrıs'ta Yunan subayları kaldığı sürece devam etmektedir. Söz konusu Yunan subayları kendi inisiyatifleri ile değil, Atina'dan aldıkları talimat üzerine hareket etmektedirler.

Yunan subaylarını, Millî Muhafız Ordusu'na davet edenin Kıbrıs Hükûmeti olduğu söylenebilir. Üzülerek söylemek isterim ki, Yunan subaylarına bu kadar itimat edip güvenmiş olmam, benim için bir hatadır. Adamlar bağımsızlık, egemenlik ve toprak bütünlüğünün korunmasına yardımcı olacaklarına, saldıran kendileri olmuştur.

Eğer bu durum, kısa bir müddet için bile önlenmez ve devam ederse, Kıbrıs için devamlı bir anomali olmaya devam edecek ve etkileri çok ciddi ve büyük çapta olacaktır. Kıbrıs'ta gelişen olaylar bir içişleri olarak nitelendirilemez. Kıbrıs'taki Türkler de bundan etkilenmektedirler. Cuntanın darbesi, bir işgaldir ve bunun sonuçlarından Rum ve Türk, tüm Kıbrıslılar zarar görmekte” şeklinde konuşmuştur (Akkurt, 1997:679).

Bunu üzerine Türkiye, İngiliz hükümetine “Ada’daki Yunan askerlerine karşı birlikte müdahale etme” (Asmussen, 2000:122) teklifinde bulunmuştur. Lakin İngilizler bunu kabul etmemişlerdir.* Dışişleri Bakanı James Callaghan, durumun haklı ve hukuki olduğunu (Report from The Select Committee..., 1976:64), fakat politik olarak “yanlış” (Report from The Select Committee..., 1976:64) bir tercih olduğunu belirtmiştir.

Bunun üzerine Türkiye, 15 Temmuz 1974’te Albaylar Cuntası’nın Kıbrıs’ta yaptığı darbeyle, Kıbrıs Cumhuriyeti’nin toprak bütünlüğünü ve Kıbrıslı Türklerin hayatını korumak gayesiyle müdahale etmiştir. Clogg’un da ifade ettiği gibi, Albaylar Cuntası, ‘Türkiye Ada’ya müdahale etmeseydi, acaba günümüze kadar Kıbrıs’tan çekilir miydi?’ sorusu, hipotetik bir soru olarak her zaman için karşımızda duracaktır. Bu soru çok önemlidir. Muhtemeldir ki Yunan Cuntası çekilmeyecek (Clogg, 1997:125; Hasgüler, 1998:123) ve Kıbrıslı Rumlar da “Cuntacıları Ada’dan çıkartamayacaklardır” (Clogg, 1997:125). Dolayısıyla Türkiye’nin Kıbrıs’a müdahalesini, bu minval çerçevesinde değerlendirmek gerekecektir.

Aslında 20 Temmuz 1974 Barış Harekâtı, Rum toplumu içinde süregelen siyasi görüş farklılıklarını ve bu farklılıklarından dolayı darbecilerin sürdürdüğü katliamları bir ölçüde durdurmuş, binlerce insanın katledilmesini önlemiştir. Bu durumu, Papaz Papatsos şu şekilde özetlemiştir:

“Söylemesi çok zor; ama Türk müdahalesinin acımasızca birbirimizi öldürdüğümüz savaştan bizi koruduğu bir gerçektir. Nikhos Sampson rejimi, Makarios taraftarı olanların listesini hazırlamış ve bunların hepsini öldürmeye çalışmıştır” (Alçitepe, 1998:15).

DİKO milletvekili ve eğitim eski bakanı Kastellis’in karısı Rina Kastellis’in ‘Refugee in My Homeland’ adlı kitabında “Biz bu işin kardeş katline varabileceğine inanmamıştık” (Kastellis, 1981:123) demesi, kitabının bir başka yerinde ise “Başkanlık sarayı imha edildi. Amaç da binanın yağma edildiğini gizlemektir. Başpiskoposluk’taki sanat eserleri, Yunan cuntasının uşakları, tarafından soyulmuştu. Tanrım! Herkes dehşetten donakalmıştı. Bu insanlar için hiçbir şey kutsal değildi. Bir de Yunanlıyım diyorlar. Eğer onlar Yunanlı ise bizim su sıfatı kullanmamamız gerek” (Kastellis, 1981:125) şeklindeki tespitleri dikkat çekicidir. Aynı yazar, kitabının bir başka yerinde ise “kimileri, Türkiye müdahale etsin diye, Tanrı’ya yalvarıyordu. Hatta Türkiye’nin müdahalesini tercih ediyordu” (Kastellis, 1981:179) şeklindeki sözleri, yaşananların ne kadar acı olduğunu göstermektedir.

Lefkoşa Circo Lisesi Müdürü Uranlu Kokkinou, “çıkarma günü biz tutuklu idik. Türk paraşütçülerinin inişlerini Lefkoşa Merkezi Cezaevi’nin penceresinden izliyorduk.

* Makarios’un anayasayı ihlal etmesi ile ilgili olarak ABD Kıbrıs İşleri Şube Müdürü Mr. Coon, Cumhurbaşkanı Muavini Müsteşarı Cemal Müftüzade’ye “Bu durum, Makarios’un anayasayı ilk ihlali değildir” demesi dikkat çekicidir. Bunun için bkz... “Sayın Cemal Müftüzade Cumhurbaşkanı Muavini Müsteşarı Tutanağı – Washington”, Tarih: 22.1.1963, Alaeddin Gülen’in Özel Arşivi. Rum-Yunan birliklerinin yaptıkları saldırılarla ilgili bkz... Druşotis, 2006; Druşotis, 2007; Druşotis, 2008; Druşotis, 2010.

Söylemeye sıkılıyorum, ama onları görünce sevindiğimizi itiraf etmeliyim” (Alçitepe, 1998:15) demektedir. Dolayısıyla Türk Silahlı Kuvvetleri'nin Kıbrıs'a yaptığı askerî müdahale Kıbrıslı Türklere ve Rumlara gasp edilen yaşama hakkını yeniden geri vermiş denilebilir.

Bütün bunlar Türkiye'yi, Kıbrıs'a askerî müdahalede bulunmayı zorunlu kılarken, yapılan müdahaleyi hukukun iki temeline dayandırmak mümkündür. Bunlar sırası ile şu şekilde ifade edilebilir:

1. Türkiye, askerî güç dahil her türlü vasıtayı kullanarak bölgedeki millî çıkarlarını ve anlaşmalardan doğan ahdî hukukunu koruma hakkına sahiptir.

2. Türkiye, İngiltere, Yunanistan ve Kıbrıs Cumhuriyeti ile imzaladığı Garanti Antlaşmasınının 4. maddesinin kendisine verdiği hakka dayanarak, tek başına Kıbrıs'a müdahale hakkını da elinde bulundurmaktadır.

Dolayısıyla Türk askerinin, aşağıdaki amaçları gerçekleştirmek üzere adaya çıktığı söylenebilir:

1. Kıbrıs'ta, uluslararası anlaşmalarla kurulan ve Rum-Yunan ikilisinin millî hedefleri ile bozulmuş sosyal düzeni ve devlet idaresini yeniden kurmak,

2. Kıbrıs'ta Rum-Yunan cephesinin bozduğu barışı ve ortadan kaldırdığı huzuru yeniden tesis etmek,

3. Kıbrıs Türk halkını Rum-Yunan ikilisinin katliamından kurtarmak,

4. Zürih-Londra Antlaşmaları ile Garanti ve İttifak Antlaşmalarının, Kıbrıs Türk halkının güvence altına alınmasına ilişkin Türkiye'ye yüklediği yükümlülükleri yerine getirmek ve Kıbrıs Türk halkını, Kıbrıs'ta kendi evinin efendisi olarak, şerefi ve haysiyeti ile her türlü Rum ve Yunan tehdidi ile tehlikesinden uzak olarak huzur ve refah içerisinde yaşamalarını sağlamak, (Atun, 1993a:20).

5. Uluslararası anlaşmalarla Kıbrıs'ta ve Doğu Akdeniz'de Türkiye ile Yunanistan arasında kurulan hassas dengenin Yunanistan lehine bozulmasını önlemek ve bu bölgede bozulan istikrarı yeniden kurup devam ettirmek,

6. Kıbrıs adasının, Yunanistan'ın egemenliği altına girmesine kesin bir şekilde mani olmak,

7. Kıbrıs meselesinin, tarafların rızası ile hakkaniyete dayalı, kalıcı ve işlerliği olan bir çözüme kavuşturulmasına yardımcı olmaktır (Atun, 1993b:20).

Yukarıdaki nedenler göz önünde bulundurulduğunda, Türkiye'yi 'işgalci' olarak gösteren görüşler, tutarlı bir dayanaktan yoksundur. Rum-Yunan ikilisinin, Kıbrıs meselesinde takındığı tavır, tecavüz niteliğinde olup, Türkiye'nin müdahalesi için meşru bir gerektir.

Aslında 1974 Barış Harekâtı, her ne kadar Kıbrıslı Rumlar ve Yunanistan tarafından, hukuk dışı olarak kabul ediliyorsa da bu harekâtın hukuki dayanağı, Garanti

Antlaşması'nın 4/2. maddesidir. Bilindiği gibi Kıbrıs'taki Türk toplumunun varlığını, eşitliğini ve devlet idaresindeki ortaklığını teyit eden ve anlaşmalarla oluşturulan mevcut status-quo'yu korumak ve garanti etmek temel amaç olmuştur. Garanti Antlaşması ve onun bu hükümleri arasında status-quo'nun bozulmasına karşın, müşterek veya anlaşarak hareket etmenin mümkün olmadığı hâllerde, garantör devletten her birine, uluslararası anlaşmalarla ihdâs edilen nizâmı, tekrar kurmak amacıyla harekete geçme hakkı vermektedir.

Kaldı ki bu harekâtın *yasallığı*, kimsenin inkâr edemeyeceği 1960 Garanti Antlaşması'ndan kaynaklanmakta, *haklılığı* ise Kıbrıs Türküne karşı uygulamaya konan, toplu imha planları ve bunun en açık bir kanıtı olan Muratağa, Atlılar, Sandallar (Ertekün, 1985:21; Cerrahoğlu, 1998:39) ve daha nice Türk köylerindeki toplu mezarlardır.

Bu yüzden Garanti Antlaşması, Kıbrıslı Rumlar tarafından '*lanetlenmiş*' (Dodd, 1998:81) bir olgudur. Rumlara göre bu anlaşma, BM Anlaşması ile doğrudan çelişmektedir. Özellikle 1974'teki Türkiye'nin müdahalesi, BM Anlaşması'nın 2 (1) maddesine göre Kıbrıs Cumhuriyeti'nin *eşit egemenlik* ilkesine ters düşmektedir. Rumlara göre bu durum, bu maddenin açıkça ihlâlidir (Hunt, 1980:11; Dodd, 1998:81).

İkinci olarak BM Anlaşması, bir devlet bir başka devleti *güç kullanma* veya *cebir yoluyla* tehdit etmeyi yasaklamaktadır (Dugard, 1987:25; Grant, 1999:130-131). Bu durum Kıbrıs'ın İngiliz eski Yüksek Komiseri Sir David Hunt'un, Garanti Anlaşmasının 4. maddesi, garantörlerin "*kuvvet kullanma yetkisinin olmadığını*" (Hunt, 1980:11) iddia etmekle eşdeğerdir.

Aynı görüşü Yunanistan da savunmaktadır. Yunanistan'ın görüşüne göre Garanti Antlaşması'nın 4. maddesinin 2. fıkrası, garantör konumundaki devletlere Kıbrıs'a müdahale hakkı tanımamaktadır (Tülümen, 1998:63). Konuyla ilgili olarak Yunan Hükümet sözcüsü Kostopulos, "*Garanti Antlaşması'nın taraflara askerî müdahale hakkı tanıyıp tanımadığı hususunda görüşlerimiz farklıdır. Bu noktanın uluslararası adli bir merci tarafından aydınlığa kavuşturulması gerekmektedir*" (Tülümen, 1998:71) görüşünü savunmaktadır. Hâlbuki darbeyi yapan Nikos Sampson bile Garanti Antlaşması uyarınca, iki toplumun tehlikeye girmesi hâlinde, "*garantör devletlerin üçünü veya ikisinin veya tek yanlı olarak birinin müdahale hakkı*" olduğunu ifade etmiştir.

Kaldı ki Nikos Sampson, 17 Temmuz 1975 tarihli *The Cyprus Mail* gazetesinde yayımlanan bir yazısında, "*Türkiye müdahale etmeseydi, sadece Kıbrıs'ı Yunanistan'a ilhak etmekle kalmayacaktım, aynı zamanda Türkleri de toptan imha edecektim*" (Alasya, 1987:58) diyerek bu görüşünü teyit etmiştir. Böylece Sampson, Türkiye'nin müdahale etmekte ne kadar haklı ve isabetli olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Nitekim Atina Temyiz Mahkemesi de 21 Mart 1979 tarihinde aldığı 2658/79 sayılı kararda "*Türkiye'nin müdahalesi Garanti Antlaşması'nın IV. maddesine göre yasaldır. Suçlu olan Cuntacı subaylardır*" (Alasya, 1987:59) demekle, bu tarihî gerçeği ve Türkiye'nin haklılığını tescil etmiştir.

Aslında bu oldukça çetrefilli bir konudur. BM Anlaşması'nın 2 (4) maddesine

* 1974 harekatıyla ilgili değerlendirmeler için bkz... Volkan, 2008:34.

göre 'kuvvet kullanma' (Necatigil, 1998:125) yasaklanmışken, BM, bir devletin bir başka devletin siyasi bağımsızlığını veya toprak bütünlüğünü tehdit eder duruma girmesini men etmiştir. Kıbrıs Rum yönetimi de bunu delil göstererek, Türkiye'nin Garanti Antlaşması'na dayanarak yaptığı askerî müdahaleyi, BM Anlaşması'nın 2 (4) maddesinin ihlâli olarak değerlendirmiştir (Ehrlich, 1974:76-77).

Aslında toplumlararası görüşmelerin tekrar başladığı 2002 yılına kadar yukarıda adı geçen konular hep tartışma mevzusu olmuştur. Örneğin yapılan bir toplantıda, Klerides garanti konusuna değinerek bunun değiştirilmesini istemiştir. Denктаş, *millî garantiler yerine uluslararası garantilere* dayalı bir Kıbrıs Cumhuriyeti'nin kurulması düşünülyorsa, bunun yürümeyeceğini ve Türkleri tatmin etmeyecek bir garantinin (Tülümen, 1998 159; Cerrahoğlu, 1998:42), ne kadar güçlü olursa olsun kabule şayan olmayacağını ifade etmiştir.

Daha sonraki gelişmeler göstermiştir ki, varılacak sonuç, bağımsızlık esasına dayanacağına göre bu bağımsızlık, Zürih'te olduğu gibi, hatta ondan daha iyi bir şekilde korunması gerekecektir. Bunun bir şekilde garantilenmediği takdirde, iç meseleler en iyi şekilde halledilse bile, Kıbrıs Türk toplumu böyle bir "garantisiz" (Denктаş, 1998:136) anlaşmayı imzalamakta imtina edecektir.

Zaten yapılan görüşmeler sırasında Kiprianu da Türklerin bir nevi garantiye ihtiyacı olduğunu teyit etmiştir. Fakat bunun Türkiye'nin veya Yunanistan'ın garantisi altında olmasını gereksiz görmüştür (Denктаş, 1998:287). Denктаş ise cevaben, BM garantisinden bahsediliyorsa bunun kabul edilemeyeceğini, garantinin kıymetini ancak garantiye ihtiyaç duyan tarafın takdir edeceğini, Kıbrıslı Türklere göre ise Türkiye'nin garantisini bertaraf eden bir anlaşmanın asla geçerli olmayacağını belirtmiştir.

Bunun üzerine yapılan müzakerelerde Kiprianu, "sizi cidden Garanti Anlaşması denilen 'bits of paper'in mi kurtardığını zannediyorsunuz? Bir anlaşma olsa da olmasa da Türkiye size yardım etmeyecek midir?" (Denктаş, 1998:287) diye sormuştur. Denктаş ise "haklısın... Garanti Anlaşması olsa da olmasa da Türkiye bizi size ezdirtmez. Bu bir gerçektir. Fakat biz, imzalanan anlaşmalara 'bits of paper' gözü ile bakmadığımız içindir ki bu anlaşmaların bize göre psikolojik ve yasal bir önemi vardır. Bu anlaşmalar varken felakete uğramış ve ancak bunların verdiği yetkiye dayanarak alınan bazı tedbirlerle postu kurtarmış bir toplumdan böyle bir anlaşmadan vazgeçmesini beklemeniz oldukça yersiz değil midir?" (Denктаş, 1998:287) diye cevap vermiştir.

Sonuç:

Kıbrıslı Rumların 1960 garanti sistemini değiştirmek için devam eden girişimleri, Kıbrıslı Türklere için güven vermemektedir. Çünkü Kıbrıslı Türkler, Rumların 1963 ile 1974 yılları arasında yaptıklarını, yeniden yapmamaları için tesis edilen bu sistemi,* değiştirmeyi göze alamamaktadırlar. Bundan da anlaşılacağı üzere Kıbrıs'taki

* Ayrıca aynı bilgi bkz... The Times, 17 July 1974, s. 17.

toplumların geleceği, garanti sisteminin güvenilirliğine bağlıdır.* Bundan da anlaşılıyor ki Kıbrıs'ta halen daha bir *iç tehditle* karşı karşıyadır. Kaldı ki bu durumun, kısa bir süre içinde de değişmesi beklenmemektedir. Dolayısıyla toplumların, geleceklerini belirsiz bir garanti sistemine emanet etmesi düşünülemez.

Aslında bütün bunlar, iki toplumu daha temkinli olmaya ve garanti sistemini daha da güçlendirmeye itmektedir.** Ancak Kıbrıs Türk halkından, yeni bir garanti sisteminin savunulması ve bunun kabul edilmesi istenemez.

Eğer Kıbrıs'taki birliktelik, gelecekteki bir çözümün özünü teşkil ederse, 1960 garanti sisteminin *"işlemediği için değişmesi gerektiği"* fikrine dayandırılmamalıdır. Bu sistem, tam olarak Kıbrıslı Rumların 1963-74 yılları arasında yapmak istedikleri ve yaptıkları şeyleri engellemek için kurulmuştur. Dolayısıyla Kıbrıslı Rumlar tarafından Garanti ve İttifak Antlaşmaları'nın tek yanlı müdahalesinin, Kıbrıs'a zarar verdiğini düşünmek doğru bir yaklaşım değildir.

Garanti Antlaşması konusunda, eğer taraf olanlar imza koyduğu anlaşmalar çerçevesinde hareket etseler idi, Garanti Antlaşması'nın 4. maddesi çerçevesinde herhangi bir müdahale gerekmecekti. Kıbrıslı Rumlar yalnızca iki toplumlu bir hükümeti çalıştırmamakla kalmadılar, buna ek olarak Garanti Antlaşması'nın güvence altına aldığı Türk toplumunu da imha etmeye kalkışmışlardır. Hatta Ada dahilinde güvenliği koruma ve anayasaya riayet etme yükümlülüğünü üstlenmişken, anayasayı *"ölmüş ve gömülmüş"* olarak ilân etmişlerdir. Dolayısıyla Garanti Antlaşması, Kıbrıslı Türkleri ortadan kaldırmasına ve Adayı bir Rum Cumhuriyeti'ne dönüştürmesine engel oldu denebilir. Bütün bunlar göstermektedir ki, 1960 garanti sisteminin devamının Kıbrıslı Türkler için taviz verilmesi oldukça zor bir konudur.

Kıbrıs Rum tarafınca başlatılmış olan ve uluslararası garantiler sisteminin getirilmesine ilişkin tüm çalışmaların, mevcut garantiler sistemini sulandırmaya ve nihayetinde ortadan kaldırmaya yönelik olduğu görülmüştür.*** Kaldı ki Kıbrıs, Garanti ve İttifak Antlaşmalarının olmaması halinde, bugüne kadar Yunanistan tarafından kolonize edilmiş ve Türk nüfusunun, Ada'dan dışlanmış olacağı kuvvetle muhtemeldir.

Kaynakça:

- Adams, T. W. ve Alvin J. Cotrell. **Kıbrıs'ta Komünizm**, Ankara Ticaret Odası Matbaası, Ankara, 1968.
- Akbulut, İlhan. **Kuzey Kıbrıs Tarihi ve Tarihi Eserleri**, Girne, 1997.
- Alasya, Halil Fikret. "Sen Sus Douglas Hurd", *Tercüman Gazetesi*, (22 Eylül 1993), s. 12.
- **Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Tarihi**, TKAE Yay., Ankara, 1987.
- Albrecht, Peter – Jürgen. **North Cyprus A Travel Book**, A-N Graphics Ltd. Nicosia, 1994.
- Alçıtepe, Mehmet Ali Galip. "Kıbrıs Barış Harekâtı'nın Sonuçları Hakkında Bir Değerlendirme", *Kıbrıs Mektubu Dergisi*, XI (Temmuz-Eylül 1998) 1, s. 14-15.

* Bununla ilgili olarak bkz... "Yorgo İlyades: Sampson'la Yapılan Röportaj", Kirikas Gazetesi, 31 Kasım 1986, s. 9-10; "Rum Basın Özetleri", Türk Ajansı Kıbrıs [TAK] Özel Arşivi, 31 Kasım 1986, s. 9-10.

- "A Loose Translation of The Response by President Denktash to The Soviet Proposals", *Kıbrıs Mektubu Dergisi*, (1987) 2, s. 42.
- Altuğ, Yılmaz. "Kıbrıs Konusunda Rauf Denктаş'ın Dedikleri", *Türkiye Gazetesi*, (21 Haziran 1997), s. 17.
- American Foreign Policy, Current Documents IV-93 1964**, Washington D.C. Department of State Publications, Washington, 1967.
- Armaoğlu, Fahir. **20. Yüzyıl Siyasî Tarihi 1914-1980**, 6. Baskı, TC İşbankası Yay., Ankara, 1989.
- **Kıbrıs Meselesi (1954-1959)**, Ankara, 1963.
- Arsava, Ayşe Füsün. "1960 Kıbrıs Anlaşmalarının Hukukî Geçerliliği", **Proceedings of The Second International Congress for Cyprus Studies 24-27 November 1998**, Vol. II, Eastern Mediterranean University Congress for Cyprus Studies Publications, Gazimağusa, 1999, s. 555-560.
- Asmussen, Jan. "The British Policy Towards Its Right as Guarantee Power to The Cyprus Republic", **Proceedings The Third International Congress for Cyprus Studies 13-17 November 2000**, Vol. III, Easter Mediterranean University Center for Cyprus Studies Publications, Gazimağusa, (2000), s. 121-135.
- Atun, Ali Fikret. "Türk Askeri Kıbrıs'ta-7", *Kıbrıs Gazetesi*, (16 Mart 1993a), s. 20.
- "Türk Askeri Kıbrıs'ta-8", *Kıbrıs Gazetesi*, (17 Mart 1993b), s. 20.
- Ausland, John C. and Hugh F. Richardson. "Crisis Management: Berlin, Cyprus and Laos", *Foreign Affairs*, XLIV (January 1966) 2, s. 317-332.
- Averoff, Evangelos. **Lost Opportunities - The Cyprus Question 1950-1963**, New York, 1983.
- "Avrupa Birliği Komisyonu'nun Yayınladığı Raporun Kıbrıs'la İlgili Bölümüne İlişkin Açıklama", 6 Kasım 1998, Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı Yayını, Ajans – Türk Basımevi, Ankara, 1998.
- Ball, George W. **The Past Has Another Pattern: Memoirs**, W.W. Norton and Company, New York, 1982.
- Bayulken, Halûk. "Rate Changes in The World in General and Between East and West in Particular: Turk's and TRNC's Position", **Raif Rauf Denктаş Lecture Series**, Vol: I, Eastern Mediterranean University Press, Mağosa, (1991), s. 40-47.
- Berkay, Tuğrul Hilmi. **Interviews of Michael Dekleris and Prof. Dr. Orhan Aldıkaçtı**, Lefkoşa, 1996.
- Bitsios, Dimitri S. **Cyprus: The Vulnerable Republic**, 2nd ed., Thessaloniki, Greece: Institute for Balkan Studies, Salonica, 1975.
- Bolukbasi, Suha. **Superpowers and The Third World: Turkish-American Relations and Cyprus**, University Press of America, New York, 1988.
- Borowiec, Andrew. **The Mediterranean Feud**, Preager Published, New York, 1983.
- Cerrahoğlu, Zehra Yalçınkaya. **Birleşmiş Milletler Gözetiminde Kıbrıs Sorunu İlke İlgili Olarak Yapılan Toplumlararası Görüşmeler (1968-1990)**, Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1998.
- Clerides, Glafkos. **Cyprus: My Deposition**, Vol. IV, Alithia Publishing Co. Ltd., Nicosia, 1991.
- Clogg, Richard. **Modern Yunanistan Tarihi**, Çev. Dilek Şendil, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.
- "Conference on Cyprus, Documents Signed and Initialled at Lancaster House on February 19, 1959 (H.M. Majesty's Stationary Office, Cmnd. 679) / 11 Şubat 1959 Tarihinde

- Zürih'te İmzalanan Zürih Anlaşması: Harold Macmillan - C. Karamanlis – Adnan Menderes", *KKTC Cumhurbaşkanlığı Arşivi*, Dosya: Zürih Anlaşması, Tarih: 19 Şubat 1959.
- Crawshaw, Nancy. "British Year Book of International Law", *International Law*, XLVIII (1976-1977) 93, s. 121-134.
- Çağlayangil, İhsan Sabri. **Anılarım**, 3. Baskı, Yılmaz Yayınları, İstanbul, 1990.
- Deliceirmak, Orbay. **Yerinden Yeller Esen Anayasa**, Lefkoşa, 1999.
- Denктаş, Raif Rauf. "Kıbrıs Uyuşmazlığı Nedir? Türkiye Ne Yapmalıdır?", **Kıbrıs Uyuşmazlığı ve Yeni Hükümetten Beklentiler**, Kıbrıs Vakfı Yayınları, İstanbul, 1992, s. 12-23.
- **Dünü Bugünü Yarını ile Kıbrıs Davamız**, Lefkoşa, 1991.
- **Kıbrıs Meselesinde Son Durum**, Raif Denктаş Eğitim Vakfı Yayınları No: 2, Lefkoşa, 1996a.
- **Rauf Raif Denктаş'ın Hatıraları 1971-1972: Arşiv Belgeleri ve Notlarla O Günler**, Cilt VIII, Boğaziçi Yayınları, Bayrak Matbaası, İstanbul, 1998.
- **Letter of Cyprus**, Ministry of Foreign Affairs and Defence TRNC, Nicosia, 1996b.
- Dodd, Clemenet H. **The Cyprus Imbroglıo**, Huntingdon: The Eothen Press, London, 1998.
- Druşotis, Makarios. **Cunta ve Kıbrıs 1967-1970 Köfünye Krizi, İki Suikast, Bir Cinayet**, Çev. Metin Bağrıaçık, Galeri Kültür Yayınları, Kitap Matbaacılık, Lefkoşa, 2010.
- **Karanlık Yön EOKA**, Çev. Öztürk Yıldırımboza, 2. Baskı, Galeri Kültür Yayınları, Kitap Matbaacılık, Lefkoşa, 2007.
- **Kıbrıs 1963-1964 İlk Bölünme**, Çev. Ali Çarınkoğlu, Galeri Kültür Yayınları, Kitap Matbaacılık, Lefkoşa, 2008.
- **Kıbrıs 1970-1974 EOKA-B, Yunan Darbesi ve Türk İstilas**, Çev. Ali Çakıroğlu, Galeri Kültür Yayınları, Kitap Matbaacılık, Lefkoşa, 2006.
- Dugard, John. **Recognition and United Nations**, Cambridge, 1987.
- Duverger, Maurica. **Sociologie Politique**, Presses Universitaires de France, Paris, 1967.
- Dünden Bugüne A. Mesut Yılmaz'ın Parlamento Konuşmaları 1984-1998**, Derleyen: Veysel Atacan, İstanbul, 1999.
- Ehrlich, Thomas. **International Crisis and The Role of Law: Cyprus: 1958-1967**, Oxford University Press, London, 1974.
- Ersoy, Hamit. "Kıbrıs Sorununun Türk Dış Politikasına Etkiler", **Avrupa Birliği Kıskaçında Kıbrıs Meselesi – Bugün ve Yarın**, Editörler: İrfan Kaya ÜLGER ve Ertan EFEGİL, Ankara, HD Yayıncılık ve Matbaacılık, 2001, s. 114-121.
- Ersoy, Hülya. **Kıbrıs Sorunu (1571-1960) ve 1960 Çözümü**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 1989.
- Ertekün, Necati M. **Tarihi Perspektif İçerisinde Kıbrıs Sorunu**, 24-27 Şubat 1984 Girne Konferansı, Lefkoşa, 1985.
- Fantis, Andreas. "The Letter of Krushcev", *New York Times*, (8 February 1964), s. 2.
- Feyzioğlu, Turhan and Necati M. ERTEKÜN, **The Crux of The Cyprus Question**, Lefkoşa, 1987.
- Fırat, Melek M. **1960-1971 Arası Türk Dış Politikası ve Kıbrıs Sorunu**, Siyasal Kitapevi, Ankara, 1997.

- Gazioğlu, Ahmet. **İngiliz İdaresinde Kıbrıs (1878-1960)**, İstanbul, 1960.
- **İngiliz Yönetiminde Kıbrıs Son İki Yıl (1958-1960) ENOSİS Çemberinden Kıbrıs Cumhuriyeti'ne - 3**, Kıbrıs Araştırma ve Yayın Merkezi Yayınları, Ankara, 2000.
- Gibbons, Harry Scott. **The Genocide Files**, Charles Bravos Publishers, London, 1997.
- Gönlübol, Mehmet (ed.). **Olaylarla Türk Dış Politikası (1919-1995)**, 9. Baskı, Siyasal Kitapevi, Ankara, 1996.
- Gönlübol, Mehmet ve Ömer Kürkçüoğlu. **Olaylarla Türk Dış Politikası 1919-1973**, 4. Baskı, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1977.
- Gönlübol, Mehmet. **Uluslararası Politika İlkeler - Kavramlar - Kurumlar**, 4. Baskı, Attila Kitabevi, Ankara, 1993.
- Grant, Thomas D. **The Recognition of States**, Westport, 1999.
- Gürel, Şükrü S. **Tarihsel Boyut İçinde Türk-Yunan İlişkileri (1821-1993)**, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1993.
- Gürün, Kamuran. **Dış İlişkiler ve Türk Politikası (1939'dan Günümüze Kadar)**, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1983.
- Halley, Laurence, **Ancient Affections Ethnic Groups And Foreign Policy**, Published by Praeger Publishers, New York, 1985.
- Hasgüler, Mehmet. **Kıbrıs'ta Enosis ve Taksim'in İflası**, Özgür Üniversite Yayınları, Öteki Yayınevi, Ankara, 1998.
- Higgins, Rosalyn. **The Development of International Law Through The Political Organs of The United Nations**, London, 1963.
- **United Nations Peace Keeping, Documents and Commentary**, IV Europe 1946-1979, Oxford, 1981.
- Historic Resolutions on The Cyprus Question**, TRNC Foreign and Defence Ministry Public Relation Office, Nicosia, 1997.
- Human Rights and Cyprus**, Part - I, Published by The Turkish Cypriots Human Rights Committee The Turkish Federated State of Cyprus, Nicosia, 1977.
- Hunt, David. **Cyprus: A Study in International Relations**, The University of Edinburgh Press, London, 1980.
- İlhan, Suat. **Türkiye'nin ve Türk Dünyası Jeopolitiği**, TKAE Yayınları, Ankara, 1993.
- İngiliz Dışişleri Bakanlığı Arşivi**: FO 371 / 136414 Toplantı Tutanağı.
- İsmail, Sabahattin. **100 Sorunda Kıbrıs Sorunu**, Dilhan Ofset, Lefkoşa, 1992.
- **Kıbrıs Üzerine Bildiriler**, Kıbrıs Araştırma ve Yayın Merkezi (CYREP) Yayınları, Lefkoşa, 1998.
- "İsmet İnönü: Kıbrıs Bizim Millî Davamızdır", **Bayrak Gazetesi**, (9 Mayıs 1964), Sayı: 579, s. 4.
- Jacovides, J. "The Cyprus Problem and The United Nations", Michael A. ATTALIDES (ed.), **Cyprus Reviewed: A Seminar on The Cyprus Problem**, Jus Cypri Association, Nicosia, 1966, s. 14-31.
- Jones, Richard Wyn. "Message in A Bottle - Theory and Praxis in Critical Security Studies", **Contemporary Security Policy**, VI (1998) 3, s. 287- 321.
- Kapani, Münci. **Politika Bilimine Giriş**, 4. Baskı, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1988.
- Karaosmanoğlu, Ali L. "Üçüncü Dünya ve Kıbrıs: 'Self-Determination' ve Garanti Antlaşmaları

- Açısından Bir Değerlendirme”, *Dış Politika Dergisi*, V (1975) 2-3, s. 11-26.
- Karayannis, George. “Hatıralarım”, *Ethnikos Kiryx Gazetesi* (Atina), (13 Haziran 1965), s. 17.
- Kastellis, Rina. **Refugee in My Homeland**, Nicosia, 1981.
- Keesing’s Contemporary Archives - 1959-1960**, Vol: XII, New York, 1962.
- Keesing’s Contemporary Archives - 1963-1964**, Vol: XIV, New York, 1964.
- “Kıbrıs AB Dönemecinde 2: Kıbrıs Barış Harekâtı Kaçınılmazdı”, *Zaman Gazetesi*, (30 Mart 1998), s. 1.
- “KKTC Cumhurbaşkanı’nın 21 Mart 1998 Tarihinde BM Genel Sekreteri Diego Cordovez’i Kabulün Yaptığı Konuşma ile İlgili Görüşme Tutanağı”, *KKTC Cumhurbaşkanı Arşivi*, Dosya: Görüşme Tutanakları, Tarih: 21 Mart 1998.
- Klerk, F.W. De. “Yeni Binyılda Barışı Tehdit Eden Etmenler”, *TESEV Formu*, (Temmuz 2001), 1-8.
- Kurşun, Zekeriya. “Bühan Yıllarında Kıbrıs’ın Durumu ve Rumların Adayı Yunanistan’a İlhâk Çabaları (1878-1914)”, **Proceedings of The Second International Congress for Cyprus Studies 24-27 November 1998**, Vol. II, Eastern Mediterranean University Congress for Cyprus Studies Publications, Gazimağusa, 1999, s. 1-8.
- Laipson, Ellen B. **Cyprus: Status of U.N. Negotiations**, USA Foreign Affairs and National Defense Division – March 8, 1990, Washington, 1990a.
- **Cyprus: Turkish Cypriot Statehood and Prospects The Settlement**, USA Foreign Affairs and National Defense Division – May 4, 1984, The Library of Congress Congressional Research Service, Washington, 1990b.
- Lasswell, Harold D. **Politics: Who Gets What, When, How?**, Meridian Books, Mc. Graw-Hill, New York, 1958.
- Lipson, Leslie. **Politika Biliminin Temel Sorunları**, 2. Baskı, Çev.: Tuncer Karamustafaoğlu, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Sevinç Matbaası, Ankara, 1978.
- Makrides, Kyriacos C. **The Rise and Fall of The Cyprus Republic**, Yale University Press, New Haven, 1977.
- Moore, John M. “The Control of Foreign Intervention in Internal Conflict”, *Virginia Journal of International Law*, IX (1969) 205, s. 307-346.
- Moran, Michael. **Sovereignty Divided Essays on The International Dimensions of The Cyprus Problem**, CYREP, Nicosia, 1998.
- Morgenthau, Hans J. **Uluslararası Politika**, Çev.: Baskın Oran ve Ünsal Oskay, Siyasî İlimler Derneği Yayınları, Ankara, 1970.
- Necatigil, Zaim M. **The Cyprus Question and The Turkish Position in International Law**, Revised 2. Edition, Biddles Ltd Guildford and King’s Lynn, Oxford University Press, London, 1998.
- New York Times*, 1 February 1964.
- Oberling, Pierre. **The Road to Bellapais: The Turkish Cypriot Exodus to Northern Cyprus**, Columbia University Press, New York, 1982.
- Papandreou, Andreas. **Democracy At Gunpoint: The Greek Front**, Andre Deutsch, London, 1970.
- Patrick, Richard A. **Political Geography and The Cyprus Conflict: 1963-1971**, Department of Geography Publication Series No: 4, University Awterloo, Ontario-Canada, 1976.

- Plumer, Fazıl. **The Cyprus Problem: Religious Tolerance and All That!**, Nicosia, 1988.
- Reddaway, John. **Burdened with Cyprus - The British Connection**, Third Edition, Published by Rustem, Nicosia, 2001.
- Report from The Select Committee on Cyprus Session 1975-1976**, Ordered by The House of Commons to Be Printed, London, 1976.
- Ronzitti, N. **Rescuing Nationals Abroad Through Military Coercion and Intervention on Grounds of Humanity**, Dordrecht, 1985.
- "Rum Basın Özetleri", *Türk Ajansı Kıbrıs [TAK] Özel Arşivi*, (31 Kasım 1986), s. 9-10.
- Salih, Halil İbrahim. **Cyprus: The Impact of Diverse Nationalism on A State**, University of Alabama Press, Alabama, 1978.
- Sarıca, Murat. Erdoğan TEZİÇ ve Özer ESKİYURT. **Kıbrıs Sorunu**, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., Fakülteler Matbaası, İstanbul, 1975.
- "Sayın Cemal Müftüzade Cumhurbaşkanı Muavini Müsteşarının Görüşme Tutanağı – Washington", *Alaeddin Gülen'in Özel Arşivi*, Dosya: Görüşme Tutanağı, Tarih: 22.1.1963.
- Simtaş, Kamil Göksen. **Karanlık Dünyam**, Lefkoşa, 1998.
- Sonyel, Salâhi Ramadan. **Cyprus and The Destruction of A Republic**, The Eothen Press, Huntington, 1997.
- Soysal, İlhami. **Türkiye'nin Dış Münasebetleriyle İlgili Başlıca Siyasî Antlaşmaları**, TTK Yayınları, Ankara, 1965.
- Sönmezoğlu, Faruk. **ABD'nin Türkiye Politikası (1964-1980)**, Der Yayınları, İstanbul, 1995.
- Stavrinides, Zenon. **The Cyprus Conflict – National Identity and Statehood**, Nicosia, 1975.
- Stegenga, James A. **The UN Force In Cyprus**, Ohio State University Press, Columbus, 1968.
- Stephens, Robert. **Cyprus A Place of Arms – Power Politics and Ethnic Conflict in The Eastern Mediterranean**, Pall Mall, London, 1966.
- Stone, Leonard A. "Critical International Theories of International Relations and The Cyprus Problem", *Avrupa Birliği Kışkırtıcılığında Kıbrıs Meselesi (Bugün-Yarın)*, Editör: İrfan Kaya ÜLGER – Ertan EFEGİL, Ankara, 2001, s. 103-121.
- Sureda, R. Rigo. **The Evolution of The Right to Self-determination: A Study of United Nations Practice**, Leyden, 1973.
- Tamçelik, Soyalp. **Kıbrıs Meselesinin Çözüm Plânları (BM'nin 789 Kararına Göre)**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2008.
- "The Office of The British High Commissioner Nicosia-Cyprus", *KKTC Cumhurbaşkanlığı Arşivi*, Dosya: Secretary of The State for Commonwealth Affairs, Despatch No:17, Tarih: 17 December 1966.
- The Times*, 17 July 1974, s. 17.
- Toluner, Sevin. **Kıbrıs Uyuşmazlığı ve Milletlerarası Hukuk**, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Yayınları, İstanbul, 1977.
- Tornaritis, Criton G. **Constitutional and Legal Problems in The Republic of Cyprus**, Nicosia, 1968.
- **Cyprus and Its Constitutional and Other Legal Problem**, Nicosia, 1977.
- Tülümen, Turgut. **Hayat Boyu Kıbrıs - Hatıra**, Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1998.

Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Belleteni, No: 1, Ankara, 1964.

Türkmen, İlter. "Avrupa Takvimi ve Kıbrıs-2", *Hürriyet Gazetesi*, (15 Şubat 2001), s. 34.

Unknown Aspects of The Cyprus Reality, International Affairs Agency, İstanbul, 1992.

Uslu, Nasuh. **Türk – Amerikan İlişkilerinde Kıbrıs**, 21. Yüzyıl Yayınları, Ankara, 2000.

Volkan, D. Vamık. **Kıbrıs: Savaş ve Uyum Çatışan İki Etnik Grubun Psikanalitik Tarihi**, Çeviri: Berna Kılınçer, Everest Yayınları, İstanbul, 2008.

Yeni Kıbrıs Partisi (YKP) Programı, Lefkoşa, 1995.

"Yorgo İliyades: Sampson'la Yapılan Röportaj", *Kirikas Gazetesi*, (31 Kasım 1986), s. 9-10.

Zweig, Stefan. **Yarının Tarihi**, Çev. Ahmet Cemal, Can Yayınları, İstanbul, 1991.

Özet

Kıbrıs'ta Kurulan Askeri İttifaklar ve Özellikleri

Bu araştırmada, güvenliği sağlamak için Kıbrıs'ta kurulan askerî ittifakların özellikleri ele alınmıştır. Bundan hareketle araştırmanın temel amacı, taraflar arasında '*yaşayabilir*' bir garanti sisteminin nasıl kurulacağını ve buna dair esasların neler olacağını göstermektir.

Kıbrıslı Rumlar, toplumlararası görüşmeler sürerken, birinci hedef olarak Türkiye'nin garantörlüğünü ortadan kaldırmak veya sulandırarak etkisizleştirmek istemektedirler. Bu amaçla Rumlar, garantörlük kalsa bile, adadaki Türk askerinin kalmamasını, Türkiye'nin tek yanlı müdahale hakkının olmamasını ve müdahaleye, ancak BM Güvenlik Konseyi'nin, AGİT'in, NATO'nun veya AB'nin karar vermesini istemekte veya *çok uluslu* bir garantörlük sistemini arzulamaktadırlar.

Türkler ise Türkiye'nin *etkin ve fiilî* garantörlüğünü savunmaktadırlar. Özellikle *etkin garantiden* kastedilen '*tek yanlı*' müdahale hakkının devamı, *fiilî garantiden* ise adada Türk halkının güvenlik gereksinimlerine yanıt verecek miktarda '*Türk askerinin*' bulundurulmasından söz edilmektedir.

Bundan da anlaşılmaktadır ki, Kıbrıs meselesinin çözümünde en önemli öğelerden birisi de *güvenliktir*. Ancak Kıbrıs meselesinde güvenlik öğesinin iki önemli boyutu vardır.

Bunlardan birisi Türkiye'nin *stratejik güvenliğinin*, ikicisi ise Kıbrıslı Türklerin *emniyetinin*, aynı zamanda Kıbrıslı Rumların *kaygılarının* tatmin edilmesidir. Türkiye için adanın tehdit oluşturmaması temel hedef olmuştur. Kıbrıslı Türkler için ise kendilerine karşı kuvvet kullanılması ve haklarının zorla elinden alınması gibi muhtemel tehlikelere karşı güvenliklerini sağlayacak fiilî garantilere ihtiyaç duymaktadırlar. Kıbrıslı Rumlar ise 1974 Harekâtı gibi bir harekâtla muhatap olmak

istememektedirler. Lakin şimdye kadar yapılan toplumlararası müzakerelerde, güvenlik konusunda herhangi bir anlaşmaya varılmış değildir.

Bu gerçekten hareketle araştırma, iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde kuramsal olarak askerî ittifakların önemi belirtilmiştir. İkinci ve son bölümde ise Kıbrıs'taki *Garanti ve İttifak Antlaşmaları*'nın özellikleri incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıbrıs, Garanti Anlaşması, İttifak Anlaşması, Askerî İttifaklar, NATO.

Abstract

Military Alliances Established in Cyprus and Their Features

In this research, the features of military alliances established in Cyprus in order to provide security have been examined. Therefore, the main purpose of this research is to display how a '*viable*' system of guardianship could be created and what the related principles of this will be.

While inter-communities talks continue, Greek Cypriots, as their primary goal, want to abolish Turkey's guardianship or to at least disable it by reconstituting it. For this purpose, Greek Cypriots are against Turkish troops remaining on the island and Turkey having the right to unilateral intervention even if guardianship is maintained. They either want intervention to only be decided upon either by the UN Security Council, the OSCE, NATO or the EU or they either desire a *multinational* system of guardianship.

On the other hand, Turks defend Turkey's active and de facto guardianship. In particular, what *active guarantee* means is the continuation of the right to '*unilateral*' intervention, while de facto guarantee is providing '*Turkish troops*' on the island in numbers which are enough to meet the security requirements of the Turkish nation.

Based on this reality, this research is composed of two main sections. In the first section, the hypothetical importance of military alliances has been expressed. In the second and final section, the features of the *Treaties of Guarantee* and *Alliance* in Cyprus have been examined.

Key words: Cyprus, Guarantee Agreement, Alliance Agreement, Military Alliances, NATO.