

folklor/edebiyat

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

ISSN 1300-7491

Cilt 22, Sayı 87, 2016/3

87

TÜRKİYE'DE ANTROPOLOJİK BİLGİNİN YETERSİZLİĞİ SORUNU VE ÖĞRETMENLER

"KAFAMDA BİR TUHAFLIK" ROMANINDA KÜLTÜREL BİR ÖGE OLARAK BOZANIN ANLATILAŞTIRIMI

İSMAİL BOZKURT'UN ROMANLARINDA REALİST ROMAN KİŞİLERİ VE KARAKTERİZASYON

CAHİT SITKI TARANCI'NIN ŞİİRLERİNDE METİNLERARASILIK

DOĞUMUNUN 100. YILI İÇİN SAMİM KOCAGÖZ'ÜN ROMANINDA YÖRÜKLER

MİLLİ MÜCADELE DÖNEMİ TÜRKÜLERİ ÜZERİNE ÖRNEK BİR ÇALIŞMA

DİVAN ŞİİRİNDE REDDİYE VE NİYAZÎ-İ MİSRÎ'NİN FUZULÎ'YE YAZDIĞI BİR REDDİYE

TÜRKİYE'DE ÇAĞDAŞLAŞMA'YA YÖNELİK TEPKİLERİN TARİHSEL VE SINIFSA TEMELLERİ

TARİHİ, TOPLUMSAL VE SİYASAL ALANA PSİKANALİTİK BAKMAK ÜZERİNE

ANTAKYA'DA DİNLERARASI HOŞGÖRÜ VE HABİBİ NECCAR ÖRNEĞİ

PALEOLİTİK ÇAĞDA MEZARLAR VE ÖLÜM KAVRAMI

ANTİK YUNAN (HELLEN)'DA KOLONİLER VE BUNLARIN NİTELİKLERİ

FOLKLOR/EDEBİYAT DERGİSİ BULUŞMALARININ KISA TARİHÇESİ

folklor/edebiyat

folklore/literature

halkbilim • antropoloji • iletişim • sosyoloji • tarih • müzik • dil ve edebiyat dergisi

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

ISSN 1300-7491

CİLT: 22

SAYI: 87

2016/3



Sahibi

ULUSLARARASI KIBRIS ÜNİVERSİTESİ'ne adına
Prof. Dr. Halil Nadiri
(Rektör)

Yayın Yönetmeni

Prof. Dr. Metin Karadağ

Yayın Koordinatörü

Metin Turan

(mturan@ciu.edu.tr, folklorededyat@ciu.edu.tr)

Kitap - Medya Editörleri:

Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz, Doç. Dr. Meryem Bulut

Yönetim Yeri ve Yazışma Adresi

Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, Haspolat-Lefkoşa
Tel: 0392 671 11 11

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 (New Island Education LTD.) Türkiye İş Bankası Lefkoşa Şubesi'ndeki

TR49 0006 4000 0016 8180 1303 26 no'lu TL hesabına,

TR27 0006 4000 0026 8020 0013 71 no'lu Euro hesabına veya

TR70 0006 4000 0026 8020 0102 00 no'lu Dolar hesabına yatırılarak,

dekontun adresimize gönderilmesi gereklidir. (Abonelerimiz yıl içindeki fiyat artışlarından etkilenmezler.)

folklor/edebiyat'ta yayımlanan yazılar *MLA Folklore Bibliyography*, *ULAKBİM* ve

Türkologischer Anzeiger Viyana tarafından taranmaktadır.

Baskı: Sarıyıldız Matbaası, İVOKSANAğaç İşleri Sanayi Sitesi, 523. Sokak No: 31 Ostim / Ankara Tel: 0312- 395 99 94

yerel süreli yayın

FOLKLOR EDEBİYAT 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'a gönderilen 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 sahipleri-ne ve bu yazıları değerlendiren hakemlere herhangi bir ücret ödenmez.

Hakem Değerlendirmesi:

folklor/edebiyat'a gönderilen yazılar, önce yayın 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 eleştiri 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, 150 sözcükten az olmamak üzere Türkçe ve İngilizce 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 kural-lara 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.

FOLKLORE LITERATURE
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, antropology, 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, antropology, 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 Turkish and English briefly and laconically expressing the subject in minimum 150 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. Kubilay Aktulum (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. N.Serpil Altuntek (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Apaydın (Çukurova Üniversitesi)
Prof. Dr. Erman Artun (Çukurova Üniversitesi)
Prof. Dr. Suavi Aydın (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan Başgöz (ODTÜ)
Prof. Dr. Dilek Batıslam (Çukurova Üniversitesi)
Prof. Dr. Oktay Belli (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Mutlu Binark (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Hande Birkalan (Yeditepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Fuat Bozkurt (Akdeniz Üniversitesi)
Prof. Dr. Bernt Brendemon (Finlandiya)
Prof. Dr. Peyami Çelikcan (Işık Üniversitesi)
Prof. Dr. Muharem Caferli (Nahçıvan Devlet Üniversitesi)
Prof. Dr. Erdal Cengiz (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Selma Köksal Çekiç (Batman Üniversitesi)
Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Metin Ekici (Ege 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. Tuna Ertem (Atılım Üniversitesi)
Prof. Dr. Celil Gariboğlu Nagiyev (Bakü Asya Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Gökbel (Ahi Evran 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 (Nahçıvan 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. Ayla Kaşoğlu (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Asker Kartarı (Kadir Has Üniversitesi)
Prof. Dr. Kurtuluş Kayalı (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Aynur Koçak (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Jaklin Kornfilt (ABD)
Prof. Dr. Sabahattin Küçük (Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Muhtar Kutlu (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Fırat Kutluk (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Oğuz Makal (Beykent Üniversitesi)
Prof. Dr. Özkan Manav (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Prof. Dr. Eunkyung Oh (Güney Kore)
Prof. Dr. Bekir Onur (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Oral (Giresun Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Ölmez (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Zafer Önler (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail Öztürk (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Osman Öztürk (Konya Üniversitesi)
Prof. Dr. Gülsün Parlar (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Musa Yaşar Sağlam (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Nevzat Yusuf Sarıgöl (Bükreş Üniversitesi, Romanya)
Prof. Dr. Hikmet Seçim (Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Sever (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Medine Sivri (Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Babahan Muhammed Şerif (Özbekistan)
Prof. Dr. Veysel Sönmez (Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Esmâ Şimşek (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Taşgün (Konya Üniversitesi)
Prof. Dr. Ümit Fafo Telatar (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Taner Timur (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Songül Taş (İnönü Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan Tomanbay (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Cengiz Tosun (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin Türk (Ardahan Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Yakıcı (Gazi Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Necmi Yaşar (Çukurova Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER

folklor/edebiyat'tan / Metin Turan 7-8

TÜRKİYE'DE ANTROPOLOJİK BİLGİNİN YETERSİZLİĞİ SORUNU VE ÖĞRETMENLER

THE PROBLEM OF INEFFECTUACY OF ANTHROPOLOGICAL KNOWLEDGE IN TURKEY AND TEACHERS

S. Yetkin Işık 9-30

"KAFAMDA BİR TUHAFLIK" ROMANINDA KÜLTÜREL BİR ÖGE OLARAK BOZANIN ANLATILAŞTIRIMI

THE NARRATIVATION OF BOZA AS A CULTURAL ELEMENT IN THE NOVEL "A STRANGENESS IN MY MIND"

Onur Bilge Kula 31-42

İSMAİL BOZKURT'UN ROMANLARINDA REALİST ROMAN KİŞİLERİ VE KARAKTERİZASYON

REALISTIC NOVEL PERSONALITIES AND CHARACTERISATION IN ISMAIL BOZKURT'S NOVELS

Mihrican Aylanç 43-52

CAHİT SITKI TARANCI'NIN 'ROBENSON' VE 'BEN ÖLECEK ADAM DEĞİLİM'

ŞİİRLERİNDE METİNLERARASILIK

INTERTEXTUALITY IN CAHİT SITKI'S POEMS "ROBENSON" AND "I AM NOT A MAN WHO WILL DIE"

Selma Elyıldırım / Ayten Er 53-66

DOĞUMUNUN 100. YILI İÇİN SAMİM KOCAGÖZ'ÜN ROMANINDA YÖRÜKLER

YURUKS IN NOVELS OF SAMİM KOCAGÖZ IN THE 100TH ANNIVERSARY OF HIS BIRTH

Songül Taş 67-84

MİLLİ MÜCADELE DÖNEMİ TÜRKÜLERİ ÜZERİNE ÖRNEK BİR ÇALIŞMA

A STUDY ON THE NATIONAL STRUGGLE FOLKSONGS

Fatma Acun 85-114

DİVAN ŞİİRİNDE REDDİYE VE NİYAZI-İ MISRİ'NİN FUZULİ'YE YAZDIĞI BİR REDDİYE

"REDDİYE" IN THE OTTOMAN POETRY AND A "REDDİYE" OF NİYAZI-I MISRİ FOR FUZULİ

Belde Aka 115-122

TÜRKİYE'DE ÇAĞDAŞLAŞMA'YA YÖNELİK TEPKİLERİN TARİHSEL VE SINIFSAK TEMELLERİ

HISTORICAL AND CLASS BASIS OF REACTIONS TOWARDS MODERNIZATION IN TURKEY

Mehmet Devrim Topşes 123-136

TARİHİ, TOPLUMSAL ve SİYASAL ALANA PSİKANALİTİK BAKMAK ÜZERİNE

EXAMINING PSYCHOLOGICALLY TO HISTORICAL, SOCIAL AND POLITICAL FIELD

Ernur Genç 137-154

ANTAKYA'DA DİNLERARASI HOŞGÖRÜ VE HABİBİ NECCAR ÖRNEĞİ

TOLERANS BETWEEN RELIGIONS IN ANTAKYA AND HABIBI NECCAR SAMPLE

Hüseyin Türk 155-172

PALEOLİTİK ÇAĞDA MEZARLAR VE ÖLÜM KAVRAMI

THE BURIALS IN PALEOLITHIC AGE AND THE CONCEPT OF DEATH

Murat Karakoç..... 173-194

ANTİK YUNAN (HELLEN)'DA KOLONİLER VE BUNLARIN NİTELİKLER

THE COLONIES AND THEIR QUALIFICATIONS IN THE ANCIENT GREEK (HELLENIC)

Ahmet Gözlü 195-206

FOLKLOR/EDEBİYAT DERGİSİ BULUŞMALARININ KISA TARİHÇESİ

A BRIEF HISTORY OF FOLKLOR/EDEBİYAT JOURNAL MEETINGS

Serpil Aygün Cengiz 207-234

KİTAP TANITIM

Ü. Berna Küçükkoğlu 235-238

Burak Saim Atlıer 239-242

MEDYA TANITIM

Mine Öztekin 243-245

folklor/edebiyat'tan

Daha önce duyurusunu yaptığımız ve bu tarihlere denk getirerek yayımlayacağımızı bildirdiğimiz özel bir sayımız olacaktı: **Eğitim Antropolojisi**. Ne var ki, S. Yetkin Işık'ın makalesinden de anlaşılacağı üzere Türkiye üniversite sistemi içerisinde başta eğitim fakülteleri olmak üzere öğretmen yetiştiren (buna başka disiplininde lisans eğitimi alıp da formasyon yoluyla öğretmenliğe yönelenleri de katarsanız) kurumlarımızda antropolojiye, yani en genel anlamıyla insanı anlamaya dair bilgilendirmenin pek de yer bulmadığını görüyoruz. Bu yer bulamama, dosya duyurumuzu yaptığımız tarihten bu yana elimize ulaşan ürünlerin azlığıyla da örtüştü ve bu bakımdan da eğitim antropolojisi çerçevesinde bir özel sayı taslağımız ileri ki bir tarihe sarkmış oldu.

Kökleri, özellikle 20. Yüzyılın başında Amerikan kültürel antropolojisi içinde önemli bir okul olan *Kültür-Kişilik Okulu*'nun çalışmalarında bulunabilecek eğitim antropolojisinin, yine ABD'de, Gegorge Dearborn Spindler'in öncülüğünde 1954 yılında gerçekleştirilen bir konferansla da ayrı bir disiplin olarak kurumlaşmasının adımı atılmıştır. Dr. S. Yetkin Işık'ın belirlemelerinden yararlanarak paylaşırsam, Türkiye'de ise sınırlı (örneğin Erdentuğ'un (1972) "İlkel Toplumlarda Eğitim", "Türk ve Japon Kültüründe Çocuk Yetiştirme Usullerindeki Benzerlikler" başlıklı makaleleri ile Mustafa Çapar'ın (2006) *Türkiye'de Eğitim ve Öteki Türkler* gibi birkaç yayın dışın-

da konu ne yazık ki yeterince ele alınmış değildir. Eğitim Antropolojisine bir giriş yapmak ve Türkiye'nin eğitim sorunlarına antropolojinin bakış açısıyla yaklaşmanın gerekliliğine ve yararlarına dikkat çekmek amacıyla **Dr. S. Yetkin Işık**'ın makalesine yer veriyoruz.

Prof. Dr. Onur Bilge Kula, yorum bilim ve alımlama estetiği kuramından yol çıkararak, Orhan Pamuk'un *Kafamda Bir Tuhaflık* romanında kültürel bir öge olarak bozanın anlatılaştırımını ele alıyor. Romanın yazınsal merkezini oluşturan ve geleceksel bir kültür değeri olan boza ve boza satıcısı Mevlut'un kafasındaki tuhaflıkları; yazar aktörün romanın asıl ve yan figürlerini oluşturmada başvurduğu boza ve yoğurt satıcılarının günlük çalışma koşulları ve anlatım tarzlarının romanda oluşturduğu ses çoğulluğu ve metinler arasılık da çalışmaya dayanak oluşturmuştur. Kuzey Kıbrıs Türk coğrafyası dikkate alındığında ulusal kimliğin inşası ve kültürel kimliğin oluşması sürecinde İsmail Bozkurt'un diğer edebi faaliyetleri yanı sıra doğrudan romanları ile de özel bir çaba oluşturduğunu görürüz. **Dr. Mihrican Aylanç**, Bozkurt'un romanlarını insanın sosyal bir tipe dönüşümünü tanımlayan realist roman kahramanlarını "gerçeklik", "gelişim" ve "olgunlaşma" kavramları çevresinde inceleyiyor.

Türk edebiyatının önemli adlarından Samim Kocagöz'ün bu yıl 100. Doğum yılı. **Prof. Dr. Songül Taş**, 1916 yılında Söke'de dünyaya gelen Kocagöz'ün 'kişisel ve orijinal üslup döneminin romanlarından' sayılan, anatemasını göçebe ve toprakla ilişkileri olmayan, dağda hayvan besleyen, tahta biçen Yörüklerin macera-

sını *Bir Karış Toprak* adlı romanı üzerinden; **Doç. Dr. Selma Elyıldırım** ile **Prof. Dr. Ayten Er** ise Cahit Sıtkı Tarancı'nın iki şiirini metinlerarasılık bağlamında irdeliyorlar.

Gayr-i resmi tarih yazıcılığının özellikle de savaflara dair olanlarının en önemli vesikalarından birini halk yaratmaları ve bunlar içerisinde de ağıtlar ve türküler oluşturmaktadır. **Prof. Dr. Fatma Acun**, milli mücadele dönemine ilişkin altı türküyü farklı varyantlarını da çalışmaya dahil ederek ele almakta, yıkılan bir imparatorluk ve parçalanmış bir coğrafyadan sonra yeni kurulan toplumsal birlikteliğin oluştuğu tarihsel zeminin türküler üzerinden izini sürmektedir. Bir şairin şiirine, aynı vezin ve kafiyede yazılan benzer şiir anlamına gelen nazire, Divan şiiri geleneğinde oldukça yaygın ve aynı zamanda bir şair yetiştirme işlevi de görmek bakımından anlamlıdır. Her biri şiir kültürümüzde önemi yere sahip 17. Yüzyıl şairi Niyazi Mısıri'nin kendisinden yaklaşık bir yüzyıl önce yaşamış Fuzûlî'nin ibadetle ilgili gazeline yazdığı reddiye, **Dr. Belde Aka** ele alıyor.

III. Selim döneminden başlayarak Türkiye'de çağdaşlaşma/modernleşme çabalarının seyrini ve bunlara yönelik karşı kampanya ve duruşu **Doç. Dr. Mehmet D. Topses**; 'toplumsal dünyanın oluşturulmasında derinlemesine ve bütünsel bir perspektife' ihtiyacın altını çizen **Doç. Dr. Ernur Genç** ise tarihi ve toplumsal siyasal alana psikanalitik düzlemde eğilerek, soru sorma ve analiz yapma tecrübemizin artmasına katkıda bulunuyorlar.

Anadolu coğrafyasının çok renkli, çok kültürlü renginin en tipik örneğini

oluşturan Antakya'da dinlerarası hoşgörü kültürünü Habibi Neccar örneğinden **Prof. Dr. Hüseyin Türk** irdeliyor.

Tarih öncesi devirlerde ölüm kavramı ve mezar uygulamalarının en erken ne zaman başladığı ve ölümlerini gömen ilk insanların bunu hangi amaçlarla yaptıkları tartışılmalı de arkeoloji ve antropolojinin bulguları kimi saptamaları yapmamıza olanak tanımaktadır. Arş. Gör. Murat Karakoç, paleolitik çağda mezarlar ve ölüm kavramını; Dr. Ahmet Gözlü ise Antik Yunan'da koloniler ve bunların niteliklerini tartışıyorlar.

folklor/edebiyat, akamedik bir dergi olmanın bütün işlevselliğini yerine getiren örnek ve ender dergilerden biridir. Bilimsel bilginin salt üretenler için değil, geniş toplumsal kesimler için de anlamlı olduğunun bilincinde olarak özellikle içeriğini oluşturun disiplinlerle yakından ilgili genç üniversiteli arkadaşlara, meraklılara da açık etkinlikler düzenleyerek, düzenlenen etkinliklere paydaş olarak bu işlevini sürdürmeye çalışmaktadır. Bu etkinliklerin mimarlarından biri de **Prof. Dr. Serpil Aygün Cengiz**'dir. Bu sayımızda söz konusu etkinliklerin genel bir değerlendirmesini yine onun kaleminden okuyacaksınız. Ayrıca bu sayımızdan başlayarak düzenli olarak yer vermeye başlayacağımız kitap tanıtımı ve medya bölümlerimiz olacak.

Yeni *folklor/edebiyat*'larda buluşmak dileğiyle.

Metin Turan

Yayın Koordinatörü

TÜRKİYE'DE ANTROPOLOJİK BİLGİNİN YETERSİZLİĞİ SORUNU VE ÖĞRETMENLER

S. Yetkin Işık*

GİRİŞ

Antropoloji, en genel tanımıyla insanı anlamının bilimidir; insanın insan olma tarihini, insanın biyolojik ve kültürel çeşitliliğini ve aynı zamanda insanın türsel birliğini/ evrenselliğini anlamının bilimidir. Diğer sosyal bilim dallarından başlıca farkları, insanı hem biyolojik hem kültürel/tarihsel yönleriyle ele alması, kültürü ve insanın tarihini yazının ve yerleşik yaşamın çok daha öncesinden başlayarak tarihselleştirmesi, günümüzün yazısız toplumlarını da araştırmasıdır. Yazısız, devletsiz, katmanlaşmamış kısaca modernlerin toplum ve uygarlık kavramlarının kapsamı dışında kalan ve literatürde de uzun süre 'ilkel' olarak tanımlanan toplulukları kendisine nesne edinmesiyle başlayan yolculuk, sömürgecilik ve ırkçılık dönemlerinin acı tecrübeleri ve suç ortaklıklarından ve türlü öz eleştiri, hesaplaşmalardan sonra antropolojinin günümüzde ötekini anlamının bilimi olarak kabul görmesiyle sonuçlanmıştır. Bu bağlamda tarihi Herodot'a kadar geri götürülen etnografinin, yani öteki kültürler hakkındaki yazın'ın antropolojik araştırmanın sacayaklarından biri olduğunu, etnografinin antropologlarca daha da geliştirilip, standartlarının, sınırlarının çizildiğini, modern antropolojinin Bronislaw Malinowski'den beri *katımlı gözlem* yöntemini başlıca araştırma yöntemi olarak benimsediğini hatırlayalım.** Katımlı gözlem, yani araştırılacak toplulukla bir arada

* Yrd. Doç. Dr. Bartın Üniversitesi, Antropoloji Bölümü

** Elbette bu yöntem, antropolojinin tek araştırma yöntemi değildir. Günümüzde antropologlar diğer sosyal bilim dallarının yöntemlerini de etkili olarak kullanan araştırmalar yürütmekte, edebi metinler-

belli bir süre –bazı durumlarda araştırılan topluluğun bir parçası haline gelecek kadar uzun bir süre- yaşamayı gerektiren bir yöntemdir. Bu yöntem, hakkında konuşacağımız insanları, içinde yer aldıkları kültürel, toplumsal ve tarihsel/güncel bağlam içinde tanıma, topluluğu olabildiğince bütüncül bir bağlam içinde ele almayı kapsamaktadır.

Antropolojinin iki temel çalışma alanından biri kültüredür; diğeri insanın biyolojik evrimidir. İnsanı hem fiziki/biyolojik hem de simgesel/tarihsel yönleriyle en kapsayıcı şekilde inceleme imkânı sunan bu konumu antropolojiyi, doğa bilimleri-kültür bilimleri ikiliğinin derinleştiği bir çağda sosyal bilimler içinde özel kılmaktadır. Antropologlar, dilbilimden, paranın tarihsel kullanım biçimlerine, sağlığın ve sağlık bilgisinin tarihsel ve mekânsal çeşitliliğinden devletin gelişimine kadar birçok konuda araştırmalar yaparlar. Antropolojik bilgi, bu bağlamda (i) insanın bütünsel, yani tarihsel gelişimi içinde ve mekânsal çeşitlilik içinde kavranması, (ii) hem tarihin çeşitli dönemlerindeki insanların, düşünme, eyleme ve anlamlandırma biçimlerinin hem de günümüzde farklı coğrafyalarda hüküm süren farklı kültürlerin çeşitlilik ve birliğini, yani yerel/evrensel, göreceli olan/değişmez olan diyalektiğini kavramak demektir. Bu bağlamda insanı anlamak sürekli bir çabayken, ötekini, öteki kültürleri anlamak da bu yolda geçilmesi gereken uğraklardır.

İnsan, ancak kültürün incelenmesiyle anlaşılabilir. Kuşkusuz, kültürlerin tek tek anlaşılmasını amaçlayan araştırmalar bir son hedef değil, insanı anlama yolundaki birikime katkı yapan çabalardır. Kültürel fenomenlerin temelinde insanın doğal güçlüklerle başa çıkmak için sürekli uyarlanma, yeni çözüm yolları geliştirme çabasının olduğu bilinmektedir. İnsanlar, ellerini kullanma avantajı, konuşma becerisi ve toplumsallaşma yoluyla öğrenmiş, öğrendiklerini birbirlerine ve sonraki kuşaklara aktarabilmiş, böylece bilginin kuşaklar boyunca biriktirilerek insanı dönüştürmesi, onu doğal gerçekliğine yabancılaştırması mümkün olmuştur. Öğrenen, iletişim kurabilen ve anlam üreten bir hayvan (*homo symbolicus*) olan insan, bu yeteneği sayesinde geçmişle bağı kurabilirken yine aynı özelliklerinin sonucu olarak alışkanlıklarını terk edebilir ve yeni koşullara uyarlanabilir. O halde insan, hem geçmişte hem gelecekte yaşayan bir canlıdır. Bu bağlamda, kültür ve eğitim birbirlerine çok yakın iki kavram olarak bir yandan insanlık tarihini, öte yandan tek bir insanın ana rahminden mezara kadar bütün bir hayatını örten kavramlardır: Kültürden söz etmek, en geniş anlamıyla eğitimden söz etmektir.

Buradan hareketle eğitimbilimcilerin, öğretmenlerin ve öğrenme-öğretme sürecinin bir yerinde iletişimsel bir faaliyet içinde olan bir failin toplumları ve insanı kültür aracılığıyla anlamayı düstur edinmiş antropolojiyi bilmeleri beklenir. Ancak Türkiye’de öğretmenlerin, öğretmen adayı lisans öğrencilerinin çoğunun ‘bilmek’ bir yana, antropolojiyi duymadıkları, antropoloji sözcüğünü duymuş olanların da ‘ırk bilim’ karşılığını verdiğini görmekteyiz. Bu çalışmanın sorununun ‘öğretmenlerin antropoloji

den nörolojik araştırma verilerine kadar birçok kaynaktan yararlanmaktadır. Ancak buradaki alan araştırması vurgusu, antropologun/etnografin ötekini anlama pratiğinin antropoloji disiplininin gelişimi ve ilkeleri açısından sahip olduğu önemi hatırlatmaktadır.

hakkındaki bilgi eksikleri' olarak belirlenmesinin bir nedeni, eğitime dair meselelerin kültür kavramından bağımsız olmadığı gerçeğidir. Öteki nedenler ise, çokkültürlü ve çok katmanlı çağdaş toplumlarda antropolojinin ürettiği bilgiden beklenen toplumsal faydanın sağlanabilmesi kamusal eğitim kurumlarının, okul ve öğretmenlerin aracılığıyla mümkün olabileceği önkabulüdür.

Eğitim de antropoloji gibi disiplinler arası bir sosyal bilim dalıdır. Öğretmen yetiştirme programlarında öğretmen adaylarının psikoloji, sosyoloji, tarih, felsefe gibi alanlarla tanışması ve bunları eğitimle ilişkilendirmesi amaçlanır. 1980'de gerçekleşen askeri darbe sonrasında Yüksek Öğretim Kurumu'nun (YÖK) yönetiminde Anglo-Amerikan modeline göre yeniden düzenlenen (Özlem, 1998:36-37) Türkiye üniversitelerinde, sosyal bilimlerde de ampirik bilgi (bir nevi hammadde) ihraç ederek kuramı ithal eden bir alışkanlığın yerleşmiş olduğu görülmektedir. Aşırı uzmanlaşma eğilimi ve akademisyen seçimindeki aksaklıklarla birlikte on yıllardır süren bu ithalcilik, sonunda sosyal bilimler ile sosyal bilimlerin anlaması, sorunlarının çözümüne katkıda bulunması beklenen toplum arasındaki iletişim zayıflamıştır.*. Oysa doğal olan, sosyal bilimlerin öncelikle içinde yer aldıkları topluma ve onun sorunlarına odaklanmaları, evrensel bilim yöntemlerinin toplumun sorunlarının anlaşılmasında ve çözümünde kullanılmasıdır. Bu bağlamda da eğitim ile antropoloji, psikoloji ve sosyoloji gibi güncel sorunları araştıran disiplinler arasında sürekli ve istikrarlı ilişkiler ve işbirliği geliştirilmelidir.

Aralarında öğretmenler ve doktorların da bulunduğu, insanların türlü sorunlarını çözmekle uğraşan çeşitli dallardan pratisyenler açısından antropolojik bilgi ve bakış açısı, iletişime yaptığı katkı açısından kritik önemdedir. Bu bağlamda psikolojide de kültürün ihmal edildiği yönünde bir özeleştiri süreci gözlenmektedir.**Kağıtçıbaşı da (2007:30-

* Bu sorun Türkiye sosyal bilimlerinin klasikleşmiş sorunudur ve çokça değinilmiştir. Örneğin Milli Eğitim Bakanlığı'nda İlköğretim Genel Müdürlüğü de yapmış olan Selçuk (2011) *Radikal Gazetesi*'ndeki köşesinde şunları yazmıştır: "Doktoramı yeni bitirdiğim dönemlerde Amerikalı bir öğretim üyesiyle tanışmıştım. Sosyal psikoloji dersi verdiğimi öğrenince, hangi kitabı okuttuğumu sormuştu. Amerikalı bir yazarın adını verdiğimde çok şaşırıldı. 'Ama o bizim sosyalimizin psikolojisi, sizin kendi ülkenizin sosyal psikolojisi yok mu?' dedi. Afallamıştım. Biraz konuşunca hak verdim. O kitap Amerikan toplumunun özellik ve sorunları üzerinde yapılmış on binlerce araştırmamanın bulgularından üretilmişti. Aynı şeyler eğitim psikolojisi için de geçerlidir. Bizim, kendi toplumumuzda yapacağımız on binlerce araştırmadan yola çıkarak kendi kitaplarımızı yazmamız gerekiyor." Tanıl Bora ise (2013: 247-54) şunları yazmaktadır: "[...] zira hem 'yerli' malzemeden hem 'yerli' okurdan/muhaptan uzaklaşmaya doğru bir gidişi gözleyebiliyoruz ve bu gidiş milliyetçi olmayan bir konumdan da endişe uyandırıcıdır. 'Hazır' bir konsepti veya teorik çerçeveyi yerli malzemeye uyarlamaya dönük mütevazı ama emek verilmiş çalışmalara bile hasretiz. Yerli malzeme, çok kere, nakledilen teorik anlatıya aktüel bir Türkiye örneği eklemek için birkaç gazete havadisine başvurularak geçiştiriliyor. Nakledilen teorik argümana bir yerli malzeme/nesne denkleştirme saikiyle 'aranıldığı', bazen apaçık görünüyor. Uyarlama veya 'tatbik'ten çok 'uydurma' yapılmış oluyor, böyle olunca. Şunu söylemek abartma sayılmamalı: 'Türkiye gerçekliği' denen gerçeklikler üstüne, gerek makro gerek mikro düzeylerde inine boyuna düşünülmüş değildir."

** Bkz: Sayar (2003). *Kültür ve Ruh Sağlığı Küreselleşme Koşullarında Kültürel Psikiyatri*, (S. Yücesoy, Çev.). İstanbul: Metis Yay.

36), kültürleri anlamının önemine psikoloji açısından değinmiş, günümüzde yerel kültürleri dikkate almanın ve kültürlerarası karşılaştırmalı bir yaklaşımın gerekliliğinin psikolojide artık kabul gördüğünü yazmıştır. Psikolojinin kendi geleneksel yöntemlerinin yetersizliğini fark etmesi, dolayısıyla psikolojiden kültüre ve antropolojiye bu tür bir yönelim, geleneksel öğretmen yetiştirme müfredatında çocuk veya ergen psikolojisi gibi derslerin veya Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık branş derslerinin de gözden geçirilmesini gerektirmektedir.*

Eğitim bilimleri alanında da kültürlerarası pedagoji veya çokkültürlü pedagoji gibi daha çok kültürlerarası iletişimin ön planda olduğu çalışmaların üretildiği gözlenmektedir (Bkz. Gezgin, 2015). Fakat kültürlerarası pedagoji veya çokkültürlü eğitim gibi alanların da Batı'da göçmenler, göçmenlerin topluma entegrasyonu, siyasal hakları, etnik çatışma riskleri, ayrımcılığın yükselmesi gibi sorunlara karşı yürütülen çalışmalar üzerine bina edildiği dikkat çekmektedir.** Bu bağlamda, çokkültürlü eğitim veya çokkültürlü pedagoji kavramları her ne kadar giderek daha da belirginleşen kültürlerin iç içe geçmesi ve kültürel temasın, iletişimin yoğunlaşması gibi küresel eğilimlere uygun güncel kavramlar olsa da Türkiye gibi öteden beri çokkültürlü olagelmış bir coğrafyada, çokkültürlülüğün Batı'da kullanıldığı bağlamdan farklı ele alınması gerektiği açıktır. Belki Türkiye toplumu için daha doğru bir kavram kimliklerin, her bireyin kültürünün çoğulluğu veya çok katmanlılığı olabilir. Yine de çokkültürlü, çokdilli eğitim veya kültürlerarasılık gibi kavramlar bir yönüyle Türkiye toplumunun kendisini –ulus devlet paradigmasının dar sınırlarının ötesine geçerek- tarihsel ve kültürel anlamda daha iyi tanımasına katkı sağlamak gibi bir amaca da hizmet edebilir.

Devletli toplumlarda çocuğun eğitiminin, dini veya seküler iktidarlarca kontrol altına alınmaya çalışıldığı görülür. Eğitimin sınırları ve içeriği iktidarın ihtiyaçları, ideolojisi ve hedeflerine göre çizilmiştir; merkezi politik hedefleri gerçekleştirmek üzere düzenlenmiş, kurumsal ve standartlaşmış bir öğretim süreci söz konusudur. Antropolojinin yaklaşım, ilke ve yöntemlerini benimsemiş olan eğitim antropolojisi ise eğitimi bütün kültürlerde ve doğumdan ölüme kadar her yer ve zamanda gerçekleşen insani bir olgu ve süreç olarak kabul eder; bu anlamda eğitimi sadece okulla sınırlandırmaz.

* 1999'da mezun olduğum Eğitim Bilimleri bölümündeki lisans eğitimim sırasında çok sayıda psikoloji dersi (eğitim psikolojisi, çocuk psikolojisi, ergenlik psikolojisi, ruh sağlığı ve davranış bozuklukları, rehberlik ve psikolojik danışma, bireyi tanıma teknikleri ve birkaç ders daha) almış olmama rağmen, bu derslerde kültür adına çok şey okuduğumu, öğrendiğimi veya kültürel farklara, kültürlerarası iletişime dair herhangi bir çalışma yapıldığını hatırlamıyorum. Buna karşın öğretmenlerimiz klasik ve operant koşullanmayı bize çok güzel öğretmişlerdi. Öğretmenlik yıllarımda ise 20. yüzyılın bu pozitivist insanı anlama deneylerinden öğrendiklerimi pek işe yaramadı doğrusu.

** Nohl (2009:47), kültürlerarası pedagojinin asimilasyonist eğitimin eleştirisinden ortaya çıktığını ileri sürerek Britanya'da 1970'lerden itibaren çokkültürlü eğitim için mücadele başlatıldığını, 1978'de Avustralya'da, 1980'lerde de Almanya'da çokkültürlü eğitimin tartışıldığını fakat yine de tek etnili bir modelin sürdüğünü, daha önce Avrupa çapında kabul edilmiş olan 'Okullarda Kültürlerarası Pedagoji ve Eğitim' başlığını taşıyan kararın Alman Eyaletleri Kültür Bakanları'nca ancak 1996'da kabul edildiğini yazmaktadır (Nohl, 2009:56).

Eğitim antropolojisi açısından, eğitim, insanın yaşadığı doğal çevreye uyarlanmasıyla, kültürel bilginin sonraki kuşaklara aktarımı sorunuyla ve toplumsal kurum ve yapılarla ilişkili, dinamik ve değişken süreçleri kapsar. Dolayısıyla eğitim ilişkilerinin kültüre ve toplumsal ilişkilere gömülü olduğu ve eğitime ilişkin problemlerin ancak yerel toplumsal bağlam içinde anlaşılabileceği gerçeği, eğitim antropologlarının ilk hareket noktasıdır. Bu nedenle eğitimin veya başarının anlamı, her toplum ve kültürde çeşitlilik arz edecek ideal kişi prototipinin ne olduğuna, hangi kültürde hangi bilgilerin temel ve zorunlu, hangilerinin ikincil olduğu, sözlü m yoksa yazılı kültürün m bilgi aktarım ve muhafazasında geçerli olduğu gibi sorular eğitim antropologlarının ilgi alanlarına dhildir. Ote yandan modernleşmenin dayattığı sorunlar da (rneğin bürokrasinin ve sanayinin gelişimiyle Batı tipi standart eğitim anlayışı, okullaşma ve eğitim politikalarıyla yukarıda sözü edilen kültürel çeşitlilik ve yerel değerlerin çatışmasından kaynaklanan sorunlar) güncelliğini koruyan birçok alt tartışma alanlarını içermektedir ve eğitim antropologlarınca çalışılmaktadır. Son olarak küreselleşme başlığı altında toplanabilecek, g ve okkltrllk, elektronik iletişim aygıtlarının günlük hayatın bir parçası haline gelmesi, ‘uzak ve egzotik öteki’ nin yakına gelmesiyle yaşanan belirsizlik ve buna bağlı çeşitli sorunlar da doğrudan eğitimi, antropolojiyi ve eğitim antropolojisini ilgilendiren sorunlardır (bkz: Levinson and Pollock 2011 ; Convertino C. M at all 2013; Spindler and Spindler, 2001).

Eğitim antropolojisine pek fazla Türkçe yayının olmadığı bir zamanda yazılmış olan bu makale, öncelikle Türkiye toplumunun antropolojiden habersiz oluşunu sorun olarak görmekte ve bu soruna bir çözüm nerisi olarak antropolojinin öncelikle lisans eğitiminde daha sonra da orta ğretim düzeyinde verilecek dersler arasında olması gerektiğini öne sürmektedir.* Bu gereklilik, Türkiye’nin sürekli g alan, kültürü gle şekillenen dinamik ve çoğul bir kültüre sahip olduğu gerçeğine; yanı sıra dünyada yaşanan ve kültürler arası temasın yoğunlaştığı, buna bağlı olarak hem evrenselcilik anlayışının hem de ötekileştirici/çatışmacı etnikmerkezci eğilimlerin güçlenmesi gibi olgulara dayandırılmaktadır. Kısaca dünya bir paradigma değişimi dönemi (dolayısıyla bir kriz dönemi) yaşamaktadır ve ulus-devletin ilke ve ihtiyaçlarına göre düzenlenmiş eğitim sistemleri değişim zorunluluğu ile karşı karşıyadır. Antropoloji ve özel olarak eğitim antropolojisine bu nedenlerle daha çok ihtiyaç vardır.

Özetleyecek olursak, bu makale şu tespit ve nerileri tartışmaya açmaktadır:

(i) Türkiye’de antropoloji bilinmemektedir; önemli toplumsal, siyasal, ekonomik veya kültürel konular kamusal alanda/medyada tartışılırken antropologlara pek söz verilmez. Devlet kurumlarında, niversiteler dışında, antropolog istihdamı neredeyse

* Az sayıdaki yayından biri, burada ele alınan sorunlara benzer sorunları ve nerileri okkltrllk ve antropolojisi üzerinden dile getiren apar (2012) tarafından yine *Folklor Edebiyat Dergisi*’nin 70. Sayısında yayımlanmıştır. Bundan başka, okulda veya okul dışında eğitim sorunlarına antropolojik yaklaşıma örnek oluşturan makaleler yayımlanmıştır. Örneğin, şafak’ın (1993) bir saha araştırmasına dayalı makalesi; İlbars’ın (1977 ve 1987) makaleleri, bu metnin yazarının Işık (2015) ebeveynliği küreselleşme bağlamında ele alan makalesi örnek olarak verilebilir.

yok gibidir. Nedenleri antropolojinin Türkiye’de tarihi içinde anlaşılabilir bu durum, öğretmen yetiştiren eğitim fakültelerinden başlayarak eğitim ve antropoloji arasında daha yoğun bir işbirliği ve etkileşimle –belki- düzeltilebilir.

(ii) Özellikle öğretmenlerin antropolojik bilgi ve düşünceyle temas kurması, antropolojinin ilke ve yaklaşımlarını kavramış ve benimsemiş olması, hem onların muhataplarını daha iyi anlamalarına, böylelikle de öğretmenlik niteliğinin artırılmasına hem de Türkiye’de ayrımcılık veya ırkçılık gibi olumsuz tutumların azaltılmasına katkı yapabilir.

(iii) 21. yüzyılın gelişmeleri antropoloji biliminin önemini arttırmaktadır. Öğretim görmüş olmanın ölçütleri de değişmiştir. Geçmodern zamanlarda eğitim kurumlarının yetiştirmesi beklenen ‘makbul’ bireyler, özellikle başka ülkeler ve kültürlerle temas ve işbirliği halinde olan, dünyanın ortak sorunları hakkında fikir sahibi ve küresel çözümlere katkı yapabilecek bireylerdir. Dolayısıyla etnikmerkezcilikten sıyrılmış, kültürel sınırlamaları aşabilecek, evrensel bilince sahip olmanın çağdaş toplumlar açısından bir ihtiyaç olduğunu söyleyebiliriz. Antropolojinin bakış açısı, ilkeleri ve birikimi bu gelişmelerle uyumludur.

1. ANTROPOLOJİNİN TÜRKİYE’DE BİLİNMEMESİ VEYA YANLIŞ BİLİNMESİ SORUNU

Türkiye’de antropolojinin hakkında çok az veya yanlış bilgi ve kanaat sahibi olunan bir disiplin olduğu, kültürel ortalama veya ülkenin ortalama ‘sosyal bilgiler’inde antropolojinin pek izi olmadığı genellikle kabul görmektedir. Örneğin, Adnan Ekşigil (1998a:41), Türkiye’nin antropoloji için zengin bir araştırma alanı olduğuna, tarihsel araştırma sonuçlarının da antropolojinin süzgecinden geçirilirse daha çarpıcı, sürpriz sonuçlara ulaşılabileceğini öne sürerken, Türkiye antropolojisinin yetersizliğinden yakınmaktadır.*Antropolog Sibel Özbudun ise şu cümlelerle Türkiye üniversitelerinde antropoloji dersi veren akademisyenlerin ve antropologların durumunu özetlemektedir:

“[...]Antropologum” dediğimizde, karşımızdakinin daha nasıl telaffuz edileceğini bilmediği bir kavramı terennüm etmiş oluyoruz. Ve uzaydan gelmiş muamelesi görüyoruz, çoğunlukla. Bu konuda en bilgili olanlar, ‘Ha, anladım, “ırk bilimi”’ deyiveriyorlar ya da -ki bu daha da zorlaştırıyor durumu. ‘İrk’ın bilimi olamayacağını, antropolojinin ‘İrk’ları artık biyolojik olgular olarak kabul etmeyip onları birer toplumsal-kültürel inşa olarak gördüğünü ve ‘ırk’lardan çok, ‘ırkçılık’ gibi insanlığın başına bela kavramlarla uğraştığını, diliniz döndüğünce anlatmak zorunda kalıyorsunuz...” (Özbudun, 2015).

Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş sürecinde antropolojiye (aslında tarihe, arkeolojiye

* Ekşigil, söz konusu yazıda ‘Türkiye’de hemen hiçbir antropolojik çalışmanın çıkmadığını’ da öne sürmüştür. Aynı derginin bir sonraki sayısında yer alan bu iddialara cevap yazısı olarak bkz: Aydın (1998:196).

veya dilbilime de) yüklenen sorumluluklar ve bu disiplinlerden kurucu ideolojinin yüksek beklentileri ile bu bilim dallarının sonraki dönemlerde giderek marjinalleşmesi* arasındaki çelişki ulus-devletleşme ve kimlik inşası çabaları çerçevesinde anlaşılabilir.

Antropolojinin bilinmiyor oluşu veya yanlış (ırkbilim) olarak bilinmesi,** Türkiye Antropoloji Tetkikat Merkezi'nin 1925'te Haydarpaşa Tıp Fakültesi bünyesinde kurulduğu bilgisiyle daha da ilginç bir hal almaktadır. Birçok makale ve kitapta ele alınmış olan ve aslında karmaşık siyasal ilişkileri ve Türkiye'nin modernleşme serüveninin çelişkilerini de yansıtan bu sorunu açıklığa kavuşturacak bilgiler, antropolojinin Türkiye tarihinde saklıdır.*** Antropolojinin gelişimini Erken Cumhuriyet'in politikaları bağlamında ele alan kapsamlı bir esere imza atan tarihçi Zafer Toprak, *Darwin'den Dersim'e Cumhuriyet ve Antropoloji* (2012) adlı çalışmasında fiziki antropolojinin İkinci Dünya Savaşı'ndan önce gördüğü büyük devlet desteğini, Avrupa bilim çevrelerinde ağırlık kazanan 'uygarlığın beşiğinin Asya olduğu' yönündeki tezlerin etkisiyle ve Türklük çatısı altında laik ve türdeş bir toplum yaratma çabalarıyla ilişkilendirmektedir.

Toprak (2012:172), 1908 devrimi sonrasında Osmanlı düşünürlerinin, özellikle Ziya Gökalp'ın Emile Durkheim sosyolojisinin etkisinde kaldıklarını, Cumhuriyet'in omurgasını oluşturan bilimin sosyoloji olduğunu ancak 1929 buhranı sonrasında Avrupa'da yaşanan çöküntüyle ve antropolojinin sosyolojinin yerini almasıyla birlikte Türkiye'de de sosyolojinin yerini antropolojinin aldığını öne sürer. 19. yüzyılda bilimin itibarı ve gücünün doruğuna ulaşması, bilimin ancak pozitif bilim yöntemleriyle yapılabileceği anlayışı 20. yüzyılın başlarında da sürmekte, bu anlayış sosyal bilimcileri de pozitivist yöntemlere yöneltmekte, fiziki antropolojinin verileriyle insan çeşitliliğinin, toplumsal değişimlerin ve hatta insan davranışlarının açıklanmasına çalışılmaktadır. Türkiye antropolojisinin –arkeolojiyle birlikte- büyük devlet desteğiyle dönemin popüler bilimi haline gelmesinde ise ırk paradigmasının Erken Cumhuriyet'in temel sorunu olan ulus inşası için uygun olduğunun düşünülmesidir. Toprak (2012), ulus inşasına temel oluşturan antropolojik ırk paradigmasının Cumhuriyet'in gözde antropologu Eugéne

* Marjinalleşmeden kastedilen, antropolojinin 1950'lerden 1980 sonrasına kadar genel kamusal ilgiden ve kamusal tartışmalardan uzakta kalmış, sınırlı sayıda kişinin ilgilendiği, bildiği bir disiplin haline gelmiş olmasıdır. Sonraki bölümde özetlenecek politik gelişmelerin sonucunda ortaya çıkan marjinalleşme sorunu, temelde Türkiye'de devlet-entelektüeller/akademi arasındaki ilişkide, resmi ideolojinin bilimsel faaliyeti sınırlandırmasının, siyasal iktidarın çizdiği sınırları zorlayan bilim insanlarının ise cezalandırılması alışkanlığının antropolojiye özel bir sonucudur. Aydın'ın (2004:23-39) 1980'lerde yaşanan bir olayı tartıştığı makalede Peter Alfold Andrews'un başına gelenler de ideolojinin bilime önceliğini ve bu sorunla ilişkili olarak antropolojinin Türkiye'de neden geri bırakıldığını açıklayabilecek bir örnektir. Andrews'un, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey (Türkiye'de Etnik Gruplar)* adlı kitabı yasaklanmış, sansürlenmiş ve telif haklarının ihlal edilmesi nedeniyle yazarın yayıncıya davasına konu olmuştur.

** Bu yazıda başvurulan çalışmaların çoğu, kaynakçada yer verilmiş olan *Folklor Edebiyat* dergisinin 2000 yılı Sosyal Antropoloji özel sayısında yer alan makalelerdir.

*** Kitaplar için bkz: Toprak, 2012; Maksudyayn 2005; makaleler için bkz: *Folklor/Edebiyat* dergisinin 2000 yılı, Antropoloji özel sayısı (22. sayı). Bu sayıda özellikle Nermin Erdentuğ, Suavi Aydın ve Abdurrahim Özmen'in makaleleri; ayrıca Demirel 2011.

Pittard tarafından Türkiye toplumuna nasıl uyarlandığını şöyle özetler:

“Eugène Pittard’ın ‘ırk’ kavramı yukarıdaki satırlardan da anlaşılabilceği gibi ‘etnik’ değildi; ‘antropolojik’ bir içeriğe sahipti. Anadolu’da yaşayan tüm insanlar, -Kürt olsun, Ermeni olsun, Rum olsun- aynı ırkın mensuplarıydı. Bu insanlar farklı din ve dile mensup olabiliyorlardı. Ama ırkları aynıydı. Göçler sonucu Anadolu’ya yerleşmişlerdi. Ortak vasıfları brakisefal olmalarıydı. Tıpkı 1924’te oluşturulan anayasal vatandaşlık anlayışı gibi Eugène Pittard bunların hepsine Türk diyordu. Atatürk öncülüğünde Türk Tarih Tezi, hiç olmazsa kuramsal düzeyde, bu varsayımı pedagojik amaçlarla ‘kesin’ bir yargıya dönüştürmüştü.” (Toprak, 2012: 173).

Aydın (2000:26) ise II. Dünya Savaşı ertesinde Türk Tarih Tezi’nin devlet tarafından aynı şekilde savunulmadığını yazmakta ve bu ilgisizliğin çeşitli göstergelerini aktararak bu durumu dünya konjonktüründeki köklü değişime ve Türkiye’nin iç siyasi gelişmelerine bağlamaktadır. Türk Tarih Tezi’nin argümantasyon kaynaklarının tezle birlikte önemini yitirdiğine işaret eden Aydın (2000: 26), bu durumdan en çok antropolojinin darbe aldığını belirtmektedir. Öte yandan Aydın, siyasi nedenlerin, yani soğuk savaş dönemi politik atmosferinde Ankara Üniversitesi’nde yaşanan tasfiyenin de (Behice Boran, Pertev Naili Boratav, Niyazi Berkes başta olmak üzere birçok sosyal bilimcinin komünizm propagandası yapma suçlamasıyla üniversiteden atılması) sosyal bilimlerin ve özel olarak antropolojinin gelişmemişliğinde, toplumla bağının cılız kalmasında etkili olduğunu yazmaktadır. Aydın’a (2000:38) göre, öteden beri bir “devlet bilimi” olarak gelişmiş Türkiye (ulusal) sosyolojisi, entelektüellerin “toplumun ve devletin kurtuluşu” için çareler aradıkları bir zemin olmuş, Türkiye’de sosyoloji içindeki eleştirel eğilimler hep soğuk karşılanmış ve tasfiye edilmiştir. Ancak sosyoloji bünyesinde araştırmalar yapsalar da, köylere, toplumsal sorunlara yönelen saha araştırmaları yapan bu sosyologlar ve halk bilimciler [Boratav, Boran, Berkes ve diğerleri] sosyal antropolojinin perspektifine sahipti. Bu müdahalelerden sonra toplumun ilgisi dışında kalan, kültürel ve siyasi yaşamda hiçbir etkisi bulunmadan varlığını sürdüren antropoloji, irkbilim olarak bilinir ve günümüze kadar öyle hatırlanır olmuştur.

Sonraki gelişmeleri de özetlediği yazısında Aydın (2000: 39) 1948 DTCF tasfiyesinden sonra köylerden gelenek görenek derlemek, folklorik malzeme toplamak türünden bir etnoloji ve etnografya geleneğinin geçerliliğini koruduğunu ve desteklendiğini, ancak Bozkurt Güvenç’in modern karşılaştırmalı ve içerden [emik] antropolojiyi tanıtan ve popülerleştiren çalışmalarının bir nebze olsun Türkiye’de sosyal/kültürel antropolojiyi tanıttı ve sevdirebildiğini ileri sürmektedir. Sonuç olarak, Aydın’ın makalesinde özetlediği gibi, sosyal antropolojinin kurumsallaşma girişimleri 1960’larda başlamış ancak modern antropolojinin kuram ve yaklaşımlarını, ötekini içeriden anlama uğraşını benimseyen araştırmalar için 1990’lara kadar beklemek gerekmiştir (Aydın, 2000: 31).

Günümüzde son on beş-yirmi yılda üniversitelerde açılan antropoloji bölümlerinin sayısına bakarak Türkiye’de de antropolojiye ilginin artışından söz edilebilir.* Ancak antropolojinin yukarıda çok kısa olarak özetlenen Türkiye tarihinin bir sonucu olarak toplumsal meseleler hakkındaki tartışmalarda, yerel veya ulusal düzeydeki kültür politikalarında, kamusal anlamda görünür olmadığı** söylenebilir. Bu durum, yalnızca disiplin içi bir sorun değil, sosyal bilimlerle toplum ve kültürün teması açısından, entelektüel üretimden toplumsal bir fayda sağlanması bakımından dikkate alınması gereken bir meseledir. Demokratik bir ülkede entelektüel faaliyet ve/veya akademik bilgi üretimi ile bu bilginin tüketicileri olan yurttaşlar arasındaki en önemli köprünün kamusal eğitim kurumları olduğu bilinir. ‘Laik, demokratik, sosyal hukuk devleti’ bir tartışma ve müzakere sistemidir; öyle olmalıdır. Dolayısıyla bilgi kaynaklarının çeşitliliği, farklı görüşlerin özgürce tartışılabilmesi bir ihtiyaç olduğu için eğitim politikaları da yalnızca bilgiyi aktarmayı değil bilim kültürünün, bilimsel düşüncenin yaygınlaşması ve toplumun ortalama bilincinin yükseltilmesini de hedefler. Günümüzde çok iyi bilinen eğitim-bilim-toplum ilişkilerine dair bu hatırlatmalardan sonra, içinde yaşadığımız çağın başat eğilimlerinin ve değişmekte olan şartlarının da eğitim ve antropolojinin yakınlaşmasını zorladığını belirtelim. Fakat değişen kültürel ve siyasal koşulların antropoloji eğitimini önemli kılması, sonraki bölümün konusudur.

2.EĞİTİMDE REFORM ÇABALARI VE GELECEĞİN EĞİTİMİNDE ANTROPOLOJİNİN ROLÜ

Modern yaşam 20. yüzyılda başlamadı ancak insan türünün kendisini tarihsel ve mekânsal bütünlüğü, çeşitliliği içinde kavrayışının 20. yüzyılın ikinci yarısında ulaştığı düzey, bilgi, üretim ve yayılımındaki yoğunlaşma, dünyaya ve insana bakışımızı da değiştirmektedir. Eğitim antropologu Wulf (2006:199), eğitim antropolojisinin hareket noktası olarak Alman felsefi antropolojisinin en bilinen temsilcilerinden Max Scheler’in şu tespitlerini almaktadır: “Yaklaşık on bin yıllık tarih içinde çağımız, ilk defa insanın tümüyle ‘problematik’ haline geldiği çağdır fakat yine ilk kez bu çağda o [insan], gerçekten ne olduğunu bilmiyor ve aynı zamanda bilmediğini biliyor”. Bilimdeki

* Bu izlenimi antropolojiye dair telif ve çeviri kitapların sayısının artışı, birçok üniversitede antropoloji bölümlerinin açılışı gibi olguları dikkate alan pek çok antropolog paylaşmaktadır: Örneğin kitaplarının bir yıl içinde ikinci baskı yapmasına şaşırarak *50 Soruda Antropoloji*’nin yazarları antropolog Sibel Özbudun ve Gülfem Uysal, önsözde şöyle demektedirler: “Yine de, Türkiye antropolojisinin, 1930’lu yıllarında saplandığı açmazlardan ders almış olarak yeniden su yüzüne çıkmakta olduğunu gösteren emareleri görmezden gelemeyiz. Üniversitelerde birbiri ardı sıra açılan lisans programları; ülkenin dört bir yanında, cezaevlerinden futbol maçlarına, dengbejlerden konar-göçerlere, Kürtlerden Romanlara, kentsel dönüşümden HES karşıtı köylü mücadelelerine, faili meçhullerden çocuk işçilere, güncel sorunları kendine mesele edinip çalışmalarını yürüten genç araştırmacıların varlığı, bu durumun sevindirici kanıtı...” (Özbudun ve Uysal, 2013: 13).

** Kamusal anlamda görünürlükten kasıt, bu bilim dalının ders olarak orta ve lise öğretiminde okutulmaması, bir meslek kategorisi olarak çok kısıtlı istihdam alanına sahip olması, medyada antropolojiye ilişkin haber ve yazılara pek yer verilmemesidir.

gelişmeler sayesinde artık doğaya hükmetmek fikrini eskisi kadar ciddiye almıyor, ekosistemi tahrip etmenin insanı da yok oluşa sürükleyebileceğini biliyoruz; gezegenin en uzak köşelerindeki insanlarla karşılaşma veya iletişim kurma imkânlarımız daha önce hiç olmadığı kadar fazla; bunun yanı sıra çocuklarımız Dünya'nın evrende küçücük bir nokta olduğunu gösteren görüntülerle büyüyor. 21. yüzyılda insanın en önemli sorunlarının artık doğadan değil, insandan kaynaklandığının bilgisi ve bilinciyle, bütün gezegeni aynı anda etkileyen ve birçok boyutu olan etik kriz, insanın 'kendini bilmesi' problemini yeni bir aşamaya taşımış bulunmaktadır. İnsan kendi seçimlerinin sonucu olarak dil ve kültür çeşitliliğinin olduğu kadar hayvan ve bitki türlerinin, akarsuların ve denizlerin, toprağın kısaca gezegenin yok oluşu riskiyle yüzleşiyor. Bu ekonomik, çevreyle ilgili (ekolojik), kültürel ve etik belirsizlik, dolayısıyla da kriz durumu insanın ne olduğunun, ne bildiğinin ve neyi bilmesi gerektiğinin, nasıl yaşaması gerektiğinin yeniden sorunsallaştırmasını acil ihtiyaç haline getirmektedir. Bu gelişmelerle birlikte kendi türümüz hakkındaki ufkumuzun genişleyerek yeniden sorunsallaşması, antropolojik bakışın, antropolojinin ürettiği bilgilerin, antropolojinin insanı ele alış biçim ve yöntemlerinin önem kazanmasına yol açarken eğitim ve öğretimin de değişmesini zorunlu kılmaktadır.

Fransız düşünür ve sosyal bilimci Edgar Morin (2006: xv), UNESCO'nun çağrısıyla hazırladığı *Geleceğin Eğitimi İçin Gerekli Yedi Bilgi* adlı kitabında 'bilme' sorununu listesinin başına koyar. Ona göre "bilgileri iletmeyi kendine amaç edinen eğitimin, insanın bilme yetisinin ne olduğunu, bunun düzeneklerini, zayıflıklarını, güçlüklerini, hataya olduğu gibi yanılısamaya da olan yatkınlıklarını görememesi ve bilmenin ne olduğunu öğretmek konusunda hiç ilgilenmemesi dikkate değer". Morin'in gelecek için var olmasını, öğretilmesini dilediği diğer altı bilgi ise şunlardır: *Bölünmüşlüğü aşacak bütünleştirici bilgi ve eğitim**, *İnsanlık durumunu öğretmek***, *dünyalı kimliği öğretmek****, *belirsizlikleri göğüslemek*****, *anlamayı öğretmek* (anlama sorununun birçok çatışmanın kaynağı olduğundan hareketle eğitimin anlamayı öğretmesi, özellikle bizim gibi olmayanları (ötekileri) anlamayı öğretmesi gerektiğine işaret eder). Son olarak Morin'e göre, "öğretim, insanlık durumunun şu terimler arasında [birey-tür-toplum]

* ("İnsan zihninin, tüm bilgilerini bir bağlam ve bir bütün içinde konumlandırmaya olan doğal yatkınlığını geliştirmek gereklidir. Karmaşık bir dünyada bölümler ve bütün arasındaki karşılıklı ilişkileri ve etkileşimleri kavramaya izin veren yöntemlerin öğretimi gereklidir.")

** ("öğretim içinde, disiplinler yoluyla bütünüyle parçalanmış da aslında insanın doğasının bu karmaşık birliktir ve günümüzde insan varlığının ne ifade ettiğini öğretmek olanaksızdır, oysa nereden gelirse gelsin herkes hem kendi kimliğinin karmaşık niteliğinin hem diğer tüm insanlarla ortak kimliğinin bilgisi ve bilincine sahip olmalıdır")

*** (Morin burada, küresel krizlerden hareketle, daha önce *Dünya Vatan* başlıklı başka bir eserinde detaylı olarak tartıştığı, bütün dünyanın ortak varoluşsal kaderi paylaştığına dikkat çeker ve eğitimin dünya vatandaşlığı bilincini kazandırmasını ister).

**** (Morin, bilimsel gelişmelerin pek çok kesinliği keşfetmesinin yanında birçok belirsizliklerin de farkına varılmasını sağladığını, çağdaş insanın belirsizliklere karşı hazırlıklı ve eğitilmiş olması gerektiğini, eğitimin amaçlarından birinin insanı geleceğin belirsizliklerine hazırlamak olduğunu öne sürer.),

yer alan üçlü niteliğinin göz önüne alınmasına dayanan bir ‘insanlık etiği’ne doğru götürmelidir.

Bir düşünürün ve rehberin eğitimcilerle yeni bir yön çizme ve geleceğe yenilenerek hazırlanma çağrısı olarak yukarıdaki gibi eleştirilerin yanında günümüz Batılı eğitim sistemi modelinin 19. yüzyıldan kalan bir paradigma içinde çalıştığı, genç kuşakları işe yaramaz bilgilerle donattığı gibi eleştiriler de sıkça dile getirilmektedir.* Bu eleştiriler daha çok teknolojinin, özellikle bilgi-iletişim teknolojilerinin olağanüstü bir hızla gelişmesine, bireyselleşmesine, bilgi-beceri kazanmanın artık çok daha kolaylaşmış olmasından hareket etmektedirler. Ancak gelişen teknoloji ve yoğun bilgi üretiminin insanın kendisini ve ötekileri anlamasında da gelişmelere yol açtığı kuşkuludur. Geçmodern çağın sorunu, doğa veya doğaüstü yaratıklar değil, insandır ve ne yazık ki bütün yüksek gelişmişlik düzeylerine rağmen fizik, genetik mühendisliği veya diğer doğa bilimleri, insanı daha empatik, daha adil veya daha ahlaklı yapamaz. Bilgisayarlar veya internet de bu konuda pek yardımcı olamaz. Doğrusu, insani sorunları insanlar birbirlerini anlayarak, iletişim kurarak çözebilirler. Felsefe, edebiyat veya antropoloji insanın ötekileri ve ötekileri anlamak yoluyla kendisini ve kendi türünü anlayabileceği entelektüel kanallardır.

Toplumsal bir kurum olarak eğitimin insan topluluklarının çevrelerine, değişen yaşam koşullarına göre yeni biçim ve içerikler kazandığı bilinmektedir. Modern formel eğitim, aile ve toplumun diğer kurumlarının, karmaşıklaşan, uzmanlaşan modern toplumların ihtiyaçlarına cevap veremediği ve bilginin sürekli yenilenme ihtiyacının ortaya çıktığı yani 19. yüzyıl koşullarında doğup şekillenmiştir. Geleneksel avcı toplayıcı ve tarım toplumlarında eski kuşaklardan aktarılan deneyimin, doğruluğu tecrübeyle ‘kanıtlanmış’ bilginin aktarımı esassen, modern eğitim bireyi geleceğe hazırlamayı, yeniliğe, yeni koşullara uyumu gözetir (dolayısıyla modern eğitim, bilgiyi sorunsallaştırır). Modern insanların geçmiş kuşaklardan daima daha endişeli ve huzursuz olmasının da kaynağı olan bu sürekli yenilenme ve hep kriz içinde yaşamaya uyum sağlamak zorunluluğu, aile veya cemaatin birikimini aşar. Bu nedenle eğitim, uzmanlara ve eğitimi belli ideolojik veya pragmatik hedeflere göre düzenleyen, standart hedefler oluşturan kurumlara bırakılmıştır. Ancak bu geçiş, eğitim-kültür ve devlet-toplum ilişkilerinde bir gerilim unsuru ve yeni problemleri doğuran bir çatlaktır. Kültürler bilim, teknik veya siyasal alanlara göre daha yavaş değişir ve modern devletlerin standart eğitimi ile kültürel çeşitliliği, toplumun geleneği sürdürmeye çalışan ya da her zaman değişmeye gönüllü olmayan kesimler ile modern(leşmeci) ulus-devlet arasında çatışmalar da süregelmiştir.**Yerel ve evrensel

* (bu tür eleştirilerin en popüler olanı Sir Ken Robinson’un ‘Do School Kill creativity?’ Başlığıyla yayınlanan konferansdır bkz: https://www.ted.com/talks/ken_robinson_says_schools_kill_creativity?language=en)

**Türkiye’de devlet okulları, kız çocuklarının –genellikle erkeklerle bir arada olmamalarını gerektirecek kadar büyümüş oldukları gerekçesiyle- okuldan alınmaları, din eğitiminin verilmemesi veya tam tersi, toplumun bir kesimi için din eğitiminin zorunlu ders olarak okutulması, toplum ve devlet arasındaki süregelen gerilimlere örnek olarak verilebilir. Fakat son zamanlarda formel eğitimi çeşitli

arasındaki bu çelişkili, kimi zaman da çatışmalı durumlar, özellikle siyasal iktidarın ve ideolojik ‘merkez’in normal veya meşru kabul etmediği *farklı* dil ve inançlardan kişilerle karşılaşması çok muhtemel öğretmenlerin kültürel çeşitlilik konusunda birikimli ve duyarlı olmasını gerektirmektedir. Ancak Türkiye’de bu ihtiyacın en temel düzeyde bile karşılandığını söyleyebilmek zordur.

Antropologların eğitim, okuryazarlık, eğitimde toplumsal cinsiyet gibi konularda sınırlı sayıda araştırma ve yayınları olsa da Türkiye toplumunun sorunlarına ve kültürel çeşitliliğine yönelen, eğitimcileri antropolojinin yaklaşımıyla ve antropolojik verilerle besleyecek bir ‘eğitim antropolojisi’nin varlığından* söz etmek henüz mümkün değil. Bu makalenin yazılış amaçlarından biri de eğitim ve antropoloji arasındaki işbirliği ihtiyacına tekrar dikkat çekerek eğitim antropolojisi alanını oluşturmaya dönük çabalara katkı yapmaktır.

Türkiye toplumu çokkültürlü bir toplumdur. Çokkültürlülük kavramı her ne kadar dünyanın farklı ülkelerinden göç alan Batı Avrupa toplumlarında, göçlerle oluşan yeni kültürel-siyasal bağlar sonucunda üretilmiş olsa da çoğulculuk, aslında göç sorunundan bağımsız olarak kültüre içkin bir olgudur. Almanya’da çokkültürlülük ve kültürlerarası pedagoji konularının öncü yazarlarından Nieke’nin (2000) dikkat çektiği gibi çokkültürlülük ve ötekini anlama sorunu yalnızca göçle, ‘yabancılar’la ilişkili bir durum değildir. “Geniş bir insan kümesi barındıran her bir topraktan birçok yaşam dünyası ve kültür çıkar” (Nieke, 2000; akt: Nohl, 2009: 61). Türkiye gibi coğrafi

gerekçelerle (19. yüzyıldan kaldığı ve eskidiği, yaratıcılığı öldürdüğü, akademik becerilerin geliştirilmesini başarı ölçütü sayarken başka yetenekleri yok saydığı, işe yarar bilgiler kazandırmadığı... gibi) eleştiren Batılı eğitimciler de radikal değişiklikler talep etmektedirler. Latin Amerika ülkeleri, Hindistan gibi çok sayıda yerel dilin konuşulduğu yerlerde araştırmalar yapan Prakash ve Esteva (2014) gibi eğitimciler Batılı eğitim ve değerlerin dayatılmasının yerli dilleri yok ettiği, yerli dili konuşan çocukları kaçınılmaz başarısızlığa, özgüvensizliğe, işsizliğe mahkûm ettiği gibi gerekçelerle modern devletlerin standart eğitimlerini ve zorunlu eğitimi kökten reddetmektedirler. Postmodernizmin açtığı yoldan giderek, Prakash ve Esteva, eğitimde reform önermemekte, modern Batılı eğitimi sorunların kaynağı olarak görmektedirler. Sistemi bozanlarla onaranların aynı bütünün parçaları olduğunu ima eden ve eğitim reformcularından bir şey beklemeyen yazarlar kitabın başında “eğitimi düzeltmek mi yoksa onu terk etmek mi?” şeklindeki kritik soruyu soruyor ve ekliyorlar: “Hiçbir saygıdeğer uzmanın itibarsızlık tehdidiyle karşılaşmadan sormaya cesaret edemediği asıl soru *bu*.”

* Antropoloji, eğitimi kültür kavramı içinde gerçekleşen evrensel bir insan etkinliği olarak kabul eder; bu bağlamda kullanılan kültürleme (acculturation) kavramı, kültürün genç kuşaklara aktarılmasını ifade eder. Böylece antropolojik yaklaşımda eğitim, her toplumda formel ve informal süreçleri kapsayan ve yaşamın her döneminde süren bir etkinliktir. Antropologların eğitim sorunlarına ilgi duymasında Amerika Birleşik Devletleri’nde 1940’lı ve 1950’li yıllarda etkili olmuş kültür-kişilik ekolünün, Ruth Benedict ve özellikle Margaret Mead’in çalışmalarının etkisi büyüktür. Bu öncü antropologların araştırmaları sonrasında, farklı doğal koşullara uyarlanmayla ortaya çıkan ve kültürel çeşitliliğin sonucu olarak değişebilen çocuk yetiştirme modellerinin toplumlarca geliştirilmiş olduğu gerçeği, antropologları eğitim-kültür ilişkisini araştırmaya yöneltmiştir. Artan ilgiyle birlikte antropoloji içinde, 1950’lerden itibaren eğitim antropolojisi alt disiplini oluşmasına yol açacak çapta bir literatür oluşmuştur. Eğitim antropolojisi alanında öncü çalışmalarıyla tanınan iki kişi, Mead’in eşi Gregory Bateson ve George Spindler’dir.

konumlarının da sonucu olarak birçok uygarlığın ve imparatorlukların varisi olan ülkeler ise çokkültürlülüğü kendi kimliklerinde belirleyici bir unsur olarak taşımaktadırlar. Bu durumda, çoğu kendi yerel kültürünün, kendi doğup büyüdüğü bölgenin dışında çalışacak, meslek hayatları boyunca da birbirinden farklı kültürlerde yetişmiş çocuklar ve ebeveynle çalışmak durumunda olacak öğretmenlerin, bir etnografin konumuna yakın bir konumda, onunla benzer sıkıntı ve heyecanları yaşama olasılığından söz edilebilir. Antropolojinin ötekini anlamayı sorun edinmiş olması, evrenselci, görececi, karşılaştırmacı ve uyarlanmacı ilke ve yaklaşımları, öğretmenlik meslek bilgisi ve etiğini tamamlayacaktır.

Burada antropologların ilgisini eğitime çekmekten çok, eğitimcilerin ilgisini antropolojiye çekmeyi, antropolojinin eğitimciler için yararını anlatmayı önemseydiğimi belirtmeliyim. Özellikle yararçı (pragmatik) bir yaklaşım benimsendiğinden, öğretmenlerin neden daha çok antropoloji dersi alması, antropoloji okuması gerektiği sorusuna öğretmenlik mesleğinin iletişim (ötekini anlama) ve kültürel çeşitlilikle karşılaşma (eğitimin okul dışında da sürdüğünü, bu eğitimin kültürü yeniden üretmeyi ve sürdürmeyi amaçladığını, dolayısıyla eğitim etkinliğini kültür bütünü içinde anlamak ve değerlendirmek gerektiğini dikkate alma zorunluluğu) boyutları üzerinde durulacaktır. Yalnızca bu iki boyutun dikkate alınması bile öğretmen adaylarının kültür, kültürel değişim ve süreklilik, çeşitli inanç ve geleneklerin karşılaştırmalı bir yaklaşımla ele alınması, etnik merkezilik ve kültürel göreciliğin kavranması ve daha birçok içeriğin öğrenilmesini gerektirmektedir. Öte yandan, öğretmenin, -özellikle mezra, köy veya küçük kasabalarda çalışacak öğretmenlerin- konumu 'öteki' ile ilişkiler bakımından etnograflara benzetilebilir. Öğretmenlerin konumları da etnograflar gibi öznel arası bir konumdur; nesnelere canlı insanlardır ve her iki meslek erbabının bu iletişimsel konumdan doğan etik sorumlulukları bulunmaktadır. Dolayısıyla hem öğretmen hem etnograf/antropolog 'alanda' insanları/çocukları değiştirirken kendileri de öğrenir ve 'ötekiler'ce değiştirilir. Bu bağlamda etnografların yaklaşımları, tecrübelerine dair bilgiler öğretmenleri daha önce haklarında bilgi sahibi olmadığı kültürlerle karşılaşmaya hazırlayabilir.

Antropolojinin temel sorunsallarından biri, *etnik merkezilik*, yani kişinin kendi kültürünü merkeze alarak ve yücelterek dünyayı ve başka insan ve toplumları bu noktadan değerlendirmesi, anlamlandırmasıdır. Bu açıdan günümüz antropologlarının, ilke ve yöntem olarak *kültürel görececiliği* benimsediği söylenebilir. Kültürel görececilik, bütün kültürleri değerli ve eşit gören yaklaşımdır (Aydın, 2010: 251). Yine görececi yaklaşımı bütünleyen bir etnografik yöntem olarak emik yaklaşım, "araştırılan topluluğun fiziksel ve toplumsal dünyasını, doğaüstü ile girdikleri ilişkiyi onların kendi öznel değerleri" ve kendi bakış açılarından anlaşılması, kavranmasıdır (Aydın, 2013:251). Öğretmenler çeşitli etnik kökenden, dinsel inançlardan öğrencilerin bulunduğu sınıflarda veya farklı kültürden velilerle iletişim kurmak durumundadırlar. Dolayısıyla kendi mesleki niteliklerinin arttırılması için olduğu kadar toplumsal barış açısından da etnik

merkezciliğin aşılması, öğretmen adaylarının eğitim sürecine dâhil edilecek bir hedef olmalıdır. Antropoloji eğitiminin bir işlevi de bu olabilir.

Türkiye’de devlet okulları, özellikle büyük şehirlerde, toplumun farklı sınıf, din ve etnik gruplarından veya farklı yaşam tarzlarından çocukların bir araya geldiği mekânlardır. Bu durum, okullarda ayrımcılık, ötekileştirme ve bunlara bağlı çatışma risklerini ortaya çıkarmaktadır. Ne yazık ki, birçok ayrımcılık örneğinde öğretmenlerin de sorunun parçası olduğunu görmekteyiz. Örneğin hemen her öğretim yılında ‘zorunlu din derslerinde din öğretmeni Alevi öğrenciye hakaret etti’ türünden haberlere rastlamaktayız*. Burada sorunu doğrudan ele alan bir araştırmaya değinmek daha açıklayıcı olabilir. Çağdaş toplumlarda farklı kültürlerin ve farklı dinden, inançtan insanların birbirleriyle daha yoğun temasa geçtiğinden hareketle küresel ahlak kavramı açısından Din kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin öteki dinlere bakışını araştıran Yemenici’nin (2012) yaklaşımı ve din öğretmenleriyle yaptığı görüşmeler, öğretmen eğitiminde –burada din dersi öğretmenlerinin eğitiminde- görülen büyük paradigmatik eksikliği göstermesi açısından değerlidir. Araştırmanın sonuç ve öneriler kısmında sunulan bulgulardan bazıları şöyledir:

(1) Hem zihinsel hem de günlük yaşamda bire bir yaşanan farklılıklarla karşılaşma pratiğinin diğer dinlere ve mensuplarına ilişkin yaklaşımlarda belirleyici bir etkendir. Karşılaşma pratiği yaşayan öğretmenlerin yaklaşımlarında öncesi ve sonrasıyla ciddi bir değişim olmuştur. [...] (3) Öğretmenlerin hizmet öncesi lisans döneminde ve hizmet içinde farklı dinlerin öğretimiyle ilgili aldıkları bilgi ve becerilerin yeterli olmadığı görülmüştür. (4) Öğretmenler din kültürü ve ahlak bilgisi programındaki Alevilik, farklı dinlerin sınıfta öğretimi ve farklı öğrenci profolünü dikkate alan farklı öğretim materyalleri hazırlama konusunda hizmet içi [eğitimi]ne ihtiyaç duyduklarını belirtmişlerdir. (5) Programlarda diğer dinlerle ilgili konuların lise son sınıfta olması özellikle farklı dinlere mensup öğrencisi olan okullarda öğrencilerin birbirlerini tanımalarında olumsuz etki yapmaktadır. (6) Diğer dinler ve mensuplarıyla ilgili konular öğretilmeli ancak bu konuda benimsenecek model, yaklaşım ve yeterlikler konusunda öğretmenler destek istemektedir (Yemenici, 2012:460-61).

Alıntılanan bu sonuçların da gösterdiği gibi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenlerinin aldıkları eğitim, farklı dinden veya inançlardan öğrencilerin bir arada bulunduğu sınıflar için yetersizdir. Daha açık bir deyişle, din öğretmenleri ancak İslam’ın ve Sünni yorumun öğretmenleri olabilmekte, bunun dışına çıkılmasını gerektiren** koşullarda eğitimlerinin eksikliğini hissetmektedirler. Burada akla gelen ve cevabı oldukça kritik soru şudur: Türkiye’de hali hazırda verildiği biçimi, yaklaşımı ve

* Bu haberlere bir örnek: http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/489822/Din_ogretmeninden_Alevilere_hakaret_Sazli_sozlu_ibadet_olmaz.html

** Bu noktada Yemenici’nin yurt dışında görev yapmış din öğretmenleriyle de görüşme yaptığını ve bu tür deneyimleri olan öğretmenlerin yaklaşımının diğerlerinden farklı olduğunu yazdığını belirtelim. Yukarıda alıntılanan sonuç ve öneriler kısmının birinci maddesinde de bu farklılıktan söz edilmektedir.

içeriğiyle din dersleri, çokkültürlülük veya ötekini ‘içeriden’ anlama yaklaşımıyla ne kadar uyumlu kılınabilir? Reform yapmak, din dersini zorunlu olmaktan çıkarmak gibi seçenekler güncel tartışma konularıdır ve burada değinilmeyecektir. Ancak antropoloji- eğitim ilişkisi açısından burada (i) ‘din kültürü’ dersi içeriğinin adının vaat ettiği şekilde dinler tarihi ve/veya din antropolojisinin yaklaşımıyla düzenlenmesi ve antropoloji eğitimi almış kişilerce verilmesi önerilebilir.*

Çokkültürlülük veya farklılıklara duyarlılık konulu araştırmalarda da öğretmenlerin çoğunluğunun bu konulardaki eksiklerini kabul ettikleri ve eğitimi gerekli gördükleri ortaya çıkmıştır. Örneğin Mardin’deki öğretmenlerin ‘İnsan Farklılıkları Hakkındaki Görüşleri’ni** araştıran Sevgi Ernas (2014: 137) anket yoluyla görüşlerini aldığı öğretmenlerin müfredatta farklı kültürler ve insan çeşitliliği konusuna eğitimin her düzeyinde yer verilmesi gerektiğini düşündüklerini belirtmektedir. Ernas’ın araştırmasında farklı sendikalara üye öğretmenlerin cevaplarını karşılaştığımızda din dersleri ve anadilinde eğitim konusunda öğretmen sendikalarının talepleri ve yaklaşımları arasındaki keskin farklılık dikkat çekmektedir. Başka bir deyişle, ‘çeşitliliğe duyarlılık’ ideolojilere göre artmakta veya azalmaktadır. Bu durumda yapılması gereken, belki de, insanın kültürel çeşitliliğine, insan haklarına saygı, ayrımcılığa karşı oluş gibi niteliklerin, antropoloji ve öğretmenlik arasında daha sıkı bir işbirliği ve ilişki kurulması yoluyla, öğretmenlik meslek eğitiminin (formasyonun) bir parçası haline getirilmesidir. Öğretmenler, öğrencilerine bakarken öteki dinleri, mezhepleri veya etnik aidiyetleri değil, yalnızca insanı görebilmeli, aynı zamanda onları anlayabilmek için kültürlerini, dillerini anlamaya çalışmalıdırlar.

Başka bir araştırmanın yürütücüsü Hüseyin Esen (2009) on beş ilkökul öğretmeni ile görüşme yöntemini kullanarak öğretmenlerin çokkültürlülük sorununu nasıl algıladıklarını araştırmıştır. Yazarın da vurguladığı gibi, eğitim bakanlığınca öğretmenlere verilen seminer ve hizmet içi eğitim kursları, genellikle sınıf yönetimi, eğitim teknolojilerinin kullanımı, eğitim yönetimi gibi ‘teknik’ alanlardaki eksikleri tamamlamaya yöneliktir

* Yemenici, tezinin başka sayfalarında ve ilahiyatçı formasyonunun sınırları içinde, inanç temelli din eğitimi yaklaşımlarını şu cümlelerle eleştirmektedir: “İnanç-temelli din eğitimi, tek bir dinin bakış açısından çeşitli dinleri sunmaya çalışır. Temelde çoğulcu olmaya çalışmasına rağmen, bu yaklaşımın temeli tek din inancıdır. Eğitim programları ve öğretim metotları genellikle -inanç temelli yaklaşımı uygulayan eğitimciler tarafından insancıl ve laik normlara ve değerlere bağlı olarak kabul edilen- eğitimden ziyade dinin kendisi (inancın dayandığı din) tarafından kontrol edildiği için, inanç-temelli din eğitimi kendisini laikliğe karşı olarak görür. İnanç-temelli yaklaşımın bazı zayıflıkları vardır. Dünya dinleri eğitim programını öğretmeye davet ederek çoğulculuğa hoşgörülü olduğu halde, bu hoşgörü daha çok sözde kalmıştır. Her şey bir yana, eğer bir çok din öğretilenirse, öğretimin hangi inanca dayanacağını kim belirleyecek? Eğer bütün dinlere eşit uygulama fırsatı sunulacaksa ve eğer inanç-temelli yaklaşımda karar kılınırsa, inanç-temelli din eğitimi *paralel* veya *çoğulcu öğretim* durumlarına dağılacaktır. İnanç-temelli yaklaşım, öğrencilerin öğrendikleri dine o dini yaşayan insanların bakış açısından irdelenmiş şekilde yaklaşımlarına izin vermemektedir.” (Yemenici, 2012: 59).

**Tez yazarı Sevgi Ernas ile yapılan görüşmede ‘insan farklılıkları’ kavramını ‘insan çeşitliliği’ (diversity karşılığı) yerine kullandığı anlaşılmıştır.

ve çokkültürlülük/çokdillilik gibi toplumsal/kültürel gerçeklikleri gündemleştiren bir eğitim faaliyeti yoktur. Görüşülen on beş öğretmenin on üçünün çokkültürlülük konusunda verilecek bir eğitime katılmaya istekli olduğu bilgisi, Esen (2009) tarafından aktarılmıştır. Aynı araştırmadan çıkan başka bir bulgu, öğretmenlerin çokkültürlülük konusuna duyarlı olmakla birlikte bir kısmının meselenin tartışılmasından çekindikleri, farklılıklara vurgu yapmanın tehlikeli olduğunu düşündükleridir. Bu bulguya başka makalelerde de rastlanmaktadır. Banu Can ve arkadaşlarının (2013) *Toplumsal Barışın İnşasında Öğretmenlerin Rolü, Kürt Meselesi Okula Nasıl Yansıyor?* başlıklı araştırmalarında İstanbullu bir öğretmen şu şekilde görüş bildirmiştir: “Hayat Bilgisi dersinde ‘farklılıklarla ilgili farkındalık geliştirelim’ hedefi var ama bazı farklılıklar tamam, öbürü olmaz; bölücülük.” (Can vd., 2013:34)

Yoğun göç alan büyük şehirlerde (İstanbul dışında örneğin Adana, Mersin, Antalya) ve bu şehirlerin farklı etnik grupların bir arada yaşadığı mahallelerinde öğretmenler, Kürt, Arap, Roman ve Türk öğrencilerden oluşan sınıflara ders vermek durumundadırlar. Böyle bir mahallede (yazarlar şehir, mahalle ve okul adını vermemeyi tercih etmiştir.) bir okul etnografisi yürüten araştırmacılar, öğretmenlerin de öğrenciler ve veliler gibi etnik merkezci ve önyargılı tutumlara sahip olabileceğini göstermişlerdir (Ceyhan ve Koçbaş, 2011). Oysa yine söz konusu araştırmada etnik gruplar arasındaki önyargı ve ötekileştirmenin fiili çatışmaya dönüşebileceği, okulun uzlaştırıcı ve barış sağlayıcı bir ortam sağlamak zorunluluğu da gösterilmektedir. Dolayısıyla öğretmenlerin, okul yöneticilerinin veya eğitim bürokratlarının kültürel çeşitlilik ve ötekileştirmeye karşı etnik merkezcilikten arınmış, evrensel değerleri benimsemiş ve ötekini anlamaya dönük (bir başka deyişle hem insanın türsel birliğine hem de kültürlerin çeşitliliğine duyarlı) bir eğitimden geçmiş olmaları, toplumsal barışın inşası ve sürdürülmesi açısından önem arz etmektedir.

Türkiye’de devlet üniversitelerinin YÖK (Yüksek Öğretim Kurulu) tarafından oluşturulmuş Eğitim Fakülteleri programları incelendiğinde, sosyal antropoloji derslerinin Sosyal Bilgiler Öğretmenliği ile Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık bölümlerinin programlarında yer aldığı görülmektedir. Oysa en başta sınıf öğretmenleri olmak üzere her branştan öğretmen adayının, yukarıda kısaca anlatılmış olan nedenlerle, antropolojinin ilkeleri ve bakış açısını kavramış olması gerekir. Bunların dışında, eğitim alanında yapılmış etnografik araştırmalara, kültür ve psikoloji ile kültür ve eğitimdeki başarı arasındaki ilişkilere odaklanan çalışmaların yer aldığı, eğitim antropolojisi gibi dersler de müfredatta yer alabilir. Nihayet, birçok ülkede de eğitim ve antropoloji disiplinleri arasındaki işbirliği ve etkileşim üzerinde duran yayınların arttığını, eğitim bilimcilerin antropolojinin önemine vurgu yaptıklarını görebiliyoruz (bkz:Wulf, 2011). Lisans programı olmayan ve yalnızca Yüksek Lisans düzeyinde öğrenci kabul eden Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü’nde ise yalnızca Eğitim Fakültesi dahilindeki bölümlerden değil, sosyal hizmetler, iletişim fakültesi veya siyaset bilimi ve kamu yönetimi gibi bölümlerden de tercih eden öğrencilere antropoloji dersleri

verilebilmektedir. Antropolojinin disiplinler arası konumuna uygun bu eğitim modeli, Türkiye'deki üniversitelerde yaygınlaştırılması gereken bir modeldir.

Türkiye dışındaki üniversitelerde, Hollanda, Avusturya ve Almanya ve diğer Batı Avrupa ülkelerinde antropoloji derslerinin Eğitim Fakültelerinde seçmeli ders havuzunda çokça yer aldığı görülmektedir. Antropoloji derslerinin dışında Çokkültürlü Eğitim veya Kültürlerarası Pedagoji gibi dersler ise Batı Avrupa ülkelerinin öğretmen yetiştirme programlarında ve öğretmen eğitimini tamamlayan kurslarda özellikle önemsenen derslerdir.*

Bu kapsamda tartışmaların eğitim boyutunda öncelikle tartışılmakta olan din ve dil farklılıklarının eğitim sistemince nasıl içerileceği ve ayrımcılığın önüne geçmekte eğitimin nasıl yapılandırılması gerektiği gibi sorunlardır. Nesbitt, Robert Jackson'dan ödünç aldığı ve "inanç, etnisite ya da atalar geleneği bakımından arka planları ne olursa olsun, bireylerin kültürel olarak farklı kaynaklardan gelen fikirlere açık hale getirilerek etkilendikleri, 'modernliğin ya da post-modernliğin alacalı entelektüel iklimi'ni ifade" eden 'modern çoğulluk' kavramını kullanarak (Jackson 2004, akt: Nesbitt 2012) bu modern çoğulluk durumunun yarattığı uyum ve eğitim süreçleri gibi sorunlar üzerinde durur. Bu kapsamda tartışmaların eğitim boyutunda öncelikle çözülmeye çalışılan, din ve dil farklılıklarının eğitim sistemince nasıl içerileceği ve ayrımcılığın önüne geçmekte eğitimin nasıl yapılandırılması gerektiği gibi problemlerdir. Fakat bireyciliğin ve evrenselciliğin bir yanda, ayrımcılıklar ve nefret söylemlerinin öte yanda durduğu bir dünyada, genel 'paradigma değişikliği' daha kapsamlı ve köklü bir değişimi ima eder: homojen bir toplum/kültür yaratma projesinin en önemli unsuru olarak inşa edilmiş olan eğitim sistemlerinin tepeden tırnağa, kökten bir değişim. Bu makalenin kapsamı dışında olmakla birlikte belirtelim ki, bu noktada dünyadaki koşulların da zorlamasıyla *ulus/ulusçuluk* kavramlarının yerini daha nötr bir kavram olan *toplum/toplumculuk* kavramlarına bırakması ile ilgili bir küresel eğilimden söz edilebilir.

Böylece bir yandan bireysel hak ve özgürlükleri, öte yandan çoğulculuğu dikkate alan değişim talepleri veya tasarılarında eğitim kurumlarının ve okulların toplumculuk açısından oynayacağı roller oldukça kritiktir: Okullar, mikro toplum modelleri olarak kendimizden başkalarını anlama, empati kurma, çoğulculuğu deneyimleme, barış kültürünü içselleştirme mekanları olarak (etnik merkezci çerçevenin ötesine geçerek) yeniden kurgulanmalıdır. Dolayısıyla ötekine saygıyı normatif temellere dayandıran

* Bu konudaki bilgiler Avusturya, Almanya ve Hollanda'dan anaokulu ve ilköğretim okullarında görev yapan toplam altı öğretmene internet üzerinden gönderdiğim altı sorudan oluşan soru kağıtları aracılığıyla ve Viyana Üniversitesi, Leiden Üniversitesi ve Köln Üniversitesi'nin eğitim fakültelerinin internet sayfaları incelenerek elde edilmiştir. Leiden Üniversitesi'nin seçmeli ders havuzunda genel antropoloji derslerinin yanı sıra Anadolu Kültür Tarihi veya İslam Çalışmaları gibi farklı kültürleri incelemeyi kapsayan derslere de yer verildiği görülmüştür. ABD'de, Columbia University Teachers College'de ise hem Uygulamalı Antropoloji hem de Antropoloji ve Eğitim (Eğitim Antropolojisi) programlarının yer aldığı görülmektedir:

<http://www.tc.columbia.edu/academics/programs-and-areas-of-study/>

görelilikçi bir yaklaşımla birlikte insanın birliğini esas alan bir bilim olan antropoloji, eğitim-kültür-toplum ve siyaset denkleminde oldukça önemli bir rol üstlenebilir.

Eğitim reformlarına bir örnek olarak antropolojinin/etnografinin önemini fark etmiş olan İsveç eğitim reformu gösterilebilir. İsveç'te 2001 yılında, çokkültürlülüğü, göçmen nüfusun ihtiyaçlarını ve çağdaş yurttaşlık haklarını dikkate alarak gerçekleştirilen eğitim reformu sonrasında öğretmen yetiştiren programların burada önerilen türde derslere yer verdiği görülmektedir. 2005 yılında Stockholm'deki bir öğretmen yetiştirme kolejinin öğrencileri arasında alan çalışması yapan Annika Rabo (2011) şu gözlemlerini aktarır:

Yeni reform (...) öğretmen yetiştirme programının organize edilme şekillerindeki çeşitliliği ciddi ölçüde arttırmıştır. Bu kolejde ilk sönestrde tüm öğrenciler aynı dersleri aynı sırayla almaktadır. Tüm öğrenciler, 'kültürlerarası pedagoji' üzerine bir aylık bir dersle döneme başlamaktadır. (...) bunun yanı sıra öğrenme süreçleri ve kendileri üzerine düşünmek ve öğrenme süreçlerinde 'etnografik' yöntemi kullanmak üzere eğitiliyorlardı. Şahsi deneyimler ve kendilerine ilişkin kendi düşünce tarzları bu kendine dair düşünme sürecine bir giriş sağlıyordu. Öğrenciler, sınıftaki gözlemleri hakkında not tutmak ve literatür hakkındaki sorularını yazmak için bir 'kayıt defteri' tutmaya teşvik ediliyordu. Bunun öğrencilerin kendi öğrenme deneyimleri üzerine düşünmesine yardımcı olacağına inanılıyordu (Rabo, 2011: 38-39).

Okullarda çok dinli/çok inançlı sınıfların (dersliklerin) olduğu ülkeler için antropolojik yaklaşımların önemine dikkat çekilen başka bir makalede Elenor Nesbitt (2012:565), din eğitimi üzerine araştırmalarıyla tanınan Jackson'ın (1997) din eğitimcilerine, antropolojinin yorumlayıcı yaklaşımını uygulama çağrısında bulunduğu aktarılmaktadır. Söz konusu yazıda "öğrencilerin, kendilerini etnografik olarak yetenekli kılmak için alıştırmalara, özellikle kendi kabullerine ilişkin farkındalıklarını artırma alıştırmalarına gereksinimleri" olduğunu öne süren Nesbitt, öğrencilerin etnografinin bakış açısını ve yöntemlerini kullanmaya teşvik edilerek kendi inancındaki kabullerini sorgulamaya ve kendi kabullerine sanki dışarıdan biriymiş gibi yaklaşabilmeye teşvik edilmesini önerir. Yazar bu önerilerini aşağıdaki uygulamayla örneklendirir: "Örneğin, Julia Ipgrave görev yaptığı ilkokulun (çoğunluğu Müslüman olan) öğrencilerinden, sanki başka bir gezegenden gelen ziyaretçilermişçesine bir hac (Mekke'yi ziyaret) videosunu seyretmelerini, böylelikle özellikle tuhaf bulacakları öğeleri toplamalarını ve sorabilecekleri soruların listesini yapmalarını istemiştir" (akt: Nesbitt, 2012:582). Bu bağlamda, etnografik yöntemin eğitimde uygulanmasının çağdaş eğitim paradigmasına göre öğrencinin bilgiyi depolaması yerine bildiklerini sorgulama, her türlü kabulü, önyargıyı veya ezberi eleştiriye tabi tutabilme/eleştirel düşünme becerileri kazanması gibi hedefler açısından da yararlı olacağını ekleyelim.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Türkiye’de bilim-siyaset ilişkilerinin bu bağlamda Türkiye antropolojisinin tarihinin günümüzde yüzleştığımız sonucu, antropoloji hakkında toplumun, (öğretmenler ve akademisyenler gibi eğitilmiş kesimlerinin bile) çoğunlukla ya hiç bilgi sahibi olmamaları veya yanlış bilgilere sahip olmalarıdır. Bu yanlış bilgilerin (“antropoloji ırkları inceleyen bilim dalıdır” gibi) öğretmenlerden öğrencilere, kuşaktan kuşağa aktararak sürüp gitmesi, bilimsel düşünme, kültür ve/veya yurttaşlık hakları bakımından değiştirilmesi gereken bir durumdur. Antropolojinin öteden beri çokkültürlü ve çok karmaşık bir toplum olan Türkiye’de araştırabileceği, toplumun eğitim ve kültür birikimine katkı yapabileceği birçok çalışma alanı ve konusu vardır. Bu nedenle hak ettiği ilgi ve statü günümüzde sahip olduğundan çok daha fazlasıdır.

Öte yandan, formel eğitimin temel amaçlarından biri de toplumu bir arada tutan ortak değerlere ve asgari müştereklere, ilkelere dayalı bir uzlaşım ve diyalog imkanlarını genişletmektir. Günümüzde bu amacın bütün dünya ülkeleri ve insanlar için geçerli kılınması, türsel birlikteliğin farklılıklarımızla bir arada barış içinde yaşama imkânlarının geliştirilmesi yönünde çabalar artmaktadır. Nüfus hareketliliğinin ve bir ülkede kültürel çeşitliliğin geçmiş dönemlere göre artmış olması, iletişim teknolojilerinin etkisi vb. gelişmeler dünya vatandaşlığı kavramıyla ifade edilen, üst/türsel kimlik arayışlarını desteklemektedir. Ayrıca iletişim teknolojileri, genç kuşakların içinde yetiştiği kültürün ‘ulusallığı’ veya ‘yerelliği’ni artık muğlâklaştırmıştır; 21. yüzyılda çocuklar ulusal öğeler kadar başka kültürlerin de etkisinde kalarak yetişmektedirler. Bu koşullar altında, öğretmenler de okullarda farklı dilden, renkten, inançtan çocuklarla iletişim kurmak, onları anlamak gibi sorumluluklar yüklenmiş olduklarından, “birlikte barış içinde nasıl yaşayabiliriz?” sorununun bir parçasıdır. Dolayısıyla bu temel siyasal meselenin çözümüne toplumla sürekli iletişim halindeki failer olarak katkı yapabilecek şekilde eğitilmelidirler.

Antropoloji ötekini anlamayı bir sorun olarak önüne koyduğu bu yönde bilgi ve yöntem birikimlerine, tecrübelerine sahip olduğu için bu paradigma değişimi sürecinde en büyük desteği verebilecek bir disiplindir. Antropoloji görececilik ilkesi, olgu ve fenomenleri insan türünün tarihi bütünlüğü ve mekansal (uyarlanmaya da bağlı olan) çeşitliliği ile, kısaca parçayı bütün ile ilişkisi içinde ele alan bir formasyon sağlamaktadır. Böyle bir eğitim ve düşünme tarzı da öğretmenlerin kendi kültür dil ve inançlarının çizdiği ufukları genişletebilir. Öğretmenler antropolojik ilke, bakış açısı ve antropolojik bilgileri yardımıyla öğrencilerin bakış açılarını da zenginleştirebilir. Ayrımcılık veya önyargılara karşı onlara insan çeşitliliğinin, farklı dil ve inançların birlikteliğinin sağlayacağı zenginliğin, insanın türsel birliğinin ve çeşitliliğin biraradalığının kaçınılmazlığını öğretebilir.

KAYNAKÇA

- Aydın, Suavi. (2000). “Arkeoloji ve Sosyolojinin Kısacasında Türkiye’de Antropolojinin ‘Geri Kalmışlığı’”, *folklor/edebiyat*, 22, s. 17-43.
- Aydın, Suavi. (1998). “Ekşigil’in Yazısı Vesilesiyle Türkiye’de Antropolojinin Eni-boyu Üzerine”, *Toplum ve Bilim*, 77, ss. 196-201.
- Aydın, S.(2004). “Türkiye’de Sosyal Bilimlerin Değeri ve Sınırları: Peter Andrews’un Çalışmaları ve Yeni Yayınlanan Bir “Ansiklopedi” Üzerinden Bir Değerlendirme, *Toplum ve Bilim*, sayı: 100, s.23-39.
- Aydın, S. ve Erdal, Y.S. (2010). *Antropoloji*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Bora, Tanıl. (2013). “Dergicilik Deneyimi: Sosyal Bilimler Pratiğinde Bir Anlam Arayışı”, *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyum Bildirileri* (2. bsm), İstanbul: Metis:247-254
- Can, Banu. vd. (2013). *Toplumsal Barışın Sağlanmasında Öğretmenlerin Rolü*. Kürt Meselesi Okula Nasıl Yansıyor? İstanbul: Helsinki Yurttaşlar Derneği.
- Ceyhan, Müge. A. Koçbaş, D. (2011). *Göç ve Çokdillilik Bağlamında Okullarda Okuryazarlık Eğitimi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Convertino, C.M., B. Levinson, and N. Gonzalez. (2013). Culture, teaching, and learning. In James A. and Cherry A. McGee Banks (Eds.) *Multicultural education: Issues and Perspectives*. 8th edition. Pp. 25-41. New York: Wiley
- Çapar, M. (2012). “Çokkültürlü Bir Toplumda Antropolojinin Önemi”, *Folklor Edebiyat*, 70, s.47-66
- Demirel, F. Arzu. (2011). “Türkiye Antropolojisinin Tarihçesi ve Gelişimi Üzerine”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı:4, s.128-134
- Ekşigil, Adnan. (1998a). “Antropolojinin Mutfağında Türkiye”, *Toplum ve Bilim*, 76: 41-56.
- Ekşigil, Adnan.(1998b). “Türkiye’de Antropolojinin Eni Boyu Üzerine Suavi Aydın’a Yanıt.” *Toplum ve Bilim*, 78, s: 273-291.
- Ernas, Sevgi. (2014). *Mardin İli Okullarında Görev Yapan Öğretmenlerin İnsan Farklılıklarına İlişkin Görüşleri*. Ankara Üniversitesi. Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi.
- Esen, Hüseyin. (2009). *An Analysis Of Public Primary School Teachers’ Dealing With Difference In The Absence Of a Multicultural Education Policy In Turkey*. Boğaziçi University, Master of Arts in Educational Sciences.
- Gezgin, U. Başar. (2015). *Çokkültürlü Eğitim*. Ankara: Ütopya Yayınları.
- Işık, S. Y. (2015). “Küresel Kültürel Değişim ve ‘Yeni’ Annelik: Ankara Kamil Ocak Mahallesi Örneği”, *Eğitim Bilim ve Toplum*, sayı: 50, s. 48-75.
- İlbars, Z. (1977). “Türk ve Japon Kültüründe Çocuk Yetiştirme Usullerindeki Benzerlikler” *DTCF Antropoloji Dergisi*, 10, s.23-30
- İlbars, Z. (1987). “Kişiliğin Oluşmasındaki Kültürel Etmenler” *DTCF Antropoloji Dergisi*, cilt: 31, sayı: 1, 2, s.201-211.
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. (2007). *Kültürel Psikoloji Kültür Bağlamında İnsan ve Aile*. İstanbul: Evrim Yayınları
- Levinson B. A. U. and Pollock, M.(2011). *A Companion to the Anthropology of Education*. West Sussex: Blackwell Publishing
- Maksudyan, Nazan. (2005). *Türklüğü Ölçmek*. İstanbul: Metis Yayınları.

- Morin, E. (2006). *Geleceğin Eğitimi İçin Yedi Bilgi* (H. Dilli, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Nesbitt, Eleanor. (2012). “Etnograf Olarak Din Öğreticisi”, (İ. Toker, Çev.), (Der.) Peter B. Clarke, *Din Sosyolojisi Çağdaş Gelişmeler*(İ. Çapcıoğlu, Çev. Ed.), Ankara: İmge:555-589.
- Nohl, Arnd-Michael. (2009). *Kültürlerarası Pedagoji* (R. N. Somel, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Özbudun, S.(2015).“Antropoloji Üzerine Sesli Düşünceler” <http://sibelozbudun.blogspot.com> erişim: 18.02.2015
- Özbudun S. ve Uysal, G. (2013). *50 Soruda Antropoloji*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Yayınları.
- Özlem, Doğan. (1998). “Doğa Bilimleri ve “Sosyal Bilimler” Ayrımının Dünü ve Bugünü Üzerine”, *Toplum ve Bilim*, 76, ss.7-40
- Prakash M.S. ve Gustavo Esteva. (2014). *Eğitimden Kaçmak*. (Bürge Abiral, Çev.) Ankara: Ütopya Yayınları.
- Rabo, Annika. (2011). “İsveç’te Öğretmen Eğitimin Yeniden Düzenlemek: ‘Çeşitlilik’ Paradoksları”, (Der.) Marie Carlson ve diğ. Çokkültürlü Toplumlarda Eğitim Türkiye ve İsveç’ten Örnekler, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi:s. 25-47.
- Sayar, K. (2003).*Kültür ve Ruh Sağlığı Küreselleşme Koşullarında Kültürel Psikiyatri*, (S. Yücesoy, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Spindler, G. and Spindler, L. (2001). *Education and Cultural Process*, 3rd. ed. Prospect Waveland Press: Heights, IL.
- Şafak, Balkı. (1993). “Modernleşme ve Eğitim: İki Köy Karşılaştırması”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2 ss. 55-66
- Selçuk, Ziya. (2011). “MEB- EARGED’den Araştırmacılara Destek”, *Radikal*15/01/2011.
- Toprak, Z. (2012). *Darwin’den Dersim’e Cumhuriyet ve Antropoloji*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Wulf, Christoph, Kontopodis, M. (2011). *Children, Development and Education Cultural, Historical, Anthropological Perspectives*. Dordrecht/Heidelberg/London/New York: Springer.
- Wulf, Christoph, (2006). “Towards a Historico-cultural Anthropology of Education, Wulf, C. (ed), *Hidden Dimensions of Education Rhetoric, Rituals and Anthropology*) Münster/ New York/München/Berlin: Waxmann:199-211.
- Yemenici, Ahmet. (2012). *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Diğer Dinlere ve Din Mensuplarına İlişkin Yaklaşımları*. Ankara Üniversitesi Basılmamış Doktora Tezi.
- <http://www.tc.columbia.edu/academics/programs-and-areas-of-study/>, erişim: 4/3/2016
- http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/489822/Din_ogretmeninden_Alevilere_hakaret_Sazli_sozlu_ibadet_olmaz.html, erişim: 31/3/2016
- https://www.ted.com/talks/ken_robinson_says_schools_kill_creativity?language=en, erişim: 24/3/2016

ÖZ

**TÜRKİYE’DE ANTROPOLOJİK BİLGİNİN YETERSİZLİĞİ SORUNU VE
ÖĞRETMENLER**

Antropoloji, Türkiye’de 1920’li ve 1930’lu yıllarda ulus-devlet inşası süreciyle ve batılılaşma programıyla uyumlu olarak, tarih ve arkeoloji gibi, devletten destek gören bir bilim dalıydı. Erken cumhuriyet döneminde Avrupa’da hâkim pozitivist ve ırkçı paradigmanın etkisinde çalışan antropoloji, Türkçeye de ırkbilim olarak çevrildi. Ancak İkinci Dünya Savaşı sonrasında Batı antropoloji geçmişiyle hızla hesaplaşıp evrenselci ve kültürel görelilikçiliğe yönelirken, iç siyasi gelişmelerinden kaynaklanan nedenlerle Türkiye antropolojisinde aynı hızda bir değişim gerçekleşmedi. Sosyal/kültürel antropoloji, 1990’lı yıllardan itibaren postmodern, geç modern ya da küreselleşme adıyla bilinen bir dizi çağdaş gelişmeyle ilişkili olarak Türkiye’de de her geçen gün artan bir ilgiye mazhar olsa da, hakkında çok az veya yanlış bilgi sahibi olunan bir disiplindir. Oysa psikolojiden tıbbı, siyasetten sanat alanına konusu insan olan hemen her meslek dalında antropolojiye yönelik ilginin artışına tanık olduğumuz bir çağdayız. Bu bağlamda öğretmenlerin antropolojik bilgi ve perspektiften yoksun bırakılması büyük bir eksikliktir. Bu çalışma, Türkiye’de öğretmenlerin neden antropoloji okumaları gerektiğini, antropolojiden nasıl ve neden daha fazla yararlanmaları gerektiğini göstermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Sözcükler: Kültürel görececilik, öğretmen yetiştirme, ötekini anlama, Türkiye antropolojisi,

ABSTRACT

**THE PROBLEM OF INEFFICACY OF ANTHROPOLOGICAL KNOWLEDGE IN
TURKEY AND TEACHERS**

Anthropology, like archeology and history, was a science that was supported by Turkish Republic, in accordance with the process of nation-state construction and the programme of westernization, in 1920’s and 1930’s in Turkey. In Early Republic era, anthropology, studied in mainstream positivist and racist paradigm of Europe, translated into Turkish, as a racescience. However after Second World War, anthropology confronted its past and got out of that paradigm and headed towards universal and culturalrelativism yet the same rapid changes were not observed in Turkey anthropology, due to reasons arising from internal political developments. Since 1990’s, in connection with the general change process of capitalism, although social/cultural anthropology has gradually attracted the attention of the students and the people in Turkey, compared with other socialsciences, it is still the least known science. Hence we are in an age in which we witness an increasingly interest to anthropology in every professional field whose subjects are humanfrom psychology to medicine, from politics to art. In this context, teachers’ lack of anthropological knowledge and perspective is a major problem. This article aims at to show why and how teachers must utilise more from anthropology.

Keywords: Anthropology of Turkey, cultural relativity, teacher training, understanding ‘other’

“KAFAMDA BİR TUHAFLIK” ROMANINDA KÜLTÜREL BİR ÖGE OLARAK BOZANIN ANLATILAŞTIRIMI

Onur Bilge Kula*

Kent Kültürü ve Tarihi Nasıl Korunabilir?

Orhan Pamuk’un geleneksel bir kültür ögesi veya ürünü olan bozayı, yazınsal merkez olarak anlatılaştırdığı “Kafamda Bir Tuhaflik” (Pamuk 2014) romanın başkahramanı Mevlut, 1960’lı yılların sonunda Konya- Ereğli’nin bir köyünden İstanbul’a göç eden bir babanın oğludur. Kente yeni gelen köylüler var olabilmek ve kent yaşamına eklemlenebilmek için çoğunlukla emek-yoğun işler yapmak zorunda kalırlar. Bu, Mevlut için de geçerlidir. Bu yazınsal başkahraman, babasının izinden gidip, boza satarak yaşamını kazanmaya başlar. Boza, Mevlut’un babasından öğrendiği ve yaşamı boyunca satmayı sürdürdüğü geleneksel bir içecektir. Somut kültür değerlerinden biri olan boza bekletilemez; bozanın hazırlanması ve korunması zordur. Bu nedenle hemen satılması gerekmektedir.

Günlük yaşam kültürü ve bunun öğelerini anlatılaştırmak, özellikle romancılar için verimli ve çekicidir. Hele Orhan Pamuk gibi, “*tanıklık, tarih ve kronik yapma eğiliminin arttığını*”; ancak bu tarihsel tanıklığın “*günlük hayat tarihi*”, “*günlük hayatın ayrıntıları*” (Günay vd. 2014) olarak anlaşılması gerektiğini belirten bu romancı için daha da çekicidir. Boza, Türkiye’nin özellikle İstanbul’un günlük yaşamında yeri olan

*Prof. Dr. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

somut kültür öğelerinden biridir. Bu kentnin kültürel tarihini oluşturan her geleneksel öğeyi ve ayrıntıyı önemseyen Orhan Pamuk, bu geleneksel kültür değerini, romanın bütünsel yapısını belirleyen yazınsal izlek olarak sanatsallaştırmıştır.

Yazar bozayı, “Kafamda Bir Tuhaflık” romanının hemen her bölümünde farklı yoğunlukta anlatıya katmıştır. Ben bu yazıda romanda söz konusu geleneksel içeceğin özelliklerinin anlatıldığı iki bölümü üzerine yoğunlaşmayı yeğledim. Orhan Pamuk, romanın başında yer alan “Yirmi Beş Yıldır Mevlut Her Kış Akşamı- Rahat Bırakın Bozacıyı” adlı bölümde bozanın özelliklerini serimler. Yazar buradaki anlatımıyla, “*önce bozanın ne olduğunu bilmeyen dünya okurlarına ve onu önümüzdeki yirmi otuz yılda ne yazık ki unutacağını tahmin ettiği gelecek kuşak Türk okurlarına*” da tanıtmak ister. Boza, “*darının mayalanmasıyla yapılan, ağır kıvamlı, hoş kokulu, koyu sarımsı, hafifçe alkollü geleneksel bir Asya içeceğidir.*” Aynı bölümdeki söyleyişle, boza, “*sıcakta hızla ekşiyip bozulduğu için eski İstanbul’da kışın dükkânlarda satılırdı.*” Cumhuriyet’in kurulduğu 1923 yılında İstanbul’daki “*bozacı dükkânları, Alman birahanelerinin etkisiyle çoktan kapanmıştı; ama bu geleneksel içeceği Mevlut gibi satan satıcılar sokaklardan hiç eksik olmadı.*” 1950’lerden sonra kız akşamları “*kayıp güzel günleri*” hatırlatan sokak satıcıları yeniden ortaya çıkmıştır (Pamuk 2014: 27).

Görüleceği üzere, Orhan Pamuk “saf” bir anlatıcı tutumuyla, geleneksel kültürün özgün bir öğesi olan bozayı, hem dünya okurlarına, hem de Türk okurlara tanıtır. Bu tanıtmı, sadece dünya okurlarının bozayı tanımak suretiyle, romanın yazınsal merkezini anlamaları ve estetik değerinin tadına varmalarına hizmet etmez. Aynı zamanda somut bir kültür ürününün önemini bilince çıkarır ve böylece hem Türkiye’de kültürel sürekliliğin sağlanmasına, hem de kültürel tanıtmaya katkı yapar.

Satıcı sırığı ve bozanın koyulduğu güğümler, her boza satıcısının standart donanımdır. Hazırlanması ve korunmasının yanı sıra, bozaya kültür değeri özelliği kazandıran bu standart donanımdır. Mevlut, romandaki söyleyişle, “*yirmi beş yıldır taşıdığı meşe ağacından satıcı sırığını omuzlarına ve boynunun arkasına yerleştirir*”; bozanın donanımını tamamlayan “*küçük leblebi ve tarçın torbalarını*” gözden geçirerek, soğuk kış gecelerinde köpek sürüleriyle karşılaşmayı göze alarak “*iyi booozaaa*” diye bağırır (Pamuk 2014: 29- 30). Mevlut, boza satışı sırasında türlü çeşitli insan tipini tanıır. Bunlardan bazıları bozayı “ekşi”, bazılarıysa “tatlı” içmek ister. Bazıları da Mevlut’a ne zamandan beri boza satıcılığı yaptığını sorar. “*Yirmi beş yıldan beri*” yanıtını alınca, bu süre içinde “*para kazanıyorsan, zengin olmalısın*” diye ekler. Mevlut genellikle şu karşılığı verir: “*Köyden birlikte geldiğimiz akrabalarımızın hepsi zengin oldu; ne yazık ki ben zengin olamadım*”; çünkü “*ben dürüstüm, yalan söylemem, çürük mal satmam, haram yemem*” (Pamuk 2014: 32). Yazar, Mevlut’u hem yakışıklı bir kişi, hem de yalın, ahlaklı ve gururlu bir figür olarak tasarlamıştır.

Orhan Pamuk, anılan söyleşide toplumsal değişimin ortaya çıkardığı günlük yaşam kültürünün yeni öğelerini şöyle ayrıntılandırır: “*Yoğurt sokakta satılırken önce kaplara,*

sonra cam kaba girdi. Cam kap gitti, plastik kap geldi ya da ne bileyim dönerci dükkânları açıldı, büfeler başladı veya Beyoğlu'ndaki pavyonlar gitti türkü barlar geldi. Günlük hayat ayrıntıları... Elektrik kullanma alışkanlığı, buzdolabının İstanbul'a girmesi, ev içlerinde yaşama alışkanlıkları, sokakların, trafiğin, kaldırımların, üstgeçitlerin, altgeçitlerin, günlük hayatta yarattığı ve onları yaşarken yavaş yavaş gelen fark etmediğimiz değişimler, tarihsel olaylar" gerçekleşmiştir. Yazar kendi deyişiyile, "bir çeşit tarihçilik yapmayı" sevmektedir; "şehrin içinde yaşayan insanların hayat tarzlarını izleyip anlatmaktan" hoşlanmaktadır (Günay vd. 2014). "Kafamda Bir Tuhafık", Orhan Pamuk'un ait olduğu sosyal sınıfın dışına çıkarak, köylerden İstanbul'a gelen insanların yaşam mücadelesini, kent kültürüyle bütünleşme uğraşlarını betimlediği bir romandır.

Orhan Pamuk'un yaşayan insanların yaşam tarzlarını izleme ve anlatılaştırma konusundaki titizliği, romanın yukarıda anılan bölümünde de görülür. Bu bölümde Mevlut "Bizler kırlık yerden gelen yoksul köylüleriz; adetlerimize bağlıyız" diye konuşturulur. "Adetlerimize bağlıyız" vurgusunun bir türevi olarak diyalogun devamında sorulan "bozayı da bunun için mi satıyorsun?" sorusu, gelenek-göreneklere bağlılığın kültürel değerlerin sürekliliği açısından önemini vurgulamak amacını taşır. Nitekim Orhan Pamuk, Mevlut'u "geleneksel toplumun izlerini taşıyan bir kişi" olarak kurguladığını ve "şehirde yaşanan değişimi, o değişimin içindeki insanın gözünden anlatmayı çok sevdiğini" belirtir.

Anılan bölümde alıcıyla satıcı arasındaki diyalogda Mevlut'un "İyi bir müezzin gibi sesin var. Bozacı gibi bağırmayı nasıl öğrendin?" sorusunu "Bozayı sattıran satıcının yanık sesidir" (Pamuk 2014: 33) diye yanıtlaması, boza satımıyla ilgili bir başka önemli ayrıntıdır. Boza satıcısının sesini nasıl biçimlendirmesi gerektiğine ilişkin bu son tümce, bozanın hazırlanması, taşınması ve satılması aşamalarının halkası olarak da yorumlanabilir. Yukarıdaki aktarım ve açıklamalardan da görüleceği üzere, Orhan Pamuk, bozayı tanıtmada kapsamında hem bozaya ilişkin özellikleri ayrıntılandırır, hem de somut bir kültür ögesi olan bozanın sosyal ve kültürel süreklilik açısından geçirdiği değişimi betimler. Romanda bozayı estetikleştiren Pamuk'un tutumu bellidir: Bir kent, örneğin, İstanbul tarihinin ve kültürünün her rengi benimsendiği ve korunduğu takdirde, değerini koruyabilir. Ayrıca, tarihten gelen kültürel renkler, kentin kültürel belleğini tümleyen parçalardır.

Yazınsal Metnin Ses Çokluğu ve Metinler-arasılık

"Kafamda Bir Tuhafık", yazarın anlatılaştırdığı boza ve yoğurt gibi kültür ürünlerinin üreticileri ve satıcılarıyla yaptığı konuşmaların da izlerini taşır. Orhan Pamuk romanını tasarladığı sırada, bozacı ve yoğurtçularla birlikte olmuş, onların düşünce ve davranış özelliklerini, konuşma tarzlarını, sattıkları nesneyle olan içsel ilişkilerini, seslerini gözlemlemiş ve romana içkinleştirmiştir. "Kafamda Bir Tuhafık" romanını bir "bilgi roman" olarak niteleyen Pamuk, kitapta yer verdiği "herhangi bir bilgiyle ilgili

olarak araştırmalar” ve “anlattığına yakın kişilerle röportaj ve konuşmalar” yaptığını, asistanlarının kendisine malzeme toplamada ve değerlendirmede yardımcı olduklarını dile getirir.

Yazar, romanın başkahramanı Mevlut’u nasıl kurguladığını şöyle anlatır: “Benim kahramanım ta baştan belliydi; bu konuda çok az bilgim varken bile (kahramanım) bozacı olacaktı.” Romanın yazımı aşamasında “bozacılarla konuşmaya başladım. Hatta ilk röportajımı bile hatırlıyorum” diyen Pamuk, daha sonra bozacılarla birçok röportaj yaptığını, arkadaşlarıyla “çalışmalar yürüttüğünü” ve böylece “tek konu olan bozayı” anlatılaştırmaya başladığını vurgular. Pamuk’un romanın oluşum sürecine ilişkin anlatımına göre, Mevlut figürü romanın yazımı sırasında değişim geçirmiştir; çünkü Pamuk’un deyişiyile, Mevlut “bozacının ne yaptığını ve bozacılığın değişimini görünce, bozacılığın değil, yoğurtçuluğun önemli olduğunu” anlamıştır. Pamuk sözlerini şöyle sürdürür: “Sen dışarıdan bakınca ‘bu bir bozacı’ diyorsun; ama bütün bozacılar aynı zamanda yoğurtçu, onu öğreniyorsun, o zaman hikâyene uymuyor. Bir de konuyu araştırıp öğrendikçe daha da iştahlaniyorsun” (Günay vd. 2014).

Orhan Pamuk’un “Kafamda Bir Tuhaflık” romanının hazırlık ve yazım aşamasında konuyla ilgili kişilerle birçok kez röportaj yapmış olması ve yardımcılarıyla yürüttüğü hazırlık çalışmaları, bu romanın içerik ve biçimine çok-seslilik niteliği kazandırmıştır. Burada herhangi bir yanlış anlamayı önlemek için vurgulamak yararlı olabilir: Romana yansıyan çok-seslilik ve bunun yazınsal metne kazandırdığı metinler-arasılık kavramları miktarlaştırılmaz; bir başka anlatımla, nicelik olarak belirlenemez. Öte yandan, romanda betimlenen boza, geleneksel kültürün bir ögesidir ve somut ve soyut kültür değerlerinin anlatımı, sözler, söylemler ve metinler arasındaki geçişlerle olanaklı olabilir. Bu nedenle, “Kafamda Bir Tuhaflık” romanının çözümlenmesi açısından şu çıkarım yapılabilir: Yazarın sözünü ettiği çok sayıda röportaj ve ortak hazırlık çalışmasıyla sınırlı olmak koşuluyla, bu romanın özelliklerinden biri de metinler-arasılıktır.

Anılan söyleşide bozacı Mevlut gibi, “gece şehirde yürümeyi sevdiğini, bunu yıllarca sürdürdüğünü” anlatan Pamuk “bu romanı yazabilmek için pek çok kişiyle konuştum, hayatlarının ayrıntılarını öğrendim. Bozacılara ‘Kaçtan ve nereden alıyorsun?’ ‘Neyle karıştıyorsun, nerede yapıyorsun, nerede tutuyorsun, geldiğinde ne yapıyorsun, hangi okula gittin?’ gibi birçok soru sordum” sözleri, metinler-arasılık kavramı açısından önemli sayılabilir. Yazarın, “Mevlut gibi bir kahraman sayesinde şehrin görmediğimiz yerlerini gördük, Tarlabası’na gittik, Ferhat sayesinde Gazi Mahallesi’ne gittik... Başka yerlere de gittik, Kuştepe ve arkasındaki bütün o tepelere: Duttepe, Kültepe diye anlattığım tepelere gittik” anlatımı, bu romanın mekân çoğulluğunu ve bu mekânlarda yaşayan insan çeşitliliğini anlatması bakımından da ilgi çekicidir. Yazarın şu açıklamaları, «Kafamda Bir Tuhaflık» romanındaki ses çokluğunu belirginleştirmektedir: “Bu romanı ayakta tutan çeşit çeşit meslekten insanla, örneğin Beyoğlu Karakolu’ndan emekli olmuş polisle de röportaj yaptım, en çok bilgiyi de mesela oradan aldım. Sonra da onların sesini

yansıtmak istedim. Onların pek çok öğretici cümlesi var kitapta. ‘Yoğurtçunun garibanı bozacı olur’ da bunlardan biri.” Yukarıda vurgulamaya çalıştığım ses, söz ve söylem çokluğu ve bunların geçişimleri, hem romanın çok-yönlülüğünü ve anlatı zenginliğini görülür duruma getiren, hem de estetik niteliğini yükselten bir etmendir.

Somut Bir Kültür Ögesi Olarak Bozanın Anlatılaştırımı

Boza, Orhan Pamuk’un yaşamında yeri olan bir kültür ögesidir. Buna ilişkin yazarın açıklamaları şöyledir: “*Romanda da var, bir evden bozacıyı çağırıyorlar, Mevlut bozayı bir kaba koymak için mutfığa giriyor, evdekiler, bozacıya sorular soruyor, dalga geçiyor. Ben bunları yaşadım. Babaannem ‘bozacıu’ diye bağırdı ya da ‘İsmail bozacıyı çağır’ derdi, kapıcıya söylerdi bunu. Bozacı da gelirdi, evdeki çocuklar bakardı.*” Orhan Pamuk, “*daha baştan bilerek seçtim bozayı; çünkü romanda anlattığım gibi, boza alkollü bir içecek. Osmanlı döneminde boza biraz kafayı bulmak, dumanlanmak isteyen muhafazakârlarımız ya da Müslümanların içki içebilmesi için bulunmuş bir kılıf*” diye açıklar.

Bu açıklamalar, Orhan Pamuk’un kültürel belleğinde boza ve benzeri kültür ürünlerinin yer ettiğini ve kendisinin de söz konusu kültürel belleği oluşturan öğeleri ve renkleri önemseydiğini göstermektedir. Yazar, niçin özellikle bozayı seçtiğini, insanın özünde var olan eğlenmek, biraz dumanlanarak zaman geçirmek gibi eğilimleri anlatılaştırmak isteğine bağlamaktadır. İnsanın günlük yaşamında ortaya çıkan bu eğilimler, aynı zamanda romanda konulaştırılan “hoş tuhafıklar” olarak nitelendirilebilir.

Yazar, gelenekleri ve geleneksel kültür öğelerini anlatılaştırmak istediğini şöyle açıklar: “*Bir de gelenek diyoruz ya... Hep irdelemek istediğim bir konu bu gelenek... İnsanlar sokaktan bozacıyı gelenek olduğu için çağırıyor. Bozanın tadına o kadar bayıldıkları için değil. Orada zengin, iyi ısıtılmış evinde, huzurlu, konforlu bir hayat yaşar, kış akşamı kar yağarken “bozaa” diye bağıınca o adam bilincimizin altına ittiğimiz, bastırılmış Osmanlı ve yoksullar konusunu kapına getiriyor.*”

Pamuk’un bu belirlemeleri, benimseyici bir tutumla gelenek kavramıyla irdelediğini, bu kavramı en geniş anlamda algıladığını ve romanında estetikleştirdiğini göstermektedir. Gelenekler, yazarın da paylaştığı anlayış uyarınca, geçmiş denilen ve anlatıldığı, yazıldığı ve tartışıldığı ölçüde güncelleştirilebilen deneyim birikiminin açığa çıkarılması ve güncel yaşamda edimselleştirilmesidir. Geçmişte ve şimdide var olan her kültür ögesi, insan emeğinin ürünüdür ve bu özelliğinden ötürü insanın duygularını, düşüncelerini, kısacası içselliklerini yansıtır. Pamuk’un “Kafamda Bir Tuhafık” romanının sanatsal-yazınsal yetkinliği, yalın ve saf insanların içselliklerini, iç dünyalarını bütün yönleriyle anlatıya katmış olmasıyla açıklanabilir.

Orhan Pamuk “Kafamda Bir Tuhafık” romanında hem kırsal ve yoksul kesimden insanların gelenekselliği daha fazla yaşattığını duyumsatır, hem de kendi deyişiyle,

“yoksulluk bireyleşmeyi önler” önyargısını sorunlaştırır. Bu önyargıyı, tasarımıladığı Mevlut figürüyle aşmaya çalışan yazar, bu konuda şunları söyler: “Değişik, özel bir hikâyesi olan bireyi anlatmak istiyordum. Yoksullukta birey olmama durumu vardır ya o ikisini yan yana getirmek istemiyordum. Bilakis Mevlut herkesten çok birey olsun, kitabın en birey bireyi Mevlut olsun; en çok o işlensin. Benim için entelektüel çaba oydu. Bir kahraman yazayım, en gelişmiş birey o olsun; ama en az özelliği olan da o olsun.” Mevlut figürü, bu kişilik özelliklerinin toplamı olarak hem saf ve yalın, hem de düşünceli ve derinliklidir. Bu roman figürü gerçekten de hem gelişmiş bir birey, hem de en az özelliği olan sıradan bir kişidir; çünkü her zaman kendisi olarak kalmaya uğraşır; kimseye özenmez; kimseye öykünmez. Mevlut, neyse odur; güncel deyişle, özgür ve özerk bir kişidir.

Orhan Pamuk romana adını veren ve yazınsal anlatının önemli bir ögesi olan “tuhaf(lık)” sözcüğünü şöyle belirler: “tuhaflık, belki de tam adlandıramadığımız, sıradan olmayan, alışmadığımız zihinsel durumu, irdelemenin ötesinde tasvir etmek, nitelenmek için kullandığım bir kelime. Ama kahramanın kendi kafasındaki tuhafıkların dünyadan çıktığını ya da dünyadaki tuhaflığın kendi kafasından yansıdığını da düşünüyor. Kahramanın tuhaflığı yalnızca kimyasal olarak onun kafasını ya da ruh halini ifade etmiyor, ortada hayatını belirleyen bir tuhaf durum var. Bir kızı kaçırdığını zannederken bir başka kızı kaçırıyor.” Yazar, yukarıdaki sözleriyle işaret ettiği dünyanın ve yaşamın tuhaflıklara yol açan yönlerini ve insanın tuhaflıklara açık bir öz-yapı taşıdığını, böylece tuhaflıkları sürekli yeniden ürettiğini «Kafamda Bir Tuhaflık»ta romanlaştırmıştır. Yazarın deyişiyle, bütün uğraşı, “onuruyla şehirde ayakta kalmak” olan Mevlut’un yaşamı sürekli tuhaflık üretir.

Evet, Boza Kutsal Bir Şeydir!

Orhan Pamuk’un bozanın anlatımını ve bozaya ilişkin bazı incelikleri belirginleştirdiği ve burada öne çıkarmak istediğim romanın bir başka bölümü, “Kapitalizm ve Gelenek” adını taşır. Bu bölümdeki anlatımla, bir buluşmalarında amcaoğlu Süleyman konuşmayı uzatınca, Mevlut boza satmaya çıkmak zorunda olduğunu belirterek ayrılmak ister. Bunun üzerine Süleyman Mevlut’un kendisine arkadaşlık etmesi için, Rayiha’nın hazırladığı iki güğüm bozayı satın alır. Mevlut “bozayı ne yapacaksınız?” diye sorunca, “ne bileyim, ya birine veririm, ya da dökerim” diye karşılık verir. “Dökerim” sözüne Mevlut “yazıklar olsun Süleyman!” diye tepki gösterince, Süleyman “Ne var? Sen kapitalist değil misin? Ben de paranı veriyorum” diye karşılık verir. Mevlut’un “Bütün paran haram olsun sana” demesi üzerine, Süleyman “Sanki boza kutsal bir şey” tepki gösterince, Mevlut ekler: “Evet, boza ‘kutsal’ (vurgu OP’undur) bir şey.” Boza “kutsal bir şeydir” sözü, Orhan Pamuk’un geleneklere bağlı bir figür olarak kurguladığı Mevlut’un ağızından bozanın, kültürel sürekliliği sağlayan geleneksel bir kültür ögesi olduğu şeklinde okunabilir. Mevlut’a göre, bozanın değeri sadece onun malzemesine verilen para ve hazırlanması için harcanan emek değildir. Bu kültür ürününün değerini yükselten asıl şey, geçmişten gelmesi, tarihselliği, dolayısıyla da kültürel belleğin bir parçası olmasıdır.

Mevlut ile Süleyman arasındaki tartışma, Süleyman'ın “boza, Müslüman'ın alkol içmesi için bulunmuş, kılıfına uydurulmuş alkollü bir içecektir” sözüyle yeni bir boyut kazanır. “Bozada alkol yoktur” diye çıkışan Mevlut, romandaki anlatımla, boza sattığı on altı yılda “bu yalanı” iki tür insana söylemiştir. Birincisi,

1. “Hem boza içmek, hem de günah işlemediğine inanmak isteyen muhafazakârlara. Bunlardan zeki olanlar, eğer alkollüysen, günahı yalancı Mevlut'a yazılacakmış gibi” gibi davranır. İkincisiyse,

2. Hem boza içmek, hem de aptal köylü satıcıyı aydınlatmak isteyen laik ve Batılılaşmışlara. Bunların zeki olanları aslında Mevlut'un bozanın alkollü olduğunu bildiğini bilir; ama para kazanmak için yalan söyleyen dindar ve kurnaz köylüyü mahcup etmek isterler” (Pamuk 2014: 223).

Özellikle alıntılıdığım bu tümceler, Orhan Pamuk'un “Kafamda Bir Tuhafılık” romanında bozanın hem geleneksel kültürün bir ögesi oluşunu, hem de bu niteliğinden ötürü sosyal bir ayırma aracı olarak görüldüğünü, yazınsal ve sevecen bir tavırla romanın bütünsel biçiminin bir parçası durumuna getirdiğini göstermektedir. Romanın başat yazınsal öğelerinden biri olan boza söz konusu olunca, Mevlut ve amcaoğlu Süleyman arasındaki şu diyalogda bakış açısının ayırma yaptığı görülür. Süleyman'a göre bir şeyin kutsallığı konusunda geçerli ilke şudur: Kutsal olan şey “Müslümanlığa uygun olmalıdır.” Mevlut'a göreyse, romandaki anlatımla, “yalnızca İslami değil, ecdadımızdan kalma şeylerde kutsaldır” (s. 223). Süleyman'ın yaklaşımı sadece dini öne çıkarmasına karşın, Mevlut'un yaklaşımı, hem dini, hem de geleneğin önemini vurgular.

Bu ‘hem-hem de yaklaşımı’ kapsayıcı ve çekicidir; çünkü hem geçmişin birikimini, hem de dinsel duyarlılığı içerir. Yazınsal bakımdan Mevlut figürünü çekicileştiren de onun yaşamını biçimlendiren “hem- hem de” yaklaşımından kaynaklanan bu kapsayıcı kişilik özelliğidir, yaşam anlayışıdır. Mevlut, amcaoğlu Süleyman romanda milliyetçi-ülkücü eğilimli bir figür olarak tasarımı olduğu için, tartışmayı milliyetçilerin geleneksel değerleri önemsemesi gerektiğini duyumsatan şu sözlerle bitirir: “Yıllarca bana milliyetçilik öğrettikten sonra, bozaya hakaret edeceksen yanlış yoldasın Süleyman.” Kapitalist yararçı tutumu simgeleyen Süleyman yanıtlar: “Zengin oldun mu, yanlış yoldasın derler hemen kıskançlıktan.” Mevlut yaptığı işe saygısı gereği, geleneksel değerlerin korunmasında duyarlılık göstermektedir; amcaoğlu Süleyman ise, geleneksel kültür öğelerini korumayı da kapsayan siyasi bir görüşte olmasına karşın, kültürel süreklilik açısından önem taşıyan değerler konusunda tutarlı davranmaz.

Dert Ettiği Şeyler, Kafasının Tuhaflıklarıdır

Aynı yerde Süleyman'ı kıskanmadığını, onun birlikte yaşadığı kadını kasteden Mevlut “Sen düpedüz yanlış kadınlasın Süleyman” diye konuşunca, Orhan Pamuk, Süleyman'a romanın yazınsal merkezini oluşturan “tuhafılık” sözcüğünü belirginleştirmede kilit

rol oynayan Şu sözleri söyler: “*Sen kadının hangisi doğru, hangisi yanlış olur, ya da ne olsa fark etmez, çok iyi bilirsin!*” Duyumsatmayı anlayan, ancak insani bulmayan Mevlut’un “*sen de düzgün bir kız bul, evlen bir an önce*” deyip kalkması üzerine, Süleyman “*Samiha’yı kaçırın alçağı gebertmeden ben evlenmem... Sen söyle bunu o Kürt’e*” diye arkasından seslenir. Mevlut eve dönüp, Süleyman’ın “*Kürt dediği kim?*” diye eşi Rayiha’ya sorup, “*Samiha Ferhat’a kaçtı*” yanıtını alınca, “*öğrendiğini hazmedebilmek*”, bir başka deyişle, bir zamanlar güzel gözlerine vurulduğu Samiha ile Ferhat’ı unutabilmek için, kendini dışarı atıp karanlık sokaklarda uzunca dolaşır. Romadaki anlatımla, evinde karısına sarılıp uyuyunca, “*hayattaki bütün dertlerini*” unuttur. Zaten “*dünyada dert ettiği Şeyler de kendi kafasının bir tuhaflyęından ibarettir*” (Pamuk 2014: 224- 225). Dolayısıyla, kafasındaki tuhaflyęı attığı zaman, dünyanın dertlerinden de kurtulur.

Ancak Mevlut kafasındaki tuhaflyęlardan hiç kurtulamaz; çünkü onun kafasının tuhaflyęı, yukarıda da vurguladığım gibi, dünya hallerinden ve kendi kişilik anlayıŐından kaynaklanmaktadır. Mevlut’un kafasındaki tuhaflyęı türeten hep ikilemli kiŐilięidir. Mevlut sürekli ikilemlidir; çünkü romanda hem hep kendinden veren özverili insan, hem de saf ve düşünceli figür olarak kurgulanmıŐtır. Orhan Pamuk, bu saf ve düşünceli figürü sanki “Saf ve Düşünceli Romancı” adlı denemesinde dizgeleŐtirdięi yazınsal çerçeveye göre tasarımılamıŐtır.

Bu değini bağlamında Orhan Pamuk’un “Saf ve Düşünceli Romancı” (Pamuk 2011) adlı denemesinde dizgeleŐtirdięi sanatsal-yazınsal görüşleri “Kafamda Bir Tuhaflyık” (Pamuk 2014) romanına uyguladığını belirtmek gerekir. 1969- 2012 yılları arasında İstanbul’un toplumsal-kültürel, siyasal ve dinsel yaşamının anlatılaŐtırılması, “Kafamda Bir Tuhaflyık” romanının yazınsal merkezini oluşturur. Bu romanda asıl ve yan konuların, yazınsallaŐtırımı, özellikle boza ve tuhaf(lyık) sözcüğü etrafında düğümlenir.

Ahlaklı ve dürüst olmayı içselleştiren ve davranıŐlarına yansıtan Mevlut, amcaoğullarının aracılığıyla Binbom Büfe’de çalışmaya baŐlamasından kısa süre sonra, romadaki söyleyişle, bu büfede çalışanların “*hileli bir düzen*” kurarak, kendilerine ek gelir sağladıklarını anlar; ancak bu durum “*vicdanında yaralara açmasına*” karşın, onları patrona ihbar etmeyi kendine yakıŐtıramaz. Bu hileli düzeni kuran çetenin başı, romadaki deyişle, “*ŐıŐman*” diye bilinen Muharrem’dir. ŐıŐman, “*aslında Taksim İstiklal Caddesi üzerindeki döner ve sandviç büfelerinin ortaklaşa yaratıp geliŐtirdikleri bir kahramanın zavallılaŐtırılarak, yan sokağa uygulanmıŐ hali, Binbom Büfe’nin vitrini ve yüzü, simgesiydi.*” Bu çete başı, “*ustalıkla kimseye çaktırmadan patronu aldatur*”; ancak yaptığı bu iÇin “*ahlaki bir suç, ayıp bir Şey olduğunu*” düşünmez. Mevlut bu durumun ayırımına varınca, ŐıŐman, bu düzeni “*yeterince maaŐ alamayan ve gaddarca sigortasız çalıŐtırılan büfe iŐçilerinin kendi haklarına sahip çıkması*” için kurduğunu anlatır. Romadaki niteliklemeyle, bu güçlü “*sol siyasi tebliğden*” etkilenen Mevlut, bu durumu olağan karŐılar.

Bu tümcelerden de görüleceği üzere, Orhan Pamuk, romanın başkahramanını ahlaklı ve dürüst bir figür olarak tasarımıştır. Ahlak ve dürüstlük, sürekli bir öz-sorgulama gerektirir. Bu öz-sorgulama, ahlaken olması gerekenler ile yaşamın dayattığı durumlar arasındaki gerilim ilişkisi içinde devinir. Bu devinim, sürekli olduğu için, tuhaflık da süreklidir. Romanın başkahramanı Mevlut'un başarılı bir kurgusal figür olmasının nedeni budur.

Rayiha'yı Üzmemek ve Gurur Kırıklığı Yaşamamak İkilemi

Romanın başında imlenen “tuhaflık” duygusu, Mevlut'un güzel gözlü Samiha'yı düşünerek yazdığı mektupları, amcaoğlu Süleyman'ın yanlış yönlendirmesiyle Rayiha adına göndermesi ve Samiha diye Rayiha ile evlenmesiyle başlar ve bütün roman boyunca sürer. Tuhaflığın nedenlerinden biri, Mevlut-Rayiha-Samiha üçlüsü arasındaki ilişkidir. Mevlut on yıldır uzak durduğu ölen eşinin kız kardeşi Samiha'yla buluşma anını, çocuklarının doğallığının da katkısıyla “hiçbir utanç yaşanmadan” atlatır. Mevlut'un Tarlabası'nda “doğup büyüyen” ve “ömürlerinde hiç gübre kokan tarla, köy evi, hatta meyve bahçesi görmeyen” kızları Fatma ve Fevziye, Ferhat'ın Gazi Mahallesi'nin kıyısındaki arsasının olduğu yerde dolaşan köpekleri, tavukları görüp mutlanırlar. Mevlut da mutludur; çünkü romandaki anlatımla, “Rayiha'yı üzmeden ve hiçbir gurur kırıklığı yaşamadan”, Samiha ile evlenen Ferhat'la arkadaşlığını sürdürebilmektedir. Bazen “Evet, mektuplarımı güzel Samiha'ya yazdım” demeyi düşündüyse de öz-denetimli davranarak bu düşüncesini bastırır. Samiha gibi güzel kızlar “zor ve talepkar olur; anlaşılmaz nedenlerle insanın mutsuz ederler” diye aklından geçirerek, Rayiha ile evlenmesinin ne denli doğru olduğu kararına varır.

Ferhat ve Mevlut'un ortak oldukları Bacanaklar adlı büfe açıldıktan sıkça bir araya gelen Samiha, Mevlut ile birlikte dükkânda “yalnız kalmaktan” çok hoşlanır; ancak işler umdukları gibi gitmez; çünkü para kazanamazlar. Bin bir türlü müşteri arasında “helal olsun, şerefli ve milli bir iş yapıyorsunuz” diyen de Mevlut'u tanıyıp, “Sen yoğurtçu Mustafa Efendi'nin oğlu değil misin?” diyen de vardır. “Çok büyük bir iş yapıyorsunuz” deyip, “gelenek ve Osmanlı üzerine hamasi nutuklar atan” ve bir daha hiç uğramayan müşteriler de vardır. Bu anlatımlar, Orhan Pamuk'un bozayı somut bir kültür ögesi olduğu düşüncesiyle, romanın hemen bütününe serpiştirdiğini göstermektedir. “Gelenek ve Osmanlı üzerine hamasi nutuklar” sözü, hem kültürün tarihselliğini ve sürekliliğini, hem de kültüre ilişkin ilgisizliğe eleştiriyi içerir.

Romanın kadın kahramanları Rayiha ve Samiha arasında dillendirilmeyen bir sürtüşme giderek uç verir. Özellikle Rayiha Samiha'nın güzelliğini, bu nedenle erkeklerin ona ilgi duymasını kıskanmaya başlar. Samiha'nın buyurgan tavrını, romandaki anlatımla, “hizmetçilik” yaptığı evlerdeki “zengin kadınlara” öykünme olarak yorumlar. Mevlut, eşi Rayiha'nın keyfini bozmamak için, çok dikkatli davranır, Samiha ile dükkânda yalnız kalmamaya “mesafeli ve resmi bir havada” davranmaya özen gösterir. Bütün

bunlara karşın, karısının kıskançlığını önleyemez; karısının kendini “*saman altından su yürütüyor*” durumuna sokmasına anlam veremez. Samiha’nın çocuğunun olmaması, “*kısır kadınlardan*” korkulması gerektiği düşüncesi, Rayiha’nın huzursuzluğunu ve kıskançlığını iyice kırbaçlar. Bu duygularını dile getirdiği bir tartışmada Mevlut’a “*Ben öleyim de sen Samiha ile evlen tamam mı*” diye bağırır. (Pamuk 2014: 337).

Bu tümce, romanın merkezini oluşturan yazınsal öğelerin bir toplamı gibidir. Romanın son bölümlerinde Rayiha ölür ve Mevlut, Samiha ile evlenir. İlk bakışta Mevlut’un mektupları yazdığı asıl kız olan Samiha’yla nihayet evlendiği, böylece de tuhaflık duygusuna yol açan durumun ortadan kalktığı düşünülebilir. Fakat tuhaflık ortadan kalkmak yerine, bir başka nitelik kazanarak varlığını sürdürür; çünkü romanda anlatılaştırılan tuhaflığın kaynağı, sürüp giden yaşam ve dünyanın durumları ve bunların Mevlut’un kafasına yansımalarıdır.

Orhan Pamuk romanın en son sayfasında da bozayı ve boza satıcısını, dolayısıyla geleneksel bir kültür ürününü savunmayı sürdürür. Burada modern bir kadın müşteriyi “*Bozacı iyi ki geldin yukarı. Sokaktan sesini işitmek iyi geldi bana. İçime işledi. İyi ki boza satıyorsun. İyi ki ‘Kim alacak?’ demiyorsun... Hiç vazgeçme bozacı. Bu kuleler, betonlar arasında kim alır deme. Sen hep geç sokaklardan*” diye konuşturur. Kadın müşterinin bu yaklaşımı üzerine, yazarın Mevlut’a söylediği şu söz, adeta romanın bildirgesi gibidir: “*Ben kıyamete kadar boza satacağım*” (Pamuk 2014: 466).

Romandaki betimlemeyle, modern bir kadının “iyi ki boza satıyorsun... Hiç vazgeçme bozacı... Sen hep geç sokaklardan” diye konuşması, modernlik ile gelenekselliğin birbirini dışlamaksızın bir arada var olabileceğini, bu birlikteliğin bir zenginlik yaratabileceğini gösterir. Yazar tarafından Mevlut’a söyleneleştirilen bu son söz ise, gelenek-görenekler ve kültür denilen büyük ve karmaşık oluşumun birçok küçük somut öğeden veya sürekliliği sağlayan soyut kültür değerlerinin toplamından ibaret olduğunu duyumsatır. Bu açıklamalar ışığında “Kafamda Bir Tuhaflık” romanı, saf ve düşünceli insanların, boza gibi kültürel belleği ve sürekliliği oluşturan somut ve soyut kültür değerlerinin yazınsal bir savunumu olarak nitelendirilebilir.

Kaynakça

Günay, Turhan vd. *Orhan Pamuk İle ‘Kafamda Bir Tuhaflık’ Romanı Hakkına Söyleşi*. Cumhuriyet Kitap, 11 Aralık 2014.

Pamuk, Orhan. *Saf ve Düşünceli Romancı*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

—. *Kafamda Bir Tuhaflık*. İstanbul: YKY, 2014.

ÖZ

“KAFAMDA BİR TUHAFLIK” ROMANINDA KÜLTÜREL BİR ÖGE OLARAK BOZANIN ANLATILAŞTIRIMI

Bu çalışmada yorum bilim ve alımlama estetiği kuramından ve yönteminden yararlanılarak, Orhan Pamuk’un “Kafamda Bir Tuhaflık” romanında içgöç kapsamında Konya Ereğli’nin bir köyünden İstanbul’a gelen Mevlut figüründe betimlediği kent kültürünün değişimi ve bu değişim sürecine uyum sağlamaya çalışan insan tipleri çözümlenmiştir.

Romandaki anlatım uyarınca, içgöçün bir sonucu olarak İstanbul’un kıyılarında yeni mahalleler ortaya çıkmış, böylece İstanbul kısmen köylüleşmiş, köyden gelenler ise, İstanbul’un kent kültürüne uyum sağlamıştır. İç göçmenler, emek yoğun bir alan olan hizmet sektörüne katılmak suretiyle varlık kurmuş ve yaşamlarını sürdürmüştür. Romanın başkahramanı Mevlut, babasının yolunu izleyerek, boza ve yoğurt satıcılığı işiyle ailesinin geçimini sağlamıştır. Kent kültürünün ve tarihinin korunmasını çok önemseyen yazar, bu kapsamda kentin günlük yaşam kültürünü biçimlendiren öğeleri serimlemiştir.

Çözümleme, romanın yazınsal merkezini oluşturan ve geleneksel bir kültür değeri olan boza ve boza satıcısı Mevlut’un kafasındaki tuhaflıklara dayanmaktadır. Ayrıca, Pamuk’un romanın asıl ve yan figürlerinin oluşturmada boza ve yoğurt satıcılarını yakından tanımak amacıyla, onların günlük çalışma koşullarını gözlemlemiş ve anlatım tarzlarından yararlanmıştır. Böylece “Kafamda Bir Tuhaflık” ses çoğulluğu ve metinler arası niteliği kazanmıştır. Romanın bu niteliği, bu çalışmada araştırmaya katılmıştır.

Doğuştan İstanbullu olan romanın yazarı Orhan Pamuk’un kültürel belleğinde boza ve benzeri kültür ürünleri yer etmiştir. Bu nedenle, İstanbul’un kültürel belleğini oluşturan bu öğeler ve renkler çözümlenmeye katılmıştır. Boza, romandaki betimleme uyarınca, insanın özünde var olan eğlenme ve biraz dumanlanarak zaman geçirme gereksinmesini karşılayan hafif alkollü bir içecektir.

Anahtar Sözcükler: İçgöç, kent kültürü, boza, tuhaflık, somut kültür değeri, saf ve düşünceli anlatılaştırma tarzı

ABSTRACT

THE NARRATIVATION OF BOZA AS A CULTURAL ELEMENT IN THE NOVEL “A STRANGENESS IN MY MIND”

In this study the alteration of the city culture and human types trying to harmonize with this alteration are being analyzed through the usage of hermeneutics and the theory and method of aesthetics of reception through the Mevlut figure who migrated from

Konya Eregli to Istanbul. As narrated in the novel it can be said that new districts have emerged along with the city center of Istanbul as a result of internal migration and it makes Istanbul partly a rural city and those who immigrated from villages to Istanbul harmonize with urban culture in Istanbul. In the novel it is frequently emphasized that the immigrants can lead a life by working at service industry that requires a heavy productivity. The protagonist of the novel, Mevlüt sells boza and yoghurt like his father. The author who cares about the culture and history of the city, describes each component shaping the culture of daily urban life. The analysis can be based on the strangenesses in boza seller Mevlüt's mind and boza, which both constitutes the literary center of the novel and is narrated in the novel as a traditional cultural value.

Furthermore, to be successful in creating the main and secondary characters, Pamuk must have observed the working condition of boza and yoghurt sellers in order to know them in a better way and he makes use of their way of expressing themselves.

In this way, the book "A Strangeness in My Mind" gains a feature of sound pluralism and intertextuality. This specific side of the novel is included in to the analysis in this study. Author of the novel, Orhan Pamuk, born in Istanbul, has an intense remembrance on boza and other similar elements of culture. As a result of this, this cultural colors and elements composing Istanbul's cultural side can be largely seen in the analysis. As depicted in the novel, Boza is an alcoholic drink that gives people chance to spend time with amusement as an immanent for everyone.

Keywords: Internal Migration, City Culture, Boza, Strangeness, Concrete Cultural Value, Naive and Thoughtful Narration Style

İSMAİL BOZKURT'UN ROMANLARINDA REALİST ROMAN KİŞİLERİ VE KARAKTERİZASYON

Mihrican Aylanç*

Giriş

Tanımını aramayı sürdüren edebî bir tür olarak roman, asıl kaynağı olan insanın içinde yaşadığı zaman ve çevrenin değişimine tanıklık etmeye devam etmektedir. İnsanda gözlemlenen değişim, anlatım vasıtalarında farklılaşmayı gündeme getirmektedir. Romanın kanon karşıtı yapısı, bu türün kendi kendini tanımlama serüveninin devam ettiğine işaret etmektedir.

Roman, VXIII. yüzyılda felsefede realizm ile başlamıştır. Descartes'ın düşüncelerinin üstüne inşa edilen neorealist felsefenin gerçek kavramı ışığında, insan gerçeğini ve değerlerini işlemiştir. Belli bir zaman, mekân ve belli bir kültür ortamı içinde, belli bir kişinin yaşadığı değişme ve olgunlaşma süreci sonunda vardığı değerleri önclemiştir. Toplumun bütün bireyleri için geçerli olan sosyal değerlere vurgu yapan romanda insan, sosyal bir tipe dönüşmüştür. Romanda “gerçek” kavramı bugün değişmiş olsa da bu biçimsel açıdan bir sanat geleneğinin devamıdır.** Romanda destan ve trajedide olduğu gibi yapıyı olaylar dizisi, karakterler ve düşünce unsurları oluşturur.*** Geleneksel olarak kabul edebileceğimiz realist

* Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi, el-mek: maylanc@ciu.edu.tr

** Wellek, sanatın realite ile uğraşmaktan kendini alamayacağını ifade ederken geçmişte tüm sanatların yüce bir realiteden, esas gerçek veya hayaller ve semboller gerçeğinden bahsekerken dahi gerçeği hedeflediğinin altını çizer (Wellek 1969: 222-255).

*** George Lukacs da romanı somut, yaşanmış bir deneyim olarak ele alır, ancak “bütünlüğün parçalandığı ama bütünlük ihtiyacının sürdüğü bir dünyanın epiği” olarak nitelendirir (Lukacs 2003:11).

romanda, roman karakterlerinin yaşadıkları değişme süreci içinde yaptıkları tercihlerin ifadesi olan eylemleri, onların eriştikleri olgunluk seviyesinin de bir ifadesidir. Romancının bir aydın olarak sosyal değerleri eleştirmesi ve onları insan hayatının ihtiyaçlarına göre yorumlaması, romanın yapısında karakter unsurunu öne çıkarmıştır. Önce realizm, sonra natüralizmin gerçek ve insan kavramlarını benimseyen romanın, biçimde klasik ölçüleri öncelemesiyle “arı roman” (pure novel) oluşmuştur. Realistler, natüralist insan kavramını kabul etmekle beraber, insan hayatını sadece olduğu gibi değil, olması gerektiği gibi de görmüşlerdir. Bu nedenle insan gerçeğine preskriptif (tündengelim) olarak insan ideallerini de katmışlardır (Kantarcıoğlu, 2007:19-24).

Wellek’in ifadesiyle roman, romanslar gibi şiirsel değil, gerçekçidir. Kurmaca olmayan anlatı biçimlerinin –mektup, günce, anı ya da yaşamöyküsü, tarih kaydı ya da tarihin- oluşturduğu gelenekten gelmiştir. Belgelerden yola çıkarak gelişmiştir, biçimsel olarak temsil edici ayrıntıları (mimesis) vurgulamaktadır (Wellek, 2001: 255).

Roman bütün sanat dalları arasında, gerçeğe odaklanan ve gerçeği en dolaylı bir şekilde ifade eden, yazarın yüreğine ve zekâsına en çok sorumluluk yükleyen yazınsal türdür. Romancının ister gerçek ister gerçek dışı yarattığı dünya, romancının kendi dünya görüşünden bir başkasını yansıtmaz (Stevick 2004: 34). Gerçeği yansıtmanın ardına düşen realistler; kahramanların karakterlerini tam anlamıyla betimlemek için gözleme başvururlar. Çoğunlukla kişilikleri kuvvetli insanları seçerler. Toplumu ise olduğu gibi, objektif bir yaklaşımla tasvir ederler (Kefeli 2012:97).

Düşünsel yanı baskın olan realist romanda, zamandizinselliğe kuruluştaki nedensellik de eklenir. Bu tür romanlar, bir zaman süresi içinde etkisini durmaksızın sürdüren nedenlerin sonucu olarak bir roman kişinin yozlaşmasını yahut gelişmesini gösterir. Sımsıkı örülmüş bir dokunun içinde belli bir anda bir şey olmuştur, sonuçtaki durum başlangıçtan farklıdır (Wellek ve Warren 2001: 254).

XIX. Yüzyıl romanının en belirgin özelliği kapsayıcılığıdır. Realist roman, toplumun bütün bir resmini çizebilmek için tarihten, ekonomiden, sosyolojiden, günlük yaşam pratiklerinden beslenir. Kurgusalılığı tarihçi gibi neden-sonuç ilkesine göre kurar. İnsan bilincini inceleyen Epistemoloji, insanın bilme ve bilmeme tarafıyla ilgilenir. Buradan bakıldığında realist roman “bilme”, modernist roman ise “bilmeme”ye yoğunlaşır (Antakyalıoğlu 2013). Milan Kundera bu konuda; “ *Bilme tutkusu*’ (Husserl *Avrupa tinselliğinin özü olarak görür bunu*), *insanın somut hayatını incelemesi, onu ‘varlığın unutulmasına’ karşı koruması için roman dört elle sarılmıştır*” (2012: 17) der.

“Realist roman, diegetik (anlatmacı) romandır. Anlatıcı, yani yazar, romanı var eden ve sahnede başrol oynayan kişidir. Realist roman, realitenin de kurgu olduğunu “bilmeyen” romandır. Bu yüzden akliselimdir. Öznesi burjuva bireydir; konusu ise bireyin oluşturduğu çekirdek aile ve bu aileden oluşan toplumdur. Bu bireyin dünü, bugünü ve yarını vardır. Belleği sağlamdır. Deneyimleri önemlidir. Yaşamı bir süreçtir. Başlar, gelişir ve biter. Evrensel doğruları vardır. İnanç sistemi vardır. Bunlar sayesinde topluma entegre olur. Bu birey için mutluluğun bir tanımı, yaşamın bir anlamı vardır. Birey vardır ama onun öznelliği yeterince öznel değildir. Çünkü vurgu, bu bireyin toplumca şekillendirilmiş bilincine, egosuna ve süper egosunadır.” (Antakyalıoğlu 2013: 147).

Realist romanın “ben buradayım” diyen öznesi “ben”in de farkındadır, nerede olduğunun

da. Realist romanın olay örgüsü güvende bir egonun uyuşabildiği bir uzamda, düz çizgisel ve belleğe nakli mümkün bir zamanda eylemlerini anlatır. Realist roman, sağduyu ve mantık üzerine kuruludur. Weinstein, realist romanın “bilme” durumunu birey ve dünyanın rasyonel ilişkisinden kaynaklandığını ifade eder. Bilen özne, kendi dışında olan bilinebilir dünyayla haritalanabilecek bir yerle eylemi mümkün kılan zamanla ilişki kurar ve etkileşimini bu düzlemde gerçekleştirir. Kahraman sanki özgür bir bireymiş gibi davranır (Antakyalıoğlu 2003).

Türk edebiyatında realizm etkisini Servet-i Fünûn döneminde; Halid Ziya Uşaklıgil’in romanlarında kendini iyice belli eder. Millî edebiyat ve Cumhuriyet döneminde özellikle Yakup Kadri, Halide Edip, Reşat Nuri, Peyami Safa gibi yazarlar, ortaya koydukları eserleriyle sosyal gerçekliğe ayna tutma işlevini yerine getirerek Türk edebiyatında roman geleneğinin oluşumuna da zemin hazırlamışlardır.

Kıbrıs Türk edebiyatında ise çeşitli dönemlerde Hikmet Afif Mapolar, Özker Yaşın ve Bekir Kara gibi yazarların öncülüğünde realist çerçevede geleneksel roman örnekleri verilmeye başlanır. Öykü, roman, deneme ve gezi yazıları ile Kıbrıs Türk nesrinin oluşumuna katkıda bulunan İsmail Bozkurt, Kıbrıs Türklerinin 1960-1990’lı yıllardaki siyasi ve sosyal yaşantısını realist çizgide, sosyal bir tipe dönüşen karakterler aracılığıyla romana taşır.* *Yusufcuklar Oldu mu?*(1991), *Mangal* (1995), *Bir Gün Belki* (2002) ve *Bir Gecede* (2005) adlı romanlarında millî bilinçle hareket eden, buna rağmen toplumsal çarpıklıklara boyun eğmeyen toplum için ideal olarak nitelendirilebilecek tipler yaratır. 1974 sonrasında adadaki sosyal ve siyasi ortamı yansıtan *Yusufcuklar Oldu mu?* ve *Mangal* romanlarını yayımlar. Bu romanlar adeta onun politik yaşantısının sarsıcı ve örseleyici açmazlarıyla yüzleşme süreci olur. Ülkenin savaş sonrası çarpık toplumsal yapısında çeşitli vesilelerle üst sosyal sınıfa gelenleri hedef alan bu romanlar, eleştirel gerçekçilik anlamında dikkate değerdir. *Bir Gün Belki* ve *Bir Gecede* romanları ise toplumsal tarihin yeniden kurgulandığı yapıtlardır. 21 Aralık 1963’te başlayıp 1964’te de şiddetli bir biçimde devam eden Türk-Rum çatışmalarına ve göçlere tanıklık eden bu romanlar, yaşanmışlıklarla örülmesi nedeniyle belgesel niteliklidir. Bozkurt, söz konusu romanlarında toplum gerçeklerini -çoğunluğu gerçek yaşamdan alınmış roman kişileri aracılığıyla- resmetmiş, kendine de roman kişisi olarak yer vermiştir. Bu yönüyle yaşadığı ve dinlediği olayları roman vasıtası ile gelecek kuşaklara aktarmıştır. Roman kişilerini çevresiyle birlikte ele almıştır. Sosyal bir panoramik tarihin inşasına yönelmiştir.

Romanın Kurucu Yapı Unsuru: Baş Kişiler ve Karakterizasyon

Romanın olay örgüsüne dayalı merkezi yapısı, özünde belli başlı kişilerin yaşam öyküsünün anlatımıdır. Bu nedenle kişiler romanın temel ögesidir. Karakterizasyon ise romandaki kişi kadrosunun çizim tekniklerini içeren ve dolayısıyla yazarı daha yakından ilgilendiren bir durumdur. Bu nedenle bu iki unsuru ayrı ayrı ele almak daha doğru olacaktır.

* İsmail Bozkurt’un romanlarında yapı ve izlek hakkında bkz. Aliye Pençe, İsmail Bozkurt Hayatı-Edebi Kişiliği ve Eserleri, Doğu Akdeniz Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Araştırma Enstitüsü Yayınlanmamış Lisans Tezi, 2006.

Romanda Kişi/Şahıs Kadrosu

Kişi terimi için Almanca'da bir kısmı diğer dillerden alınmış "Person" (personel), "Charakter" (karakter), Gestalt (biçim), "Held" (kahraman), Protagonist" (başkahraman), "Aktant" (eyleyen), "Akteuer" (aktör) gibi kavramlar kullanılmıştır (Schneider ve Pfister'den akt. Tepebaşılı 2012: 45).

Almancadaki "Figür" ve Latince "figura" (şekil veya biçim) kavramının kökeni yanıltmak, uydurmak anlamındaki "fingere"dir. İngilizcede bu kavram için "character" terimi kullanılmaktadır. Yunanca "kharakter" işaret anlamındadır ve "kharaksein" (kazımak, şekillendirmek) kökenlidir. Lahn ve Meisner'e göre kavramın anlam dokusunda hem kurmacalık hem de yazma edimi mevcuttur (Lahn ve Meister'den akt. Tepebaşılı 2012: 45). Roman incelemelerimizde "figür" kavramı için "kişi" terimi yaygın olarak kullanılmaktadır. Ancak "şahıs" terimini kullananlar da mevcuttur.

Günümüzde roman türünün ve dolayısıyla romanın kurucu yapı unsuru olan kişi kadrosunun değişimini sürdürmesi, roman kişilerinin incelemesinde farklı yaklaşımların gündeme getirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu da roman kişilerinin farklı sınıflandırmalara tabii tutulmasını gerektirmektedir.

Çalışmalarında işleve önem veren Forster, roman kişilerini "düz (flat) ve yuvarlak (round)" olarak iki gruba ayırır (Forster 1982: 108). Roland Bourneur ve Real Quillet, romanda kişi kadrosunu altı ayrı kategoride inceler. Bunlar sırasıyla; 1) "Başkahraman (protagoniste), 2) Hasım kahraman, 3) İstenilen veya istenilmeyen obje olarak kahraman, 4) Verici kahraman(destinateur), 5) Alıcı kahraman (destinataire), 6) Yardımcı kahraman (adjuvant)" dır (Bourneur ve Quillet 1982: 153-156).

Kişiyi "Figür" dolayısıyla da kişi kadrosunu figür "Figürler Sistemi" olarak ele alan Pospelov, roman kahramanlarını "esas" ve "yan kişiler" olarak iki ana kategoride değerlendirir. Buna göre esas kişiler, karakteristik özellikler gösteren romanın ana figürleri konumundayken yan kişiler daha çok yardımcı bir işleve sahiptirler (Pospelov 2005: 222-223).

Şerif Aktaş, Roland Bourneur ve Real Quillet'in yaklaşımına dayalı olarak romanda olay örgüsünü şekillendiren altı unsurdan söz eder. Bu açıdan roman kişilerini; 1) Başkahraman, 2) Hasım veya karşı güç, 3) Arzu edilen ve korkulan nesne, 4) Yönlendirici, 5) Alıcı, 5) Yardımcı olmak üzere altı ana başlıkta değerlendirir (Aktaş, 2003: 138-139).

W.J. Harvey'in inceleme yöntemine göre ise kişi kadrosunu karakter yapılarına göre dört grupta incelemek mümkündür: 1) Baş kişi (protagonist character), 2) Norm Karakter (Ficelle), 3) Kart-karakterler (Card-Character), 4) Fon Karakter (Background Characters), (Stevick 2004:169-187).

Roman kişilerinin yapıttaki işlevlerinin incelenmesinde Harvey'in yaklaşımı yaygın olarak kullanılmaktadır. Bu şekilde romanda olay örgüsünü şekillendiren kişilerin yapısal özellikleri ve birbirleriyle olan bağlantılarının yanı sıra karakteristik özellikleri de değerlendirilebilmektedir. Yardımcı kahraman olarak adlandırılan norm karakter, baş kişiyi baş kişi yapan unsurlar arasında yer alır. Onun değişim, gelişim ve olgunlaşma sürecinde önemli işlevler üstlenir (Korkmaz 1997:298). Kart karakterler, romanda baş kişinin, dolayısıyla tematik gücün karşısında yer alan kişilerdir. Baş kişiyi çeşitli biçimlerde etkileyerek romanda gerilim ve çatışma unsurunu, dolayısıyla sürükleyiciliği de etkileyen önemli bir karakterdir (Stevick 2004: 175-182). Bu karakterler yalnızca kişiliğe sahiptirler ve

daha çok “hedef obje” ye varmayı engelleyen karşı güç (hasım güç) grubunda yer alırlar. Fon karakter, romandaki sosyal yapının, başka bir ifadeyle beşerî ilişkiler ağının oluşturulmasını sağlayan fon niteliğindeki kişilerdir.

İsmail Bozkurt’un Romanlarında Realist Baş kişiler

Romanın yapısını şekillendiren baş kişiler, yapıtta tematik gücü ve ana fikri temsil etme işlevini üstlenirler. Baş kişi, başkahraman, birinci derecedeki kahraman veya merkezî kişi olarak da adlandırılmaktadırlar.

Aktaş’a göre bu kişiler; “*Souriau’nun tematik güç olarak adlandırdığı vakaya ilk dramatik hamleyi veren şahıstır*” (Aktaş 1998:153). İç dünyaları ve yaşamları en ayrıntılı işlenen karakterlerdir. Bunlar daha karmaşık bir şekilde öykünün akışı içinde çatışmalar ve değişme süreçleri yaşayan, okurun tepkisini sürekli ve tam olarak yönlendiren karakterlerdir. Bu kişiler, en ilgi çekici sorunların ortaya atılmasına hizmet etmekle birlikte okurda sempati ve ani duygu değişiklikleri yaratırlar. Romanda ifade edilen ahlâk felsefesinin somutlaştırılmasına hizmet ederler. Bu anlamda roman kişileri, romancının esas yaratısı (ürünü)dür ve romanın varoluş sebebidir (Stevick 2004:173).

İsmail Bozkurt’un *Yusufçuklar Oldu Mu?* romanında Kemal, *Mangal*’da Mustafa, *Bir Gün Belki*’de Mehmet, *Bir Gecede*’de ise Turgut birinci derecedeki kahramanlar, baş kişiler olarak işlenirler.

Kemal, romanda gençlik döneminden orta yaşa uzanan geniş bir süreçte karşımıza çıkar. Bireysel ve toplumsal açmazları ile yüzleşmektedir. Ankara’da Hukuk eğitimi aldıktan sonra adaya dönen Kemal, avukatlık yapmak yerine bir bakanlıkta yönetici olarak çalışmayı tercih etmiştir. 1963 olaylarında TMT’de faal olarak çeşitli görevler üstlenmiştir. Dürüstlüğü ve çalışkanlığı ile tanınmaktadır. Babası gibi mert bir mizaca sahiptir. Toplumsal sorumluluklardan kaçmayan bir tiptir. Bu nedenle işinde ve sosyal yaşamında yükselir. Bakanlıktaki görevinin yanı sıra bir spor kulübünün başkanlığını da yürütmektedir.

Kemal, toplumsal olaylara karşı duyarlıdır. Avukat arkadaşı Murat gibi toplumsal yozlaşmalara çanak tutmaz. Kişisel çıkarlarına göre hareket etmez. Çarpık düzenden faydalanmanın ardına düşmez. Nitekim Murat zengin bir kızla evlenmiştir. Yönetimdeki politikacı ve yargıçlarla iyi ilişkiler kurmuştur. Bu nedenle lüks bir yaşam sürmektedir. Yine romanda kart karakterler arasında bulunan Burhan’ın kişisel çıkarlarını kollayan seçimleri ve eylemleri Kemal’in tam aksi yönündedir. Yoz politik çarkların içinde bulunan Burhan, iki dönem milletvekili seçilmiştir. Kemal, Burhan gibi de toplum yönetiminde etkin görevler üstlenmenin ardına düşmek istemez. Günlük politikayla doğrudan ilgilenmez. Yazar onun bu durumunu; “...*Kemal ise ne Murat ne de Burhan gibi olabiliyordu. Haksızlıklardan etkileniyor; ancak bu etkilenme kendisini eyleme götürecek oranda olmuyordu.*” açıklamalarıyla ifade eder.

Kemal, iş yaşamında yöneticilerinin verdiği görevleri yerine getirebilmiş, bu nedenle yükselişine izin verilmiştir. Ancak dürüstlüğü, etrafındakileri ürkütmektedir. Bozuk düzenin bir parçası olarak müsteşarlığa yükselen Kemal’i bozuk düzen kendi çarklarında eritmiştir. Çalışkanlığı ve tarafsızlığı, yüreğindeki çıkarsız vatan sevgisi ve hizmet etme aşkı, onun bu düzende üst statülerde uzun süre durmasına engeldir. Bu nedenle görevlerinden uzaklaştırılır.

Ülkede milli direnişe katılmayan kişilerin yönetimdeki aktif konumları, çarpık

uygulamaları hat safhadadır. Bu ortamda Kemal, devletini koruma, halkını savunma dürtüsü içindedir. Ancak onun özverili çabalarının reel hayatta karşılığı yoktur. Görevlerini layıkıyla ve hakkaniyetle yerine getirirken işine son verilmesi onurunu kırar. Kemal'in talihsizliği sadece iş yaşamında değil özel yaşamında da kendini gösterir. Üniversite yıllarında büyük aşk yaşadığı Nilüfer'i savaş deneyiyle kaybeden Kemal, Ayşe ile evliliğinde bu zorunlu ayrılığın acısını ve mutsuzluğunu sürmektedir. Yıllar sonra, tam da görevinden azledildiği sırada Nilüfer, zengin bir dul kadın olarak karşısına yeniden çıkar. Onunla evlenip İstanbul'daki şirketlerinin başına geçebilecektir. Bu yol ayrımında tercihini vatanında kalmak, evliliğini sürdürmek ve oğlu Doğuş'u yetiştirmekten yana kullanır. Emekliliğini isteyip serbest avukatlık yapma kararı alır. Romanda onun bu büyüme ve olgunlaşma süreci eleştirel gerçekçi bir tavra dönüşür.

Mangal romanının baş kişisi Mustafa da toplum eleştirisindeki realist tavrı ile dikkat çekerken gelişim ve olgunlaşma gösteren bir roman kişisi olarak karşımıza çıkar. Mustafa, Ankara'da öğrencidir. Babasının isteği ile yerleştiği makine mühendisliği bölümünde gönülsüz olarak eğitim almaktadır. Politikacı olan Mustafa'nın babası da ülkedeki toplumsal yozlaşmaya alet olan bir kişidir. *Yusufçuklar Oldu mu?* romanındaki Murat'la pel çok ortak noktası vardır. O da hükümetin olanaklarını kişisel menfaatleri için kullanan, bunu doğru bulan bir karakter yapısına sahiptir. Romanda Mustafa da Kemal gibi toplumsal sorumlukları ve bireysel arzularıyla bir mücadele süreci içine girer. Babasının engellemelerine rağmen Afife ile ilişkisini sürdürür. Afife'nin geçkin yaşına aldırış etmeksizin onunla evlenmeye karar verir. Ancak Afife'nin almış olduğu kararla bu evlilik gerçekleşmez. İlerleyen süreçte Mustafa kendi iradesi ile hareket etme gücünü kendinde bulur. Babasının salık buyurduğu gibi askerlikten kaçıp Londra'ya yerleşmek yerine vatanına dönerek toplumsal yükümlülüklerine sahip çıkar. İçsel bir olgunlaşma süreci olarak adlandırılabilir ondaki bu gelişim, realist roman kişisi olarak onun bağımsızlığına ulaşması ve kaderini kendi belirleyebilmesi anlamını taşır.

Bir Gün Belki romanının kahramanı Mehmet'in olgunlaşma süreci ise millî ideolojik bir temele dayanır. Mehmet, Rumlarla 1963 yılında yaşanan çatışmalar sırasında Rum kızı Nitsa'ya âşık olur. Mehmet'in babası Türk Mukavemet Teşkilâtı (TMT), Nitsa'nın babası ise EOKA örgütünün temsilcisi olduğundan, bu aşk çıkmazlara gebedir. Ancak iki genç biraraya gelmek ve aşklarını yaşamak için çırpınırlar. Gizlice görüşmelerini kimse engelleyemez. Mehmet'in Rumlarla yaşanan çatışmalar sırasında yaralanması ve Nitsa'nın odasına sığınması ilişkilerini açığa çıkarır. Mehmet, TMT tarafından cezalandırılır, göz hapsine alınır. Nitsa babasından şiddet görür, bebeğini düşürür, zorla İngiltere'ye gönderilir. Bu trajik süreç Mehmet'in bireysel dünyasını ciddi bir şekilde örseler. İntikam duygusuna kapılır, Nitsa'nın babasını öldürür. Nihayetinde köyüne Rumlar tarafından yapılan küçük çaplı saldırılar, uygulanan ambargolar topyekün bir saldırıya dönüşünce onda da ulusal bir bilinç yükselir. Bu bilinçle eline silahını alarak millî direnişe katılmak üzere harekete geçer. Mehmet ve Nitsa, Türk-Rum halklarının ilişki simgeleridir. Bu iki genç insanî boyutta samimi ve canlı duygularla birlikte olmak isterken, içinde yaşadıkları toplumların siyasî koşulları onları engellemektedir. Duyguları ile ait oldukları halklara karşı sorumlulukları arasında kalan gençler derin bir "çatışma" yaşarlar. Aşklarına engel olamazlar ama birleşmeyi de başaramazlar.

Bir Gecede romanının baş kişisi Turgut, olgunlaşma sürecinden geçen bir kişi olmaktan

ziyade TMT örgütüne kendi isteği ile üye olup halkını korumak gibi bir görevi misyon edinmiş vatansever bir komutan olarak canlandırılır. Turgut, 1963 olaylarında Rum birliklerin köye taarruza geçeceği haberi üzerine halkının can güvenliğini sağlamak üzere Geçitkale'ye göç kararı alıp bunu uygulamaya koyar. Bir gecede gerçekleştirdikleri toplu göç köy halkını kurutuluşa götürür.

İsmail Bozkurt'un biyografik romanlarının olay örgüsü, roman kişilerinin toplumsal ve karakteristik kesinliğine, hayattaki eksiksiz cisimleşmesine dayanmaktadır. Bahtin'in yaklaşımına göre (2014), biyografik romanlarda "*kahramanın karakteri ve hayatın olay örgüsü arasında derin ve organik bir bütünlük olması gerekir. Kahraman ve kahramanı çevreleyen nesnel dünya, tek bir parça haline gelmelidir*". Bozkurt'un romanlarında kahramanın çevreyle nesnel olarak bütünleşmesi türle ilişkili olarak bu şekilde yorumlanabilir.

İsmail Bozkurt'un Romanlarında Karakterizasyon

Romanın kurgusuyla doğrudan ilişkili bir unsur da karakterizasyondur. Karakterizasyon, hikâyeci veya romancının anlatıyı sürükleyecek kişiyi, anlatının niteliğine uygun olarak çizmesine, ona beşerî bir yapı kazandırarak canlandırmasına denir (Tekin 2002).

Karakter çizme olarak adlandırılan bu durum, Wellek ve Warren'e göre gelenekle ilişkili olabildiği gibi gözleme dayanabilir. Bununla beraber yazarların kendi benine dair izler taşıyor (2011: 102-260). Karakter çiziminde iki yöntemden söz edilebilir. Bunlar: 1) Açıklama yöntemi: Çizilmek istenen kişiyle ilgili bilgilerin bizzat yazar tarafından verilmesi. 2) Dramatik yöntem: Kişinin davranış, düşünce ve duygularıyla kendi kendini ortaya koyması (Tekin 2002).

Kişileştirme durağan, devingen ya da gelişmeye açık bir şekilde yapılabilir. Kişileştirmeye kişibiliminin (kişiler kuramı, kişilik tipleri) sıkı bir ilişki vardır. Romancılar hem yazınsal gelenekten hem de halk-insanbiliminden gelme kişi tipolojileri kullanırlar (Wellek ve Warren, 2011: 102-260).

Ergin, karakterler çiziminde yazar figürünün önemine dikkat çeker ve iki farklı yöntem denemesi gerçekleştirir. Bunlar: 1) Blok karakter çizme tarzı, 2) Dinamik karakter çizme tarzı, 3) Karakterin değişmesi, olgunlaşması, bilinçlenmesi ya da yozlaşmasının sağlandığı teknikler (Ergin 1993: 8-9). Bir diğer karakter çizme yöntemi ise üç maddede toplanır: 1-Gözlemeden Yararlanma (Müşahede), 2-Hayal Gücünden Yararlanma (Muhayyile) , 3-Etkilenen Ekollerden Yararlanma (Yazarın bilgi stoku, okudukları eserlerden esinlenme) (Ergin 1993). Buna yazarın şahıslarında kendisini anlattığı kişiler de eklenebilir.

Kemal, Mustafa ve Mehmet yazarın gerçek yaşamdan, çevresinden gözlemleyerek macerasını anlattığı baş kişilerdir. *Yusufçuklar Oldu Mu?* romanındaki Kemal'in kardeşlerinin adları da Mustafa ve Mehmet'tir. Turgut karakteri de gerçek yaşamdan alınarak kurmaca dünyada yeniden canlandırılmıştır. Ancak Turgut'un bu anlamda özel bir yeri vardır. Çünkü O, kurmaca gerçeklik olarak değil de gerçekliğin kurmacası şeklinde yaratılmıştır. *Yusufçuklar Oldu Mu?* romanında da aynı isimle ona yer verilmiştir. Adı değiştirilmeden esere dahil edilmiş ve roman kişisi olarak çizilmiştir. Bu durum romanın önemli bir toplumsal olayı -savaş nedeniyle bir gecede Lefkara'dan Geçitkale'ye göçü- yansıtmayı ve yazarın adada Rumlara karşı verilen millî direnişinin toplumsal etkilerinin dramatik unsurlarını ön plana çıkarma amacının göstergesidir.

Bozkurt, romanlarında karakterini geleneksel romanda gözlemlenen açıklama yöntemi ile resmeder. Kemal, Murat, Mustafa ve Turgut'u bu yolla okura tanıtır. Kemal, Murat ve Mustafa dinamik tarzda gelişim gösteren karakterler olarak sunulur. Eğitim ve iş ve özel yaşamda deneyimle ulaşılan olgunlaşma süreçleri buna işaret eder. Turgut, sağlam kişiliği, görev bilinci ve bunu uygulamada gösterdiği kararlılıkla ideal bir komutan tipi olarak verilir.

Kemal ve Murat yazarın sözünü emanet ettiği, dolayısıyla ülkedeki çarpık ilişkileri sorgulayıp buna tepki geliştiren ve feragat tavrıyla topluma yüzünü dönen kişiler olarak yer alırlar. Buna göre toplum düzeni gençlerin vatan sevgisi, ulus bilinci, adalet ve çalışma duygusu geliştirerek mümkün olabilecektir.

Sonuç

İsmail Bozkurt, realist çizgide kaleme aldığı romanlarında toplumsal gerçeklerin yanında gerçek mekân ve roman kişilerinin maceralarını işler. Roman kişilerinin deneyimlenen, algılanan, bu nedenle kolektif bilinçle ilişkilendirilebilecek tutumları, kolektif gerçekliğe ulaşır. Kemal, Mustafa ve Mehmet'in olgunluğa erişen gelişimleri akla yatkın, zaman ve uzamla ilişkileri uyumludur. Ait olunan yer; *Bir Gece*'de örneğinde kuşatma altındaki Lefkara, *Bir Gün Belki*'de Boğaziçi, *Yusufçuklar Oldu mu?* ve *Mangal* örneğinde Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'dir. Ait olunan yer, zaman ve uzamda geleceğe doğru akan zaman olduğundan, Kemal, Mustafa, Mehmet ve Turgut kimlik geliştirirler ve eyleme geçebilirler. Baş kişiler, realist romanın çekiminde içinde büyüdükleri dünyayı bilmeye doğru gelişen özne olarak belirginleşirler. Bunda sağduyu zemininin sağlamlığı önemli bir etkidir. Mehmet ve diğer baş kişiler, kültürel uzlaşma zemini, gerçekliğe nesnel ve kolektif bakabilme yeteneği ile eylemle gerçekleşen olgunlaşmaya ulaşırlar. Bu süre onlar için hem hayatı öğrenme, anlama, bilme hem de kendini anlama, bilme sürecidir. Kemal için aile ocağında, ana vatanda kalma, Mustafa için askerliğe koşma, Turgut için halkı koruma ve Mehmet için savaşa atılma yitirilmiş ya da yitirmek üzere olan cennetin, daimi varlığının kapılarını açacak bir anahtardır. Bu nedenle Bozkurt'un roman kahramanları ahlakî zeminde dünyevî olandan soyutlanarak/feragat tavrı ile kendilerini coşkun bir kişilik, yüce, erdemli bireyler olarak geliştirirler. Özellikle Mehmet'in savaşı yükselişin bir basamağı olarak görmesi, onun ruhunda taşıdığı millet bilincindedir. Burada millet olma bilinci, kendi olma bilincidir. Bozkurt'un roman kişilerinin eyleme dayalı gelişimleri özünde maddeleşen dünyaya da başkaldırıdır. Dünyanın maddi nimetleri, maneviyatın önüne gerilmiş bir perdedir. Birey, bu perdeyi kaldıracak potansiyele sahiptir. Nitekim Bozkurt'un yarattığı roman kahramanları kendi tercihleri olan eylemleri ile bunu ortaya koyarlar.

KAYNAKÇA

- Aktaş, Şerif (1998), *Roman Sanatı ve Roman İncelemesine Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları.
Antakyalıoğlu, Zekiye (2013), *Roman Kuramına Giriş*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Bahtin, Mihail (2014), *Karnavalın Romana-Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme*

- Yazılar, II. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bourneur, Roland ve Quillet, Real (1982), *Roman Dünyası ve İncelenmesi*, (Çev. Hüseyin Gümüüş), Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Forster, E.M.(1982), *Roman Sanatı*, Çev.Ünal Aytür, İstanbul:Adam Yayınları.
- Kantarcioğlu, Sevim (2007), *Türk ve Dünya Romanında Modernizm*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Kefeli, Emel (2012), *Batı Edebiyatında Akımlar*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Korkmaz, Ramazan (1997), *Sabahattin Ali- İnsan ve Eser*, İsrnbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kundera, Milan (2012), *Roman Sanatı*, İstanbul: Can Yayınları.
- Lukacs, George (2003), *Roman Kuramı*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Pençe, Aliye (2006), İsmail Bozkurt Hayatı-Edebî Kişiliği ve Eserleri, Doğu Akdeniz Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Araştırma Enstitüsü Yayınlanmamış Lisans Tezi.
- Pospelov, Gennadiy (2005), *Edebiyat Bilimi*, (Çev. Yılmaz Onay), İstanbul, Evrensel Basım Yayın.
- Stevick, Philip (2004), *Roman Teorisi*, (Çev. Sevim Kantarcioğlu), II. Baskı, Ankara, Akçağ Yayınları.
- Tekin, Mehmet (2002), *Roman Sanatı-Romanın Unsurları I*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Tepebaşılı, Fatih (2012), *Roman İncelemesine Giriş*, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Wellek, Rene (2005), “Concept os Critisizm, Fifty Printing, October 1969 U.S.A./ The Concept Of Realism in Literary”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi V* , Çev. Sıddık Yüksel, Sayı: 2.
- Wellek, R ve Warren, A (2001), *Yazın Kuramı*, İstanbul: Adam Yayınları.
- _____ (2011), *Edebiyat Teorisi*, (çev. Ö. Faruk Huyugüzel), İstanbul, Dergâh Yayınları.

ÖZ

İSMAİL BOZKURT’UN ROMANLARINDA REALİST ROMAN KİŞİLERİ VE KARAKTERİZASYON

XVIII. yüzyılda sosyal, beşerî, doğal ve deneysel bilimlerde ortaya çıkan “gerçekçilik” sorgulamaları ve orta sınıftan kendini arayış sancularından doğan roman, sosyal gelenekten kopuk değildir. Ulusal kimliğin inşası sürecinde Kıbrıs’ta romanın kurumsallaşması için özel bir çaba gösteren İsmail Bozkurt’un edebî faaliyetlerinin ağırlık noktasını oluşturan romanları bu anlamda dikkate değerdir. Bozkurt, realist bir roman anlayışına sahiptir. Eserlerinde yarattığı roman kişileri aracılığı ile sosyal ve siyasi tarihin hafızalardan kazınmasına, unutulmasına karşı durur. Aynı zamanda toplum fertlerinin ve gelecek nesillerin kimlik sorgulamalarına cevap verebilecek toplumsal bir bellek alanı yaratmaya çalışır. *Yusufçuklar Oldu mu?(1991)*,

Mangal (1995), *Bir Gün Belki* (2002) ve *Bir Gecede*(2005) adlı romanlarında millî bilinç, bireysel irade ve sağduyuyla hareket eden erkek roman kişilerinin ruhi büyüme süreçleri adadaki sosyal ve siyasi yapının okunmasına olanak sağlar. İsmail Bozkurt'un romanları örneğinde insanın sosyal bir tipe dönüşümünü tanımlayan realist roman kahramanlarının "gerçeklik", "gelişim" ve "olgunlaşma" kavramları çevresinde incelenmesine dayanan bu çalışma, realist roman kuramı ve uygulama biçimleri hakkındaki incelemelere ışık tutacaktır.

Anahtar Kelimeler: İsmail Bozkurt, roman, realizm, kişi kadrosu, karakterizasyon.

ABSTRACT

REALISTIC NOVEL PERSONALITIES AND CHARACTERISATION IN ISMAIL BOZKURT'S NOVELS

The novel, which emerged in the XVIII century as a result of the interrogation of "realism" in the social, humanity, natural, and experimental sciences and from the sense of self-seeking within the middle class is not distant from social traditions. The center point of Ismail Bozkurt's literary activities, which are remarkable in this sense, is comprised of his special efforts to institutionalize the novel in Cyprus while aiding in the construction of a national identity. Mr. Bozkurt has a realist novel understanding. Through the characters he creates in his novels, Mr. Bozkurt stands against the fading and the forgetting of the memories pertaining to social and political history. At the same time, he tries to create a community memory containing members from the community who can respond to the questioning of identity by future generations. In his novels *Yusufcuklar Oldu mu?*(1991), *Mangal* (1995), *Bir Gün Belki* (2002) and *Bir Gecede* (2005), the male characters move with a national consciousness, individual will, and common sense and this provides the opportunity for the social and political structure of the island to be read. This study will shed light on the application and exhibition of realist novel theory using Mr. Ismail Bozkurt's novels as an example, where the transformation of humans into a social being is reflected through witnessing the concepts of "reality", "development", and "maturity" in the realist novel heroes.

Keywords: Ismail Bozkurt, novel, realism, staff person, characterization.

CAHİT SITKI TARANCI'NIN 'ROBENSON' VE 'BEN ÖLECEK ADAM DEĞİLİM' ŞİİRLERİNDE METİNLERARASILIK

Selma Elyıldırım*

Ayten Er**

I. Giriş

J. Kristeva'nın, Mihail Baktin'in diyalojizm (söyleşimcilik) kuramından yola çıkarak ortaya attığı metinlerarasılık, her metinde başka metinlerden kesitler, alıntılar ve izler bulunduğu varsayımından yola çıkar. Kavram kimilerince daha önce üretilen bir yapının yenidenyazımı olarak da adlandırılmaktadır. Oysa bu iki kavram birbirinden farklıdır: metinlerarasılık metinsel bir etki olarak bir metnin yazınsallığının ölçütlerinden birisidir; yenidenyazma ise; bir yazarın kendinden önceki bir başka yazar tarafından ya da kendisince kaleme alınmış bir metni; metinden parçaları değişik işlevlerle, biçimsel ve anlamsal düzlemde dönüştürerek, yazmasıdır. Bir yazarın kendi yazdığı bir metni yenidenyazması durumunda bir öz-yenidenyazmadan söz edilir.

Baktin, diyalojizme ilişkin düşüncesini şöyle ifade eder: "*Diyalojizme yönelme, doğal olarak her söyleme özgü bir özelliktir. Bu yaşayan her sözün doğal hedefidir. Bir söylem,*

* Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü İngiliz Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

**Prof. Dr., Gazi Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü Fransız Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

kendisini amaca götüren tüm yollar üzerinde, her yönde, başka bir yabancı söylemle karşılaşır ve onunla canlı ve yoğun bir etkileşime girmekten kaçınmaz” (Baktin, 1978: 102) Ayrıca, Baktin her metnin iki kutbu olduğunu belirterek, uzlaşımsal olan ve herkesçe kavranan bir göstergeler sistemi, kısacası dili olması gerektiğinden bahseder. Dil olmaksızın metnin sadece doğal bir görüngü olacağını belirtir. Metinlerde el yazmasının bozulması, bozuk söyleyim gibi anlaşılamayan fakat dikkate alınan doğal yönler olduğunun altını çizer. Bunu da “*hiçbir saf metin yoktur*” diyerek açıklar ve her metinde grafik tekniği, söyleyiş tekniği gibi teknik boyutların bulunduğunu da ekler (2014: 316).

Baktin’e göre, her metni oluşturan bir dil sistemi vardır. Metinde aktarılan ve aktarılabilen ve yeniden üretilen veya üretilebilen her şey bu dil sistemi tarafından şekillendirilir. Ancak, tam tersi durum, bir sözce olarak her metnin kendine özgü, benzersiz olması nedeniyle aktarılamazlığı da söz konusudur. Metnin bu boyutu onun iyilik, güzellik, gerçek ve tarihle ilgili boyutunu oluşturur. Bu boyutu dikkate alınarak, aktarılabılır ve yeniden üretilebilir şeylerin metnin maddi yönleri olduğunu, bu yönlerin ise dilbilim ve filolojinin ötesine geçip metnin ikinci boyutunu oluşturduğu görüşünü dile getirir. Bu kutup ise “bir metinler zincirinde (belli bir alanın söylem iletişimde) açığa vurulabilir” (Baktin, 2014: 316). Sözcüler arasındaki ilişkiyi gösteren anlamsal ve diyalojik etkileşimler ve dünya görüşünden toplumsal değerlere kadar birçok ögeyi kapsayan tarihsel etkileşimler ikinci kutup dahilinde ele alınması gereken metinlerarası sorunlardır. (Baktin, 2014: 317). Yazınsal metinler sadece daha önce yazılmış yapıtlardan değil, tarihsel ve toplumsal olgulardan da etkilenmiştir. Baktin’in kişinin kendisiyle çakışmayıp bilincin diyalojik yapısını takip ettiğine dair görüşünü açıklarken, Holquist (2004) şu alıntıya yer verir: “deneyim onu geçiren kişi için bile [ben], sadece göstergelerin materyalinde [diğeri] bulunur” (Baktin, 1986: 28, aktaran Holquist 2004: 49). Her yazınsal metinde daha önceden üretilmiş, herkes tarafından bilinen ve paylaşılan ortak düşünceye yönelme söz konusudur (Aktulum, 1999: 26). Benzer bir düşünce metinlerarasılığı açıklarken Barthes (1977a: 146-7, aktaran Allen, 2005: 13) tarafından da ifade edilmiştir. Yazmış olduğu bir makalede Balzac’ın kısa öyküsü “Sarrasine”de geçen “duyarlılık” sözcüğünün metinlerarası olduğunu ve romantik psikolojiden, ahlaki ve sosyal sorunlar, ideolojik ilgi ve karşıtlıklar, duygusal roman gibi edebi türlerle ilgili olabileceğini belirtir.

Baktin’in görüşlerini geliştirerek yazın dünyasına tanıtan Kristeva, metinlerarasılığı daha önceki ya da eşzamanlı metinlerden alınan sözlerin kesişmesi, durum değiştirmesi olarak ifade eder. Metinlerarasılık Kristeva için, “iki ya da daha fazla metin arasında bir alışveriş, bir etkileşim, bir metinsel devinimdir” (Aktulum 2000: 42-43).

Metinlerarasılık konusunda Roland Barthes, Kristeva’yı destekler. 1973’te bir ansiklopedi için yazdığı “metin” maddesinde “bir metnin sadece tek bir ‘dini’ anlamı (Yazar-Tanrının bir ‘mesajı’) sunan bir sözcükler dizisi değil fakat hiçbiri orijinal olmayan çok çeşitli yazınların harmanlandığı ve çatıştığı çok boyutlu bir uzam” olduğunu belirtir ve “her metin bir metinlerarasılıktır; diğer metinler, yani önce yazılanlar ve çevredeki

kültürünkiler, onun içinde, farklı düzeylerde, az çok tanınabilen biçimlerde vardır. Her metin daha önce yazılmış olanlardan yapılan aktarımlardan oluşturulmuş yeni bir dokümadır” diyerek metinlerarasılığa göndergede bulunur (Barthes, 1973: 22):

Metinlerarası ilişkilerin kimilerince karşılaştırmalı yazınsal eleştirinin diğer adı olduğu dile getirilir. Bu görüşü belli ölçüde benimseyen Laurent Jenny (1976:262, aktaran Aktulum, 2011: 242) kavramı bir karşılaştırma düşüncesini dışarıda bırakmadan şöyle tanımlar: Metinlerarasılık, “*etkilerin kapalı ve gizemli bir toplama değil, çok sayıda metnin, anlamın başını çeken bir ana metin ile dönüştürülmesi ve benzeştirilmesi işi*”dir. Sanat ve yazın yapıtlarında sıkça önceden söylenen, yazılan ya da üretilen yapıtlara gönderge yapılır. La Bruyère (1982:321, aktaran Aktulum, 2011: 263) özgünlük düşüncesinden yola çıkarak bu konuya ilişkin olarak bir şeyin ilk kez söylenmesinin olası olmadığını belirtirken, “*yedi bin yılı aşkın bir süreden beri insanlar düşündüklerini anlatmışlar, bu alanda bize söz bırakmamışlardır*”, “*her şey önceden söylenmiştir*” der.

Metinlerarasılıkta okurun önemini belirten kişi ise Michaël Riffaterre’dir. Riffaterre’e göre metinlerarası bir izi algılayacak ve gözlemleyecek olan okurdur; okurun belleğinde yer alan diğer metinlere ait bilgidir. Metinlerarası göndergeler yeni kullanıldıkları bağlamda anlam kazanmak için okurun yorumuna ve ekinsel birikimine gereksinim duyarlar. Ayrıca, okurun kullanılan göndergenin anlamsal bir değişikliğe uğrayıp uğramadığını belirlemesi gerekir (Aktulum, 2000: 61–68).

Gérard Genette de metinlerarasılığa geniş katkıda bulunan kuramcılardanır. Genette, bütün yazarların tek bir kitap, geniş bir kitap oluşturdukları savından yola çıkarak, Batı kültürünün temel yapı taşları olan yazınsal yapıtlar arasındaki ilişkileri belirtmek için palempsest imgesini önerir, metinlerarasının anlam alanını daraltarak, onu metinsel aşkınlık ilişkilerinden birisi sayar.

Genette ayrıca en az iki yapıt arasında gözlenen olası ilişki türlerini belirtmek için metinsel-aşkınlık kavramını önerir ve bunu beş türe ayırır: *Metinlerarası* (intertextualité) bir metnin başka bir metindeki somut varlığı; *ana-metinsellik* (hypertextualité) ana-metnin ondan üretilen metne yalın bir dönüşüm veya öykünme ilişkisiyle bağlanması; *yan-metinsellik* (paratextualité) bir metnin görünürde dışında kalan ikinci dereceden metinsel öğelerle olan ilişkisi; *üstmetinsellik* (architextualité) türsel olarak metnin genel bir ulama üstü kapalı, kısa ve özlü bir şekilde bağlanması ve son olarak *yorumsal üstmetin* (métatextualité) bir metni diğer bir metne alıntı yapmadan, adını anmadan bağlayan yorum ilişkisi. Söz konusu ilişkilerin birbiriyle etkileşim içinde oldukları ve birbirinden kesin çizgilerle ayrılmadıkları anımsatılmalıdır (Aktulum, 2000: 81-90).

Metinlerarası ilişkiler yalnızca metinlerle sınırlı değildir, diğer sanatsal biçimlerin aralarında da alışveriş işlemleri görülür. Bu konuya dikkat çeken Orr, opera, belgeseller, filmler, radyo oyunları gibi etkinliklerde de metinlerarasılığın gözlemlendiğini vurgular. Ona göre metinlerarasılık değişik sanatsal türler arasında da rastlanan bir olgudur (Orr, 2003: 170).

Bir metinle bir diğeri ya da diğeri arasındaki ilişki iki ana türe ayrılır: *açık ilişki* ve *kapalı ilişki*. İlkinde ilişki dolaysız olarak anlaşılırken, ikincinin anlaşılması, ekinsel yönden donanımlı, dikkatli ve bilgili okurun derinlemesine bir okuma yapmasını gerektirir. Ayrıca, metinlerarası ilişki kurulurken kullanılan farklı yöntemler vardır. Bunlar alıntı*,

gönderme**

anıştırma***

yansılama****

öykünme*****,

kolaj*****,

montaj***** ve yenidenyazma*****

şeklinde sıralanır.

2. Alanyazındaki Diğer Çalışmalar

Metinlerarası ilişkilerin kuramsal ve uygulamalı incelenmesi ilgi çeken bir alan olmuş ve pek çok çalışma yapılmıştır (Orr, 2003; Aktulum, 2011a). Ülkemizde de geniş ilgi gören incelemeler arasında kuramı tanıtmaya yönelik pek çok betimlemeli çalışmanın (Aktulum, 2000, 2004, 2008, 2011a, 2011b ve 2013; Ekiz, 2007; Kıran, 2000;

**Alıntı*, kaynağını belirterek bir yazarın bir başka yazarın eserinden bir bölümü değişiklik yapmaksızın kendi metnine aktarmasıdır. Alıntının bir türü de gizli alıntı ya da aşırma diye adlandırılan ve kaynak göstermeksizin ve bir başka eserden alınan bölümün ayrıca ya da farklı yazım tarzı kullanmaksızın yazarın yapıtına yerleştirmesidir. Yazar bir başkasının yapıtına ait tümceleri değiştirerek veya benzerini oluşturarak gizli alıntıda bulunabilir.

** *Gönderme (atıf)*, yazarın kendi eserinde daha önce ya da kendi döneminde yazılmış bir eser veya eserin yazarını anarak okuru yönlendirmesidir. Gönderme de yazarın amacı gönderme yaptığı eser ya da yazarla kendi çalışmasını desteklemektir. Alıntidan farklı olarak sadece alınan bir tümce, paragraf, bölüm değil bütün eserin bilinmesi gereklidir. Gönderme yapılacak kaynak günlük hayattan, popüler kültürden, gündemi oluşturan olaylardan birine de yapılabilir.

*** *Anıştırma*, örtülü bir şekilde ima, sezdirme yoluyla metinlerarası ilişkiyi kurma yoludur. Tıpkı göndermede olduğu gibi anıştırmada da gündelik yaşam veya tarihsel olay, durum ve kişilerden yararlanılabilir.

**** *Yansılama (parodi)*, bir metni bir başka yapıtta kullanırken onu değişikliğe uğratan, yeni bir anlam yükleyen bir metinlerarası ilişkiyi anlatır. En çarpıcı özelliği ele alınan metnin kullanıldığı metinde gülünç bir şekilde sunulmasıdır. Bir tür ilk metnin eleştirisi olarak ta görülür.

***** *Öykünme (pastiş)*, bir metnin taklidi olarak görülür. Metnin içeriği, biçimi ya da izleğini yeni oluşturulan metinde ödünç alma ve kullanma söz konusudur.

***** *Kolaj*, özellikle plastik sanatlarda yaygın kullanılan bir teknik olmasına rağmen postmodernizmle birlikte edebî yapıtlarda da kullanılmaya başlanmıştır. Tümce, dize, resim, haber metni, makale, köşe yazısı, afiş, ilan, reklam gibi farklı metinlerden alınan parçaların yeni bir metin oluşturmak üzere kullanılmasına dayanır. Bu çeşitlilik yeni metinde anlatının kopuk bir şekilde sunulmasını ve okurdan uzaklaşmasını sağlar. Okur bütünü anlamak için hem bir araya getirilen bütün parçaları tek başına hem de onların kendi buldukları bağlamdaki anlamını ilişkilendirmek zorundadır

***** *Montaj*, metinlerden belirli parçaların, yani ünlü sözler, şiirler, mektuplar, haberler, belgeler gibi malzemelerin özgün bir yapıt içine yerleştirilmesidir. Amaç, kolajda olduğu gibi yabancılaştırma ve süreksizlik yaratmadır. Okurun kurgusal dünyadan soyutlanması ve okuduğu metin ışığında yaşadığı dünyanın anlamı ve gerçekliği hakkında düşünmesi sağlanır.

***** *Yenidenyazma*, daha önce kaleme alınmış bir metnin taklit, dönüştürme veya gönderme yoluyla açık ya da kapalı olarak yeni bir metinde ele alınmasıdır. (Gökalp-Alpaslan, 2007: 17–21):

Rifat ve Rifat 1998) yanı sıra birçok uygulamalı çalışma da bulunmaktadır. Bu çalışmalardan başlıcaları şunlardır: Gonca Gökalp-Alpaslan'ın 'Gılgamış Destanı'nın Orhan Asena'nın 'Tanrılar ve İnsanlar' (1960), Melih Cevdet Anday'ın 'Ölümsüzlük Ardında Gılgamış' (1981), Ayla Kutlu'nun 'Kadın Destanı' (1994) ve Özen Yula'nın 'Hayat Bir Kere' (2000) adlı çalışmalarındaki etkilerini araştırdığı 2007 yılındaki kapsamlı çalışması ve Cemal Süreya şiiirlerini ele aldığı 2009 yılındaki incelemeleri.

Kılınç (2007) çalışmasında Ömer Seyfettin'in hikâyelerindeki metinlerarası ilişkileri irdelerken, Türkddoğan (2007) kutsal kitaplar *Kur'an-ı Kerim* ve *Kitab-ı Mukaddes*'teki Hazreti Yusuf'un kuyuya atılma kıssasının, Rasim Özdenören'in "Kuyu" öyküsünde ele alınışını inceler. Gündoğdu (2012) Tahsin Yücel'in *Yalan* adlı romanında görülen alıntı-gönderge ve anıştırma öğelerini metinlerarasılık açısından ele alır ve bu öğelerin kullanım çeşitliliğini gösterir. Şerefoğlu (2013) Hüseyin Atlansoy'un *Su Burcu* adlı kitabındaki şiiirleri metinlerarasılık bağlamında incelerken şiiirlere taşınmış geleneksel öğeler ve bu öğelerin modern şiiir içerisine nasıl yerleştirildiği üzerinde durur.

Göndergeler yaparak bir başka metni somut bir biçimde kendi içinde eriten Türk halk hikâyelerinde metinlerarasılık Yeliz Özey'in 2009 yılında yapmış olduğu çalışmanın konusudur. Bektaş (2009) ise Genette'in "palempsest" imgesini kullanıp "Ferhat ile Şirin" halk hikâyesinden hareket ederek Nazım Hikmet'in *Ferhad ile Şirin* adlı oyununu inceler. Uyanık (2009) *Dede Korkut Anlatıları*'nı metinlerarasılık açısından ele alırken, Korkmaz (2009) yazılı kültürü göz önünde bulundurarak "Kolsuz Hanım" adlı eserde metinlerarasılığın kullanımına odaklanır. Sözlü edebiyatta yöntemin yansımalarını irdelleyen çalışma Kurtuluş (2009) tarafından yürütülmüştür.

3. Metinlerarasılık Bağlamında 'Robenson' ve 'Ben Ölecek Adam Değilim' Şiiirlerinin Çözümlemesi

Bu çalışmada, şiiirlerine yaşama sevinci, ölüm, yalnızlık, çocukluk özlemi, yitik aşklar ve zaman zaman da yaşadığı buruklukları konu edinen Cahit Sıtkı Tarancı'nın iki şiiirinde yer alan metinlerarasılık ilişkisine dikkat çekilmesi amaçlanmaktadır. Bu bağlamda, şairin kullandığı metinlerarasılık yöntemlerinden gönderge ve anıştırma izleksel açıdan ele alınırken, şiiirlerde kullanılan izleklere esin kaynağı olan ana-metinden yapılan dönüştürmeler üzerinde durulmaktadır. Böylece, şiiir çözümlemelerinde metinlerarasılığın bir yöntem olarak kullanımı da örneklenmektedir.

Şair, 1940 yılında kaleme aldığı "Robenson" adlı şiiirin tümünde ve 1942 yılında kaleme aldığı "Ben Ölecek Adam Değilim" adlı şiiirin ise 48 ve 49. dizelerinde İngiliz yazınının en tanınmış yapıtlarından biri olan Daniel Defoe'nun *Robenson Crusoe* adlı romanına "açık gönderge" yapar. Gönderge, "...yapıtın başlığını ya da yazarın adını anmakla yetinir. Gönderge, bir metinden alıntı yapmadan okuru doğrudan bir metne gönderir" (Aktulum, 1999: 109). "Ortakbirliktelik ilişkisi" açısından yapılan "açık", "alıntısız

göndergeyle”, okurun belleğinde Robenson çağrıştırılır ve Defoe’nun yaptığı bir “*ana-metin*” işlevi görür.

Okur Robenson başlığını görür görmez, imgeleminde bazı öncelemeler yapma olanağı bulur. “Robenson” sözcüğü “*açık gönderge*” olarak, şiirin içeriğini önceler. Dünya yazınında ıssız bir adada yirmi iki yıl gibi uzun bir süre tek başına yaşadığı için izleksel bağlamda “*yalnızlığın*” simgesi olarak kabul edilen Robenson ve şair arasında bir bağ kurulur. İki yapıt arasındaki yakınlık daha çok izlekseldir. “*İndirgeme*” yoluyla yalnızca ıssız ada izleğiyle bir benzeşim oluşturulur. Bu benzeşimin karşı anlamda kullanıldığı ilk dörtlükte ortaya çıkar. Böylece “*biçimsel bir dönüşüme*” uğrayan “*alt-metin*” anlamı da değişir (Aktulum, 1999:147).

1. *Robenson, akıllı Robenson’um,*
2. *Ne imreniyorum sana bilsen!*
3. *Göstersen adana giden yolu;*
4. *Başımı dinlemek istiyorum.*

İlk dizedeki “*açık gönderge*”ye, 3. dizedeki ada sözcüğü bir “*anıştırma*” olarak eşlik eder. “*Bu noktada, iki metin arasında bir “söyleşim”i gerektirir ve “örtülü söyleme eşanlamlıdır”*” (Aktulum, 2000: 61–68). Okurun belleğinde uyandırılan çağrışımla, Robenson ve ada sözcükleri birbirini tamamlar. Ancak burada, bu iki sözcük “*anlamsal dönüştürüm*”e uğrar. Robenson’un bir deniz kazası sonrasında tesadüfen düştüğü ıssız ada, Tarancı’nın şiirinde gidilmek için can atılan bir uzama dönüşür. Ayrıca, yalnızlığı çağrıştıran bu sözcükler, başlangıçta “*ana metin*”in aksine olumlu anlam yüklenir.

Şair, bu metinlerarası görünümle- “*açık gönderge*” ve “*anıştırma*”- “*ana-metin*”deki temel izlekleri, kendi durumunu daha da görünür kılmak amacıyla kullanır. Böylece, yalnızlığa duyduğu özlem ve içinde bulunduğu kalabalıktan kurtulma arzusunu açığa vurur. Birinci dizede Robenson’a seslenen şair, O’ndan düştüğü ıssız adanın sahibiymiş gibi söz ederek kılavuzu olmasını ister. Robenson’un uygarlığı yeniden kurduğu ada, şair için kaçışı, sığınmayı, sıkıntı ve dertlerden uzaklaşmayı ve dinginliği ifade eder. “*Başımı dinlemek istiyorum*” dizesi şairin içinde bulunduğu durumu sezindir. “*Ne imreniyorum sana bilsen!*” dizesiyle içinde bulunduğu çıkmazı dile getirir. Düşünce bağlamında da olsa Robenson’la yakınlaşır. Bir düşün başlangıcı olarak algılayabileceğimiz ilk dörtlükte kullanılan ünlem, şairin içinde bulunduğu ümitsizliğe ve çaresizliğe vurgu yapar. Robenson’a imrenmesine karşın, eyleme geçme ve düşlerini gerçekleştirme gücü yoktur; çünkü yaşadıklarından yılgın ve yorgun düşmüştür, bu yüzden de ıssız adada başını dinlemek istemektedir. Bir anlamda Robenson’a yapılan “*açık gönderge*”, şairin içinde bulunduğu psikolojik durumu okurun gözünde daha da bir anlaşılır kılar.

İkinci dörtlük, şairin Robenson’un adasına birlikte gitme düşününün açıldığı dize-lerden oluşur. Şairin en büyük arzusu bir an önce adaya ulaşmaktır. Yaşadığı ortamdan uzaklaşmak ve yalnız kalmak için ıssız adaya gitmek istese de çelişki ve korkuları vardır. Yalnız kalmayı düşlerken yanında Robenson’u da götürmek istemesi dikkat çekicidir.

5. *Ben gemi olurum, sen kaptan ol;*
6. *Yelken açarız bir sabah vakti.*
7. *Güneşte gölgemiz olur deniz.*
8. *Yolculuk! derken adamızdayız.*

Şairin adaya bir rehberle gitmek istemesinin temelinde, duyumsadığı korku vardır. Robenson'u kendisine yoldaş olarak seçmesi bir rastlantı değildir. Onu “*kaptan*” ve kendisini de “*gemi*” olarak tanımlarken, iç dünyasında büyüyen çaresizliği de dışa vurur. Nereye gideceğini, ne yapacağını bilemez; bu yüzden de kılavuza gereksinimi vardır, O da Robenson olacaktır. Robenson'un yaşamış olduğu deneyimler şairi cezbeder. İssiz adaya gittiğinde, Robenson yanındayken kendisini daha güvende duyumsayacaktır. Yola çıkma, uzaklaşma ve ıssız adaya varma isteği öylesine güçlüdür ki, kullanılan ikinci ünlem işaretiyle (*Yolculuk!*) yolculuğun süresi imgelemde kısaltılır. Bir acele, bir telaş söz konusudur. O ıssız adaya varmak güç değildir. Şairin Robenson'u seçmesinin bir başka nedeni de, kendisini yabancı duyumsadığı ortamdan uzaklaşırken, gideceği yeni ortama yabancı olmamaktır. O'nun deneyimlerinden yararlanmak işini kolaylaştıracaktır. Kendisini donanımlı duyumsamasına karşın, yanında Robenson'un olması duygusal düzlemde rahatlamasına olanak tanıyacaktır.

Burada, “*ana-metin*” *Robenson Crusoe*'dan bir “*dönüştürüm*” yapılır. Robenson Crusoe ıssız adaya kendi isteği dışında bir deniz kazası sonucu düşer ve yaşamda kalmak için uzun yıllar doğaya, vahşi hayvanlara ve içinde bulunduğu yalnızlığa yenik düşmemek için mücadele verir. Oysa şair, ıssız adaya kendi isteğiyle gitmeyi arzular. Robenson'un yaşadığı ıssız adayı yaşamak istediği uzam olarak sunar. Birinci dörtlükteki ‘*ben*’ ve ikinci dörtlükte yer alan “*yelken açarız*” ve “*adamızdayız*” sözcüklerindeki “*biz*” adlı şairin bu düşüncesini kesinler. Yalnız kalmak istese de, “*ben*” adlından “*biz*” adılina geçişle, üstü kapalı olarak yalnızlıktan korktuğunu bir kez daha sezinletir.

Üçüncü dörtlükte, metinlerarası ilişkiler çerçevesinde Robenson'un adasındaki vahşi doğa şiire taşınır.

9. *İsterdim tercümanım olasın,*
10. *Tanitasın beni balıklara.*
11. *Vahşi kuşlara ve çiçeklere;*
12. *Bizdendir diyenin benim için.*

Şair, doğaya ve doğal yaşama olan özlemine yoğun bir şekilde dizelerine taşırken yine Robenson'u ve adasını anırtır. “*Beni tanitasın balıklara/ Vahşi kuşlara ve çiçeklere*” derken imgelemde adadadır. Böylece, metinlerarası bağlamda, doğayla bütünleşme isteği Robenson aracılığıyla ifade edilir. Başlangıçta Robenson'un çevresinde de yalnızca balıklar, kuşlar ve çiçekler vardır. Şair, ıssız adaya giden yolda önlemleri davranma adına yine Robenson'u kendisine “*rehber*” olarak seçer. Robenson'la kişi adlı “*sen*”

ile bir yakınlık kurulur. “*Bizdendir diyessin benim için*” derken Robenson’la ve adıyla özdeşleşir. İmgeleminde canlandırdığı dünyaya ait olma, oradakilerle bütünleşme düşüncesi bu dizede belirginleşir. İçinde yaşadığı dünyada bir yabancısıdır. Robenson’nun yalnızlıktan kurtulma arzusu ne kadar güçlüyse, şairin kalabalıktan uzaklaşma arzusu da o kadar güçlüdür. Metinlerarası gönderge karşıt bir anlam kazanır ve Robenson ve şairin yalnızlıkla ilgili düşünceleri “*değersel dönüşüm*” (Aktulum, 1999: 148) kapsamında değerlendirilebilir.

“*Ben*” adının egemen olduğu bir sonraki dörtlükte “*anametne*” yapılan göndergeler daha bir somutlaşır. Robenson’un günlük etkinlikleri sıralanır.

13. *Ağaca çıkmasını bilirim,*

14. *Tanırım meyvanın olmuşunu;*

15. *Taş kırmak da gelir elimizden,*

16. *Ateş yakmak da, aş pişirmek de.*

Düşün boyutları genişler ve şair artık adadadır. Robenson gibi ağaca çıkar; olmuş meyveyi tanır; taş kırar; ateş yakar ve aş pişirir. Tüm yeteneklerini ardı ardına sıralarken, ıssız adada yaşamak için gerekli yetilere sahip olduğunu vurgular. Romanda da Robenson’un günlük yaşamı aynı etkinliklerle doludur:

Evimi böylece kurup yerleştirdikten sonra ateş yakabilmek için bir ocak yapmak, biraz yakacak bulmak zorunluluğunu duydum. (...)

Su içtikten sonra, açlığımı gidersin diye ağzıma biraz tütün koydum, ağaca doğru gittim. Tırmandım, uyursam düşmeyeyim diye güzelce yerleşmeye çalıştım. (...)

Tüfeğimle dolaşmaya çıktım, ördeğe benzer iki kuş vurdum, etleri çok güzeldi. (...)

Ertesi gün ormanda aranırken, Brezilya’da sertliğinden dolayı demir ağacı denilen ya da ona benzer bir ağaç buldum. Büyük bir çabayla, nerdeyse baltamın ağzını bozarcasına bu ağaçtan bir parça keserek eve getirdim. (...) (Defoe, 1983, 84, 68, 94, 96)

Alıntılarda da görüldüğü gibi, şairin “*ateş yakmak*”, “*ağaca çıkmak*”, “*avlanmak*”, “*odun kesmek*” gibi günlük eylemleri sıralaması, yalnız kalma isteği altında yatan yaşama arzusunu sezinletir. Yaşamaktan vazgeçmediği açıktır. Günlük gereksinimlerini karşılamasına yardımcı olacak eylemleri göz ardı etmez. Böylece yaşamda kalma arzusu “*Ben Ölecek Adam Değilim*” şiirine zemin hazırlar. Yalnız yaşayabilmek için donanımlı olmanın ilk kural olduğunun bilincindedir, bu konudaki en deneyimli kişiye, Robenson’a gönderge yaparak bu düşüncesini güçlendirir. Toplumsal yaşamdan uzaklaşıp bireysel yaşama yönelirken Robenson’dan başkasına gönderme yapması düşünülemez.

Belleğinde uyanan düşsel uzama gidebilme umudu şiirin ilk dizelerinde daha belirgindir, ancak son dörtlükte algılanan “*telaş*”, yine içine düşülen umutsuzluğu görünür kılar. Umutsuzluk doruk noktasındadır.

17. Robenson, hâlden bilir Robenson,

18. Adan hâlâ batmadıysa eğer,

19. Alıp götürsen beni oraya,

20. Deniz yolu kapanmadan evvel!

Özlemi duyulan ve düşlenen böylesi bir yaşantının hala olası olup olmadığından emin değildir şair. Şiir boyunca ümit ve ümitsizlik izlekleri dönüşümlü olarak yinelenir. Robenson'a gönderge yapıldığı anlarda ümit ümitsizliği geride bırakır, ancak ümitsizliğin egemen olduğunu söylemek yanlış olmaz. Çıkış yolu yoktur.

Ölüm izleği üzerinde yoğunlaşan “Ben Ölecek Adam Değilim” adlı ikinci şiirin 48 ve 49. dizelerinde yine yaşama, yaşama sıkı sıkıya sarılmaya ve Robenson'a “açık gönderge” vardır. Şiir boyunca kullanılan “deniz”, “gökyüzü”, “bulutlar”, “kuşlar”, “yemişler” “ağaçlar”, “yağmur”, “güneş”, “su”, “ekmek”, “akarsu” (Defoe, 1983, 127, 140, 128, 135, 136, 154-155, 127).

sözcükleri romanda da ağırlıklı olarak kullanılır. Tüm bu sözcükler, “kapalı bir gönderge” olarak Robinson Crusoe'nun uzamını çağırır. Böyle bir uzamı bırakmak ve ölmek güçtür. Robenson'un ıssız adada yaşamda kalması ve mücadele etmesi cesarettir, ölüme meydan okumaktır, yaşama sevincinin zaferidir bir anlamda. Robenson şaire cesaret verir.

İlk şiirde, şair insanlardan uzaklaşmak, yalnız kalmak ve başını dinlemek istemesine karşın, ikinci şiirde zaman zaman boşluğa düşüp yalnız kalmak istese de insanlardan ve yaşamaktan vaz geçemeyeceğini ifade eder. Yaşamak, yağmur, güneş, su ve deniz şairin tüm duyularına işlemiştir. Yalnızlık izleği yerini toplumsal yaşama bağlılığa ve yaşama sevincine bırakır. İkinci şiirin 48-49. dizelerinde Robenson'a yaptığı “açık gönderge” bir anlamda, ölüme meydan okumasına yardımcı olur. Robenson, Defoe'nun romanında insanın doğaya ve yalnızlığa karşı mücadelesinin simgesi, uygarlığı vahşi doğaya götüren kahraman olarak tanıtılırken, duyguları değişen şair O'nu içinde bulunduğu durumdan dolayı bir “garip” olarak betimler.

46. Yanımdan geçenler olmalı,

47. Selâm almalıyım;

48. Robenson'u düşünmeliyim,

49. Garipliğini:

50. Şükretmeliyim,

51. İnsanlar arasında olduğuma

Burada da yine bir “değersel dönüşüm” söz konusudur. Çünkü birinci şiirdeki “eylemler, tutumlar, duygular, nitelemeler dizisi” yıkılır (Aktulum, 1999: 148).

4. Sonuç

Yukarıdaki çözümlenmelerde gösterildiği gibi, okur iki yıl arayla kaleme alınan “Robenson” ve “Ben Ölecek Adam Değilim” adlı şiirleri metinlerarasılıktan yola çıkarak, “*okur merkezli bir okuma*”yla romanla karşılaştırır, “*açık gönderge*”lerin karşıt anlamlarda kullanıldığını gözlemler ve Tarancı’nın ruhsal durumunu daha iyi anlar. Yapılan göndermeler ve kullanım amaçları şairin yaşadığı gelgitlere dikkat çeker. Göndergelerin karşıt anlamlarda kullanılması, şairin iç dünyasını ve yaşadığı kararsızlığı açılar. Çünkü bir yandan yalnızlığa özenenlerin yüceltiği, diğer yandan da toplum içinde yaşayanların acıdığı bir bireydir Robenson. Metinlerarası bağlamda, Robenson şairin ruhsal durumunun somut ifadesi olur. Yalnız kalmayı düşleyen, ancak yalnız kalmaktan ve bu yaşamdan kopmaktan korkan Tarancı’yı en iyi Robenson anlayacaktır, “*halden bilir Robenson*”.

Bu bağlamda metinlerarasılık, şiirlerde yer alan derin yapıların ya da açık/kapalı göndergelerin anlamlandırılmasına olanak tanır. Birden fazla metnin aynı anda algılanması, okurun metne olan ilgisinin ve duyarlılığının artmasına ve ufkunun genişlemesine yardımcı olur.

Ekler:

1. Ek

ROBENSON

1. Robenson, akıllı Robenson’um,
2. Ne imreniyorum sana bilsen!
3. Göstersen adana giden yolu;
4. Başımı dinlemek istiyorum.
5. Ben gemi olurum, sen kaptan ol;
6. Yelken açarız bir sabah vakti.
7. Güneşte gölgemiz olur deniz.
8. Yolculuk! derken adamızdayız.
9. İsterdim tercümanım olasın,
10. Tanıtasın beni balıklara.
11. Vahşi kuşlara ve çiçeklere;
12. Bizdendir diyessin benim için.
13. Ağaca çıkmasını bilirim,
14. Tanırım meyvanın olmuşunu;
15. Taş kırmak da gelir elimizden,
16. Ateş yakmak da, aş pişirmek de.
17. Robenson, hâlden bilir Robenson,
18. Adan hâlâ batmadıysa eğer,

19. Alıp götürsen beni oraya,
20. Deniz yolu kapanmadan evvel!

2. Ek

BEN ÖLECEK ADAM DEĞİLİM

1. Kapımı çalıp durma ölüm,
2. Açmam;
3. Ben ölecek adam değilim.
4. Alıştım bir kere gökyüzüne;
5. Bunca yıllık yoldaşımdır bulutlar.
6. Sıkılırım,
7. Kuşlar cıvıdamasa dallarında,
8. Yemişlerine doymadığım ağaçların,
9. Yağmur mu yağıyor,
10. Güneş mi var,
11. Farketmeliyim
12. Baktığım pencereden.
13. Deniz görünmeli çıksam balkona.
14. Tamamlamalı manzarayı
15. Karlı dağlarla sürülmüş tarlalar.
16. Ekmekten olamam doğrusu,
17. Nimet bildiğim;
18. Sudan geçemem,
19. Tuzludur teneffüs ettiğim hava.
20. Ya nasıl dururum olduğum yerde,
21. Öyle upuzun yatmış,
22. İki elim yanıma getirilmiş,
23. Hareketsiz,
24. Sükûta râmolmuş;
25. Sanki devrilmiş bir heykel?
26. Ellerim ne der sonra bana?
27. Soğumuş kalbime ne cevap veririm?
28. Utanmaz mıyım ayaklarımdan?
29. Kalkmalıyım,
30. Dolaşmalıyım,
31. Sokaklarda, parklarda.

32. El sallamalıyım
33. Giden trenlere,
34. Kalkan vapurlara.
35. Bilmeliyim,
36. Gölğelerin boyundan,
37. Saatin kaç olduğunu...
38. İslık çalmalıyım.
39. Türkü söylemeliyim
40. Yol boyunca,
41. Keyfımden ya hüznümden.
42. Geçmiş günleri hatırlamalıyım,
43. Dalıp dalıp akarsuya,
44. Hayaller kurmalıyım,
45. Güzel geleceğe dair.
46. Yanımdan geçenler olmalı,
47. Selâm almalıyım;
48. Robenson'u düşünmeliyim,
49. Garipliğini:
50. Şükretmeliyim
51. İnsanlar arasında olduğuma.
52. Nedir ki eninde sonunda ölüm?
53. Ayrı düşmek değil mi aşinalardan?
54. Kapımı çalıp durma ölüm,
55. Açmam;
56. Ben ölecek adam değilim.

KAYNAKÇA:

- Aktulum, Kubilay. *Metinlerarası İlişkiler*. Öteki Yayınevi, Ankara, 1999.
- Aktulum, Kubilay. *Parçalılık/Metinlerarasılık*. Öteki Yayınevi, Ankara, 2004.
- Aktulum, Kubilay. *Parçalılık/Süreksizlik/Kopukluk*. Süleyman Demirel Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Hakemli Dergisi, 2008, 1-14.
- Aktulum, Kubilay. *Metinlerarasılık/Göstergelerarasılık*. Kanguru Yayınları, Ankara, 2011.
- Aktulum, Kubilay. "Bir Ana-metin olarak Nasreddin Hoca Hikayeleri Üzerine Kimi Dönüştürmeler", *Milli Folklor*, 91, 12, 2011b, 12-24.
- Aktulum, Kubilay. *Folklor ve Metinlerarasılık*, Çizgi Yayınevi, Konya, 2013.
- Allen, Graham. *Intertextuality*. Routledge: Londra, 2005.

- Baktin, Mikail. Text. *Encyclopedie Universalis*. 1973.
- Baktin, Mikail. *Esthétique et Théorie du Roman*, Traduit du Russe par Daria Olivier, Gallimard, Paris, 1978.
- Baktin, Mikail. *Karnavaldan Romana: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*: (Çeviren: Cem Soydemir, Derleyen ve Önsöz: Sibel Irzık), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014 (İkinci baskı).
- Bektaş, Nur. Toplumcu Gerçekçilik Bağlamında Nazım Hikmet'in "Ferhad İle Şirin" Oyununa Metinlerarası Bir Bakış. *Millî Folklor*, 83, 11, 2009, 41-47.
- Defoe, Daniel. *Robinson Crusoe*, Çev. Akşit Göktürk, Can Yay. İstanbul, 1983.
- Ekiz, Tevfik, Alımlama Estetiği mi Metinlerarasılık mı? *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 47, 2, 2007, 119-127.
- Gökalp-Alpaslan, G. Gonca. *Metinlerarası İlişkiler ve Gılgamış Destanının Çağdaş Yorumları*. Multilingual: İstanbul, 2007.
- Gökalp-Alpaslan, G. Gonca. "Metinlerarası İlişkiler Işığında Cemal Süreya Şiirinin Bileşenleri", *Turkish Studies: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4/1-1, Kış, 2009, 435- 463.
- Gündoğdu, Ayşe Eda. "Metinlerarasılık Bağlamında Tahsin Yücel'in 'Yalan' Adlı Romanı" *Turkish Studies: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 7/4, Sonbahar, 2012,1893-1903.
- Holquist, Michael. *Dialogism: Bakhtin and his World*, Routledge, Londra ve New York, 2004.
- Kılınç, Aziz. Metinlerarası "İlişkiler Bağlamında Ömer Seyfettin'in Halk anlatı Kaynaklı Hikâyeleri", *1. Ömer Seyfettin Sempozyumu'nda sunulan bildiri*. 2007. Balıkesir.
- Kıran, Zeynel ve Kıran (Eziler), Ayşe, *Yazınsal Okuma Süreçleri*, Seçkin Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- Korkmaz, Ramazan, *İkaros'un Yeni Yüzü Cahit Sıtkı Tarancı*, Akçağ, Ankara, 2002.
- Korkmaz, Nurseli Gamze. "Kolsuz Hanım" Üzerine Yazılı Kültür ve Metinlerarası İlişkiler Bağlamında Bir Çalışma, *Millî Folklor*, 83, 11, 2009, 54-61.
- Kurtuluş, Meriç. Ağrıdağı Efsanesinden Sözlü Edebiyata "Metinlerarası" Bir Yolculuk, *Millî Folklor*, 83, 11, 2009, 70-78.
- Özay, Yeliz. "Metinlerarasılık ve Türk Halk Hikâyelerinde Ana-Metinsel Dönüşümler", *Millî Folklor*, 83, 11, 2009, 6-18.
- Rıfat, Mehmet ve Rifat, Sema, *XX. Yüzyılda Dilbilim ve Göstergebilim Kuramları: 2. Temel Metinler*, *Cogito*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998.
- Şerefioğlu, Zeynep Kevser. "Atlansoy'un "Su Burcu"nda Metinlerarasılık", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 1, 2013, 307-344.
- Tarancı, Cahit Sıtkı, *Otuz Beş Yaş*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1948.
- Türkdoğan, Melike. "Rasim Özdenören'in "Kuyu" Öyküsünde Metinlerarası İlişkiler", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 35, 2007, 167-189.
- Uyanık, Seda. Dede Korkut Anlatmalarında Metinlerarası Söylem, *Millî Folklor*, 83, 11, 2009, 41-47.

Öz

CAHİT SITKI TARANCI'NIN 'ROBENSON' VE 'BEN ÖLECEK ADAM DEĞİLİM'
ŞİİRLERİNDE METİNLERARASILIK

Yazınsal metinler, resim ve müzikten mimariye geniş bir yelpazeye yayılan yapıtların çözümlemesinde kullanılan metinlerarasılık, bir yapıtta daha önceki yapıtlardan alıntı, parça, taklit veya izler bulma anlamına gelir. Metinlerarasılığa dayanan bir çözümleme, yapıtın öncülleriyle karşılaştırılmasına olanak tanıyarak, metinde kodlanmış zengin mesajları açığa çıkarmaya yardımcı olur. Bu noktadan hareketle bu çalışma, Cahit Sıtkı Tarancı'nın, 'Robenson' ve 'Ben Ölecek Adam Değilim', adlı şiirlerini metinlerarasılık bağlamında incelemektedir. Çalışmanın amacı metinlerarasılığın şiir çözümlemelerine katacağı yorum ve yöntem zenginliğini gözler önüne sermektir. Bu iki şiir bağlamında şiirlerde kullanılan metinlerarasılık yöntemlerinden *gönderge* ve *anıştırma* üzerinde durulmakta, ilkinde esin kaynağı olan ve sonrakinde bahsedilen Daniel Defoe'nun *Robinson Crusoe* adlı romanından yapılan dönüştürmelere dikkat çekilmektedir.

Anahtar sözcükler: Metinlerarasılık, Cahit Sıtkı Tarancı, *Robinson Crusoe*, gönderge, anıştırma

Abstract

INTERTEXTUALITY IN CAHİT SITKI'S POEMS "ROBENSON" AND "I AM NOT A
MAN WHO WILL DIE"

Intertextuality used in the analysis of various works ranging from the literary texts, painting and music to architecture means to find extracts, pieces, imitations or marks from the previous works in a text. An analysis depending on intertextuality gives opportunity for comparing and contrasting the text with its predecessors and reveals the rich messages coded in the text. From this point of view, this study examines two poems 'Robenson' and 'Ben Ölecek Adam Değilim' (I am not a person who will die) written by Cahit Sıtkı Tarancı, in view of intertextuality. The aim of the study is to display the wealth of interpretation and the method intertextuality may contribute to the poem analysis. In the context of these two poems, the intertextuality ways *reference* and *allusion* used in the poems are tackled and the attention is drawn to the transformations made from the novel *Robinson Crusoe* written by Daniel Defoe which is the inspiration source of the former and mentioned in the latter.

Keywords: Intertextuality, Cahit Sıtkı Tarancı, *Robinson Crusoe*, transformation, allusion

DOĞUMUNUN 100. YILI İÇİN SAMİM KOCAGÖZ'ÜN ROMANINDA YÖRÜKLER

Songül Taş*

1916 yılının Şubat ayında, Söke'ye bağlı Burunköy'de doğan Samim Kocagöz, elli yılı aşkın sanat hayatında yüz kırk sekiz hikâyeden oluşan on iki hikâye kitabı, on iki roman, inceleme, makale ve anı türlerinde birer eser olmak üzere toplam yirmi yedi eser kaleme almıştır. 1993 yılının Eylül ayında hayatını kaybeden yazarın Türk edebiyatına kazandırdığı romanlarında mitolojik unsurlardan, tarihî bilgilere uzanan bir kültür zenginliği vardır. Gözlemlerini, bilgi ve birikimleriyle birleştiren Kocagöz, orijinal üslubu ile toplumcu anlayışını birleştirerek tarihî unsurlarla yüklü edebî eserler vücuda getirir.

Kocagöz'ün romancılığı ve romanları iki dönem hâlinde değerlendirilir (Taş 2013: 463- 464): Hazırlık Dönemi (1938- 1954) ile Kişisel ve Orijinal Üslup Dönemi (1954-1993). Bu çalışmada, kişisel ve orijinal üslup döneminin romanlarından *Bir Karış Toprak* (Kocagöz, 1964) metin merkezli bir anlayışla çözümlenecektir.

“Bir Çift Öküz ve Bir Karış Toprak'ta yerleşik olmayan yani toprakla ilişkisi olmayan dağda hayvan besleyen, tahta biçen Yörüklerin bir dönemde gerek zorla gerek istekli olarak toprağa yerleşimini anlattım.” (Kurdakul, 1982: 123- 124) diyen Kocagöz eserlerinde, kendi isteğiyle ve kahramanlardan İbrahim'in kandırması sonucu, yerleşik hayata geçmeye niyetlenen Yörükleri ele alır. Yerleşik hayata geçmeleri için zorlanan Yörükle-

* Prof. Dr. İnönü Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, songul.tas@inonu.edu.tr

rin hikâyesi, roman içinde kahramanların birbirlerine anlattıkları olaylar olarak yer alır.

Bir Çift Öküz (Kocagöz, 1970), daha çok Demokrat Parti'nin iktidarda olduğu dönemlerde yaşanan olaylarla şekillendiği için bu çalışmanın dışında bırakılmıştır. Cumhuriyet Dönemi'nde, 1960 yılına kadar "Çok Partili sisteme geçilmesinin köylü üzerindeki etkilerini" (Kaplan, 1988: 264) işleyen iki eserden biridir. Diğeri de Yusuf Ziya Bahadınlı'nın *Güllüceyi Sel Aldı* adlı romanıdır. Göçmenlerin bir çift öküz alma isteği ile başlayan romanda, Bir Karış Toprak'ın Yörüklerinden sadece iki kişi ailesiyle birlikte kalmıştır. Onlar da yerleşik hayatı benimsemiştir.

Bir Karış Toprak, II. Abdülhamit döneminde yaşayan Yörüklerin, kendi istekleri ile yerleşik hayata geçmeleri, topraklanmaları konusunu işler. Bu sebeple romanı Yörüklerin "zorunlu iskânlarının öyküsü" (Andaç, 1989: 16) olarak değerlendirmek yanlış olur.

"II. Abdülhamit dönemindeki gerçek olayları ve Yörük törelerini yansıtan roman, yine Menderes'in taşmasını ve bütün ekinleri Yörüklerin umutlarıyla birlikte alıp" (Önertoy, 1984: 74) götürmesini anlatır. Yerleşik hayata geçmek için dağlardan inen Yörükler, yeni hayat tarzı ve Menderes'in hain baskını karşısında bocalar, geldikleri mor dağlara dönerek eski yaşama biçimini tercih ederler.

Kocagöz romanına Yörüklerin hikâyesini, kimden, nasıl dinlediğini açıklayan bir girişle başlar. Koca Hasan adlı bir Yörük'ten dinlediği hikâyenin, Cumhuriyet'ten önceki kısmını Bir Karış Toprak'ta anlattığını, Cumhuriyet'ten sonraki kısmını da sonradan yazacağı Bir Çift Öküz'de anlatacağını belirtir. (s.4).

Gerçekçi bir gözlem gücü ile yazılan Bir Karış Toprak, tahtacı ve dağ Yörükleri adlarıyla da bilinen Türkmenlerin romanıdır. Yayımlandığı yıllarda, işlediği konuyla ilgili olarak mahkemeye verilen eseri incelemek üzere, N. Şazi Kösemihal bilirkişi olarak tayin edilmiştir. Kösemihal de Yörükler çok iyi anlatılmış, ders kitabı olarak kullanılabilir diye rapor vermiştir. (Taş, 1995: 43- 47).

Samim Kocagöz'ün bu romanı, "Anadolumuzda yüzlerce yıldan beri göçebe uygarlığından, çobanlıktan, toprağa yerleşme uygarlığına, çiftçiliğe geçiş olayından birini nesnel (objectif) ve gerçekçi bir görüşle, çok renkli bir üslupla canlandıran gözümüzün önüne seren, bir sanat yapısı" (Kösemihal, 1964) olarak değerlendirilir.

Bir Karış Toprak'ta, "kelimelerin en usta tartıcısı" (Kakınç, 1971) olan yazar, eserin sonlarına doğru iki karşı güç haline gelen İbrahim ve Yakup'u, değerlerini kaybeden Yörük'le, değerlerini koruyan şekilde somutlaştırır. Yakup halkın, İbrahim ağalığın temsilcisidir. Elli yıl sonraki halleri ile Bir Çift Öküz romanında yer alan bu iki gücün çatışması, ağanın oğlu Hasan vasıtasıyla halka yönelik olmak üzere esnek bir görüntü kazanır. Fakat gizli bir çatışma şeklinde devam eder.

Bir Karış Toprak romanının kapağı ve iç desenleri İbrahim Balaban tarafından yapılmıştır. Roman, Önsöz (s. 3- 4) ile başlar. Yazar, romanına konu olan olayı kimden, nasıl dinlediğini anlatır. Bu sebeple "Yörük Hasan, Türkmen Hasan, Tahtacı Hasan" diye çeşitli adlarla anılan Koca Hasan'ı tanıtır. Yazar, Söke ovasının labirenti andıran yolların-

dan birinin dolana dolana Menderes’i atlayarak Nalbantlar köyüne ulaştığını belirtir. Yol üstünde kahvecilik yapan Koca Hasan’dan söz eder. Ondan “Yörük Tımarı” hikâyesini anlatmasını istediğini belirtir. Koca Hasan da Yörük Tımarı’nın hem eski hem de yeni hikâyesini anlatır. Yazar, Yörük Tımarı hikâyesinin Cumhuriyet öncesini, yani eskisini Bir Karış Toprak adlı eserinde anlatır. Cumhuriyet sonrası hikâyesini ise Bir Çift Öküz adlı kitabında anlatacağını belirtir. Önsöz şu satırlarla sona erer: “Ey Söke ovasının tozu toprağı içinde, yol üstünde yatan Koca Yörük Hasan! Bu hikâyeler senindir... Senden aldım, yine sana ARMAĞAN ediyorum. Elimden bu kadarı geliyor, bağışla!” (s. 4).

Roman üç ana, on dört ara bölümden oluşur. İlk bölüm beş ara bölümden (s. 5- 60), ikinci bölüm dört ara bölümden (s. 61- 104) ve üçüncü bölüm de beş ara bölümden (s. 105- 160) oluşmaktadır. Söke ovasındaki Yörüklerin göçebelikten yerleşik hayata geçişleri hikâye edilir. Bu sebeple Yörüklerin kendine has gelenek ve görenekleri ile ilgili bilgiler verilir. Eser içinde ilk bölümde beş, ikinci bölümde iki, üçüncü bölümde iki olmak üzere toplam dokuz desen yer alır. Dağlarda çadır kuran Yörüklerin verildiği ilk desenden sonra, Yörüklerin çeşitli durumları desenlerle anlatılır ve son olarak ağanın çevresine toplanan ve tarlalarını satan insanların desenleri verilir.

Eser adını, bir karış toprağı olmayan insanların dramından alır. Anlatıcı “bir karış toprak sahibi olmayan köylünün” (s. 101) Yörüklerle birlikte gelen heyecanını, telâşını ve ümide kapılarak çalışmasını anlatır. Romanın kahramanlarından Yakup’un şu sözleri de eserin adı konusunda fikir vericidir: “Bir karış toprağın bile olsa, bir karış toprağının ağası, kendin olacaksın!” (s. 144).

Yörüklerin istekleriyle yerleşik hayata geçmeleri ve çiftçilerle ortaklaşa çalışmaları, tabiat şartlarına yenilerek ve alışılmış düzenlerini arama isteği duyarak geldikleri dağlara dönmeleri anlatılır. Destansı üslubu ile eser, alışılmış düzeni bırakıp da topraklanmak isteyen insanların bocalayışlarını ustaca sergiler.

Bir Karış Toprak romanı, Koca Yörük Ali Ağa’nın oymağında başlar. Oymak büyük bir telaş içinde hazırlık yapmaktadır. Her yıl konakladıkları toprakların sahibi Hacı Halil Paşa, oymak beyini ziyaret edecektir. Bu sebeple özel giysiler giyilir, gelecek olan paşa için hazırlıklar yapılır. Ali Ağa ziyaretin sebebini, topraklarında konakladığı için dostluk ziyareti olarak düşünür. Ancak durum daha değişiktir. Yaşlı bir adamın, Paşa’nın gelişi ile ilgili endişeli sözleri üzerine Yörük Ali Ağa düşünceye dalar. Hazırlıklar bittikten sonra gelen Hacı Halil Paşa ile çadırın önünde oturan Ali Ağa, söylenecekleri merakla bekler. Hacı Halil Paşa’nın “Ali Ağa, hiç yurtlanmak aklından geçmez mi?” (s. 16) sorusu ile sorun gündeme gelir.

Türkmen Yörükleri için yeni bir hayat tarzı ortaya çıkar: Yerleşik düzen. Koca Yörük Ali Ağa, sonucu görebilen bir tarzla yurtlanmayı mantıklı bulmaz. Düşüncelerini belirtir. Hacı Halil Paşa’nın gitmesiyle yine düşüncelere dalar. Yurtlanma fikrini ortaya atanın yeğeni İbrahim olduğunu öğrenir. Yurtlanmanın göçebe Yörükler için uygun olmadığını, ancak isteyenlerin toprağa yerleşebileceklerini belirtir. İbrahim’in çevresine

toplanan yurtlanmak isteyen Yörükler, Subaşı köyüne; Koca Ali Ağa da oymağını alarak dağlara doğru gider. Subaşı köylüsü ile sarmaş dolaş olan Yörükler, toprak tava gelinceye dek sazdan, çitten veya kerpiçten evler yaparlar. Menderes'in sol yakasına düşen sarraf Agop Efendi'nin topraklarına girerler. Öküzlerini, altınlarını satan insanlar topraklanmaya başlarlar. Toprak pay edilir. Hacı Halil Paşa da ödünç tohum verir. Köylü ve çiftçi Yörükler çalışmaya girerler. Birlikte çalıştıkları köylülerden Menderes taşkını konusunda endişeleri dinleyen Yörükler, taşkından en az etkilenen toprakların İbrahim tarafından satın alındığını öğrenirler. Böylece halkın hakkını savunan Yakup ile İbrahim çatışması başlar. Yakup isyan eder ancak elinden bir şey gelmez. Ekim işlemleri biter. Kışın yaklaştığı günlerde, yağmurların gittikçe artan bir şiddetle yağması, taşkın tehlikesini de beraberinde getirir. İbrahim hariç, diğer çiftçiler Menderes Nehri'nin taşmasını önlemek için çaba harcarlar. Yapılacak bir iş yoktur. Tepedeki değirmene giden çiftçiler, nehrin yarınlarını tutmak için harekete geçer. Fakat Menderes yarınlarını yıkarak hem Yörükleri, hem de Subaşı köylülerini umutsuzluğa itecek bir taşkına sebep olur. Umutsuzluk içindeki halk durgunlaşır. Yörükleri; dağlara, alışılmış düzene dönme fikri sarar. Koca Yörük Ali Ağa'nın, başından itibaren tahmin ettiği gibi Yörükler, yerleşik hayata uyum sağlayamaz ve taşkının da hızlandırdığı bir istekle dağlara dönmeye karar verirler. Yakup, Yörüklerin yenilmeyeceğini direnmek gerektiğini söylese de onları kararlarından vazgeçiremez.

Yörükler topraklarını satarak dağlara dönmeye karar verince İbrahim toprakları satın alır. Fakat hepsinin parasını ödeyemez. Belli miktarlarda ödeyerek geri kalanını da sonradan ödemeyi vaat eder. Yakup da onlar adına paraları alacağını belirtir. Topraklarını satın alarak Yörüklerin dağa dönmelerini hızlandıran İbrahim artık, dışı Yörük, içi Osmanlı olan bir ağadır. Kârlı çıkan tek kişidir. Mücadeleye karar veren tek kişi de halkın temsilcisi olan Yakup'tur. Diğer Yörükler, Söke ovasına "Yörük Tımarı" adını armağan ederek geldikleri mor çiçekli dağlara geri dönerler.

Olay Örgüsü: Bir Karış Toprak, dağda ovada yaşayan göçebe Yörüklerin birbirleriyle olan münasebetleri ile başlar. Topraklanma veya yurtlanma kararı ile Subaşı köylüleri ve Yörüklerin münasebeti söz konusu olur. Hem köylü hem de Yörüklerin ortak sorunu olan Menderes taşkını da halkla tabiat arasındaki çatışma olarak belirir.

Klasik tarzda serim, düğüm, çözüm şeklinde oluşturulan romanda iç içe geçen üç metin halkası vardır. Yörüklerin münasebeti ile birbirine bağlanan bu halkalar, olay örgüsünü meydana getirirler. Bir Karış Toprak, yazar tarafından söz konusu halkalara göre üç bölüm hâlinde düzenlenmiştir. Bilinçli olarak bölümlenen vaka örgüsü, Yörüklerin topraklanma isteği ve dağlardan inmesi; topraklanan ve köylülerle ortak çalışan Yörüklerin Menderes taşkını ile umutsuzluğa düşmesi ve yenilgiye uğraması; alıştıkları düzene dönme istekleri ve tekrar dağlara dönmeleri şeklinde özetlenebilir.

Yerleşik hayatta kalabilmek için sadece iki kişi direnir: Yörük- Osmanlı töresini ki-

şiliğinde olumsuz bir tarzda birleştiren ve artık bir ağa olan karşı gücün timsali İbrahim ve halktan biri olarak mücadeleyi göze alan ve tematik güç şeklinde beliren Yakup. Diğer Yörükler hayvanlarını, altınlarını satarak girdikleri mücadeleden hüsrarla çıktıklarından dağlara dönmeyi tek çare olarak görürler. Giderken de yaklaşık bir yıl süreyle kaldıkları Söke ovasına adlarını armağan ederler. Eserde, olay dizisi, Yörüklerin münasebeti çerçevesinde birbiri içine giren üç metin halkasından oluşurken insan- tabiat ve insan-insan çatışması söz konusu halkaların temelinde yer alır. Umutla başlayan roman, hayal kırıklığı ile son bulur.

Bakış Açısı ve Anlatıcı: Bir Karış Toprak'ta hâkim bakış açısı ve yazar anlatıcı tekniği esastır. Her şeyi gören, bilen ve yorumlama yetkisine sahip olan anlatıcı, kahramanların duygu ve düşüncelerine göre de tasvirler ve değerlendirmeler yapar. Yörüklerin hayatını, gelenek ve göreneklerini destansı bir üslupla sergiler, Yörüklerin dağdan inmesi ve çiftçilik yapması ile destansı üsluptan yalın bir üsluba geçer. Tekrar dağlara dönüş söz konusu olunca, yine destansı bir üslupla dağlara, obaya dönüş anlatılır.

Yazar anlatıcı, Yörüklerin konuşmasına ve kendileriyle ilgili bilgiler vermesine imkân sağlar. Olayları ve mekânı verirken kahramanların bakış açısından da yararlanır. Türkmenlerin bir kolu olan Yörüklerin töreleri ile yerleşik düzenin insanlarının yaşayış tarzları arasındaki farklılık, kahramanlar vasıtasıyla dile getirilmektedir. Kahramanlar sadece kendi adlarına değil, mensup oldukları topluluğun insanları adına da konuşurlar. Yakup'un anası Yörüklerin yerleşik düzene geçme isteklerinin getirdiği zorlukları şöyle anlatır:

“Toprak sözü Yörük içinde çok eskidir. Sen, dünyada bile yoktun. Bu iş üstüne destanlar söylenmiş, türküler yakılmıştır. Ben, cahil bir kadını. Emme irahmetli babandan çok, pek çok iş öğrendim. Baban gelmiş geçmiş Yörüklerin en okumuşu, en akli erik kişisiydi. Nur içinde yatsın; onu Koca Yörük Ali Ağam bile, benim vezirim diye, koyacak, oturtacak yer bulamazdı. İşte bu baban, tâ Çukurova'dan Aydın'a dek bütün Yörük milletinin padişah buyruğu ile olsun, kendi gönüllerinin rızası ile olsun, nasıl topraklanıp yerleştiklerini, sonra da nasıl dikiş tutturamayıp yozduklarını hep bilirdi. Hele hele bir sözü vardı ki aklımdan çıkmaz. Ali Ağamızın da aklından çıkmamış olacak ki, şu namussuz İbram'a karşı bu yüzden direndi. İrahmetli baban derdi ki: ‘Osmanlı toprağı, Osmanlı padişahının malıdır. Ancak Osmanlı ağasının işlemesine izin verir. Bu toprağın bir karışında Osmanlı köylüsünün hakkı yoktur. Köylü, ağa izin verirse sürer toprağı... Yörüklere gelince, ne padişahı ne de ağası, onları adamdan saymaz. Sözü'nün kısası, Osmanlı köylüsünün, Türkmen Yörüğünün, Anadolu toprağında sözü geçmez. Bunu böylece kafana koy oğlum; ayağını ona göre denk al. Benden söylemesi... Rahmetli babandan duyduğumu sana deyiverdim. Yasa böyle kurulmuş. “ (s. 106- 107).

Yörüklerle Osmanlı köylüleri arasındaki töre farklılığı başka açıdan da sergilenir. Yakup'un “Osmanlı, kadın milletini adamdan saymaz... Kötü bir töre...” derken karısı da “Yörük karısı, erini bilir, erini dinler, erinin omuzdaşındır.” (s. 145) diyerek farklılığı vurgular.

İnsanların çabalarının tek amacı vardır. Cemal'in ve Yakup'un, zaman zaman belirttiği gibi bu amaç «ekmek belası"dır (s. 149).

Yörüklerin duygu ve düşüncelerini yansıtan yazar, tasvir ve tahkiye yanında konuşma/diyalog yöntemi ile gösterme tekniğini de kullanır. Anlatıcı, kahramanların hem kendileri hem de mensup oldukları topluluğu tanıtmaları için, tabii konuşma akışını esas alır.

Romanın başından itibaren, Koca Yörük Ali Ağa'nın bakış açısı ile Yörükler ve töreleri hakkında değerlendirme ve açıklamalar yapılır. Osmanlı'nın toprak töresine tepki gösteren Ali Ağa, arif bir insan olarak belirir. Topraklanma veya yurtlanma konusu gündeme gelince, düşüncelere dalan Ağa'nın düşünceleri şu şekilde verilir:

“Ne isterdi şu Osmanlı Türkmen'den, Yörük'ten? Padişahsa padişah!.. Devletse devlet!.. Padişahlar devletleri ile bin yaşasınlar; yaşasınlar ya, Türkmen'in, Türkmen boyları içindeki Yörük milletinin de işine, yaşamasına karışmasınlar! (...) Yörük Osmanlı'ya uydu mu, ona karıştı mı, yolunu yöntemini şaşırıyor, töresini yasalarını unuttuyordu.” (s. 22- 23).

Koca Yörük Ali Ağa'nın karşısına yeğeni İbrahim karşı güç olarak çıkar ve topraklanma fikrini ortaya atar. Amacı ağa olabilmektir. Planları doğrultusunda hareket eden İbrahim'in konuşmalarında sözünü ettiği ağalardan Kocagözoğlu Ahmet Ağa (Kocagöz, 1989: 36), Samim Kocagöz'ün kurmaca dünyaya taşıdığı atalarından biridir:

“Diyeyeğim, Kocagözoğlu, babası öldüğünde on üç yaşında bir çocukmuş, o gün bu gündür, at üstünde işine koşar. Subaşı köyünün üst yakasındaki Burunköy, Kocagözoğlu'nun köyü. Bu köye, ağanın, hâkimiyetinden, yüreğinin zenginliğinden Çakıcı Efe bile uğramaz olmuş. Amma ve lâkin ne de olsa Ahmet ağa korkmuş, evini Söke'ye kaldırmış götürmüş. Olur a... Çakıcı Efe bu... Dinler mi Kocagözoğlu'nun atasının Sancak Beğliğini... Toprağının padişaktan geldiğini. Atasının Sakız muharebesinde kılıç sallarken bir kardeşini şehit verdiğini...” (s. 41).

İbrahim'in ağzından aktarılan bu açıklama, ağa olmanın yollarını arayan İbrahim'in “Benim bu ağalardan, paşalardan ne eksikliğim ola?” (s. 42) tarzındaki fikirlerini ve özlemlerini, sağlam bir temele oturtma düşüncesi ile verilir.

Hâkim bakış açısı ile yazılan romanda kahramanların ruh hâlini yansıtmaya tasvirler de dikkati çeker. Kahramanların duyguları doğrultusunda yapılan tabiat tasvirleri ve kişilerin kendi konuşmaları ile sezdirilen ruh hâli, çoğunlukla vasıtasız olarak verilir. Yakup'un ve bütün Yörüklerin ruh hâlini yansıtan tabiat tasviri bu bakımdan önemlidir:

“Yağmurun altında yeşil ekinler, boyunlarını bükmüş; dertli, düşünceli, hareketsiz duruyordu. Yeşilin üstüne bir alacakaranlık çökmüştü. Daha uzaklar, yağmurun sisi içindeydi, seçilmiyordu. Karşı dağlar sanki isli bir cam ardındaydı. Açıklı koyulu yeşillik arasında yer yer Menderes, boz bir yılan gibi parıldamaktaydı. Ova, yalnızlık içindeydi, kimsesizdi, (...) Yağmur, duruluyor, artıyor, ama aralıksız yağıyordu.” (s. 91).

Konuşmalar vasıtasıyla, kişilerin özelliklerini belirginleştiren anlatıcı, kahraman-

ların birbirlerini değerlendirmesine ve somutlaştırmasına imkân verir. Yakup, anasıyla konuştuğu sırada İbrahim'in Yörüklerle yaptığı kötülüğü şöyle anlatır:

“Altın sahibi olmak başka, adam olmak başkadır derdi babam, unutmama... Sanki İbrahim, Yörük milletinden değilmiş gibi Yörüklerle kötülük etmekte. Yörükleri altın gücü ile topraklarından sürüp çıkarmak istiyor. Bu iş zaten kafasında varmış anlaşılabilir. Böyle çabucak gerçekleştirmesine taşkın yardım etti. Daha ağa olarak pek palazlanamadığından sırtını başka ağalara dayamakta. Ağa, ağadan yana... İbrahim, adam olsaydı, bizden yana dönerdi. Menderes her yıl taşmaz. İbrahim, adam olsaydı, iyi yürekli olsaydı, Yörüklerin aklını yatarır, gönülünü alır, onları topraklarına bağlamaya çalışırdı. Tıpkı Koca Ali Ağamın ettiği işler gibi... Ama İbrahim kötü kişi. Yörük içinden böyle bir herif nasıl çıkar aklım almıyor... Ben, onun oyununa gelmiyeceğim. Ben, sağ kaldıkça İbrahim'a karşıyım” (s. 107- 108).

Romanda, kulağa ve buruna hitap eden unsurlardan da yararlanılarak Yörüklerin dağlarda hayvancılıkla geçindikleri hissettirilir. At üstünde koşan insanların geçim kaynağı hayvanlarına bağlıdır. Kulağa ve buruna hitap eden unsurlar, romanın ilk sayfasında şöyle verilir:

“Ali ağa bir vakit yatağının içinde oturdu. Anıza sürülen davarın çan, çingirak sesini dinledi. Keyfli keyfli, böğüren danalara, ineklere, meleşen koyanlara, kuzulara kulak verdi, (...) Tarlaların kuru buğday sapı kokusunu, toprak kokusunu, batıdan, denizden gelen yel, oymağın bakraç bakraç yeni sağılmış süt kokusuna katıyordu. Oymak, obalar, burcu burcu süt, kaymak, keçi kılı, koyun yünü, sığır tersi kokuyordu.” (s. 5).

Umutlarla başlayan roman, Menderes taşkını ile karamsar bir atmosferde Yörüklerin dağlara dönmeleri ile son bulur. Anlatıcı dağlara dönüşü romanın başındaki kadar yoğun, destansı bir üslupla şöyle sergiler:

“Söke ovası sislendi, bulutlandı, bir boşlukta asılı kaldı. Türkmenlerin ekip de biçemediği topraklar, masallarda söylenir oldu. Bir yıl konup göçtükleri bereketli topraklara, o gün, bugün, yetmiş yıldır, YÖRÜK TIMARI adı verilir. Mor çiçekli, sakız kokulu dağlardan geldiler; Söke ovasına adlarını armağan ettiler; yine duru, serin pınarlı, yeşil çamlı dağlara döndüler.” (s. 159- 160).

Yazar anlatıcı, konuşmaların tabii akışı içinde canlı ve destansı bir üslupla, vakanın gelişmesine göre değişen, bazen umut dolu, bazen karamsar olan, kahramanların ruh hâlini sezdirici bir bakış kullanır. Tasvirici üslubu gerektiği kadar kullanmakla birlikte, daha çok psikolojik tahlillere fırsat veren sezdirici konuşma/diyalog yöntemi kullanan anlatıcı, söz konusu yöntemle eserde gösterme tekniğine yer verir. Hâkim bakış açısının anlatıcısı romanı, gerçekçi ve canlı bir üslupla verir, sözü ve bakış açısını çoğunlukla kahramanlarına bırakır.

Zaman: Eser, “Cumhuriyetten önceki yıllarda” (s. 4) yaşanan olaylarla şekillenir. Romanın son paragrafında “o gün, bugün, yetmiş yıldır” (s.160) diye belirtilen olay zamanı, eserin anlatma zamanı olan 1964 yılı dikkate alındığında 1894'lü yıllara denk

düŒer. Böylece, olay zamanı 1894 yılı olarak belirir. II. Abdülhamit dönemine rastlayan bu yıl, Hacı Halil PaŒa tarafından söylenen Œu sözlerle kesinlik kazanır: “Ağam, sana paŒalık pek yaraŒacak. İster misin sana Sultan Hamit Efendimizden bir paŒalık alalım?” (s. 15). Olay zamanı ile yazma ve yayımlama zamanı arasında yetmiŒ yıllık bir süre vardır. Tarihi veya sosyal zaman reel zamana denk düŒer.

Roman, gelecek olan bir konuğu bekleme ile baŒlar. Beklenen konuk Hacı Halil PaŒa’nın geliŒi ile yerleŒik düzen fikri ortaya çıkar. Temmuzun sıcacında yaŒanılanların anlatılması ile baŒlayan ilk bölüm, bir “eylül sonu” (s. 35) Koca Yörük Ali Ağa’nın göç etmesi ve topraklanmak isteyenlerin SubaŒı köyüne yerleŒmeleri ile devam eder. Kasım ayının ilk günlerinde bir bayram havası içinde topraklarını iŒleyen Yörükler (s. 47), Œiddetli yağmurlar karŒısında bütün çiftçiler gibi taŒkın korkusunu yaŒarlar.

“Gecenin zifiri karanlığı içinde” (s. 61) bardaktan boŒanırcasına yağan yağmur, on gün boyunca aralıksız devam eder. TaŒkın tehlikesini arttıran yağmurdan sonra bekleyiŒ söz konusudur. Bekleme de bir gece uzaktan bir top, bir gök gürültüsünü andıran ses ile son bulur. “Menderes boydan boya yarıntıyı” yıkar ve yatağını deđiŒtirir (s. 104).

Üçüncü bölüm, «Bahar geleli güneŒ, SubaŒı’nın rutubetini, yaŒlıđını almıŒ, tepedeki değirmenden tâ köyün içine dek ortalığı bir yeŒil çimen sarmıŒtı.» (s.105) satırlarıyla baŒlar. Dağlara dönme fikri ile Œekillenen söz konusu bölüm, mayıs ayından sonra, «günlerden beri süregelen» (s.127) bekleyiŒi anlatır. Dönme kararından sonra beklemeye baŒlayan Yörükler, kararın uygulanması ve göçün sevinci ile “sabahın erken saatleri”nde dağlara doğru yola çıkarlar (s. 156). Mevsim bahardır. Roman göçle birlikte sona erer.

Temmuzun sıcacında baŒlayan roman, bahar aylarından, mayısa kadar uzanan zaman dilimi ile on bir ay boyunca devam eder. Romanın sonunda “Bir yıl konup göçtükleri bereketli topraklar”dan (s. 159) bahsedilse de kesin olarak on bir aylık bir zaman söz konusudur.

Roman, Œimdiki zamanın hikâyesi ile baŒlar. Kronolojik düzende geliŒen olaylar, on bir aylık bir süre ile devam ederken geçmiŒe ait hatıralar da geri bakıŒ tekniği ile verilir. Koca Yörük Ali Ağa’nın oğlu Veli, İbrahim ve Yakup’la ilgili çocukluk yıllarından söz eder: “Yakup’un okumuŒluđu bir yana, bilgisi bir yana, kalıbı, kıyafeti, gücü bile bizden üstündür. Çocukluğumuzda az mı dayağını yedik?” (s. 38- 39).

Aynı Œekilde İbrahim de Yakup’la konuŒurken bir saniye içinde çocukluk yıllarına döner:

“Bir saniye içinde zihninden, çocukluğundan bu yana Yakup’la ettiği arkadaŒlık geldi geçti. Çocukluk döđüŒlerinde Yakup’tan yediği her tokat, her yumruk, olduğu gibi aklının bir köŒesinde duruyordu. Œu sıra biliyordu ki, yetmiŒ iki buçuk millete ağalık taslayabilirdi ama Yakup’a ağalık taşıyamazdı. Bunun da günü sırası gelecekti elbette. Œimdi hemen, bu iŒ olasıya değildi. (s. 73).

Göçebe hayatından yerleŒik düzene geçen insanlar zaman zaman eski hayat tarz-

larına özlem duyarlar. Yakup da Menderes taşkını ile mücadele ettikleri sıralarda, eski günleri hatırlar: "... Böylesine birçok geceler; dağda, ormanda koyunlarına, kuzularına saldıran azılı canavarlarla döğüşmek için savaş düzenleri kurmuştu. Kucağında kürekle değil, dolma tüfeği ile beklemişti. Canavarın cinsini cibilliyetini bilirdi. Savaşa ona göre hazırlanırdı» (s. 97- 98).

Düşünceler ve hatırlayışlarla şimdiki zamandan geriye doğru bakışlar söz konusudur. Zaman zaman da gelecekle ilgili düşünceler, özlenen anlar belirir. Eserin başında Hacı Halil Paşa'nın ziyaretini bekleyen Yörükler, topraklanma konusunun gündeme gelmesi ile iki ay süreyle bekleyiş içine girerler. Menderes'in taşma tehlikesi ile beliren umutsuz bekleyiş, taşkından sonra dağlara dönme kararı ve dönüş için bekleyiş şekline dönüşür. Ayrıca, Yakup'un gelecekle ilgili umut dolu hayalleri vardır. Karısına gelecekle ilgili şu sözleri söyler:

"Bak şu evimize, yurdumuza!.. Çocuklarımızı burada yetiştireceğiz. Burada serpilip gelişecekler, adam olacaklar. Bu köyde Anadolu toprağına sahip çıkacaklar... İsteyeni davar güder, isteyeni toprak sürer... Yörük kızanı, Osmanlı kızanı el ele vermeli, omuz omuza vermeli çalışmalı, bu köyü, bu toprakları gül bahçesine çevirmeli" (s. 144).

On bir aylık süre içinde, üç zaman halkası esastır. İlk halka toprak sorununun ortaya çıkması ile eylül ayında, Subaşı köyüne yerleşme olarak belirir. İkinci halka Menderes taşkını ile şekillenir. Üçüncü halka ise dağlara dönülen zamanı anlatır. Roman üçüncü halkanın zamanı ile baharda son bulur. II. Abdülhamit dönemi, yani Cumhuriyet öncesi anlatılır. Olay ile zaman arasında derin bir münasebet vardır. Olayın zirvesi olarak yer alan Menderes taşkınının yaşandığı günler, belirleyici niteliğiyle eseri şekillendirir.

Mekân: Romanın başında yer alan Önsöz'de mekân ile ilgili açıklamalar yer alır: "Söke ovasının tarlaları arasındaki tozlu yollar, -deyim uygun düşerse- üstü açık labirenti andırır. Bu yollardan biri, dolana dolana Söke'den gelir. Menderes'i atlar Nalbantlar köyüne ulaşır." (s. 3). Yolun bir yerinde Koca Hasan'ın "ılgın çalışından ördüğü" bir kahve vardır. Samim Kocagöz, Bir Karış Toprak'ın hikâyesini, bu kahvede Koca Yörük Hasan'dan dinlediğini belirtir.

Roman, Koca Yörük Ali Ağa'nın oymağı ile birlikte konakladığı, hayvanlarını otlatmak için indikleri ovalardaki çadırlarda başlar. Geniş mekânın hâkim olduğu eser, göçebe kültürü ile derin bir münasebet içindedir. Geniş mekânın tasviri, Koca Yörük Ali Ağa'nın gözüyle, ama hâkim bakış açısının anlatıcısı vasıtasıyla şöyle verilir:

"Önünde boydan boya yeni biçilmiş buğday tarlaları gözün alabildiğine uzanıp gidiyordu. Davar, anıza yayılmış, Beşparmakların ardından yavaş yavaş ağaran gün ışığında kara kara kafalarını kuru buğday saplarına eğmiş, otluyordu." (s. 5).

Sol yakada Beşparmak dağları, sağ yakada Samsun dağları vardır. Çadırlar ve minderler Yörük törelerine göre düzenlenir:

“Ana, çadırın önüne bir kilim sermiş, kilimin üstüne şilte yastık atmıştı. Ali Ağa, şilteye oturup yastıklara yaslandı. Bir zaman ovanın, obanın sabah serinliğini, kokusunu sindire sindire ciğerlerine çekti. Sol yakasındaki Beşparmakların, sağ yakasındaki Samsun dağlarının, önündeki kuş, davar sesi ile çın çın çınlayan ovanın, doğan günle yavaş yavaş pembeleşmesini seyir etti” (s. 6).

Ali Ağa'nın konuşması ile Yörüklerin kışlak mekânı da belirir: “Ası tepe” (s. 28). Ası tepe eserde açıklandığı gibi, “Beşparmak dağlarında bir yaylanın adı”dır (s. 28). Bu konuda yerleşik hayata geçirilmek istenilen “Tahtacılar” (Çıblak Coşkun, 2013: 33- 54) ile ilgili bilimsel veriler de yazarın anlattıkları ile örtüşür. Tahtacı yerleşim birimleri arasında “Söke” ve “Asıtepe(Güzeltepe)” de yer alır. (Çıblak Coskun, 2013: 49).

Yerleşik düzene geçmeyi isteyen Yörükler, sarraf Agop Efendi'nin topraklarına gelir (s. 33). Diğer Yörükler de göç eder, dağlara çıkarlar. Subaşı köyüne yerleşen Yörükler için köklü bir mekân değişikliği esastır. Çitten, sazdan veya kerpiçten evler yapan Yörükler, tarlalarda çalışmaya başlayınca mekân yine geniş mekândır.

Yörüklerin yerleştiği Subaşı köyü uzun uzadıya tasvir edilir. Subaşı köyünün yamacına yerleştiği tepeyle, yüce Beşparmak Dağlarının arasında dar bir boğaz vardır. Asıl ova, Balat ovası, tepenin ardında, Samsun Dağlarına doğru genişliğine; batıya, denize doğru da uzunluğuna uzayıp gider. Tepeden bakılınca, koca ova, Samsun Dağları, bu dağların eteğindeki Söke kasabası ak ak yapıları ile görünür. Köy, Beşparmakların eteklerindeki zeytinlerle süslü tepeciklere bakar. Bu yemyeşil tepelerin arasında köyler vardır: Bağarası, Burunköy, Akçakaya, Nalbantlar, Kisir.(s. 45- 46).

Daha çok geniş mekânın hâkim olduğu romanda, özellikle yerleşik düzene geçildikten sonra, ev ve kahve şeklinde yer alan kapalı mekân da kullanılır. Göçebe kültüründen yerleşik hayata geçen insanlar, özellikle kış aylarında kapalı mekâna toplanırlar (s. 67). Kapalı veya dar mekân, tedirginlik ve umutsuzlukla münasebetli olarak yer alır. Menderes'in taşma korkusunun yaşandığı günlerde beliren dar mekân, taşkınım önlenmesi için mücadeleye karar veren ve yarınıtları tutmaya giden insanlarla birlikte geniş bir mekâna dönüşür (s. 101- 104).

Yakup'un anasının da belirttiği gibi, Yörükler daha çok geniş mekâna, dağlara ve ovalara alışıktır (s. 107). Bu sebeple yerleşik düzende bile daha çok bahçelerini, evin önünü veya ağacın altını mekân olarak seçerler.

Kapalı mekân olarak özellikle “İbrahim'in hanayı” uzun uzun tasvir edilir. Kişilerle mekân arasındaki ilişkiyi vermesi bakımından bu tasvir de önemlidir:

“İbrahim, hanayının dört bir yakasına kavak, çınar fidanları dikmişti. Evle saman damı arasındaki geniş meydana da zeytin, incir fidanları dizilmişti. Gelecekte yeşillenecek bu bağçeyi, çepeçevre yüksek bir duvar çeviriyordu. Duvarın taşlarını birbirine bağlayan harcı, daha yaş sayılırdı. Hanayın sağ yakasında, develerin, öküz arabalarının girebileceği büyük bir kapı vardı. Kapının kanatları, daha yapılıyordu. Bu bina, İbrahim'in zahire ambarları olacaktı.

Bina yükselince, Yakup'un İbrahim'in hanayına bakan evinin yan yakasını kapatacağı. Buraya bağçenin sınır duvarı yapılmamış, ambarın arka duvarının sınır görevini görmesi düşünülmüştü. İbrahim'in asıl özene bezene yaptırdığı yer, hanayından bir kapı ile geçilen, önü ardi açık, geniş bir ayazlıktı. Ayazlığın üstü çardaktı. Ama asmalar yeni dikildiğinden daha çardağı saramamıştı. Çardağın ana direklerine yeni yeni sarılıyorlardı» (s. 127- 128).

Romanın son bölümünde yine geniş mekân hâkimdir. İnsanlar kahvenin üst yakasından Nalbantlar köyüne çıkan yolun ağzında beklerler. Kahramanlardan Cemal, gidecekleri dağları şöyle anlatır:

“Hele kapağı Beşparmakların Aslan yaylasına bir atalım; Ası tepe'ye bir varalım; canımıza can, kanımıza kan katalım... Dağların örüzgerinden bir soluk alalım. Yaylamızda bir keyf çatalım. Sen, Yörüğü o zaman gör... Yaşıl çamlardan arıların getirdiği balı yiyelim; karakoyunun, akkoyunun südün içelim. Kışdan gömme karların helvasın karalım. Buz gibi pınarların serinliğine varıp yatalım...” (s.151).

Mekân gittikçe genişleyen ve göçebe kültürüne dönüşü müjdeleyen yeşillikler ve mor çiçekli dağlar olarak belirir. Roman, göçebe kültürüne has geniş mekânı sergileyici bir tarzla şöyle biter: “Mor çiçekli, sakız kokulu dağlardan geldiler; Söke ovasına adlarını armağan ettiler; yine duru, serin pınarlı, yeşil çamlı dağlarına döndüler.” (s. 159- 160).

Yörükleri anlatan romanın ilk bölümünde büyük ölçüde geniş mekân hâkimdir, yerleşik hayatla birlikte evler veya kahve şeklinde beliren dar mekân söz konusu olur. İkinci bölümde Menderes taşkınına kadar olan sürede dar mekân hâkim iken taşkın zamanı geniş mekâna çıkılır. Kapalı ve basık mekânın vaka ile derin bir münasebeti vardır. İnsan- tabiat çatışmasının mekânı olan Menderes ve çevresinden sonra, dağlara dönme fikri hâkim olur. Roman, yerleşik düzende hüsrana uğrayan insanların, alışılmış düzene doğru, gittikçe genişleyen bir mekânda yolculukları ile son bulur.

Kişiler: Bir Karış Toprak'ın vakasını şekillendiren kişiler, Yörüklerdir. Özellikle ilk iki bölümde, daha sonraki bölümlerde yer almayacak kişiler vardır. İlk bölümde beliren ve daha sonraki bölümlerin esas kahramanı olan Yakup, İbrahim'le çatışan tematik güç olarak yer alır.

Romanın Önsöz'ünde yazar, öncelikle hikâyeyi kendisine anlatan Koca Hasan'ı tanıtır: “Hasan'ın kocaman kır bıyıkları, yanaklarından çenesine uzanır. İri kocaman bir gövdesi vardır. Bu gövdeyi taşımaktan kendisi de bıkmış görünür.” (s. 3).

Romandaki kişileri, karşı güç olarak beliren Menderes de dâhil olmak üzere şu şekilde sınıflandırmak mümkündür:

Esas Kişi: Yakup.

İkinci Dereceden Kişiler: Koca Yörük Ali Ağa, İbrahim, Menderes Irmağı.

Diğer Kişiler: Ali Ağa'nın oğlu Veli, Mehmet Ağa, Yakup'un karısı Fatma ve karşı

gücün temsilcisi sayılabilecek Hacı Halil Paşa, Cemal, Recep Emmi, Ali Ağa'nın kızı Ayşe, Yakup'un anası Hatice Ana, Musa Emmi, Muhtar Galip Efendi, Lutfullah Hoca ve derviş kılıklı Zübeyr romanda dekoratif unsur olarak beliren kişilerdir.

Yakup: “Yavuz, yiğit bir kişi” (s. 38) olan Yakup, Yörüklerin en bilgili ve okumuş kişilerinden, Koca Ali Ağa'nın danışmanlığını yapan bir şahsın oğludur. Babasını kaybetmiştir, ancak onun bütün özelliklerini daha da geliştirerek üzerinde taşır. Eşi ve anasıyla yaşayan Yakup, okumayı yazmayı bilir, bilgili, cesur ve iri yarı bir insandır. Romanın özellikle ilk bölümünün sonunda belirginleşen kişiliği, daha sonraki bölümlerde de mücadeleci yönü ile anlatılır. İbrahim ve Ali Ağa'nın oğlu Veli ile arkadaşır. Yakup, dış görünüş itibarıyla şöyle tanıtılır:

“Gövdesi, çadırın aralığına zor sığıyordu. Pembe yüzlü, kara pos bıyıklı, geniş omuzlu, çam yarması gibi koca bir yiğitti. Bastığı yerde sağlam duruyordu. Beyaz yün çoraplarının üstüne giydiği çarıklarının sıyrımları, ha koptu ha kopacak... Poturuna, mintanına sığmayan bir hâli vardı.”(s. 39).

Topraklanmak isteyen Yörüklerle göz kulak olma fikri ile yerleşik düzene geçmeye karar veren Yakup, yüz dönüm tarlasını tek başına işleyemeyeceği için, bir ortak bulur. Çiftçiliği ortağı Musa Emmi'den öğrenmeye çalışır. Kendisine ağa denilmesine karşı çıkan Yakup, Yörüklere iyiliği dokunmayan ve sadece kendini düşünen İbrahim ile çatışma içindedir. Arkadaşı olmasına rağmen İbrahim'in haksızlığını göz ardı etmeyen Yakup, halktan yanadır. Yakup sadece İbrahim'le çatışma hâlinde değildir. Tabiat şartları ile de çatışma halindedir. Bütün Yörükler gibi Yakup da Menderes taşkınına önlemeye çalışır. Bir “engerek yılı” (s. 98) gibi gördüğü Menderes'le özelliklerini bilmese de mücadele eder.

Yörük töresini özümseyen Yakup saygılı, dürüst ve mücadelecidir. Göçebe kültüründen yerleşik düzene geçmesine rağmen mücadeleci ve kararlı tavrını kaybetmez. “Ben bir yol toprağı avuçladım, bırakmayacağım” (s. 110) diyen Yakup direnen tek tematik güç olarak belirir. İbrahim'in karşısında yer alan Yakup, yerleşik düzeni benimsediğini şöyle ifade eder:

“Burası da evimiz, yurdumuz, orası da evimiz, yurdumuz. Anadolu toprağı, Yörükün Osmanlının toprağı...Bu toprağın insanları, ister Yörük, ister Osmanlı olsun, aslına bakarsan bir hamurdandır... İbrahimli bubam da böyle derdi. Yeter ki toprağı, davara, sürüye sahip olmasını bilmeli.” (s, 143).

Yakup, güçlü bir kişiliğe sahiptir. Yörüklerin direnmesi için çaba harcasa da onları kararından vazgeçiremez.

İkinci Dereceden Kişiler: Romanda asıl kahramanların çevresinde yer alan ve onları tamamlayan yardımcı ve açıklayıcı nitelikte kişilerdir. Koca Yörük Ali Ağa, İbrahim ve Menderes Irmağı bu çerçevede ele alınabilir.

Koca Yörük Ali Ağa: Ali Ağa, beyaz sakallı, yaşlıca bir oymak ağasıdır. İpekli kara mintanı, sırma işlemeli şalvarı, cepkeni ve beyaz kuşağı ile Ali Ağa, gelecek olan Hacı

Halil Paşa'yı karşılamaya hazırlanır. Fesinin üstüne mor poşusunu dolar, yün çoraplarının üstüne kara çizmelerini çeker, kuşağının arasına, boncukla işlenmiş altın kesesini yerleştirir. Ali Ağa, Yörük törelerini en iyi bilenlerden biridir. Hacı Halil Paşa ile konuşurken ileriye gören özelliği ve arifane tavrı ile dikkati çeker. O, Yörüklerin topraklanınca başına gelebilecekleri önceden sezebilmektedir: “Yörük oğlu, Türkmen kişisi dediğin, işten kaçmaz, çalışır... Gel gör ki, çiftçiliği bilemez. Ağzımıza yüzümüze bulaştırır, sonunda sipsivri ortalıkta kalırız. Ben, kendimden öte, oymağımı, obalarımı düşünürüm. Benim ağalığım bu yödedir...” (s. 18).

Yörüklerin uğrayacağı hüsrancı önceden hissedebilen Ali Ağa, buna rağmen oymağındaki insanların fikrine ve tercihinin önem verir. Herkesin kendi kararını vererek hareket etmesini ister. Adaletli, hoşgörülü, alçak gönüllü, Yörük törelerini en ince ayrıntılarına kadar bilen oymak ağası Koca Yörük Ali Ağa, ileriye gören arif bir insandır. Evlidir. Ayşe ve Veli isminde iki çocuğu vardır. Romanın ilk bölümünde yer alsada sonraki bölümlerde görülmez.

İbrahim: Mehmet Ağa'nın oğlu, Koca Yörük Ali Ağa'nın yeğeni olan İbrahim, Veli'nin akranı, ama ondan kısa, tıknaz bir delikanlıdır. Yaşından daha olgun görünür. Romanın ilk bölümünde Yörüklerin topraklanması fikrini ortaya atan kişi olarak belirir. Amacı toprak ağası olabilmektir. Hırslı bir kişiliği vardır. Ali Ağa, oğlu Veli ile konuşurken İbrahim'i şöyle tanıtır:

“Şimdi İbrahim'in sözünü ettik. Onun tutumu beni düşündürüyor. Bir candan bir candanız. Ama o, çocukluğundan beri hırslı, kıskanç bir kişiydi. İnsan, Şeytan'dan yana oldu mu, Şeytan adamın kanına girdi mi, zor yolunu bulur. Yörüklere kötülük edecek bu kızan... Akacak kan damarda durmaz demişler...” (s. 24).

Okuma yazmayı öğrenmekten kaçan İbrahim, babasının ağalık gücü ile “iki bin dönüm” (s. 34) toprağı alır. Planladığı şekilde hareket eden İbrahim'i, Ali Ağa'nın oğlu Veli şöyle anlatır: “Yabanla, Osmanlıyla oymak kurmuş (...) Türkmen'e yaban katmış”tır (s. 41). İbrahim topraklarını Menderes taşkınlından en az etkilenen yüksek yerlerden alır. Diğer Yörüklere de su altında kalacak toprakları pay eder. Büyük toprak ağası olma özlemine İbrahim, Menderes taşkını sayesinde istediğinden daha çabuk ulaşır. Yakup hariç bütün Yörüklerin topraklarını satın alır. İbrahim, şöyle tanıtır:

“Şişmanladıkça boyu kısalmıştı. Muhtar Galip'le, huyuna suyuna giden köylülerle kahvede, evinde toplanıp ocak keyfi yapmış, ağalığını yüceltecek, pekleştirecek sorunları düşünmüştü. Köyün eskilerinden, eski ağaların yaşayışını, gördükleri işleri, tutumlarını bir bir öğrenmişti. Osmanlı ağalığının yoresi, yönetimi hiç de Yörük ağalarına benzemiyordu. Hele başka köylerin ağalarının tutumlarını, kasabadaki ağaların durumlarını, iyiden iyiye incelemiş gözden geçirmişti.” (s. 128).

Romanda karşı güç olarak beliren İbrahim, Koca Ali Ağa'nın da belirttiği gibi Yörüklere kötülük eder. Sadece kendini düşünür.

Menderes: Kocagöz'ün hikâye ve romanlarında karşı güç olarak beliren kahramanlardan biri de Menderes'tir. Tematik gücün karşısında olan Menderes, taşkınları ile hem bereket hem belâ niteliği taşır:

“Ovanın ortasında döne dolaşa, yılan gibi kıvrıla kıvrıla yürüyüp geçen Menderes Nehri (...) toprakların şahdamarıydı. Menderesin çoşup kabarması bir belâ, ama bir bakıma da berekettir. Menderes, Büyük Menderes, üç bin yıldır kabarıp taşıp getirdiği millerle bu ovada uygarlıklar kurmuş, uygarlıkları yok etmiştir. Menderes, adına yapılan, yaratılan mermer Bereket Tanrılarını, dağlardan söküp getirdiği topraklarla gömmüş, canı istediği zaman da toprağı kazmış, oymuş, karıştırmış, ortaya çıkarmıştır. Sonunda Bereket Tanrısı ile Denizler Tanrısı Poseidon'un arasına girmiş, Milet iç körfezinin boğazını sıkıp, körfezi denizden ayırmış, İyonların incisi, Tales'in yurdu Milet şehrini, yığın yığın millerle topraklarla örtmüştür.” (s. 46).

Romanın zirvesi olan ve Yörüklerin hayatını altüst eden taşkınlarıyla Menderes, kuyruğuna konan sineğı atmak için silkinen bir “koca öküz” olarak nitelendirilir (s. 104). Taştığı zaman bir düşmandır, haindir: “Gedik bulduğu yer kapanınca, sesini çıkarmıyor, hayın hayın gülüp geçiyor, az sonra başka bir gedikten yükleniyor, saldırıyordu. Köylüyü bezdirmek, canından usandırmak istiyordu.” (s. 102). Bütün çabalara rağmen o, yarıntıyı yıkarak Yörüklerin umutlarını yok edencesine yatağını değiştirir. Bu romanın sonunu tayin eden zirvedir. Yörükler yurtlanmak için geldikleri oviden, taşkınının hızlandırdığı bir kararla tekrar dağlara dönerler.

Diğer Kişiler: Romanda Yörüklerin hayat tarzını göstermek üzere **dekoratif** unsur olarak beliren, aynı zamanda göçebe ve yerleşik düzen arasındaki farkı göstermeyi amaçlayan kişiler de söz konusudur. **Fon kişiler** olarak da nitelenebilecek bu kişiler, vakanın ve kişilerin daha iyi anlaşılabilmesi için dekoratif unsur görevi görürler. Ali Ağa'dan sonra oymağa ve obaya göz kulak olacak oğlu Veli; Ali Ağa'nın kardeşi, İbrahim'in babası Mehmet Ağa; Yakup'un karısı Fatma; Ali Ağa'nın “başibozuk paşa” (s. 8) diye nitelediği askersiz paşalardan Hacı Halil Paşa dekoratif kişilerdir. Ali Ağa'nın kızı Ayşe, yaşlı Yörüklerden Recep Emmi, Yakup'un anası Hatice Ana ve Yörükleri tekrar dağlara dönmek için kışkırtan Cemal, Yörüklerin diğer kişileri olarak yer alır. Köylülerden Yakup'un ortağı Musa Emmi, köyün imamı Lutfullah Hoca ve sarıklı, uzun beyaz sakallı Zübeyr de tamamlayıcı unsurlardır.

Dil ve Anlatım:Kocagöz, öze verdiği önemi, konuya gösterdiği özeni, Yörükleri anlatan bu eseri ile üslubuna da yansıtır. Destan üslubunu hatırlatan bir dil ve anlatımla oluşturulan Bir Karış Toprak, yazarın içerik- anlatım ilişkisine gösterdiği özen bakımından dikkat çekicidir.

Eserde, Yörüklerin özellikleri, gelenek ve görenekleri masal- destan havasında, canlı, değişik bir anlatımla sergilenir. Gösterme/sahneleme tekniğinin, konuşma/diyalog tarzındaki kullanımına sıklıkla rastlanan eserde anlatım tarzı dikkati çeker:

“Otur oğlum, sana bir çift sözüm var: Çocukluğundan bu yana hep yaşına

başına uygun, gün gün, ay ay, yıl yıl; sana öğüt verdim. Çok şükür, bugüne dek, büyüğüne saygıda, küçüğüne sevgide kusur etmedin. Yüzüme bir vakit kir getirmedi. Senden hoşnudum oğul. Oymağımızın yasalarını töresini iyi öğrendin. Bilirim, bencileyin, yüreğin meleyen kuzucuğa yufka, dişini gösteren canavara katıdır. (...) Bir kandan, bir candan (...) Ama şu sözüm de kulağına küpe olsun oğul, şu sözüme kulak ver: Yaşadığın yaşça, dikkat et oğlum, dikkatli ol, Yörük milletine, insanlara; elinden, dilinden, belinden bir kötülük gelmesin.” (s. 24).

Kocagöz, halk dilinin hemen hemen bütün imkânlarından yararlanır. Göçebe kültür anlatılırken atasözlerinden deyimlere, ikilemelerden halk söyleyişlerine uzanan değişik ve renkli bir anlatım tarzı seçilir. Yerleşik hayatın anlatımında ise durgunluk ve çaresizlik hâkimdir. Bu da yerleşik hayata uyum gösteremeyen Yörüklerin durgunluğunu hissettirmesi bakımından önemlidir. Mor dağlara dönüş yine aynı destansı üslupla anlatılır:

“ ‘Hey! Kızanlar! Hey hey! kınalı kızlar! Bir türkü çağıralım! Dadaloğlu’ndan obaya bir haber verelim!..’

Aldı kınalı kızlar, koç yiğitler, bakalım ne söyledi:

(Kalktı göç eyledi Avşar elleri

Ağır ağır giden eller bizimdir

Arap atlar yakın eder ırağı

Yüce dağdan aşan yollar bizimdir

Hakkımızda devlet etmiş fermanı

Ferman padişahın dağlar bizimdir)

Dağlar taşlar yankısını verdi bu türkünün, yollar beller inledi. Sonra dağların çavçağında ovaya sisler içindeki denize dek döküldü gitti koç yiğitlerin, kınalı kızların körpe kızanların sesi.” (157).

Anlatma, tasvir ve konuşmalardan hareketle sezdirilmeye çalışılan tahliller, konunun niteliği ile birlikte cümleleri etkiler. Kocagöz’ün eserinin temelinde ustaca yerleştirilmiş bir tarzda yer alan konuşma cümleleri vardır. Kocagöz için “konuşma” önemlidir:

“İnsanın ruh halinin fikirlerle, olaylarla bir konuya bağlanıp hikâyede, romanda belirtilmesinin başlıca yollarından biri, konuşmadır. Kişileri konuşurma. Ama yazar, kişilerini kafadan konuşturursa başarıya varamaz. Konuşmalar, yazarın çevresinde yaşayan insanların, topluluğun malı olmalıdır. Böyle olursa, yine yazarı okuyan insanlar, topluluk, onu yadırgamaz. Bence iyi bir yazarın topluluk içinde iyi bir tanık olarak yaşaması şarttır. Anlatacağı kişilerinin tutumunu yakalayabilmek için gözünü dört açmalıdır. Bu da bir yazar için mesleğinde edindiği en zor bir alışkanlıktır. Halk içinden bir plâk sadakatıyla yakaladığı konuşmalarla, -bir konuyu yazarken ona tedarikleri yardım eder- kişilerinin ruh hâlini yerinde kullandığı konuşmalarla tespit eder. Tıpkı bir bestecinin halk melodilerinden faydalanması gibi” dir. (Kocagöz 1957: 929)

Kocagöz'ün romanlarında, olayların, kişilerin, zaman ve mekânın üsluba büyük bir etkisi vardır. Eserin tamamına yakın büyük bir bölümü konuşma/diyalog tarzı üslup özelliğini taşır. Kelime seçiminden cümleye, cümleden üsluba kadar, bütün malzemeler gerçekçi bir anlayışın ürünüdür.

KAYNAKÇA

- ANDAÇ, F. (1989). “Öyküden Romana Samim Kocagöz”, *Varlık*, 982: 16.
- ÇIBLAK COŞKUN, N. (2013). Tahtacılar ve Tahtacı Ocaklarına Bağlı Oymakların Yerleşim Alanları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 68: 33- 54.
- KAKINÇ, T. D. (1971). Masalla Gerçek Arası, *Milliyet*, 28 Temmuz.
- KAPLAN, R. (1988). *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Köy*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- KOCAGÖZ, S. (1957). Romanda, Hikâyede Konuşma”, *Yeni Ufuklar*, 60 (5): 929.
- KOCAGÖZ, S. (1964). *Bir Karış Toprak*, İstanbul: Ataç Kitabevi Yayınları.
- KOCAGÖZ, S. (1970). *Bir Çift Öküz*, İstanbul: Ararat Yayınevi.
- KOCAGÖZ, S. (1989). *Bu da Geçti Yahu*, İstanbul: Düşün Yayınevi.
- KÖSEMİHAL, N. Ş. (1964). Samim Kocagöz'ün Yeni Romanı, *Yeni İnsan*, 12.
- KURDAKUL, Ş. (1982). Samim Kocagöz ile Konuşma, *Yazko- Edebiyat*, 26: 123-124.
- ÖNERTOY, O. (1984). *Cumhuriyetin 60. Yılına Armağan. Cumhuriyet Dönemi Türk Roman ve Öyküsü*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- TAŞ, S. (2013). *Samim Kocagöz. Yazar- Eser- Üslup*, Ankara: Gazi Yayınları.
- TAŞ, S. (1995). Samim Kocagöz'le Yaptığım İlk Görüşme, *Eşik*, 3 (21- 22): 43- 47.

ÖZ

DOĞUMUNUN 100. YILI İÇİN SAMİM KOCAGÖZ'ÜN ROMANINDA YÖRÜKLER

Bu çalışmada, Samim Kocagöz'ün kişisel ve orijinal üslup döneminin romanlarından *Bir Karış Toprak*, yapısalcı bir yaklaşımla metin merkezli olarak çözümlenmektedir. *Bir Karış Toprak*, Tahtacı ve dağ Yörükleri adlarıyla da bilinen Türkmenlerin romanıdır. Yörüklerin kendi istekleri ile yerleşik hayata geçmeleri, topraklanmaları konusu ele alınır. Eserde, Yörüklerin özellikleri, gelenek ve görenekleri masal, destan havasında, canlı, değişik bir anlatımla sergilenir. Göçebe kültür ve töreleri ile yerleşik düzen arasındaki farklılık, hâkim bakış açısı ve yazar anlatıcı tekniği ile sergilenir. Eserde, insan-tabiata ve insan- insan çatışması söz konusudur. Olay zamanı, 1894'lü yıllara denk düşer. On bir aylık bir süreyi konu alan eserde, II. Abdülhamit dönemi, yani Cumhuriyet öncesi anlatılır. Olay ile zaman arasında derin bir münasebet vardır. Göçebe kültür, atasözle-

rinden deyimlere, ikilemelerden halk söyleyişlerine uzanan destansı bir anlatım tarzı ile yerleşik hayat ise durgunluk ve çaresizlik yüklü yalın bir dille verilir. Bu da dağlara dönerken Söke ovasına “Yörük Tımarı” adını armağan eden Yörüklerin yerleşik hayata geçişte yaşadığı bocalama ve durgunluğu hissettirmesi bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Bir Karış Toprak, Samim Kocagöz, Yörükler, Tahtacılar, Türkmenler.

ABSTRACT

YURUKS IN NOVELS OF SAMİM KOCAGOZ IN THE 100TH ANNIVERSARY OF HIS BIRTH

In this study the novel named “Bir Karış Toprak” (A Span of Land) which is one of the personal and original style period novels of Samim Kocagöz was resolved with a structuralist approach and based on text. Bir Karış Toprak, is a novel of Turkmens which are known as Tahtaci or mountain Yuruks. In the novel the plot is about the intentional switching of Yuruks to settled life and their land acquisition. In the novel, the features of Yuruks and their traditions are portrayed with a vital, unique and epic narration. The difference between nomadic culture & traditions and permanent settlement, dominant point of view were portrayed by author narrator technique. The events in the novel are dated back to 1894’s. In the novel which is about a period of 11 months, Abdulhamid II. Era, namely pre-republican era is narrated. There is a deep relation between event and time. Nomadic culture is narrated with an epic style from proverbs to idioms, from reduplications to public articulations while permanent settlement is narrated with a plain style filled with stagnation and desperation. This is important in terms of evoking the stagnancy and floundering that Yuruks (who awarded the name Yuruk Timar” to Soke plain on the way back to the mountains) faced in switching to settled lifestyle.

Keywords: Bir Karış Toprak, Samim Kocagöz, Yuruks, Tahtacis, Turkmens.

MİLLİ MÜCADELE DÖNEMİ TÜRKÜLERİ ÜZERİNE ÖRNEK BİR ÇALIŞMA

Fatma Acun*

Giriş

Atatürk'ün 19 Mayıs 1919'da Samsun'a çıkması ile başlayıp, 14 Ekim 1922'de Mudanya Mütarekesi ile son bulan ve yaklaşık iki buçuk yıl süren Milli Mücadele dönemine ilişkin türkülerini konu alan çalışmaların henüz başlangıç düzeyinde olduğu görülmektedir. Konuyla doğrudan ilişkili olarak, *Kurtuluş Savaşı Türküleri* (İstanbul, 2006) adlı bir kitap mevcuttur. Müzik öğretmeni olan Hamdi Tanses tarafından yayınlanan bu kitapta, Milli Mücadele dönemine ilişkin türkülerin sözleri, notaları ve hikayeleri yer almaktadır. Başka araştırmaların yokluğunda ön plana geçen bu çalışmada, I. Dünya Savaşı'na (1914-1918) ilişkin türküler de bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle, ismine rağmen, yazar kitabında türkülerini tasniflerken seçime gitmemiş, birbirine yakın olan bu iki önemli olaya dair türkülerini ve ilaveten, asker türkülerini, Atatürk'ün sevdiği türküler ve şarkıları, aşıkların Atatürk'e yazdığı ağıtlar ve deyişleri ve döneme ilişkin marşları beraberce vermiştir. Tarihimizin bu çok önemli ve kritik dönemine ilişkin türküler, şarkılar, ağıt ve marş türünden eserleri bir araya getirmesi bakımından önemli olan bu çalışmadan, araştırmamız esnasında istifade edilmiştir. Bu çalışmanın haricinde, döneme ilişkin türküler çeşitli ortamlarda (kitap, makale, İnternet) serpiştirilmiş ve dağıtık halde bulunmaktadır. Bunlardan birinde, Merdan Güven tarafından kaleme alınan *Türküler Dile Geldi* (İstanbul 2009) adlı kitapta, hikayesi olan türkülerine yer verilmiştir. Bunlar arasından Milli Mücadele dönemine ilişkin türküler seçilerek ve eserde takip edilen tasnifleme biçimi elimizdeki verilerde karşılığı olduğu ölçüde, kısmen benimsenerek çalışmamızda istifade edilmiştir. Genel bir değerlendirme yapıldığında, Milli Mücadele dönemine ilişkin türküler üzerine detaylı inceleme, hikayesini anlatmanın ötesinde, mevcut değildir. Bu çalışmada, döneme ilişkin türkülerden, haklarında sistemli bilgi toplana bilinen altı ta-

* Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Öğretim Üyesi.

nesi incelenecek ve bu konudaki boşluk doldurulmaya çalışılacaktır. Çalışmada takip edilen metod, benzeri türkü incelemeleri için model oluşturabilecek mahiyettedir. Belirlenen kategoriler çerçevesinde çalışmalar yapıldığında, türkülerin en temel özellikleri sistemli olarak ortaya konulurken, yapılacak farklı çalışmaları karşılaştırmak, bir araya getirmek ve böylece genel bir neticeye ulaşmak daha kolay olacaktır. Çalışmaya dahil edilen türküler; Ankara'nın Taşına Bak, Kolumu Salladım Toplar Oynadı, Yörük Ali Türküsü, İhsan Çavuş, Demirci Efe ve Cafer Efe türküleridir. Bunlar aşağıda sırasıyla Ele alınacaktır.

Milli Mücadele'yi Konu Alan Türküler (19 Mayıs 1919 - 14 Ekim 1922)

I- Ankara'nın Taşına Bak

1. Türkünün Metni

Ankara'nın Taşına Bak (1. Nüsha)	Ankara'nın Taşına Bak (2. Nüsha)	Ankara'nın Taşına Bak (3. Nüsha)	Ankara Türküsü (4. Nüsha) (Düzenleme Ruhi Su, Zülfü Livaneli)
Ankara'nın taşına bak Gözlerimin yaşına bak Biz düşmanı esir ettik [aldık] Şu feleğin işine bak Pek şanlıyız [, Osmanlıyız]	Ankara'nın taşına bak Gözlerimin yaşına bak Biz düşmanı esir aldık Şu feleğin işine bak Pek şanlıyız (Türk oğluyuz)	Ankara'nın taşına bak Gözlerimin yaşına bak. Biz Yunana esir olduk, Şu feleğin işine bak. Ankara'da Sincan yolu Yunan tuttu sağı solu. Biz Yunana esir olmayız Yetiştiriyor aslan ordu.	Ankara'nın taşına bak Gözlerimin yaşına bak Uyu uyan Gazi Kemal Şu feleğin işine bak, işine bak
Ankara'nın taşır yolu Her tarafı asker dolu Artık yetiş Kemal Paşa Kan ağlıyor Anadolu Pek şanlıyız [, Osmanlıyız]	Yağmur yağar için için Kemal ağlar millet için Kemal Paşa yemin etti Şu Bursa'yı almak için Pek şanlıyız (Türk oğluyuz)		Kılıncını vurdun taşta, Taş yarıldı baştanbaşa Uyan da bak Gazi Kemal Başımıza gelen işe, gelen işe
Ankara'da şanlı ordu Her tarafa çadır kurdu Türk ordusu karşısında Zalim düşman kaçıyordu Pek şanlıyız [, Osmanlıyız]	İstihkâma indirdiler Kanlı gömlek geydirdiler Melül olma garip anam Bir oğlunu öldürdüler Pek şanlıyız (Türk oğluyuz)		Ankara'nın dardır yolu Düşman aldı sağı solu Sen gösterdin paşam bize Böyle günde doğru yolu, doğru yolu
Ankara'dan uçan kuşlar Aydın yaylasında kışlar Düşman bize teslim oldu Kolu nişanlı çavuşlar Pek şanlıyız [, Osmanlıyız]	Kazancık'da harp olacak Tarihlere kayd olacak Atalardan miras kalan Yeşil bayrak asılacak Pek şanlıyız (Türk oğluyuz)		
	Ankara'da şanlı ordu Her tarafa çadır kurdu Gazi Paşa harp edecek Hep askerler hazır oldu Pek şanlıyız (Türk oğluyuz)		

1.1 Türkünün Metninin Değerlendirilmesi

Ankara'nın Taşına Bak adıyla tanınan ve Ankara yöresine ait olan türkünün bilinen 3 nüshası anonim derlemedir. Ruhi Su ve Zülfü Livaneli tarafından *Ankara Türküsü* adıyla sonradan derlenmiş bir nüshası da bulunmaktadır. Türkünün birinci nüshası halk arasında en yaygın bilinen hali olarak görünmektedir. İkinci nüshasının ilk bendi, birinci nüshası ile aynıdır. Son bendinin ilk iki dizesi de, birinci nüshanın üçüncü bendinin ilk iki dizesi ile aynıdır. Üçüncü nüshası, diğerlerinden farklı olarak sekiz dizelik tek bir bentten oluşmaktadır. Her üç nüshada da nakarat gibi kullanılan ilk iki dize haricinde, diğer nüshalar arasında benzerlik bulunmamaktadır. Dördüncü nüsha olarak adlandırdığımız düzenlemeyi diğerlerinden ayıran temel özellik, 5 satırlı bentler yerine 4 satırlı dörtlüklerden oluşmasıdır. Birinci dörtlüğünde yer alan 3 dize, birinci ve ikinci nüshalarla aynıdır. Son dörtlüğünde yer alan “*Düşman aldı sağı solu*” dizesi, üçüncü nüshadaki “*Yunan tuttu sağı solu*” dizesi ile benzerlik göstermektedir. İkinci dörtlüğünün ilk iki dizesi, Plevne kahramanı Gazi Osman Paşa için söylenen türküden alıntı olup, aykırı duran bir zorlamadır. Bu nüshanın diğer dizelerinin de türkünün aşağıda verilen hikâyesi ile ilişkisi olmadığı görülmektedir. Alıntılar ve zorlama ifadelerle, hikâyesine yabancılaştırılmış olan bu derleme değerlendirmeye alınmamıştır.

2. Türkünün Hikâyesi

Sözlerinden açık biçimde anlaşıldığı üzere, Ankara yöresine ait olduğu anlaşılan türkünün herhangi bir nüshası için doğrudan türkünün ismiyle (Ankara'nın taşına bak) bağlantı kuran bir hikâye anlatısı bulunmamıştır. Ancak, türkü için genel kabul gören en yaygın hikâye, tarihsel bağlamda Milli Mücadele ile çok yakından ilişkilidir ve şöyledir: Duatepe'ye yapılacak taarruz için 57'nci Tümenin Kerim Köyü'ne gelerek yedekte kalması kararlaştırılmıştır. Gece yarısına doğru emri alan tümen komutanı Albay Mümtaz, birliklerinin yol hazırlıklarını tamamlatarak yürüyüşü başlatmıştır. Gece karanlığında ve yağmur altında ilerleyen birliklerde erlerin dörderli sıraları korumasında büyük güçlük yaşanıyordu. Yürüyüş kolunun bozulmaması ve erlerin kaybolmaması için birbirleriyle konuşmalarına izin verildi. Bu sırada, yürüyüş kolunun arkalarındaki bölüklerden biri kendine ortak bir dil buldu. Bütün bölük, bir ağızdan günlerdir Sakarya'ya bakan tepelerde yankılanan bir türküyü söylemeye koyuldu. Havası ve ritmiyle daha çok bir marş benziyor, yürüyüş temposuna uyuyordu.

Ankara'nın taşına bak
Gözlerinin yaşına bak
Biz Yunana esir olduk
Şu feleğin işine bak.

Halkın coşkunu duygularını dile getiren *türkünün* bestecisi, söz yazarı bilinmiyordu. Türkünün başında halk askerlerine sesleniyor, onlara kutsal görevlerini hatırlatıyordu. Son bölümünde ise, *Türkün karanlık günlerinde ortaya çıkan, kendini ulusuna adayan bir oğula*, Başkomutan Mustafa Kemal Paşa'ya yankılan bir türkü havasındaydı.*

* <http://www.adanahilal.com/ankaranin-tasina-bak-marsinin-hikayesi.html>, (Erişim tarihi: 12 Nisan 2015).

3. Türkünün Tahlili

3.1 Türkünün Hikâyesi ile Metninin Karşılaştırılması

Türkiye ismini de veren “Ankara taşı” ifadesi, tüm nüshalarda ortak nakarat olarak kullanılmıştır. Türkünün hikâyesinde doğrudan yer almamakla birlikte, türkünün ortaya çıkış sebebi ile bağlamsal ilişkisi bulunmaktadır. Halk arasında “Ankara taşı” olarak bilinen ve aşağıda mekân başlığı altında özellikleri anlatılan Andezit Taşı, Milli Mücadele yıllarında Birinci Millet Meclis olarak kullanılan binanın yapı taşıdır. Anadolu’nun düşmanlar tarafından işgal edilmesi ve halkının türlü zulümlerle esaret altına alınmasının karşısında, Mustafa Kemal önderliğinde milli irade uyanışının ve istiklal mücadelesinin merkezi olan Meclis’e “Ankara taşı” ifadesiyle gönderme yapıldığı düşünülmektedir.

Milli Mücadele’nin muharebeleri açısından ise, türkü sözleriyle hikâyesi arasında tarihi bir gerçeklik ve bağ vardır. 57inci Tümen’in Albay Mümtaz (Çeçen) komutasında Duatepe (Polatlı) yakınlarına hareketi, Sakarya Meydan Muharebesi’nin son günlerinde, 12-13 Eylül 1921 tarihinde gerçekleşmiştir (Vandemir, 2006: 100, 105, 117). Eylül ayında mevsim itibariyle havanın yağışlı olması doğaldır. Hikâyesine göre; türkünün bu tarihten önce söylenmeye başlandığı anlaşılmaktadır. 8-21 Temmuz 1921 tarihindeki Kütahya-Eskişehir Muharebeleri neticesinde Türk ordusunun Sakarya Nehri’nin doğusuna çekilmesi halkın moralini olumsuz olarak etkilemiştir.* Ordunun geri çekilmiş olması üzerine çok sert tartışmalar yapılırken, telaşa düşen bazı meclis üyeleri tarafından meclisin Kayseri’ye taşınması konusu gündeme getirilmiştir.** Felakete doğru gittiği görülen durum karşısında, Meclisin yetkileri de üzerinde olmak üzere, Mustafa Kemal’e 5 Ağustos 1921’de Başkomutanlık görevi verilmiştir. Başkomutan Mustafa Kemal, 12 Ağustos’ta Batı Cephesi’ne gitmiştir. Türkünün sözlerinde ve hikâyesinde, Anadolu’nun kurtuluşu için bütün ümitlerin Mustafa Kemal’e bağlandığı görülmektedir. Bu durumda, türkünün Mustafa Kemal’e Başkomutanlık görevinin verilmesini takiben ordunun başına geçtiği günlerde ortaya çıktığı anlaşılmakta ve 5-12 Ağustos arasında bir haftalık bir zaman aralığına sabitlene bilmektedir.***

Hikâyesi ile türkü arasındaki en temel fark; hikâyedeki “*Biz Yunana esir olduk*” dizesine karşı türküdeki “*Biz düşmanı esir ettik*” dizesidir. Türkünün ortaya çıktığı günlerde, Türk ordusunun Sakarya Nehri doğusundan Polatlı önlerine kadar -Ankara’daki Meclis’e 75 km mesafe- geri çekilmiş olması durumunu göz önüne alırsak, “esir olduk” ifadesinin daha anlamlı olduğu görülmektedir. Ayrıca, ilgili dizinin hemen devamındaki dizide yer alan “Şu feleğin işine bak” sözü, beklenmeyen ve arzu edilmeyen durum karşısında hayıflanma ifa-

* Bu konuda geniş bilgi için bkz. **Türk İstiklal Harbi, IIinci Cilt, Batı Cephesi, 4ncü Kısım, Kütahya, Eskişehir Muharebeleri (15 Mayıs 1921 - 25 Temmuz 1921)**, (1974), T.C. Genelkurmay Harp Tarihi Başkanlığı Resmî Yayınları, Seri No: 1, Ankara.

** Bahsedilen tartışmalar hakkında bkz. **TBMM Gizli Celse Zabıtları**; 23 Temmuz 1337 (1921) tarihli 54üncü oturum ile ve 5 Ağustos 1337 (1921) tarihli 62nci oturum arasındaki görüşmeler.

*** Türkünün hikâyesinde yer alan tarihi olayları bilmeyenler, türkünün 30 Ağustos 1922’yi takip eden tarihlerde ortaya çıktığını ifade etmektedirler; bkz. <http://cengizdamar.blogspot.com.tr/2011/11/ankaranin-tasina-bak-turkusunun.html>, (Erişim tarihi: 12 Nisan 2015). Bu doğru değildir. Büyük Taarruz ve Başkomutanlık Meydan Muharebesi’nde 57nci Alay’ın komutanı önce Albay Reşat, sonra Albay Sabit (Noyan)’dır; Albay Mümtaz (Çeçen) bu harekatta yer almamıştır. Bkz. İsmet Görgülü, **On Yıllık Harbin Kadrosu 1912-1922**, Türk Tarih Kurumu, 1993, s. 283, 291, 294.

desidir. Dolayısıyla, türkünün orijinal halinde bu dizenin “*Biz Yunana esir olduk*” şeklinde olduğu söylenebilir.

Türkünün değişik nüshalarının tartışıldığı internet ortamlarında “Pek şanlıyız (Türk oğluyuz)” dizesiyle ilgili önemli bir iddia yer almaktadır. Söz konusu dizinin türkünün orijinalinde “Pek şanlıyız, Osmanlıyız” şeklinde olduğuna dair yazılanlar takip eden şekildedir: “*Daha okula gitmezden nakaratımı “Pek şanlıyız, Osmanlıyız” şeklinde söyledik. Okul sıralarında ise Osmanlıyız kısmı yazılmadı ve söylenmedi. Sekizlik hece ölçüsüyle yazılmış bir şiir olduğunu düşünürsek Osmanlıyız kelimesinin yer alması gerekirdi*”.^{*} Türkünün ortaya çıktığı tarihte; İstanbul’da Padişah Sultan Vahdeddin halen makamındadır; Anadolu halkı saltanatı ve hilafeti halen devletin başı, kendisini de Osmanlı’nın tebaası olarak kabul etmektedir. Cumhuriyetin ilanı öncesinde 1920’li yıllardaki meclis üyelerinin büyük bir kısmının algısı da, bundan farklı değildir. Cumhuriyet kurulduktan yıllar sonra Anadolu gezilerine çıktığında köylülerin Atatürk’e “İstanbul’da Padişahımız efendimiz nasıllar” diye sorması hatırlanacak olursa, türküde “*Pek şanlıyız, Osmanlıyız*” dizesinin yer alması pek de şaşırtıcı değildir. Türkünün orijinal sözlerindeki “Osmanlıyız” ifadesinin, Cumhuriyet kurulunca, yeni rejimin bir gereği olarak çıkarıldığı, bazı yeni nüshalarına da ideolojik bir yaklaşımla “Türk oğluyuz” ifadesinin ilave edildiği görülmektedir.

Türkünün incelenen nüshalarında yer alan bazı ifadelerin ve öğelerin ise hikâyesinde karşılık bulmadığını görüyoruz. Özellikle; “uçan kuşlar”, “Aydın yaylası”, “istihkâmda katledilen genç”, “yeşil bayrak” ve “Sincan yolu” gibi öğelerin, türkünün hikâyesindeki eksikliği dikkat çekmektedir. Bu öğeler aşağıda ilgili başlıklar altında ayrıca incelenmiştir.

3.2 Mekân

Türküde geçen en genel mahiyetteki mekan Anadoludur. Birinci Dünya Savaşı’nın kaybedilmesiyle Osmanlı Devleti’nin yıkılması döneminde savaşın galip devletleri veya onların maşası durumundaki devletler tarafında işgale uğrayan ve halkı büyük zulüm gören en geniş coğrafi mekânı temsil etmektedir. Milli Mücadele’nin yönetim merkezi olarak büyük öneme sahip olan Ankara, türküde coğrafi bağlamda Anadolu’nun merkezi olarak kullanılmıştır. Osmanlı’nın genellikle ihmal ettiği Anadolu bozkırının ortasında yer alan Ankara, mimaride “Andezit” olarak bilinen taş ile meşhurdur. Bu taş; günümüzden yaklaşık 3 ila 65 milyon yıl önceki jeolojik zaman diliminde volkanik hareketlere bağlı olarak oluşmuş bir kayadır. 20. yüzyılın başından itibaren Ankara’da inşa edilen önemli mimari yapılarda esas yapı malzemesi olarak kullanılmıştır. Günümüzde mevcut olmayan Taşhan bu yapılar arasındadır. 1915 yılında İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin binası olarak inşa edilen ve Milli Mücadele yıllarında Birinci Meclis olarak kullanılan binada da, Ankara taşı kullanılmıştır.

Aydın, Ege bölgesinin Güney ucunda, verimli toprakların İç-Anadolu’nun engebeli arazisi ile buluşmaya başladığı mevkide yer alan ilimizdir ve stratejik konumu nedeniyle önemlidir. I. Dünya Savaşı sonrasında işgal kuvvetlerine karşı Anadolu’nun direnci kırmak için Yunanlıların Batı-Anadolu’ya asker çıkarmasıyla işgal edilmiştir. Türküde Aydın Yaylası ile, Aydın ilinin adıyla anılan Aydın Yaylası ve civarı kastedilmektedir. Efeler diyarı olarak bilinen ve Milli Mücadele’nin düzenli orduya henüz geçilmediği ilk döneminde, mahalli milis

^{*} <http://forum.memurlar.net/konu/1132362/>, (Erişim tarihi: 12 Nisan 2015). Bu sözlerin sahibi ismini açıklamamıştır. Sahibi bilinmese de, konuyu açıklamak bakımından kayda değer görüldüğü için metne dahil edilmiştir.

kuvvetlerle işgal ordularına karşı gösterilen direncin merkezidir. Türküde, Aydın Yaylası kuşların göç yolu gibi anılmaktadır. Bu coğrafi olarak doğru değildir. Palearktik bölgedeki * dört ana kuş göç yolu Türkiye üzerinden geçer.** Ancak; bu göç yolları kuzey-güney doğrultusunda uzanırlar ve hiçbiri Doğu-Batı, Ankara-Aydın istikametinde değildir. Coğrafi olarak mümkün olmamasına rağmen kuşların göçünün türküde yer almasının, iki bölge arasındaki iletişime ve doğrudan haberleşmeye işaret ettiği düşünülmektedir.

Türküde geçen Bursa, Ege bölgesinin Kuzey ucunda yer alan ve Milli Mücadele'nin yönetim merkezi olan Ankara'ya ulaşımında en elverişli konuma sahip olan bir ilimizdir. Bursa'nın fazla bir direnç görmeden Yunan ordusu tarafından 8 Temmuz 1920'de işgali, Büyük Millet Meclisi'nde hararetli münakaşalara yol açmıştır. Bunun üzerine Mecliste sert tartışmalar başlar ve Afyonkarahisar mebusu Şükrü Bey, Garp cephesinde kolordu ve Bursa'daki kuvvetlerin (56. Tümen) kumandanı Bekir Sami Bey, Bursa valisi Hacim Muhittin Bey ve Aşir Bey'in görevlerinden niçin uzaklaştırılmadıkları ve divan-ı harbe verilmediklerine dair gensoru önergesi verir (14.8.1920). Antalya mebusu Hamdullah Suphi, bu şahısların Bursa'dan ayrılmalarını ve cezalandırılmalarını talep eder. Meclisteki bu hararetli tartışmaları yatıştıran Büyük Millet Meclisi Başkanı Mustafa Kemal olur. Mustafa Kemal, askerî harekât gerektirdiği için Bekir Sami Bey'e Bursa'yı terk etmesi emrinin kendisi tarafından verildiğini belirtir. Bursa'daki Türk kuvvetleri, Yunanlılara karşı koyabilecek güçte değildir. Daha zinde kuvvetlerin toplanabilmesi için geri çekilmek mecburiyeti olduğunu ifade eder ve muhalif sesleri yatıştırır (Sinar, 2007:340).

Anadolu coğrafyasında, türküde geçen Kazancık adıyla anılan birden fazla yer bulunmaktadır. Kayseri-Pınarbaşı-Kazancık; Sivas-Şarkışla-Kazancık ve Erzurum-Tekman-Kazancık. Bu yerlerin üçü de Milli Mücadele'de harp cephesi değildir. Hatay-Altınözü-Kazancık; Güney-Doğu Anadolu'daki işgale ve zulme karşı mahalli milisler tarafından başlatılan direncin önemli mekânlarından biri olduğu için türküde adı geçen Kazancık'ın burası olabileceği düşünülmektedir. Son olarak, türküde geçen Sincan yolu, Ankara'ya kadar yaklaşan Yunan işgal ordusunun Polatlı önlerinde durdurulması için asker ve savaş malzemelerinin sevk edildiği ana güzergâhtır.

3.3 Zaman

Türkünün farklı nüshaları içinde doğrudan zamana atıf yapan tek ifade, kuşların Aydın yaylasında kışlamasında "kış" mevsiminin anılmasıdır. Sakarya Meydan Muharebesi'yle ilgili olaylar yaz mevsiminin son ayında başlamış ve sonbahar mevsiminin ilk ayında tamamlanmıştır. Türkünün ana temasına temel olan olayların kış mevsimi ile ilgisi yoktur. Askeri açıdan düşünüldüğünde; sonbaharda düşman karşısında kazanılan zaferden sonra bir takip harekâtıyla düşmanın Aydın'a kadar geri püskürtülmesi, Türk ordusunun nihai taarruz için hazırlıklarını tamamlamak üzere kışı burada geçireceği ve kuşların bu nihai taarruzun zaferle sonuçlanacağına müjdeli haberinin ulakları olduğu düşünülebilir. Ancak; harekâtın tarihi seyri bu şekilde olmadığı gibi, Anadolu'da bu türkünün bestecisi olacak kişinin askeri harekât konusunda bu tür bir öngörüye sahip olacak kadar ileri düzeye askeri eğitime sahip olacağı da mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla, türküdeki ifadenin, ayak sağlamak amacıyla kullanıldığı düşünülmektedir.

* Doğu Avrupa, Batı Asya ve Kuzey Afrika'yı içine alan bölge.

** www.dogadernegi.org, (Erişim tarihi: 12 Nisan 2015).

3.4. İnsan

Türküde geçen Kemal, Kemal Paşa, Gazi Paşa ifadelerinin hepsi Gazi Mustafa Kemal Atatürk'e atıf yapmak için kullanılmıştır. Burada dikkat çeken nokta, asıl adı olan "Mustafa"nın hiç kullanılmaması, bir dizede de unvan kullanılmadan, sadece "Kemal" denmesidir. Çavuş: orduda geçici askerlik yapanların elde edebileceği en yüksek rütbe/makam olması nedeniyle Anadolu kültüründe önemli bir yere sahiptir. Askerlikte erleri yöneten kişi olduğu gibi, sivil hayatta da ırgatları öneten kişidir. Türküde geçen ana, Anadolu kültüründe en kutsal, dışı kişidir. Oğul, soyun devamını temsil eder, ata ise, kahramanlık menkıbelerinin önemli baş aktörlerinden biri, ecdattır.

3.5. Motifler

Türküde elem, keder ve üzüntüyü sembolize eden motiflerin sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. "Gözlerin yaşı", üzüntülü ve ağalanacak bir olayı; "kan ağlamak" büyük acı çekmeyi; "yağmur yağar, için için" dışarıya belli etmeden ağlamayı; "kanlı gömlek" zulüm ve işkence görmüş kişiyi; "melül olmak" meydana gelen olumsuz olaylar karşısında çaresiz ve üzgün kimseyi; "feleğin işi" ise, Anadolu kültürüne has kadercilik anlayışında arzu edilmeyen veya kontrol edilemeyen durumları sembolize etmektedir. "Şu feleğin işine bak" tabiri, beklenenin yerine beklenmeyen ve olumsuz bir gelişme karşısında hayret ve hayflanma bildirmek amacıyla kullanılmıştır. Türküde beklenmeyen durum ise, düşmanın/Yunanlıları Türkleri esir almasıdır. Üzüntüyü sembolize eden bu ifadeler, insanların çektiği sıkıntıların derecesini ve boyutlarını dile getirmekte ve bunların çok ileri derecede olduğunu göstermektedir. Bu da, üzerinde yaşadığı toprakları düşman tarafından işgal edilen insanlardan beklenecek bir durumdur.

Genel özellikleri yukarıda mekan başlığı altında açıklanan "Ankara taşı", Birinci Meclis binasının ana yapı malzemesi olması nedeniyle, hem Milli Mücadele'nin merkezi olan Ankara'yı, hem de Milli Mücadele'nin en kritik kararlarının alındığı ve yürütüldüğü mekân olarak Meclis'i sembolize etmek için kullanılan bir motif olmuştur. "Uçan kuşlar" genellikle iyi ve olumlu haber müjdecisidir. "Yaylada kışlamak" Anadolu kültüründe, yazın ovadaki veya sahildeki sıcak ve bunaltıcı havadan uzaklaşmak için yüksek yerlerdeki yaylaya çıkılmasını ifade etmektedir. Fakat, Ankara'da halkının yaşam biçimini ifade etme. Türküde, Batı Anadolu'daki yerel milis kuvvetlerinin (efelerin) yaşam mekânı olan dağlara atıfta bulunmak için ifadesi kullanılmış olabilir. "Çadır" motifi ise, ordugâh, asker kışlası yerine kullanılmıştır. Çadırılı bir ordugâh, düzenli bir orduyu temsil eder. Burada, düzensiz yerel milis kuvvetlerinden sonra, Meclisin yönetimi altında düzenli orduların teşkil edilmiş olmasına atıfta bulunuluyor olabilir.

"Asker" ve "ordu" tabirleri, Milli Mücadelenin küçük rütbeli, büyük kahramanları olan Mehmetçik'e, bireysel veya toplu atıflar (bireysel olarak "asker", toplu olarak "ordu") için kullanılan sözlere, Türküde geçen "şanlı ordu" tabiriyle, askere hem bireysel hem de topluca atıfta bulunmaktadır. "Düşman" ve "zalim düşman" motifleriyle, Anadolu'yu işgal eden, yakan, yıkan, zulmeden silahlı güç kastedilmektedir. Düşmanın yaptığı zulümlere dikkati çekmek için "zalim" niteleme sıfatıyla anılmıştır. Türküde "düşman" kelimesiyle, Anadolu'nun Batı kesimlerini işgal eden Yunanlılar kastedilmektedir. "Tarihe kaydolmak", zor şartlar altında elde edilen başarının destanlaşması, zaman içinde unutulmayacak şekilde belleklere yerleşmesini ifade etmektedir. "Ye-

şil bayrak” terimi “Atalardan miras kalan” ifadesiyle beraber değerlendirildiğinde, muhtemelen İslam’ı temsil eden yeşil bayrak kastedilmektedir.

II- Kolumu Salladım Toplar Oynadı

1. Türkünün Metni

Kolumu Salladım Toplar Oynadı (1. Nüsha)	Tıfındır hastane ¹ (2. Nüsha)	Tıfındır hastane (3. Nüsha)
Kolumu salladım toplar oynadı Karataş içinde çete kaydadı Yaşasın Urfa’lılar teslim olmadı Di yeri yeri kumandanlar yeri Çetelerim gidiyor dönmüyor geri	Tıfındır hastane karşıma karşı Zalim Fransızın bomba atışı Urfa çetelerinin süngü takışı Di yeri yeri Saip Beğim yeri Çetelerin gidiyor dönmüyor geri	Tıfındır hastane karşıma karşı Zalim düşmanların bomba atışı Urfa çetelerin süngü takışı Di yörü yörü kumandanlar yörü Urfa çeteleri dönmüyor geri
Tıfındır hastane karşıma karşı Zalim Fransızın bomba atışı Urfa çetelerinin süngü takışı Di yeri yeri Bozanbegim yeri Çetelerim gidiyor dönmüyor geri	Kolumu salladım toplar oynadı Kara daş içinden asker kaydadı Yaşasın Urfa’lılar teslim olmadı Di yeri yeri kumandanım yeri Çetelerin gidiyor dönmüyor geri	Şişkonun damından atladım geldim Cephanem döküldü topladım geldim Hain düşmanları pekledim geldim Di yörü yörü kumandanlar yörü Urfa çeteleri dönmüyor geri
Tıfındır tepesinde tabya kuruldu Ermeniler Fransıza asker yazıldı Şebekede Fransıza mezar kazıldı Di yeri yeri Bozanbegim yeri Çetelerim gidiyor dönmüyor geri	Fırsızın başında kırmızı fesler Atılıyor bombalar gelmiyor sesler Bütün ruhlar uçmuş kalmış kafesler Di yeri yeri kumandanlar yeri Çetelerin gidiyor dönmüyor geri	
Çekerim çekerim gitmez kadana Fransızın kurşunu değmez adama Dönmezsem haber verin anama Di yeri yeri kumandanlar yeri Çetelerim gidiyor dönmüyor geri	Şişkonun damından atladım geldim Cephanam töküldü topladım geldim Hayın Fırsızını pakladım geldim Di yeri yeri kumandanım yeri Çetelerin gidiyor dönmüyor geri	
Şişkonun damından atladım geldim Cabırhaman döküldü topladım geldim Hayın düşmanları pakladım geldim Di yeri yeri kumandanlar yeri Çetelerim gidiyor dönmüyor geri		
Fransızın başında kırmızı fesler Atılıyor bombalar gelmiyor sesler Ruhları çekilmiş kalmış kafesler Di yeri yeri kumandanlar yeri Çetelerim gidiyor dönmüyor geri		

1.2 Türkünün Metnin Değerlendirilmesi

Urfa yöresine ait olan türkünün, “kolumu salladım toplar oynadı” ve “Tıfındır hastane” isimleri altında, yörede yaygın olarak yapılan sıra gecelerinde söylendiği görülmektedir. Türkünün ikinci nüshası, birinci nüshanın iki bendinin eksik ve kalan bentlerin sıralamasının yer değiştirmiş halidir. Türkülerin isimlerini ilk dizelerinden almaları sebebiyle, türkü nüshalarında ilk iki bendin yer değiştirmesi, bu nüshaların farklı isimlerle anılmasına neden

olmuştur. İkinci nüshada bazı dizelerde birkaç kelimenin de değişik olduğu görülmektedir. Üçüncü nüshanın, ikinci nüshadan iki bendin çıkarılmasıyla oluştuğu anlaşılmaktadır. Bentlerde, anlamı değiştirmeyen, birkaç kelime değişikliği de görülmektedir.

2. Türkünün Hikâyesi

Türkünün değişik nüshalarıyla ilgili, çeşitli kaynaklarda birbirine benzer hikâyeler yer almaktadır. Bu hikâyeler arasında en kapsamlı olanı şöyledir: I. *Dünya Savaşı'nın ardından* imzalanan Mondros Mütarekesine istinaden Urfa şehri, önce İngilizler (7 Mart 1919), İngilizlerin ayrılmasıyla da Fransızlar tarafından işgal edilmiştir (31 Ekim 1919). Urfalıların işgal kuvvetlerine şiddetli direnmeleri neticesinde Fransız güçleri, 11 Nisan 1920 sabahı Hastane ve Hızmalı köprü yolunu izleyerek, iki koldan Suruç yönüne *şehri* terk etmeye başlarlar. Suruç civarında bulunan diğer Fransız kuvvetleriyle birleşip tekrar Urfa'ya dönmemeleri için bir Türk birliği kendilerini geriden takip etmektedir. Fransız öncüleri ve bilhassa öncüde bulunan Ermeniler yolda ilerlerken köylülere ateş ederler, köylüler de karşılık verir ve bu suretle *çatışma başlar*. Takipteki Türk birliğinin Şebeke Boğazı mevkiinde şiddetli bir çatışma yaşandığı şeklindeki raporu üzerine, Urfa ve civardaki köylerden silahlarıyla yetişenler çatışmaya katılırlar ve Fransız kuvvetlerini etkisiz hale getirirler. Urfalılar, şehri düşman işgalinden kurtardıkları için sevinç gözyaşları içerisinde dönerken duygularını bu türküyü dile getirmişlerdir".*

3. Türkünün Tahlili

3.1 Türkünün Hikâyesi ile Metninin Karşılaştırılması

24 Mart 1919'da Urfa'yı işgal eden İngilizler, Musul'un kendi kontrollerine bırakılmasını pazarlık ederek çekilmişler ve şehir 30 Ekim 1919'da Fransızlar tarafından işgal edilmiştir. Bölgede asayişin temini için Aralık 1919'da Urfa Jandarma Tabur Komutanlığı'na atanan Revandüzlü Yüzbaşı Ali Saip, mutasarrıf ve ileri gelenlerle anlaşarak Kuvây-ı Milliye teşkilatını kurmuştur. Fransızların bu hareketi haber alması üzerine, Yüzbaşı Ali Saip 16 Ocak 1920 gecesi gizlice Diyarbakır'a gider ve aşiretlerle yaptığı temaslar neticesinde topladığı kuvvetlerle, 7/8 Şubat 1920 gecesi Urfa'nın 5 km kuzeyindeki Karaköprü köyüne gelir. Şehirdeki Fransız işgal kuvvetlerini ve halka zulmeden Ermenileri bir yazı ile uyardıktan sonra, 9 Şubat 1920'de emrindeki kuvvetlerle şehre girer. Fransızlar, şehrin dışındaki hastane binalarına sığınır. Fransızlara top ateşiyle taarruz etmek gerekir. Bölgedeki 13ncü Kolordu komutanlığı, topçu birliklerinin olaya doğrudan müdahalesinin Mondros Mütarekesi hükümlerinden dolayı siyasi bir krize neden olacağını düşünerek tereddütlü davranır. Ankara'da durumu haber alan Heyet-i Temsiliye Başkanı Mustafa Kemal, Siverek'teki dağ toplarının derhal Urfa'ya gönderilmesini bildiren emri telgrafla gönderir.** Bu emir üzerine; dağ topları, makineli tüfekler, cephane, bir miktar süvari ve piyade kuvveti Urfa'ya gönderilir. Türkünün halk arasında yer almış olan hikâyesinde bahsi geçmeyen bu olay türküyü "kolumu salladım toplar oynadı" isminin verilmesine sebep olmuştur.

* <http://www.turkudostlari.net/hikaye.asp?turku=4134>, (Erişim tarihi: 3 Mayıs 2015).

** Bu telgraf hakkında bkz. *Atatürk'ün Bütün Eserleri*, Cilt: 6 (1919-1920), Kaynak Yayınları, s. 300.

Ermenilerle birleşen Fransız kuvvetleri 2 makineli tüfekle Telkandır (Tıfındır) tepesindeki Amerikan yetim evi, kilise ve civardaki binalara mevzilenerek buralardan Türklere ateş açmışlardır (Türk İstiklal Harbi, 1966: 107). Türkünün halk arasındaki hikâyesinde yer alamayan bu olay; türkünün “*Tıfındır tepesinde tabya kuruldu / Ermeniler Fransıza asker yazıldı*” dizelelerinin söylenmesine sebep olmuştur. Şehre hâkim durumdaki; Fransız birliklerinin sığındığı hastane binalarının bulunduğu tepe ile silahlı Ermenilerin yerleştiği Telkandır tepesi, yan ateşleriyle birbirlerini koruyacak şekilde muhkem hale getirilmiştir. Ermeni mahallesinden kaçarak Türk tarafına sığınan Süryaniler, Ermenilerin kendi mahallelerinde dinamit ve bomba yaptıklarını bildirmiştir (Türk İstiklal Harbi, 1966: 112-113). Bu cephane Türklere karşı kullanılmıştır. Türkünün halk arasındaki hikâyesinde yer alamayan bu iki olay; türkünün “*Tıfındır hastane karşıma karşı / Zalım Fransızın bomba atışı*” dizelerinin kaynağıdır.

11 Nisan 1920’de Fransız kuvvetlerinin Urfa’dan ayrılmaları sırasında; şehrin 15 km Batısında Şebike boğazı olarak anılan bölgede, aşiretlerle Fransız askerleri arasında çatışma çıkmıştır. Çatışmalardan sonra hayatını kaybeden yaklaşık 300 Fransız askeri burada gömülmüştür. Ölen ve teslim alınan Fransız kuvvetlerinde Cezayirli birlikler bulunmaktadır (Türk İstiklal Harbi, 1966: 115-116). Cezayirli askerler yerel kıyafetleri andıran üniformalar ve kırmızı fes takmaktadırlar. Türkünün halk arasındaki hikâyesinde yer alamayan bu olgular; türkünün “*Şebekede Fransıza mezar kazıldı*” ve “*Fransızın başında kırmızı fesler*” dizelerinin kaynağıdır.

3.2 Mekân

Türkünün derlemesinde geçen bazı mekân isimleri, milli mücadele olaylarıyla ilgili askeri tarih yayınlarından farklılık göstermektedir. Bunun bir nedeni; mekân isimlerinin türküde yöre ağzı ile yer almış olması ve zaman içinde mekân isimlerinin yöre ağzına daha yakın biçimlerde yerleşmiş olmasıdır. Diğer bir nedeni; askeri tarih yayınlarının hazırlanmasında kullanılan belgelerde (resmi evraklar, harp cerideleri, haritalar) olayların geçtiği tarih itibarıyla Osmanlıca olarak yer alan mekân isimlerinin yanlış okunması veya zaman içinde değişikliğe uğramış olması olabilir. Bu sebepler dolayısıyla, günümüzde bazı mekânlar tespit edilememiştir.

Türküde geçen Urfa, Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde yer alır ve Tufandan sonra Nuh peygamber tarafından kurulan ilk şehirlerden biri olduğu kabul edilir (Tuğlacı 1985: 296). Bu yönüyle, tek tanrılı dinler açısından öneme sahiptir. I. Dünya Savaşı sırasında, Sykes-Picot Anlaşması (16 Mayıs 1916) ile Fransızlara bırakılan Urfa ve yöresi, Fransızlara karşı pazarlık konusu olarak kullanılmak üzere Musul üzerinde emelleri olan İngiltere tarafından 24 Mart 1919’da işgal edilmiştir (Türk İstiklal Harbi, 1962: 53-55). İngilizlerin çekilmesinin ardından da, şehir, 30 Ekim 1919’da Fransızlar tarafından işgal edilmiştir (Türk İstiklal Harbi, 1962: 61). Türküde geçen Karataş aslında Karaköprü köyüdür. Türkünün derlenmesi sırasında değişikliğe uğradığı düşünülmektedir. Ermenilerle işbirliği yaparak Urfa’yı işgal eden Fransız kuvvetlerine karşı harekete geçen milli kuvvetler, şehrin 5 km kuzeyindeki Karataş/Karaköprü köyünde toplanmışlar ve şehre buradan girmişlerdir (Türk İstiklal Harbi, 1962: 102-103).

Urfa şehrinde yer alan bir tepenin adı olan Telkandır, türküde Tıfındır olarak geçmektedir. Türkünün derlenmesi sırasında değişikliğe uğradığı düşünülmektedir. Tıfındır, Urfa şehrine

hâkim bir tepe olarak, işgal sırasında silahlı Ermeniler ve Fransızlar tarafından kullanılmıştır. Şebike adı da muhtemelen türkünün derlenmesi sırasında değişikliğe uğramış ve Şebeke halini almıştır. Şebeke, Fransız kuvvetleri Urfa'yı terk ederken aşiretlerin saldırısına uğradıkları dar geçidin adıdır. Türküde geçen hastane: 8 Şubat 1920'de mili kuvvetler Urfa'ya girdiğinde, Fransızların sığındığı şehrin dışındaki hastanedir (Türk İstiklal Harbi, 1962: 104).

3.3 Zaman

Yukarıda ayrıntılı biçimde açıklandığı üzere, türkü Milli Mücadele'nin ilk zamanlarına, Urfa'nın 30 Ekim 1919'da Fransızlar tarafından işgal edilmesi ve 11 Nisan 1920'de işgal kuvvetlerinin şehri terk etmesi arasındaki döneme aittir. Türküde zaman bildiren ifadeler yer almaktadır.

3.4. İnsan

Türküde adı geçen Bozan Bey, işgalci Fransız kuvvetlerini Urfa'dan çıkarmak için Şubat 1920'de düzenlenen harekatta milli kuvvetlerin içinde yer alan Baziki Aşireti'nin başkanıdır. Milli Mücadele'de düzenli orduya geçildiğinde orduya katılmış ve onbaşı rütbesiyle görev yapmıştır (Türk İstiklal Harbi, 1962: 111). Şişko, muhtemelen, türküye konu olan çete mensuplarından birinin, mahalli bir şahsiyetin takma adı veya lakabıdır. Bu şahıs hakkında bilgi bulunamamıştır. Saip Bey, Urfa Jandarma Tabur Komutanlığına atanan ve 29 Aralık 1919'da Urfa'ya gelen Revandüzlü Yüzbaşı Ali Saip'dir (Türk İstiklal Harbi, 1962: 61). Osmanlı ordusu subayları ve birliklerinin Anadolu'da başlayan Milli Mücadele içinde doğrudan yer almasının yaratabileceği sakıncalı durumlar nedeniyle, Urfa yöresindeki çatışmalarda "Namık Bey" takma adıyla görev yapmıştır (Türk İstiklal Harbi, 1962: 114).

3.5. Motifler

Türküde çok miktarda askerlikle ilgili kelimenin motif olarak kullanıldığı görülmektedir: "Çeteler" Milli Mücadele için örgütlenmiş, silahlı mahalli güçler; "tabya" Düşman hareketlerini güçleştirmek veya geciktirmek için tesis edilmiş korumalı alanların etki sahasını büyütmek için kurulmuş mevzi; "Cabırhaman" ise cephane anlamındadır ve muhtemelen türkünün derlenmesi sırasında değişikliğe uğramıştır. "Kumandanlar yeri" ifadesi, "kumandanlar yürü" ifadesinin mahalli ağızla söylenmiştir halidir. Şehirden uzakta Fransız kuvvetleriyle çatışmaya girmiş olan mahalli güçlere, askeri birliklerin yardıma gelmesi için bir çağrıdır. Kadana (kataka) bir cins iri attır. Urfa'nın düşman işgalinde kurtarılmasında Siverek'ten getirilen dağ topraklarını çeken ağır yük hayvanlarını anlatmak üzere kullanılmış olabilir. "Kırmızı fes", Fransız birlikleri içinde yer alan Cezayir asıllı Müslüman askerlerin üniformalarının bir parçası olarak başlarına giydikleri başlıktır. "Paklamak" (peklemek) kelimesi ise arıtmak, gidermek, temizlemek anlamına gelmekte ve işgalci düşman birliklerini bölgeden uzaklaştırmak manasında kullanılmıştır. "Ruhları çekilmiş kalmış kafesler" ifadesiyle, Milli Mücadele esnasında şehit olanlar ve onların geride kalmış olan naaşları kastedilmiştir.

III- Yörük Ali Türküsü

1. Türkünün Metni

Yörük Ali türküsü ² (1. Nüsha)	Yörük Ali türküsü ³ (2. Nüsha)	Yörük Ali türküsü ⁴ (3. Nüsha)
Şu Dalma'dan geçtin mi Soğuk sular içtin mi Efelerin içinde Yörük Ali'yi seçtin mi	Şu Dalma'nın çeşmesi Ne hoş olur içmesi Efelerin içinde Yörük Ali seçmesi Hey gidinin efesi, efesi Efelerin efesi	Dağları da oydular İçine çete koydular Yörük Ali Efe'nin adını Hazret-i Ali koydular
Şu Dalma'nın çeşmesi Ne hoş olur içmesi Yörük Ali'yi sorarsan Efelerin seçmesi	Şu dağları oydular İçine çete koydular Yörük Ali Efe'nin adını Hazret-i Ali koydular Hey gidinin efesi, efesi Efelerin efesi	Değil aman değil mi Yörük Ali Efe aslan değil mi
Cepkenimin kolları Parılıyor pulları Yörük Ali geliyor Açıl Aydın yolları	Şu Dalma'nın Çeşmeleri burmalı Yar üstüne Yar seveni Vurmalı Hey gidinin efesi, efesi Efelerin efesi	Malgaç Çayı'nda durdum Otuz düşman ben vurdum İki çete ile ben Aydın'ı Yunan'dan aldım
Aydın dağını oydular Ardında yar koydular Yörük Ali'nin ismini Hazreti Ali koydular	Şu Dalma'dan geçtin mi Soğuk sular içtin mi Efelerin içinde Yörük Ali'yi seçtin mi Hey gidinin efesi, efesi Efelerin efesi	Bu dağların efesi/ Yörük Ali Efe'm Aydın'dan gelir sesi
Malkoç çayında durdun Binlerce Yunanlıyı vurdun Yüz tane efe ile Aydın'ı, Yunan'dan aldın		Şu dalmadan geldin mi Soğuk sular içtin mi Efelerin içinde Yörük Ali Efe'yi seçtin mi
Çam dalına yaslandım Yağmur yağdı ıslandım Yörük Ali'nin yanında Altı ay on gün eylendim		De gidinin efesi Yörük Ali Efe'm aslan değil mi
Hey gemici gemici Nerden aldın pirinci Efelerin içinde Yörük Ali birinci		Cepkenimin kolları Parılıyor pulları Yörük Ali Efe de geliyor Açıl Aydın yolları
Deve damı han oldu Yörük Ali memlekete şan oldu Yörük Ali'yi sorarsan Bu dünyaya nam oldu		Aydın eli dumanlı/ Yörük Ali Efe'm Bak kaçıyor Yunanlı

Dağlar aman hey tane Yörük Ali şu cihanda bir tane Bıçağımın masadı Yörük Ali düşman kasabı		
Aydın dağları dumanlı Bak kaçıyor Yunanlı Yörük Ali geliyor Bak kaçıyor Yunanlı		

1.2. Türkünün Metninin Değerlendirilmesi

Yukarıdaki tablodan da görüldüğü üzere, Yörük Ali türküsünün 3 nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalar birbirinden çok farklıdır ve. 2. ve 3. Nüshalarda tekrar eden “Şu Dalma’dan geçtin /geldin mi, Soğuk sular içtin mi, Efelerin içinde, Yörük Ali’yi seçtin mi” nakaratı haricinde, nüshalar arsında benzer dizeler mevcut değildir. 1. Nüsha 10 kıta uzunluğunda olup, diğer nüshalar arasında en uzunudur. Yörük Ali Efe’nin kahramanlıkları yer zaman hatta sayı belirtilerek anlatılmaktadır. 2. nüsha, 4 ana kıta ve nakarat türünde ve “*Hey gidinin efesi, efesi Efelerin efesi*” diye tekrar eden iki satırlık dört nakarat dizesinden oluşmaktadır. 3. nüsha 4 ana kıta ve iki satırlık dört dizeden oluşmaktadır. İlginçtir ki, dörtlüklerin ardından gelen bu iki dizelik kısımlar nakarat halinde değildir. Her bir dize farklı söylenmektedir. Türkü metnin değerlendirilirken, her üç nüshası da dikkate alınmış ve beraberce değerlendirilmiştir.

2. Türkünün Hikâyesi

Ege yöresine ait bir türküdür. Manisa ve Nazilli’ye ait olduğu ifade edilen birçok nüshası bulunmaktadır. Türkünün en yaygın nüshası, yukarıda 1. Nüsha olarak verilen, nüshadır ve “*Hey gidinin efesi, efesi / Efelerin efesi*” nakaratı hariç, çeşitli nüshalarında yer alan dizelerin bir araya getirilerek derlenmesinden oluşmuştur. Bu sebeple, türkünün değişik nüshalarına ait hikâyeleri de farklılıklar ve çelişkiler göstermektedir. Türkünün hikâyesini oluşturacak nitelikteki bilgiler bir araya getirilerek aşağıda özetlenmiştir.

Yörük Ali (1896-1953) Batı Anadolu’daki Milli Mücadele’de yer almış Kuvây-ı Milliye ve ordu mensuplarının hatıralarında ismi sıkça geçen, birçok yararlıklarıyla meşhur olmuş efelerdendir. Aydın-Sultanhisar civarındaki göçebe Türkmen oymağındandır. Üç sene çetecilik yaptıktan sonra köy hayatına dönmüştür. Yunanlıların İzmir’i ve Aydın’ı işgal etmesi üzerine, tekrar küçük bir çete kurmuştur. Haziran 1920’de çetesiyle birlikte Menderes Nehri’ni sallarla geçerek Malkoç adlı tren köprüsünü muhafaza eden Yunan karakoluna başarılı bir baskın gerçekleştirmiştir. Aydın ve Köşk cephesinde bir buçuk sene kadar vuruşan ve bölgedeki çatışmalarda çok faydası görülen kuvvetler. Yörük Ali Müfrezesi adıyla anılmıştır. Yörük Ali Efe’ye İstiklal Madalyası ve Milis Beratı verilmiştir. *

* Yörük Ali Efe’yle ilgili bir araştırma için bkz. Fatih Özkurt, **Yörük Ali Efe’nin Hayatı, Milli Mücadele Tarihindeki Yeri ve Önemi**, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ, 2008 (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

3. Türkünün Tahlili

3.1 Türkünün Hikâyesi ile Metninin Karşılaştırılması

Yörük Ali Efe 1895 yılının kış aylarında doğmuştur. Ailesi, Aydın'ın Sultanhisar ilçesi civarında göçebe hayatı sürdüren Sarı Tekeli Aşireti'ndendir. Küçük yaşta yetim kalmış, annesi ve üvey babasının yanında yetişmiştir. Bir hasmının iftirasına uğrayarak kısa süre hapis yatmıştır. Askerde uğradığı bir hareketten dolayı kaçarak Molla Ahmet Efe'nin yanına kızan olarak girmiştir. Molla Ahmet Efe'nin ölümünden sonra çetenin başına geçmiştir. I. Dünya Savaşı yıllarında asayiş güçleriyle anlaşarak dağdan düze inmiştir. Başka bir çeteyle arasındaki husumet nedeniyle tekrar çeteciliğe dönmüştür.

15 Mayıs 1919'da İzmir'im Yunan kuvvetleri tarafından işgalini takiben 27 Mayıs'ta düşman kuvvetleri Aydın'a girmiştir. Bunun üzerine, bölgede direniş hareketini örgütlemek üzere emrindeki birliklerle Çine'ye çekilen Albay Şefik (Aker), Haziran 1919'da civar dağlardaki efeleri milli mücadeleye katılmaya davet eder. Albay Şefik, Yörük Ali Efe ile ilk karşılaştığında onu etraflıca tasvir etmekte ve *"tüfeğinin kundağını gümüş pullarla işletmişti"* demektedir. Türküdeki *"Cepkenimin kolları, Parıldıyor Pulları Yörük Ali Efe de geliyor, Açıl Aydın yolları"* dizesi de Ali Efenin cepkeninin de pullarla işli olduğuna işaret etmektedir. Albay Şefik'in anlatımı ve türküde yer alan ifadeler, Yörük Ali Efe'nin gösterişli haliyle diğer efeler arasından kolayca seçildiğini göstermektedir. (Aker, 2006:124).

Yörük Ali Efe kuvvetleri, Haziran 1919 sonunda Yunan kuvvetlerine teslim olacağını bildirerek gizli bir baskın planlamıştır. Bir gece önceden milis kuvvetleriyle Dalaman Nehri'ni geçerek 16 Haziran 1919'da Malkoç Deresi üzerindeki demiryolu köprüsünü korumakla görevli Yunan kuvvetlerine karşı başarılı bir baskın gerçekleştirir. Türküde geçen *"Malkoç çayında durdun, Binlerce Yunanlıyı vurdun, Yüz tane efe ile, Aydın'ı Yunan'dan aldın"* sözleri ve *"Aydın eli dumanlı/ Yörük Ali Efe'm Bak kaçıyor Yunanlı"* dizeleri, bu başarıyı anlatmaktadır. Yine, türküde geçen Dalma bölgedeki Dalaman, Malgaç ise Malkoç çaylarıdır. *"Malgaç Çayı'nda durdum, Otuz düşman ben vurdum, İki çete ile ben, Aydın'ı Yunan'dan aldım"* dizeleri, Yörük Ali Efe'nin iki çete ile ve otuz kişilik düşman grubunu öldürerek, Aydın'ı düşmandan temizlediğine işaret etmektedir. Silah, cephane ve savaşçı personel bakımından çok kısıtlı imkânlarla rağmen elde edilen başarı, çete harbinin (günümüzdeki deyimiyile gerilla harbi) Kuvâ-yi Milliye'nin yapısına en uygun hareket tarzı olduğunu da göstermiştir. (Gülen, 2007:9).

Yörük Ali Efe'nin Malkoç baskınının başarısı geniş çaplı olarak etkisini göstermiş ve Yunan kuvvetlerinin bazı aldatma hareketlerine kolayca kanmalarına, diğer efe çeteleri bünyesinde çok büyük kuvvetler olduğunu sanarak Nazilli'den geri çekilmelerine neden olmuştur. Türküdeki *"Aydın eli dumanlı, Bak kaçıyor Yunanlı"* dizesi bu çekilmeyi anlatmaktadır. 29-30 Haziran günlerinde devam eden şiddetli çarpışmalardan sonra Yörük Ali Efe milis kuvvetleri Aydın'ı Yunan kuvvetlerinden geri almıştır. Bu başarısı nedeniyle kendisine *"Milis Albayı"* rütbesi verilmiştir (Özkurt, 2008:95). Milli Mücadele'den sonra, Yörük Ali Efe ile İzmir valisinin yanında buluşan Ali Fuat Cebesoy, efenin keskin nişancılığına şahit olduğu olaydan sonra kendisine, *"Efelerin efesi, vallahi senin gibi dört tümen asker olsa dünya devletleri tarihten silinir"* demiştir (Özkurt, 2008 :130).

3.2 Mekân

Türkünün derlemesinde, Yörük Ali Efe'nin Milli Mücadele yıllarında en çok faaliyet gösterdiği Ege'nin Aydın yöresine ait mekân adları geçmektedir. Dalma (Dalama), Aydın'ın 28 km güney-doğusunda bir kasabadır. 19. yüzyılın ortalarında göçebe Yörük aşiretlerinin bölgede yerleşmesi ile oluşmuştur.* Dalma (Dalama) çayı, günümüzde kurumuş olduğu için, bölgedeki küçük akarsulardan biri haline dönüşmüştür. Dalama'da ilk yerleşimin göçmen Yörük'lerin Hacı Salih Ağa çeşmesinin yanında toplanıp burada pazar kurmasıyla başladığı bilinmektedir.** Türküde geçen Dalma çeşmesiyle, bu çeşmeye atıf yapıldığı düşünülmektedir.

Aydın, 19. yüzyılın başında kendisine bağlı 5 sancak ile Osmanlı Devleti'nin önemli yönetim merkezlerinden biri olan Aydın Vilayeti'nin merkeziydi. (Tuğlacı, 1985:38, 250). Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Batı Anadolu'nun düşman kuvvetleri tarafından işgal edilmesinde en çok yıkım ve zulme uğrayan şehirlerden biri oldu. Aydın Dağları, Aydın ilinin kuzey kesimini kaplayan dağ sırasındır. Bu dağlar ve üzerindeki tepeler eski zamanlardan beri bölgede faaliyet gösteren çetelere yataklık yapmış, çeteler de, Milli Mücadele'nin ilk zamanlarında bölgedeki direnişin milis güçleri olarak hareket etmiştir. Malgaç (Malkoç): Milli Mücadele'de, Aydın yöresinde çete harbi yöntemleri kullanılarak Yunan kuvvetlerine ilk ciddi kayıpların verildiği mevkiidir. Malgaç Çayı da burada yer almaktadır. . Türkünün derlenmesi sırasında, Malkoç'un ses değişikliğine uğrayarak Malgaç'a dönüştüğü düşünülmektedir. Türküde geçen "Deve Damı" ibaresinin "*Deve damı han oldu*" şeklindeki kullanımı, eski bir hayvan barınağının, Milli Mücadele'de bölgede faaliyet gösteren çeteler tarafından han/barınak olarak kullanıldığı izlenimini uyandırmaktadır. Türkünün hikâyesinde ve Yörük Ali Efe üzerine yapılan çalışmalarda, bahsi geçen barınma yerinin nerede olduğu tespit edilememiştir.

3.3 Zaman

Yukarıda, ayrıntılı biçimde açıklandığı üzere, türkünün, 15 Mayıs 1919'da Yunan kuvvetlerinin İzmir'e çıkmasıyla başlayan Batı Anadolu'yu işgal hareketine karşı bölgedeki mahalli çetelerden oluşan milis kuvvetlerinin mücadeleye başladığı 1919 yılının yaz aylarına ait olduğu düşünülmektedir.

Zaman kavramıyla ilgili olarak türküde "altı ay on gün" ibaresi geçmektedir. Yörük Ali Efe ve Demirci Efe gibi çete reisleri tarafından Mayıs 1919'da başlayan ve mahalli milis kuvvetleriyle sürdürülen mücadele Ocak 1921'den itibaren düzenli ordu tertibine geçilerek devam etmiştir. Bölgede birbirinden bağımsız ve bazen de birbiriyle rekabet eder gibi hareket eden Yörük Ali Efe ve Demirci Efe milis kuvvetleri 28 Kasım 1919'da birleşirler. İzmir'in (15 Mayıs) ve Aydın'ın (27 Mayıs) işgali ile bu birleşme arasında geçen süre yaklaşık altı aydır. Türküde yer alan "*Yörük Ali'nin yanında / Altı ay on gün eylendim*" dizeleri, türkünün bu dönemde Yörük Ali Efe yanında yer alan kişilerden biri tarafından yakılmış olduğuna işaret etmektedir.

* http://mebk12.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/09/01/221876/icerikler/dalama_134583.html, (Erişim tarihi: 10 Mayıs 2015).

** http://mebk12.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/09/01/221876/icerikler/dalama_134583.html, (Erişim tarihi: 10 Mayıs 2015).

3.4. İnsan

Yörük Ali Efe, türkünün başkahramanıdır. Türküde geçen Hazreti Ali, bilindiği üzere, Hz. Muhammed'in hem damadı, hem de amcası Ebu Talib'in oğludur ve İslamiyet'i kabul eden ilk erkek olarak bilinir. Sünni İslam inancına göre Ali, dört halifenin sonuncusu, Şii İslam inancına göre ise imamların ilki, Hz. Muhammedin hak varisi ve Alevilik mezhebinin lideridir. “*Yörük Ali Efe'nin adını Hazret-i Ali koydular*” dizesiyle Yörük Ali Efe ile Hz. Ali özdeşleştirilmiştir. Diğer yandan, Yörük Ali Efe üzerine yapılan çalışmalarda kendisinin veya bağlı olduğu aşiretin Alevi olduğuna dair bir bilgi görülmemiştir. Türküde “hazret” ifadesinin dini anlamda kullanılmadığı, Yörük Ali Efe'nin mertebesini yükseltmek için kullanıldığı düşünülmektedir.

3.5. Motifler

Türküde sıkça geçen efe terimi, Ege yöresinin Aydın ilinde kullanılan yiğit sıfatına sahip kişi anlamında kullanılan motiftir. (Aker, 2006: 128). Çeşitli nedenlerle suç işleyen ve güvenlik güçlerinden kaçarak faaliyet gösteren çetelerin reislerine “efe” , fertlerine de “zeybek” adı verilmektedir (Cura, 2004: 20). Anadolu'da tarımın en fazla ticarileştiği, dolayısıyla da toplumsal katmanlar arasında eşitsizliğin en fazla ortaya çıktığı Ege bölgesinde çeteciye verilen addır (Ergil, 1981:84). Cepken, zeybek kıyafetlerinin ana unsurlarındandır. Zeybek giysisi hem bir üniforma, hem de gücün ve dağ iktidarının sembolüdür (Zeybekler, 2014: 2; Sak, 2010:98). Efelerin giydiği sırma işlemeli camadan ve cepken genellikle pullarla süslenir.

Gemici, türkünün hikâyesinin geçtiği mekânlar denizden çok uzak olduğu ve bu yörede gemici bulunmadığı için “*Hey gemici gemici, Nerden aldın pirinci*” dizelerinin ayak mısrası olarak kullanıldığı izlenimi uyanmaktadır. Ancak, Milli Mücadele döneminde, Gölhisar Köyü önünde Menderes Nehri'ni geçmek için kullanılan sal vazifesini gören mavnaya yöre halkı “gemi” demektedir (Aker, 2006:215). Türküde geçen “gemici” ibaresiyle, nehrin geçilmesinde bu mavnayı idare eden kişinin tanımlandığı düşünülebilir. “Masad” çakı, bıçak, kama gibi kesici aletlerin bilenmesi için kullanılan alettir. Kasap ise hayvanları kesen kişidir. “*Bıçağın masadı, Yörük Ali düşman kasabı*” dizesi ile kastedilen kasap, düşmanı öldüren, kanını döken ve düşman kuvvetlerine kayıp verdiren kişi, yani Yörük Ali'dir.

“Dağları oydular” ibaresi dağlık arazide sert kaya arazide oyuk (mağara) açılması veya tünel açılarak geçit sağlanması anlamın kullanılmıştır. Türküde yer alan “*Şu dağları oydular / İçine çete koydular*” dizelerinden, çetelerin barınması için dağlarda açılan mağaraların kastedildiği anlaşılmaktadır.

IV- İhsan Çavuş Türküsü

1. Türkünün Metni

Aman İhsan Çavuş, canım İhsan Çavuş
Yüreği de sen mi bastın?
Yüreği de ben bastım ama söyleyemem,
Aman İhsan Çavuş, canım İhsan Çavuş

Avcıları sen mi bastın?
Avcıları ben bastım ama söyleyemem,
Aman İhsan Çavuş,
Canım İhsan Çavuş.

1.2. Türkünün Metninin Değerlendirilmesi

Türkü, altı satırlık bir kıtadan oluşmaktadır. Kısa cümlelerden oluşan bu satırlarda, adına türkü yakılan “İhsan Çavuş” en fazla tekrar edilen kelimedir. Öyle ki, sekiz satırın dört satırında geçmektedir. Sade ve basit sözlerden oluşan türküde iki yer adı, Avcılar ve Yüreği, geçmektedir. Soru cevap şeklinde karşılıklı konuşma biçiminde sözler yer almaktadır.

2. Türkünün Hikâyesi

Balıkesir yöresine ait olan türkünün, notası ve sözleri yörede bilinmesine rağmen hikâyesinin detayları bilinmemektedir. Türkünün bilinen hikâyesi çok kısadır: *İhsan Çavuş*, Milli Mücadele yıllarında Kuvây-ı Milliye safındaki askerlerdendir. Balıkesir’e gelen İhsan Çavuş, bir kadınla olan ilişkisi yüzünden jandarma tarafından tutuklanarak bir soruşturma geçirmiştir, bu türkü de o kadın tarafından yakılmıştır.*

3. Türkünün Tahlili

3.1 Türkünün Hikâyesi ile Metninin Karşılaştırılması

Balıkesir, 30 Haziran 1920’de Yunan kuvvetleri tarafından işgal edilmiştir. 30 Ağustos Zaferi’nden sonra Türk Ordusu’nun İzmir’e doğru ilerleyişi sırasında, 6 Eylül 1922’de işgalden kurtarılmıştır. Türkünün hikâyesine göre; Milli Mücadele sonrasında Balıkesir’e geldiği ifade edilen İhsan Çavuş’un soruşturma için Türk jandarma birlikleri tarafından tutuklanmış olması, türkünün 6 Eylül 1922’den sonra yakıldığına işaret etmektedir.

Türküde bahsedilen Yürekli Köyü ve Avcılar Köyü civarı Aznavur isyanlarının geçtiği bölgelere yakın yerlerdir. Ancak; başvurulmuş kaynaklarda Yürekli ve Avcılar Köyü’nün isyancılar tarafından kullanıldığı veya bu iki yerleşim birimine isyancılar veya onları takip eden silahlı kuvvetler tarafından bir baskın yapıldığı konusunda bilgi bulunamamıştır. Türkü ile hikâyesi arasında mutabakat sağlayacak yeterli bilgi elimizde mevcut değildir.

3.2 Mekân

Mekân isimleri, yöre ağzıyla türkü sözü biçiminde dile getirilmiştir. Yüreği (Yürekli Köyü), Balıkesir’in İvrindi ilçesine bağlı bir köydür. Günümüzde bile çok küçük nüfuslu (2012’de 626 kişi) bir köy olup, Milli Mücadele dönemindeki tarihi veya sosyolojik özellikleri hakkında bilgiye ulaşılamamıştır. Avcılar Köyü ise, Balıkesir’in Edremit ilçesine bağlı bir köydür. 1923 yılında Yunanistan’la yapılan nüfus mübadelesinden sonra gelişen köy hakkında, Milli Mücadele bağlamında tarihi veya sosyolojik bilgiye ulaşılamamıştır. 2014’deki nüfusu 2135 kişidir.

*<https://www.facebook.com/109576609069649/videos/404758682091/>, (Erişim tarihi: 10 Mayıs 2015). Deniz Kaygusuz, <http://www.kaynakca.info/eser/2377975/ihsan-cavus-turkusu>, (Erişim tarihi: 10 Mayıs 2015).

3.3 Zaman

Yukarıda, türkünün tahlili kısmında açıklandığı üzere türkünün, 6 Eylül 1922’de Balıkesir’in Yunan işgalinden kurtarılmasından sonraki bir döneme ait olduğu düşünülmektedir. Türkünün sözlerinde zaman bildiren ifadeler yer almamaktadır.

3.4. İnsan

İhsan Çavuş, İhsan isimli çavuş rütbeli bir şahıstır. Askeri bir birliğe dahildir. Hangi askeri birlikle Balıkesir’e geldiğine ve soruşturma geçirdiği olaya dair bilgiye ulaşılamamıştır.

3.5. Motifler

Sekiz dizeden ibaret olan türküde, kültürel veya diğer türlü bir motife rastlanmamıştır. Türkü, soru sorma ve cevap verme şeklinde düzenlenmiştir ve karşılıklı konuşma şeklinde geçmektedir. Türküde geçen “canım” ibaresi, sevgiliye hitap olarak ve sevgiliyi sembolize eden bir motif olarak değerlendirilebilir.

V- Demirci Mehmet Efe Türküsü

1. Türkünün Metni

Demirci Mehmet Efe türküsü (1. Nüsha)	Demirci Mehmet Efe Türküsü ⁵ (2. Nüsha)
Demirci de Mehmet Efem de geliyor açılısın yollar Sıralanmışta koç yiğitler kaçılısın dağlar Yürü bre Demirci de Mehmet Efem dağlar yürüsün Hainleri düşmanları korkuda bürüsün	Tencerem dolu ayran Ben gezerim seyran seyran Demirci'nin arkadaşı Ödemişli Kör Bayram Bayram aman değil mi Demircioğlu ceylan değil mi
Böylesi yürek, nasip olmaz olmaz her kula Karıncalı dağlarda neler söyler bir gelse dile Nazillinin dağlarında neler söyler bir gelse dile Yürü bre Demirci de Mehmet Efem dağlar yürüsün Hainleri düşmanları korku da bürüsün	Atın boynunda kayış Atın önünden savuş Canın kavga istiyorsa Git Demircioğlu'na kavuş Kal'a yaptım han oldu Demircioğlu Avrupa'ya şan oldu
Bas mavzerin tetiğine de cihan titresin Düşmesin türküm dillerden namım bitmesin Yürü bre Demirci de Mehmet Efem dağlar yürüsün Hainleri düşmanları korkuda bürüsün.	Ödemiş'i bastılar Çalığı mavzer astılar Demirci'nin kamasından Yunanlılar kaçtılar Tabancamın demiri Kostak Adilem bu da Allah emri
	Ödemiş kavakları Dökülür yaprakları Bize de derler Demircioğlu Yıkarcı konakları Dağlar dumansız Demircioğlu dinsiz imansız

	Alçak yüksek yüksek tepeler Kulağında elmas küpeler Çam dibinde yaslanıyor Eli mavzerli çeteler Kal'a yaptım han oldu Demircioğlu Avrupa'ya şan oldu
--	---

1.2 Türkünün Metninin Değerlendirilmesi

Türkü metninin 1. Nüshası, türkü olarak bestelenmiştir ve yaygın olarak bilinendir. 2. Nüshanın ise bestelenmiş haline rastlanmamıştır. Bu nüsha, yukarıda görüldüğü üzere, daha kısa olup, şiir gibi bir söylenmeye müsaittir. Her iki nüshanın muhtevasına bakıldığında, birbirinden oldukça farklı olduğu ve farklı konulardan bahsettiği görülmektedir. İlk nüshada “Nazilli” geçerken, 2. Nüshada “Ödemiş” zikredilmektedir. Yine ilkinde “düşman” dan bahsedilirken, 2. nüshada “Avrupa” anılmaktadır. Birbirinden oldukça farklı olan bu nüshalardan, aşağıda birbirini tamamlayıcı olarak istifade edilmiştir.

2. Türkünün Hikâyesi

Ege Bölgesi Ödemiş yöresine ait olan türkünün kahramanı Demirci Mehmet Efe hakkındaki mevcut bilgiler şöyledir: Demirci Mehmet Efe (1885-1959). Milli Mücadele’de yararlılığı görülen efelerden biridir. Nazilli ilçesinin Pirlibey köyündendir. Efe olmadan önce demircilik yapmış, bu sebeple “Demirci” sanı ile ünlenmiştir. I. Dünya Savaşı sırasında kendisine karşı yapılan onur kırıcı bir olaydan dolayı askerden kaçmış, köyüne dönerek zeybek olmuş, dağa çıkmıştır. 15 Mayıs 1919’da Yunan kuvvetlerinin İzmir’e çıkmasından sonra Milli Mücadele’ye katılmıştır. Düşman Nazilli’ye gelince, Demirci Mehmet Efe’nin zararsız duruma getirilmesi için kendisine önemli armağanlar göndererek generallik vaadinde bulunulur. Demirci Mehmet Efe bunları geri çevirerek, düşmanla savaşa girer. Bu arada düşmanın elinde bulunan Nazilli’deki silah deposunu basarak kendi adamlarına dağıttır ve zeybekler ordusunun Demirci Alayını kurmaya başlar. 10 Temmuz’da Aydın’ın doğusundaki Umurlu’ya gelerek Cephe Komutanı Binbaşı İsmail Hakkı Bey’in komutasına girer. Burada asker toplayarak alayının gücünü artırır ve çok sayıda efe de onun emrine girer. Böylece, Demirci Efe kuvvetleri önemli bir birlik oluşturur. 16 Temmuzda düşman elinde bulunan Aydın’a bir saldırıda bulunur, fakat üstün ateş karşısında ilerleyemez. Para toplamak üzere Denizli’ye gönderdiği Söke’li Ali Efe’nin öldürülmesi ve adamlarının şehirden kovulması üzerine, Demirci Mehmet Efe Denizli’yi basarak, kendisini karşılamaya çıkan memurları hemen öldürtür. Ali Efe’nin ölümünden sorumlu tuttuğu yüz kadar kişiyi de kurşuna dizer ve şehri yakacağını bildirir. Bu kararından güçlkle vazgeçirilir. Bu olaydan sonra ünü her yerde yayılır. Emrinde bulunan 10 bin kişiyle Aydın cephesinde düşman saldırılarını durdurmada başarı sağlar. 5 Ekim 1919’da Aydın Cephesi Umum Kuvây-ı Milliye Komutanı olur. Savaştan sonra köyüne çekilir ve hayatının sonuna kadar burada yaşar. (Cura, 2004: 20 vd.). Bu anlatılanlar, Demirci Mehmet Efe’nin hayatıyla beraber, ana hatlarıyla türkü hikâyesini de oluşturmaktadır.

3. Türkünün Tahlili

3.1 Türkünün Hikâyesi ile Metninin Karşılaştırılması

Nazilli ilçesinin Pirlibey köyünde doğan Demirci Mehmet Efe, babasının mesleği olan demircilik işiyle uğraşmaktadır. Askerliği sırasında uğradığı bir olaydan sonra firar ederek köyüne gelir. Burada bir cinayet işleyince dağa kaçarak efelere katılır. Cesareti ve kahramanlığı ile ün salarak kısa süre sonra yörenin sayılan efelerinden biri olur. Yörük Ali Efe, Haziran 1919'da kendisini Milli Mücadele'ye katılmaya davet eden bir mektup gönderir. Çevredeki askeri kumandanlarla (özellikle Refet Bele ile) temaslarından sonra, Temmuz 1919'da Kuvây-ı Milliye'ye katılır. Temmuz ayında Umurlu cephesinde meydana gelen çatışmalarda, ağır silahlarla (top) donatılmış Yunan kuvvetleri karşısında askeri birliklerle beraber geri çekilmek zorunda kalır. Bu çatışmalar sırasındaki tutumu efe ve zeybeklerin kolayca disiplin ve otorite altına alınamayacağını göstermektedir (Cura, 2004: 63). Demirci Efe, Umurlu'nun düşmesinden sonra Köşk'te kurulan milis kuvvetleriyle birlikte, kuzeyde Aydın Dağları'na, güneyde Menderes Çayı'na dayanan vadinin savunmasında görev yapar. Hain olarak gördüğü asker kaçaklarını kurşuna dizdirmek ve ibret için ağaçlara astırmak gibi çok sert tedbirler uygulamaktadır. Bu sırada kendisine "Aydın Cephesi Kuvây-ı Milliye Kumandanı" unvanı verilir. Gücünü artıran Demirci Mehmet Efe, cephenin genel kumandanı gibi davranmaya başlar ve bir beyanname yayımlayarak bölgede genel seferberlik ilan eder. Beyanname İstanbul'da yankı bulur, Damat Ferit hükümeti bu tür davranışların durdurulması için şiddetli tedbirler alınmasını ister. Demirci Mehmet Efe'nin emrindeki çete mensuplarının sayısının düzenli ordu birliklerinden daha fazla olmasına rağmen, bunları orduya karşı bir harekete geçmemek konusunda kontrol altında tutması, Albay Şefik (Aker) tarafından takdirle karşılanmıştır. Denizli ve Nazilli Heyet-i Milliyeleri'nin yanlış tutumları bölgede hakim olan Demirci Mehmet Efe ile Yörük Ali Efe'nin arasının açılmasına sebep olmuştur. (Cura, 2004: 69). Demirci Mehmet Efe, İngiliz Amiral Bristol başkanlığındaki Tahkik Heyeti, bölgede inceleme yaparken İtalyan Yüksek Komiserliğine, Yunan ordu generaline ve diğer yabancı temsilciliklere çektiği telgraflarla, Yunan kuvvetlerinin zulümlerini protesto eder. "Ödemiş'i bastılar, Çalıya mavzer astılar, Demirci'nin kamasından, Yunanlılar kaçtılar" dizesinden Yunanlıları dize getirdiği anlaşılmaktadır. Daha sonra da, kuvvetlerini Milne Hattı'nın gerisine çekmesini isteyen İngiliz kumandanlığına da sert bir cevap vererek isteklerini reddeder. Bir yandan silahlı mücadele ile işgal kuvvetlerine karşı savaşırken, diğer yandan İstanbul hükümeti ve İtilaf Devletleri temsilciliklerine sert mektuplar yazarak, çeşitli konulardaki tepkilerini bildirir (Cura, 2004: 130). Silahlı faaliyetlerinin yanında bu yazışmalar isminin, türküde "Avrupa" olarak anılan işgalci devletler tarafından da tanınmasına neden olur. "Kal'a yaptım han oldu, Demircioğlu Avrupa'ya şan oldu" dizesi Avrupa nazarında tanındığına işaret etmektedir.

Düzenli orduya geçme faaliyetleri çerçevesinde, Demirci Mehmet Efe kademeli olarak daha pasif hale getirilmiştir. Bu sırada, Temmuz 1920'de Denizli'nin tahliye edilmesi esnasında Kuvây-ı Milliye ve Milli Mücadele aleyhtarlarının karıştığı bir olayda bazı efelerin öldürülmesi üzerine, Demirci Mehmet Efe'nin Denizli'ye gelerek yerel askeri ve sivil

idarecilerden bir kısmını öldürür. Bu olaydan, türkünün her iki nüshasında ve hikâyesinde bahsedilmemektedir. Göller bölgesindeki iç isyanın bastırılması sırasında Demirci Mehmet Efe'ye bağlı kızanların bazı yağmalama olaylarına karışmış olmasından ve Efe'nin bu olayları tasvip eden tutumundan bahsedilmemektedir. Bu olaylar, Kasım 1920'de milis kuvvetlerinin lağvedilmesinde etkili olmuştur. Bu dönemde Çerkez Ethem, Demirci Mehmet Efe'yi isyana teşvik etmeye çalışmış, ancak başarılı olamamıştır. Demirci Mehmet Efe ve kızanları, tasfiye esnasında, Refet Bele'nin uyarısı ile kaçmıştır. Bir süre dağlarda dolaşan Demirci Mehmet Efe Aralık 1920'nin sonunda hükümetle anlaşarak silahı bırakmıştır. Düzenli orduya geçilmesi sürecinde Efeliğin şanına yakışır biçimde hükümet güçlerine teslim olmamış gibi görünmüş, danışıklı dövüş denilebilecek bir takip harekâtından sonra tenkil edilmiştir (Cura, 2004: 131).

Türküde geçen “*Atın önünden savuş, Canın kavga istiyorsa, Git Demircioğlu'na kavuş*” dizesi, Demirci Mehmet Efe'nin yukarıda ifade edilen savaşçı kişiliğine işaret etmektedir. Benzer şekilde “*Bize de derler Demircioğlu, Yıkarcı konakları*” ve “*Dağlar dumansız, Demircioğlu dinsiz imansız*” dizeleri, Efe'nin isyankar, sert ve acımasız karakterini yansıtmaktadır.

3.2 Mekân

Ödemiş, İzmir iline bağlı bir ilçedir. Milli Mücadele'ye destek veren zeybek çetelerinin çok büyük bir bölümü Ödemiş civarından katılmışlardır (Cura, 2004: 21). Ödemiş ve civarı, 1 Haziran 1919'da Yunan kuvvetleri tarafından işgal edilmiştir. Yakınlarda bulunan Nazilli, Aydın iline bağlı bir ilçedir. Milli Mücadele döneminde Batı Anadolu'da Yunan işgaline karşı örgütlenmenin önemli merkezlerinden biridir. Bölgedeki zeybek çetelerinin sıkça uğradıkları ve çeşitli çatışmaların yaşandığı yerdir. 3 Haziran 1919'da Yunan kuvvetleri tarafından işgal edilmiştir. Karıncalı Dağı, Aydın ilinin Nazilli ilçesinin güney doğusunda yer alır. Demirci Mehmet Efe'nin doğduğu Pirlibey Köyü, bu dağın kuzey eteğindedir. Avrupa, coğrafi mekan olmaktan ziyade, Türküde işgalci devletleri tanımlamak için kullanılmıştır. Dünya anlamında kullanılan “Cihan” terimi, geniş bir kapsamı ifade etmektedir.

Türküde geçen kal'a kaleyi, han yol üzerlerinde yolcuların konaklamasına yarayan yapıyı, konak ise büyük, gösterişli ve genelde yüksek dereceli devlet görevlilerinin resmî konutunu sembolize etmektedir. “*Bize de derler Demircioğlu, Yıkarcı konakları*” dizeleri Demirci Mehmet Efe'nin Milli Mücadele'ye karşı hareket eden devlet görevlilerine karşı çok sert davranışını tasvir etmek için kullanılmıştır. Coğrafi mekan olarak kullanılan “dağlar, tepeler” adı belirtilmemiş olmasına rağmen, yöredeki dağlar ve tepelere işaret etmektedir. Bu tür yerler gizlenmesi kolay olması sebebiyle eski zamanlardan beri bölgede faaliyet gösteren çetelere yataklık yapmıştır.

3.3 Zaman

Demirci Mehmet Efe'nin Milli Mücadele içerisindeki faaliyetleri 11 Temmuz 1919'da başlamış, 30 Aralık 1920'de son bulmuştur (Cura, 2004: 127). Türkünün sözlerinde zaman bildiren ifadeler yer almamaktadır.

3.4. İnsan

Ödemişli Kör Bayram, türküde Demirci Mehmet Efe'nin arkadaşı olarak bahsedilen bir şahıstır. Ancak, hakkında bilgiye rastlanmamıştır. Kostak Adile, türküye konu olan çete mensuplarının tanıdığı mahalli bir kadındır. Kostak lakabından anlaşıldığı üzere, gösterişli ve cazip biridir, ancak hakkında bilgi mevcut değildir.

3.5. Motifler

Türküde birbirinden çok farklı motifler kullanılmıştır. Örneğin, hayvan motifleri kullanılarak insanlara atıfta bulunulmuştur: Koç (yiğitler), Sağlıklı, gürbüz genç erkekleri sembolize etmektedir. Ceylan ise dağlarda yaşayan, çevik ve zarif bir geyik türüdür. Bektaşî öğretisinde “hükmeden” hem aslan gibi güçlüdür, hem de ceylan gibi yumuşaktır.* Demirci Mehmet Efe'nin Bektaşî kültürüyle ilişkisine dair bir bilgi görülmemiştir. Ancak; türküde yer alan “*Demircioğlu ceylan değil mi*” dizesinin Bektaşî kültürünün etkisi altında türküye girdiği ve çok sert olarak tanınan Demirci Mehmet Efe'yi aynı zamanda zarif ve iyi göstermek amacıyla kullanıldığı düşünülmektedir. Kayış, bir şeyi bağlamak, tutmak veya sıkmak amacıyla kullanılan, işlenmiş hayvan derisinden yapılmış dar ve uzun kösele dilimidir. Anadolu kültüründe bir şeyi sağlam olarak bağlamak amacıyla yaygın olarak kullanılır. Binek hayvanlarının koşumuna da kayış denir. “*Atın boynunda kayış/Atın önünden savuş*” dizelelerinin türkünün hikâyesiyle bağlantısı olmadığı, uyak amacıyla kullanıldığı düşünülmektedir.

Çeşitli silahlar da motif olarak kullanılmıştır: Mavzer, zeybek çetelerinin kullandığı genellikle Alman yapısı Mauser marka tüfektir. 1887 yılında Osmanlı Ordusu için çok büyük miktarda satın alınan bu tüfekler çetelerin eline geçmiş ve kullanılmıştır (Şakir, 2011: 17). Tabanca, kısa namlulu, hafif, cepte veya belde taşınan ateşli silah. Efe silahları arasında tabanca önemli bir yere sahiptir.

Kavak, sulak bölgelerde yetişen, kerestesinden yararlanılan uzun boylu bir ağaçtır. Bir çok amaçla kullanılan, ekonomik değeri yüksek bir üründür. “Ödemiş kavakları, Dökülür yaprakları” dizesi, Ödemiş'in kavak ağaçlarının meşhur olduğuna işaret etmektedir.

Demirci Mehmet Efenin üzerinde ve kıyafetinde herhangi bir ziynet eşyasından bahsedilmemektedir (Gülen, 2007: 15). İleri derecede zenginliği gösteren ve türküde geçen “elmas küpe” efelere ait bir ziynet eşyası olarak bilinmemektedir. “*Kulağında elmas küpeler*” dizesinin türkünün hikâyesiyle bağlantısı kurulamamıştır, uyak amacıyla kullanıldığı düşünülmektedir.

Dinsiz imansız, acıması, merhamet duygusu olmayan kişidir. Demirci Mehmet Efe'nin cezalandırmak için hareket ettiğinde, çok sert davrandığını ifade etmek için kullanılmıştır.

* Bektaşî kültüründe ceylan ve Efelik ilişkisi için bkz. Hüseyin Özcan, “Asya Toplumlarını Etkileyen Alevî/Bektâşî Kültüründe İnsanın Değeri”, *I. Uluslararası Asya Felsefe Derneği Sempozyumu*, İstanbul, Ekim 2005. Anadolu kültüründe ceylan hakkında bkz. Zekeriya Karadavut, Ünsal Yılmaz Yeşildal, “Anadolu-Türk Folklorunda Geyik”, *Millî Folklor*, 2007, Yıl 19, Sayı 76, ss. 102-112.

VI- Cafer Efe Türküsü

1. Türkünün Metni

Cafer Efe türküsü (1. Nüsha)	Cafer Efe türküsü ⁶ (2. Nüsha)
Akbaş boğazı amanın sisli dumanlı Cafer de efem geliyor ikiyüz atlı Ali Efemde düşmana karşı şahlandı Açmış kolları amanın kartal kanatlı	Cafer de efem derler adıma Namım da salmış yüce dağlara Cafer de efem derler adıma Namım da salmış yüce dağlara Kurşunda atmış zalim çadıra Kurşunda atmış zalim çadıra
Koca Avşarın ovası efe yuvası Döndükçe efem amanın susmaz havası Ali boğuldu deresi kanlımı aksın Düşmanlar sarmış her yanı mavzer mi çatsın	Efem de efem Cafer de efem Efeler içinde yiğit de efem. Efem de efem Cafer de efem Efeler içinde yiğit de efem.
Bu yapılane Caferim nasıl da baksın Vurun efeler vurunda düşmanlar kaçsın Koca Avşarın ovası efe yuvası Döndükçe efem amanın susmaz havası	Yiğitler oturur çayırdı çimene Mavzerler çatılır ateşin üstüne Yiğitler oturur çayırdı çimene Mavzerler çatılır ateşin üstüne Var mıdır yiğitte efemin üstüne Var mıdır yiğitte efemin üstüne
	Efem de efem Cafer de efem Efeler içinde yiğit de efem. Efem de efem Cafer de efem Efeler içinde yiğit de efem.
	Duruldu toplar Germencik içinde Vuruldu efem öğleyi geçende Duruldu toplar Germencik içinde Vuruldu efem öğleyi geçende Nice de efeler peşinden gelir Nice de efeler peşinden gelir
	Efem de efem Cafer de efem Efeler içinde yiğit de efem. Efem de efem Cafer de efem Efeler içinde yiğit de efem.

1.2. Türkünün Metninin Değerlendirilmesi

Türkünün 1. Nüşası ile 2. Nüşası birbirinden çok farklıdır. Öyle ki, birinde geçen sözcük diğeri ile hiç bir benzerlik arz etmemektedir. Nakaratları da buna dahildir. 1. Nüşada olay anlatılırken, 2. Nüşada daha ziyade Cafer Efe'yi ve kahramanlığını övülmektedir. 1. Nüşada adı geçen Ali'ye, şu veya bu şekilde 2. Nüşada rastlanmamaktadır. Benzer şekilde, 1. Nüşada geçen Koca Avşar Ovası ve Ali Boğuldu Deresi de 2. Nüşada geçmemektedir. “Efem de efem Cafer de efem, Efeler içinde yiğit de efem” nakarati 2. Nüşada sıkça tekrarlanmaktadır. Türkü tahlil edilirken her iki nüshası da beraberce ele alınmış ve birbirini tamamlayıcı olarak değerlendirilmiştir.

2. Türkünün Hikâyesi

Balıkesir Koca Avşar yöresine ait olan türkü Söke’li Cafer Efe’yi anlatmakta, Cafer Efe’nin kahramanlığını dile getirmektedir. Aslen Giritli olan Cafer Efe, adadaki Türklere edilen zulme baş kaldırmış, buradan Anadolu’ya sürülünce, Yunanlılara karşı mücadelesine devam etmiştir. Türkü, Cafer Efe’nin düşman tarafından vurulması üzerine, düşman karşısında kahramanca savaşmasını anlatmak üzere yakılmıştır.

3. Türkünün Tahlili

3.1 Türkünün Hikâyesi ile Metninin Karşılaştırılması

Cafer Efe, 1883 yılında Girit adasının Kandiya adlı şehrinde dünyaya gelmiştir. Annesi Havva Hanım, Babası İbrahim Efendi’dir. Yiğit Efe güçlenip savaşacak olgunluğa erdiği zamanlarda, Rumların sürekli olarak Girit adasında yaşayan Türklere zulmetmesi ve onları adadan atmak istemesi üzerine çatışmaya girerek bir Rum’u öldürmüş ve müebbet hapis cezası almıştır. Ancak, adadaki Türklerin eylemleri ve baskıları sayesinde cezası affedilmiş ve Anadolu’ya sürülmüştür. Cafer Efe sürgün sonrasında Söke’ye gelmiş ve burada da bir grup oluşturarak halka eziyet eden Rumlarla mücadele etmiştir. Bu sırada memleketin dört bir yanı işgal altında kalmış, halk savaştan yorgun düşmüştür. Cafer Efe hem yerli Rum haydutlarla hem de Yunanlılarla mücadele etmiştir. Yunanlıların pek çok karakolunu basarak onlara ağır hasarlar vermiştir. Özellikle Yörük Ali Efe’nin Aydın Savaşları’nı yaptığı sırada Cafer Efe Yunan ordusunun takviye kuvvetlerinin önünü keserek desteği önlemiş ve savaşı lehimize çevirmiştir. “Akbaş boğazı amanın sisli dumanlı, Cafer de efem geliyor ikiyüz atlı, Ali Efemde düşmana karşı şahlandı, Açmış kolları amanın kartal kanatlı” dizeleri. Bu olaya atıfta bulunmakta ve iki efenin beraberce, işbirliği içinde mücadele ettiğini anlatmaktadır. Dizede adı geçen Akbaş boğazı, Balıkesir’de yer almakta ve Cafer Efe’nin mücadele ettiği Aydın ili ile arasında epeyce mesafe bulunmaktadır. Bu derece uzakta bulunan yere atıfta bulunulması, Cafer Efe’nin memleketi ile bağlantı kurma amaçlı olmalıdır. Ayrıca, ilk dizede yer alması, uyak oluşturmak amaçlı olarak da değerlendirilebilir. Türkünün 1. Nüshasında geçen Koca Avşar Ovası da, Balıkesir’in Akbaş köyünün güney doğusunda yer almaktadır. “Koca Avşarın ovası efe yuvası” dizesiyle, yine Cafer Efe’nin memleketine gönderme yapılmakta ve buranın efelerin asıl diyarı olduğu dile getirilmektedir.

3 Temmuz 1919’da Aydın’ı tekrar işgal etmek isteyen Yunan ordusunun önünü Germencik’te kesmiştir. Ancak, bu çatışmada kahramanca savaşarak şehit düşmüştür. Türküdeki, “*Duruldu toplar Germencik içinde, Vuruldu efem öğleyi geçende*” sözleri, şehit oluşunu anlatmaktadır. Yunanlılar vahşet gösterisi yaparak, Cafer Efe’nin kafasını ve kollarını kesmiş, karnını yarmışlardır. Kahraman Cafer Efe’nin başı günümüzde Atina’daki askeri müzededir. Hakkında pek çok türkü söylenmiştir. Germencik’te şehit düştüğü yere Şehit Cafer İlkokulu yapılmış, Söke’de bir sokağa adı verilmiş ve heykeli dikilmiştir.*

3.2 Mekân

Türküde geçen Akbaş Boğazı, ile Balıkesir ilinin Balya ilçesinin güneyindeki Akbaş

* Şule Önder, <http://www.kaynakca.info/eser/3159236/cafer-efe-destani-turkusu>, (Erişim tarihi: 12 Mayıs 2015).

Köyü civarındaki bir geçitten bahsedildiği düşünülmektedir. Koca Avşar Ovası da Balıkesir ilinin Balya ilçesi güneyindeki Akbaş Köyü'nün güney doğusunda yer almaktadır. Aliboğuldu Deresi'nin ise, Milli Mücadele döneminden öncek cereyan eden mahalli bir olay (Ali isimli şahsın söz konusu derede boğulması) üzerine bu ismi alan bir akarsu olduğu düşünülmektedir, fakat hakkında bilgiye ulaşılamamıştır Germencik, Aydın ilinin batısında, verimli Büyük Menderes ovasının ortasında yer alan bir ilçedir. Yunan ordusunun Aydın'ı tekrar işgal amacıyla 3 Temmuz 1919'da başlattığı harekâtı durdurmaya çalışan Cafer Efe Germencik yakınında şehit düşmüştür

3.3 Zaman

Kuvây-ı Milliye kuvvetleri, yerel milis kuvvetleri ve bir kısmı Osmanlı Ordusu'ndan istifa etmiş subaylardan oluşan kuvvetler, 27 Haziran 1919'da harekete geçerek Aydın'ı düşman işgalinde kurtarma kararı almıştır. Cafer Efe de, türküde “*Cafer de efem geliyor ikiyüz atlı*” dizesinde zikredildiği üzere, ikiyüz kişilik kuvvetiyle bu harekâta katılmıştır. 30 Haziran'a kadar süren şiddetli çarpışmalarda Yunan ordusu Türk mahallelerini top ateşine tutarak büyük zarar vermiştir. Kuvây-ı Milliye güçleri tarafından ilk defa top kullanılmış ve Yunan ordusu şehirden çıkarılmıştır (Aker, 2006 :187-200).

Yunan ordusu 1 Temmuz'a kadar ağır silahlarla (top) donatılmış, daha büyük bir kuvvet toplayarak Aydın'ı yeniden işgal etmek için harekâta başlamıştır. Yunan ordusunu Germencik civarında durdurmaya çalışan Cafer Efe'ye bağlı kuvvetler düşmanın büyük gücü karşısında tutunamamış ve 3 Temmuz'daki çatışma sırasında Cafer Efe şehit düşmüştür (Cura, 2004: 44-49). Türküdeki, “*Duruldu toplar Germencik içinde, Vuruldu efem öğleyi geçende*” sözleri, Cafer Efe'nin şehit oluşunu anlatmaktadır. Öğleyi geçende ifadesi ile, günün öğleden sonrasına atıfta bulunmakta ve, Cafer Efe'nin şehit düştüğü vakti belirtmektedir. Milli mücadele dönemi türkülerinde yer alan nadir kullanımlardan biridir.

3.4. İnsan

Ali Efe, Cafer Efe'nin arkadaşı olan ve, birlikte hareket ettiği efelerden biridir. Ali Efe'nin, yukarıda III. Türküye konu olan Yörük Ali Efe olması da muhtemeldir. Türküde geçen ikiyüz atlı, Cafer Efe'nin emrinde yer alan silahlı direnişçileri temsil etmektedir ve emrindeki adamların sayısı hakkında bilgi vermektedir.

3.5. Motifler

Halk türkülerinde sıkça geçen dağ motifi, türküde “yüce dağlar” şeklinde yer almaktadır. Efenin namı ne kadar yüce/büyük dağlara salınmışsa, kendisi de o kadar yüceltilmektedir. “Sisli, dumanlı” tabiri ile hava sıcaklığının düşmesi neticesinde hava içerisindeki su buharının soğuyarak damlacık haline dönüştüğü sisli hava anlatılmaktadır. Görüş mesafesinin kısılmasına, nesnelerin belirsizleşmesine neden olan sisli hava, belirsizlik ve tedirginlik durumunu anlatmak üzere kullanılmıştır. Kartal kanat ise, zeybek kıyafetinin en şatafatlı kısmı, gömlekler üzerine giydikleri işli camadan ve “kartal kanadı” denilen sırmalı cepkenlerdir (Sak, 2010: 98). Türküde geçen “efe yuvası” motifi ile Ege bölgesindeki dağlarda efelerin konuşlandığı yerlere, mavzer ile de efelerin kullandığı ateşli silahlara atıfta bulunmaktadır.

Sonuç

Yukarıda yapılan tahliller, insan, zaman, mekân ve kültürel motifler bakımından değerlendirildiğinde takip eden neticelere ulaşılmıştır: Türkülerde erkekler, beyler ve ağalar en çok görülen, kadınlar, çocuklar ise en az rastlanan insan tipleridir. Tarihi şahsiyetler ise oldukça az geçer. Asker şahıslar ise, aile erkeklerinden birinin askere veya cepheye gitmesi durumunda görünürler. Milli Mücadele dönemi türkülerinde, ülkenin işgalden, ulusun düşman zulmünden kurtarılması özel teması çerçevesinde oluştuğu için, çocuk şahsiyetler neredeyse hiç görünmez. Kadınlar da çok nadir görünürler. Halk türkülerinin aksine, Milli Mücadele türkülerinde asker şahıslar çoktur. Bu askerler, en düşük rütbeli neferden (genellikle Mehmetçik olarak anılır) çavuşlara, bölük kumandanı subaylardan yüksek rütbeli Paşalara kadar varmaktadır. Örneğin, Gazi Mustafa Kemal Paşa Milli Mücadele dönemi türkülerinde tarihi şahsiyet olarak anılmaktadır. Batı Anadolu kültüründe önemli bir yeri olan zeybekler ve efeler ise, bu yöreye ait türkülerin neredeyse vazgeçilmez şahsiyetleridir. “Asker”, “ordu” (askerler topluluğu anlamında), “düşman” ve “çete” gibi şahısların, genel tanımlamalar içinde anıldığı sıkça görülmektedir. Şahsiyet olarak “düşman” belirtilirken bazı türkülerde açıkça “Yunan” veya “Fransız” olarak zikredilmektedir.

Zaman kullanımı, “sabah”, “ay”, “yıl” gibi çeşitlilik gösterebilmektedir. Tarım veya hayvancılıkla uğraşanlar için günün parçası (“şafak vakti”, “öğle üzeri” gibi), mevsimler veya atmosfer olayları (“poyraz”, “yağış”, vb.) türkülerde kullanılan diğer zaman ifadeleridir. Milli Mücadele dönemi türkülerinde zaman belirten ifadelerin çok az olduğu ve bunların genellikle askeri hareketler bağlamında veya bir olayın cereyan ettiği anı belirlemek üzere kullanıldığı görülmektedir.

Mekanlar ise, genellikle askeri hareketler bağlamında kullanılmaktadır. Barınaklar harekât yapılmayan zamanlarda sığınılan yerler veya harekât esnasında askeri mevzi olarak tutulan yerler oldukları için türkülerinde yer almaktadırlar. Milli Mücadele türkülerinde Anadolu’ya özgün oldukları için, içlerinde yurt dışı mekân ifadelerine rastlanmamaktadır. Coğrafi unsurlar da, halk türkülerinde günlük yaşamın parçaları olarak yer alırken, Milli Mücadele dönemi türkülerinde coğrafi unsurlar askeri harekâtlar, taarruz, savunma veya sığınma hareketleri bağlamında anılmaktadır. İçinde zeybek, çete ve efe geçen türkülerde dağlar, bu toplulukların doğal yaşam alanları olması sebebiyle, diğer coğrafi mekânlara göre daha sık görülmektedir.

Milli Mücadele dönemi türkülerinde, diğer halk türkülerinde olduğu gibi, Anadolu halkının yaşamından alınmış kültür motifleri görülmektedir. Özellikle içinde zeybek ve efe geçen türkülerde, bu grupların yaşam tarzına mahsus olan işlemeli kıyafetler gibi kültür motiflerinin baskın olduğu görülmektedir. Zeybek ve efelerin kullandığı ateşli silahlardan olan tüfek ve tabancanın yanı sıra, türkülerde, bıçak ve kama gibi kesici alet ve silahların da, savaş araç gereçleri arasında sıklıkla kullanıldığını göstermektedir.

Osmanlı Devleti’nin yıkılışının ardından, yeni bir devlet kurmak üzere, milletçe verilen Milli Mücadele’nin, toplum katmanında ne tür tesirlerinin olduğu ve toplumun buna nasıl tepki verdiğini, türküler üzerinden tespit etmeye çalıştığımız bu inceleme sonunda vardığımız netice şudur; Türküler genelde, bireysel kahramanlıkları konu edinmiş ve bu kahramanlar şehit olduğunda veya öldüğünde toplumun buna gösterdiği tepkileri dile getirmiştir. Toplumun beraberce ve birbirine kenetlenmiş biçimde ölüm-kalım mücadelesi verdiğini anlatan

türküler, zor zamanlarda toplumsal dayanışma örneğini sergilemekte ve toplumsal bağların güçlülüğünü ifade etmektedir. Türkülere konu olan bireysel kahramanlar, toplum hafızasında daha kolay yer ettiğinden, toplumun acıları da, bu bireysel kahramanlar üzerinden dile getirilmiştir. **İncelenen türküler genelde kahramanlıkları, yiğitliği ve düşman karşısında verilen amansız mücadeleyi anlatırken, hikayeleri** çoğunlukla, kahramanın ölümü dolayısıyla hüznü bitmektedir. Yaşanan olaylar türkülerde yer alan mekan, zaman, insan ve çeşitli motifler aracılığıyla toplumun hafızasına silinmeyecek biçimde kazanmıştır. Nesilden nesle aktarılan bu türküler, bir yandan toplu hafızayı oluştururken, diğer yandan da sözlü kültür unsurları olarak yaşanan olayların kayıtları olmaktadır. Milli Mücadeleyi anlatan, yukarıda incelediğimiz türküler de bu fonksiyonu yerine getirmektedir.

KAYNAKLAR

- AKDOĞU, Onur (2014), *Bir Başkaldırı Öyküsü – Zeybekler Tarihi, Ezgileri, Dansları*, kişisel yayın.
- AKER, M. Şefik (2006), *57nci Tümen ve Aydın Mili Mücadelesi (1918-1920)*, Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- Atatürk'ün Bütün Eserleri*, Cilt: 6 (1919-1920) (2001), Kaynak Yayınları: Ankara.
- GÖRGÜLÜ, İsmet (1993), *On Yıllık Harbin Kadrosu 1912-1922*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları: Ankara.
- GÜLEN, Engin (2007), *Kurtuluş Savaşı Yıllarında Balıkesir*, Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- GÜVEN, Merdan (2009), *Türküler Dile Geldi*, Ötüken Yayınevi: İstanbul.
- KARADAVUT, Zekeriya, YEŞİLDAL Ünsal Yılmaz (2007), “Anadolu-Türk Folklorunda Geyik”, *Milli Folklor*, Yıl 19, Sayı 76, ss. 102-112.
- ÖZBEK, Mehmet (1975), *Folklor ve Türkülerimiz*, Ötüken Yayınevi: İstanbul.
- ÖZCAN, Hüseyin (2005), “Asya Toplumlarını Etkileyen Alevi/Bektâşi Kültüründe İnsanın Değeri”, *I. Uluslararası Asya Felsefe Derneği Sempozyumu, Ekim 2005*, İstanbul.
- ÖZKURT, Fatih (2008), *Yörük Ali Efe'nin Hayatı, Milli Mücadele Tarihindeki Yeri ve Önemi*, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- SAK, Sabâ (2010), *Kültürel Mirasın Korunmasında Turizmin Rolü: Efelik Alt Kültürü Üzerine Bir İnceleme*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını: Ankara.
- SINAR, Alev (2007), “Bir Şehrin Edebiyata Yansıyan Acı Hikâyesi-Bursa”, *Sosyal Bilimler Dergisi*, Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Yıl: 8, Sayı: XIII.
- ŞAKİR, Ziya (2011), *Mahmut Şevket Paşa*, Akıl Fikir Yayınları.
- Taneses, Hamdi (2006), *Kurtuluş Savaşı Türküleri*, Say Yayınları: İstanbul
- TBMM Gizli Celse Zabıtları*, 23 Temmuz 1337 (1921), <https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/>
- TUĞLACI, Pars (1985), *Osmanlı Şehirleri*, Milliyet Yayınları: İstanbul.

- Türk İstiklal Harbi I, Mondros Mütarekesi ve Tatbikatı (1962)*, T.C. M.S.B. Genelkurmay Başkanlığı Harp Tarihi Dairesi Resmî Yayınları: Seri No: 1, Ankara.
- Türk İstiklal Harbi, IInci Cilt, Batı Cephesi, Ancü Kısım, Kütahya, Eskişehir Muharebeleri (15 Mayıs 1921 - 25 Temmuz 1921)*, (1974), T.C. Genelkurmay Harp Tarihi Başkanlığı Resmî Yayınları: Seri No: 1, Ankara.
- Türk İstiklal Harbi, IVncü Cilt, Güney Cephesi (1966)*, T.C. Genelkurmay Başkanlığı Harp Tarihi Dairesi Resmî Yayınları: Seri No: 1, Ankara.
- VANDEMİR, Baki (2006), *Türk İstiklal Savaşı'nda Sakarya'dan Mudanya'ya*, Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları: Ankara.
- Zeybekler*; (2014), İstanbul Çağdaş Turizm Folklor Gençlik ve Spor Kulübü Derneği: İstanbul.

İnternet Kaynakları

- Karatopraklı İrem, <http://www.kaynakca.info/eser/3159236/cafer-efe-destani-turkusu>, (Erişim tarihi: 12 Mayıs 2015).
- Kaygusuz, Deniz, <http://www.kaynakca.info/eser/2377975/ihsan-cavus-turkusu>, (Erişim tarihi: 10 Mayıs 2015).
- Önder, Şule, <http://www.kaynakca.info/eser/3159236/cafer-efe-destani-turkusu>, (Erişim tarihi: 12 Mayıs 2015).
- <http://cengizdamar.blogspot.com.tr/2011/11/ankaranin-tasina-bak-turkusunun.html>, (Erişim tarihi: 12 Nisan 2015).
- <http://forum.memurlar.net/konu/1132362/>, (Erişim tarihi: 12 Nisan 2015).
- http://mebk12.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/09/01/221876/icerikler/dalama_134583.html, (Erişim tarihi: 12 Nisan 2015).
- <http://www.adanahilal.com/ankaranin-tasina-bak-marsinin-hikayesi.html>, (Erişim tarihi: 12 Nisan 2015).
- <http://www.ezgidiyari.com/index.php?searchtext=&searchtype=&letter=D&adi=Demirci%20Mehmet%20Efe&id=1301&start=20&total=853>, (Erişim tarihi: 10 Mayıs 2015).
- <https://www.facebook.com/109576609069649/videos/404758682091/>, (Erişim tarihi: 10 Mayıs 2015).
- <http://www.turkudostlari.net/hikaye.asp?turku=4134>, (Erişim tarihi: 3 Mayıs 2015, 10 Mayıs 2015).
- www.dogadernegi.org, (Erişim tarihi: 12 Nisan 2015).

ÖZ

MİLLİ MÜCADELE DÖNEMİ TÜRKÜLERİ ÜZERİNE
ÖRNEK BİR ÇALIŞMA

Bu çalışmada, Milli Mücadele dönemiyle ilgili ve bu dönemde yazılmış olan türkülerden altı adet türkü incelenmektedir. Milli Mücadele döneminde yazılan türkülere dair yeterli ve sistematik bilgi mevcut değildir. Bu sebeple, haklarında düzenli ve detaylı bilgi toplanabilen altı türkü üzerine örnek bir çalışma yapılmıştır. Çalışma, sistemli ve her türküye uygulanabilir, türkülerini karşılaştırmalı olarak inceleme fırsatı veren ve böylece daha kolay netice çıkarmaya yardımcı olacak biçimde belli kategoriler etrafında düzenlenmiştir. Bu kapsamda, önce türkünün metni verilmiş, varsa farklı nüshaları karşılaştırmalı olarak incelenmiş, ardından hikayesi anlatılmıştır. Türkünün tahlili kısmında ise, türküde geçen mekan, zaman, insan ve motifler detaylı biçimde incelenmiştir. Amaç, Osmanlı Devleti'nin yıkılışının ardından, yeni bir devlet kurmak üzere, milletçe verilen Milli Mücadele'nin, toplum katmanında ne tür tesirlerinin olduğu ve toplumun buna nasıl tepki verdiğini, türküler üzerinden tespit etmeye çalışmaktır. Çalışma sonunda varılan netice şudur; Türküler genellikle, bireysel kahramanlıklar ve kayıpları konu edinmiş ve toplumun buna gösterdiği toplu tepkileri dile getirmiştir. Toplumun beraberce ve birbirine kenetlenmiş biçimde ölüm-kalım mücadelesi verdiğini anlatan türküler, zor zamanlarda toplumsal dayanışma örneğini sergilemekte ve toplumsal bağların güçlülüğünü ifade etmektedir. Türkülere konu olan bireysel kahramanlar, toplum hafızasında daha kolay yer ettiğinden, toplumun kahramanlıkları ve acıları da bu bireysel kahramanlar üzerinden dile getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Milli Mücadele, Türkü, sanat, edebiyat, mahalli kahramanlar.

ABSTRACT

A STUDY ON THE NATIONAL STRUGGLE FOLKSONGS

This study is concerned with the folksongs written during the period of National Struggle. There is scarce of information about the folksongs from the period of National Struggle. This study is undertaken to fill this gap by studying six selected folksongs about which systematic data and information available. For this purpose, certain categories were developed in order to study and compare the folksongs that were included in this study. The categories that were designed for this study are also applicable to similar studies of the other folksongs. In this respect, firstly the text and, if any, various texts of the folksong are given followed by their story widely known among the locals of the respected area that the folksong belonged. Then, the place, time and metaphors cited in the text of the folksongs are studied in detail. The purpose of the study is to understand the effect and reaction of the society to the National

Struggle that were made after the collapse of the Ottoman Empire for the establishment of the new state, i.e. Turkish Republic. The findings of the study is that, in general, heroes of the National Struggle were subjects of the folk songs through which collective reaction of the local people to the National Struggle was expressed. The folksongs show how well the local people were organised and struggled against the unlawful invaders showing solidarity during the critical times of life and death. Sufferings and sorrows of the local peoples were expressed through the individual heroes who easily occupied a permanent place in the collective memory of the locals.

Keywords: National Struggle, folksongs, art, literature, local heroes.

DİVAN ŞİİRİNDE REDDİYE VE NİYÂZÎ-İ MISRÎ'NİN FUZÛLÎ'YE YAZDIĞI BİR REDDİYE

Belde Aka*

Divan şiirinin anlam ve anlatım dünyası, kuralları kendi içinde belirlenmiş bir geleneğe sahiptir. Bu geleneğe değiştirmekten ziyade var olanı korumak ve var olandan hareketle estetik açıdan “daha güzel”e ulaşmak esastır. Divan şiiri sahasına giren şairden gelenek çerçevesinde beklenen, üstatların elinden çıkmış örnekleri okuyup ezberlemek, onların yardımı ile nazım sanatının istediği bilgi ve ölçüleri kazanmaktır. Şair, şiirinde bahsedeceği konuları, bunları nasıl söyleyeceğini, hangi duyguları dile getirebileceğini, şiirini işlerken hangi motif ve mazmunları kullanacağını ve kelimeler dünyasını okuduğu örnekler yoluyla öğrenerek sanatını inşa eder (Akün, 1994, s. 413- 414). Usta şairlerin şiirlerini okuyup ezberinde tutarak yetişen Divan şairinin, bu sınırlı malzemeden hareketle kendine özgü bir üslûp oluşturması gerekir. Divan şiirinin getirdiği bu teşrifat, nazire yazma geleneğini de doğurmuştur.

Nazire, bir şairin şiirine başka bir şair tarafından aynı vezin, kafiye ve redifte yazılan benzerine verilen addır. Şekil mükemmelliğine dayanan Divan şiirinde nazirecilik, başlangıcından itibaren bir zaruret olmuş ve nazire temrinleri, şiiri gerçek bir atölye çalışması hâline getirmiştir (Tanpınar, 2003, s. 21). Bu şiirde nazire geleneği, yetiştirici

* Yrd. Doç. Dr. Çağ Üniversitesi, Fen- Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, beldeaka@gmail.com

bir ekol vazifesi görmüş ve hemen her şair bu mektepten yetişmiştir. Fuzûlî tarzında yazmaya çalışanların Fuzûlî mektebi veya Nâbî tarzındakilerin Nâbî mektebi ve benzerleri böyle teşekkül etmiştir. Bu şairler üstatlarını geçemeseler bile onların yolunda yetişerek, söyleyişlerindeki sırlara ulaşarak, büyük bir şiir seviyesini korumuş; bir söyleyiş ve anlayış seviyesine yükselmişlerdir (Banarlı, 1962, s. 7).

Bir şairin gazeline nazire yazmak, ona duyulan saygıyı, şiirinin edasının ve üslûbunun beğenildiğini gösterir. Kendisine nazire söylenen şair ya tanınmış, sanat değeri herkesçe kabul edilmiş bir kimsedir ya da tanzir edilen gazel bu nitelikleri taşımaktadır. Üstat bir şairin şiiri tanzir edilerek, onun ününe ve sanatının derecesine ulaşılacak amaçlanır. Şair, önündeki hazır modeli taklit ederek, onun benzerini yazmaya çalışarak ustalık kazanır. Naziredeki bir amaç da şairin sanatının ve şiirinin üstünlüğünü kanıtlamaya çalışmasıdır (Dilçin, 1986, s. 109).

Türk edebiyatında nazireye benzer başka şiirler de yazılmıştır. Bir şiiri esas alarak aynı vezin, kafiye ve redifle yazılan fakat tamamen zıt bir görüşü savunan şiirler de nazire kapsamında düşünülebilir. Kaynaklarda “nakiza” olarak adlandırılan bu şiirler, cahiliye dönemindeki hicivleşmenin ve muallakaların devamı durumundadır. Nakizaların ortak konusu genel olarak şairin kendisi ve ailesinin faziletlerini övmesi; rakip şairi ise aynı noktalardan yermesidir. Nakiza şairi kendine ait üstünlükleri saydıktan sonra, hasmının ve kabilesinin ayıplarını ve eksiklerini mübalağalı bir şekilde dile getirir. Örnekleri Arap şiirinde görülen nakizalar - nazirelerden farklı olarak- çağdaş şairler arasında ve çoğu zaman irticalen söylenmiştir. Yani nakiza, şekilde müşterek, fikirde karşıt olarak yazılmış manzumelerin adıdır (Köksal, 2006, s. 60 - 61). Dini bir görüş veya inanca karşı çıkmak amacıyla kaleme alınmış “reddiye”ler de bu noktada bir tür nakiza olarak düşünülebilir.

Arapça “redd” kökünden türetilmiş olan “reddiye”, bir inanç ve düşünceye karşı çıkıp delil ve dayanaklarını çürütmek amacıyla kaleme alınan eserlerin genel adıdır. İslam tarihinde Hz. Muhammed’in vefatından sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan görüş ayrılıklarıyla başlayan reddiye yazma geleneği, mezhep ve fırkaların oluşumuyla yaygınlık kazanmıştır. (Sinanoğlu, 2007, s. 516). Böylelikle Müslümanlar bilhassa ilk dönemlerde İslâm dışı diğer dinlerle ilişki kurarken ya da onları anlama ve anlamlandırma sürecinde yoğun olarak polemik/ reddiye yöntemini kullanmışlardır. Özellikle kelamcılar tarafından kullanılan bu yöntemle muhatap alınan din eleştirilip bu dinin hakikat iddialarının tamamıyla asılsız olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu eleştirilere ise karşı taraftan gerek “savunmacı (apology)” eserler ve gerekse “reddiye (polemik)” benzeri eserlerle cevap verilmeye çalışılmıştır (Cengiz, 2007, s. 40).

Reddiye yazma geleneğine şerh metinlerinde de rastlanmaktadır. Ozan Yılmaz “ ‘Bir Münekkit Var Şarihten İçeri’ Türk Şerh Edebiyatı’nda “Reddiye” Geleneği ve Sudî-i Bosnevî Örneği” başlıklı makalesinde klasik eserleri şerh eden bazı şarihlerin kendinden önceki şarihlerin görüşlerine dair yorumlarda bulunduğunu, bu yorumlar sırasında eksik veya kusurlu gördükleri birtakım ifadeleri çürütmeye çalışırken konuyla ilgili tenkit

ifadeleri kullandığını dile getirir ve şöyle devam eder:

Bu ifadelere, şerh metinlerinin der-kenarında bazen şarih bazen de müstensihlerce yazılmış “redd-i...” şeklinde başlayan ibarelerden hareketle “reddiye” adını vermek mümkündür. Eldeki örneklere bakılırsa bir gelenek sayılabilecek bu yöntem, bir tür akademik disiplin gözeten bazı şarihlerin, ‘bir metni en iyi şekilde şerhetmek’ iddiasıyla metinler arası bir rekabete giriştiğini göstermektedir (Yılmaz, 2011, s. 108).

Anlaşılabileceği üzere, İslam geleneğinde dini bir görüşü reddetmek için müstakil bir eser hâlinde yazılan reddiyeler, şerh metinlerinde ise bir tenkit anlayışı içinde eleştiri ve düzeltme işlevi görmektedir.

Divan şiirinde de bir şairin şiirinde öne sürdüğü görüşleri beyit beyit eleştirerek tam tersi düşünceleri savunan şiirler yazılmıştır. XVII. yüzyıl şairi Niyâzî-i Mısırî’nin XVI. yüzyıl şairi Fuzûlî’nin bir gazeline cevap niteliğinde yazdığı şiiri bu duruma örnekler. Niyâzî-i Mısırî’nin gazeli, Fuzûlî’nin şiirine tam karşıtı düşünceler ileri sürmesi yönüyle bir tür reddiye niteliğinde nazire olarak değerlendirilebilir (Dilçin, 1986, s. 112). Bu şiirler Divan edebiyatında gazel nazım şekliyle reddiye yazma geleneğine dair fikir vermeleri açısından dikkate değerdir.

XVI. yüzyılda Bağdat ve çevresinde yetişen Fuzûlî, eserleriyle kendisinden sonra gelen pek çok şairi etkilemiş zirve sanatkârlardandır. İlimi şiirinin merkezine yerleştiren ve Türkçe Divanı’nın önsözünde ilimsiz şiiri temelsiz duvara benzeten şair, zahiri ve batını ilimlere vakıftır. Manzum ve mensur eserlerinde din ve tasavvuf bilgisine hâkim olduğu anlaşılan Fuzûlî’nin hemen her Divan şairi gibi rindane bir tavrı vardır. Bu bağlamda şairin Farsça kaleme aldığı Rind ü Zâhid adlı mesnevisi şairin konuyla ilgili görüşünü açıkça ortaya koyar. Zahid bir baba ile rind oğlu arasındaki görüş ayrılığının hikâyeleştirilmesiyle oluşturulan eserin sonunda bu iki tip birbirlerine karşı gelmekten vazgeçip teklik mertebesine ulaşırlar (Ayan, 2012, s. 18).

Fuzûlî Allah’a zühd ve takva ile değil, gönülde hissedilen samimi bir aşkla ulaşılacağı düşüncesindedir. Şairin Türkçe Divanı’nda da zahide ve zahidin çıkar gözeterek yaptığı ibadete karşı geldiği birçok şiire rastlanmaktadır. Fuzûlî’nin aşağıda verilen yek-âhenk gazelinin tüm beyitlerinde ham sofuların sadece şekilden ibaret olan ibadetleri eleştirilmektedir:

Gönül tâ var elünde câm-ı mey tesbîhe el urma

Namâz ehline uyma anlar ile turma oturma

“Gönül, elinde şarap kadehi var[ken] tespihe el vurma. Namaz ehline uyma, onlar ile oturup kalkma.”

Eğilüb secdeye salma ferâgat tâcını başdan

Vuzûdan su sepüp râhat yukusun gözden uçurma

“Secdeye eğilip feragat tacını baştan düşürme. Abdestten su serpip rahat uykusunu

gözden uçurma.”

Sakin pâ-mâl olursun bûriyâ tek mescide girme

Eğer nâ-çâr girsen anda minber gibi çok durma

“Mescide girme, sakın, hasır gibi ayak altında çiğnenirsin. Eğer çaresizce gidersen orada minber gibi çok durma.”

Mü’ezzin nâlesin alma kulağa düşme teşvîşe

Cehennem kapusın açdurma vâ’izden haber sorma

“Müezzin inlemesini kulağa alma, karışıklığa/ kargaşaya düşme. Cehennem kapısını açtırma, vaizden haber sorma.”

Cemâ’at izdihâmı mescide salmış küdüretler

Küdüret üzre lutf it bir küdüret hem sen arturma

“Cemaat kalabalığı mescide sıkıntılar salmış. Lütfet, gam üstüne bir gam da sen arttırma.”

Hatîbin sanma sâdik müftinûn kavliyle fi’l itme

Îmâmîñ tutma ‘âkil ihtiyâruñ aña tapşurma

“Hatibi sadık sanma, müftünün sözüyle hareket etme. İmamı akıllı sanma, seçimini ona teslim etme.”

Fuzûlî behre virmez tâ’at-i nâkıs nedür cehdûn

Kerem kıl zerki tâ’at sûretinde hadden aşurma (Fuzûlî Divanı, 2012, s. 340)

“Fuzûlî, eksik ibadet fayda vermez, çaban niye? Lütfet, ikiyüzlülüğü ibadet suretinde hadden aşırma.”

Fuzûlî’nin gazelinin vezni “Me fâ’ î lün Me fâ’ î lün Me fâ’ î lün Me fâ’ î lün”, ka-fiyesi “-Ur” sesleriyle sağlanan tam kafiye, redifi ise “-mA” ekidir. Şair gazelinde her ne kadar İslami itikadın gerekli gördüğü abdest almak, namaz kılmak, camiye gitmek, imam/ vaizin sözüne uymak gibi amelleri eleştiriyor gibi görünse de aslında son beyitten anlaşıldığı gibi ibadet adı altında ikiyüzlü davranan insanları kınar.*¹ Gazelini rindane bir tavırla kaleme alan Fuzûlî, zahidi ve onun davranışlarını tenkit eder. Divan şiirinde zahid şeriat kurallarının, değişmez kabul edilen inançların ve her türlü toplumsal baskının savunucusu ve uygulayıcısıdır. Söz konusu tip, rindin tersine dünyasını ve ahiretini kazanma kaygısındadır. Hırslı, açgözlü, başkalarına tepeden bakan, özü ile sözü bir olmayan, ikiyüzlü ve biçimcidir. İnsanın dış görünüşüne ve kalıbına değer verir (Mengi, 2010, s. 264). Fuzûlî’nin gazeli ibadeti sadece görünüşte yapan ham sofuların yergisini içeriyor olsa da bir sonraki yüzyılın mutasavvıf şairi Niyâzî-i Mısrî’nin reddiyesine hedef olur:

Göñül tesbîhi çek seccâdeden hîç ayagûn ırma

* Turgut Karabey, söz konusu şiirde Fuzûlî’nin insanın İslam dininin esâsı olan namâzdan uzak durmasını ve o ibâdetin yapıldığı yerlere gitmemesini gerçekten söylüyormuş gibi bir eda ile okuyucuya seslendiğini belirtir ve bu şiiri “ahlâkî ve i’tikâdî” sapma olarak nitelendirir (Karabey, 2007a, s. 35).

Namâz ehlinden özgeyle sakın sen turma oturma

“Gönül tespih çek, seccadeden ayağını hiç ayırma/ uzaklaştırma. Namaz ehlinden başkasıyla sakın sen oturup kalkma.”

‘İbâdet ehli ol dâ’im yüzün kaldurma topraktan

Vuzû’dan el yuyup râhat idüp şol nefsi yaturma

“Daima ibadet ehli ol, yüzünü topraktan kaldırma. Abdestten el yıkayıp rahat edip şu nefsi yaturma/ misafir etme.”

Yüzüñ yirlere sür gel bûriyâ tek mescid içinde

Otur minber gibi dâ’im kafeste kuş gibi turma

“Gel, mescit içinde yüzünü hasır gibi yerlere sür. Daima minber gibi otur, kafeste kuş gibi uçma.”

Müezzin nâlesin diñle tağlsun dilde teşvîşüñ

Sakın terk eyleyüp tamu kapusın saña açdurma

“Müezzin inlemesini dinle, gönülde karışıklığın dağılsın. Sakın terk edip cehennem kapısını sana açtırma.”

Cemâ’atla namâz terk ideni almış küdüretler

Anuñ terkiyle lutf it bir küdüret sen hem arturma

“Cemaatle namazı terk edeni sıkıntılar almış/ sarmış. Lütfet, onu (namazı) terk ederek bir gam da sen arttırma.”

Hatibin sanmagıl mülhid anuñ fi’line uy dâ’im

İmâmdan gayriye aslâ sakın özüñi tapşurma

“Hatibi dinsiz/ imansız sanma, daima onun ameline uy. İmâmdan başkasına asla sakın kendini teslim etme.”

Niyâzî tâ’atı terk eylemek bil kim füzüllükdür

Kerem kıl terk-i tâ’atle bu halkı başa üşürme (Niyâzî-i Mısrî Divanı, 2008, s. 351)

“Niyazi, ibadeti terk etmek bil ki lüzumsuzdur. Lütfet, ibadeti terk ederek bu halkı başına toplama.”

Niyâzî Mısrî, XVII. yüzyılın mutasavvıf şairlerindedir. Halvetî tarikatının Niyâziyye/ Mısrîyye kolunun kurucusu olan şairin Divan’ı tasavvufi bir özellik arz eder. Niyâzî Mısrî’nin Divan’ından lirik şiirleri yanında arifane, zahidane ve tasavvuf esaslarını anlattığı didaktik şiirleri de yer alır (Erdoğan, 2008, s. 91). Şairin Fuzûlî’ye cevap niteliğinde yazdığı yukarıda sözü edilen şiiri de didaktik şiirleri arasında sayılabilir.

Niyâzî Mısrî, Fuzûlî’yi çok iyi okumuş, incelemiş ve onun etkisinde kalmış bir şairdir. Nitekim şairin Divan’ında yer alan ilk gazeli Fuzûlî’ye naziredir. Fuzûlî’nin bir şiirini de tahmis etmiş mutasavvıf bir şair olarak Niyâzî-i Mısrî’nin yine aynı şaire reddiye

kaleme alması şeriatı incitmek istemediği ve yanlış anlaşılmaktan çekindiği düşüncesini doğurmaktadır (Erdoğan, 2008, s. 100). Fuzûlî'nin şiirinde yer alan görüşler, şairler ve onlar gibi düşünen okuyucular tarafından hoş görülse de İslam dinini hakıyla bilip onu hayatlarına düstur edinenler için hoş karşılanmaz. Onlar bu ifadeleri “elfâz-ı küfür” addederek bu tür sözlerden kaçınırlar (Karabey, 2007b, s. 67).

Niyâzî-i Mısırî'nin Fuzûlî'nin şiirine neden reddiye yazma gereği duyduğu sorusunun cevabı mutasavvıf şairin şeriat hakkındaki görüşlerinde aranmalıdır. Niyâzî-i Mısırî şeriat ve hakikati ceviz benzetmesiyle ifade eder. Ona göre şeriat cevizin kabuğu, hakikat ise içi yani özüdür. Cevizin içine ulaşmak isteyen kişi kabuğu kırmak zorundadır. Kabuk yani şeriat özü korumak için vardır (Aşkar, 1998, s. 276-277). Şaire göre, şeriat ve hakikat birbirinden ayrı düşünülemez bir bütünün parçalarıdır. Bu düşüncüyü benimseyen bir şair olarak Niyâzî-i Mısırî'nin, Fuzûlî'nin zahir ibadeti eleştirdiği gazeline reddiye yazma gereği duyduğu aşikârdır.

Niyâzî-i Mısırî reddiyesinde Fuzûlî'nin gazelini zemin şiir kabul ederek; fakat onun sözlerine tamamen karşı çıkarak bir cevap yazmıştır. Mutasavvıf şair, Fuzûlî'nin gazelinde yer alan din ve ibadetle ilgili düşüncelerine beyit beyit karşı çıkmış ve bu düşünceleri çürütmeye çalışmıştır. Hatta şair makta beyitinde Fuzûlî'nin mahlasını tezyif ederek şiirinde yer vermiştir. Bu bağlamda Fuzûlî'nin şiiriyle aynı vezin, kafiye ve redifle yazılıp tamamen zıt görüşler içerdiği için nakiza özelliği gösteren şiir içeriği açısından ise reddiye niteliği taşımaktadır.

Fuzûlî'nin Divan'ında yer alan diğer gazeller incelendiğinde, acı ve ıstırap şairi olarak aşkı beşeriden ilahiye doğru olgunlaştırarak işlediği görülmektedir. Tasavvufu şiirinin temel bir unsuru olarak kullanan şair, Allah'a gönülden bağlı bir âşık rolü çizer. Dini şiirlerinde içten ve samimi bir dille Allah'a ve Hz. Muhammed'e bağlılığını anlatan Fuzûlî gibi inançlı bir şairin yukarıda sözü edilen şiirinde ibadeti gösteriş için yapanları eleştirmek adına kaleme aldığı öne sürülebilir. Bir mutasavvıf şair olarak Niyâzî-i Mısırî ise şeriat kuralları olmadan hakikate ulaşamayacağı düşüncesiyle Fuzûlî'ye karşı çıkmakta ve yazdığı reddiyeyle ona cevap vermektedir. Niyâzî-i Mısırî ve Fuzûlî her ne kadar ilahi aşk anlayışında benzer görüşlere sahip olsalar da Niyâzî-i Mısırî şeri hükümleri mutlak hakikate ulaşmak için gerekli görür ve bu nedenle Fuzûlî'ye reddiye yazma ihtiyacı hisseder.

Sonuç olarak, İslam geleneğinde ve şerh metinlerinde farklı işlevleri olan reddiyenin, gazel nazım şekliyle nasıl ve hangi amaçla yazıldığı konusu Niyazi-i Mısırî'nin Fuzûlî'ye yazdığı şiir yoluyla örneklendirilmeye çalışılmıştır. Reddiyenin özellikle dini bir görüşe karşı çıkmak için yazılmasının, ele alınan şiirler için de geçerli olduğu görülmüştür. Tasavvufu şiirlerinde işleyen iki şairin görüş farklılığını ortaya koyan bu gazeller, aynı zamanda Divan şiirinde nakiza yazma geleneğine dâhil edilebilmektedir. Niyâzî-i Mısırî tarafından Fuzûlî'nin şiirine yazılan reddiye, zemin şiire tamamen karşı çıkarak onu yeniden üretmesi yönüyle de dikkate değerdir. Bu dikkatten hareketle söz konusu iki

gazelin, Divan edebiyatında metinlerarası okumalar için de örnek teşkil edeceği söylenebilir.

KAYNAKLAR

- Akün, Ö. F. (1994). “Divan Edebiyatı”, *DİA*, 9, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 389- 427.
- Aşkar, M. (1998). *Niyâzî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Ayan, H. (2012). *Fuzûlî Rind ile Zâhid Sıhhat u Maraz*, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- Banarlı, N. S. (1962). “Büyük Nazîreler – Mevlid ve Mevlid’de Milli Çizgiler”, *Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi*, 1(1), s. 1-24.
- Batuk, C. (2007). “Reddiye/ Polemik Geleneği ve Mevlânâ’nın Hıristiyanlık Algısı”, *Tasavvuf*, (20), s. 39 – 68.
- Dilçin, C. (1986). “Gazel”, *Türk Dili - Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri)*, LII (415, 416, 417), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, s. 78-247.
- Fuzûlî Divanı* (2012). (hzl. İsmail Parlatır). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Niyâzî-i Mısırî Divânı* (2008). (hzl. Kenan Erdoğan). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Karabey, T. (2007a). “Dîvân Şiirinde ‘Sapma’lar”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 32, s. 15 – 38.
- Karabey, T. (2007b). “Fuzûlî’nin Bazı Türkçe Şiirlerinde Görülen Batınî Temayüller”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 35, s. 59 – 72.
- Köksal, F. (2006). *Sana Benzer Güzel Olmaz – Divan Şiirinde Nazire*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Mengi, M. (2010). “Eski Edebiyatımızdaki Bazı İnsan Tipleri”, *Divan Şiiri Yazıları*, Ankara: Akçağ Yayınları, s. 251- 268.
- Sinanoğlu, M. (2007). “Reddiye”, *DİA*, 34, İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 516 – 521.
- Tanpınar, A. H. (2003). *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- Yılmaz, O. (2011). “ ‘Bir Münekkit Var Şarihten İçeri’ Türk Şerh Edebiyatı’nda ‘Reddiye’ Geleneği ve Sudî-i Bosnevî Örneği”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları*, 7, s. 107 – 154.

ÖZ

DİVAN ŞİİRİNDE REDDİYE VE NİYÂZÎ-İ MISRÎ’NİN FUZÛLÎ’YE YAZDIĞI BİR REDDİYE

Arapça “redd” kökünden türetilmiş “reddiye”, sözlüklerde “bir fikri reddetmek için yazılan yazı” olarak tanımlanır. Divan şiiri terminolojisinde ise daha çok bir şairin şiirindeki bir düşünceye karşı çıkmak için yazılan şiirler reddiye olarak kabul edilir.

Reddiyeler “nakıza/nakize” benzeri şiirler olmaları nedeniyle divan şiiri nazire geleneği içinde değerlendirilmesi gereken manzumelerdir. Bilindiği gibi “nazire” bir şairin şiirine, aynı vezin ve kafiyede yazılan benzer şiir anlamına gelir. Divan şairleri arasında oldukça yaygın olan nazire yazma geleneği, aynı zamanda şairleri yetiştiren bir “okul” işlevi görmesi yönüyle de önemlidir. Nakızanın nazireden farkı, örnek alınan şiirdeki (zemin şiirdeki) fikirlere benzer değil aykırı düşüncelerin yer almasıdır. Reddiyelerde de nakızalarda olduğu gibi zemin şiirde yer alan düşüncelere karşı çıkılır. Ancak, reddiyelerin nakızalardan farkı, özellikle din ve ibadetle ilgili düşüncelere karşı çıkmak için yazılan şiirler olmalarıdır.

Bu yazıda çeşitli kaynaklarda verilen bilgilerden yararlanılarak reddiye tanımlanıp özellikleri tespit edilecek; 17. yüzyıl şairi Niyâzî-i Mısrî'nin, 16. yüzyılın büyük şairi Fuzûlî'nin ibadetle ilgili görüşlerine yer verdiği gazeline yazdığı reddiye incelenecektir. Söz konusu şiirlerin incelenmesiyle, Divan şiirinde gazel nazım şekliyle reddiye yazma geleneğine açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nazire, nakiza, reddiye, Fuzûlî, Niyâzî-i Mısrî.

ABSTRACT

“REDDIYE” IN THE OTTOMAN POETRY AND A “REDDIYE” OF NIYAZI-I MISRI FOR FUZULI

“Reddiye”, which is derived from the word “redd” in Arabic, is described as a kind of text that is written for rejection of an idea. Furthermore, in Divan poetry, poems that are written for rejection of an idea in another poem are accepted as reddiye.

Reddiyes are poems that should be considered in the nazire tradition of Divan poetry, since they are poems like “nakiza/ nakize”. As is well known, “nazire” means similar poem that is written for a poet’s poem with the same rhythm and rhyme. Nazire writing tradition, which is quite common among Divan poets, is also significant since it functions as a school that trains poets. The difference between nakiza and nazire is that in nakiza, there are opposite ideas, not similar, to ideas in the original poem. In reddiyes, it is also opposed to the ideas in the original poem, as in nakizas. However, the difference between reddiyes and nakizas is that reddiyes are the poems, which are written to oppose ideas about religion and worship.

In this article, reddiye will be defined and its features will be determined by using the literature mentioned, and 17th century poet, Niyâzî-i Mısrî’s reddiye, which is written for 16th century poet, Fuzûlî’s “gazel” that is about his ideas on worship will be analyzed. To conclude, this article basically tries to explain “reddiye” writing tradition with gazel poem in Divan poetry by examining the poems in question.

Keywords: “Nazire”, “nakiza”, “reddiye”, Fuzûlî, Niyâzî-i Mısrî.

TÜRKİYE’DE ÇAĞDAŞLAŞMA’YA YÖNELİK TEPKİLERİN TARİHSEL VE SINIFSAK TEMELLERİ

Mehmet Devrim Topses*

Giriş

Sosyolojik anlamıyla Türkiye’de Niyazi Berkes tarafından kullanılan çağdaşlaşma kavramı, “toplumsal ilişkilerin gelenek boyunduruğundan kopuşunu” ifade etmektedir (Berkes, 1973, s: 17). Gelenek ve akılcılık, Berkes’e göre toplumsal değişim sürecinde evrensel nitelikli bir yol ayrımıdır. İnsanlık tarihi içinde tüm uygarlıklar, kurumsal ilişkilerini geleneksel değerlerin ve bakış açılarının etkisinden kurtarıp, çağın yeni gereksinimleri doğrultusunda düzenleyebildikleri ölçüde gelişebilmişlerdir. Tersinden bakıldığında ise çağın geri kalmış uygarlıklarının biricik ortak özelliği, sağlık, eğitim, hukuktan başlayarak ekonomi ve siyasete kadar uzanan bütün kurumlarının gelenekle harmanlanmış olmasıdır. Burada dikkat isteyen nokta, Berkes’in Türkiye’ye dönük yaklaşımında gelenek kavramının, dinden tümüyle ayrı bir içerik taşımasıdır. Ona göre din ve gelenek aynı şey değildir. Çünkü İslam dininin devlet ve toplum yönetimine ilişkin kuralları yoktur (Berkes, 1997, ss: 81-90). Gelenek, toplumsal değişim sürecinden çıkarları olumsuz yönde etkilenen kesimlerin din kurumuna “sığınarak” ürettikleri tutum ve söylemlerdir (Berkes, 1973, s: 17). Makalemizde kullandığımız çağdaşlaşma kavramı Berkes’in kullandığı biçimiyle “Türkiye toplumunda kurumsal ilişkilerin gelenekten ayrışması süreci” anlamını taşımaktadır.

3. Selim ve 2. Mahmut dönemlerini saydığımızda Türkiye’de çağdaşlaşma sürecinin

* Doç. Dr. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Öğretim Üyesi.

iki yüz yılı aşan bir tarihi bulunmaktadır. Şerif Mardin'in 2008 yılında "Cumhuriyeti temsil eden öğretmenin imam ve esnaftan oluşan mahalleye yenildiği" yönündeki saptaması*, Türkiye'de çağdaşlaşma sürecinin günümüzde geldiği noktaya ilişkin yeni bir tartışma alanı açmıştır. Mardin, bu saptamasını "çağdaş değerlerin, geleneksel törel değerlerde ortaya çıkan boşluğu dolduramayışı" gibi üst yapıyla sınırlı kısıtlı bir gözleme dayandırmış olsa da, sonrasındaki toplumsal olaylar en azından yüzeysel açıdan onu doğrulamaktadır. Gerçekten de Türkiye'de çağdaşlaşma sürecine toplumsal boyutlu bir karşı tepki (react against) bulunmaktadır. Konuya ilişkin bu saptamamız, aşağıda kısaca incelediğimiz dört toplumsal olay örneğine dayandırılmıştır. Bu örneklerin seçilmesinin ilk nedeni, geçtiğimiz yıl Türkiye toplumunda gelenek ve çağdaşlaşma ikilemi konusunda somut bir gündem yaratmış olmaları; ikinci neden ise aşağıda seçilen örneklerin Türkiye'de toplumun gelenekten arındırılmış toplumsal ilişkilere yönelik tepkisini en açık biçimde yansıtan toplumsal olay niteliği taşımalarıdır. Örnekleri şöyle sıralayıp açıklayabiliriz:

Türkiye'de Demokratik Seçimler Örneği

Demokratik seçim sistemi içinde Kemalist-çağdaşlaşmacı ya da laik ilkelerin savunuculuğunu yürüten siyasi partilerin günümüzde Türkiye toplumundan yalnızca sınırlı bir destek bulabilmesi, konuya ilişkin birinci somut örnektir. Burada ilgi çeken nokta, programlarında Kemalist-çağdaşlaşmacı değerleri öne çıkaran siyasi partilerin özellikle büyükşehirlerin üst-orta sınıfından destek almasına karşın, Kemalist-çağdaşlaşmacı daha uzakta bulunan siyasi partilerin 1950 genel seçimlerinden başlayarak ortanın altı ve daha alt sınıflarından destek görmesidir**. Gerçekte, Türkiye'de Kemalist-çağdaşlaşmacı değerlerin toplumun geniş kesimlerinden destek görmeyişi yalnızca 2000 yılı ve sonrasına ilişkin bir toplumsal olgu değildir. Bu toplumsal olgu, çağdaşlaşmacı değerlere görece daha uzak kalmayı seçen Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ile Serbest Cumhuriyet Fırkası'nın belki yalnızca bu nedenden dolayı kurulduğu günden başlayarak halkın çok güçlü ilgi ve desteğini kazanmasından*** başlamaktadır. Cumhuriyetin kurucu ilkelerini savunan siyasi partilerin ara dönemlerde Türkiye toplumundan aldıkları destek ise onların çağdaşlaşmacı olmalarından değil, kullandıkları toplumsal içerikli söylemlerden kaynaklanmıştır. Gerçekten de "toprak işleyen su kullananın" ve "hakça düzen"**** gibi söylemler, özellikle Türkiye toplumunun alt sınıflarının gereksinimlerine uygundur.

Milli Maçlardaki Dinsel Slogan Örnekleri

2015 yılında Konya'da oynanan İzlanda ve İstanbul'da oynanan Yunanistan

* Sosyal Sorunları Araştırma ve Çözüm Derneği (SORAR) tarafından 2008 yılında düzenlenen konferanstan söz edilmektedir.

** Örneğin bkz. http://konda.com.tr/tr/raporlar/KONDA_30Mart2014_YerelSecimAnalizi.pdf (28.12.2015).

*** Gökçe. B. (1996). *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı*. Ankara: Savaş Yayınevi, s:28-29.

**** Cumhuriyet Halk Partisi (CHP)'nin 1969 seçim bildirgesinde kullandığı söylemdir.

maçlarında, saygı duruşlarına tekbir getirilerek müdahale edilmesi ikinci bir örneği oluşturmaktadır. Fransa’da ve Ankara’da gerçekleştirilen dinsel içerikli terör saldırılarında yaşamını yitirenler için gerçekleştirilen saygı duruşu çağrılarında her iki maçta da beklenen yanıt verilmemiş ve dinsel içerikli sloganlar atılmıştır. Öncelikle tekbir getirilmiş, hemen sonrasında “şehitler ölmez vatan bölünmez” haykırıları yükselmiştir. Tekbir, dinsel içerikli bir ifade olduğu gibi, toplum yaşamının geleneğe göre düzenlendiği tarihsel dönemlere yönelik bağlılık duygularını dile getirir. Şehitlik ise günümüzde yurt savunmasına ölenler için kullanılıyor olsa da, dinsel kökenli bir sözcüktür. Allah yolunda ölen Müslümanlar için kullanılmaktadır. Avrupa’nın çeşitli ülkelerinde aynı saldırılarda ölenler için büyük katılımlarla saygı duruşları düzenlemesine karşın, Türkiye’de beklentilerin dışında gerçekleşen bu gelişmenin, geleneği toplumsal ilişkiler ağının dışına çıkarmayı amaçlayan çağdaşlaşma sürecine yönelik tepkilerden birisi olarak değerlendirilmesi gerekir.

Kebap ve Şalgam Festivaline Saldırı Örneği

Konuya ilişkin üçüncü örnek, 2015 yılının son ayında Adana’da düzenlenen “Kebap ve Şalgam Festivali”ne, festivalin içkili olması gerekçesiyle saldırı düzenlenmesidir. Gerçekte Türkiye’de içkili eğlencelere yönelik saldırı eylemlerinin değişik örnekleri sıklıkla görülebilir. Örneğin 2010 ve 2014 yıllarında İstanbul Tophane’deki resim sergisi açılışlarına içkili olduğu gerekçesiyle saldırı düzenlenmişti. 2014 yılında İstanbul Bakırköy’de madde bağımlısı çocuklar yararına düzenlenen bir sergide, programın içkili olduğu gerekçesiyle gerginlik yaşanmıştı. 2015 yılının Mart ayında İstanbul’da bir sanat galerisinin düzenlediği “Çırılçıplak” isimli sergiye “toplumun geleneksel değerlerini aşağıladığı” gerekçesiyle saldırı düzenlenmiş, serginin düzenleyicileri ise kendilerini “özgür ve çağdaş sanat anlayışını yansıttıklarını” söyleyerek savunmuşlardı. Etkinliklere yönelik saldırıların ve karşı çıkışların yöneldiği ortak nokta, içkili eğlencelerdir. İçki içmek ise İslam dininin ve geleneğin yasakladığı ve onun tümüyle dışında kalan bir davranıştır. Söz konusu yasaklara karşın Türkiye’de kamuya açık içkili eğlencelerin yaygınlaşması, aşağıda inceleyeceğimiz gibi, 18. yüzyılın ortalarında başlayan çağdaşlaşma süreciyle aynı dönemlere denk gelir. Bu yönüyle bakıldığında içkili eğlencelere saldırılar, Türkiye’de geleneğin çağdaşlaşma sürecine köklü bir tepkisi olarak görülmelidir.

Yılbaşı Kutlamalarına Yönelik Tepki Örneği

Türkiye’de Batı tarzı toplantılara yönelik toplumsal tepkilerin başka bir biçimi ise yılbaşı kutlamalarına yönelik olarak gerçekleşmektedir. Kutlamalara tepki gösterenler, bu tarihlerin Hıristiyanlığa özgü dinsel bir bayram olduğu gerçeğine dayanmaktadırlar. Oysa kutlama yapanlar, onu dinsel gerekçelerle değil, miladi takvime göre yeni bir yıla giriş tarihi olduğu için kutlamaktadır. Cumhuriyet öncesi dönemde Anadolu toplumunda resmi davetler dışında yılbaşı eğlenceleriyle karşılaşılmaz (Ergun, 2012, s: 151). Bu türden kutlamalar, Miladi takvimin ülkemizde 1926 yılında kabul edilmesinden sonra

düzenlenmiştir. Günümüzde ise büyük eğlence merkezlerinde yalnızca varlıklı-elit kesimlere yönelik olarak yılbaşı eğlenceleri düzenlenmektedir. Şehir merkezlerinde orta sınıflara yönelik olarak gerçekleştirilen küçük çaplı etkinlikler dışında, kutlamalar Türkiye genelinde yaygınlaşmamıştır. Türkiye'nin köylerinde ya da kasabalarında yılbaşı gündemi yoktur. Konuya ilişkin halkın genel tutumunu saptamaya dönük araştırmalar olmasa da, bazı yerel gazete ve dergilerin düzenledikleri anketlerden, kutlamaya yönelik olumlu görüş bildirenlerin oransal açıdan yüzde yirmiyi geçmediği sonucu çıkmaktadır*. Daha çok veriye gereksinim duyarak, şimdilik, Türkiye halkının Cumhuriyet dönemiyle birlikte gündeme gelen yılbaşı kutlamalarına temkinli yanaştığı ya da çoğunlukla katılmadığı söylenebilir.

Yukarıda sayılan örneklerin, Türkiye toplumunda geleneksel değer ve anlayışların kurumsal ilişkilerde varlığını koruduğunu göstermesinden daha geniş bir anlamı bulunmaktadır. Türkiye toplumu, geleneği kurumsal ilişkilerden ayıran gelişim sürecini yanlış bulmakta ve tepki göstermektedir. Kurumsal ilişki biçimlerinin geleneğin çizdiği sınırlarının dışına çıkması, Türkiye toplumunun genelinin desteklediği bir olgu değildir. Konuya bu açıdan yaklaşıldığında, 18. yüzyılda başlayıp günümüze kadar gelen “kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtulma” çabasının amaçlarına ulaşamadığı, tam tersine olumsuz bir toplumsal tepkiyle karşılandığı ileri sürülebilir. Türk modernleşmesi üzerinde gerçekleştirilen çalışmaların önemli bir bölümü, çağdaşlaşma kavramını yerel değerlerimizin Batılı değer yargılarıyla değiştirilmesi olarak tanımlamış ve temeldeki başarısızlığı geleneksel değerlerimizden ayrılmaya bağlamışlardır (Bkz. Türkdoğan, 2004, s: 633). Bu yaklaşım, “Osmanlı devletinin çağdaşlaşma sürecine girmesi yerine, geleneğin toplumsal kurumlar üzerindeki yönlendirici etkisini dış etkilere karşı inatla koruması daha geçerli bir tutum olacaktı” sonucunu içerir.

Oysa çağdaşlaşma kavramı, Batılı değerlere kapı açılması değil, bütün çağdaş uygarlıklarda olduğu gibi kurumsal ilişkilerin gelenekten arındırılmasıdır (Berkes, 1973, s:17). “Geleneğin toplumsal yaşamın bütün alanlarına uzanmış bulunan ve onları yönlendiren etkisinin sınırlarını daraltmak, kurumların işleyişini insan akli ve yeni toplumsal gereksinimler doğrultusunda düzenlemek” ile “Batı değerlerine hayranlık duymak” ayrı anlamlar taşır. Çağdaşlaşma bir dünyevileşme süreciyken, Batılı değerlerle yer değiştirme olgusunu en iyi anlatan kavram belki misyonerlik olabilir. “Çağdaşlaşma” ve “misyonerlik” bambaşka içerikler taşıyan iki kavramdır. Çağdaşlaşmayı evrensel bir gelişim süreci olarak tanımladığımızda ise başarısızlığının altında yatan toplumsal nedenlere ilişkin yeni açıklamaların geliştirilmesi gerekir. Konuya ilişkin geniş kapsamlı bir açıklama, gerçekte bütün toplumsal değişkenleri içine alan daha geniş kapsamlı incelemelerin konusudur. Makalemizin amacı, Türkiye’de çağdaşlaşma sürecine yönelik toplumsal içerikli olumsuz tepkilerin sosyal-ekonomik-tarihsel temellerini yalnızca genel noktalarıyla açıklayabilmekle sınırlıdır.

* Bkz: [http://www.manisahaberleri.com/anket/5/yilbasi-kutlanmali-mi/\(20.12.2015\)](http://www.manisahaberleri.com/anket/5/yilbasi-kutlanmali-mi/(20.12.2015)).

Yöntem

Şerif Mardin, Doğan Avcıoğlu, Baykan Sezer, Çağlar Keyder ve Niyazi Berkes'in Batılılaşma sürecinde Osmanlı İmparatorluğunun ekonomik anlamda çöküşünü inceledikleri çalışmalarının dışında, "gelenek boyunduruğundan kurtulma" olarak sınırlandırdığımız toplumsal değişim sürecinin başarısızlığını toplumun ekonomik-tarihsel yapısından başlayarak açıklamaya girişen sosyolojik temelli akademik incelemeler günümüzde sayıca oldukça sınırlıdır (Bkz. Mardin, 2004; Avcıoğlu, 1979; Sezer, 1997, Keyder, 2005; Berkes, 1973). Oysa toplumsal yapı, öncelikle ekonomik bir temel üzerinde oluşmakta ve yeni biçimler kazanmaktadır. Üretim ve bölüşüm ilişkilerinin toplumsal yapının belirleyicisi olmasının en açık nedeni, insanın öncelikle biyolojik bir varlık olmasıdır. İnsan canlı bir organizma olmaktan kaynaklanan gereksinimleri nedeniyle toplum durumunda yaşar. Toplumsal ve kültürel gerçekliğin genel olarak maddi gerçeklik üzerinde biçimlenmesinin açık nedeni budur. Toplumsal kurumların maddi gerçeklik üzerinde etki yaptığı tartışmasız bir gerçeklik ise de, kurumların oluşumu ve değişimini belirleyen öncelikli değişken ekonomik ve sınıfsal yapıdır (Boran, 1992, ss: 8-11). Materyalist yöntem anlayışına ilişkin ayrıntılı örnek ve açıklamalar konumuzun amacı içinde olmadığından, bu nokta üzerinde daha uzun durmayacağız.

Türkiye'de çağdaşlaşma siyaseti 18. yüzyılın ortalarından başlayıp Cumhuriyet dönemini de içine alan tarihsel bir dönemdir. Osmanlı Devletinde toplumsal kurumlarda gerilemenin başladığı dönem ise 16. yüzyıldır (Avcıoğlu, 1979; Sezer, 1997; Cem, 2015). Öyleyse Türkiye'de toplumsal gerileme sürecinin sosyolojik nedenlerini çağdaşlaşma hamlelerine bağlamak doğru değildir. Bununla birlikte Türkiye'de 18. yüzyıldan sonra köylü sınıfı açısından gerileme ve çöküşün giderek büyümesi, kronolojik açıdan çağdaşlaşma sürecindeki adımlara denk gelir. Çağdaşlaşma adımları sürerken, Türkiye'deki köylü sınıfların yıkımı durmamış, fakat hızlanmıştır. Çağdaşlaşma süreci, 16. yüzyılda başlayıp 18. yüzyılda süren toplumsal yıkımın önüne geçmek amacını taşısa da geçememiş, onu derinleştirmiştir. Aşağıdaki bölümde, Türkiye'de çağdaşlaşma sürecinin başarısızlığı, bu tarihsel süreç içindeki altyapısal temellerden yola çıkılarak incelenmiştir. Tarihsel verilerin toplanmasında, döneme ilişkin sosyolojik incelemelerden ve bu dönemleri olduğu gibi yansıtmaya amacı taşıyan toplumsal-gerçekçi edebiyat ürünlerinden yararlanılmıştır.

Osmanlı Devletinde Çağdaşlaşmanın Alt Yapısal Boyutları

Bernard Lewis (2007, s: 33), Koçi Bey'in risalelerine dayanarak toplumun genelini oluşturan köylü sınıflarının daha 16. yüzyıldan başlayarak topraklarını terk etmek zorunda kaldıklarını ve yaşamak için kasabalara yöneldiklerini vurgulamaktadır. Bu dönemden başlayarak toprakta bireysel mülkiyet başlamış, taşradaki memurlar, kadı, müderris ve din adamları ortak mülkiyetteki toprakları kendi hesaplarına işletmeye başlamışlardır. Köylülerin tarımdaki üretimi engellenmiş, köylüler toprakların yeni sahiplerince angarya

işlerinde kullanılmışlardır (Avcıoğlu, 1979,s:27). Köylerin terk edilmesi ve eşkıyalığın yükselişi 18. yüzyıldan sonra durmamış, yeni ivmeler kazanarak devam etmiştir. Çağlar Keyder'in (2005, s:23) saptamalarına göre, eşitlikçi devlet düzeninin bozulması, gerçekte İmparatorluğun kapitalizmle bütünleşme eğiliminin sonuçlarıydı. Hiç kuşkusuz söz konusu bütünleşme, kapitülasyonlara dayalı bir sömürgeleşmedir. Sezer (1997), Avcıoğlu (1979) ve Cem (2015) ise daha önce Osmanlı devletinin egemenliğinde bulunan ticaret yollarının 16. yüzyıldan başlayarak önemini kaybetmesinin eşitlikçi devlet düzeninin bozulmasında öne çıkan bir etmen olduğunu belirtmektedirler. Eşitlikçi ve adalete dayanan devlet yapısındaki çözülme ve sömürgeleşme sürecinin iç ve dış nedenleri konumuz dışındadır. Osmanlı devletinde çağdaşlaşma siyaseti ile toplumun geniş kesimleri arasındaki toplumsal-ekonomik çelişkileri şöyle inceleyebiliriz:

İlk Dönem Çağdaşlaşma Adımlarında Köylülüğün Yeri

Osmanlı Devletinde geleneğin dışına çıkılması pahasına Batı uygarlığı örnek alınarak kurumsal düzenlemelere gidilmesi girişimleri ilk olarak 18. yüzyılda başlamaktadır. Dinsel içerikli olmaması kaydıyla matbaaya ve kitap basımına izin verilmesi, Osmanlı devletinde geleneğin ve toplumsal kurumların birbirinden ayrılma sürecinin başlangıcıdır. Cami ve medreselerin yanında, toplanma ve bir boş zaman geçirme etkinliği olarak ilk defa kahvehanelerin açılması, alkol ve türün ürünleri satışı ve tüketiminin serbest bırakılması yine bu dönemin uygulamalarıdır (Berkes, 1973, ss: 41-55). 19. yüzyılın başındaki 3. Selim ve 2. Mahmut dönemlerinde ise daha örgütlü bir çağdaşlaşma çabası görülür. Geleneksel yapının dışında Batılı tarzda bir ordu oluşturulması girişimi, siyasi kararlar üzerinde şeyhülislamın denetiminin azaltılması, memur yetiştirmek amacıyla tıp ve adliye okullarının açılması, bu dönemde çağdaşlaşma sürecinin devlet eliyle yürütülen örgütlü adımlarıdır.

Bununla birlikte Osmanlı Devletindeki yenileşme çabalarının, toplumun genelini oluşturan geniş köylü yığınlarıyla hiçbir ilgisi yoktur. Tam tersine 18. yüzyıl, toprak üzerinde bireysel tasarrufların yaygınlaştığı, köylülerin angaryalardan bunalarak topraklarını bırakıp kaçtıkları ya da kasabalara sığınmaya çalıştıkları tarihleri içine alır. Köylüler, yeni türeyen toprak zenginlerinden gelen öyle güçlü bir ekonomik baskı altındadırlar ki, onların üzerindeki angaryayı durdurmaya devletin bile gücü yetmemektedir (Avcıoğlu, 1979, s: 67). 19. yüzyılın başı ise Osmanlı toplumunda köylüler için korkunç bir anlam taşıyan derebeylik rejiminin ortaya çıktığı, resmi olarak kabul gördüğü, güvenliği ve eşitliği sağlayan miri toprak düzeninde bozulmanın artan bir hızla sürdüğü tarihsel dönemlerdir. Örneğin 1808 yılında imzalanan Senedi İttifak yoluyla toprak üzerindeki devlet denetimi tümüyle yok olmuş, derebeyleri her yerde egemenliklerini ilan etmişlerdir (Avcıoğlu, 1979, s: 72; Cem, 2015, s: 189). O halde 19. yüzyılın ilk yıllarında başlayan çağdaşlaşma sürecinin Türkiye'nin bu dönemdeki köylüleri açısından somut bir yararı bulunmadığı söylenebilir.

Tanzimat Dönemi Çağdaşlaşma Adımlarında Köylülüğün Yeri

Çağdaşlaşma girişimlerinin daha örgütlü bir nitelik kazandığı ve devlet politikası durumuna geldiği sonraki tarihler ise 19. yüzyılın ortasındaki Tanzimat dönemini içine alır. Ordu ve eğitim alanında geleneğin dışına çıkılarak gerçekleştirilen bu dönemdeki yenileşme hamleleri yine köylü sınıfından bağımsızdır. İsmail Cem (2015, ss: 192-204), Osmanlı Devletinde Tanzimat dönemi yenileşme adımlarının öncelikli amacının, 16. yüzyıldan beri palazlanan toprak sahiplerinin ve yabancı sermayedarların mülkiyetlerini hukuksal açıdan güvenceye almak olduğunu belirtmektedir. Gerçekten de 1839 Fermanı, özel mülkiyetin dokunulmazlığına vurgu yapar (Keyder, 2005, s: 36). Açık pazar düzenin gerekli kıldığı idari ve mali reformları getirir (Avcıoğlu, 1979, s: 118). Toprak ve mülk sahibi olanların yanında devlet yönetiminin tüm kadrosu, Padişah karşısında can güvenliklerinin sağlanması için Tanzimat yönündeki hukuksal düzenlemeleri hararetle savunmuşlardır. Bu dönemde paşaların can güvenliğinin sağlanması yanında, miraslarının Hazine'ye devredilmesi usulü de kalkmıştır (Avcıoğlu, 1979, ss: 118-119). Islahat Fermanı ise çok açık biçimde, yabancı devletlerin baskısıyla Müslüman olmayan girişimcilerin ekonomik çıkarlarının korunması amacını taşır (Cem, 2015, ss: 192-204).

Tanzimat döneminde özel girişimciliğin önü açılırken geniş halk yığınları ve köylüler derebeylik rejimi altında giderek daha çok ezilmişlerdir. Onların büyük toprak mülkiyetleri ya da zenginlikleri yoktur. Batı ülkeleri ise köylülerin aleyhine olarak Türkiye topraklarında özel mülkiyet sisteminin gelişmesini coşkuyla savunmuşlar, bu yöndeki bütün engellerin kaldırılması için Osmanlı devletine siyasal baskı yapmışlardır (Avcıoğlu, 1979, s: 168). Tanzimat dönemi ve sonrası, mültezimlerin köylü yığınları üzerindeki baskı ve yağmasının gücünü arttırdığı yıllara denk gelir (Lewis, 2007, ss: 33-34). Köylülüğün yanında, esnaf ve zanaatkârlar Tanzimat dönemi çağdaşlaşma süreci içinde en fazla çöken sınıftır (Ülken, 1979, s: 37; Mardin, 2004, s: 220). Bu dönemde Anadolu'da ve Rumeli'nin Vidin ve Niş bölgelerinde padişahlığa karşı değil, fakat hükümet otoritesini hiçe sayarak vergi toplayan mültezimlerin baskılarına karşı geniş tabanlı köylü ve esnaf isyanları görülür (Aktan, Dileyci, Saraç, 2002).

Meşrutiyet Dönemi Çağdaşlaşma Adımlarında Köylülüğün Yeri

19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında ise iltizam sistemi devam etmiş, ayanlar taşra bölgelerindeki zenginlik tabanlarını giderek geliştirmişlerdir (Mardin, 2004, s: 220). Burada ilgi isteyen nokta, “eşitlik, özgürlük ve kardeşlik” söylemleriyle devlet yönetimine gelen İttihatçıların halkçı ya da eşitlikçi bir kalkınma yolunu değil, yabancı girişimcilere karşı yerli bir sermayedar sınıfı yaratarak kalkınma yolunu seçmeleridir. Yerli girişimciler sınıfı yaratarak kalkınma amacı, gerçekte Osmanlı Devletinin son döneminde olduğu kadar, çağdaşlaşma amacını sürdüren Cumhuriyet dönemi Kemalist yöneticileri tarafından da benimsenmiştir. Onlara göre Türkiye, geri kalmışlık durumundan yerli nitelikte girişimciler sınıfı yoluyla kurtulabilirdi. Fakat öyle görünmektedir ki, iki dönemde de sermaye bulma eylemi daha çok köylülerin sırtına

yüklenerek gerçekleştirilmek istenmiştir. Örneğin 1906'da köylülerin başlattığı ve esnafın destek verdiği Sinop isyanı, devlet memuru ve tüccarların bazı vergilerden muaf tutulmasına karşı bir tepki olarak çıkmıştır (Aktan, Dileyici, Saraç, 2003). 20. yüzyılın başında Türkiye'de bürokrasi yardımı ve korumasıyla yerli bir tüccar sınıfı oluşurken, aynı dönemde toplumun ezici çoğunluğunu oluşturan köylülüğün üzerindeki toplumsal ve ekonomik yükün giderek ağırlaştığı görülmektedir (Ahmad, 2007, s:56).

Feroz Ahmad (2007, s: 58)'ın saptamalarına göre İttihatçılar, köylüleri toprak ağalarının ya da eşrafın boyunduruğundan kurtarmak yerine, toprak sahiplerinin köylü üzerindeki denetimlerini güçlendiren yasalar çıkartarak, Tanzimat siyasetini sürdürmüşlerdir. Örneğin bu dönemde hükümet, köylülerin evcil hayvanlarından bile vergi toplamaya başlamış, 20 yaşını geçen her köylüden servetine bakılmaksızın vergi alınmaya başlanmıştır (Aktan, Dileyici, Saraç, 2003). 1913'te nüfusun yüzde birini oluşturan "feodal lordlar" toprağın yüzde 39'unu; nüfusun yüzde dördünü oluşturan büyük toprak sahipleri toprağın yüzde 26'sının mülkiyetini ellerinde bulundurmaktadırlar. Buna karşın nüfusun yüzde 87'sini oluşturan köylüler toprağın yalnızca yüzde 35'ini ellerinde tutabilmişlerdir (Ahmad, 2007, s:58). Bu dönemde İngiltere'de öğrenim görürken, 1. Dünya Savaşı çıktığında İstanbul'a dönen bir yedek subay olan Faik Tonguç (2008, s:12), Konya, Niğde, Kayseri, Erzurum ve Erzurum'daki gözlemlerinde halkın perişanlığını not almıştır. Evler bakımsız, yollar çamurlu, insanlar hastadır. Ölüm, uyku kadar sıradandır. Ölümlerin gömüleceği yerler bile belli değildir. "Kasabalar, köyler ve köylüler hiçbir himmet görmemiş, boyuna soyulmuş, askere alınmış, sağlık durumları hiç düşünülmemiştir" (Tonguç, 2008, s: 12).

Meşrutiyet döneminde köylü sınıfların toplumsal ve ekonomik boyutlu çöküşü sürerken, 18. yüzyılın ortalarında benimsenen çağdaşlaşma amacının devam ettiği görülmektedir. Örneğin İttihatçılar Şeyhülislam'ın ihtarlarına karşı gelmeyi göze alarak, geleneğin dışında Batılı bir giyim alışkanlığını yaygınlaştırmışlardır. Benzer şekilde İstanbul Darülfünunu örneğinde görüldüğü gibi gelenek dışında yükseköğretim kurumları açılmış, gelenekten bağımsız ilk ve orta dereceli eğitim kurumları etkinlik kazanmıştır. Yine bu dönemde, geleneğin bütün sınırlamalarına karşın, kız çocukları okula yönlendirilmiştir. Tanzimat döneminde başlayan kadın öğretmen okulu ve sanat kurumlarının açılması sürecinin Meşrutiyet döneminde de benimsendiği görülür (Lewis, 2007, s:228). Burada dikkat çekmek istediğimiz temel çelişki toplumun kültürel bünyesinin dışında yeniliklerin gelmesi değil, toplumsal içerikli yeniliklerin geniş halk kesimleri ve köylülüğün ekonomik yıkımıyla birlikte yürümesidir. Benzer çelişki, Cumhuriyet dönemi için de geçerlidir.

Cumhuriyet Dönemi Çağdaşlaşma Adımlarında Köylülüğün Yeri

Çağdaşlaşma sürecinde kendi yazgısıyla baş başa bırakılan, ezilip horlanan köylüler, 20. yüzyılın başındaki Balkan, Çanakkale ve Kurtuluş Savaşlarının belkemiğini

oluşturmaktadır (Şamsutdinov, 1999, ss: 125-127). Köylüler büyük bedeller ödeyerek kurtuluş savaşı verilmesine karşın Cumhuriyet döneminden sonra Türkiye’de bürokrasi, eşraf (toprak ağaları) ve tüccar birliğinden oluşan bir iktidar kurulmuş, 1950’den sonraki dönemde ise eşraf ve tüccar sınıfı bürokrasiyi saf dışı bırakarak iktidarı tümüyle ele geçirmiştir (Cem, 2015, s: 242). Gerçekten de birinci dönem milletvekilleri memur, asker, eşraf (tüccar ve toprak ağaları) ve din adamlarından oluşur. Aralarında hiç köylü temsilcisi yoktur (Gündoğdu, 2004, s: 7). Siyaset ve hukuk kurumlarını gelenekten ayırma yönünde reformların gerçekleştirildiği bu tarihlerde Türkiye nüfusunun çoğunluğunu oluşturan köylülük, toplumun ezilip horlanan ve giderek daha çok dışlanan sınıfını oluşturur. 1920’de ilan edilen ve ekonomik yaşamda köylüler yararında köklü düzenlemeler yapılacağını duyuran Halkçılık Beyannamesi sonraki dönemde tümüyle unutulmuş; halkçılık, yönetim mekanizmasının “halkın” yararı için işlemesini sağlama çabası olarak kavramsallaştırılmıştır (Mardin, 2004, s: 226).

Toplumsal-Gerçekçi Edebiyatta Cumhuriyet Dönemi Köylülük

Kemalist yöneticiler “sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış bir kitleyiz” söylemleriyle toplumsal-ekonomik eşitsizlikleri göz ardı eden bir tutum benimsemişlerdir (Mardin, 2004, s: 226). Onların tutumlarının tersine, dönemin toplumsal-gerçekçi romancılarından Yakup Kadri, Sabahattin Ali ve Orhan Kemal’in öykü ve romanları, 1950’ye kadar olan tarihsel süreçte Türk köylüsünün toplumsal ekonomik gerçekliklerine ilişkin üç temel ipucu verir: Birinci olarak Cumhuriyet döneminde köylüler, toprak sahiplerine sonuna kadar bağımlıdır ve onun sömürsü altında inlemektedir (Kemal, 2005). İkinci olarak jandarma ya da devlet güçleri, köylülerin ağa ve beyler karşısında uğradıkları haksızlıklar karşısında toprak ağaları ve eşraf sınıfının yanındadır (Kemal, 2005). Üçüncü olarak ise Türkiye köylüleri, en temel gereksinimlerini karşılayacak olanaklardan yoksundur. Yolları, suları, elektrikleri bulunmaz. Yalın ayakla dolaşırlar (Ali, 2009). Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Cumhuriyet döneminin ilk yıllarındaki eşitsiz toplumsal gelişmeden yakınarak “memleketteki yaşam koşullarının yalnızca küçük bir ekalliyet lehine değil, bütün millet için değişmiş olması lazım gelirdi” (Karaosmanoğlu, 2007) ifadesini kullanmaktadır.

Halkçılık ilkesi ve Köylülük

Türkiye köylülerinin Cumhuriyetin ilk dönemindeki dışlanmışlığını, ülkenin genel ekonomik durumunun bir parçası olarak değerlendirmek hatalı bir tutumdur. Ortada paylaşılan bir yoksulluk, ortak bir kalkınma çabası yoktur. Türkiye’nin uzun bir savaş döneminden çıkması, ülkenin yeniden imar edilmesi çabalarının yanında Osmanlı Devletinin borçlarının da üstlenilmiş olması okuyucuyu böyle bir yanılgıya düşürebilir. Oysa bu dönemde giderek yoksullaşan ve ezilen sınıf, Türkiye nüfusunun ezici

çoğunluğunu oluşturan köylülüktür. Bunun dışında, ticaret ve özel girişimle ilgilenen kesimler alabildiğine zenginleşmiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarında, arsa vurgunculuğu ve komisyonculuk yoluyla zenginleşenlerin yanında, devlet desteğini arkasına alarak güçlenen toprak ağaları, eşraf ve diğer özel girişimcileri de saymak gerekmektedir (Ahmad, 2007, ss: 94-95; Cem, 2015, ss: 242-246). Yerli nitelikli bir girişimciler sınıfı yaratmanın en kolay yolu köylü sınıflarına yüklenmek olmuştur. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu ilkeleri arasında halkçılık olsa da, Kurtuluş Savaşı tarihçisi Sabahattin Selek (1976, s: 709), Cumhuriyet devriminden sonra devletçiliğin, halkçılık anlayışına uygun inançta ve biçimde yürütülmediğini belirtmektedir. Ona göre cumhuriyet döneminde toplumun üst yapısındaki değişme, alttaki değişme ile uygunluk içinde değildir (Selek, 1976, s: 698).

Faik Tonguç, Anadolu köylerinin Cumhuriyetin ilk yıllarındaki sefaletini aktardığı anı kitabında, köylü Ahmet ağaya şu soruyu sorduğunu yazar: “Memleketin durumundan ne anlıyorsunuz? Bakınız birçok devrimler oluyor, memleket kurtuldu. Köyünüzün yakınından trenler geçecek, Milli Eğitim Müdürünün ve kaymakamın istediklerini yapacak duruma geleceksiniz. Ahmet ağa ise şu yanıtı vermiştir: Olan işlerden bizim haberimiz yoktur. Kendi kendinize bir şeyler yapıyorsunuz. Bizi de düşüneceklerine pek aklım kesmiyor” (Tonguç, 2005, ss:348-349). Köylü sınıfının Cumhuriyet dönemindeki dışlanmışlığına ilişkin Tonguç'un aktardığı tablo, Niyazi Berkes'in (2005, s: 88), tek parti döneminde halkçılığın köylülerle hiçbir ilgisi bulunmadığını göstermek için verdiği örnekle örtüşmektedir. Onun yazdığına göre Halkevi'nin “Köycülük Şubesi” ne tek bir köylünün gelmesi akla gelecek bir şey değildir. Kitapta, bir halkevi şubesine yanlışlıkla (tiyatro bileti almak için) gelmiş bir köylünün nasıl horlanıp uzaklaştırıldığı anlatılır (2005, s: 72). Berkes'in (2005, s: 88) gözlemlerine göre tek parti döneminde halk kavramının içine henüz köylü kavramı girmiş değildir.

Sonuç

Türkiye'de 18. yüzyıldan günümüze kadar olan tarihsel süreç, köylü sınıfı açısından incelendiğinde öncelikle şu sonuçlara ulaşılmaktadır: Birinci olarak, çağdaşlaşma süreci köylü sınıfının toplumsal-ekonomik çöküşünün nedeni değildir. Köylüler için adalet ve güvenlik sağlamış olan miri toprak düzenindeki bozulma 16. yüzyılda başlamış olmasına karşın, çağdaşlaşma yönündeki adımlar 18. yüzyılın ortalarında başlamıştır. İkinci olarak, Türkiye'de 18. yüzyılda geleneğin toplumsal kurumlardan ayrılma süreci, köylü sınıfı açısından toplumsal-ekonomik yıkımın giderek derinleştiği dönemlerdir. Çağdaşlaşma yönünde gerçekleştirilen toplumsal yeniliklerin sıklaşması ile geniş bir toplumsal tabana yayılmış köylü sınıfının toplumsal-ekonomik yıkımı neredeyse ters yönde gelişmiştir. Çünkü toplumsal yenilikler, bu dönemlerde Türkiye toplumunun ezici çoğunluğunu oluşturan köylülük yararına değil, toprak sahipleri ve özel girişimcilerin mülkiyetten gelen çıkarlarını güvenceye kavuşturmak amacıyla gerçekleştirilmiştir.

Türkiye toplumunun çağdaş uygarlık düzeyine yükselmesini, özel girişimciliğin desteklenmesinde gören Meşrutiyet dönemi ve sonrasındaki cumhuriyetin ilk dönemleri bu sürecin içindedir.

Yukarıda özetlenen tarihsel gelişim süreci merkez alındığında, çağdaşlaşma sürecinde en büyük yıkımı yaşamış bulunan geniş toplum kesimlerinin çağdaşlaşma sürecine karşı çıkması en beklenen sonuçtur. Geniş toplum kesimleri açısından bakıldığında, toplumsal-ekonomik yıkımların ve siyasal yönetimden dışlanmışlık sürecinin öncelikli sorumlusu çağdaşlaşma sürecidir. İçki içmek, Batılı tarzda giyim, kuşam, dans ve eğlenceler gibi bu sürecin ürünü olan tüm görüntüler ve laik toplumsal değerler Türkiye toplumunun gözünde bu sürecin gizli sorumlusu olarak kabul edilmektedir. Bunun anlamı şudur ki, toplumsal ilişkilerde geleneğin çizdiği sınırların dışına çıkanları Türkiye toplumu, kendisini ezen, sömüren ve dışlayan zümreler olarak değerlendirmekte ve tepki göstermektedir. Bu tepkinin gerçek sorumlularının hangi sınıflar olduğunun incelenmesi konumuz dışında olsa da, Türkiye’de demokratik seçim sonuçları ya da içkili eğlencelere yönelik saldırı ve tepkiler, sınıf savaşımının Türkiye koşullarına özgü biçimleri olarak kabul edilebilir.

Makalemizde ulaşılan sonuçlar belki hiç yanıtlanamayacak şu merak konusunu beraberinde getirmektedir: Türkiye’de köylüler açısından 16. yüzyılda başlayan toplumsal-ekonomik yıkımlar 3. Selim döneminden başlayarak yavaşlaşsın ve giderek dursun; Tanzimat dönemi sadece yüksek zümreler için değil de kapsamında köylü kesimin yararına da düzenlemeler içerseydi, Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinden başlayarak toplumcu bir kalkınma yolu benimsenmiş ve toplumun %80’ini yani büyük çoğunluğu oluşturan kesimin de iktidar ortaklığı kurduğu ekonomik açıdan kendisini sınırlayan ilişkilerden kurtulmayı başarsaydı Türkiye toplumunun çağdaşlaşma sürecine tepkisi ne olurdu?

KAYNAKÇA

- Aktan, C; Dileyici, D; Saraç, Ö. (2002). “Osmanlı Tarihinde Vergi İsyanları 1”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. Cilt:7, Sayı:2.
- Aktan, C; Dileyici, D; Saraç, Ö. (2003). “Osmanlı Tarihinde Vergi İsyanları 2”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. Cilt:8, Sayı:1.
- Ali, S. (2009). *Sırça Köşk*. İstanbul: YKY.
- Ahmad, F. (2007). *Modern Türkiye'nin Oluşumu*. Yavuz Alogan (Çev.). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Avcıoğlu, D. (1979). *Türkiye'nin Düzeni*. 2. Cilt, İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Berkes, N. (1973). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Berkes, N. (2005). *Unutulan Yıllar*, Ruşen Sezer (Yay.Haz.). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Boran, B. (1992). *Toplumsal Yapı Araştırmaları, İki Köy Çeşidinin Mukayeseli Tetkiki*. İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Cem, İ. (2005). *Türkiye’de Geri Kalmışlığın Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Ergun, P. (2012). “Küresel Dünyanın Tüketim Mitleri Fakelore’un Başarısı, Yılbaşı mı Kutluyoruz, Noel mi?” *Milli Folklor Dergisi*. Yıl:24, Sayı:95.
- Gökçe, B. (1996). *Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*. Ankara: Savaş Yayınevi
- Gündoğdu, C. (2004). İlk Meclis Anketi, Birinci Dönem Milletvekillerinin Gelecekte Bekledikleri. Ankara: TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu.
- Karaosmanoğlu, Y.K.(2007). *Ankara*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kemal (1964). *Bereketli Topraklar Üzerinde*. İstanbul: Epsilon Yayıncılık.
- Keyder, Ç. (2005). *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lewis, B. (2007). *Modern Türkiye’nin Doğuşu*. Metin Kıratlı (Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Mardin, Ş. (2004). *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1979). *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- Selek, S. (1976). *Anadolu İhtilali*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Sezer, B. (1997). *Batı Dünya Egemenliği ve Endüstri Devrimi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Şamsutdinov, A. (1999). *Türkiye Ulusal Kurtuluş Savaşı Tarihi, 1918-1923*. Ataoğ Behramoğlu (Çev.). İstanbul: Doğan Kitapçılık.
- Tonguç, F. (2005). *Birinci Dünya Savaşında Bir Yedeksubayın Anıları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Türkdoğan, O. (2004). *Milli Kültür, Modernleşme ve İslam*. İstanbul: IQ Yayınları.

ÖZ

“TÜRKİYE’DE ÇAĞDAŞLAŞMA”YA YÖNELİK TEPKİLERİN TARİHSEL VE SINIFSAK TEMELLERİ”

Çağdaşlaşma kavramı, toplumsal kurumların gelenekten ayrılması sürecidir. Türkiye’de 18. yüzyılda başlayan çağdaşlaşma süreci günümüzde toplumsal amaçlarına ulaşamadığı gibi, Türkiye toplumunun tepkisini almaktadır. Bu makalede söz konusu başarısızlığı ve toplumun genelinden kaynaklanan olumsuz tepkilerin olası nedenleri çağdaşlaşma sürecinin alt yapısal (sınıfsal-ekonomik) boyutlarından başlayarak açıklanmaktadır. İki yüz yılı aşkın tarihsel dönemi kapsayan süreç içinde toplumun ezici çoğunluğunu oluşturan köylü sınıfları ezilmiş ve dışlanmış, yenilik ve düzenlemelerden yalnızca küçük bir zümre yararlanmışır. Gerçekte çağdaşlaşma süreci, Türkiye toplumunun geniş çoğunluğunun yoksullaşması ve

ezilmesinin nedeni değildir. Fakat köylü sınıflarının 16. yüzyılda başlayan yoksullaşması ve ezilmesi, 18. yüzyılda başlayan çağdaşlaşma süreciyle birlikte yürümüş ve derinleşmiştir. Bu nedenle çağdaşlaşma sürecinin bütün görüntüleri, gerçekte Türkiye toplumunun açık ya da gizli sorumlu gördüğü tutum, davranış ve yaşam alışkanlıklarını oluşturmaktadır.

Makalenin konu alanı 3. Selim döneminden başlayıp 20. yüzyılda tek parti döneminin sonuna kadar olan dönemi içine almaktadır. Türkiye’de çağdaşlaşmaya yönelik toplumsal tepkiler, 2015 yılında yaşanan dört toplumsal olayla örneklendirilmiştir. Bu örnekler sırasıyla, 2015 yılında gerçekleştirilen genel seçimler, Konya ve İstanbul’da oynanan milli futbol karşılaşmaları, Adana’da gerçekleştirilen Kebab ve Şalgam Festivali’nin içkili olduğu gerekçesiyle saldırıya uğraması ve yılbaşının kutlanmasına yönelik tepkilerdir. Çağdaşlaşma sürecine yönelik tepkileri somutlaştırmak amacıyla yalnızca söz konusu örneklerin seçilmesinin iki nedeni, bu toplumsal olayların tümüyle gelenek merkezli bir tepki niteliği taşımaları ve 2015 yılındaki en güçlü gündem maddelerini oluşturmuş olmalarıdır. Tarihsel içerikli verilerin toplanmasında ise iki temel yol izlenmiştir. Birinci olarak bu dönemlere ilişkin sosyolojik içerikli incelemelerden yararlanılmıştır. Gerçekte Türkiye’de 18 ve 20. yüzyıllar arasındaki toplumsal yapının incelenmesini konu alan çok zengin bir sosyolojik literatür bulunmaktadır. İkinci olarak ise dönemi olduğu gibi yansıtma amacı taşıyan toplumsal-gerçekçi türdeki yerli edebiyat ürünlerinden yararlanılmıştır. Türkiye’de toplumsal-gerçekçi edebiyat ürünlerinin sosyoloji alanında kullanılması girişimleri henüz çok yenidir. Bununla birlikte gerçekçi edebiyat ürünlerinin toplumsal gerçekliğe odaklanmaları ve toplumsal gerçekliği olduğu gibi yansıtma amacında olmaları, onları sosyolojinin başlıca veri toplama araçları arasına yerleştirmektedir.

Anahtar Sözcükler: Çağdaşlaşma, Türk modernleşmesi, Tanzimat Dönemi, Toplumsal Olay, Toplumsal Tabakalaşma.

ABSTRACT

HISTORICAL AND CLASS BASIS OF REACTIONS TOWARDS MODERNIZATION IN TURKEY

Modernization term is a process of disintegration social institutions from traditions. As modernization process which began in Turkey in 18.-thCentury has fell short of social goals, it also get reactions from Turkish society. In this article, the reasons of overallnegative reactions of society and aforesaid failure are discussed in background (social class and economical) extent of modernity process. In the process which includes more than two hundred historical periods, peasantry class that constitutes predominant majority of the society are oppressed and excluded from society, only a small group benefit from innovations and regulations. In reality, Modernity process is not the reason for impoverishment and oppression of wide

majority of Turkish society. However impoverishment and oppression process of peasantry class that began in 16th century continued the process of modernity that began in 18th century and deepened. For this reason all the images of modernity process constitutes manner, behavior and life habits that Turkish society seen as responsible either openly or secretly.

The subject area of the article includes the era which started in Selim the third period and the end of one party term in 20th century. Social reactions towards modernization in Turkey are exemplified with four social events occurred in 2015. These events are general elections that is in 2015, national football matches that are played in Konya and Istanbul, Kebab and Turnip Festival which is attacked as it includes alcohol, and reactions towards New Year celebrations. The reason for selection of only these examples to objectify reactions towards modernization process is because these social events constitute the most powerful agenda items in 2015. Two basic ways are followed to collect historical content data. Firstly, researches with sociological-content that are related with this period are used. In reality, Turkey has a rich sociological literature that researches the social structure between 18th and 20th century. Secondly, social-realistic kind of literature, which aims to reflect the period as it is, is used. In Turkey, an attempt which aims to use social-realistic native literature kinds in sociology area is still new. Besides, products of realistic-social literature kinds' focusing on social realities and their aiming of reflecting social realities as it is, makes them one of the primary data collection tools.

Keywords: Modernization, Turkish Modernization, Tanzimat Reform Era, Social Event, Social Classification.

TARİHİ, TOPLUMSAL ve SİYASAL ALANA PSİKANALİTİK BAKMAK ÜZERİNE

Ernur Genç*

*Ötede bir yerde falan değil, burada, yeryüzünde çoğu insan bir cehennemde yaşıyor...
Benim bilgilerim, kuramlarım ve yöntemlerim de insanlar kendilerini bundan kurtarabilsinler
diye, onları bu cehennemden bilincine vardırma amacına yöneliktir.*
S.Freud

Terapiyle iyileştirilen hasta, deli bütüne uyum göstererek gerçekten hastalanır.
T.Adorno

Tutarlılığı ve kapsamlılığı bulunan her bakma ve okuma, kendi ontolojisini ortaya koyan belli bir duruş biçimiyle birlikte ve derinliğe sahip belirli bir perspektiften hareketle ifadeye kavuşur. Durulan yer, bakma biçimini ve bakışın perspektifini tayin eder; toplumsal gerçekliğin nasıl anlaşılacağı ya da bir metnin ne şekilde okunacağına ve dilsel ifadeye kavuşacağı da buradan hareketle şekillenir. Bu nedenle bir metni okuma ve yorumlama tarzlarını yönlendiren perspektifin ardındaki öznenin zihinsel duruşu ve varoluşsal oryantasyonu üzerinde odaklanmanın özsel bir önemi ve değeri vardır.

Bu bağlamda, Türkiye’de genelde sosyal/beşeri bilimlerin, daha özelden ise sosyolojinin ihtiyaç duyduğu merkezi unsurlardan biri, hâlâ ve ısrarla tarihsel ve toplumsal

* Yrd. Doç. Dr., Niğde Üniversitesi İİBF Kamu Yönetimi

dünyaya dönük oturmuş ve işlevselliği bulunan akademik-düşünümsel ekolleşmeler ve tarihsel-sosyal muhayyile* geleneğidir. Kuşkusuz modernitenin ve kapitalizmin getirdiği bellek yitiminin ve zihinsel çarpıklaşmanın bizdeki yansımalarını, dün olduğu gibi bugün de dramatik ve şizofrenik bir biçimde biz de deneyimlemekteyiz. Diğer bir deyişle, toplumsal dünyanın gündelik yaşam dünyasındaki ortalama aktörleri yanında, biz de kendi koşullarımızı ve durumumuzu algılamamızı biçimsizleştiren özel türden zihinsel bir çarpıklaşma ya da bir zihniyet çarpıklaşmasıyla karşı karşıyayız. Türkiye’deki gelenek yokluğunun doğurguları ya da sonuçları olarak da, birikimlilik (kümülyasyon) ve bunun elverdiği tutarlı ve etraflı-derinlemesine bakışımız sakatlanmakta ve engellemektedir. Buradan yola çıkarak, teoride ve uygulamada palyatif olanın ötesine geçemeyen bir akademik-entelektüel körlüğün sosyal bilimcilerimizin yaygın gerçekliği olduğunu ileri sürmek abartılı saptama değildir. Söz konusu çerçevede, Türkiye’de psikanalizin, sosyal/beşeri bilimlerin gerçekliği algılama ve muhayyileye dahil etmek açısından daha ağırlıklı bir yer verilmesinin gereğini vurgulamak anlamlı bir yere oturacaktır.

Günümüzde psikanaliz, salt psikiyatrik bir terapi tekniği olmaktan çıkmış, çağcıl olanı, moderniteyi ve post-moderniteyi okumasının merkezine/odağına almış, toplumsal okumayı yeni teorik açılımların kaynaklarından biri haline gelmiştir. Jeremy Shapiro “sanayi toplumunun” psikanalizi”nden ve “dış dünyanın psikanalizi”nden bahisle yola çıkarken, Lefebvre “sosyoanaliz” kavramını kullanarak psikanalizi toplumsal çözümlmeye dahil etmektedir. Kovel de “tinden” uzaklaşma projesi olarak gördüğü çağcılılığı yorumlarken *Tarih ve Tin*’de psikanalizden hareket eder. Ancak Kovel burada psikanalitik kuramı ve psikanalitik tekniği eleştirerek, psikanalizin özgürlüğü baskılayıp “spirtüalite”yi (ruhsallığı) tükettiğini de belirtir. Eliad’ın *Kutsal ve Dindışı* kitabını da burada zikretmek gerekir.

Ancak Freud ve onun kurucusu olduğu psikanalitik kuram hakkında ortaya atılan görüşler de birbirleriyle tutarlılık oluşturmazlar ve tek bir sistematik bütünlük içerisinde ele alınamazlar. Kuşkusuz Freud’un metinleri yoruma kapalı, katı ve kesin belirlenmiş bir okuma buyruğu, yorumlanamaz metin niteliği taşıyalardı, Freud üzerine yaratıcı bir konuşma anlamsız olurdu. Ancak, onun metinleri, yeni okumalar için yaratıcı ve doğurgan bir malzeme içerir. Bu nedenle de okunamaz ve yorumlanamaz metinlerin aksine, Freud’un metinlerine ve psikanalitik yaklaşımına göndermeler, farklı okuma biçimleri içerdiklerinden sonuçta farklı yorumlara ve çıkarsamalara ulaşırlar. Bir diğer deyişle, birbirlerinden çok farklı ve çoğu durumda çelişik Freud okumaları, psikanalizi kendi yaklaşımları, daha genelde paradigmatik tutumları içerisine oturtma eğilimi taşırlar. Kimilerine göre Freud bireyin toplumsal yaşamın kurallarına ve zorunluluklarına tabi kılınmasını ve uyumlulaştırılmasını niteleyen bir karamsar; kimilerine göre de cinselliği açımlayan ve özgürleştiren kişidir. Kimilerine göre ise o, moderniteyle ve uygarlıkla birlikte insan aklının arzu karşısındaki zaferini olumlayan biridir; kimilerine göre de, arzuyu, cinsel itkilerin özgürleşimini yanına alarak radikal bir karşıtlık geliştirmiştir.

*C.Wright Mills’in literatüre kazandırmış olduğu anahtar bir kavram olan Sosyolojik Muhayyile (Sociological **Imagination**), sosyal dünyayı ya da sosyal gerçekliğin derinliği, genişliği ve kendine özgürlüğü içerisinde yaratıcı ve en kapsayıcı bir biçimde nasıl ele alınabileceğine göndermede bulunur.

Bu çerçevede, Freud ve onun psikanalitik okuma biçim ve geleneği, “ortodoks”, “konformist”, “modernist”, “post”, “neo” gibi kavramların Freudçuluk kavramının önüne getirildiği ve pozisyonel belli bir duruş açısından psikanalizin yorumsal bir açılmanmaya oturtulmaya çalışıldığı görülmektedir. Hatta modernistik bir yorumlama ve saptırma bağlamı düzeyinde olmasa bile, postmodernist bir farklılaşımaya uğramış Derrida gibi birisi bile Freud’u kendi anlama bağlamıyla bütünleşik, alışılmadık, çelişik ve aykırı bir yorumlamaya tabi tutabilmiştir. Ancak, insan özgürleşimi ve eleştirel tutum açısından bu anlayıcı ve yorumlayıcı tutum bile Freud’un acıya uyumlulaştırmanın insani zorunluluğu ve kendini konformistlikte sürükleyen toplumsal ve modern karakteristikteki ümitsiz tutumu açısından daha anlamlıdır ve bu teslim edilmelidir.

Russell Jacoby (1996:22) “Neo-Freudcular” olarak Erich Fromm, Karen Horney, Clara Thompson ve Harry S. Sullivan’dan oluşan bir grubu zikreder. Bu isimler bir dönem birlikte olmalarının yanı sıra, birkaç önemli öge üzerinde uzlaşan bir psikolojiyi ve bir Freud eleştirisini paylaştıkları için de birarada ele alınırlar. Kültürün ve kişilerarası ilişkilerin rolü üzerinde durdukları için “kültürel kişilerarası okul” olarak da bilinirler. “Post-Freudcular” ise doyurucu bir terim olmasa da, belli ve tanımlanmış bir kullanıma kavuşmuş olmasa da varlıklarından bahsedilebilir belli isimlerden oluşmaktadır. Bunlar arasında, Abraham Maslow, Gordon Allport, Carl Rogers gibi birbirine sıkıca bağlı olmayan bir küme zikredilebilir. Bunlar Neo-Freudculardan farklı olarak, psikoanalitik bir çevreden çıkmamışlardır. Kökenleri daha çok davranışçılık ve psikoanalizle arasına mesafe koyan kişisel, dayanışmaya yönelik, varoluşçu bir psikoloji geleneğinde yatar. Kimi zaman kendilerine hümanist, varoluşçu ya da “üçüncü güç” psikologlar derler.

Bir başka boyutuyla, Freud’un ve psikanalizin süperego, söylem ve bilgi-iktidar ilişkisi dolayısıyla okumaya tabi tutulduğu görülür. Foucaultyen bir terminolojiyle söylendiğinde, normalle anormal, düzenliyle kaotik, sağlıklıyla hasta ve akıllıyla deli arasında kesin sınırlar çizmek, hep iktidarın icraatidir. Böyle sınırlar çizmek, tahakküm etmek demektir. Normal ya da sağlıklı maskesini takan, kâh akıl kâh sağlıklılık olarak, kâh yasa ve düzen olarak karşımıza çıkan şey tahakkümdür (Foucault, 2000; Akay, 1995). Tahakküm, (çoktan delilik, düzensizlik, anormallik ve hastalık olarak tanımladığı) karşı tarafı, kendi başına varolan bir eyleyen, eşit güce sahip açgözlü bir eş, bir karbon kopya, aynadaki bir imge ve bir rakip olarak temsil etmeye can atar. Halbuki bu farazi rakip, tanımlama iktidarının bir ürünüden, tekel rüyasının bir çökeltisinden ve bitiremediği çalışmasının tortusundan başka bir şey değildir (Bauman, 2003:224).

Diğer bir taraftan da, Freud’un görüşlerini özneyi kendine asimile eden teknik aklın egemenliğindeki çağdaş uygarlığı olumlayıcı ve modernite eksenli bir rasyonaliteyi destekleyen “konformist” ve “ortodoks” bir temele oturtmaya çalışanlar olduğu gibi, onun karşı-düşünsel ve devrimci radikal ideolojik bir gelenekle örtüştürülerek anlaşılabilceğini ileri süren modernite eleştirisi eksenli bir kavramlaştırma vardır. Tarihsel olarak eleştirel kuramın Freud’la tanışması ve kendi kuramsal dairesine

psikanalizi dahil etme çabası Freud'u okumaya ilişkin ikinci tutum açısından bir dönüm noktası oluşturur.

Psikanalizi bir modernite eleştirisi olarak anlamak ve yorumlamak eğiliminde olanlar da kendi aralarında, modernitenin yıkıcı, saldırgan ve olumsuz boyutunun reformasyona tabi tutularak iyileştirilmesine yönelmiş bir tutumdan, modernitenin tamamıyla zararlılığına hükmederek onu reddetmeye kadar uzanan bir yelpaze üzerinde çeşitlenirler. Bir modernite eleştirisi olarak psikanalizi konu alanlar için, toplumsal normların içselleştirilmesiyle tanımlanan Ben'in yıkılması, Freud tarafından en aşırı sonuçlar çıkarılacak kadar ileri götürülür. Touraine'nin (1994:137) de belirttiği, Freud'un yapıtı modernlik ideolojisine karşı yürütülen en sistematik saldırıdır.

Yine Freud'u modernite temelinde okuma biçiminin karşısında konumlanan ve onu postmodern bir okumaya tabi tutan Derridavari okuma girişimlerinden de söz edilebilir. Böylesi bir okuma girişimi ruhuyla, Postmodern entellektüeller, Megill'in (1998:474-75) belirttiği gibi, Freudçu metine dönmüş, onda postmodern bir bakış açısının izlerini aramış ve büyük ölçüde de bulmuşlardır. Postmodern Freud yorumu, ironik olmayan uğrağı, Freudculuğun bir hayat stratejisi sunduğuna dair bütün ipuçlarını ortadan kaldırır. Postmodernist Freud hiçbir öğretiyi savunmaz, hiçbir mesaj iletmez. Hiçbir anlamda ahlakçı değildir, daha çok (Nietzsche gibi) bir ahlak karşıtıdır. Bize nasıl yaşayacağımızı değil nasıl okuyacağımızı öğretir.

Bu çalışmanın odaklanmaya çalıştığı anlama eksenini, iki farklılaşmış tarz içerisinde formüle etmenin bir bileşimi olarak serimlenmeye yönelmiştir. Bunlardan ilki, konformist ve ortodoks Freudçu yorumun karşısında konumlanan ve Freud'u aslında tam da bir modernite karşıtı ve uygarlık eleştiricisi olarak yorumlama eğiliminde olan "eleştirel tutum ve yorum" geleneğine yaslanmayı tercih etmesidir. İkinci gerilim eksenini, Megill tarafından ortaya konulan ve aslında birinci eksenle çok zorlanılmadan örtüştürülüp bütünleştirilebilecek olan "hahamca" ve "şiirsel" yorum diye adlandırılan yorumlama çerçeveleridir.

Bu iki yorumlama çerçevesi ve yaklaşım biçimi, aslında moderniteye ve içinde bulunduğumuz uygarlığın özneye karşı takındığı tutumun/tavrın niteliğine bakışa ilişkin "iyimser" ve "kötümser" ruh haliyle ilişkilidir. Burada modernitenin özneye yapıp ettiklerinin kötümser bir izah karakterini dayattığı ve eleştirel bir pozisyonun benimsenmesinin etik ve iyicil bir itiraf olacağına benimsendiği belirtilmelidir. Burada kullanılan, benimsenen ve izah edici olduğu düşünülen, diğerleri etiketlendirilip mahkum ettirilen merkezi kavramların tanımlayıcılığına olan inanç bile bu taraflılığı yansıtmaktadır. Bugün önemli olan artık, tarafsızlıkçılık ve ayrıcalıklı bir üstünlük atfedilen bir bilim otoritesinin açıklayıcı ve yargılayıcı/mahkum edici güç imajını sahiplenmek değil; belki de içerisinde bulunulan bu taraflılığın içtence, dürüstçe ve ne adına dile getirildiğinin açıkça sezgiletirilmeye çalışılmasıdır. Bir metni ya da o metin hakkında bir diğerinin değerlendirici metnini okumak, aslında nesneleş(tiril)miş iki bağımsız üst-metni, hakikati ortaya koymaya çalışan aşkın bilimsel akla sahip

özne ya da öznelerin manifestasyonlarını değil, öznelerin kendi öznelliklerini ve öznel anlamlandırmalarını da okumak, ya da anlama ve yorumlama çabasının içine dahil etmek demektir. Kanlı canlı gerçek insan olmak ve insancılaştırmak demektir; bu bilimin gerçek bir hümanizasyona geri döndürülmesi niyetidir. Böylece zihnimi gerilikten ve sömürge olmaktan kurtarabilir; Nietzsche'nin belirttiği gibi "İnsanca, Pek İnsanca" olmaya ve bunun bütün olarak varoluşuma egemen olduğuna ilişkin bir anlam'a ve anlama biçimine ulaşabilirim.

Freud'un ve Psikanalizin Eleştirel Niteliği

Yukarıda ortaya konulmaya çalışılan çerçeve içerisinde, Freud'a ve onun psikanalitik bakışına, tarihsel ve toplumsal realite/koşullar karşısında/içerisinde öznenin kendi entitesiyle ilişkili olarak getirdiği ufka yönelmektedir. Böylece onun moderniteye ilişkin tutumunun karşıt olma ve eleştirme niteliği/boyutu bir anlama kavuşturulabilir. Baskılayıcı ve özgürleştirici antagonistik modernite okumaları geriliminde, öznenin arzu ve otantik varoluşu temelindeki özgürleşimine ve aklın özneyle birlik ve barışımına karşıt olarak, teknik ve ölçümleyici bir aklı egemen kılma mantığının eleştirisi, özsel ve özgürleştirici bir sosyal bilim mantığının savunusu açısından hayati bir öneme sahiptir.

Tam da bu bağlamda Freud, insan eyleminde ve kültüründe rasyonel olmayan öğelerin oynadığı önemli rolün altını çizmektedir. İnsanlığın kusursuzluğu düşüncelerine, on dokuzuncu yüzyılın ilerleme teorilerine ve kitle demokrasisi gibi iddialara derin bir kuşkuyla yaklaşması (Swingewood;1998:303) onun sistem karşıtı ve anti-hümanistik duyarlılığının bir ürünü olarak değerlendirilebilir. Freud, aktörle sistemin karşı karşıya olduğu iktidarsal bir tek taraflılığın karşısında olduğunu farkeder ve farketirir. O, bizi teknik dünyanın akılcılığıyla kişisel ahlaklılığın birliğinin yerine, bireyle toplumsal olan arasındaki kopmayı yerleştirildiği bir projelendirmenin farkındalığında olmaya çağırır. Touraine'nin (1994:137) de pek yerinde görüp dillendirdiği gibi, onun için bir yanda "haz", diğer yanda "yasa" vardır. Bunlar birbirlerine öyle karşıt dünyalardır ki, bir arada düşünülmesi olanaksızdır. Freud'un düşüncesindeki bu çıkış noktası açısından, onun düşüncesinin hiçbir ahlaksallaştırma ve toplumsallaştırma çabasıyla bağdaştırılamayacağı söylenebilir. Taraflığı tartışılabilir de olsa, onda patlayıcı bir gücün radikalliğinin varlığının keşfedilebileceğine kuşku yoktur. Freud, mücadelesinin bilince ve Ben'e (Bilinçdışının karşısındaki ben'in güncelleştirilmesine ve modern bilinç yapısı olarak hakim duruma getirilmesine) karşı olduğunu ilan eder açıkça. O, modernitenin dayattığı teknik akla ve görüntüye indirgenmiş bilincin, ruhsal (psişik) yaşamın özünü oluşturduğunu reddeder; belki reddetmekten öte onun basit bir niteliğinin ve görünümelliğinin olduğunu düşünür. Ancak, gerçeklik yerine egemen gerçeklik haline gelmiş bu sahte yapının modernite tarafından, teknik aklı dayatmak için önplanda tutulduğunu da vurgulamak ister. Bu noktaya ulaştığında da, yine Touraine'in ifadesiyle bilinçten hareket edeceğine, bilinçdışından hareket etmek gerektiğini söyler. İnsanın içinde, gereksinimlerini yaratan içgüdüler, yani, organizmanın bir denge durumuna

yeniden kavuşabilmek için tatmin etmeye çalıştığı gerilimler vardır. Haz, arzunun tatmin edilmesi, o arzunun yarattığı gerilimin gevşetilmesidir (Touraine, 1994:137).

Buradaki tavır belki de özneyi ve bedeni kurtarıp özgürleştirmeye yöneliktir. Bireyle toplumsal alan arasındaki kopma, yine haz ve yasa arasındaki birbirlerini dışlayıcı ve yasanın haz ilkesini asimile etmesi şekline bürünmüş uygarlıkçıl asimilasyonun gerilim, tam da Freud'un odaklanıp acılarını atfettiği bataklık (belki de içinden çıkılamayacak olan) ta kendisiydi. Ama daha sonra eleştirel bir tutumla ele alınacak Freudyenliğin paradoksal uyumculuğu da bu değerlendirmeye bütünleştirilmeli, Freud'un kendisi de tarihi, mekanı ve uygarlığı aşkın bir peygambervarilik olarak lanse edilmemelidir. Aksine Freud da bir insandır ve kendisi de (hatta radikal ve bizzat onun da kendini yadsıyıcı bir biçimde) aşımaya muhtaçtır. Önemli olan burada Freud'a bir konumsallık tayin etmek ve atfetmek değil, kendisinden ve psikanalitik potansiyelin özgürleşim imkanlarından yola çıkarak, ufkumuzun ve belki gerçeklik duygumuzun (belki onun insan için iyi olduğunu düşündüğü niyetinin tam aksi bile olsa) azat edici bir yitimine ve yeniden yetkinleşmesine ulaşmaktır.

Kendi kavramsallaştırma alanımıza dönecek olursak, Freud'un benlik teorisi, toplumun, daha sonra ifadelerini rüyalar, semboller ve fantezilerde bulan belirli içgüdüsel dürtüleri bastırma zorunluluğu etrafında kurulmuştur. İnsan organizmasının ayırt edici özelliği olan "haz ilkesi" (cinsel içgüdüler) ya da özgürleşimi kovalayıp yaşamını anlamlandırmadaki toplumsallıktan kurtulup yırtılma ile "gerçeklik ilkesi" (kendini koruma dürtüsü) yani toplumun baskılama, biçimleme ve kendi mantığına tabi kılma mekanizmalarını içselleştirme arasındaki bir gerilimdi. Haz ilkesi, sürekli boşalma ve tatmin peşinde olan cinsel enerjile (ya da libidoyla), yani insanın özgürleşme ve özgürleşimini bastıran her türlü somut gerçekliğe başkaldırma potansiyel özgürlüğüyle ilintiliydi. İnsanın kendini varoluşsal kurgulayımı olarak libido'dan (cinsel ya da başka kaynaktan tanımlı) gelen potansiyel anlamının dışavurum gücü/itkisi, insan organizmasının tamamına yayılmıştı ve cinsellik, haz alabilen bedensel duyuların yanı sıra şefkat ve dostluk gibi duyguların "yüceltilmesi"ni de kapsıyordu. Buna karşın, toplumsal olma sürecini ifade eden "gerçeklik ilkesi", insanın bu içgüdüsel ve cinsel nitelikteki özgürleşme ve anlamlılaştırma isteğini/yükleniminin bastırılmasını gerektiriyordu.

Freud *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* adlı eserinde, uygarlaşmış kültür (sanayi, teknoloji, eğitim ve sanat) ile Eros'un -cinsellik- ve Tenatos'un -yıkım ve ölüm içgüdüleri- irrasyonel dürtüleri arasındaki kaçınılmaz çatışmaya dikkat çekmekteydi. Modern toplumun doğası, toplumsal düzenin çıkarları açısından iki tür içgüdüden de vazgeçilmesini gerekli kılıyordu. Tabii bunun sonucu, yaygın suçluluk duygusu ve akıl hastalığıydı (Swingewood, 1998:305-6). Kapitalizmin gelişmesinin ve ileri endüstriyel toplumun bir sonucu olarak, insan varoluşundaki aşkın etmenler teknolojik ve politik olarak bastırılmakta; teknik uygarlığın karakteristiği olan bu olgu, kendisini içgüdüsel alanda ileri sürmektedir. Böylece, ancak boyuneğmeyi yaratan ve başkaldırının rasyonelliğini zayıflatan ve ona ket vuran bir yolda doyum ortaya çıkabilmektedir

(Marcuse, 1990:67).

İktidar, düşmanlarını, kendine saklamak istediği şeylerden mahrum bırakarak yaratır; düşmanlar da sadece bu mahrumiyet ile ve bu mahrumiyet kanalıyla varolur. İktidar, düşmanlarını kusarak, müphemlikten arınmayı, belirsizliği net bir ayrıma, çokanlamlılığı da karşıtığa dönüştürmeyi planlar. Bunu başardığı zaman (tabii başarırsa), ayrılamayan ayrılmış, bölünemeyen bölünmüş olacak, artık varoluş kırılğan olmaktan ve dünya da gizemli olmaktan kurtulacaktır. Son zerresine kadar sınıflandırılan dünya artık emre amade hale gelmiş olacak ve -Bentham'ın Panopticon mahkûmlarının eylem ve niyetleri gibi- saydamlaşacaktır. İktidar, müphemliğe karşı bir savaştır. Müphemlik korkusu iktidardan doğar; bu iktidarın yenilme korkusu (önsezisi) dur (Bauman, 2003:225).

Freud, Marx ve Tarihselci Bakış

Freud aslında tam da Nietzsche ve Marx'ın modernitenin ve kapitalizmin “maskesini düşürme” faaliyetlerini kendine özgü bir yolla öznenin bilinç yapısı ve kişiliğinin yapılandırılışı üzerinden yürütür. Freud nevrotik semptomların, günlük hayatın ve düşlerin akıldışlıklarının, bireyin bilinçli davranışının kendi bilinç-dışı psikik hayatıyla ilintili olarak anlaşılması halinde bir anlam taşıyacağını, bilinçli davranış ile bilinç-dışı hayat arasındaki ilişkinin bir çatışma olduğunu keşfeder. Buradan hareketle, içgüdüsel dürtülerin toplumsal koşullar ve moral kodlar içinde ifade edilen gerçeklik iddialarıyla çatışmalarına, etkileşimlerine ve karşılıklı uyumlarına dayanarak zihinsel hayatın incelenmesine yönelik bir yaklaşım formüle etmeyi sürdürür (Brown, 1989:35).

Freud, Marx ile sadece diyalektik bir yaklaşımı değil, tarihselliğe dair bir vurguyu da paylaşırlar. Marx'ın toplumsal sistemlerin tarihsel özgüllüğü ve kurumların genetik bir yapısalıcılığın bakış açısından kavranması gereği üzerinde durması gibi, Freud'un da, hastanın psikolojik tarihinin incelenmesine onun kişilik yapısını açan anahtar olarak belirleyici bir önem verdiği ve fenomenlere bir çeşit “global” tarihsel açıklama sağlama zorunluluğu üzerinde durduğu söylenebilir (Brown, 1989:36). Psikoanaliz aslında en köktenci tarihsel psikolojidir; bu diğer bütün psikolojilere onun esas meydan okuyuşudur. Onun yaptığı şey, insani unsurların kendisini tümüyle tarihin içine almaktır. Freud'un köktenci çabası “zihin”, “ruh”, “tin”, “içgüdüler”, “birey”, “benlik” gibi unsurların ve bizzat “insan doğası”nın varlığını tarihsel açıdan açıklamaya çalışmaktır (Lasch, 1996:13).

Günümüzün asıl ve en önemli tehlikelerinden birinin, düşüncenin modaya teslim olması olduğu düşünülürse Freud'un tarihsel bakışının önemi daha iyi kavranabilir. Geçmiş çok eski diye küçümsenirken, bugün en iyi diye göklere çıkarılıyor. Unutkanlığın ve bellek yitiminin kendisi de sarsılmaz bir ilerleme inancı tarafından yönetiliyor. Buna bağlı olarak da sonra gelen, daha önce gelenden zorunlu olarak daha iyidir yargısı kabul görmektedir. Bugün yeni adına eskiyi rafa kaldıran günümüz eleştiri tarzı *Zeitgeist*'in (dönemin zihniyetinin ve ruhunun) bir parçasını oluşturur; unutarak temize çıkarmaya ve savunmaya yarar. Bu durumda toplumsal ve psikolojik düşünce, geçmişe doğru şöyle bir el sallayarak olan bitenin mazereti haline gelir. Bu toplumsal yanılısama, toplumun

insani ve toplumsal ilişkilerini şeyler arasındaki doğal ve değiştirilemez ilişkiler olarak tanıtarak statükoyu korumaya yarar. Jacoby'nin söylediği gibi, toplumsal “bellek yitimi” bir “şeyleşme tipi”dir, daha doğrusu şeyleşmenin başlıca biçimidir. Bütün şeyleşme, bir unutmadır. Geçmiş tam da unutulduğu içindir ki, itirazla karşılaşmaksızın hüküm sürer (Jacoby, 1996: 25-30).

Psikanizle Marksizm arasındaki bir başka örtüşme noktası, psikanalizin Marksizm'e yakın bir tarzda, “şeyleştirici” ve “mistikleştirici” çeşitli yapıları saydamlaştırarak ve merkezi bir kategori olarak, sosyo-ekonomik ve psiko-cinsel baskının belirgin gerçekliklerini açığa vurarak, yabancılaşmış toplumun radikal bir eleştirisini sunmalarıdır. Marx'ın başlattığı sosyo-ekonomik kapitalizm eleştirisine, psikanaliz, burjuva toplumunun geleneksel değerlerine ve kurumlarına karşı, bu toplumun kutsallaştırdığı her şeyin ölümünü ilan ederek, onu kutsal olmayan ve akıldışı kökenine indirgeyerek, uzlaşmaz bir eleştiri ve saldırı boyutu katmıştır (Brown, 1989:36). Bu nedendir ki, Frankfurt Okulunun eleştirel kuramcıları Freud'un psikanalitik çözümleme tarzının önemini farketmişler ve kendi kuramsallaştırma ve kavramlaştırmalarına bu öğeleri dahil etmişlerdir.

Freud psikanalizin devrimci yanını bile; “profesyonelleştirilmesi” ve “evcilleştirilmesiyle” savaştı. Psikoanalizi yalnızca bir iş değil, bir kuram olarak korumak istedi. Freud, hızlı bir biçimde veya tam olarak iyileştirme iddiasındaki terapötik iyimserlik ya da coşkuyu hep reddetmiştir. “Üstkurama” sadık kalmış ve bireysel terapiyi “iktidarsızlığa” düşüren toplumsal koşullara karşı her zaman uyanık olmuştur. Özgür olmayan bir toplumda psikoanalitik bir terapinin/iyileştirmenin çözüme kavuşturulmamış ironisi, onun ancak olanaksız olduğunda olanaklılık kazanmasıdır. Bu çerçevede sağlıklı bir çevrede iyileştirmek (ki, bu çevre belirleyici bir makro uygarlıktır), toplumsal gerçekliğin yeniden düzenlenmesini gerektirmekteydi (Jacoby, 1996:154-7). Bu düzeyde belli bir bilinçlilik olmaksızın özne ideolojiktir ve baskıcı toplumun bir aletidir. Öznelliğin kendi kendisine ulaşabilmesi için, öznel olabilmesi için, özbilincine varması gerekir; bunun için özneyi yanlışlayan, iktidarsızlaştıran ve özgürlüksüzleştiren nesnel gerçekliğe ilişkin içgörü ve bilinçlilik kazanılmalıdır.

Gerçekliğin müphem temelini ortaya çıkarılması için müphemliğe karşı yürütülen savaşın alıcı ucuna kaçamayacak şekilde yerleştirilen, fakat bu yerleştirilmeye isyan eden Freud gibi bir yabancı gerekiyordu. Doğal olduğu açıklanan sınıflandırmalar, zor kullanarak desteklenen ve canlandırılan kanaatlerden, toplumsal sağlığın sözde normu da iktidar destekli baskının ürünüden başka bir şey değildi. Yoksa “normal” insanların “normal” davranışlarıyla “nörotik semptomlar” arasında, rüyalarla “gerçek şeyler” arasında, övülen akıl ile marazi duygular arasında, aydınlanmış yüzey ile karanlık derinlik arasında ve dost içeri ile korkutucu dışarı arasında, iktidarın gaspettiği gerçekliği anlatma hakkı haricinde, açık bir statü farkı yoktu. *Süperego* olmaksızın *id* de olmazdı (Bauman, 2003:225).

Psikanalizin Konformist Terapi Geleneği Olarak Eleştirisi

Çağdaş uygarlığın radikal ve devrimci bir eleştirisinden yola çıkan; ve “özne” ile “teknik/araçsal akılcılık” temelinde kurgulanmış toplumsalın karşıtlık ve çatışmalı gerçeğini serimleyen psikanalizin, kısmen Freud’un kendisine maledilebilecek, daha çok da ortodoks gelenek içerisinde tutucu hedeflere yöneltildiğini söylemek mümkündür. Ortodoks psikanaliz, içgüdüleri ve kişiliğin bütün biyolojik yapısını özünde statik görmek, bir “doğa” (nature) kavramına indirgeme, baskı altındaki itkilerin yapısını ve bilinçdışının içeriğini insan psikolojisindeki değişmez, sabit bir faktör olarak kabul etme eğilimi taşır. Ortodoks Freudçular, özünde insan doğasının tarihsiz olduğunu ve tarihdışılığını düşünmeye yönelmişlerdir. Bu tarihdışı bakış açısının en azından belli bir döneminde Freud’un kavramlaştırmasında da içerildiği ve onun sonunda kendini baskının kaçınılmazlığına teslim etme eğilimi taşıdığı itiraf edilmelidir (Brown, 1989:37).

Freud’un modern zamanların olgusu olan “parçalanmış kişiliğin” oluşmasında travmatik şokların önemine karşı gösterdiği duyarlık, revizyonistlerin çalışmalarında görülmez olmuştur. Kendine özgü itkilere, bölük pörçük olan itkilere (impulse) karşı “bütün”ün bu denli ağırlıkla vurgulanması, kişiliğin tümlüğü diyebileceğimiz ve Batı toplumlarında hiçbir zaman gerçekleşmemiş bulunan bir “tümlük” (unity) arayışına tutkun uyumcu inancın etkisinden kurtulamamışlığı göstermekteydi. Halbuki Freud’un en önemli yanlarından biri, kişilik tümlüğü, sağlıklılığı ya da mükemmelliği mitinin içyüzünü göstermiş bulunmasıydı (Jay, 1989:155-6).

Ancak ortodoks Freudçuların insan doğasının özünde tarihsiz olduğu yorumlarıyla birlikte, klinikçi bir Freud yorumu perçinlenerek, psikanaliz, “konformist” ve “statükocu” bir tutumla bir tedavi tekniğine, iyileştirici nötr bir “uyumlu kılma” aracına dönüştürülmüştür. Bu tarih dışı bakış açısı psikanalizi, insanlığın cehalet, kölelik ve saldırganlıktan kurtulma olanaklarını kötümser biçimde değerlendirmeye ve uygarlığın gelişmesi ile baskının artmasını gitgide daha doğrudan özdeşletirmeye de itmiştir. Böylece devrimci ve eleştirel bir praxis donatamayan ortodoks ve konformist Freudçuluk, “cinsel özgürlüğü” teşvik etmeyi bile reddederek, baskıcı bir topluma bireysel olarak “reformistçe” uymanın pratiğini desteklemek durumunda kalmıştır. Başlangıçta Freud sayesinde günümüz toplumunun bir eleştirisine girişen psikoanaliz, gittikçe, bu özgün projenin tam antitezine, bireyleri baskıcı bir toplumun taleplerine adapte eden bir araca dönüşmüştür. Süreç içerisinde psikanaliz, mevcut toplumun “baskıcı yapısını” “mistikleştirerek” ve onun yeniden üretilmesine katkıda bulunarak, “mevcut toplumun ideolojisi” olup çıkmıştır (Brown, 1989:37-38).

Fromm da Freud’un insanla toplum arasındaki zıtlık olduğu yolundaki geleneksel inancı benimseyerek, buradan insan doğasının kötülüğüne ilişkin geleneksel öğretiye gittiğini belirterek onu eleştirir. Ona göre, Freud’un öğretisi açısından insan temelde ve bütüncül bir biçimde topluma karşı, antisosyal bir varlık olarak anlatılmıştır. Toplum onu evcilleştirmeli, biyolojik -ve bu nedenle ortadan kalkması imkansız- itkilerin dolaysız doyumuna biraz göz yummalıdır; ama çoğunlukla toplum, insanın temel dürtülerini

damıtmalı ve ustaca denetlemeli, kontrol altına almalıdır . (Fromm, 1984:27) Böylece bastırılan itkiler, kültürel açıdan değerli çabalara dönüşür ve insandaki kültür temelini oluşturur. Freud, bastırmadan toplumsallaşmış davranışa giden bu garip dönüştürme için yüceltme terimini kullanmıştır. Böyle olunca, genelde insan itkilerinin doyurulmasıyla kültür arasında ters orantılı bir ilişki vardır; dolayısıyla daha çok bastırma, daha çok kültür demektir. Ancak bu aynı zamanda daha büyük sinirceli rahatsızlıklar tehlikesi de demektir. Freud'un kuramında bireyle toplum arasındaki ilişki özünde statik bir ilişkidir; birey, özünde aynı kalır ve ancak toplum onun doğal itkileri üzerinde daha büyük bir baskı uyguladığı ve böylece yüceltmeyi pekiştirdiği ya da daha çok doyuma göz yumduğu ve böylece kültürden özveride bulunduğu ölçüde değişebilir (Fromm, 1984:28). Fromm'un yönelttiği bu eleştirilerin, en azından Freud'un belli bir dönemi açısından önemli bir haklılık payı vardır. Ancak, bu eleştirinin asıl yönelmesi gereken muhatabı Freud'un kendisinden ziyade sonraki “konformist” psikanalitik tedavi/terapi geleneği ve ortodoks Freud yorumcularıdır. Yine bizzat Fromm'un kendisinin de bireyin var olan statükoya uyumlulaştırıcı bir işlev gördüğü söylenebilir.

Psikanalizden cinselliği uzaklaştırmaları (desexualization), kısmen, esas ve öz ile görünüş arasındaki çelişkiyi, gerçek doyumlar ile çağdaş toplumdaki sözde-doyumlar arasındaki ve sözde-mutluluk arasındaki çelişkiyi yok saymalarının sonucudur. Adorno'ya göre, revizyonistlerin açıkladıkları gibi burjuva toplumundaki çelişkilerin en önemli nedenlerinden birinin rekabetçilik olduğunu söylemek, özellikle de Özgürlükten *Kaçış*'ta kendiliğindenlikli bireyin bütün bütüne yıkıma uğradığı ve ortadan kalkmakta olduğu kabul edilmişken, aldatıcı bir budalalık olmaktaydı. Burjuva toplumunun gerçek mayası ve gerçek harcı, her zaman fiziksel şiddet olmuştur. Freud'un da pek farkında olduğu gibi, toplama kamları çağında, toplumsal realitenin temsilcisi olmakta “rekabetçilikten” çok, “hadımlaştırma” anlamlılık kazanmış bulunmaktaydı. Bu çerçevede, Adorno'nun ifadesiyle, “eğer elimizde umut diye birşey hala kalmışsa, bu umutsuzluk adınadır” (Jay, 1989:157).

Lacan, Freud'un yalnızca bireylerin dürtülerinden ve doyumlarından yola çıktığını, dolayısıyla toplumsal boyutları gözardı ettiğini belirterek onu eleştiriye tabi tutar. Oysa ona göre, öznelarasındalık diye adlandırdığımız özne-özne ilişkisi başlangıçtan beri oradadır. Freud, psikanalizin amacının “ego'nun bütünlüğü” ile/içerisinde dürtüyü bütünleştirmek olduğuna inanmıştı (Sarup, 1995:18). Freud için bilinçdışının korkutucu bir yüzü bulunurken, Lacan'da bilinçdışı “doğruluk” ve “otantiklik” yuvasıdır. Lacan bilinçdışının ne gerçek ne de içgüdüsel olduğunu ileri sürer. Yine de bilinçdışı söylediğimiz ve yaptığımız her şeyde örtük olarak bulunur. Ancak onun için ikincil süreç, yani mantıksal düşünce Freud'un düşündüğünden çok daha birincil bir süreçtir. Freud içgüdü ve dürtüler üzerine konuşurken, Lacan kendisine arzuyu temel alır ve görüşlerini simgesel bir düzeye taşır. Freud ussal bir söylemin, çoğunluk bilinçdışı kaynaklı güçler yoluyla çarpıtılmasına karşın yine de olanaklı olduğunu savunur. Lacan içense bilinçdışını oluşturan söylemdir. Bu anlamda dil ile arzu birbirleriyle çok yakından ilintilidir. Arzu, cinsel bir güçten çok, bütüne erişmeye yönelik ontolojik bir çabadır (Sarup, 1995:18-21):

“Normal insanların belirli yaygın zihinsel eylemleri nevroz semptomları gibi değerlendirilmeli; yani bunların, öznenin bilmediği fakat analitik araçlarla kolayca keşfedilebilecek bir anlamı vardır.” “Rüyalar, genellikle, yoruma açık zihinsel yapılarıdır.” (Bauman, 2003:225).

Lakin neo-Freudçular ve konformist Freudçuların yanında post-Freudçular da, paradoksal bir biçimde, kişisel olmayan psikolojilere ve kişiden arındırılmış gerçekliğe “benlik”, “kişi” ve “bireyi” (öznelliği) kattıklarını coşkuyla hayal etmişlerdir. Ne var ki, eleştirel kuram açısından bu yamalı öznellik ideolojik, yanlış bir bilinç halidir. Egemen öznellik biçimi toplum tarafından yapılandırılmıştır. Öznelliği bugün varolduğu şekliyle kabullenmek, onu kötürümleştiren toplumsal düzeni de zimnen kabullenmek demektir. Halbuki öznelğin egemen öznellik tarafından ne ölçüde yaralandığını, sakatlandığını ve baskılandığını anlamak gerekir (Jacoby, 1996:23). Öznelliği bastıran ve baskı altında tutan, ona tahakküm eden nesnel toplumsal koşullar ve şekillenmeler üzerinde odaklanmak, özgürleştirici ve insanileştirici bir bakışın gerekli temel eğilimi olmalıdır.

Genel olarak kuram ile uygulama arasındaki ilişki tek bir formül içine sıkıştırılmaz. Kuram ne uygulamaya indirgenebilir, ne de ondan açıkça ayrılabilir. Bu çerçevede psikanaliz hem dolaysız uygulama, birey için terapi, hem de bütün olarak bir toplum ve uygarlık kuramıdır. Bireysel terapi olarak psikanaliz zorunlu olarak toplumsal özgürlüksüzlük dünyası içinde kalır. Oysa kuram olarak psikanaliz bu aynı dünyayı aşmakta ve eleştirmekte özgürdür. Sadece birinci momenti, yani terapi olarak psikanalizi kabul etmek, sonuçta, bir uygarlık eleştirisi olarak psikanalizi köreltmek ve bir bireysel uyum ve teslimiyet aracına dönüştürmektir. Ancak sorun birini ötekine karşı kullanmak da değildir; hem kuram, hem de terapi Freud’da çelişki içerisinde mevcuttur (Jacoby, 1996:151). Terapi bireyi hasta olarak alırken, kuram uygarlığı hasta olarak alır. Dolayısıyla bireyi iyileştirmek için alınan önlemler, uygarlığı “iyileştirmek” için alınan önlemlerle özdeş değildir; bunlar bir noktada birbirlerinden açık bir biçimde ayrılırlar. bu noktada önemli olan da, terapi adına değişimler yapılması değil, kuram ile terapi arasındaki çelişkinin/çelişkililiğin yitirilmesidir. Bireysel terapi, bireysel kurbanına yardım etmek için zorunlu olarak bütünü unutmalıdır belki; yine bunu tam olarak nasıl yaptığı kuramla bir ölçüde ilişkisiz de olabilir. Freud, ilk yazılarından sonunculara kadar bireysel terapiyi psikoanalizin “üstkuramı” ile uzlaştırmaya çalışmadı; bunlar hep çelişki içinde varoldular. Bu anlamda uygarlık bastırma olduğuna göre, bireysel terapi de bastırma üzerine bir eğitimdi, bilinçli bir bastırma bile olsa (Jacoby, 1996:151-152). Freud’u uygarlığı ya da tam tersi öznenin özgürleşimini olumlayan birisi olarak iki karşıt okuma açısından da bu saptama kabul edilmelidir. Bu yüzden psikanaliz, kendisini bir terapi olarak zorunlu kılan özgürlüksüz bir toplumun kuramıdır.

“Psikanalizin, anlamsız görünen şeyleri yorumlamaya başlamasının bir yolu, bunların anlam kazanacağı bağlamları tahayyül etmektir. Görünüşte tek bir anlamı olan bir ifadeyi yorumlamaya başlamasının bir yolu, aynı sözlerin başta anlamlara geleceği öteki bağlamları tahayyül etmektir.” Psikanaliz, *bir yorumlama sanatı* olacaktır.

İnsan dünyasının (sadece anormal, hastalıklı, korumasız ve denetlenmeyen bölümünü değil) *tamamını*, yorumlanacak bir metne dönüştürdü; yapıştırılan etiketleri anlam, kataloglanan kod adları da kimlik olarak kabul etmeyi reddetti. Böylece bu dünyayı *yapısöküme* uğrattı. Özü soru sormayı yasaklamak olan *yapıyı*, sorular sorarak, baltaladı. Psikanalitik meydan okumanın özü, hiçbir yorum biçiminin ayrıcalığının olmaması, anlamlandırıcı hiçbir bağlamın ötekilerden açıkça üstün olmaması ve hiçbir anlamın ötekileri dışlayarak seçilemeyeceğiydi. Şeyler, bize söylendiği ya da öyle olmalarına inanmaya zorlandığımız gibi değildir (Bauman, 2003:226).

Frankfurt Okulunun genel eğilimi içerisinde Marcuse de psikanalitik teori ve tedavi praxisi arasındaki ilişkiler üzerinde durmuştur. Ona göre, içinde bulunulan dönemdeki Batı uygarlığında bu ikisinin, bunlar birbirlerinden tamamen bağımsız olmadıkları halde, tam olarak birbiriyle uzlaştırılması olanaksızdır. Teoriyi *praxis* (therapy) ile bir sayan bir anlayış, teorinin negatif (eleştirel) niteliğini gözden kaçırmış olmaktaydı. Spekülatif imgelem gücünü ya da olanağını tedavi pratiğine indirgeyip onun tarafından özümsemesine göz yummak pragmatik ve pozitivistlerle aynı çizgide yer alan bir tutumdur (Jay, 1989:161).

Postmodernist Yorumlama ve Psikanaliz

Freud, kendisini her zaman “gerçeklik”le, daha da özelinde “psşik gerçeklik”le ilgilenen birisi olarak görüyordu. Bu gerçekliğe ulaşmanın güç olduğunu kabul etse bile, onun gerçekliğini su götürmez bir şey olarak görüyordu. Freud, temelde bir “gerçekçi”ydi. Bu nedenle de “metnin dışında hiçbir şey yoktur” diyen Derridacı görüşe hiçbir zaman katılmazdı (Megill, 1998:476). Ancak bu bizi, Freud’un görüşlerindeki yorumculuğun postmodern boyutuyla algılanabilecek tarzına uzanmaktan geri bırakmamalıdır. Nihayetinde Freud’un bilinçdışı bir gerçeklik olarak kurgulamadığı, aksine kurgusal bir gerçekliğe aitleştirdiği de ileri sürülebilir. Nitekim o, insanın antropolojik gerçekliği olarak dillendirilen şeyi, bir insan doğası (nature) olarak değil de bir psişe olarak kavramsallaştırarak kurgulanmış ve inşa edilmiş bir gerçekliğe göndermede bulunmuştur denilebilir.

Postmodern entellektüeller Freud’un kendi metinlerinde, özellikle de *Rüyaların Yorumu* ve benzeri eserlerinde postmodern bir bakış açısının izlerini aramaya koyulmuşlar ve Freud’un metinlerinin yorum uçuşları yapmasının gerekçelerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Ancak modernist yorumcular da Freud’un yorum becerisinin farkındadırlar ve bundan açıklıkla ve övgüyle söz etmekten geri durmamışlardır. Örneğin, Rieff, Freud’a göre hiçbir şeyin ‘anamlı ve yorumlanabilir’ olanın menzili dışında kalmadığına dikkat çeker (Megill, 1998:475). Ona göre, Freud’un yorum yöntemi, bütün konuları kapsayacak şekilde genişler ve Freud’un yorum becerisi tartışmasız bir üstünlük olarak kendini kabul ettirir. Ancak, burada Rieff’in Freud yorumu, Derrida’daki gibi hakikat ve gerçekliğin kendisini dışta bırakan bir görüşü değil, “hahamca” denilen ve modernist bir yorumlama izleğini ortaya koyar.

Derrida’nın Freudçu psikanalize başlıca ilgisi, bu yöntemin bize metinlerin şifresini çözmeyi ve kullanmayı öğretmesi ile anlatılabilir. Freud, Gizemli Yazı Yazma

Tabakası'nın ruhun sorunlarının aynısı içeren bir örnek olduğunu, kalıcı izleri alıkoyan bakir bir yüzey oluşturduğunu bulmuştur. Freud'un ruhsal çalışma düzenindeki kalıcı izler kurgusu biçimindeki temellendirmesi, dolaysız algılama olanağını ortaya çıkarır. Yani, bilinçsel belleğe ait olmayan ve bilinçte güç kazandıktan sonra bizi etkileyebilen kimi işaretler, "bellek izleri" bulunmaktadır. Freud, "yasaklı" düş düşüncelerini kırıp dökmek ve düşün sinematografik yazıdüzenini üretmek için, ruhsal aygıtın düş çalışmasında kullanacağı dört yordam sıralar: yoğunlaşma, yer değiştirme, simgesel düşünceler ve ikincil gözden geçirme. Yoğunlaşma ve yer değiştirme birer söz sanatı olarak eğretilene ve düzdeğişmece diye anlaşılabilir. Sıralamadaki üçüncü başlık bir düşüncüyü imge olarak sunabilmek amacıyla düşüncüyü parçalamak anlamına gelen bir yordamdır. İkinci gözden geçirme ise, mevcut karşıtlıkları düzelten ve elde bulunanlar arasında gözle görünür bir bağlantı kurmaya yarayan ruhsal bir güçtür. Freud sözsözsel metnin gizlenme ile oluşturulduğu kadar, gizin açık kılınması ile de oluşturulduğunu ileri sürmüştür. Yine "özne" özne asla bütüncül bir kişiliğin karşılığı olamaz; o, "normal" ile "anormal" davranış arasında bir ayırım görmez (Sarup, 1995:53).

Nevroza sadece insanlar maruz kalır; yalnızca insan yaşamı nörotik bir yapıya sahiptir. Çünkü, "ego"sunda, egosunun öteki tarafını sürekli izleyen, eleştiren, ölçüp biçen, böylece de bunu dengeleyen bir bölüm olduğu için, iki yazgı arasında kıvranmaya mahkûm olan tek varlık insandır." İzleyen ve izlenen şeklindeki bu bölünme, ruhun dramasına dönüşen insani durumdur. Dünyanın güçleri, gördükleri gibi olmadıklarını gizlemek için insanı, olması gerektiği gibi olmadığına inanmaya zorlar. Kendi kendisini sorgulama saplantısına kapılan insan, dünyanın ehliyetini denetlemeyi unuttur. Toplumsal güçlerin müphemliği, aklından hiç çıkmayan kendi ye tersizliği korkusuna dönüşür (Bauman, 2003:226).

Bir isyana dönüşmesi gereken şey nevroz fiyaskosuna dönüşür. Bu açmaz, diyor Ernst Simon, "Modern diaspora Yahudilerine, özel bir biçimde yansımıştır." Modern bir diaspora Yahudisi olan Freud, bu durumu bütün şiddetiyle yaşadı. Yahudileri, asimilasyoncu güdü ana hedefi ve test alanı olarak seçen modern güçler, bu insanları, çokanlamlı ikircimin ve görecelilik ile kronik eksik belirlenimin damgasını vurduğu geleceğin dünyasının gönülsüz avangardları yaptı. Bu güdünün, başlıca kurban olarak bu insanları hedef alması pek de tesadüf değildi (Bauman, 2003:2267).

Özgürlük Arayışında Psikanalizin Katkısı

Bilgi ve mutluluk özgürlüksüz bir toplumda birbirinden ayrılır. Bilgi, sunulan mutluluğu tahrip eder. Bilgi bireyin mutluluğu elde etmesine yardımcı olmaz, ama bilgi olmadan da birey şeyleşmiş ilişkilere geri döner. Bu kaçınılmaz bir ikilemdir. Hoşlanım ve hakikat, mutluluk ve bireylerin zaruri ilişkileri ayrı ayrı şeylerdir. Bu doğal değil, tarihsel bir ayrılıktır; özgürleşmemiş bir toplumda, mutluluk biçimlerinin özgürlüksüz ve özgürlük biçimlerinin mutsuz olduğu bir toplumda, mutluluk ve özgürlüğün şekillenmesidir. Acımasızca öznelliğini sürdüren öznel bir mutluluk, bir boyun eğişin

mutludur; egemen mutluluk biçimini doğal ve insani kabul eder. Bireylerin isteklerini ve ilgilerini sadece verili ve kendi başlarına değerli kabul eder (Jacoby, 1996:162).

Eros ve Uygarlık'ta Herbert Marcuse, bir mit olduğu iddiasıyla Fromm'un yok saydığı, Adorno ile Horkheimer'in ise kederin peygamberi olarak yorumladıkları Freud'un devrimci yanını göstermek durumunda kalmıştır. Marcuse, bunu yaparken birey psikolojiden çok toplumsal totaliteyi eleştirisine hedef alıyordu. Genel olarak, sömürü ve hegemonyaya yönelttiği eleştirilerde Marcuse cinsel baskıya da yer vermiş; üstelik, bu olguya, psikolojik boyutu aşan bir ağırlık tanımıştı. Dahası, mutluluk ve haz'a oranla görev ve sadakati üstün tuttuğu gerekçesiyle burjuva aşk ideolojisini de eleştirmiştir. Dahası idealistik "kişilik" anlayışını da eleştirisine ekliyordu. Marcuse, gerçek mutlulukta duymusal (sensual) ve bedensel (corporeal) ögenin varlığına işaret etmiş; bunun en belirgin görünümünün, hakiki zevk ve mutluluğun "beklentici belleği" (anticipatory memory) olarak bedenini şeyleştirilmesinde ortaya çıktığını yazmıştır. Yine o, ilk yazılarında da, baskılanmış cinsellik ile saldırganlık ve şiddetin yönsemesinin aralarında bağlantılı olduklarını görebilmiştir (Jay, 1989:158-59).

Marcuse'e göre Freud, idealist yaklaşımlı etik'in yanlısamalarını yok etmiştir. Ki, "kişilik" denen şey, bugün olsa olsa baskıyı ve saldırganlığı başarılı bir biçimde içselleştirip benimsemiş, kullanır duruma gelmiş "kırılıp örselenmiş" bugünkü bireyi ifade eder (Jay, 1989:162). Oysa Freud, kişilik kavramının maskesini düşürerek bireyin baskılanmasının farkına varmasını sağlamış ve böylelikle onu özgürleştirme yolunda önemli bir şeyi yerine getirmiştir.

Sonuçta psikanalize eleştirel bakma gereğinin yanında, onun özgürleşim boyutunda kavranması ve bir modernite eleştirisi çerçevesine oturtulması da gerekmektedir. Tarihselliği içerisinde yapı tarafından özümseyip uyumlulaştırılmış ve baskılanmış özneselliklerin, bilinç düzeyinde kendilerinin var olan durum içerisindeki pozisyonları kavramaları ve varoluşsal olarak yaşam dünyalarında yeni özneleşmelere yönelerek özgürleşme imkanlarını ortaya koymada psikanalitik bakışın büyük bir rolü ve önemi olacaktır.

Modern milliyetçi güdü, diaspora tarihinde hiç de yeni olmayan bir deneyime keskinlik ve acılık katmaktan başka bir şey yapmadı. Yahudiler, izlenmeye, eleştirilmeye, karşılaştırılmaya, yani savunma hakkı verilmeden *yargılanmaya* alıştılar. Yargının mahkûm ettiği kötülüğün, yargılamadan doğduğunu çok önceden öğrenmişler, bunu da, modern zamanların eşliğinde geliştirilen Kabala doktrininde ifade etmişlerdi:

Bu doktrin zamanla gelişerek, kötülüğün kaynağını, yargılama niteliğinin şefkatten arındırılmasıyla mümkün hale gelen yargı gücünün aşırı büyümesinde görmeye başladı. Buna göre, hiçbir yumuşatıcı bileşeni olmayan bu çıplak yargılama [ki bu, genellikle düşman ve öfkeli bir yargıç olan ötekinin yargılamasıydı - Z. B.], kendi içinden, zemindeki fazla suyun yönlendirildiği bir akıntı oluğu olarak, sitra ahra'yı (öteki taraf) yaratıyordu.

Modern zamanların getirdiği yenilik, asimilasyon projesinin eşsiz ve dikkat çeken ustalığıydı: "Fethedilmiş kentler"de "garnizonlar" kurmak, sanıkları, kendi kendilerini yargılayan sulh hakimlerine dönüştürmek, görünüşte sanıkları başkalarının yargılamasından

kurtararak ve mahkemelerin yerine özeleştiriyi koyarak sanıkları daimi bir özmahkûmiyete ve öz savunmaya hapsediyordu. İşte iyiyile kötünün organik birliğine her şeyden daha fazla hizmet eden şey bu yenilikti. Bu, normal ile anormalin, sağlık ile hastalığın, akıl ile deliliğin içiçe geçmesi ve birbirlerini belirlemeleri biçiminde ortaya çıkıyordu (Bauman, 2003:227).

“Delilik, genellikle bir dışlanmışlık konumu işgal eder; bu, bir kültürün dışıdır. Fakat klişeleşmiş delilik, bir dahil olma konumuna yerleşir, ki bu da bir kültürün içi haline gelir... Deliliğin gerçekten klişemiz haline geldiğini söylemek... deliliğin, çağdaş dünyada, içeri ile dışarı arasındaki radikal ikircime işaret ettiğini söylemektir.” Shoshana Felman’ın, deyim yerindeyse, Freud’un, modern içselleştirilmiş gözetim icadının teşvikiyle keşfettiği şeyden çıkardığı ders budur. Fakat bu «radikal ikircim» keşfedildiği ve kaydedildiği anda bütün yorum ve anlama girişimlerinin doğasında varolan başka bir müphemlik ortaya çıkar. Delilik, aklın üstünlüğüne duyulan bir saygıdır. Delilik, aklın hükümlerine meydan okurken, aslında aklın tahakkümüne meydan okunamazlığı teyit eder. Fakat, eğer bu işlevi icra etmesi için, deliliğin, bir yandan kendisini akıl olarak sunarken (yani aklın rakipsiz otoritesini, düşünce açıklama tekelini tanıırken), Öte yandan kendisini akıldan uzaklık (yani deliliğinin farkında olmamak) olarak yorumlaması gerekiyorsa, o zaman biz, aklın nerede bittiğini, deliliğin nerede başladığını nasıl bileceğiz?

Eğer delilik, bir akla iman eylemi olarak tanımlanırsa, o zaman hiçbir makul inanç, delilik kuşkusundan muaf olamaz. Bu durumda akıl ve delilik, ayrılamayacak biçimde birbirlerine bağlanır. Delilik, aslında, bir düşünce fenomeni, ya da başka birinin düşüncesinde, düşüncenin Ötekisini iptal etme iddiasında bulunan bir düşüncedir; yani düşünce olmayan düşüncedir. Delilik, yalnızca çatışma halinde bir dünyada, düşüncelerin çatışmasından doğabilir (Bauman, 2003:227).

Modern dünya bir çatışma dünyasıdır; bir iç çatışmaya ve kişisel bir müphemlik ve olumsuzluk durumuna dönüşen, içselleştirilmiş bir çatışma dünyası. Tıpkı bir bahçenin yabani ot üretmesi gibi delilik üreten bir dünyadır. Bahçıvan, bahçe bitkilerini yabani otlardan ayırabilir; çünkü bunları tanımlama gücüne sahiptir ve kararlar rı, tanımlama otoritesi devam ettiği sürece, bağlayıcıdır (Bauman, 2003:228)

Harold Bloom, “Freud’da merkezi” bulduğu bütün paradigmaları (felaket kanalıyla yaratım, aile romansı, bilinçaltında saklanan şeylerin psikanaliste aktarımı gibi) aynı zamanda “müphemlikten mustarip” bulur. Bu paradigmlar, dostluk ve düşmanlığın doğuştan alametleri olan *sevgi* ve *nefreti*; dostluk ve düşmanlığın yapı taşları olan *çekme* ve *itmeyi* birbiriyle karıştırır. Freud’un paradigmaları, *müphem üçüncünün*, yani yabancının deneyiminden şekillenmiş gibi görünüyor; bu yabancı, dünyanın çelişkilerini üstlenecek günah keçisi olmak üzere dünyaya gelmiş gibidir. Çarmıha gerildiği tepeden aşağıya, dünyaya bakan yabancı, dünya düzeninin sahteliğini, yani düzeni idame ettiren karşıtlıkların sadece örtebilecekleri ama asla tedavi edemeyecekleri ikircimi ilan eder (Bauman, 2003:229).

Freud, hiçbir yorumun -hep bu amaçla çalışmasına ve mücadelesinin gittikçe “gelişiyor” olmasına rağmen- tam olmadığını ve hakikate doyamayacağını ilan eder.

Fakat “gelişmek,” alternatiflerini meşru biçimde *dışlayacak* bir hakikate yaklaşma anlamı taşımaz. Bunun anlamı, kuşkulanan, fakat bilinmeyen karşı yorumlara daha çok hoşgörü, daha fazla alçakgönüllülük ve aslında tahmin edilen, fakat ihtimal verilmeyen öteki olasılıkları *dahil edecek* kadar geniş bir perspektiftir. Freud, daha önce açıklanan nedenlerden ötürü, işinin bilimsel otorite ve prestiji olduğunu iddia ediyordu. Fakat bir yandan işinin, bilimin olabileceği kadar ciddi ve etkin bir alanı olarak tanınmasını isterken, öte yandan da, psikanalizin kimliğini, bilimin mevcut mütehakkim ve zorba pratiğinin içinde bir tekel ve dışlama egzersizi olarak eritmeyi reddediyordu.

Her şeyden önce, Freud’un, kendisini bilimin oturmuş kurumlarına sevimli gösterecek biçimde cevaplamayı şiddetle reddettiği soru şuydu: “Bir analizin doğal sonucu gibi bir şey var mıdır, ya da bunu böyle bir sona götürmek mümkün müdür?”

Onunki, mümkün ama kanıtlanmamış yorumlardır. Kişi, birçok anlam kapasitesi taşıyan bir rüyaya kendisini alıştırmalıdır. Dahası, bunun suçu, her zaman yorumlama işinin tamamlanmamışlığına yüklenemez; bu, örtük rüyadüşüncelerin kendilerinde içkin de olabilir. Analistin çalışması, doyum sağlayabilir, acıları dindirebilir, hatta tedavi bile edebilir; fakat bu iş asla bitmez ve bunun etkileri asla garanti ve nihai değildir. Analistin görevi, “Unutulan şeyi geride kalan izlerden çıkarmak ya da daha doğrusu, bunu *inşa etmektir.*” Analist, tıpkı bir arkeolog gibi, “Çıkarsamalarını hatıra parçacıklarından, çağrışımlardan ve öznenin “davranışından çıkarır. Fakat eskiden yaşadığı ve unuttuğu bir olay öznenin önüne geldiğinde bu olay bir ‘inşa’dır.” Yeniden inşa edilen şeyin gerçek olaylara uymasının herhangi bir garantisi var mıdır? Analistin, öznenin önüne koyduğu şey tek hakikat midir? “Bu soruya genel hiçbir cevap verilemez gibi görünür. Doğru, biz, analiz edilen bir kişinin ‘Hayır’ını doğrudan anlamıyla kabul etmiyoruz; fakat ‘Evet’ini de böyle almıyoruz. “Unutulan olayların yalnızca küçük bir kısmını kapsadığı için” her inşa “tamamlanmamış bir inşadır.” Nitekim Freud’un bilim adamları “bireysel bir inşaya, inceleme, onaylama ya da reddedilmeyi bekleyen bir varsayımdan öte bir şey muamelesi yapmazlar” (Bauman, 2003:230).

Kolonici ve yöneticilerinin hiç hoşlarına gitmese ve bundan kurtulmak için her yola başvursalar da dünya müphemdir. Kesinlikler hipotez, tarihler inşa, hakikatler de asla bitmeyen bir yoldaki daima ileriye gösteren geçici istasyonlardan başka şey değildir. Başka bir şey değil mi? Müphemlikten, hipotezlerden, inşalardan ve geçici istasyonlardan başka bir şey değil” gibi bir tonda bahsedebilmek için bile nice hünerler sergilenmiş ve bütün tahammülsüzlüklerin ve bütün tekelcilik numaralarının başbelası olan müphemliğe nice zehirler verilmiş olmalıydı. Halbuki müphemlik, hayıflanılacak bir şey değil, kutlanacak bir şeydir. Müphemlik, güçlülerin gücüne konulan sınırdır. Dolayısıyla da güçsüzlerin özgürlüğüdür.

Sonuçta psikanalize eleştirel bakma gereğinin yanında, onun özgürleşim boyutunda kavranması ve bir modernite eleştirisi çerçevesine oturtulması da gerekmektedir. Tarihselliği içerisinde yapı tarafından özümseyip uyumlulaştırılmış ve baskılanmış özneselliklerin, bilinç düzeyinde kendilerinin var olan durum içerisindeki pozisyonları

kavramaları ve varoluşsal olarak yaşam dünyalarında yeni özneleşmelere yönelerek özgürleşme imkanlarını ortaya koymada psikanalitik bakışın büyük bir rolü ve önemi olacaktır.

KAYNAKÇA

- Akay, Ali (1995), “Michel Foucault – İktidar ve Direnme Odakları-”, Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Bauman, Zygmunt (2003), “Moderlik ve Müphemlik”, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Brown, Bruce(1989), “Marx, Freud ve Günlük Hayatın Eleştirisi”, çev: Yavuz Alogan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Cansever, Gökçe (1985), “İçimdeki Ben, Freud Görüşününün Açıklanması”, Beta Yay., 3.basım, İstanbul, 1985.
- Eliade, Mircae (1995), “Kutsal ve Dindışı”, çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Binbir Gece Yayınları, İstanbul.
- Freud, Sigmund (1987), “Hz. Musa ve Tektanrıcılık”, çev: Kamuran Şipal, Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Freud, Sigmund (1989), “Psikanaliz Üzerine”, çev: A.Avni Öneş, Say Yayınları, İstanbul.
- Freud, Sigmund (2009), “Uygarlığın Huzursuzluğu”, çev: Haluk Barışcan, Metis Yayınevi, İstanbul.
- Foucault, Michel (2000), “Seçme Yazılar 2 -Özne ve İktidar-”, çev: Işık Ergüden – Osman Akinhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Fromm, Erich (1984), “Özgürlükten Kaçış”, çev: Selçuk Budak, Payel Yayınevi, İstanbul.
- Gençtan, Engin, “Psikanaliz ve Sonrası”, Remzi Kitabevi, 2.basım, İstanbul, 1984.
- Jacoby, Russell (1996), “Belleğini Yitiren Toplum, Adler’den Laing’e Konformist Psikolojinin Eleştirisi”, çev: Hakan Atalay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Jay, Martin (1989), “Diyalektik İmgelem, Frankfurt Okulu ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Tarihi -1923-1950”, çev: Ünsal Oskay, Ara Yayıncılık, İstanbul.
- Kovel, Joel (1994), “Tarih ve Tin, Özgürleşme Felsefesi Üzerine Bir inceleme”, çev: Hakan Pekinel, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- Marcuse, Herbert (1990), “Tek-Boyutlu İnsan, İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler”, çev:Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, 2. basım, İstanbul.
- Megill, Allan (1998), “Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida”, çev: Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınevi, Ankara.
- Öztürk, Orhan (1989), “Psikanaliz ve Psikoterapi”, Evrim Kitabevi, 2.basım, İstanbul.
- Sarup, Madan (1995), “Post-yapısalcılık ve Postmodernizm”, çev: A.Baki Güçlü, Ark Yayınevi, Ankara.
- Shapiro, Jeremy (1999), “The Changing Role of Information in Warfare”, iç:Zalmay M. Khalilzad and John P. White (ed.), Strategic Appraisal: The Changing Role of Information in Warfare, Mcmillan, New York.
- Swengewood, Alan (1998), “Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi”, çev.Osman Akinhay, Bilim ve Sanat Yayınevi, Ankara.
- Touraine, Alain (1994), “Modernliğin Eleştirisi”, çev.Hülya Tufan, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

ÖZ

TARİHİ, TOPLUMSAL ve SİYASAL ALANA
PSİKANALİTİK BAKMAK ÜZERİNE

Türkiye’de genel olarak sosyal bilimler -daha özeldede sosyoloji-, derinlemesine toplumsal analizin ve geniş bir ufkun gerektirdiği öz-düşünümsellik ve sosyolojik muhayyileyi besleyebilecek bir gelenekten ve ekolleşmeden yoksundur. Bir bilim geleneğinin olmayışından kaynaklanan bilimsel süreklilik ve birikimlilik yoksunluğu, akademik-entelektüel çabalarımıza uzun solukluluk kazandırmakta, perspektiflerimiz üzerinde ipotek koyarak kendini cisimleştirmektedir. Halbuki, toplumsal dünyanın oluşturulmasında derinlemesine ve bütünsel bir perspektife ihtiyaç vardır. Bizim açımızdan da, geline nokta, kapsayıcı bilim geleneklerine, kümülatif bilgi birikiminin oluşumunu besleyebilecek ekolleşmelere duyulan gereksinim ortadadır. Bu anlamda tarihsel süreci ve toplumsal dünyayı anlama ve yorumlama çerçevesinde Freud’u ve psikanalizi toplumsal soruşturma bağlamına dahil etmek son derece önem taşımaktadır. Çalışmada Freud’a ve kurucusu olduğu psikanalize ilişkin farklı okuma, anlama ve yorumlama bağlamları üzerinde durulmuş; bu alandaki yaklaşım ve tartışmalar karşılaştırmalı bir biçimde ele alınarak bazı yorum çerçevelerinden de beslenen yeni bir yorum çerçevesi geliştirebilmesinin imkanlarına dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Farklı okuma ve yorumlama bağlamları modernite tartışmaları üzerinden yürütülmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Bilim Geleneği, Freud, Psikanaliz, Sosyal Bilimler, Sosyolojiz

Abstract

*EXAMİNİNG PSHYCOLOGICALLY TO HISTORICAL, SOCIAL AND
POLİTİCAL FİELD*

In Turkey, generally in social sciences but especially in sociology, there is lack of self-reflexion and sociological imagination that requires deep analyze, wide look, and specificity. Lack of a science tradition and scientific continuity is preventing the intellectual accumulation, so that we need an integral perspective to social facts. In this issue, certainly, transferring the west social science tradition is not a solution; therefore we have to realize and overcome the dynamics which cause and reproduce the intellectual/academic shallowness and superficiality. In this context, within Turkish social sciences, the re-reading and understanding of Freud and psychoanalysis must be taken into account considerably.

Keywords: Science Tradition, Freud, Psychoanalysis, Social Sciences, Socioanalysis

ANTAKYA'DA DİNLERARASI HOŞGÖRÜ VE HABİBİ NECCAR ÖRNEĞİ

Hüseyin Türk*

Giriş

Coğrafi konumu nedeniyle Asya, Afrika ve Avrupa arasında bir köprü konumunda olmasından dolayı Hatay, insanın hem biyolojik hem de kültürel evriminde rol oynayan önemli merkezlerden biri olmuştur. Bu önemli merkez çok uzun bir tarihi geçmişe sahip olması ile birlikte, çok farklı uygarlıklara da beşiklik etmiştir. Bölgede yapılan araştırmalar, yerleşimlerin tarihinin Orta Paleolitik döneme kadar uzandığını, Üst Paleolitik, Neolitik, Kalkolitik ve Bronz çağlarında da yerleşmelerin sürdüğünü göstermektedir. Bölgedeki bir çok mağara yerleşmesi, kazı yerleri ve çok sayıdaki höyük¹ bu sürekliliği sergilemektedir. Antik Çağlarda yaşamış olan Hurriler, Hititler, Aramiler, Fenikeliler gibi tarihe damgasını vurmuş kültürler Hatay'da yaşamıştır. Ayrıca, Hatay Batı kültürlerinden Helenistik dönemin Grek ve Roma kültürlerinin de etkisinde kalmıştır. Sınırları doğuda Semerkant, batıda Sardis'e kadar uzanan bir krallığa da başkentlik yapmıştır. Bu konumuyla doğu ve batı kültürlerinin etkilerini bir arada taşımakta ve bu etkiyi bugüne de yansıtmaktadır.

Bugün de farklı dinlerden insanların bir arada barış içinde yaşadığı Hatay ve merkez ilçe olan Antakya, büyük bir kültürel zenginlik sergilemektedir. Antakya'da yaşayan nüfusça en kalabalık etnik-dini grup Türk Sünnilerdir. Nusayriler (Arap Aleviler) ise

* Prof. Dr., Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi.

nüfus oranı itibariyle ikinci grubu oluştururlar. Arap Sünniler, nüfusça azımsanmayacak sayıdadırlar. Arap Hıristiyanlar, nüfus olarak az sayıdadırlar. Bunların dışında bir köy veya mahallede toplanmış durumda yaşamakta olan Çerkezler, Museviler, Ermeniler, Kürtler, Afganlılar gibi küçük azınlık gruplar ise Antakya'daki kültürel çeşitliliğin öteki öğelerini oluşturmaktadırlar. Türk Sünnilerin ana dilleri Türkçe'dir. Bu grubun dışında kalan Arap Alevi, Arap Sünni ve Arap Hıristiyanların ana dilleri Arapça'dır. Bütün bu etnik gruplar arasında iyi bir iletişim, sosyal ve kültürel bir etkileşim bulunmaktadır. Bu yönüyle Antakya etnisite tartışmalarının dışında, farklı bir görünüm sergilemektedir. İnsanların farklılıklarının bilincine vararak bir arada yaşamaya alışkın olmalarında Antakya'nın tarihten gelen çok kültürlü ve uyumlu ortamının payı önemlidir.

Tarih boyunca çeşitli topluluklara yurtluk etmiş olan Antakya'nın yerleşmek için tercih edilen yerlerden biri olduğu gerçektir. Bunda ve özellikle de Amik ovasının sulak ve verimli topraklarının etkisi büyüktür. Ortadoğu'yu Batı'ya bağlayan stratejik konumu, limanları, verimli toprakları, zengin su kaynakları ile her çağda önemli kent olmuştur. Bu nedenle de, sık sık istilalara uğrayarak el değiştirmiş, birçok kez yakılıp yıkılmış ve yeniden imar edilmiştir. Depremlerle ve yangınlarla yerle bir olmasına karşın yine de varlığını korumuş ve zamanla çeşitli dini grupların birlikte yaşadığı önemli kentlerden biri olmuştur.

Tarihi birliktelik (yada kader birliği) ve aynı coğrafyayı paylaşan ve aynı coğrafyada geçmişten bugüne kader birliği yapan insanların uzun bir etkileşim sonucunda farklılıkları değil benzerlikleri çoğaltmaları ve ön plana çıkartmaları oldukça doğal bir beklentidir. Kader birliği ve aynı coğrafyayı paylaşmanın dışında karşılıklı saygı ve sevgi de hoşgörü için önemli bir ön koşuldur. Bu bilincin yerleşmediği toplumlarda demokrasinin varlığından da bahsedilemez. Sevgi-hoşgörü-demokrasi üçlüsü birlikte olduklarında insan ilişkileri daha anlamlı hale gelmektedir. Bu üçlünün birlikte var olduğu ender kentlerimizden olan Antakya, "hoşgörü" kültürünün oluşması ve sürdürülmesindeki temel özelliklere sahiptir.

Hoşgörü, bir yandan insan toplumları arasında farklılıklar bulunduğunu, bir yandan da bu farklılıklara karşın benzerlikleri nedeniyle insan toplumlarının bir birlerine saygı duyabileceğini varsayar. Başka bir söyleyişle çoğulculuk bilincinden doğar ve çoğulculuğun en önemli desteklerinden biridir (Karabaş, 1995: 93) Hoşgörü, bir insanın ya da toplumun kendisinden farklı inanç ve değerler sistemine yada kısaca farklı kültüre sahip olan insan ve toplumlara karşı sevecen bir tahammül içinde olması demektir (Yumul, 1995: 176).

İrk ve din gibi doğuştan ya da aileden kazanılan farklılıkları ön plana çıkartmak yerine, kültürün bütününde ya da yaşam biçiminde geçmişten bugüne kazanılan çok sayıdaki benzerlikleri ön plana çıkartmak hoşgörünün yerleşmesi ve sürdürülmesi için önemlidir. Bu bakımdan farklı toplumları karşılaştırmalı olarak inceleyerek onların kimlik oluşumlarının temelinde yer alan etkenleri ve sonradan süreç içinde oluşan benzerlik ve farklılıkları ortaya çıkartmaya çalışan araştırmaların yapılması oldukça

önemlidir.

Bu çalışmada Hatay'ın merkez ilçesi olan Antakya'nın tarihten gelen hoşgörü bilincinin tarihsel nedenleri, var olan bilgilere dayanarak açıklanacak, günümüzdeki dinler arası hoşgörüyle ilgili açıklamalar ve değerlendirmeler yapılacak ve tarihi bir kişilik olan -Antakyalı bir din şehidi- Habib-i Neccar'ın nezdinde dinler arası hoşgörü tartışılacaktır.

Antakya'da Hoşgörünün Tarihsel Nedenleri

Kültürlerin kendine özgü olduğunu yada toplumların birbirine neden benzemediğini Amerikan Antropoloji okulunun önde gelen temsilcilerinden olan Franz Boas'ın "Tarihi Özgüçülük" olarak isimlendirilen yaklaşımı oldukça iyi açıklamaktadır. Bu yaklaşıma göre; hiçbir iki kültür tam olarak birbirine benzemez. Her kültür kendi başına bir bütündür ve kendine özgü değerler sistemine sahiptir. Her toplum eşsiz bir tarihe sahip olmakla özgünlük kazanır ve insanları anlamak için kültürlerine, kültürleri anlamak için de tarihlerine bakmak gerekir (Bkz. Atay, 2000: 151; Özbudun-Şafak, 2005:77, 82,83; Güvenç. 1984: 82). Aynı şekilde Antakya'nın kültürel özellikleri, onun tarihsel evrimi ile çevresel koşullarının eşsiz bir ürünüdür ve ancak bu bağlam içerisinde açıklanabilir. Bu nedenle Antakya'da dinler arası hoşgörünün varlığı konusunda da tarihi bazı tespitler yapılabileceği düşünülebilir.

Antakya'nın tarihinde bir durağanlık, süreklilik görülmez. Değişken ve çok hareketli bir tarihi vardır Antakya'nın. M.Ö. 1800'lü yıllardan itibaren Hatay ve merkez ilçe olan Antakya sırasıyla aşağıdaki uygarlıklar tarafından el değiştirmiş ve çeşitli uygarlıklara beşiklik etmiştir: Akadlılar, Hititler, Huri-Mitanni, Hititliler, Asurlular, Sami-Aramiler, Urartular, Oğuzlar, Persler, Makedonlar, Fenikeliler, Ermeniler, Romalılar, Arap Müslümanlar, Alevi Hamdaniler, Bizanslılar, Fatimiler, Selçuklu Türkleri, Haçlı orduları, Memlükler, Osmanlılar ve en son da Fransızlar ve Türkiye Cumhuriyeti.

Kentin kurulmasının Seleukoslar döneminde olduğu yaygın olarak kabul edilmektedir. Mekodanya kralı İskender'in Persleri yenerek bölgeyi ele geçirmesinden sonra kente adının verildiği bilinmektedir. İskender'in ölümünden sonra komutanları arasında yaşanan egemenlik mücadelesinden Antigonos mağlup ayrıldı ve Suriye ile Mezopotamya Seleukos yönetimine geçti. Krallığın merkezi Samandağ Çevlik bölgesinde bulunan Seleukeia Pieria'ya taşındı (Demir, 1996: 23). Bu şehir Antakya'nın iskelesi oldu ve bölgede etkisini hissettirdi. I. Seleukos M.Ö.301'de Ipsos savaşında Antigonos'u yenerek Kuzeybatı Suriye'deki "Seleucus" diye bilinen yerde dört "kardeş şehir"kurdu: Antioch, Seleucia Pieria, Apamea ve Laodicea. Seleucia Pieria, Kuzeybatı Suriye'nin başkenti oldu (Downey, 1963: 27).

Seleucus Nikator, daha önce kurulmuş olan Dafne'de (Harbiye) yeni caddeler, tiyatro ve tapınak kurmuş, caddeleri heykellerle süslemiştir. M.Ö. 195 yılında III. Antiochus zamanında kent; sanat, eğlence, ticaret ve din merkezi olarak geliştirilmiştir. Kentte şölenler ve olimpiyatlar düzenlenmiştir. Defne (Harbiye) ise villalarıyla, caddeleriyle,

tiyatro, han, hamam, tapınaklar ve çeşitli eğlencelerle tam bir mesire yeri olmuştur (Tekin, 1999: 23). Defne, mabedleri, eğlence yerleri ile şehrin bir sayfiyesi olmuştur. Yolcular, yol kavşaklarında flüt çalan, dans eden, işlemeli elbiseler giymiş kızları seyretmek için beklerlerdi. Silpiyus dağının eteklerine bahçeli villalar kurulmuştu. (Kızıldağı, 1964: 8) Nikator tarafından kente dikilen anıtların en ünlüsü Antakya Tyche'sidir. Antakya Tyche'sinin bugün de kentin simgesi olarak kullanılmakta olması Antakyalıların tarihten gelen değerlerine sahip çıktıklarını göstermektedir.

Tarihi bilgiler Seleucoslar döneminde Antakya ilk kurulduğunda ilk sakinlerinin yerli Suriyeliler, Makedonlar, Atinalılar, Giritliler, Kıbrıslılar, Antigonias'ın (Antakya) eski sakinleri, Argiveler ve Haraclidler, bir kısım Yahudi ve emekli askerlerden oluştuğunu söylemektedir. Yani kuruluş yıllarında da Antakya çeşitli etnik ve dini topluluktan oluşan heterojen bir yapıya sahipti (A'dan Z'ye Hatay Rehberi, 2004: 6). O zamanlar şarkın incisi adını alan Antakya Orta ve Uzak Doğu'nun kilit kapısı konumundaydı. Şehirde 18 millet surlarla çevrili 4 ayrı mahallede birbirine aykırı düşünceler taşıyarak yaşarlardı (Kızıldağı, 1964: 9)

Kent M.Ö. 64 yılında Roma İmparatorluğuna katılmış ve Suriye eyaletinin de başkenti olmuştur. Tarihteki en parlak günlerini bu dönemde yaşamıştır. Dünyada ilk defa sokak aydınlatmasının Antakya'nın ortasından geçen iki tarafı mermer sütunlu muhteşem cadde de uygulandığı kaynaklarda geçmektedir. Bu cadde Herod Caddesi olarak bilinen bugün Kurtuluş caddesinin bulunduğu yerdedir (Bkz. Demir 1996: 114-195). Büyük İskender ve onu izleyen Helenistik dönemde Doğu Akdeniz'de İskenderiye, Antakya, Rodos üçgeni özellikle iktisadi bir çekim alanı olarak öne çıktı. Akdeniz dünyasındaki önemi açısından Antakya'nın altın çağı işte bu üçgenin köşesi olageldiği, özellikle Roma ve Doğu Roma yüzyıllarına rastlamaktadır (Özveren, 2006: 20, 24) Antakya, Antik Çağ'da "Doğunun Kraliçesi" lakabıyla anılmıştır (A'dan Z'ye Hatay Rehberi, 2004:7). Romalılar zamanında da Defne Antakya'nın önemli bir eğlence mekanı ve sayfiye yeri olarak kalmıştır.

Antakya tarihine genel olarak bakıldığında; dünya tarihinde önemli bir yer tuttuğu 1000 yıla yakın bir dönem vardır. M.S. 64'te Roma İmparatorluğuna dahil olduktan sonra Antakya'nın nüfusunun yarım milyonu aşmış olduğu ve o zamanın imkanlarına göre büyük kent özelliklerine sahip olduğu belirtilmektedir. Kentin anfisi, banyoları, su yolları, kanalizasyon sistemi, tahıl depoları, silah yapım atölyeleri ve okulları dünyaca ünlüydü. Antakya'nın ortasından geçen kolonlu yol eşsiz büyüklükte ve güzellikteydi. Antakya o dönemde "şanslı insanların şanslı hayatlar yaşadığı" bir kent olarak tarif edilmekteydi (Bkz. Kasaba, 2006: 199)

Antakya, çok kültürlü ve çok dinli yapısını Roma dönemi sonrasında işgal ve afet dönemlerinde de korumasını bilmiştir. Bu yapı elbette ki sadece Antakya'ya özgü bir özellik değildi. Akdeniz çevresindeki bir çok kentin benzer dokuları vardı. Ancak Antakya'yı farklı yapan, bu çok kültürlülüğün savaflara ve işgallere rağmen sürdürülmesidir (Bkz. Kasaba, 2006: 201, 202).

Kentin Arap hakimiyetine girmesi de Antakya tarihi açısından önemlidir. Antakya M.S. 638 yılında Halep'i fetheden İslam orduları komutanı Ebu Übeyde tarafından alınmış ve kent daha sonra M.S. 944-969 yılları arasında Halep'te kurulan Alevi Hamdaniler devletinin egemenliğine girmiştir (Karasu, 1997: 8). Arap egemenliği ile birlikte 9 asırdır devam eden ve Roma İmparatorluğu döneminde "Doğunun Kraliçesi" olarak anılan ve önemli bir üs, bir kültür ve ticaret merkezi olan Antakya'nın tarihinde bir dönem kapanmış, asırlar boyu Roma ve Bizans kültürü yanında Hıristiyanlık ile de yoğrulmuş yerel özelliklerin, İslam medeniyeti ile karışmasından oluşan, bugünkü "İslam Kenti" karakterinin oluşmasına neden olan yeni bir dönem açılmıştır (A'dan Z'ye Hatay Rehberi, 2004:8).

1526 yılında Yavuz Sultan Selim'in Mısır Seferi sonunda Hatay ve Antakya, Osmanlı egemenliği altına girmiştir (Tekin,1999: 42-55). Antakya dört asır Osmanlı İmparatorluğunun hakimiyeti altında kalmıştır; ancak tarih kitaplarında "Osmanlı Antakyası" hakkında geniş ve ayrıntılı bilgiye rastlanmaz (A'dan Z'ye Hatay Rehberi, 2004:10). Antakya'da Ermeni, Bizans, Selçuklu ve hatta Moğol gibi uygarlıklar Osmanlıdan çok daha derin ve etkileyici izler bırakmıştır (Kasaba, 2006: 203). Bunun nedeni Antakya'nın eski dönemlerdeki ihtişamını yitirerek büyük bir kentten küçük bir kasaba haline dönüşmüş olmasıdır.

Aslında Antakya'nın kendine özgü canlı ve çok kültürlü ve çok kimlikli yaşamını sürdürmesinde Osmanlı yönetim biçiminin önemli bir etkisi olmuştur. Özellikle 16. ve 17. yüzyıllarda Osmanlılar Antakya ve çevresini uç bölgeleri yönettikleri şekilde yönetmişlerdir. Merkez çok az doğrudan talep yapıyor ve gündelik işler yerel liderlere bırakılıyor, bölgedeki hiyerarşiye önde gelen kişiler Osmanlıyla işbirliğini kabul ettikleri sürece karışılmıyordu. Hatta bu yönetim anlayışına uygun olarak Antakya ve çevresini aldıktan kısa bir süre sonra yönetici olarak Sünni değil Alevi Nusayri bir lider atamışlardır. Bu yaklaşımın bir sonucu yerel liderlerin güçlü konumlarını sürdürmeleri, bir diğeri ise çok kimlikli yapının korunmasıdır (Kasaba, 2006: 203-204).

Osmanlı döneminde Antakya'da var olan etnik gruplara kendilerine özgü bir yaşam sürdüren küçük etnik gruplar da eklenerek kültürel ve etnik çeşitlilik daha da zenginleşmiştir. 16. ve 17. yüzyılın başlarında Gurbat (Çingene veya öşürciyan olarak da isimlendirilen) ve her türlü işte onda bir karşılığında çalışan gezginci bir topluluk olan etnik gruplara da rastlanmaktadır (Bkz.Öztürk, 2002: 108). Osmanlı dönemi Antakya'sında nüfusu tam olarak bilinmemekle birlikte bir başka küçük grup da cariye ve kölelerdi (Bkz. Kara, 2005: 72). Antakya'daki küçük etnik gruplardan biri de Çerkezlerdir.1876 yılında Osmanlı-Rus savaşı sonrasında topraklarından atılan Çerkez göçmenler için Asî Nehrinin karşı tarafında "Muhacirin Osmaniye" yada daha sonraki adıyla "yeni mahalle" adıyla yeni bir yerleşme kurulduğu bilinmektedir (A'dan Z'ye Hatay Rehberi, 2004:10).

Kara (2005: 63, 64, 67), XIX. yüzyılda Antakya'da yaşayan nüfusun, İslam, Hıristiyan ve Yahudi dinleri mensuplarından meydana geldiğini etnik olarak da Türk,

Arap, Rum ve Ermenilerden oluşuğunu belirtmektedir. Ona göre; XX. Yüzyılın başlarına kadar nüfusta önemli bir değişiklik görülmemiştir. 1901 tarihli Haleb Vilayet Salnamesine göre; Antakya, Belen ve İskenderun nüfusları incelendiğinde İslam, Ermeni Katolik, Rum Katolik, Rum Ortadoks, Ermeni Protestan, Yahudi, Latin ve Ecnebi dini grupları görülmektedir. Nüfuslarında önemli bir artış olmamakla birlikte, gayrimüslim grupların sayısında bir artış olduğu görülmektedir.

1930'larda Antakya'da araştırma yapan Weulelersse, kenti üç ayrı sitenin bileşkesi olarak değerlendirmiştir. Sitelerde üç büyük topluluktan Türkler, Hıristiyanlar ve Alevi Nusayrililer oturuyordu. Kentte var olan 45 semtten 27'si Türklerin oturduğu merkezi bölgedeydi. Biri Ermeni ve öteki Hıristiyan olan semti birbirinden ayırıyordu. Kentin kuzey ve güney uçlarında ise iki Alevi mahallesi bulunmaktaydı (Bkz. Kara, 2005: 32). Kasaba'ya göre (2006: 212); Hatay'ın Türkiye'ye katılmasıyla birlikte iki ay içinde 50.000 göçmen Suriye'ye geçmiştir. Bunların büyük kısmı Ermeni, Alevi, Sünni Arap ve Hıristiyan Arap kökenliydi. Bu büyük göçe rağmen Antakya'nın homojen bir nüfus yapısına sahip olduğu söylenemez. Antakya ve çevresi günümüzde de Türk Sünni, Arap Sünni, Arap Hıristiyan, Arap Alevi ve dışarıdan getirilerek yerleştirilen küçük etnik grupların bir arada barış içinde yaşadığı bir yerdir.

Antakya dış dünyayla alışverişe açık, kendi içinde kozmopolit, kültürel anlamda hoşgörülü bir nitelik taşıya gelmiştir. 19. yüzyıl Antakya'sı liman kenti olmamasına karşın liman kentlerini çağrıştırır bu gibi özellikleriyle, tarihte "gümüş" çağına girmiştir. Depremlerle göçlerle nüfusu köklü bir biçimde değişmişse de her seferinde Antakya'yı Antakya yapan özellikler yeni gelenlerin de kimliğine zamanla damgasını vurmuştur. Antakya bir daha hiçbir zaman altın çağındaki görkem ve önemine kavuşamamış olsa da gümüş çağında da kendi kimliğini korumayı bilmiştir. Değişimden hiç kopmamış ama büsbütün değişmek gibi bir tutkuya da kapılmamıştır. Tarihte Romalılarla Persler, Bizanslılarla Araplar, Selçuklularla haçlılar arasında sık sık el değiştiren Antakya kendi dokusunu korumayı öğrenmiş; ama değişikliklerin nasıl ağır bir bedel dayatabileceğini de yaşamış bir kenttir (Özveren, 2006: 24, 25).

Hiç kuşku yok ki bugünkü Antakya ile klasik dönemin Antakya'sı arasında dünyadaki veya bölgedeki önemleri açısından hiçbir benzerlik veya yakınlık yoktur. Aradaki fark o kadar çarpıcıdır ki günümüzün önde gelen kentlerinin silik ve önemsiz bir kent olmamak için Antakya tarihinden ibret almaları gerektiği bile söylenmektedir (Kasaba, 2006: 200). Ancak "karanlık" olarak nitelenen dönemde de Antakya klasik dönemdeki özelliklerinin bir çoğunu koruyabilmiştir. Bu özelliklerin en önemlilerinden biri de çok-dinli ve çok-kültürlü toplumsal yapının varlığı ve hoşgörü ortamının sürdürülmesidir. Antakya'daki çok sayıda etnik grubun varlığı ve çok-kültürlü yapı Antakya tarihinden devralınmış ve günümüzde de sürdürülmektedir.

Antakya'yı gezen biri pazar yerinde biraz vakit geçirirse dünyanın her köşesinden gelen farklı kültürlerden insanlarla tanışma fırsatı bulur ve dünyanın her şehri hakkında bir fikir edinmiş olur. Böylece zahmetli bir yolculuk yapmaksızın amacına ulaşmış olur

(Kasaba, 2006: 201, 202). Antakya ve çevresi yüzyıllardır bir arada yaşayan farklı etnik ve dinsel toplulukları barındıran, bu toplulukların bir arada çatışmadan yaşayabildiği, birbirini etkileyebildiği, birbirinin dönüşümüne ve değişimine katkıda bulunabildiği çok kültürlü ve çok kimlikli bir yapıya sahiptir. Kültürel çeşitliliğe tarihten gelen bir aşinalık vardır. Antakya’da farklı toplulukların tarihte çeşitli anlaşmazlıklar yaşamalarına karşın, bunu çatışmaya dönüştürmedikleri, aralarındaki birlik ve uyumu korumak için çaba harcadıkları görülür.

Antakya’da yaşayan etnik ve dini topluluklar arasındaki uyumlu ve hoşgörülü sosyal ilişkilerin var olmasında; Antakya’nın tarihinden gelen çok kültürlülük bilinci ve uyumlu ortamın varlığı ise en önemli faktör olarak dikkat çekmektedir. Bugün olduğu gibi geçmişte de Antakya’da dini ve etnik gruplar arasındaki sosyal ilişkiler kente özgü bir hoşgörülü bir niteliğe sahipti. Osmanlılar döneminde farklı etnik ve dini gruplar arasında dini ve etnik bir sürtüşme olmadığı gibi komşuluk ilişkilerinin de oldukça gelişmiş olduğu incelenen belgelerden anlaşılmaktadır Özdemir’e göre (1994:153); Müslüman ve gayrimüslimlerin birbirlerine misafirlığe gittikleri, ticari ortaklıklar kurdukları, birbirlerine çeşitli eşyalar ve gayri menkuller alıp sattıkları, ödünç para alıp verdikleri, dini ibadet, gelenek-görenekler açısından özgür ve eşit oldukları, hukuk önünde eşit oldukları, birbirlerine vekil, kefil, vasi ve şahit oldukları, yöneticiler ve hukukçular önünde eşit muameleye tabi tutuldukları gözlenmektedir.

Kültürel çeşitliliğe tarihi aşinalık Antakya’da yaşayan farklı toplulukların yaşam biçimlerinin önemli bir parçasıdır. Bu bakımdan, Antakya ve çevresi, karşılıklı etkileşim içinde birbirlerinin varlıklarına saygı gösteren farklı kültürlerin senteze uğradığı bir bölgedir. Antakya’da grup kimliğinin belirgin olduğu; ama her Antakyalının da kendisinden olmayana karşı saygılı ve hoşgörülü olduğu bir etnik yapıdan söz edilebilir. Farklı etnik gruplar ve farklı dinlere karşı hoşgörülü olmaları, geleneklerinde ve inançlarında tutucu olmamaları, gruplar arasında yakın ilişkiler geliştirilmesine olanak sağlamış ve bu yakınlık süreç içerisinde benzer gelenek, inanç ve ritüellerin doğmasını sağlamıştır.

Antakya’nın nasıl başka kentlerde yaşanan etnik çatışmalara sahne olmadığı hala merak edilen bir konudur. 20. yüzyılın ikinci yarısında Antakya hala ezan yanında çan seslerinin de duyulduğu, sokaklarında Türkçe kadar Arapça da konuşulan canlı bir kent olarak kalmıştır. Her nasılsa, yaşanan yüzyılda gittikçe monotonlaşan ve homojenleşen toplumlar arasında Antakya kendisine özel bir yer edinmiş ve bu yeri uzunca bir süre koruyabilmiştir (Kasaba, 2006: 202).

Antakya’da böyle açık ve hoşgörülü bir ortamın gelişmesi ve korunmasına yol açan faktörlerin bir kısmı kentin coğrafi konumuyla ilgilidir. Evliya Çelebi’ye göre Antakya Rum ve Arap dünyaları arasındaki sınırı belirler. Ancak bu sınır bu iki dünyayı ayıran bir engel olmaktan çok geçişleri kolaylaştıran bir köprü görevini görmüştür. Önemli ticaret ve hac yollarının kesişme noktasında olan Antakya, farklı dinlerden ve kimliklerden gelen insanları kendine çeken bir yer olarak gelişmiştir. Kasaba’ya göre (2006: 202-

203); bu yoğun trafiğin bir sonucu olarak Antakya ve çevresinde Dürzi, Şii, Nusayri, Yezidi vb. gibi eklektik ve heterodoks diye tanımlanan inanç biçimleri yoğun bir biçimde gelişmiştir. Bu inanç biçimlerinin ortak özelliği, farklı dinlerden değişik öğeleri alıp birleştirmeleri ve böylece özgün ve dışa açık bir dünya görüşüne sahip olmalarıdır. Bu inanç sistemleri bölgenin dışa açık kalmasına yardımcı oldukları gibi katı ve ortadoks görüşlerin bölgede hakimiyet sağlamasını da önlemişlerdir.

Uzun bir tarihi geçmişe sahip olan Antakya'da aynı çevreyi paylaşan insanlar arasındaki ilişkilerde hoşgörünün bu denli fazla olmasında ekonomik ilişkilerin önemli bir etkisinin olduğu söylenebilir. Antakya, gelir düzeyi yüksek olan yada geliri giderlerinden daha fazla olan az sayıdaki illerimizden biridir. Bu durum geçim sıkıntısının ve ekonomik sıkıntıların daha az yaşanmasını beraberinde getirmektedir. Antakya, iklimsel koşulları ve toprağın verimliliği bakımından da öteki bölgelere göre oldukça avantajlı bir konumdadır. Özellikle Amik ovasının geniş ve zengin tarım arazileri Antakya'daki gelir paylaşımında etkili olmaktadır.

Bölgenin coğrafi konumuyla bağlantılı olarak, kendine yeten bir ekonomiye sahip olması dışında, topluluklar arasındaki ticari işbölümü de hoşgörü ortamının sürdürülmesinde önemli bir faktördür. Doğruel'e göre (2005:70-90, 276) Antakya'da yaşayan toplulukların kendilerine has meslekleri ve aralarında mesleki bir işbölümü vardır. Mesleki işbölümü toplulukların bir diğerine ihtiyaç duymasına neden olmakta bu da topluluklar arasındaki uyuma katkıda bulunmaktadır. Rekabete dayalı olmayan ticaret anlayışı ve meslek yapılarının topluluk-içi kuşaklar arasında aktarılması, mesleklerin devamlılığını sağlamasının yanı sıra küçük toplulukların da ezilmesine engel olan bir sosyal ve ekonomik konum kazanmalarına yol açmaktadır. Topluluklar arasında bazı iş kollarında zanaat geçişi de olduğu görülmektedir. Neredeyse bir iş bölümünü düşündürecek biçimde farklı iş kollarında uzmanlaşma onları ticaret yoluyla birbirlerine daha çok yakınlaştırmakta, iletişimin artmasını sağlamakta, birbirlerine bağımlı kılmakta ve sınırlı kaynakların paylaşımı için rekabet etmelerini engellemektedir. Başlangıçta sadece ticari ve ekonomik olan ilişkilerin de süreç içinde sosyal ve kültürel ilişkilere yansımaları beklenmektedir.

Hoşgörünün korunmasında ve sürdürülmesinde etnik olarak azınlık konumunda olan Ermeniler, Arap Hıristiyanlar ve Nusayriler arasındaki ilişkiler de önemli bir rol oynamıştır. Doğruel'e göre (2005: 15); bu üç topluluk, evlilik konusunda aralarında belli kopuşlar yaşansa da, yerli olmanın, azınlık olmanın, ortak bir bölgesel kültürü ve kaderi paylaşmanın , ekonomik ve sosyal ilişkilere sahip olmanın etkisiyle bir ortak yaşama paydasında kaynaşmıştır ve dayanışma halindedirler.

Hatay'da yaşayan Arap Hıristiyanlar ve Alevi Nusayrilerin uzun süreler aynı mahallelerde bir arada yaşamaları, aralarında sıcak ilişkiler kurulmasına ve dayanışma-yardımlaşmanın artmasına yol açmıştır. Bu iki grup arasında gelenekler ve dini ritüeller etkileşim içinde dönüşüme uğramıştır. Geçmişte Arap Hıristiyan ve Nusayrilerin birbirlerine yakın evlerde ve mahallelerde oturdukları belirtilmektedir. Bu durum iki

grup arasındaki dayanışma ve etkileşimi güçlendirmiş gibi görünmektedir. Yerleşik bir kültürün temsilcisi olan her iki grubun da Arap kökenli olmaları ve aynı dili konuşmaları da bu etkileşimde rol oynamaktadır. Nusayrilerin her dine her inanca saygılı olmaları ve bütün peygamberleri kutsal saymaları da bu etkileşimin nedenleri arasında sayılabilir.

Antakya’da Dinlerarası Hoşgörü

Tarihten gelen çok kültürlülük ve buna bağlı olarak varlığını sürdüren hoşgörü bilinci Hatay’da yaşayan topluluklar tarafından benimsenmiş ve sürdürülmektedir. Antakya’da yaşayan farklı toplulukların etnik ve dinsel özellikleri, tarihsel ve toplumsal olarak farklılıkları içselleştiren, etkileşime ve değişime açık ortak bir bölgesel kültür oluşturacak şekilde evrimleşmiştir. “Antakya kültürü” olarak isimlendirilen bu ortak yaşama biçimiyle Antakya’nın dünyaca ünlü mozaikleri arasında da bir özdeşlik olabileceği hemen dikkati çekmektedir. Antakya kültürü, tıpkı mozaiklerdeki gibi sınırları belirgin mozaik parçalarının bir araya gelmesiyle oluşmuş bir bütün olarak görülebilir. Mozaik resminde her küçük mozaik parçası arasında onları birbirinden ayıran çimento vardır ama bu küçük taşlar birleşerek bir deseni bir motifi veya bir resmi oluştururlar. Tıpkı mozaiklerdeki parçaların birleşmesiyle mozaığın konusunu oluşturan bütün bir resmin oluşması gibi, farklı etnik ve dini grupların yaşam biçimlerinin etkileşime uğrayarak bir sentez kültür oluşturması sonucunda da “Antakya kültürü” ortaya çıkmaktadır.

Antakya’nın mozaik kültürünün etkisi dinsel ritüellere ve simgelere de yansımıştır. Kimliği konusunda farklı algılamalar olmasına karşın, Hızır inancına Hatay’da yaşayan bütün etnik gruplarda rastlanmaktadır. Türk Sünnilerdeki Hızır, Nusayrilerde Hıdır, Hıristiyanlarda ise St. Georges yada Mar Corcis olarak isimlendirilmektedir. St. Georges, Büyük İskender, Hz. Musa’nın isminin birlikte kullanıldığı bir çok Hızır söylencesi anlatılmaktadır (Bkz. Türk, 2002). Hz. Musa ile Hızır Aleyhüsselamın buluştuğuna inanılan Samandağ’daki Nusayrilere ait Hızır türbesini ve İskenderun’daki St. Georges kilisesini bütün dinlerden ve etnik gruplardan insanlar ziyaret ederek dilek dilemektedirler. Arsuz’daki Akçalı beldesinde yaşayan Alevi Nusayriler, yumurta bayramını şenlik yaparak kutlarlar. Kendilerine özgü çok sayıdaki bayramlardaki hırısı ziyafetine farklı inançtaki insanları da davet ederler. Aleviler kendileri için en önemli bayram olan Gadir bayramında çalışmazlar ve dükkanların kepenklerini kapatırlar. O gün cehennem ateşinin bile yanmadığına inanırlar. Bu bayramda bazı Hıristiyan ve Sünni esnafın da saygı gereği olarak kepenk kapattığına tanık olunmaktadır. Hıdırellez günü olan 6 mayısta yapılan St. Georges günü kutlamalarında kiliseler sadece Hıristiyanların değil Sünni ve alevi Müslümanların da akınına uğramaktadır. Özellikle İskenderun’daki St. Georges kilisesi aynı gün ziyaretçi akınına uğrar. Her inançtan insan aynı inanç ve uygulamaları yerine getirerek dilekler dilerler adaklar adarlar.

Hıristiyanların ve Vakıflı köyündeki Ermenilerin önemli bayramlarında kiliselere çok sayıda Müslüman giderek ritüeli izlemektedir. Bunlardan en dikkati çeken her yıl 29 haziran günü dünyanın tek mağara kilisesi olan Silpiyus dağının eteklerindeki St. Pi-

erre kilisesinde kutlanan St. Pierre (Aziz Piyer) bayramıdır. Bu bayramda Türkiye'nin ve dünyanın dört bir yanından gelen Hıristiyanlar Antakya'da buluşurlar. 28 haziranda başlayan kutlamaların ilk etkinliği olan barış yürüyüşüne isteyen herkes katılır. Ancak Sünni, Alevi, Ortadoks, Katolik, Protestan, Ermeni ve Yahudi cemaatine mensup birer temsilci bu yürüyüşte mutlaka bulunmaktadır. Daha sonra ise Antakya'da yaşayan farklı dinlerin temsilcileri birbirlerinin kutsal mekanlarını ziyaret ederek buralarda dua ederler. Sırayla, Katolik Kilisesi, Ortadoks Kilisesi, Yahudi Havrası, Habib-i Neccar Camii ziyaret edilir. Bu ziyaretin sürdürülen hoşgörü ve saygıyı pekiştirdiğine inanılmaktadır. Daha sonra isteyenler barış yemeğine ve St. Pierre kilisesinin bahçesinde yapılan dinletiyeye katılırlar. Dinleti sonrasında katılanlara zeytin dalı dağıtılarak bu günün aynı zamanda "barış günü" olarak kutlandığı vurgulanır. Dinletiden sonra ise Alevi, Sünni, Yahudi, Katolik ve Protestan cemaatine mensup birer temsilci konuşma yaparak barış mesajları verir.

Farklı dinler arasındaki hoşgörü ve etkileşimin en iyi örneğini ise Nusayri bayramları oluşturmaktadır. Nusayrilerin kutladığı bayramların büyük çoğunluğu, önceki dinlerden ve güncel başka inanç biçimlerinden köken almaktadır. İslamiyet öncesindeki bütün Peygamberlerin önemli günleri ve onlarla ilgili önemli olayların gerçekleştiği günler bayram olarak kutlanır. Çünkü Aleviler için her din kutsal olarak kabul edilmektedir ve her dinin peygamberine inanılmaktadır. Bu nedenle Nusayriler üç semavi dinin bayramlarını kutlarlar. Ancak bunların içinde Hıristiyanlara ait bayramlar daha fazladır. Hıristiyanlığın hemen hemen bütün önemli bayramlarını kutlarlar. Tarihi ve politik koşullar Nusayrilerin Hıristiyanlardan daha fazla etkilenmelerine neden olmuştur. Nusayriler ve Hıristiyanlar'ın ortak kutladıkları bir çok bayram bulunmaktadır. İsa'nın doğum günü, Noel Bayramı, Paskalya Bayramı, Meryem Ana'nın gökyüzüne yükselişi, Haç bayramı, St. Georges günü, Barbara bayramı ve başka bir çok Hıristiyan bayramları Nusayriler tarafından de kutlanmaktadır. Nevruz ve Mihrican Bayramları gibi İran etkisi taşıyan bayramlar da kutlanmaktadır. Bunun nedeni baskı ve katliamlarla karşı karşıya kaldıkları dönemlerde Hıristiyanlar ile Nusayriler arasında büyük bir yardımlaşma ve koruma-kollama geleneğinin oluşması olarak açıklanmaktadır.

Bu etkileşimin en ilginç yanı Hıristiyanların basit bir Pazar ayiniyle andıkları günleri, Nusayrilerin bayram şeklinde kutlamalarıdır. Bayram ve kutsal günlerde kilise ve türbelerde bahur ve mum yakılması hem Müslümanlarda hem de Hıristiyanlarda görülen en yaygın uygulamadır. Nusayriler ve Ortadoks Hıristiyanlarda bu pratik daha yaygın görülmesine karşın, Arap ve Türk Sünnilerde de bu pratiğe rastlanmaktadır. Hıristiyan inancında kurban kesme ritüeli yoktur. Çünkü onların inancına göre; tanrı en sevdiği varlığı olan oğlu İsa'yı insanlığın ilk günahına karşılık olarak kurban etmiştir. Ancak Hatay'da yaşayan Hıristiyanlar arasında bayramlarda kurban kesme ritüeli olduğu belirlenmiştir. Vakıflı köyünde ve Altınözü'nün Tokaçlı köyünde kurban etiyle hırısı yapılarak komşulara ve fakirlere dağıtılmaktadır. Hıristiyan inancının dayandığı temeller göz önüne alındığında; bölgede yaşayan Hıristiyanların kurban ve törensel yemek (hırısı) konusunda öteki inanç gruplarından özellikle de Nusayrilerden etkilendikleri söylenebilir. Ayrıca, Alevilerin cenazelerini camiden kaldırmaları veya mevlit yapmaları,

bazı camilerde imamlık yapmaları ve bu camilere alevi cemaatten insanların gelerek namaz kılmaları, ramazan bayramında oruç tutmaları, ortak bayramlar kutlamaları ve aynı türbeleri ziyaret etmeleri bu değişim ve dönüşümün örnekleri olarak görülebilir.

Antakya ve genel olarak Hatay aynı zamanda “evliyalar diyarı” olarak da isimlendirilir. Anadolu’da Hatay kadar çok sayıda ve tanınmış evliya bulunan bir şehir bulmak olanaksızdır. Aynı hoşgörü ve etkileşim ortamı genel olarak türbe inancı ve kutsal mekanlar için de geçerlidir. Habib-i Neccar Camii, Yahudi havrası, Ermeni, Ortadoks, Katolik ve Protestan kiliseleri bugün de her dinden insanların uğradıkları tarihi ve kutsal mekanlar olarak varlığını korumaktadır. Nusayrilere ait olan Harbiye’deki Yusuf el-Hekim türbesi, çoğunlukla Türk Sünnilerin ziyaretçi akımına uğrayan Hatay’daki Habib-i Neccar ve Kırıkhan’daki Beyazıt Bestami Türbesi ve Hıristiyanlara ait olan İskenderun’daki St. Georges kilisesi Hatay’da yaşayan her inanç grubundan insanlar tarafından ziyaret edilerek dilek dilenmektedir. Mızraklı köyündeki Cosmanus–Dimyanus isimli Hıristiyan azizleri adına yapılan ziyarete hem Hıristiyanlar hem de Nusayrilere sahip çıkmakta ve her iki kesimden insanlar burayı sıkça ziyaret etmektedirler. Farklı inançlardan insanlar bu türbelerde kendi inanç sistemlerinin gereği olan çoğunlukla benzer pratikleri yerine getirebilmektedirler. Bu türbelerde mum yakmak, dilek ağacına paçavra bağlamak ve adak adamak ortak ve yaygın olarak yapılan inanç ve uygulamalardır. Ayrıca Hatay’daki kutsal mekanlarda taş-kaya, su, dağ ve ağacın kutsal olduğuna inanılmasından kaynaklanan doğa kültlerine de sıkça rastlanmaktadır.

Antakya’da tarihi bir miras olan türbe inancının güçlülüğü ve türbe sayısının çokluğuyla bağlantılı olarak fal ve büyüye olan güçlü inanç arasında da bir paralellik kurulabilir. Günümüz Antakya’sında yaklaşık 500’ün üzerinde türbe ve ziyaretgah bulunmaktadır. Türbe bakıcılığı bir tür geçim sağlama yolu olarak babadan oğla aktarılmaktadır. Aynı şekilde, fal ve büyüden geçimini sağlayan çok sayıda aile bulunmaktadır. Her mahallede her köyde fal bakan ve büyü yaptığına inanılan din adamı (şeyh veya hoca) bulunmaktadır. Evliyalar “keramet sahibi” olma özelliğine sahip olan ermiş kişiler olarak tanınırlar. Halk, keramet sahibi olduğuna inandıkları evliya türbelerine gitmenin yanı sıra sıkça falcılara ve büyücülere de gitmektedirler. Bu bakımdan Antakya kadar çok sayıda falcı ve büyücü bulunan ve fal ve büyüye bu denli inanılan bir kent bulmak olanaksızdır. Falcılar ve büyücülerin de, tıpkı evliyalar gibi, “keramet sahibi” olduklarına inanılmaktadır. Kendilerini ziyaret edenlere bereket verme, çocuk sahibi olmalarını sağlama, hastalıkları iyileştirme, kaybolan kişi ve eşyayı bulma, gelecekte haber verme, ayrılanları birleştirme, uzaktaki birini yakına getirme vb. gibi kerametlere sahip olduklarını inandırarak hizmetlerinin karşılığında da para almaktadırlar. Bu bakımdan, fal ve büyü yapanların geçmişteki evliyaların günümüzdeki sahte temsilcileri oldukları söylenebilir.

Dini inanışlar bazı yiyeceklerin tabu sayılmasına yol açarken bazılarının da kutsal görülmesine neden olmaktadır. Ekmek, zeytin ve su bütün inanç biçimlerinde kutsal olarak kabul edilmektedir. Hırisi sadece Alevi Nusayrilere özgü dinsel törenlerde

pişirilen kutsal bir yemek olmakla birlikte, Sünnilerde aşure ismiyle, Hıristiyanlarda ise keşkek ismiyle günlük olarak tüketilen bir yemektir (Şahin, 2003:153). Yumurta Hıristiyanlarda kutsal bir yiyecektir ve paskalya bayramında yumurtanın özel bir yeri vardır. Alevi Nusayrilerde bu bayram yumurta bayramı olarak kutlanmaktadır. Ancak Nusayrilerin bu bayramı Hıristiyanlardan etkileşim sonucunda kazandıkları bilinen bir gerçektir. Nusayriler bu bayramda Hıristiyanlar gibi yumurta boyayıp birbirleriyle yumurta tokuştururlar (Bkz. Türk, 2002). Tabu sayılan yiyecekler konusunda bile bir benzerlik söz konusudur. Dişi hayvanın kurban edilmesi, mundar hayvanın etinin yenmesi, leş yiyen hayvanların etinin yenmesi yaygın olarak tabu sayılan yiyeceklerdir. Ancak bu konuda Musevilerle Nusayriler arasındaki benzerlik diğer inanç gruplarından daha fazladır. Bu da bu iki toplum arasında tabu sayılan yiyecekler konusunda bir etkileşim olabileceğini düşündürmektedir (Bkz. Şahin, 2003: 121, 124). Müslüman ve Hıristiyanların bayramlarında yapılan yemekler de benzerlik göstermektedir. Her iki dini grup arasında da oruk (içli köfte), tepsi kebabı, kağıt kebabı ve katıklı ekmek bayramlarda gelen konuklara sunulan başlıca yiyeceklerdir (Boran, 2003: 97).

Aslında bir arada yaşamaya alışılmış barışçıl bir ortamda her inançtan insan kendi dininin gereklerini yerine getirmektedir. Dini ritüeller inanç gruplarının grup içi ilişkilerini, dayanışmalarını ve kimlik oluşumlarını pekiştirmektedir. Bir taraftan dinin özellikleri korunmaya ve ritüeller sürdürülmeye çalışılırken öte yandan çağa ve toplumsal çevreye uyum sağlamak için dinsel ritüellerde kendiliğinden ve süreç içinde karşılıklı etkileşim sonucunda bir değişim ve dönüşüm de yaşanmaktadır. Bu değişim ve dönüşümün en önemli sonuçlarından biri de; Müslümanlar ve Hıristiyanlar'ın aynı azizlere saygı duyabilmeleri ve aynı dinsel mekanlarda bir araya gelebilmeleridir. Her inanç biçiminden insanın bir araya geldiği ortak dinsel mekanlardan birisi de Antakya'da Kurtuluş caddesinde bulunan Habib-i Neccar camiidir.

Antakya'lı Din Şehidi Habibi Neccar

Hatay'ın merkez ilçesi olan Antakya, Hıristiyanlığın ortaya çıkmasında ve yayılmasında önemli rol oynayan merkezlerden biridir. Hıristiyanlığın Kudüs dışına yayılmasından sonra bugünkü yapısına ulaşmasında dinamik bir rol oynamıştır. Antakya havarilerin ilk uğrak yeri olmuştur. Özellikle batı Hıristiyanlığının şekillenmesinde önemli bir konuma sahip olan Hıristiyan dininin en büyük havarisi Pavlos çalışmalarına burada başlamıştır. Hıristiyanlığın M.S. 34-36 yıllarında ilk defa Antakya'dan yayıldığı söylenmektedir. St. Paul, St. Barnabas ve St. Pierre Hıristiyanlığı yaymak için Antakya'da yerleşmişler ve "Hıristiyan" adını ilk defa burada kullanmışlardır. Antakya, Kudüs'ün tahribinden sonra Hıristiyanlığın merkezi olmuştur. Bu nedenle Hıristiyanlık Kudüs'ten sonra ilk kez burada yayılmaya başlamıştır. Kudüs'ün Müslümanların elinde olduğu dönemde Hıristiyanlar hac yapmak için Antakya'ya gelmişler ve Antakya'yı da Kudüs gibi kutsal şehir kabul etmişlerdir Antakya'nın Kudüs'e yakın büyük ve zengin yerleşim merkezi olması; Anadolu ve Yunanistan'a ulaşan yolların kavşağında bulunması nedeniyle Kudüs'ten

gönderilen havariler burada toplanmışlardır (Bkz. Yılmaz 1998: 55; Tekin, 1999: 23). Antakya’da Hıristiyanlığın yayılmasıyla ilgili olarak İncil’deki “habercilerin işleri 11” adlı ayette; “Pavlos ve Barnabus’un Tarsus’tan Antakya’ya birlikte giderek bir yıl süreyle öğrencilerine Hıristiyanlığı öğrettikleri ve inananlara ilk kez burada “Hıristiyan” adının verildiği” belirtilmektedir. Günümüzde de Antakya Hıristiyanlar için bir hac merkezi olarak kabul edilmektedir. Hıristiyan ziyaretçiler St. Pierre kilisesi ve Habibi Neccar’ın kabrini görmektedirler. Antakya ve çevresinde Hıristiyanlığın Ortadoks, Katolik, Protestan ve Neo Apostolik mezheplerine bağlı yaklaşık 6 bin inananı yaşamaktadır.

Habibi Neccar, Hıristiyanlığı yaymak üzere Roma döneminde (M.Ö. 64 – M.S. 396) Antakya’da yaşayan din şehididir. Çok tanrılı dinlerin ve putperestliğin yaygın olduğu bir dönemde Antakya’ya gelerek hak dinini yaymak isteyen elçilere ilk inanan ve sahip çıkan kişi olmuştur. Hıristiyan kaynaklarında ilk Antakyalı mümin kişi olarak bahsedilmektedir. İslam kaynaklarında ise, aralarında 6 yüzyıl olduğu halde, Habib Neccar’ın Hz. Muhammet’in evsafını gördüğü, peygamber olarak gönderileceğini bildiği ve Hz. Muhammet’e iman edenlerden olduğu belirtilmektedir (Yılmaz, 1998: 54, 69, 70). Hz. İsa, Antakya halkını uyarıp doğruya, güzele ve iyiye yönlendirmek için elçiler göndermiştir. Kuran-ı Kerim’in yasin suresinde Habibi Neccar’ın cihadı ve büyük macerası bir örnek olarak anlatılmaktadır. Habib Neccar, Hıristiyanlığın yayılması için uğraşan biri olmasına karşın, Hıristiyanların çok Müslümanlar tarafından daha çok sevilmektedir. Bunun temel nedeni Tek Allah inancını yaymaya ve halkın hatalarını önlemeye çalışmasıdır. Müslüman cemaat, Habib Neccar’ı din kardeşi kabul etmekte ve Hıristiyanların onun hakkındaki inanç ve düşüncelerine saygı duymaktadır. Bu bakımdan, Habib Neccar’a ait kutsal mekanlar Antakya’da dinler arasındaki hoşgörünün ortamını oluşturduğu, Habibi Neccar isminin ise Antakya’da dini hoşgörünün sembolü olarak görüldüğü söylenebilir.

Habibi Neccar camiiinin ne zaman ve nasıl yapıldığı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak bazı kaynaklara göre Habibi Neccar türbesi ve camii İslam döneminde Ebu Ubeyde bin Cerrah tarafından yaptırılmıştır (Bkz. Tekin 1993:45). Camiinin daha önce kilise olduğu ve Suriye Memlüklerinin burayı ele geçirince kiliseyi yıktırıp yerine camii inşa ettirdikleri de rivayet edilmektedir. İlk kilise olan St. Pierre kilisesinin Antakya’da bulunması ve Hıristiyanlığın Antakya’da yayılmasından sonra buraya birçok kilise yapılması nedeniyle, bu rivayet doğru olabilir (Yılmaz 1998: 123-124). Antakyalı bir veli olan Habib Neccar, eski kaynaklarda “Sahib-i Yasin” yada “Sahibi Antakya” adlarıyla anılmaktadır (Tekin 1993: 14,15). Halk, Habibi Neccar’ın çok ziyaret edilen mağarasının bulunduğu Silpiyus dağına onun adını vermişlerdir. Silpiyus dağı üç ayrı kısımdan oluşmasına rağmen halk arasında bugün sadece “Habib Neccar Dağı” adıyla anılmaktadır. Türbesi, Habibi Neccar’ın adıyla anılan dağda, camii ise aşağı kısımda kent içindedir. Aslında camii türbe olarak da hizmete açılmıştır. Kabri, önceden gönderilen iki elçiye yardım etmek üzere gönderilen Şem’un Safa’nın kabri ile beraber camiinin alt katında bulunmaktadır. Kabrin üzeri türbe şeklinde yapılmış ve yasin suresinde kendisine

delalet eden ayet yeşil bir beze yazılarak üzerine örtülmüştür. Bu iki kabrin yanındaki odada ise ilk iki elçi olan Yuhanna ve Pavlos'un kabirleri bulunmaktadır.

Merkez'de bulunan Sünni türbelerinden Habib-i Neccar'ın adının da Kuran-ı Kerim'de yasin suresi 13-29. ayetlerde geçtiğine inanılmakla birlikte; yasin suresinde bahsedilen Karye'nin Antakya değil, Sedom şehri kavmin ise Lût kavmi olabileceğini ileri süren bazı araştırmacılar da bulunmaktadır (Bkz. Tekin, 1993: 33-35). Buna rağmen yasin Suresinde bahsedilen yerin Antakya olduğuna ve anlatılan kıssanın da Habib Neccar hakkında olduğuna Antakya halkı inanmaktadır. Bu inanç o kadar güçlüdür ki; onun başına gelen olaylar efsaneleştirilerek kuşaktan kuşağa anlatılmaktadır. Habib Neccar hakkında yaygın olarak anlatılan söylence Kur'an diliyle yer, isim ve tarih belirtilmeden yazılmış olan yasin suresindeki kıssanın halk dilinde efsaneleştirilerek anlatılan biçimidir. Buna göre:

“Hıristiyanlığın ilk yıllarında Hz. İsa haberci olarak havarilerinden Yuhanna ve Pavlos'u Antakya'ya gönderir. Yuhanna ve Pavlos Antakya'ya gelerek insanları Hıristiyanlığa davet ederler. Yolda koyunlarını otlatan Habibi Neccar ile karşılaşır. Haberci olduklarını ve hak dinini yaymaya çalıştıklarını, hastaları iyileştirdiklerini ve ölüleri dirilttiklerini söylerler. Bunun üzerine Habibi Neccar iki resulü evine götürür ve yıllardır yatalak olan oğlunu gösterir. Resuller çocuğun vücudunu sıvazlayınca Habib'in yatalak oğlu ayağa kalkar ve iyileşir. Habibi Neccar bu olaydan sonra Allah'a ve Peygamberlerine inandığını söyler ve secdeye varır. Böylece Antakya'da Allah'a inanan ilk mümin olur. Habibi Neccar, marangozdu, yüreği ilahi nurla yıkandıktan sonra sık sık şehirden uzaktaki mağarasına çekilerek Allah'a dua ve niyaz ederdi. Habibi Neccar başından geçenleri anlatarak halkı Hıristiyanlığa davet ediyordu. Bu olaylardan haberdar olan Kral Antioch yeni bir dini yaymaya çalıştıklarını haber alınca habercileri hapse attırır. Arkalarından üçüncü haberci olarak Şem-un Sefa gönderilir ve kralla iyi ilişkiler kurar. Hapisteki iki haberciyi kralın huzuruna çıkarır. Onlara “Siz neye güvenerek insanları Hıristiyanlığa davet ediyorsunuz? diye sorar. Haberciler “Biz hastaları iyileştiririz, ölüleri diriltiriz” derler. Kral “Eğer siz ölüleri diriltirseniz biz de Hıristiyanlığı kabul edeceğiz” der. Haberciler kralın yakını olan bir ölüyü diriltince; Şem-un Sefa “Ey Antakya, siz benim cennetteki yerimi görseydiniz bu insanlara işkence yapmaz, hürmet ederdiniz” der. Kral onlara inansa da; halk onlara inanmaz ve üç haberci ve Habibi Neccar halk tarafından taşlanarak öldürülürler. Habibi Neccar'ın kendi adıyla anılan dağda ibadet ettiği mağarada başı kesilerek öldürüldüğüne ve başının yuvarlanarak düştüğü yerde türbe ve camii yapıldığına inanılmaktadır.” (Bkz. Sarı 2008: 28-32; Sılay 1989: 16-28; Tekin 1993: 19-31).

Habib-i Neccar'ın Hıristiyanlığın yayılması sürecinde anlatılan bu söylencenin bir versiyonu da Müslüman Habibi Neccar için anlatılmaktadır:

“Habib-i Neccar'ın Müslüman bir din şehidi oluşuyla ilgili söylenceye göre “638 yılında Antakya'yı alan Ebu Übeyd'in bayraktarı olan Habibi Neccar,

bir elinde kılıcı bir elinde bayrak ile düşmana korku salmaktadır. Antakya'yı alırken düşman saflarını yarararak sancağı burçlara diker; ancak bu sırada bir kılıç darbesiyle başı uçurulur. Kesilen başı bir mızrağın ucuna geçirilerek Antakya kalesinin surlarına dikilir. Ancak kesik baş bu halde bile dile gelerek arkadaşlarına kılavuzluk eder. Bunun üzerine Ebu Übeyd zaferden sonra Habib-i Neccar'ın kesik başını surlardan alarak şehrin ortasına türbesini yaptırır. Başka bir anlatıya göre; Habib Neccar'ın yuvarlanan başı kralın tahtının önüne kadar gelerek krala mesaj verir. Krala "Seni Müslüman olmaya davet ediyorum, yoksa başınıza felaket gelecek" der. Ancak kral ona inanmaz ve bütün Antakya yerle bir olur. Bazılarına göre de Habib-i Neccar zafer kazandıktan sonra kesilen başını koltuğunun altına alır bir süre Kuran-ı Kerim'den ayetler okuyarak dolaşır ve sonunda bugün türbesi bulunan yerde ölür." (Naci Mansuroğlu, 50, Ortaokul, Antakya).

Bu iki söylencenin dışında Antakya'da Habib Neccar hakkındaki söylencenin farklı bir çok versiyonları da anlatılmaktadır (Bkz. Tekin 1993: 40-44; Durdu 2003: 19-20). Ancak halk arasında en yaygın olarak bilinen ve anlatılan bu iki söylencedir. Hakkında anlatılan söylencelerin dışında, Habibi Neccar ile ilgili ve Müslümanlar tarafından yerine getirilen bazı inanç ve uygulamalar da vardır. Nusayriler için Habibi Neccar'ın önemli yeri vardır. Öyleki; Nusayrilere ait "yedi embiya" yada "dokuz embiya" türbelerinde tarihi ve dini şahsiyetleriyle ön plana çıkan kişiler için makamlar yapılmış, makamlardan biri de Habib-i Neccar'a ayrılmıştır. En önemli bayramları olan, Gadir bayramında Alevi Nusayriler topluca Habib-i Neccar dağına çıkarak orada Habib-i Neccar'ın mağara türbesinde bahur yakarlar. İnanca göre; Habib-i Neccar'ın gizlice ibadet ettiği bu mağarada yaktığı bahurun bugüne kadar hiç sönmediğine inanılmaktadır. Daha çok Nusayriler tarafından ziyaret edilen Mağarada mum yakmak, bahur yakmak, türbede yatmak, taş yapıştırmak gibi İslami olmadığı için resmi otorite tarafından yasaklanmış olan bazı inanç ve uygulamalara rastlanırken, Sünniler tarafından daha sık ziyaret edilen camide ise sadece namaz kılmak dua etmek, mevlit okutmak, tespih çekmek gibi İslami olarak değerlendirilen uygulamalara daha sık rastlanmaktadır. Camiye gelen bazı ziyaretçiler ise tüm yasaklamalara ve müdahalelere karşın yasaklanan inanç ve uygulamalardan bazılarını ve hatta kilit açmak gibi büyüsel bazı uygulamaları da yerine getirmektedirler.

Sonuç

Antakya kültürü, geçmişten bugüne farklı dinlerden ve etnik gruplardan insanın bir arada barış içinde yaşamayı becerebilmesi sonucunda tarihi süreçte ortaya çıkan bir sentez, aynı zamanda da bir mozaik kültürdür. Antakya'da yaşayan toplulukların yaşam biçimleri her ne kadar bir birinden farklı olsa da bu yaşam biçimleri tarihten gelen hoşgörü bilincinin eşliğinde ortak bir senteze ulaşarak bütünleşme eğilimi göstermiştir. Bu bütünde dil, din ve iç evlilik topluluklar arasındaki sınırları veya farklılıkları

belirginleştiren, Antakyalıların tarihten gelen hoşgörülü bakışı bu farklılıkların çatışmaya veya bölünmeye uğramasını engellemiştir. Antakya'da böyle açık ve hoşgörülü bir ortamın gelişmesi ve korunmasında en önemli etkenlerden biri de kentin avantajlı coğrafi konumudur. Coğrafi konumla bağlantılı olarak gelişmiş ekonomik ilişkilerin varlığı, topluluklar arasındaki ticari işbölümü ve mesleki uzmanlık alanlarının kendiliğinden paylaşılmış olması ve yardımlaşma-dayanışmaya dayanan iyi ilişkilerin kurulması da hoşgörü ortamının sürdürülmesinde önemli faktörler arasında sayılabilir.

Antakya'da grup kimliğinin belirgin olduğunu ama ötekilere karşı saygılı bir etnik yapıdan söz edilebilir. Etnik köken, dil ve din Hatay'da yaşayan toplulukların kimlik oluşumlarında önemli bir yer tutar. Evlilik konusunda belirgin kopuşlar yaşansa da farklı topluluklar ortak coğrafyayı ve kaderi paylaşmanın, uyumlu bir ekonomik ve sosyal ilişkiler geliştirmelerinin etkisiyle bir ortak yaşama paydasında kaynaşmışlar ve dayanışma içindedirler. Farklı etnik gruplar ve farklı dinlere karşı hoşgörülü olmaları, geleneklerinde ve inançlarında tutucu olmamaları, gruplar arasında yakın ilişkiler geliştirilmesine olanak sağlamış ve bu yakınlık süreç içerisinde benzer gelenek, inanç ve ritüellerin doğmasını sağlamıştır. Antakya'da yaşayan çeşitli etnik ve dinsel grupların bayramlarında, ritüellerinde, yemek kültürlerinde ve kutsal kişi-kutsal mekan inançlarında dinler arası etkileşim ve hoşgörü gözlemlenmektedir. Müslümanlar ve Hıristiyanlar aynı azizlere saygı duyabilmekte ve aynı dinsel mekanlarda bir araya gelebilmektedirler. Her inançtan insanın bir araya geldiği ve çeşitli inanç ve uygulamaları sergilediği ortak dinsel mekanlardan birisi Habib-i Neccar adına yapılan türbe ve camidir. Bu bakımdan, Habib Neccar'a ait iki kutsal mekan olan türbe ve camiinin iki din arasındaki hoşgörünün ortamını oluşturduğu, Habibi Neccar isminin ise Antakya'da dini hoşgörünün sembolü olarak görüldüğü söylenebilir.

Kaynakça

- A'dan Z'ye Hatay Rehberi*. (2004). Tempo Dergisi eki. Sayı 50/835
- Atay, Tayfun, (2000). Kavramlar Kargaşası, Bilim Adamları Çatışması, Dünya'da ve Türkiye'de Sosyal İçerikli Antropolojiyi Adlandırma Sorunu. *Folklor/Edebiyat, Sosyal Antropoloji Özel Sayısı*. VI/ XXII 2000/2: 135-163.
- Boran, Aşiret. (2003). *Değişim ve Etkileşim Boyutuyla Hatay'da Hıristiyan Bayramları*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, M.K.Ü. Sosyal Bilimler Ens. Antropoloji Anabilim Dalı, Hatay.
- Demir, Ataman.(1996). *Çağlar İçinde Antakya*. İstanbul: Akbank yayını.
- Downey, G. (1963). *Ancient Antioch*. Princeton: Princeton University Press.
- Doğruel, Fulya. (2005). *İnsanîyetleri Benzer*. İstanbul: iletişim yayımları.
- Durdu, Aydın. (2003). Hatay Arap Alevilerinde (Nusayriler) Eren İnancı ve İnanç Merkezleri. *Yol, Arap Aleviliği (Nusayriler)*. Sayı 21: 13-25.

- Güvenç, Bozkurt. (1984). İnsan ve Kültür. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kasaba, Reşat (2006). Antakya'da Farklı Kimlikler: Tarihsel Bir Bakış. Eyüp Özveren ve ark. (ed.), *Akdeniz Dünyası, Düşünce, Tarih Görünüm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kara, Adem (2005). *19. Yüzyılda Bir Osmanlı Şehri Antakya*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Karasu, Mehmet. (1997). *Harbiye*. Antakya: Onur Ofset.
- Karabaş, Seyfi. (1995). Ekinlerarası Hoşgörünün Kaynağı Olarak Halkbilgileri. *Uluslararası Hoşgörü Kongresi'ne sunulmuş bildiri*, 10-12 Haziran. Antalya.
- Kızıldağlı, Edip.(1964). *Antakya Kapılarında*. İstanbul.
- Özbudun, Sibel ve Balkı Şafak. (2005). *Antropoloji, Kuramlar/Kuramcılar*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Özveren, Eyüp. (2006). Giriş: Zaman İçinde Avrupa, Akdeniz Dünyası ve Antakya Üzerine Düşünceler. Eyüp Özveren ve ark. (ed.), *Akdeniz Dünyası, Düşünce, Tarih Görünüm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Öztürk, Mustafa. (2002). 16. ve 17. Yüzyılın Başlarında Antakya. *VI. Hatay Tarih ve Kültür Sempozyumu'nda sunulmuş bildiri*, Antakya.
- Özdemir, Rıfat. (1994). Osmanlı Döneminde Antakya'nın Fiziki ve Demografik Yapısı 1706-1860. *Belleten*, Cilt LVIII, Sayı 221, s. 119-157.
- Sarı, Zafer. (2008). *Habib-i Neccar (Sahib-i Yasin)*. Antakya: Antakya Belediyesi Kültür Yayınları.
- Sılay, Mehmet. (1989). *Hatay Evliyaları*. İskenderun: Kültür Ofset Basımevi.
- Şahin, Kadriye. (2003). *Antakya Geleneksel Yemek Kültürünün Beslenme Antropolojisi Açısından İncelenmesi*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, M.K.Ü. Sosyal Bilimler Ens. Antropoloji Anabilim Dalı, Hatay.
- Tekin, Mehmet. (1993). *Antakya'lı Din Şehidi Habib Neccar*. Antakya: Kültür Ofset.
- Tekin, Mehmet. (1999). *Hatay Tarihi*. Antakya: Zirem Basımevi.
- Türk, Hüseyin. (2002). *Nusayrilik (Arap Aleviliği) ve Nusayrilerde Hızır İnanıcı*. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Yılmaz, Yasin. (1998). *Hızır İsa- Antakya Halkı ve Habib Neccar*. Ankara: Asya Ofset.
- Yumul, Arus. (1995). Hoşgörü ve Sınırları. *Birikim*, Sayı 71-72.

Öz

ANTAKYA'DA DİNLERARASI HOŞGÖRÜ VE HABİBİ NECCAR ÖRNEĞİ

Hatay, karşılıklı etkileşim içinde birbirlerinin varlıklarına saygı gösteren farklı kültürlerin senteze uğradığı bir bölgedir. Hatay'da grup kimliğinin belirgin olduğu; ama her Hataylının da kendisinden olmayana karşı saygılı ve hoşgörülü olduğu bir etnik

yapıdan söz edilebilir. Farklı etnik gruplar ve farklı dinlere karşı hoşgörülü olmaları, geleneklerinde ve inançlarında tutucu olmamaları, gruplar arasında yakın ilişkiler geliştirilmesine olanak sağlamış ve bu yakınlık süreç içerisinde benzer gelenek, inanç ve ritüellerin doğmasını sağlamıştır. Hatay’da etnik ve dini gruplar arasındaki hoşgörü ve etkileşimin en iyi örnekleri türbe inancında görülmektedir. Farklı inançtan insanlar aynı azizlere saygı duyabilmekte ve aynı dinsel mekanlarda bir araya gelebilmektedirler. Her inançtan insanın bir araya geldiği ve çeşitli inanç ve uygulamaları sergilediği ortak dinsel mekanlardan birisi Habibi Neccar adına yapılan türbe ve camidir. Bu bakımdan, Habibi Neccar’a ait kutsal mekanların dinler arasındaki hoşgörünün ortamını oluşturduğu, Habibi Neccar isminin ise Antakya’da dini hoşgörünün sembolü olarak görüldüğü söylenebilir.

Anahtar kelimeler: Hatay, Habibi Neccar, Hoşgörü, Din.

Abstract

TOLERANS BETWEEN RELIGIONS IN ANTAKYA AND HABIBI NECCAR SAMPLE

Hatay is a region where different cultures respecting each other’s existence have been synthesized in mutual interaction. Today, people with various cultural backgrounds live together in peace, displays a vast cultural prosperity in Hatay. There is a good communication, social and cultural interaction among all those ethnic groups. Among these groups, close relationships have been achieved due to their tolerant attitudes towards different ethnic groups and religions and their lack of conservatism in their traditions and faiths. As a result of this affinity, similar traditions, faiths and rituals have developed in time. The best examples of tolerance and interaction among the ethnic and religious groups can be seen in the shrine belief. People with different faiths can carry out the practices, which are generally similar, of their own belief systems in these shrines. The mosque and shrine built for Habibi Neccar is one of common religious places in which peoples from different religions gather and performe several beliefs and practices. Accordingly, it could be said that sacred places for Habibi Neccar constitute a climate for tolerans between religions and the name Habibi Neccar is seen in Antakya as the symbol for tolerans.

Keywords: Hatay, Habibi Neccar, Tolerans, Religion.

PALEOLİTİK ÇAĞDA MEZARLAR VE ÖLÜM KAVRAMI

Murat Karakoç*

GİRİŞ

Bugün modern bir kent mezarlığına gittiğinizde, hemen her mezarlığın girişinde ‘Her canlı ölümü tadacaktır’ yazısını görürsünüz. Bu aslında insanoğlunun bir canlı olarak ölümün bilincinde olduğunun en güzel kanıtıdır. Her ne kadar korkulan ve genellikle kulağa hoş gelmeyen bir konu olsa da ölüm, onun bilincinde olan insanı, dünyada yaşayan diğer canlılardan ayıran belki de en önemli niteliğidir. Başka hiçbir canlıda görülmeyen bu bilinç en eski dönemlerden beri insanoğlunun dikkatini ölüm olayına yoğunlaştırmasına da neden olmuş gibi görünmektedir (Uhri, 2010: 31).

Özellikle Paleolitik Çağ’da yaşayan insanların manevi ve sembolik dünyasının anlaşılmasında mezar olarak tanımlanan bulguların ve içlerinden çıkan materyal kültür öğelerinin büyük payı vardır. Mezarlara bırakılan özellikle defin töreni hediyeleri gibi öğeler insan maneviyatının anlaşılmasında, yorumsal olarak çok önemli bilgiler verebilir. Ancak bu türden uygulamaların tam olarak ne zaman ortaya çıktığı tartışmalıdır. Öte yandan ölümlerini sembolik ve ‘toplumsal bir ilerleme’, belki de ‘dini’ bir inanın göstergesi olarak kabul edilecek şekilde, bilinçli olarak kazılmış mezarlara gömenlerin, Orta Paleolitik dönemde yaşamış neandertaller ile anatomik açıdan modern görünümlü insanlar oldukları görülmektedir (Bogucki 2013: 94; Lewin 2008: 232).

Homo sapiens (günümüz insanı) insanının atası olan anatomik açıdan modern

* Arş. Gör., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Arkeoloji Bölümü.

görünümlü insanlar*, yaklaşık 130,000 yıl öncesinde, Avrupa'ya geçmeden önce Afrika'dan Yakınoğu'ya göç etmişlerdir**. İsrail'deki Nil Vadisi'nde yaşamış bu insanların, Skhul ve Qafzeh gibi mağara ve kaya sığınaklarında barınmış oldukları bilinmektedir. Onlara ait iskelet kalıntıları bu alanlarda yürütülen kazı çalışmaları sonucunda tespit edilmiştir. Bu iskelet kalıntılarında hepsinin değilse bile en azından bazılarının bilinçli olarak kazılan mezarlara gömüldükleri anlaşılmaktadır. Örneğin Qafzeh ve Skhul ile Zuttiyeh yerleşimindeki anatomik açıdan modern görünümlü (*Homo sapiens*) insanlara ait Yakınoğu'daki kalıntıların, en eski mezar alanları*** oldukları ileri sürülür (Vandermeersch, 1989; Zeitoun, 2001). Bunun yanı sıra neandertal insanlarına ait bulgular, yaklaşık 100 yıldır Fransa'daki paleolitik mağara ve kaya sığınağı yerleşimlerden bilinir (Bogucki, 2013: 94-95). Örneğin La Chapelle-aux-Saints'de, neandertal bireylerine ait iskeletler, çevrelerinden farklı bir toprakla doldurulmuş çukurlardan çıkmıştır. La Ferrasie yerleşiminde de benzer buluntular 1900'lerin başlarında yürütülen kazılar sonucunda ortaya çıkarılmıştır (Capitan ve Peyrony 1909; 1912; 1921; Peyrony, 1934). Özellikle La Chapelle ve La Ferrasie gibi yerleşimlerdeki bu türden kalıntılar****, neandertallerin ölümlerini bilinçli bir şekilde gömdükleri ve böylelikle bir tür 'dine' sahip oldukları yönünde ilk hipotezlerin de öne sürülmesine de yol açmıştır (Bogucki, 2013: 95). Daha sonraları Özbekistan'da Tesikh Tash yerleşimindeki bir neandertal çocuğuna ait dağ keçileri boynuzları arasında gömülmüş iskelet kalıntısı ile 1957-1960 yılları arasında Irak'taki Shanidar Mağarası'nda yürütülen kazı çalışmaları sonrasında çiçeklerle gömülüp gömülmediği tartışmalı olan neandertal bireyine ait iskelet IV, bu türden görüşleri daha da güçlendirmiştir (Bogucki 2013: 94-95; Movius, 1953; Solecki 1971; Trinkaus, 1983; Gargett, 1989).

Uhri, (2010: 27-28) "ölü gömme olayının gerçekleşebilmesi için öncelikle ölüm bilincinin veya olgusunun insanoğlunun kafasında yer etmiş olması, bir başka deyişle insanın ölümün başka hiçbir olguya benzemediğinin farkına varmaya başlaması" gereğine dikkati çeker. Bu bağlamda bakıldığında Arkeoloji ve Antropoloji, son zamanlarda prehistorik devirlerde yaşamış insanların sadece maddi kalıntılarıyla değil ayrıca bu maddi kalıntıların işaret edebileceği manevi dünyayla da ilgilenmeye başlamıştır. Öyle ki tarih öncesi insanının sembolik dünyasını***** anlamak maddi kültür öğelerinin

* Anatomically Modern Homo sapiens.

** Yakınoğu'da neandertaller ve anatomik açıdan modern görünümlü homo sapiensler için özellikle bkz. Steve, Olson (2008). Genler-İrk ve Ortak Kökenimiz: Hepimizin Kökeni Afrika. Çev. Filiz Kart, Ankara: Yurt Kitap-Yayın, s. 105-128. Spencer, Wells (2012). *Genetik Bir Macera: İnsanın Yolculuğu*. Çev. U. Yener Kara, Ankara: Yurt Kitap-Yayın, s. 85-86.

*** Orta Paleolitik dönem mezar alanları için özellikle bkz. Chase ve Dibble, 1989; Pettitt, 2011.

**** Bu yerleşimlerde ortaya çıkarılan neandertal iskeletlerin gömülmüş olup olmadıkları biraz tartışmalıdır, bkz. Bogucki, 2013: 95.

***** Mezarlardaki süslenme objeleri, ayı ve mamut gibi hayvanlara ait kemikler, yontmataş aletler ve aşı boyası gibi kalıntıların varlığı, simgesel aktivitelerle alakalı olabilir. Özellikle mezar olarak tanımlanan buluntu alanlarında hayvan kalıntılarının varlığı oldukça ilgi çekicidir. Zira Paleolitik Çağ'da yaşayan insanların temel besin kaynaklarını av hayvanlarının oluşturduğunu bilmekteyiz. Bu bağlamda Alp (2009: 50), "Hayvan İlk çağlarda hangi coğrafyada olursa olsun, insanoğlunun yaşamsal ve üretimsel en önemli yardımcısı olmuş doğada insan yalnız olmadığını, hayvanlarla birlikte bir yaşam sürmesi gerektiğini anlamış, önceleri ondan korkmuş, daha sonra onun gücüne büyük

tanımlanmasından çok daha önemli bir konu haline gelmiştir. Ayrıca bu konuyla ilgili çok sayıda kuram ve farklı çalışmalar da söz konusudur*.

“Özellikle Süreçsel arkeolojiyle birlikte sembolik öğelere verilen önem değişmiş fakat daha çok insanların çevreye daha iyi uyum sağlamaları bakımından simgelerin nasıl bir işleve sahip olduklarıyla ilgilenilmiştir” (Hodder, 2013: 234). Söz gelimi Martin Wobst “büyük grupların bilgi akışını idare edebilmek adına sembolik öğelere ihtiyaç duyduklarını ve bu nedenle daha fazla maddi simgeye sahip olduklarını ileri sürmüştür. Sembolik öğeler, bu bağlamda bilgi değiş-tokuşunun bir işlevi olarak görülmektedir” (Wobst 1977’den akt. Hodder, 2013: 234). “Dolayısıyla süreçselci yaklaşımların sembolik öğelere olan ilgisi ikincil anlamlarından çok işlevleriyle alakalı olmalıdır. Süreçsel arkeolojide simgesel öğelerin öne çıktığı bir başka ilgi alanı ise yüksek imtiyaz sahibi bireylerin belirlenmesinde mezar buluntularındaki prestij nesnelere yol gösterici nitelikleri” olarak da tanımlanmaktadır (Renfrew ve Shennan, 1982’den akt. Hodder, 2013: 234). Hodder (2013:234) “herhangi bir eylemin ya da nesnenin simgesel anlamdan uzak olduğunu söylemek çok zordur” der ve buna ilaveten “işlevsel anlamın simgesel ya da temsili anlamdan her zaman önce geldiğini” ileri sürmek de araştırmacıya göre mümkün değildir. Hodder (2013: 234-235), konunun önemine şu görüşleriyle dikkati çeker: *alternatif görüş her şeyin belli bir ölçüde simgesel olduğu veya simgelerin her yerde olabileceği yönündedir. Buna göre devrini tamamlamış bir çöp veya kazısı yapılmış bir çukur gibi en sıradan arkeolojik bulgular ve eylemler dahi eski insanların hayatlarını ortaya koymak açısından önemli bir simgesel boyut içermektedir...*

Öte yandan Zambiya’da Lusaka yakınlarındaki İkiz Nehirler ve Mumbwa mağara yerleşimlerinde Orta Taş Çağı’na** tarihlenen aşı boyası kalıntıları söz konusudur. Bu yerleşimlerde aşı boyası kalıntıları ve anatomik açıdan modern görünümlü insanlarla ilişkilendirilen diğer kalıntılar, olası bir simgesel etkinlikle ilişkilendirilmektedir (Barnard,

bir hayranlık duyarak o gücü edinmeye çalışmış ve sonra da hayvandan yararlanma yollarını aramıştır. Kuşkusuz ekonomik yapısı hayvancılığa dayanan toplumlarda, hayvan kültü daha derin izler bırakmıştır. Bu anlamda Anadolu, geçirdiği sayısız kültür evreleriyle hayvan ve bitki kültürünü en yoğun yaşayan coğrafyalardan birisidir” diyerek hayvanların geçmiş dönem toplum veya toplulukların yaşamlarındaki ve inanç dünyalarındaki önemine dikkati çekmektedir. Hayvanların özellikle “totem ve şaman kültü” gibi inanışları sembolize ettiği de anlaşılmaktadır (Alp, 2009: 52). Öte yandan mezarlarda sıklıkla rastlanan aşı boyasına (özellikle kırmızı renkli aşı boyası) da çok önemli anlamlar yüklenmektedir. Örneğin “Paleolitik Çağ’da ilk olarak mağaraların ulaşılması güç yerlerinde rastlanan el baskılarının siyah ve kırmızı ile yapılması ilgi çekici” bulunmaktadır (Mutlu, 1965: 25’ten akt. Alp, 2009: 36). Bu resimlerde, siyah ve kırmızının güç, kudret, korku ve saygı gibi soyut kavramların renk ve biçimde somutlaştığı” ve “sembollerden başka bir şey” olmadıkları ileri sürülmüştür (Alp: 2009: 36). Bu bağlamda özellikle kırmızı aşı boyasına çok fazla simgesel anlam yüklendiği görülür. Aşı boyası ve kullanım alanları ile ilgili ayrıca bkz. Kolan-kaya-Bostancı, 2012.

* Arkeoloji ve Antropolojinin farklı kuram ve çalışma alanları, simgesel düşünceler ve kanıtlar için özellikle bkz. Alan, Barnard, (2014). *Simgesel Düşüncenin Doğuşu*. Çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, s. 16-70. Clive, Gamble (2014). *Arkeolojinin Temelleri*. Çev. Damla Kayıhan, İstanbul: Aktüel Arkeoloji Yayınları, s. 18-20. Mehmet, Özdoğan (2011). *50 Soruda Arkeoloji*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitablığı, s. 141-145. Colin, Renfrew ve Paul, Bahn Eds., (2005). *Arkeoloji: Anahtar Kavramlar*. Çev. Selda Somuncuoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 201-204, 234-238. Ian, Hodder ve Scott, Hutson (2010). *Geçmiş Okumak: Arkeolojiyi Yorumlamada Güncel Yaklaşımlar*. Çev. B. Toprak-E. Rona, Ankara: Phoenix.

** Uranyum tarihlenmesine göre olasılıkla 260,000 yıl öncesi, ayrıca modern insan davranışı olarak tanımlanan erken bulgular için bkz. Barham, 2002. Lewin, 2008: 160-161.

2014: 42-43). Bu bağlamda güney ve doğu Afrika'nın bazı önemli kazı alanlarının simgesel düşüncenin erken dönemlerinin anlaşılması açısından kilit önemde olduklarına dikkat çekilir. Örneğin Barnard (2014:42) bu yerleşimlerin önemini şu şekilde açıklar: *bu bölgeler hem dünyanın öbür kazı alanlarından daha eskiler hem de dünyanın, modern insanların doğduğu köşesindeler* demektedir. Bakıldığı zaman simgesel uygulamaların hemen hemen çağdaş zamanlarda -Orta Paleolitik dönemde- ortaya çıktığı görülür. Daha öncesinde bu türden uygulamaların standart anlamda görülmeşi insanların ölümlerini gömmeye başlamalarının altında yatan psikolojik davranışın sorgulanması gereğini de ortaya koyabilir. Bu bağlamda 'davranışsal modernlik'* terimiyle açıklanmaya çalışılan bu farklı davranış modelinin ortaya çıkışı anatomik açıdan modern görünümlü insanların Afrika Kıtası'ndan çıkıp Eski Dünya kıtalarına yayılımıyla da ilişkili görünmektedir. Bu durum Orta Paleolitik dönemde yaşamış olan neandertaller ile anatomik açıdan modern görünümlü insanların sosyal etkileşimlerini de akla getirir niteliktedir. Diğer taraftan Barnard (2014: 27) "simge kültürünün 130,000 ile 120,000 yıl öncesinden itibaren aranması" gereğini savunmaktadır. Bu tarihin *Eamiyen* buzularası evresine (130,000-120,000 yıl öncesi ısınma evresi) denk gelmesi ise oldukça dikkat çekicidir.

Chase ve Dibble 1989 yılında yayınlanan çalışmalarında "anatomik açıdan modern görünümlü *Homo sapiens* Mousterian mezarları ritüel simgeciliğin daha güçlü kanıtını sağlar"*** demektedirler. Araştırmacılara göre "İsrailde'ki Skhul ve Qafzeh gibi yerleşimlerde hayvan kalıntılarını içeren mezarlar, bu kalıntıların gömülmüş bireylerle doğrudan ilişkili olmalarından dolayı, ritüel simgecilik varsayımını daha da güçlü bir olasılık haline getirir". Öte yandan "yabani bir domuza ait çene kemiğinin 'Skhul V' iskeletinin elleri arasına sıkıştırılmış (McGown, 1937: 104) olması" gibi kanıtlar ve bunun yanı sıra "Qafzeh yerleşiminde bir geyik boynuzunun bir çocuk iskeletinin elleri arasında bulunduğu" (Vandermeersch, 1970) rapor edilmesi bu olasılığın kanıtları olarak görülür. Bu bağlamda Chase ve Dibble (1989:275) "Qafzeh 8, 9 ve 10 nolu mezarların çevresinde -her ne kadar bu iskelet kalıntılarıyla doğrudan ilişkili olup olmadıkları net olmasa da- aşı boyası kalıntılarının tespit edilmiş olması özellikle ilgi çekici"dir diyerek simgesel düşüncenin Orta Paleolitik dönemdeki varlığına dikkati çekerler.

PALEOLİTİK ÇAĞ'DA MEZAR OLARAK TANIMLANAN BULGULAR

Orta Paleolitik Dönem

Orta Paleolitik dönemde ölü gömme uygulamalarına ait olduğu düşünülen bulguların en erken örneklerine Afrika (özellikle Yakınoğu) ve Avrupa'daki yerleşimlerde rastlamaktayız***. En erken, gerçekten mezar denilebilecek bulgular daha önce de ifade

* 'Davranışsal modernlik' veya İngilizcede *Behavioral modernity* terimi için bkz. Barnard, 2014, s. 41.

** *Mousterian burials of anatomically modern Homo sapiens provide stronger evidence of ritual symbolism*, Chase ve Dibble, 1989: 275.

*** Orta Paleolitik dönemde mezar alanı olarak tanımlanan tüm bulgular için özellikle bkz. Chase ve Dibble, 1989;

ettiğimiz üzere Skhul ve Qafzeh mağaralarındaki bulguları işaret etmektedir. Öte yandan Etiyopya Hertu'da *Homo sapiens idaltu* (yaklaşık 100,000 yıl öncesi) ve Güney Afrika'da Klasies Nehri ağzında da (yaklaşık 110,000 yıl öncesi) benzer bulgular mevcuttur. Bunların dışında Güney Afrika'da Border Mağara yerleşiminde (80,000 yıl öncesi) ve Mısır'daki Taramsa'da (bir çocuk mezarı en azından 80,000 yıl öncesi) mezar olarak tanımlanmış buluntular söz konusudur (Barnard 2014: 42; Vermeersch vd., 1998). Yine *Homo sapiens*lere ait olduğu ileri sürülen en erken kalıntılar, Avustralya'da Mungo Gölü* kıyısında bulunan 'Mungo Man' ve 'Mungo Lady' olarak isimlendirilmiş gömülerdir ki en erken kremasyon yani ölüm yakma uygulamalarının da görüldüğü bilinen bu göl kenarında yaşamış olan *Homo sapiens*lerin, en azından 60,000-40,000 yıl öncesinde, ölümlerini birtakım törensel uygulamalar eşliğinde defin ettikleri anlaşılmaktadır (Uhri, 2010: 56).

Tüm çelişkilerin ve tartışmaların yanı sıra mezar olarak tanımlanan en erken bulgular, *Homo sapiens*lerin yanı sıra neandertal insanları arasında da görülmektedir. Bu bağlamda, 90,000-60,000 yıl öncesine (*Mousterian* döneme) tarihlenen çok sayıda neandertal iskelet kalıntısı söz konusudur. Avrupa'da, Fransa'nın güneyindeki La Ferrassie**, La Chapelle***, La Quina****, Roc de Marsal*****, Le Moustier*****, Régourdou*****; İtalya'da Monte Circeo*****; İspanya'da Sima de Las Palomas***** Belçika'da Spy***** (1 ve 2) yerleşimindeki neandertal iskelet kalıntılarının yanı sıra özellikle Hırvatistan'daki Krapina***** yerleşiminde kafatasları ve diğer kemikleri parçalanmış halde bulunmuş neandertal iskelet kalıntılarının varlığı söz konusudur***** (Chase ve Dible, 1987: 272). Kafkaslarabaktığımızda, Mezmaiskaya'nın***** yanı sıra özellikle Tesikh Tash***** (70,000 yıl öncesi) yerleşiminde dağ keçisi boynuzları arasında gömüldüğü bildirilen 9-10 yaşlarındaki neandertal çocuğa ait iskelet kalıntısı sembolik olarak düşünüldüğünde oldukça dikkat çekicidir. Yakınoğru'da ise neandertal mezarlarının hiç kuşkusuz en ünlüsü Irak'taki Shanidar Mağarası'ndan***** bilinmektedir. Aslında bu mağara yerleşiminde birden çok iskelet bulunmasına rağmen, bunlardan biri,

Pettitt, 2011: 57-76.

* Avustralya'da *Homo sapiens* insanlarına ait en erken mezar alanları için ayrıca bkz. Bowler vd., 1970; Olley vd., 2006;

** La Ferrassie yerleşimindeki neandertal iskelet kalıntıları için bkz. Capitan ve Peyrony 1909; 1912; 1921; Peyrony, 1934.

*** La Chapelle Aux Saints yerleşimindeki bulgular için bkz. Oakley vd., 1971; 1975.

**** La Quina Kaya Sığınağı'nda mezar olarak tanımlanan alanlar için bkz. Martin, 1909; Chase ve Dible, 1987: 272.

***** Roc de Marsal yerleşimi için bkz. Bordes ve Lafille, 1962.

***** Le Moustier yerleşimi için bkz. Hauser, 1909.

***** Régourdou yerleşimi için bkz. Bonifay, 1965; Bonifay ve Vandermeersch 1962; Vandermeersch, 1976.

***** Monte Circeo yerleşimi için bkz. Bergounioux, 1958; Blanc, 1961; Roper, 1969.

***** İspanya'da Sima de Las Palomas ve diğer yerleşimlerdeki neandertal kalıntıları için bkz. Walker vd., 2008; Walker vd., 2010.

***** Bkz. Hrdlicka, 1930: 182.

***** Hırvatistan'da parçalara ayrılmış neandertal kalıntıları için bkz. Trinkaus, 1985.

***** Tüm bu yerleşimlerdeki mezar alanları için özellikle bkz. Pettitt, 2011.

***** Kafkaslar'daki bulgular için bkz. Golovanova vd., 1999.

***** bkz. Garget, 1999: 29; Movius 1953: 28

***** Shanidar Mağarası veneandertal mezarları ve için özellikle bkz. Leroi-Gourhan, 1975; Solecki, 1975: 880; Solecki, 1971; Solecki, 1977: 120; Trinkaus, 1983; Uhri, 2010: 29.

Shanidar IV adı verileni, bilim dünyasında oldukça önemli bir yer edinmiştir. Shanidar IV iskeletinin çevresindeki toprakta yapılan palinolojik analizler sonucu, cesedin bölgenin florası içinde bulunan çiçeklerle gömülmüş olduğu düşüncesinin söz konusu olduğu görülmektedir (Bogucki, 2013: 95; Lewin, 2008: 1-3; Uhri, 2010: 29). Bundan başka İsrail yakınlarındaki Kebara Mağarası'nda* tam bir neandertal iskelet kalıntısı, yanında bazı yontmataş aletler ve boyun kısmında bir kolye ile ortaya çıkarılmıştır. Belirgin bir pozisyon verilerek kazılan bir çukura yerleştirildiği anlaşılan bu iskeletin yaklaşık 60,000 yıl öncesinde gömüldüğü tespit edilmiştir (Gargett, 1999: 62-69). Yakınoğu'da, Suriye'deki Dederiyeh Mağarası'nda tanımlanan neandertal bebek mezarının** yanı sıra Tabun C1***, Amud**** Hayonim ve Zuttiyeh***** gibi yerleşimlerde de mezar olarak tanımlanabilecek çok sayıda bulgunun olduğu rapor edilmiştir (Belfer-Cohen ve Hovers, 1992; McDermott vd., 1993).

Yakınoğu ile Avrupa ve Kafkaslar'daki neandertal Homo sapiens insanlarına ait tüm buluntular, onların ölümlerini çok erken zamanlardan beri gömdüklerinin en belirgin kanıtları olarak görülür. Bu iskelet kalıntılarının yanı sıra neandertaller öncesine tarihlenen tam iskelet kalıntılarının bulunmayışı da neandertallerin ölümlerini bilinçli bir şekilde gömdüklerinin dolaylı bir göstergesi olarak görülür (Lewin, 2008: 233; Uhri 2010: 30). Orta Paleolitik dönem kültürlerinin yaratıcısı olan neandertaller ve ilk Homo sapienslerden önce yaşamış insanlara ait gerçekten de tam ya da tama yakın iskelet kalıntısı söz konusu değildir. Ancak bu dönemden sonra mezar olarak tanımlanan bulguların ve iskelet kalıntılarının birdenbire artış göstermesi, ölü gömme geleneğinin bu insanlarla birlikte bilinçli bir şekilde gelişmeye başladığına dolaylı bir kanıt olarak gösterilir (Lewin, 2008: 232-233).

Üst Paleolitik

Orta Paleolitik dönemden sonra ölümlerinin en azından bazılarını gömüklerini kesin olarak bildiğimiz Üst Paleolitik dönem insanları, gömülen bireylerin yanında özellikle mamut dişinden yapılmış boncuklardan ve kolye gibi diğer süslenme objelerinden oluşan mezar armağanlarıyla dikkati çeker (Pettitt, 2002). Ancak Üst Paleolitik dönemde dahi ölü gömme uygulamaları çok yaygın değildir. Buzul çağı sanatının 'devrim niteliğinde' gelişmelere sahne olduğu Magdalenian Kültürü'nün yaşandığı evrelerde dahi ölü gömme uygulamaların çok sık olmadığı görülmektedir (Lewin, 2008: 232; Pettitt, 2011: 262; Uhri, 2010: 33). Üst Paleolitik dönemde, özellikle Gravettian ve sonrasına tarihlenen yerleşim yerlerinde, bu mezarların en güzel örneklerine rastlanmıştır. Örneğin

* Yakınoğu'da Kebara Mağarası ve diğer kanıtlar için bkz. Bar-Yosef vd., 1986; Bar-Yosef vd., 1992; Gargett, 1999.

** Suriyedeki Dederiyeh Mağarası'ndaki neandertal bebek mezarı için bkz. Ohta vd., 1995.

*** Bkz. O. Bar-Yosef ve J. Callender (1999), "The Woman from Tabun: Garrod's doubts in historical perspective," *Journal of Human Evolution*, Vol. 37: s. 879-885, Online erişim: <http://www.idealibrary.com>.

Ayrıca bkz. Garrod ve Bate, 1937; Gru'n vd., 1991.

**** Amud yerleşimi için bkz. Suzuki, 1970a; 1970b.

*****Bkz. Zeitoun, 2001.

Rusya'da Moskova yakınlarındaki Sungir* yerleşiminde 28,000 yıl öncesine tarihlenen mezarlar bu açıdan oldukça dikkat çekicidir. 60 yaşında erkek bir birey ile bir arada gömülmüş bir kadın ve genç bir erkek çocuğuna ait bu mezarlarda çok sayıda süslenme objesi (5274 adet boncuk)** gibi bulgular daha öncesinde görülmez. Öte yandan daha önceki dönemlerle kıyaslandığında, ölü gömme sayısında belirgin bir artış söz konusu olsa da Üst Paleolitik dönemde yaşayan insanların çok az kısmının bu ayrıcalıklı işleme layık görüldüğü anlaşılmaktadır (Pettitt, 2002; Uhri, 2010: 33). Bu durum pek çok araştırmacıyı, gömülen bu az sayıdaki bireyin, buldukları toplum içinde farklı bir konumda, en azından içinde buldukları topluluğun diğer üyelerinden farklı bazı niteliklerinin olabileceği düşüncesine sevk etmiştir. Açıkçası bu kişilerin bu kadar ayrıcalık taşıyan bir şekilde gömülme nedenleri, onların 'şef', 'lider', 'şaman' veya 'din adamı' olabilecekleri yönünde birtakım yorumsal yaklaşımların ileri sürülmesine de neden olmuştur (Pettitt, 2002; Uhri, 2010: 33). Dolayısıyla Shanidar IV iskeleti veya Sungir mezarları gibi örneklerde de görüldüğü üzere, "bir ritüel dahilinde ve bazı ölü hediyeleri ile birlikte gömülen bu bireylerin, buldukları topluluk içinde birtakım dini inanç şekillerinin geliştiğini söylemek" yanlış olmayacaktır (Uhri, 2010: 33).

Sungir mezarları özellikle binlerce boncuk ve ölü armağanlarıyla dikkati çeker. Kendi dönemi içinde değerlendirildiğinde yapılmaları için büyük emek ve zaman isteyen bu ölü armağanlarının mezarlara bırakılması, Sungir'de gömülmüş bireylerin önemini gerçekten de açık bir şekilde gösterir. Uhri (2010: 34) bu durumu, *hiç kuşkusuz ki bu yatırımın en önemli nedeni o dönemin ve o topluluğun dini ideolojisi gereği fizikötesiyle bağlantı kurabildiğine inanılan bu kişi ya da kişilerin topluluğun diğer bireyleri açısından sahip oldukları önemdir...* şeklinde açıklamaktadır.

Sungir buluntularının yanı sıra, Homo sapienslerle birlikte bu yerleşimlerdeki mezarları anımsatan başka buluntular, özellikle Gravette Kültürünü temsil eden yerleşim alanlarından bilinmektedir (Nalawade-Chavan vd. 2014: 7). Bu yerleşimlerde gömülmüş bireylerin çoğunlukla çocuklar ve genç erkekler oldukları görülmektedir***. Yine özellikle Yetişkin erkek, kadın ve erkek çocuktan oluşan üçlü gömüler oldukça dikkat çekicidir. Bunun yanı sıra, tek bir erkek bireyden oluşan mezarlar da söz konusudur (Pettitt 2002; 2011). Bunların en erken örnekleri İngiltere'de Paviland'daki, önceleri "Red Lady" olarak da isimlendirilmiş fakat daha sonra genç erkek bir bireye ait olduğu anlaşılan mezar kalıntısıdır (Aldhouse-Green ve Pettitt, 1998; Jacobi ve Higham, 2008; Pettitt, 2002). Tamamıyla tüm vücudu aşı boyasıyla kaplanan bu mezar bulgusunun yanı sıra bir başka örnek, 1942 yılında İtalya'da Arene Candide mağarasında bulunmuş olan ve İtalyanların 'Prens' olarak isimlendirdikleri genç bir erkek bireye ait mezardır**** (Pettitt ve diğ. 2003: 15). Bunun yanı sıra Çek Cumhuriyeti sınırları içinde yer alan Brno

* Sungir yerleşimi için bkz. Dobrovolskaya vd., 2012; Kuzmin vd., 2014; Nalawade-Chavan vd., 2014.

** Bkz. Uhri, 2010: 34.

*** Ayrıntılı bilgi için bkz. Pettitt, 2011: 215-260.

**** Tümü bu mezar alanları ve iskelet kalıntıları Geç Paleolitik süreç içerisinde değerlendirilmektedir. Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Pettitt, 2011: 215-260.

yerleşiminde de, özellikle süslenme objeleri ve mamut kemikleri ile gömülmüş yine genç bir erkek bireye ait bir mezar söz konusudur (Pettitt ve Trinkaus, 2000; Pettitt, 2002; 2011). Tüm bu mezarlar tamamıyla aşı boyası ile kaplanmış ve yanlarında birtakım ölü armağanlarıyla gömülmüşlerdir. Özellikle mamut, bizon ve rengineyiği gibi hayvanlara ait kemiklerin yanı sıra, yontmataş aletler ve totemik hayvanlara ait olabilecek (Özellikle mağara ayısı ve mamut gibi) bulgular, sıklıkla karşılaşılan mezar armağanları olarak göze çarpmaktadır (Pettitt, 2002). Özellikle Mağara ayısı (*Ursus speleaus*) kalıntıları, bazı araştırmacılar tarafından bir ‘Ayı Kültü’nün* varlığı ile ilişkilendirilmiştir (Chase ve Dibble, 1987: 277).

Öte yandan Sungir’deki çoklu gömüleri andıran mezarlara baktığımızda, bunların en güzel ve armağanlar açısından benzer örneklerine Çek Cumhuriyeti’ndeki Dolni Vestonice yerleşimlerinde rastlanmıştır**. Bundan başka, İtalya’nın kuzeybatısında Doğu Gravettian Kültürü’nün mezarlarını andıran ve iki bireyin yan yana gömüldüğü Geç Paleolitik döneme tarihlenen iskelet kalıntıları (Romito Mağarası) mezar olarak tanımlanan alanlarda ortaya çıkarılmıştır (Formicola, 2001: 446-449). Tüm bu mezarlarda ilginç bir şekilde üç veya iki birey yan yana gömülmüş ve vücutlarının belirli bölgelerine aşı boyası serpilmiştir. Oysa tekil gömülere baktığımızda, bunların neredeyse tamamıyla aşı boyasıyla kaplı oldukları görülür***. Bunun yanı sıra, gerek tekli gömüler gerekse çoklu gömülerin hepsinin giyinik oldukları anlaşılmaktadır. Eğer ki bir öteki dünya anlayışı söz konusu ise dönem insanların ölen bu ayrıcalıklı bireyleri, çıplak uğurlamadıkları görülmektedir. Belki iklimin yarattığı bir sonuç olarak da görülebilecek bu durum, insanın yaşadığı çevre ve ortamdan bizce inançsal olarak da etkilendiğini kanıtlayabilir ki gerçekte mezar denilen yer aslında ölünün sonsuzluğa uğurlandığı evi gibi görünmektedir (Hodder ve Hutson, 2010: 106).

Öte yandan Üst Paleolitik dönemin ilerleyen evrelerinde çok daha dikkat çekici kalıntılarla karşılaşmaktadır. Özellikle Magdalenian dönemin iyi bir şekilde tanımlandığı Fransa’daki pek çok mağara ve kaya sığınağı gibi yerleşim alanlarında 16,000 yıl öncesine tarihlenen bebek iskeletlerine ait kafatası parçalarının süslenme objeleri (kolye, amulet vb gibi) olarak şekillendirildikleri anlaşılmaktadır. Fransa’daki Veyrier Mağarası, Saint-Germaine-la-Rivière Kaya Sığınağı ve Enléne gibi kazısı yapılmış Geç Paleolitik dönem yerleşimlerinde bebek kafataslarının *frontal* veya *parietal* kısımları ile çene kemiklerine ait parçalarının aşı boyası izleri taşıdıkları da tespit edilmiştir. Bazı insan dişleri üzerinde işlemelerin (oyma tarzında) varlığı ise oldukça dikkat çekicidir (Pettitt 2011: 262).

İlk kez Orta Paleolitik dönemde başlayan ölü gömme uygulamaları Üst Paleolitik dönemle birlikte büyük bir ivme kazanmıştır. Ancak Üst Paleolitik dönemin erken evrelerinde rastlamadığımız ölü gömme uygulamalarının özellikle Gravettian dönemle birlikte fazlasıyla şaşalı örneklerle karşımıza çıkmaları, daha öncesinde neden bu tür

* ‘Ayı Kültü’ özellikle Orta Paleolitik dönem bulgularıyla ilişkilendirilmektedir, ayrıca bkz. Breuil ve Lantier, 1959; Maringer, 1960.

** Bkz. Jelinek, 1992; Alt vd. 1997; Trinkaus vd. 2000: 1116-1118; Formicola vd., 2001.

*** Red Lady ve Arene Candide örneğinde olduğu gibi.

uygulamaların olmadığı sorusunu akla getirmektedir (Lewin, 2008: 232). Bundan başka Gravette Kültürünü karakterize eden yerleşimler ve buluntu toplulukları sadece Avrupa'nın doğu ve batısında değil Anadolu ve Balkanları da kapsayan oldukça geniş bir coğrafyada görülür. Ancak Sungir, Brno, Dolni Vestonice ve İtalya'daki mezar örneklerinin hiçbirine bugüne değin Yakınoğu' da da olmak üzere, ne Anadolu ne de Balkanlarda rastlanmıştır*. Dolayısıyla özellikle Üst Paleolitik dönemde bu türden ölü gömme uygulamalarının çoğunlukla soğuk iklim koşullarının şiddetli bir şekilde yaşandığı alanlarda görülmesi, ritüel bir inanışa işaret ettiği varsayılabilir bu uygulamaların bu bölgelerle sınırlı kaldığını da akla getirebilir. Ancak Anadolu ve Balkanların çoğu yerinde bu dönemlere yönelik arkeolojik kazı ve araştırmaların azlığını da burada hatırlatmakta yarar görmekteyiz.

Bunun yanı sıra Avrupa'da Gravettian dönemin sona ermesiyle birlikte bu türden mezar uygulamaları gibi buluntular çok fazla görülmezler. Yakınoğu'ya baktığımızda, Avrupa'nın *Epi-gravettian* ve Magdalenian kültürleriyle çağdaş olan Epi-paleolitik süreçlerde ölü gömme uygulamalarının olduğu ve bunların dönemin sonuna doğru 'kafatası kültü' gibi uygulamaları da içeren bulgularla ortaya çıktığı görülür (Belfer-Cohen ve Hovers, 1992). Neolitik Çağ'la birlikte gerek Anadolu ve gerekse Yakınoğu' da toplu gömüleri de içeren çok sayıda mezar buluntusu söz konusudur. Örneğin Anadolu'da Körtiktepe** ve Çayönü*** gibi seramiğin görülmediği Neolitik dönem yerleşimlerde bu türden mezar buluntuları bilinmektedir. Avrupa'da Magdalenian Kültürü'nü temsil eden yerleşim yerlerine baktığımızda, özellikle sanatsal anlamda çok önemli bulguların varlığına rağmen, ölü gömme uygulamalarının neredeyse ortadan kalkması farklı uygulama veya inançların ortaya çıktığını veya daha önceki uygulamaların ortadan kalktığı varsayımını akla getirebilir (Lewin, 2008: 232).

Avrupa ve Yakınoğu açısından bakıldığında Orta Paleolitik dönemde her iki bölgede ölü gömme uygulamaları söz konusudur. Ancak Avrupa'da Üst Paleolitik dönemde ölü gömme uygulamaları ile birlikte sanatsal faaliyetlerde de devrim niteliğinde gelişmeler yaşanırken Yakınoğu'dan neredeyse hiçbir bulgu söz konusu değildir. Bunun yanı sıra, Avrupa'da Üst Paleolitik dönem Gravettian mezarlarında venüs figürinleri olarak tanımlanan kadın heykelciklere rastlanmaktadır. Yakınoğu, Balkanlar ve Anadolu'da standart örneklerine ancak Neolitik Çağ'da rastladığımız bu figürinler, genellikle mamut dişinden, steatitten veya kil gibi çeşitli hammaddelerden yapılmışlardır (Hansen, 2005; Pettitt, 2002). Gravettian mezarlarıyla çağdaş zamanda görülen ve arkeolojik çalışmaların yeni yeni gelişmeye başladığı yıllarda sürdürülen kazılarda bulunan bu heykelciklerin genellikle mağaralarının ücre köşelerine sıkıştırılmış oldukları veya bilinçli şekilde kazılmış çukurlara gömülmüş olarak bulunmuş oldukları bildirilir (Pettitt, 2002). Paul Pettitt (2002) bu heykelciklerin bu tür alanlarda bulunmuş olma durumunu ilginç bir

* Anadolu ve Balkanlar coğrafyasında Üst Paleolitik dönem benzerlikler ve farklılıklar için özellikle bkz. Murat, Karakoç (2015). *Son Buzul Çağı ve Holosen Başlangıcında Anadolu ve Balkanlar*. Ankara: Midas Kitap, s. 151.

** Körtiktepe yerleşimi için bkz. Özkaya ve Coşkun, 2011.

*** Bkz. Metin, Özbek (2004). *Çayönünde İnsan*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

tezat olarak görmektedir. Araştırmacı, “Örneğin hemen hemen gömülmüş tüm bireyler erkektir. Ancak gömülmüş tüm heykelcikler kadındı. Eğer bu figürünler bir kadın tanrıçadan ziyade genel olarak kadınları temsil ediyorsa bu Üst Paleolitik toplulukların sosyal dinamikleri içinde bir çelişki olarak görülmelidir” düşüncesini savunmaktadır. Şöyle ki bu durum, “kadınlar ve erkekler arasında sosyal bir farklılaşmanın ortaya çıktığına” da işaret ediyor olabileceği şeklinde yorumlanmıştır (Pettitt, 2002). Öte yandan Tim Taylor, mezarlara gömülme ayrıcalığına sahip olmuş bu insanların öldürülmüş olabileceklerini ileri sürmüştür. Çünkü araştırmacıya göre “topluluk içinde kötü giden bir şeyler varsa, ‘Şaman’ bu kötü gidişatı düzeltmek zorundadır. Aksi takdirde o, öldürülür” (akt. Pettitt, 2002). Genellikle bereket veya ana tanrıça kültüyle ilişkilendirilen* bu heykelciklerin gömülmüş olmaları; diğer taraftan erkek mezarlarındaki hayvan kalıntılarının varlığı oldukça ilginçtir. Şayet bu mezarlardaki kişiler öldürülmüş, yani bir nevi kurban edilmişlerse, bu tür öğelerle gömülmüş olmaları, Tim Taylor’ın da ifade ettiği gibi gerçekten de bunun kötü giden bir durumu sona erdirmeye amacıyla yapıldığı varsayılabilir. Tek derdi karnını doyurmak ve çoğalmak olan paleolitik insan, içinde yaşadığı doğada meydana gelmiş olan tahribatların ve iklimsel salınımların yarattığı dramatik değişikliklerden fazlasıyla etkilenmiş olmalıydı**. Öte yandan bu tahripkar değişimler, av hayvanlarının azalmasına yol açabileceği gibi bebek ölümlerinin de artmasına yol açmış olabilir. Paleolitik Çağ insanının doğası düşünüldüğünde bu türden kaygılar oldukça önemli sonuçlardı. Bu bağlamda Alp (2009: 37), “Tarih öncesi dönemlerdeki ilkel insan için doğa, bitki örtüsü ve hayvanlar ile doğa olayları (gökyüzü, yağmur, şimşek vb)*** anlaşılması ve ulaşılması güç, açıklanamayan bir yığın mistik anlam taşıyordu. İlkel insan için öncelikle doğaya karşı ayakta kalma ve yaşama savaşı oldukça güçtür. Avcılık ve toplayıcılıkla yaşayan insan için ilk gördüğü güç ve kuvvet sembolleri hayvanlar ile doğa obje ve olayları olmuştur.” Araştırmacıya göre “kuşkusuz ilkel insan için önceleri korku ve saygı, sonra doğaya hakim olma ve onun gücünü kendine geçirme gibi dürtüler birtakım yaptırımları da beraberinde getirmiş olmalıydı. Bu yaptırımlardan biri ve ilkel insan için en önemli olanı da” araştırmacıya göre ‘büyü’ idi (Alp, 2009: 37). Venüs heykellerinin kırılması veya gömülmeleri; topluluğun ‘Şefi’ veya ‘Şaman’ı olan erkek bireylerin öldürülmüş olma ihtimali belki de bu türden bir yaptırımın veya doğal koşulların zorunlu kıldığı ritüel bir uygulamanın sonucuuydu. Bu durum bir “öteki dünya anlayışının” veya dini bir inanışın” göstergesi olarak da yorumlanabilir.

MEZARLARIN SEMBOLİK ANLAMLARI

Orta Paleolitik dönemden itibaren, her ne kadar bazı tartışmaları bünyesinde barındırsa da, en erken mezarların varlığı bilinmektedir. Ama çok daha eski yerleşim

* Bkz. Alp, 2009.

** Tıpkı bir “Nuh Tufanı” gibi.

*** Bu doğa olaylarının yanı sıra, Üst Paleolitik dönem Avrupası’nda sıklıkla meydana gelen iklim değişiklikleri ve buzullaşma koşulları da mutlak surette göz önünde bulundurulmalıdır, bkz. William, J. Burroughs (2005). *Climate Change in Prehistory: The End of the Reign of Chaos*. New York: Cambridge University Press.

yerlerinde, örneğin Çin'deki Chou-kou-tien'de en azından 400,000 yıl öncesine tarihlenen kafatasları ve alt çene kemikleri bulunmuştur. Alt Paleolitik dönemde mezarlıklar söz konusu olmadığına göre, bu kafataslarının saklanması Eliade'ye (1975: 22) göre, 'dinsel nedenlerle açıklanabilirdi'. Öte yandan "Abbe Breuil ve Wilhem Schmidt, Avustralyalılarda ve diğer ilkel topluluklarda görülen 'ölmüş akrabaların kafataslarını saklamak ve kabile yer değiştirirken bunları da yanlarında taşıma" geleneğine dikkati çekerler (Maringer 1960: 18'den akt. Eliade, 1975: 22). Bu bağlamda bu tür uygulamalar, "Paleolitik 'Kafatası Kültü' kavramının varlığı, 'ritüel' amaçlı veya 'din dışı sebeplere dayanan yamyamlığın' kanıtları olarak da yorumlanır" (Bergounioux, 1958: 151-153; Chase ve Dibble, 1989: 279; Eliade, 1975: 22-23). Örneğin "İtalya'daki Monte Circeo Mağarası'nda bulunan neandertal kafatasının kırılmış olması, bu türden bir uygulamanın kanıtı olarak görülmüştür. Herkes tarafından kabul edilmemişse de, sağ göz çukuru parçalanarak öldürülmüş bu bireye ait kafatasının sonradan arka tarafındaki deliğin genişletilerek beyninin dışarı çıkarıldığı ve olasılıkla bir ritüel eşliğinde yenildiği" ileri sürülmüştür (Eliade, 1975: 23). Hırvatistan'daki Krapina yerleşiminde çok sayıda ve parçalanmış halde bulunmuş iskelet kalıntıları da bu tür bir ritüelle ilişkilendirilmiştir (Bergounioux, 1958; Blanc, 1961; Roper, 1969; Trinkaus, 1985).

Eliade (1975: 23) "en eski dönemlerden bu yana, ölüm sonrası yaşama inanç, kırmızı aşı boyasının kullanımıyla kanıtlanmış gibidir" der ve araştırmacıya göre "bu boya, ritüel anlamda kanı temsil eder," yani yaşamı simgeler. Pek çok araştırmacıya göre, gerçekten de kırmızı aşı boyası aslında kanı ve yaşamı temsil etmektedir. Cesetlerin üzerine kırmızı aşı boyasının serpilmesi, özellikle Üst Paleolitik dönem mezarlarının hemen hepsinde yaygın bir gelenek olarak göze çarpmaktadır. Asya, Afrika ve Avrupa'nın batısına değin pek çok yerleşimde aşı boyası kalıntıları, çoğunlukla mezar olarak tanımlanmış alanlardan bilinmektedir. Bu bağlamda Eliade (1975:23) "mezarlıklar aslında ölümden sonraki hayata inancın kesin kanıtlarıdır" der. "Yoksa cesedi gömmek için katlanılan zahmet" araştırmacıya göre "anlaşılmaz bir şey" olurdu. Bu bağlamda Mircea Eliade, "ölümden sonraki yaşam, sadece 'tinsel' nitelikte olabilir, yani ruhun daha sonraki bir varoluş biçimi olarak algılanabilirdi ki ölüleri rüyalarda görmek de bu inancı desteklemekteydi". Araştırmacıya göre "mezarlar, ölünün olası geri dönüşüne karşı alınmış bir önlem olarak da yorumlanabilir". Örneğin pek çok iskelet ya kıvrılmış ya da belki de bağlanmıştı. "Ölünün bedenini kıvrılmış pozisyonu", Eliade'ye (1975: 23) göre 'yaşayan cesetler'den duyulan korkuyu değil aksine bir 'yeniden doğuş' umudunun göstergesi olarak varsayılmalıdır." Bu bakımdan ölünün bilinçli olarak "cenin pozisyonu verilerek gömüldüğü alanlar" araştırmacıya göre bunu kanıtlayan örnekler olarak görülmelidir*.

Genellikle üzerlerine aşı boyası (özellikle kırmızı ve sarı) serpiştirilmiş ve gerçekten de mezar olarak tanımlanan alanlarda boncuk, deniz kabukları, fildişinden yapılmış bazı

* Bu bağlamda özellikle ilkel kabilelerin ölüm ve ruh anlayışlarını detaylı bir şekilde ele alan Lucien Lévy-Bruhl'in çalışmasının iyi analiz edilmesi gerektiği inancındayız, bkz. Lévy-Bruhl, 2006.

asa ve silah benzeri objeler vb içeren çok sayıda ölü hediyesi bulunmuştur. Ancak A. Leroi-Gourhan, ölü hediyelerinin tartışmalara açık olduğu kanısındadır. Araştırmacı “bu durumun önemli bir sorun olduğunu” ve “bu tür objelerin mezarlardaki varlığının sadece ölümden sonraki bir hayatı göstermekle kalmayacağını” bunun yanı sıra “ölen kişinin bu dünyada yaptığı işe öteki dünyada da devam edeceğine kesinlikle inanıldığını” kanıtlar nitelikte olduğunu savunur (Leroi-Gourhan, 1964: 62). Bu bağlamda örneğin “ilkel kabilelerde ölen kişi bir erkekse gece avlanabilmesi için yanı başına bir mızrak; kadınsa yine avlanabilmesi ve bitki köklerini çıkarabilmesi için yanına bu işle alakalı bir alet konulduğu” bildirilir (Lévy-Bruhl, 2006: 246). Bu durum tarih öncesi dönemlere ait pek çok mezarda bulunan ve avcılık veya günlük yaşamla alakalı aktivitelerle açıklanan buluntuların ne amaçlarla mezarlara konulduğunu açıklayabilmesinin yanı sıra Leroi-Gourhan’ın görüşlerini de bir yerde destekleyebilir. Öte yandan aslında ölen kişinin asla ölmediği ve başka bir alemde yaşamaya devam ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin Lévy-Bruhl’ın *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı* adlı çalışmasına baktığımızda günümüzde Mossi olarak bilinen bir kabilede, “ceset mezara konulduktan sonra başının üstüne küçük bir tuz yığını konulmakta ve sağına canlı bir köpek, solunaysa canlı bir kedi yerleştirilmektedir. Ayrıca bir horoz ve bir torba un eklenir. Horozun her sabah ölen kişiyi (aslında onlara göre hala yaşayan) öterek gün doğumunda uyandıracığı düşünülür. Kedi sıçanları ve fareleri avlayacak, köpek havlayarak insanları korkutup kaçıracaktır. Un ve tuz ise ölen kişinin beslenmesi içindir” (Lévy-Bruhl, 2006: 244). İlginç olan kedi ve köpek gibi hayvanların canlı bir şekilde ölen kişiyle birlikte gömülmesidir.

SONUÇ ve TARTIŞMA

En erken örneklerine Orta Paleolitik dönemde rastladığımız ölü gömme uygulamaları, zaman geçtikçe kültürden kültüre ve toplumdaki topluma değişiklikler göstererek günümüze değin taşınan bazı uygulamaları da kapsayarak insan hayatında önemli bir olay haline gelmiştir. Yaşayan bir canlının bir gün öleceğini biliyor olması ve bu duruma bir çare bulamaması, belki de onun ölüme yüklediği önemin temel sebeplerindendir. Yine içinde yaşadığımız dünyanın bir yaratıcı tarafından mı yoksa birtakım tesadüfler sonucunda mı oluştuğu gibisinden sorular da insanın manevi dünyasını meşgul etmiş olabilir. Bu bağlamda en azından Orta Paleolitik dönemden itibaren insanlar, bir öteki dünya inancına, belki de ölümden sonra bir yaşamın olabileceğine inanma gereği duymuş veya topluluk içerisindeki bazı kişiler tarafından bu bağlamda yönlendirilmişlerdir. Bu inanç veya yönlendirmeler sonucunda, hepsini olmasa dahi en azından ölen bazı bireylerin, daha Orta Paleolitik dönemde gömülmesi, bunların gerçekten de bilinçli bir şekilde mi gömüldükleri yoksa birtakım tesadüfler sonucunda mı gömülmüş oldukları yönündeki tartışmaları* da beraberinde getirmiştir. Her ne kadar Shanidar’da çiçeklerle gömüldüğü ileri sürülen veya Tesikh Tash’da dağkeçisi boynuzları arasında gömüldüğü bildirilen neandertal kalıntıları söz konusu ise de çok sayıda iskeletin izole bir şekilde, hatta

* Söz konusu bu tür tartışmalar, Orta Paleolitik dönem bulgularıyla alakalıdır.

çoğunlukla parçalanmış bir halde bulunmuş olmaları, bilinçli ölü gömme uygulamasının en azından Üst Paleolitik döneme değin olmadığı yönündeki iddiaların öne sürülmesine yol açmıştır (Lewin, 2008: 232). Bundan başka, Hırvatistan'daki Krapina Mağarası'nda olduğu gibi, çok sayıda neandertal iskeletinin parçalanmış bir şekilde bulunmuş olması, neandertaller arasında birtakım yamyamlık olaylarının olduğu şeklinde yorumlanmış olduğuna değinmiştik.

Öte yandan Robert Gargett (1989:158) “eğer eldeki kanıtlar tarafsız bir biçimde incelenecek olursa neandertaller öncesine ait fosil kayıta tam iskelet kalıntılarının neredeyse hiç bulunmadığına” dikkati çekmektedir. Lewin (2008: 233)'in de ifade ettiği gibi gerçekten de bilinen ilk insansı türünün bir üyesi olan *Australopithecus aferensis*'e ait ünlü ‘Lucy’ iskeletini de kapsamak üzere, insanlık tarihinin 3 milyon yıllık bir döneminden kalma tam olarak tanımlanabilecek yalnızca iki iskelet bilinmektedir. Gerçekten de Orta Paleolitik dönemle birlikte tam iskelet kalıntılarında bir çoğalmanın olduğu aşikardır. Kimi araştırmacılar, yalnız başına bu gerçeğin dahi bilinçli ölü gömme olayının bu dönemle birlikte (neandertal ve Homo sapiens insanlarından itibaren) gerçekleştirilmiş olduğu tezini* doğrular nitelikte olduğunu belirtmektedirler. Çünkü ölü bedeninin bilinçli bir şekilde gömülmüş olması, iskeletin korunarak günümüze değin gelme olasılığını artırır (Lewin, 2008:233). Ancak Gargett (1989), “neandertallere ait tam iskelet kalıntılarının bu denli çokluğunu, yalnızca bu kalıntıların doğal, jeolojik veya diğer etmenler nedeniyle bozulacak denli uzun süre toprakta kalmamış olmalarına bağlar.” Dolayısıyla araştırmacı neandertallerin ölümlerinin bilinçli bir şekilde gömdükleri şeklindeki tezlere karşıdır (Lewin, 2008: 233). Robert Gargett (1989: 177-181) söz konusu çalışmasında “sığ mezarlar ya da insan iskeletlerinin bazı hayvan boynuzları düzenlemeleri eşliğinde gömülmüş olması gibi ölü gömme uygulamalarından yana ileri sürülen kanıtlara bakıldığında, sadece doğal süreçlerin işlemiş” olduğuna dikkati çekmekte ve “mağaralardaki jeomorfolojik ve tafonomik süreçler sonucunda mezarları andıran alanların ortaya çıkabileceğini” belirtmektedir. Gargett (1989: 177) “çoğu olaylarda, böylesine basit, olası açıklamalar, gizemli ve bilinçli davranışları anımsatan karmaşık senaryolar adına göz ardı ediliyor” demektedir.

Shanidar'da, ölen yaşlı bireyin sonsuza kadar dinlenmesi için çiçeklerden oluşan bir mezara gömülmüş olduğu varsayımı, Gargett'e (1989: 176) göre “çiçeklerin taşınmasına yol açan olası etkenin görmezlikten gelinmesinden kaynaklıdır: rüzgar. Shanidar büyük bir mağaradır ve herhangi bir rüzgar esintisi oldukça hassas olan çiçek dallarını mağaraya taşıyabilirdi. Değişen iklim, sistematik örnekleme eksikliği veya çiçeklerin kısa karakterli bir ömre sahip oluşu mağaranın başka bir yerinde benzer polen örneklerinin yokluğunun rapor edilmemesine katkıda bulunmuş olmalıydı. Öte yandan çiçeklerin

* Ölü gömme uygulamaları ile ilgili tüm tartışmalar ve görüşler için özellikle bkz. Robert H. Gargett; Harvey, M. Bricker; Geoffrey, Clark; John, Lindly; Catherine, Farizy; Claude, Masset; David W., Frayer; Anta, Montet-White; Clive, Gamble; Antonio, Gilman; Arlette, Leroi-Gourhan; M. I. Martínez, Navarrete; Paul, Ossa; Erik, Trinkaus, Andrzej ve W., Weber (1989). “The Evidence for Neandertal Burial [and Comments and Reply]”, *Current Anthropology*, Vol. 30, No. 2, s. 157-190, online erişim: <http://www.jstor.org/stable/2743544>.

mezarlara amaçlı olarak konulmuş olduğuna peşinen inanılmıştı. Bu mezarlarda çiçek polenlerine rastlanmış olması araştırmacıları neandertallerin ölümlerini çiçeklerle birlikte gömdüklerine araştırmacıları inandırmaya yetmişti.” Buna karşın Arlette Leroi-Gourhan, (1989: 182) Gargett’in iddialarını şu şekilde cevaplamıştır: *Gargett, rüzgârın çiçekleri tam olarak neandertal ölüsünün gömülü olduğu toprağın içine taşırken beş ayrı türe ait parlak renkli çiçekleri seçmiş olduğunu düşünüyor. Tezini, polenlerin dağılışına ilişkin gerçekleri göz önüne almadan ve konuyla ilgili çalışmasını benim yazımı okumadan hazırlamış olması çok yazık...*

Her ne kadar birtakım tartışmalar söz konusu olsa da Orta Paleolitik dönem insanlarına değin tam iskelet kalıntılarının olmadığı aşikârdır. Ancak Üst Paleolitik dönemde olduğu gibi, Orta Paleolitik dönemde de tüm bireylerin gömülmedikleri ve sadece belli bireylerin gömülmüş oldukları varsayıldığında, bu anlamda sınıfsal bir farklılığın gerek neandertaller gerekse Üst Paleolitik topluluklar arasında olmuş olabileceği bizce düşünülebilir. Bundan başka günümüzde de olduğu gibi, bölgeden bölgeye değişen farklı geleneksel uygulamaların olabileceği gerçeği de göz ardı edilmemelidir. Zira bazı bölgelerde yamyamlık olabileceği gibi, bazı bölgelerde, en azından bazı bireylerin bilinçli olarak gömülmüş olabilecekleri olasılığı Orta Paleolitik dönem için söz konusu olabilir.

Üst Paleolitik döneme bakıldığında, gerçekten de bilinçli ölü gömme uygulamaları, hiçbir tartışmaya mahal vermeden, birtakım ritüel uygulamaları da kanıtlayacak şekilde görülmektedir. Özellikle fazlasıyla emek ve zaman harcanarak -örneğin Sungir’deki gibi binlerce mamut dişinden yapılmış boncuklarla süslenmiş mezarlarda olduğu gibi- ölen bireylerin kazılmış çukurlara gömülmeleri, dini bir inanın ötesinde, öteki dünya ve ruh kavramının da varlığını akla getirir düzeydedir. Ancak ölen her bireyin gömülmemiş olması, özellikle erkeklerin gömülmesi veya Sungir ile Dolni Vestonice gibi yerleşimlerde de görüldüğü gibi, çoklu (özellikle üçlü) gömülerin varlığı, gömülen bireylerin ayrıcalıklı konumlarına işaret etmektedir ki bu durum, birtakım sosyal ve sınıfsal farklılıkların da ortaya çıkmış olduğuna işaret edebilir. Bunun yanı sıra, Orta Paleolitik dönem iskelet kalıntılarına baktığımızda bunların da çoğunlukla erkek ve özellikle de çocuklara ait oldukları görülür. Bu durum, özellikle bu bireylerin gömülmüş olabileceklerini de akla getirebilir. Sonuçta bazı bireylerin hiç gömülmemiş olması da aslında bir öteki dünya anlayışının yokluğu anlamına gelmez. Ancak elimizde Mehmet Özdoğan’ın (2011: 43) dile getirdiği bir “zaman makinesi” olmadığı sürece, yazısız dönemlerin bu gizemli uygulamaları hakkında söylenecek her söz, olasılıklardan öteye geçmeyecektir. Fakat insanoğlu içindeki ölüm korkusu ve bu gerçeği belki de hiçbir zaman kabullenemeyişi ve sonuçta belki de kendi kendini avutmak için aslında hiç ölmeyecek olduğuna inanmayı ve ölenin sadece beden olduğunu ve ona hayat verdiğine inandığı ruhun aslında bir yolculuğa çıktığına inanma gereği de duymuş olabilir. Son olarak bu türden geleneksel veya ritüel sayılabilecek uygulamaların kültürden kültüre aktarıldığından bahsetmiştik. Zira insanların en bağlı buldukları adetlerin ölümle ve

ölü gömme uygulamalarıyla alakalı olduğu anlaşılmaktadır (Alp, 2009: 66). Dolayısıyla her ne kadar tartışmalı da olsa, bizce Üst Paleolitik dönemde tartışmasız mezar olarak tanımlanan alanlar, olasılıkla kökenini çok daha eski bir kültürden almış olmalıydı. Zira bunların birden bire ortaya çıkmış oldukları bizce düşünülemez.

KAYNAKÇA

- Aldhouse-Green, Stephan ve Pettitt, B. Paul (1998). "Paviland Cave: Contextualizing the Red Lady," *Antiquity* Vol. 72, Issue 278 (Dec), s. 756-772, doi: <http://dx.doi.org/10.1017/S0003598X00087354>
- Alt, Kurt, W., S. Pichler, W. Vach, B. Klima, E. Viček ve J. Sedlmeier (1997). "Twenty-five thousand-year-old triple burial from Dolni Věstonice: An ice-age family?," *American Journal of Physical Anthropology* Vol. 102, Issue 1 (Jan), s. 123-131, doi: 10.1002/(SICI)1096-8644(199701)102:1<123::AID-AJPA10>3.0.CO;2-2
- Barham, Lawrence (2002). "Backed tools in Middle Pleistocene central Africa and their evolutionary significance," *Journal of Human Evolution*, Vol. 43, Issue, 5 (Nov), s. 585-603, erişim: <http://in-africa.org/wp-content/uploads/2012/12/Barham-2002-JHE-backed-tools-in-MPle-Africa-Twin-Rivers.pdf>, doi: 10.1006/jhev.2002.0597
- Bar-Yosef, Ofer, B. Vandermeersch, B. Arensburg, P. Goldberg, H. Laville, L. Meignen, Y. Rak, E. Tchernov ve A.M. Tillier (1986). "New data on the origin of modern man in the Levant," *Current Anthropology* Vol. 27, No.1, (Feb), s. 63-65, doi: 10.1086/203389
- Bar-Yosef, Ofer, B. Vandermeersch, B. Arensburg, A. Belfer-Cohen, P. Goldberg, H. Laville, L. Meignen, Y. Rak, J.D. Speth, E. Tchernov, A.M. Tillier ve S. Weiner (1992). "The excavations in Kebara Cave, Mt. Carmel: Comments and Replies," *Current Anthropology* Vol. 33, No. 5, (Dec), s. 497-550, erişim: <http://www.jstor.org/stable/2743915>
- Belfer-Cohen, Anna ve Hovers, Erella (1992). "Mousterian and Natufian burials in the Levant," *Current Anthropology* Vol. 33, No. 4 (Aug-Oct), s. 463-471, erişim: <http://www.jstor.org/stable/2743875>
- Bergounioux, Frederic Marie (1958). "Spiritualité," *de l'homme de Néandertal* içinde ed. G. H. R. von Koenigswald, *Hundert Jahre Neanderthaler*, Kemink en Zoon, Utrecht, s. 151-166.
- Blanc, Alberto (1961). "Some evidence for the ideologies of early man," *Social life of early man* içinde ed. S. L. Washburn, Viking Fund Publications in Anthropology 31, s. 119-136.

- Bogucki, Peter (2013). İnsan Toplumunun Kökenleri. Çev. Cumhur Atay, İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Bonifay, Eugène, (1965). “Un ensemble ritual moustérien a la grotte du Régourdou (Montignac, Dordogne),” *Atti del VI Congresso Internazionale delle Scienze Preistoriche e Protoistoriche Rome 2* içinde s.136-140.
- Bonifay, Eugène ve Vandermeersch, Barnard (1962). “Dépôts rituels d’ossements d’ours dans le gisement moustérien du Régourdou (Montignac, Dordogne),” *Comptes Rendus Hebdomadaires des Séances de l’Académie des Sciences Paris*, 255, Part 3, s. 1635-1636.
- Bordes, François ve Lafille, Jean (1962). “Découverte d’un squelette d’enfant moustérien dans le gisement du Roc de Marsal, commune de Campagne-du-Buque (Dordogne),” *Comptes Rendus Hebdomadaires des Séances de l’Académie Sciences* Vol. 254, s. 714-715.
- Bowler, Jim M, R. Jones, H. Allen ve A.G. Thorne (1970). “Pleistocene human remains from Australia: a living site and human cremation from Lake Mungo, Western New South Wales,” *World Archaeology* Vol. 2, Issue 1, (Special Issue), s. 39-60, doi: 10.1080/00438243.1970.9979463
- Breuil, Henri ve Lantier, Raymond (1959). *The Men of the Old Stone Age*. St. Martin’s Press, New York.
- Chase, G. Philip ve Harold. L. Dibble (1987). “Middle Paleolithic Symbolism: A review of current evidence and interpretations,” *Journal of Anthropological Archaeology* Vol. 6, s. 263-296, erişim <http://www.oldstoneage.com/pubs/HLD/symbols.pdf>
- Capitan, Louis ve Peyrony, Denis (1909). “Deux squelettes humains au millieu de foyers de l’époque moustérienne,” *de l’Ecole d’Anthropologie*, Année XII, Paris 6, (Dec), s. 402-409, erişim: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01076288/document>
- Capitan, Louis ve Peyrony, Denis (1912). “Station préhistorique de la Ferrassie,” *Revue Anthropologique*, Tome XXII, (Jan), s. 76-99, erişim: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4425318/f79.image>
- Capitan, Louis ve Peyrony, Denis (1921). “Nouvelles fouilles a la Ferrassie (Dordogne)”, *Association Française pour l’Avancement des Sciences, Comptes Rendus* Vol. 44, s. 540-542.
- Dobrovolskaya, Maria, Richards, Michael ve Trinkaus, Erik (2012). “Direct radiocarbon dates for the mid Upper Paleolithic (eastern Gravettian) burials from Sunghir, Russia,” *Bulletins et Mémoires de la Société d’Anthropologie de Paris*, Vol. 24, Issue 1-2, (june), s. 96–102, erişim: [http://www.researchgate.net/publication/226504882_Direct_radiocarbon_dates_for_the_Mid_Upper_Paleolithic_\(eastern_Gravettian\)_burials_from_Sunghir_Russia](http://www.researchgate.net/publication/226504882_Direct_radiocarbon_dates_for_the_Mid_Upper_Paleolithic_(eastern_Gravettian)_burials_from_Sunghir_Russia), doi: 10.1007/s13219-011-0044-4.
- Eliade, Mircea (1975). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria’larına*. Çev. Ali Berktaş, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Formicola, Vincenzo, Pontrandolfi, Antonella ve Svoboda, Jiri (2001). “The Upper Paleolithic triple burial of Dolni Vestonice: Pathology and funerary behavior,” *American Journal*

- of Physical Anthropology*, Vol. 115, Issue, 4 (Aug), s. 372-379, doi: 10.1002/ajpa.1093
- Gargett, H. Robert (1989). "The evidence for Neandertal Burial," *Current Anthropology*, Vol. 30, No. 2 (Apr), s. 157-177, erişim: <http://www.jstor.org/stable/2743544>
- Gargett, H. Robert (1999). "Middle Palaeolithic Burials is not a Dead Issue: the View from Qafzeh, Saint-Césaire, Kebara, Amud, and Dederiyeh", *Journal of Human Evolution*, Vol. 37, Issue, 1 (Jul), s. 27-90, erişim: <http://www.idealibrary.com>
- Garrod, Dorothy ve Bate, M. Dorothea (1937). *The Stone Age of Mount Carmel*. Oxford: Clarendon Press, erişim: <https://ia600506.us.archive.org/18/items/stoneageofmountc02join/stoneageofmountc02join.pdf>
- Golovanova, V. Liubov, Hoffecker, F. John, Kharitonov, M. Vitality ve Romanova, P. Galina (1999). "A Neanderthal Occupation in The Northern Caucasus," *Current Anthropology*, Vol.40. No.1, (Feb), s. 77-86, erişim: http://www.researchgate.net/publication/235902408_Mezmaiskaya_Cave_A_Neanderthal_Occupation_in_the_Northern_Caucasus, doi: 10.1086/515805
- Gru'n, Rainer, Stringer, B. Christopher ve Schwarcz, P. Henry (1991). "ESR dating of teeth from Garrod's Tabiun collection," *Journal of Human Evolution* Vol. 20, Issue 3, (Mar), s. 231-248, doi: 10.1016/0047-2484(91)90074-6
- Hansen, Svend (2005). "'Border Crossing' Cultural Elements: Neolithic Figurines-East-West", *How Did Farming Reach Europe? Anatolian-European Relations From The Second Half Of The 7th Through The First Half Of The 6th Millennium Cal. BC.*, Byzas 2 içinde eds. C. Lichter-R. Meriç, İstanbul: Ege Yayınları, s. 195-212.
- Harrold, B. Francis (1980). "A comparative analysis of Eurasian Paleolithic burials," *World Archaeology* Vol. 12, Issue 2, (Jul), s. 195-211, doi:10.1080/00438243.1980.9979792
- Hodder, Ian (2013). "Sembolik ve Yapısalıcı Arkeoloji," *Arkeoloji: anahtar kavramlar* içinde eds. C. Renfrew ve P. Bahn, Çev. Selda Somuncuoğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 234-239.
- Hauser, Otto (1909). "Decouverte d'un squelette du type du Néandertal sous l'abri inférieur du Moustier," *L'Homme Préhistorique* 7, s. 1-9.
- Hrdlicka, Aleš (1930). *The Skeletal remains of early man*, *Smithsonian Miscellaneous Collections* 83. Smithsonian Institution, Washington: The Lord Baltimore Press, e-book, erişim: <http://ia902701.us.archive.org/18/items/smithsonianmisce831930smit/smithsonianmisce831930smit.pdf>
- Jacobi, M. Roger ve Higham, F.G. Tom (2008). "The 'Red Lady' ages grace fully: new ultrafiltration AMS determinations from Paviland," *Journal of Human Evolution* vol. 55, Issue 5, (Nov), s. 898-907, doi:10.1016/j.jhevol.2008.08.007
- Jelinek, Jan (1992). "New Upper Palaeolithic burials from Dolni Věstonice," *L'Aventure Humaine: 5 Millions d'Années, études et Recherches Archéologiques de l'Université de Liège* 56, s. 207-228.
- Kolankaya-Bostancı, Neyir (2012). "Anadolu'da Erken Prehistorik Dönem Kırmızı Aşı Boyası Kullanımı", *Anadolu/Anatolia* 38, s. 29-51.
- Kuzmin, V. Yaroslav, van der Plicht, Johannes ve Sulerzhitsky, D. Leopold (2014). "Puzzling

- radiocarbon dates fort he Upper Paleolithic site of Sungir (Central Russian Plain),” *Radiocarbon* vol. 56, Nr. 2 s. 451-459. doi: 10.2458/56.17038
- Leroi-Gourhan, Arlette (1964). *Les Religions de la Préhistoire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Leroi-Gourhan, Arlette (1975). “The flowers found with Shanidar IV: a Neanderthal burial in Iraq,” *Science* Vol.190, Issue 4214, s. 562-564, doi: 10.1126/science.190.4214.562
- Leroi-Gourhan, Arlette (1989). “Grave Shortcomings: The evidence for Neandertal burial (and comments and Reply),” *Current Anthropology* vol. 30, No. 2, (Apr), s. 182, erişim: <http://www.jstor.org/stable/2743544>
- Lévy-Bryhl, Lucien (2006). *İlkel İnsanda Ruh Anlayışı*. Çev. Oğuz Adanır, İstanbul: Doğubatu Yayınları.
- Lewin, Roger (2008). *Modern İnsanın Kökeni*. Çev. Nazım Özüaydın, Ankara: TÜBİTAK Yayınları.
- Martin, Henri (1909). *Recherches sur l'evolution du Moustérien dans le gisement de la Quina (Charente) Scheiches Frères*, vol. 2, Paris.
- McCown, T. (1937). “Mugharet es-Skhul: Description and excavations,” *The Stone Age of Mount Carmel* içinde eds. D. Garrod ve D. M. Bate, , Oxford: Clarendon Press, s. 91-107. erişim: <https://ia600506.us.archive.org/18/items/stoneageofmountc02join/stoneageofmountc02join.pdf>
- McDermott, P. Frank, Gru’n, Rainer, Stringer, B. Cristopher ve Hawkesworth, J. Chris (1993). “Mass-spectrometric U-series dates for Israeli Neanderthal/early modern hominid sites,” *Nature* 363 (May), s. 252-255, erişim: <http://www.nature.com/nature/journal/v363/n6426/pdf/363252a0.pdf> doi:10.1038/363252a0
- Movius, L. Hallam (1953). “The Mousterian Cave of Teshik-Tash: Southeastern Uzbekistan, Central Asia,” *American School of Prehistoric Research Bulletin* 17, s. 11-71.
- Nalawade-Chavan, Shweta, McCullagh, James ve Hedges, Robert (2014). “New Hydroxyproline radiocarbon dates from Sungir, Russia: Confirm Early Mid Upper Paleolithic in Eurasia,” *PLOSone*, Vol. 9, Issue 1, s. 1-8, doi:10.1371/journal.pone.0076896
- Oakley, P. Kenneth, Campbell, G. Bernard ve Molleson, Theya (1971). *Catalogue of Fossil Hominids, Part II, Europe*. London: Trustees of the British Museum.
- Oakley, P. Kenneth, Campbell, G. Bernard ve Molleson, Theya (1975). *Catalogue of Fossil Hominids, Part III, Americas, Asia, Australasia*. London: Trustees of the British Museum.
- Olley, M. John, Roberts, G. Richards, Yoshida, Hiroyuki ve Bowler, M. James (2006). “Single-grain optical dating of grave-in fill associated with human burials at Lake Mungo, Australia,” *Quaternary Science Reviews*, Volume 25, Issue 19-20, (October), s. 2469-2474, erişim: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0277379106000412> doi:10.1016/j.quascirev.2005.07.022
- Ohta, Shoji, Nishiaki Yoshihiro, Abe Yoshito, Mizoguchi Yuji, Kondo Osamu, Dodo Yukio, Muhesen Sultan, Akazawa Takeru, Oguchi Takashi ve Haydal Jamal (1995). “Neanderthal Infant Burial from the Dederiyeh Cave in Syria”, *Paléorient*, vol.21,

- No. 2, s. 77-86, erişim: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/paleo_0153-9345_1995_num_21_2_4619, doi : 10.3406/paleo.1995.4619
- Özbek, Metin (2006). Çayönü'nde İnsan. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Özkaya, Vecihi ve Coşkun, Aytaç (2011). "Körtik Tepe", *The Neolithic in Turkey: New excavations and new research: The Tigris Basin* içinde eds. M. Özdoğan-N. Başgelen-P. Kuniholm, İstanbul: Archaeology and Art Publications, s. 89-127.
- Pearson, P. Mike (2002). *The Archaeology of Death and Burial*. Texas: A&M University Press.
- Pettitt, B. Paul (2002). "When burial begins," *British Archaeology: Origins of Burial*, August 66, online, erişim tarihi: 18. 10. 2013, <http://www.archaeologyuk.org/ba/ba66/feat1.shtml>.
- Pettitt, B. Paul (2011). *The Paleolithic origins of human burial*. London: Routledge.
- Pettitt, B. Paul ve Trinkaus, Erik (2000). "Direct radiocarbon dating of the Brno 2 Gravettian human remains," *Anthropologie (Brno)*, Vol. 38, Issue 2, s. 149-50.
- Pettitt, B. Paul, Richards, Micheal, Roberto, Maggi ve Formicola, Vincenzo (2003). "The Gravettian burial known as the Prince ("Il Principe"): new evidence for his age and diet," *Antiquity* Vol. 77, Issue 295, (Mar), s. 15-19, erişim: doi: <http://dx.doi.org/10.1017/S0003598X00061305>, <http://www.uio.no/studier/emner/hf/iakh/ARK1010/v10/undervisningsmateriale/The%20Gravettian%20burial%20known%20as%20the%20Prince.pdf>
- Peyrony, Denis (1934). "La Ferrassie: Moustérien, Périgordien, Aurignacien," *Préhistoire* Part 3, s. 1-92.
- Roper, K. Marilyn (1969). "A survey of the evidence for intrahuman killing in the Pleistocene," *Current Anthropology* Vol.10, No. 4, (Oct), s. 427-459, erişim: <http://www.jstor.org/stable/2740555>
- Solecki, S. Ralph (1971). *Shanidar: The First Flower People*. New York: Knopf.
- Solecki, S. Ralph (1975). "Shanidar IV: a Neanderthal flower burial in Northern Iraq," *Science* Vol. 190, No. 4217, (Nov), s. 880-881, erişim: 10.1126/science.190.4217.880, doi: 10.1126/science.190.4217.880
- Solecki, S. Ralph (1977). "The implications of Shanidar Cave Neanderthal flower burial," *Anthropology and climate of opinion* içinde ed. S. Freed, New York: Annals of the New York Academi Science, s.114-124
- Suzuki, Hisashi (1970a). "The skull of the Amud man," *The Amud Man and His Cave Site içinde* eds. H. Suzuki ve F. Takai, Tokyo: University of Tokyo press, s.123-206.
- Suzuki, Hisashi (1970b). "Skeletal remains of the Amud Man: general conclusions," *The Amud Man and His Cave Site içinde* eds. H. Suzuki & F. Takai, Tokyo: University of Tokyo press, s. 421-422.
- Trinkaus, Erik (1983). *The Shanidar Neandertals*. Orlando: Academic Press.
- Trinkaus, Erik (1985). "Cannibalism and burial at Krapina," *Journal of Human Evolution* Vol. 14, Issue 2, (Feb), s. 203-216. doi:10.1016/S0047-2484(85)80007-5
- Trinkaus, Erik, Svoboda, Jiri, West, L. Dixie, Sladek, Vladimir, Hillson, W. Simon, Drozdova,

- Eva ve Fisakova, Miriam (2000). "Humans remains from the Moravian Gravettian: Morphology and Taphonomy of isolated elements from the Dolni Vestonice II Site," *Journal of Archaeological Science* 27, s. 1115-1132, erişim: <http://www.idealibrary.com>, doi:10.1006/jasc.1999.0501
- Uhri, Ahmet (2010). *Anadolu'da Ölümün Tarihöncesi: Bir Geleneğin Oluşum Süreçleri*. İstanbul:Ege Yayınları.
- Vandermeersch, M. Bernard (1970). "Une sépulture moustérienne avec offrandes découverte dans la grotte de Qafzeh," *Comptes Rendus Hebdomadaires des Séances de L'Académie des Sciences* Tome 270/1 s. 298-301, erişim: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4802850/f335.image>
- Vandermeersch, M. Bernard (1976). "Les sépultures néandertaliennes", *La Préhistoire Française* içinde ed. H. de Lumley, Paris: CNRS, s. 725-727.
- Vandermeersch, M. Bernard (1981). *Les hommes fossiles de Qafzeh (Israel)*. Paris: CNRS.
- Vandermeersch, M. Bernard (1989). "The evolution of modern humans: Recent evidence from Southwest Asia," *The human revolution: Behavioural and biological perspectives on the origins of modern humans* içinde eds. P. Mellars ve C. Stringer, Princeton: Princeton University Press, s. 155-164.
- Vermeersch, M. Pierre, Paulissen Eric, Stokes Stephen, Charlier Christine, Van Peer Philip, Stringer Chris ve Lindsay William (1998). "A Middle Paleolithic Burial of Modern Human at Taramsa Hill, Egypt", *Antiquity*, Volume 72, Issue 277, (Sep), s. 475-484, erişim: <https://lirias.kuleuven.be/bitstream/123456789/184410/1/Vermeersch+1998+Antiquity+Taramsa.pdf>
- Walker, J. Michael, Gibert, Josep, López, Mariano, Lombardi, A. Vincent, Pérez-Pérez, Alejandro, Zapata, Josefina, Ortega, Jon, Higham, Thomas, Pike, Alistair, Schwenninger, Jean-Luc, Zilhão, Joao ve Trinkaus, Erik (2008). "Late Neandertals in Southeastern Spain: Sima de las Palomas del Cabezo Gardo, Murcia, Spain," *Proceedings of National Academy of Sciences USA*, Vol. 105 No. 52, s. 20631-20636, erişim: www.pnas.org/cgi/doi/10.1073/pnas.0811213106
- Walker, J. Michael, Lombardi, A. Vincet, Zapata, Josefina ve Trinkaus, Erik (2010). "Neandertal mandibles from the Sima de las Palomas del Cabezo Gardo, Murcia, Southeastern Spain," *American Journal of Physical Anthropology*, Vol.142, Issue 2, (Dec), s. 261-272, erişim: http://www.readcube.com/articles/10.1002%2Fajpa.21223?r3_referer=wol&tracking_action=preview_click&show_checkout=1, doi: 10.1002/ajpa.21223
- Zeitoun, Valery (2001). "The taxonomical position of the skull of Zuttiyeh," *Comptes Rendus de l'Académie des Sciences, série IIA: Sciences de la Terre et des Planètes*, Vol. 332, Issue 8, (Apr), s. 521-525, doi:10.1016/S1251-8050(01)01568-3

ÖZ

PALEOLİTİK ÇAĞDA MEZARLAR ve ÖLÜM KAVRAMI

Tarih öncesi devirlerde ölüm kavramı ve mezar uygulamalarının en erken ne zaman başladığı ve ölümlerini gömen ilk insanların bunu hangi amaçlarla yaptıkları tartışmalı bir konudur. Paleolitik Çağ'da yaşamış insanların sembolik dünyalarıyla ilişkilendirilen ve mezar olarak tanımlanan buluntu alanları bu anlamda en çok dikkat çeken materyallerdir. Bu tür buluntu alanları Afrika, Asya ve Avrupa kıtalarında yer alan yerleşim yerlerinde en azından 100,000 yıl öncesinden bilinmektedir. Çalışmamız bu yerleşim alanlarında mezar olarak tanımlanmış buluntuları ve bunlarla ilişkili görünen diğer verileri eldeki bilgiler ışığında değerlendirmek ve bunların açıklanmasında gerekli olan bazı önemli süreçleri özetlemeyi amaçlar. Simgesel düşünce, din ve ritüel uygulamalarla da açıklanmaya çalışılan paleolitik mezarları ve içlerinden çıkan buluntular, bu zamanlarda yaşamış insanların soyut ve manevi dünyalarıyla ilgili birtakım ipuçları da vermektedir. Bu durum 'simgesel düşünce', 'öteki dünya' veya 'din' anlayışının çok erken zamanlarda başlamış olabileceğine işaret eder. 'Yamyamlık', 'kafatası kültü' ve mezarlarda aşı boyası gibi bulgulardan yola çıkılarak açıklanmaya çalışılan 'yeniden doğuş umudu' veya 'ruh anlayışı' gibi ortaya atılan daha pek çok kavram konunun önemini ortaya koyar. En erken mezar olarak tanımlanan bulgularla Orta Paleolitik (*Mousterian*) dönemde karşılaşılmakta ve Üst Paleolitik dönemde (*Gravettian* ve *Magdalenian* evrelerde) bunların çok daha karmaşık bir hal almaya başladıkları görülmektedir. Bu bağlamda çalışmamızın kronolojik sınırlaması Paleolitik Çağ olarak belirlenmiştir. Orta Paleolitik döneme tarihlenen anatomik açıdan modern görünümlü *Homo sapiens* ve *Homo neandertalensis* ile ayrıca Üst Paleolitik dönemin sonlarına tarihlenen ve mezar olarak tanımlanan *Homo sapiens* buluntu alanları çalışmamız kapsamında ele alınmıştır.

Anahtar Sözcükler: Paleolitik, mezarlar, ölüm kavramı, simgesel kanıtlar.

Abstract

THE BURIALS IN PALEOLITHIC AGE AND THE CONCEPT OF DEATH

There are discussions about the concept of death, earliest grave applications and the purpose of primitives to bury their dead. Findspots which are associated with symbolic world of Paleolithic Age primitives and defined as graves are quite interesting. Defined as graveyards findspots are known for at least 100.000 years on settlement areas in continental Europe, Africa and Asia. The purpose of our study is to analyze findings described as graveyards on these settlement areas, evaluate associated data in the light of information available, and to summarize significant processes required to explain the above. Tried to be explained with symbolic thoughts, religious rites and rituals as well,

Paleolithic age graves and findings do not also provide information about abstract and spiritual world of people that lived in that era, but also points to the fact that these implementations may have started in very early times. Concepts including ‘sense of soul’ and ‘hope for rebirth’ which are tried to be explained on the basis of findings such as ‘cannibalism’, ‘skull cult’ and Ochre put forth importance of the issue. Findings described as the earliest grave belong to Middle Paleolithic (*Mousterian*) age and it can be observed that these findings become much more complex in Upper Paleolithic period (*Gravettian* and *Magdalenian* stages). Our article is limited to the Paleolithic Era and deals with *Homo sapiens* and *Homo neandertalensis* looking anatomically modern and dating to Mid-Paleolithic period as well as grave findspots of *Homo sapiens* dating to Upper Paleolithic period.

Keywords: Paleolithic, Burials, Death, Symbolic Evidences.

ANTİK YUNAN (HELLEN)'DA KOLONİLER VE BUNLARIN NİTELİKLER

Ahmet Gözlü*

Giriş

Yunanistan yarımadasında M.Ö. ikinci bin yılın başından itibaren görülmeye başlayan Akhalar, bu bölgede Akha (Miken) medeniyetini kurmuşlardır. Neredeyse bütün Akdeniz boyunca izlenebilen Akhalara ait kültürel kalıtlar M.Ö. 16. ve 11. yüzyıllar arasına tarihlenmektedir (Vanschoonwinkel 2006/a: 41). Akha medeniyeti, Ege Göçleri çerçevesinde Yunanistan'ın kuzeyinden güneye inen Dorlar tarafından M.Ö. 1200-1150 civarında yıkılmıştı. Dorlar, bir süre Yunanistan'ın kuzeyindeki Doris Bölgesi'nde oturduktan sonra Peloponnesos, Girit, Anadolu'nun güneybatı kıyıları ve bu kıyıların önündeki adalara yerleştiler. Aynı şekilde, diğer boylardan İonlar, Attika, Euboia, Ege adaları ve Anadolu'nun batı kıyılarının orta kesimine; Aioller ise, Lesbos Adası ve Anadolu'nun kuzeybatısına yerleşmişlerdi (Tekin 1998: 41). Dor veya Aiol göçleri hakkında kayıtlarımızın kısıtlı olduğunu maalesef burada vurgulamamız gerekmektedir (Vanschoonwinkel 2006/b: 119).

Akha uygarlığının çöküşünü, bazı bilim adamlarının geleneksel biçimde 'Karanlık Çağ' olarak adlandırdıkları, M.Ö. 12. ve 9. yüzyıllar arasını kapsayan bir dönem izlemiştir (Freeman 2003: 101). Hellen boylarının bu hareket halinin sona ermesi M.Ö. 1000 yılları

* Yrd.Doç.Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü Öğretim Üyesi.

olarak tahmin edilmektedir. Bu tarihten başlayarak Hellenler buldukları yerlerde tam olarak yerleşmiş durumdaydılar. Fakat hiçbir zaman tek bir ulus olarak tek bir hükümet yönetiminde toplanmadılar. Büyük bir devlet veya imparatorluğun parçaları olarak yaşamaktansa küçük site-devletleri (kent-devletleri/ polisler) halinde yaşamayı yeğ tutuyorlardı. Bu site-devletleri yahut polisler genellikle bir büyük kent ve onun çevresindeki kasaba ve köylerden meydana gelirdi. Burada herkes kendilerini yöneten kimselere ve onların hareketlerine dair bilgi edinebilir, kimse merkezden uzakta yaşamak zorunda kalmazdı. Bu site-devletlerinin her biri kendi kendini yönetir ve başkalarının kendi işlerine karışmasına izin vermezdi (Blunt 1984: 4).

Eski Hellenlerin kent-devleti bazındaki bir siyasal organizasyondaki en önemli iki unsur, halk (ethnos/demos) ve kent (polis) idi. Kentteki topluluğun iktidarı ve bağımsızlığı söz konusu olduğunda, bir kent, bugünkü anlamda bir ‘devlet’ demektir. Yapısal olarak bir kent-devleti, dinsel, politik birimlerin ve yönetim birimlerinin yer aldığı bir merkezi kısım (asıl kent alanı) ile bunun çevresindeki, ekonomi alanı durumunda bulunan, belirli bir genişlikte bir arazi parçasından oluşmakta olup, çoğu kez coğrafi sınırlara sahipti (Tekin 1998: 46). Kent-devletinin doğuşu yerel bağlılıkları güçlendirmiş, fakat aynı zamanda ve giderek artan bir şekilde, Hellen olma bilincini ortaya çıkarmıştır (Freeman 2003: 115).

Akha krallık ve beyliklerinin Dorlar tarafından ortadan kaldırılmasından sonra yukarıda vurguladığımız gibi Ege dünyasında ‘Karanlık Çağ’ adı verilen ve yaklaşık M.Ö. 12. ile 9. yüzyıllar arasını kapsayan bir suskunluk dönemi yaşanmıştır. Önceleri ‘basileus’ denen kralların yönetiminde olan Yunan topluluklarında giderek zengin bir sınıfın (aristokratların) oluştuğunu görürüz. Yani önceleri krallar tek başına hüküm sürerken zamanla yanlarına aristokratları da almışlardır. Kent-devletlerinin kurulmaya başlaması ile gelişen yönetim mekanizmasında krallar sistemin dışında kalırlar ve yerlerini aristokratlara terk ederler. Ege dünyasında pek çok yerde krallar M.Ö. 9-8. yüzyıldan itibaren ortadan kalkmaya başlamıştır. Yunanistan’ın ‘Karanlık Çağ’dan çıktığı dönem (M.Ö. 9. yüzyılın ikinci yarısı), Yakın Doğu’da önemli değişikliklerin olduğu dönemdir. Asur imparatorluğu güçlenmekte, Fenike kent-devletlerinin ticari amaçla yayılımı başlamaktadır. Fenikeliler, Kuzey Afrika, Sicilya, Sardinya, İspanya ve Kıbrıs’ın güneyinde koloniler kurmuşlardır.

Dorların baskısı sonucu, Ege denizini aşarak Hellas’tan güneye inen ve Eski Yunancanın değişik lehçelerini konuşan bazı topluluklar, Batı Anadolu’da, özellikle İonia bölgesinde kent-devletleri oluşturmuşlardır. İlk zamanlardaki kent-devletleri boş bir arazide, birden bire kurulmamış; zaten var olan merkezlerin yeniden iskânı şeklinde oluşmuştur. Daha sonra Batı Anadolu’nun diğer bölgelerinde ve Yunanistan’da da çok sayıda kent-devleti kurulmuştur. Batı Anadolu’daki Smyrna’yı (Eski İzmir) en erken kurulan kent-devletlerinden biri olarak kabul etmek yanlış olmayacaktır. Kent-devletlerini temelde tek bir devlet oluşturmakla birlikte, bazen bir kaç kent ya da daha ufak yerleşim biriminin bir araya gelerek bir kent-devletini (polis) meydana getirdiğini görüyoruz (synoikismos). Fakat kent-devletleri hiçbir zaman bir araya gelip tek bir devlet çatısı altında toplanmamıştır (Tekin 1998: 42-45). Kent-devletleri bir yerde, bir dizi binadan ibaret bir yapı olmayıp, ordu, siyaset, ekonomi, aile, yaş grupları ve evlilik gibi bir dizi deneyimi paylaşan yurttaşların oluşturduğu sosyopolitik bir yapıydı (Freeman 2003: 143).

Jeopolitik Gerekçeler

Yunanistan Ege Bölgesi'nde bir ülkedir. Ege Bölgesi, Batı Anadolu kıyılarını, Ege Denizi adalarını, bu denizin Asya ve Avrupa kıyıları ile Yunanistan'ın, Makedonya'nın ve Trakya'nın doğu kıyılarını içine alır. Rodos, Girit, Semadirek, İmroz, Limni, Midilli, Eğriboz, Sakız, Sisam, İstanköy, Ege Denizi'nde bulunan başlıca adalardır (Bilgin 2000: 5). Yunanistan'ın (Eski ismi 'Hellas'tı ve burada yaşayanlara 'Hellen' deniyordu) coğrafi koşullarına göz atılırsa, yarımadanın her şeyden önce dağlık olduğu dikkati çekmektedir. Burada dağlar birbirine kapalı birçok havza oluşturmuştur. Yalnızca bu havzalar ve dar kıyı şeridi tarımsal bakımdan verimlidir. Yarımadada hiçbir yer denize 60 km'den uzak olmadığı için, burada yaşayan insanların yaşamı birinci planda 'denizcilik' üzerine kurulmuştur. Bu coğrafi koşullar, değişik bölgelerin kendi başına gelişmelerine de yol açmıştır (İplikçioğlu: 9-10). Kuzeyini Balkanlar'ın sınırladığı Hellas (Yunanistan), üç yanı denizle çevrili olup batısında İon Denizi, doğusunda Ege Denizi, güneyinde ise Akdeniz vardır. Ülkenin en yüksek dağları arasında ortada kuzey-güney doğrultusundaki Pindos Dağlarını; güneyinde Parnassos'u; Orta Hellas'ta, doğu kıyısına yakın Olympos Dağı'nı sayabiliriz. Hellas'ın en ünlü kentleri; Orta Hellas'ta Aitolia ile Attika arasında Atina, Delphoi, Thebai ve Megara; Euboia Adası'nda, Khalkis ve Eretria; Peloponnesos'ta, kuzeydoğuda Korinthos; iç kesimlerde Megalopolis, Mantinea ve Argos; batıda Olympos; güneyde Messene ve Sparta'dır. Ülke dağlık bir araziye sahip olduğundan, yaşam ve yerleşim koşulları insanları daha çok ovalık ve kıyı kesimlere yerleşmeye zorlamıştır (Tekin 1998: 17). Yunanistan'ın jeolojik karakterinin bir sonucu, bu ülkenin bazı yerlerinin son derece fakir ve geniş ölçüde tarım yapılamayacak kadar verimsiz olmasıdır. Derin koylar ve körfezler her taraftan karaların içine girmiş, oralarda yaşayan insanları denizciliğe alıştırmıştır. Yunanistan'ın coğrafya bakımından bu parçalanmış durumu bu ülkenin 'siyasal bakımdan irili ufaklı devletlere bölünmesinde' başlıca etken olduğu gibi, kültürel gelişimi üzerinde de etkili olmuştur. Nitekim bu ülkenin doğuya, yani Ege Denizi'ne açılan vadileri ve düzlükleri Anadolu'dan gelen feyizli etkilere uğramış ve bu yüzden pek erken birtakım yüksek kültürlerin beşiği olmuş, daha az girintili çıkıntılı olan batı Yunanistan ve Trakya kıyıları ise, kültür bakımından doğu bölgelerine kıyasla daima geri kalmıştır (Mansel 1999: 2-3). Bütün bunlar Hellenlerin husisi tarihlerini de determine ediyordu (Boardman 1984: 195). Böyle bir arazide insanlar küçük gruplar halinde yaşamak zorundadır ve bu ayrı ayrı grupların birbirini tanınması ve birlikte çalışması güçtür. Anlaşılabilceği gibi, Yunanistan coğrafyası yerel bağımsızlıkların kolayca sürdürülebildiği bir yapıdaydı.

Yunanlıların ya da Hellenlerin besinini mısır, zeytin, şarap ve balık oluşturuyordu. Ancak başka ülkeleri ele geçirerek veya onlarla alışveriş yaparak zengin olabiliyorlardı. Ticaretlerini çokluk denizden yapmaları gerekirdi. Çünkü Hellas'taki yollar engebeli ve dağlık idi (Blunt 1984: 4-6). Dor göçlerinden (M.Ö. 12. yy.) hemen sonra Ege adalarını ve Anadolu'nun batı kıyılarını iskan eden Hellenler M.Ö. 8. yüzyılın ortalarında yeni bir deniz aşırı iskân etkinliğine girişmişlerdir. Bu yeni kolonizasyon hareketinin nedenlerinin başında; Hellen toplumundaki hızlı nüfus artışından kaynaklanan beslenme ve geçim zorlukları, partiler arası çekişmelerin doğurduğu siyasal hoşnutsuzluklar ve bunun getirdiği siyasal nedenli göçlerin de rolü büyük olmuştur. Çifçilerin borçları ayrıca sosyal nitelikli bir göçü de beraberinde getirmiştir. Kolonizasyonun diğer nedenleri arasında el sanatlarının ve denizciliğin gelişimini de sayabiliriz. Bu göç hareketinde, macera arama hevesinin de etken olduğu genellikle kabul edilmektedir (İplikçioğlu: 19-20).

M.Ö. 1200'lerde Önasyanın büyük devletleri yıkılmış olduğundan Hellenleri, Karadeniz, Marmara, Ege ve Akdeniz kıyılarında durduracak bir güç yoktu. Kolonizasyon süreci için de uluslararası koşullar uygundu. Çünkü çağdaşı Asur devleti bir kara devletidir. Batıda Etrüskler ve Kartacalılar da onları durduramamışlardır. Ancak M. Ö. 6. yy. ortalarına doğru Perslerin güçlenip Akdeniz kıyılarına egemen olmalarıyla birlikte kolonizasyon olayı da sona erecektir (Yıldırım 2002: 177).

Kolonizasyon Dönemi (M.Ö: 750 – 550)

Bir kavmin ya da bir kent halkının tarımsal veya ticari faaliyette bulunmak için kendi sınırları dışında elverişli topraklarda üsler kurup orayı yurt edinme sürecine 'kolonizasyon' denir (Tekin 1998: 50).

Dorlar Hellas'ı istila ettikten ve adalar üzerinden Anadolu kıyılarına ulaştıktan sonra çok daha uzakta bulunan ülkelere uzanmaya ve bu ülkelere ait bilgi toplamaya başlamışlardır. İlyada ve Odyssea'da Mısır, Libya, Habeşistan ve Akdenizin kuzey kıyılarından bahisler geçmektedir. Hiç şüphesiz Akhalar döneminde ve belki daha eski zamanlarda bilinen yolları kullanmak suretiyle yapılan bu geziler çağını, M.Ö. 750 - 550 yılları arasında uzak ülkelerde koloniler kurma çağı izlemiştir (Mansel 1999: 155). Her ne kadar bu ilk denizasırsı iskân faaliyetleri bir kolonizasyon hareketi olarak kabul edilirse de gerçek kolonizasyon, Eskiçağ Tarihi literatürüne 'Büyük Kolonizasyon Dönemi' olarak geçen; Ege, Marmara, Akdeniz ve Karadeniz kıyılarında çok sayıda koloninin kurulduğu, M.Ö. 750 – 550 yılları arasına ilişkin 200 yıllık bir süreçtir (Tekin 1998: 51). Bu yayılma sahasına Hellas'ta yaşayan Hellenler, Anadolu'da yaşayan Hellenlerden önce girdiler. Çünkü çabanın asıl amacı, dış ticaret ilişkileri için pazar yerleri, köprü başları edinmektir. Daha önceki, hatta yüzyıllar önceki çağlarda, bazı halklar, özellikle Fenikeliler, bu yolda çabaya girişmişlerdir. Ne var ki, Batı Anadolu'nun kıyılarını yurt edinen Hellenler, yeni yurtlarının ulaşımına elverişli topografik özelliklerinden, yani koyları iç Anadolu'ya bağlayan vadilerden, doğal yollardan yararlanarak hem iç Anadolu ile hem de (iç Anadolu üzerinden) Doğu ülkeleriyle ticaret yürütüyorlardı ve deniz yolundan yapılan ticarete, kara yolundan yapılan bu ticaret eklenince, yeni ticaret olanakları elde etmeye yarayacak uzak köprü başları, yavru kentler (koloniler) kurma gereksinimini henüz duymuyorlardı. Ancak, M.Ö. 700 dolaylarında Lydia'nın güçlenmesi, batı sınırında güçlü Hellen kentlerinin varlığını kendisi için tehlike sayması, aradaki gerginliğin kıyı bölgeleriyle Anadolu arasında karayolundan ticaret ilişkileri yürütmeyi zorlaştırması, Batı Anadolu'daki Hellen kentlerine böyle bir gereksinme duyurmuştur (Umar 1999: 232-233).

Büyük kolonizasyon dönemindeki koloni hareketinin iki aşamalı olarak gerçekleştiği kabul edilmektedir:

1. Evre (M.Ö. 750-650): Bu evrede sınırlı sayıda kent, kolonizasyonda rol oynar. Euboa adasındaki Eretria ve Khalkis ile Megara ve Korinthos'tan gelen kolonistler, Sicilya ve Güney İtalya ile Khalkidike yarımadasına yerleşirler.

2. Evre (M.Ö. 650-550): İkinci evrede yoğun bir koloni hareketi görülür. Bu kez, Ege'nin kuzeyinde Trakya, Çanakkale, Marmara ve Karadeniz Bölgesi yoğun bir kolonizasyona sahne olur. Güney İtalya ve Sicilya'nın yanı sıra Kuzey Afrika, Fransa ve İspanya'da da koloniler kurulur (Tekin 1998: 54). Bu süreçte Knidos'tan Sinope'ye kadar Küçük Asya kıyıları da Hellenler tarafından kolonize edilir (Cook 1975: 795).

Bu 200 yıllık süre içinde Ege'deki bazı kentler tarafından kurulan ve yerleri saptanabilen kolonilerin sayısı, Kuzey Ege'de 24, Marmara Denizi kıyılarında 17, Karadeniz kıyılarında 24, Güney Anadolu kıyılarında 10, Korsika'da 1, Güney İspanya'da 2, Doğu Adriyatik kıyılarında 9, Güney Akdeniz'de Libya kıyılarında 3 ve Nil Deltası'nda 2 olmak üzere toplam 143'tür (Aktüre 2003: 210).

Bazı yazarlar, Batı Ege kentlerinin kolonizasyon sürecine erken bir tarihte başlamasının nedeni olarak yörenin demir ve diğer madenler açısından genelde fakir, tarım toprağının ise dar olmasını; Batı Anadolu kentlerinin bu sürece geç katılımının sebebi olarak, Batı Anadolu'da tarıma elverişli toprakların yeterince geniş olmasını gösterir. Aslında Karadeniz'in güney kıyısında, kolonileşme süreci oldukça erken bir tarihte başlamıştır. Bu bölgede Miletoslular'ın etkinliğinin Megaralılar'dan daha erken bir tarihte başladığı, M.Ö. 812 yılında önce bugünkü Sinop kentinin bulunduğu yerde Sinope kolonisini kurdukları, M.Ö. 756 tarihinde de Sinopeli kolonistlerin daha doğuda bugünkü Trabzon kentinin bulunduğu yerde Trapezus kolonisini kurdukları çeşitli kaynaklarda belirtilmektedir. Marmara'da ise kurulan ilk koloninin Miletoslular tarafından M.Ö. 756 yılında Kapıdağ Yarımadası üzerinde kurulan Kyzikos olduğu sanılıyor. Bu ilk girişim başarılı olmuş olmalı ki, aynı yerde M.Ö. 676 yılında bu kez Batı Ege'den gelen Megaralılar tarafından yeni bir yerleşme kuruldu. Megaralılar'ın bu tarihten önce de Marmara'da İzmit Körfezi'nin içinde M.Ö. 712 veya 710 yıllarında Astakos'u, M.Ö. 685 yılında kuzeye doğru yollarına devam ederek İstanbul Boğazı'nın doğu yakasında bugünkü Kadıköy'ün bulunduğu yerde Khalkedon'un karşısında Topkapı Sarayı'nın bulunduğu yerde Byzantion'u kurduklarını İlkçağ yazarlarından Thukidydes'ten öğreniyoruz (Aktüre 2003: 210-212). Hellenlerin geniş bir coğrafyadaki yayılımı böylece M.Ö. 6. yüzyılda tamamlanmış oluyordu (Bury 1941: 86).

Kolonilerin Nitelikleri

Kolonizasyon fakir ve görece verimsiz bir ülkede yaşayan Hellenler için doğal bir aktiviteydi (Tsetschladze 2006: XXXIII). Esas olarak bu aktivite Hellen tarihinin neredeyse tüm dönemlerinde icra edilmişti (Graham 1982: 83). Başlangıçta hiçbir görkemi olmayan Hellen kentleri (polisler), M.Ö. 1. binin ilk yarısında yavaş yavaş gelişmeye başladı. M.Ö. 6. yüzyılda yüksek bir düzeye erişti, sanat ve edebiyat alanlarında büyük başarılar kazandı (Whycherley 1993: 13) Hellen uygarlığı M.Ö. 6. ve 5. yüzyıllarda iyice gelişerek kent-devletlerinde mimarlık belirli bir olgunluğa eriştiğinde Hellenler yeni koloniler, birleşik ve küme devletler için başkentler; Perslerle başkalarının baştan başa yıktıkları kentlerin yerine de sürekli yenilerini kurdular (Whycherley 1993: 13) Hellenler iyice yerleşip zamanla kentleri de genişledikten sonra heyetler gönderip Akdenizin diğer kısımlarında, iyi bir liman veya boş topraklar bulunan yerlerde, kentler (koloniler) kurmaya başladılar. Koloni heyetleri gönderme hareketi M.Ö. 750'de başlamış ve iki yüzyıla yakın bir zaman sürmüştür.

Bu kolonilerin birkaçının adını verecek olursak; Sicilya'daki Syrakusai ve Selinos, İtalya'daki Tarentum şehirleri Rodos Adası Dorlar tarafından; Sicilya'daki Leontini, Küçük Asya'daki Abydos, Lampsakos ve Karadeniz kıyısı şehirleri İonia'lılar tarafından; İtalya'daki Kroton ve Sybaris şehirleri Aioliahlılar tarafından koloni olarak kurulmuştu (Blunt 1984: 6).

İki tür koloni ile karşılaşmaktayız;

1- Apoikia

2- Emporion

Apoikia; kendi anayasası, yönetim organları ile aslında bir kent-devletidir (polis). Emporion, ise yalnızca ticari amaçla kurulmuş olan pazar yerleri ya da küçük ölçekte ticari merkezlerdir. Emporion, kent-devleti statüsündeki koloni kentinden gerek hacim ve gerekse yönetim şekli bakımından daha küçük olup, ticari çıkarlar için kurulmuştur ve siyasi özerkliği yoktur (Tekin 1984: 54). Emporion sözcüğü bugün İngilizcede ‘ticaret istasyonu=trading station’ ifadesinin eşanlamlısı olarak kullanılmaktadır (Hansen 2006: 1).

En büyük koloni bölgesini Güney İtalya ve Sicilya’daki ‘Büyük Hellas’(=Megale Hellas) oluştuyordu. Koloni kuran merkezlerin başında ise, Batı Anadolu’daki İon kentleri (özellikle Miletos ve Phokaia) geliyordu. Kolonizasyon döneminin M.Ö. 7. ve 6. yüzyılları İonia’da bilimin ve felsefenin en parlak olduğu zamandır (İplikçioğlu: 20). İonia bölgesinin en önemli yerleşimlerinden olan Miletos, M.Ö. 6. yüzyılda neredeyse Hellen dünyasının en zengin şehriydi (Durant 1939: 134). M.Ö. 750 – 550 yılları arasında çok sayıda koloninin kurulduğu yerleri incelediğimizde, görece yakın mesafelerde kurulanların dışında, genellikle kolonilerin ana kentlere oldukça uzak mesafelerde yer seçtiği dikkat çekmektedir. Bu durum, kolonizasyon sürecinde belki de en önemli nedenin Ege kentlerinde üretilen zeytinyağı, şarap, çanak-çömlek ve dokuma gibi işlenmiş mallar için yeni pazar olanakları yaratmak olduğuna işaret ediyor. Ege’den tahıl almaya uzak bölgelere giden teknelerin giderken bu işlenmiş mallarla yüklenmesi, kıyı boyunca dizilen şehirlerin pazarlarında bu malların ticaretinin yapılması, dönüşte Ege pazarına gerekli tahılın getirilmesi sistemin işleyişinin temel ekonomik kuralı olmalıdır (Aktüre 2003: 220). Kolonilerin seçiminde yerel nüfusla ticari faaliyet için uygunluk, savunma veya tarım gibi kriterler uygulanıyordu. Çoğu koloni ana-kentten daha yüksek bir refah seviyesini yakalamıştı (Boardman 1984: 276).

Hellenler esas olarak kıyılarda yerleşmeyi tercih etmişler, yalnız ara sıra, mesela Khalkidike yarımadasında ya da İtalya ve Sicilya’da olduğu gibi, iç bölgelere sokulmuşlardır. Gerek Akdeniz ve gerekse Karadeniz’in etrafı kolonilerle çevrilmiş ve Hellenler buralara, Eflatun’un dediği gibi, bir havuzun etrafında oturan kurbağalar gibi yerleşmişlerdir. Ekseriya bir yarımada üzerinde ve elverişli bir veya iki limana sahip şehir surla çevrilirdi (Mansel 1999: 160). Hellen kolonilerinde kentler çoğunlukla sıfırdan tasarlanarak ve buralarda Poseidonia’da (Latince: Paestum) olduğu gibi daha düzenli bir ızgara plan uygulandı (Roth 2006: 268).

Eski kolonilerin geçmişi uzaklara dayanıyordu, bunlar eski Hellen kentleriyle yavaş yavaş gelişti; daha yeni koloniler ise daha özenle tasarlanarak daha hızlı bir evrim geçirdiler (Wycherley 1993: 4-5). Bir “Oikiste” (koloni kurucu önder) yabancı topraklara ulaşım karaya çıkma ritüellerini tamamladığında, ilk iş olarak, ardından gelecekler için güvenli ve savunulabilir bir yer seçerdi. Öncelikle taştan ve kerpiçten basit evler inşa edilir ve evlerin etrafı duvarlarla çevrilirdi. Arazi, kurucu yerleşimciler arasında parsellenir ve sınırlar hendeklerle belirlenirdi (Freeman 1996: 138).

Koloni kuran gruplar yerlerine varduktan sonra, toprağı en kolay ve en uygun nasıl bölecekleri, halkın en büyük gereksinmesini nasıl karşılayacakları sorunlarıyla sürekli karşı karşıya geliyorlardı. Dikdörtgen yöntem (ızgara plan) ise karışıklıkları en aza indirmek demektir. Gerçi kent tasarlamakta bu plan esnek ve yaratıcı bir plan değildi. Fakat amaçlara yeteri kadar yarıyordu. Bu kentlerde gösteriş, resimsel etkiler, görkemli düşler ve benzerleri

amaçlanmış değildi. Ne var ki, özellikle yerleşmelerde ve yapıları düzenlemede az çok bir yaratıcılıkla biçimsiz tekdüzelikten kaçınılabildi ve başarılı bir plan ortaya çıkartılabildi (Wycherley 1993: 14).

Yeni bir koloni kurmak için gerekli örgütlenmeyi gerçekleştiren ve sermayeyi ortaya koyanlar, toprak sahibi soylulardı. Toplumdaki diğer kesimler de bu girişimden yararlanıyorlardı. Ayrıca, soylu ailelerin koloni kurma yoluyla yeni tarım toprakları kazanma sürecinde iş gücüne gereksinimleri vardı. Bu nedendir ki kolonilere aşağı sınıftan mülksüz, toprak sahibi olmak isteyen insanlar gönderiliyordu. Bu süreçte bir yandan aristokrasinin toplum içindeki konumu güçlenirken diğer yanda ana kente giderek mülksüzleşen geniş halk kesimine yeni iş olanakları sağlandı. Kolonilerin genellikle çevrelerinde geniş toprakları bulunan tarımsal nitelikte yerleşmeler olması, yerel nüfusun iş gücü olarak bu süreçte yer almasını zorunlu kılmış olabilir (Aktüre 2003: 219).

Hellenler'in uzak ülkelere gidip yerleşmesi kolay olmadı (Bilgin 2000: 86). Askerî teşkilatı olan, denizcilikte ileri gitmiş bulunan kavimlerin oturdukları ülkelerde koloni kurmak güç olmuş, Hellenler birtakım kanlı savaşlar yapmak zorunda kalmışlardır. Nitekim, Asurlular'ın elinde bulunan Kilikya, Suriye ve Filistin kıyılarında tutunamamışlardır. Fakat kıyı bölgelerine önem vermeyen, yabancıların buralara yerleşmelerini yalnız bir alış veriş hareketi sayan bazı kavimler, Hellenler'e cephe almak şöyle dursun, bunlarla dost geçinmek yollarını aramışlardır (İspanya'da olduğu gibi). Hellenler'in büyük ve güçlü topluluklar halinde istila ettiği ülkelerde ise topraklar göçmenler arasında paylaşılmış, yerli halk toprağa bağlanarak toprak sahipleri hesabına çalışmak zorunda bırakılmıştır. Bu durumu gerek Sicilya, gerek İtalya'nın çeşitli bölgelerinde saptamak mümkündür. Başka bölgelerde ise mesela Leontinoi, Lokroi'da Hellenler yerlilere önceden verdikleri sözü tutmamış, bunları ani taarruzla yok etmek yollarını aramışlardır (Mansel 1999: 161).

O dönemin deniz korsanları da kolonistler için önemli bir tehlike oluşturuyordu. Deniz yolculuklarında bunlardan başka teknik bakımdan zorluklar vardı. Her şeyden önce, açık deniz yolculuklarında denizcilere yol gösteren pusula henüz bulunmamıştı. Bu sebeple denizciler, açık deniz yolculuklarından kaçınırlar ve kıyıya yakın gitmeyi yeğlerlerdi. Kolonileşme, tüm bu engeller aşılarak yapıldı (Bilgin 2000: 86-87)

Bir ana kent, koloni kurmaya karar verdiğinde, göçmenlere önderlik edecek "Oikiste" tarafından bazı ön hazırlıkların yapılması gerekiyordu. Yerleşim yerinin seçimi veya seçilen yerin onanması, Batı Ege'de çok sayıda koloni kurmuş olan Korinth, Megara, Khalkis ve Eretria ana kentlerine 80-100 km uzaklıkta bulunan Delphi'deki Apollon kehanet merkezinin rahipleri tarafından yapılıyordu. Bu kolonilerin büyük çoğunluğu, bugün aynı yerlerde bulunan önemli liman ve turizm merkezlerinin çekirdeğini oluşturduğuna göre, rahiplerin tapınağa uzak yerlerden gelen çok sayıda ziyaretçiden topladıkları bilgilere dayanarak koloniler için en uygun yerleri seçtikleri düşünülebilir. Hellas'ın Phokis bölgesinde küçük bir yerleşme yeri olan Delphi'de Demir Çağı'ndan önce, yer tanrısı adına inşa edilmiş küçük bir tapınak vardı. Bu tapınak Demir Çağı başlarında Dor göçleriyle gelenler tarafından Apollon adına yapılan bir tapınakla değiştirilmiş ve bu tapınak bütün Ege dünyasına en önemli kehanet ve inanç merkezi olmuştu. Ana kentten koloniye gönderilecek nüfus saptanırken, gitmek isteyen veya çeşitli nedenlerle zorla gönderilmesine karar verilen ailelerden birer üye seçiliyor, gidecek kişilerin zor koşullara dayanıklı olmasına, yanlarında bir yıl yeterli olacak

kaynağın bulunmasına ve ilk yola çıkan grubun birkaç yüz kişiden fazla olmamasına dikkat ediliyordu (Aktüre 2003: 221-222).

Kolonilerin kuruluşunda Hellenler ekseriya sistemli hareket etmişlerdir (Mansel 1999: 158). Bazı koloniler devletin bir etkinliği olarak organize edildiği gibi bazıları da bir grup veya özel bir girişimci tarafından kuruluyordu (Tssetsklahadze 2006: xIvıı). Bir ana kent tarafından finanse edilen koloni kurma süreci, 'Oikiste' adı verilen bir önderin başkanlığında gerçekleşiyor ve her koloni yeni bir polis olarak kuruluyordu. Bu nedenle ekonomik ve siyasal açıdan koloni ana kentten bağımsızdı. Ana kentlerden gelen nüfus, aynı tanrılara inanmayı sürdürdüğünden duygusal bağlar devam ettiği halde, yeni kurulan kolonide yaşayanlar, ana kentten zaman zaman yeni göçmenler gönderilmeye devam etse de, hatta yeni koloniler kurmaları için destek görseler de, ana kentlerle ekonomik bağlarını kopardılar. Bu olgu özellikle kolonide yer alan kurumların ana kentte yer alanların devamı olmamasından anlaşılmaktadır. Kolonilerde üretilen ürünler, örneğin çanak-çömlek ana kentte üretimin devamı değildi. Phokaia ve Miletos gibi İonia'daki bir kaç örnek dışında, ana kentler ile koloniler dışında birinin diğerine öncelikler tanıdığını gösteren kanıtlar da yoktur. Buna ek olarak, ilk kurulan kolonilerden önemli bir kısmının yeni koloniler kurulmasına önderlik etmeleri, ana kentlerin himayeciliğinin değil, serbest rekabet ortamının varlığının işareti sayılmalıdır (Aktüre 2003: 220-221). Daha önce ifade edildiği gibi, her ne kadar her kent bağımsız bir şekilde kendi kendini yönetiyor idiyse de aynı zamanda birbirleriyle alışveriş yapıyorlardı. Ortak bir uygarlığa sahip olacak kadar birbirlerini tanıyor ve ortak dillerini muhafaza ediyorlardı. Şehirler nerede olursa olsun bir Hellen şehri olarak kaldılar. Fakat bütün Hellen ülkelerinin merkezi daima Hellas'tı (Blunt 1984: 6).

George Thomson, kolonizasyon sürecinde toprak mülkiyetinin oluşumu konusunda oldukça kapsamlı çalışmalar yapmıştır. Ona göre yerleşimcilerin sayısı belirlendikten sonra, yerleşilecek toprak aynı sayıda parsel bölünüyor ve adçekme (kura) yolu ile dağıtılıyordu. Adçekme geleneksel bir uygulamaydı ve her pay sahibi, ana kentte olduğu gibi, bir Oikos'un kurucusu oluyordu. Bu aile işletmesinin (Oikos'un) öncekinden tek farkı, henüz yeni olduğu için kalıtsal haklar ileri sürülememesi, bu nedenle mülkiyet hakkının başka birine geçirilmesinin kolay olmasıydı. Birçok durumda kuralların tersine, pay sahiplerinin topraklarını satıp ana kente döndükleri bilinmektedir. Bu işleyiş, kolonilerde büyük çiftliklerin kurulmasına zemin hazırlamış olmalıdır. Ana kentlerin kuruluş sürecinde olduğu gibi kolonilerde toprak sahibi soylular ile yerel nüfus arasındaki ilişkiler vergiye bağlanmış bir köylülük temeli üzerine kurulduğundan, büyük çiftliklerin kuruluşu, çiftçileri kira ödeyen konuma düşürdü (Aktüre 2003: 223). Koloni şehrindeki yurttaşlar ana kent yurttaşlığından sayılmazlardı (Mansel 1999: 160). İster ana kent ister koloni olsun, ana kentte kural olarak vatandaş olmayanların toprak sahibi olmaları, vatandaşlarla evlenmeleri ve dinsel birliklere katılmaları kabul edilmiyordu. Tanrılar ise politik bir tercihti. Her kent bir inanç merkezinin çevresinde toplanır ve oluşumun ilk aşamalarından başlayarak bütün kentsel gelişimin o tanrının koruması ve gözetimi altında gerçekleştiğine inanırdı (Aktüre 2003: 233). Koloni kurulacak yere 'kutsal ateş' denilen bir ateş götürülürdü. Böylece burada koloni kurulacak yerle tinsel bir bağ kuracaklarına inanıyorlardı. (<http://www.karahana.com/karadeniz-form/index.php?topic142700>).(Erişim:21.02.2014). Ana kentten getirilen kutsal ateşin yandığı sunağın etrafında kutsal bayramlar kutlanırdı (Mansel 1990 : 16).

Sonuç

M.Ö. 750 – 550 yılları arasında Hellen kent-devletleri, coğrafi, politik, ekonomik koşulların tazyikiyle bir yayılma ve kolonizasyon safhası yaşamışlardır. Hellenler bu safhada çok geniş ve uzak coğrafyalarda koloniler kurdular. Kolonilerin sistematik olarak konuşlandırıldığı tabii mekanlar genel olarak bütün Akdeniz, Karadeniz, Ege ve Marmara havzalarının kıyılarını, yanısıra adaları ve yarımadaları kapsamaktaydı. Kolonilerin kıyı bölgelerinde kurulmasının, deniz ulaşımı açısından öneminin büyük olduğu açıktır. Çünkü Hellenlerin ikamet ettiği coğrafya, onları denizcilğe zorlamaktaydı.

Hellen koloni coğrafyasının ölçeği dikkate alındığında, deyim yerindeyse kolonizasyon süreci, Eskiçağ tarihinin en kapsamlı küresel tecrübelerinden birinin resmini gözler önüne serer. Resmin oluşumunda merkez üsle (Hellas, Batı Anadolu) koloniler arasındaki bağıntıyı dokuyan, temelde ekonomik, idelolojik ve tarihi faktörlerdir.

Koloni kurucu kent-devletleriyle koloniler, esasen benzer kült, değer ve ortak tarihî bir tecrübeyi paylaşmaktaydılar. Merkez üsle veya kent-devletleriyle koloniler arasındaki ekonomik ilişkilerde ise farklı bir değişim ve dolaşım sistemi işlemekteydi: Ege'den kolonilere tüccar eliyle şarap, zeytinyağı, dokuma, mücevher, silah, seramik kaplar ve işlenmiş mallar götürülüyordu; Karadeniz'den de buğday, kurutulmuş balık, canlı hayvan, bal, balmumu, tuz, ucuz işgücü olarak zaman içinde giderek artan sayılarda köle getirildi. Ayrıca kıyılarda kurulan koloniler, yerli halka satmak için ana kentten gelen işlenmiş mallara eşdeğerde mallar üretmekte gecikmediler. Bu işleyiş zanaatın tarımdan ayrılma sürecini hızlandırdı ve zanaatkârlar kentlere gelip yerleştiler. Böylece kentlerde tüccar mahallelerinin yanı sıra zanaatkar mahalleleri kuruldu (Aktüre 2003: 235-236). Ege'nin koloni kurucu kent-devletleri, koloniler ve yerleşik topluluklar arasındaki etkileşimden doğan 'tecrübe', Akdeniz ve Önasya havzasının kültürel katları üzerine jeokültürel bir plaka olarak binmiştir.

Hiç kuşkusuz bu değişim ve dönüşüm sürecinde, ticari ve kültürel bir istasyon ve özel tarihî kimliğiyle koloniler, önemli bir fonksiyon icra etmişlerdir. Bu durumda en genel soyutlama düzeyinde koloniler; geniş coğrafyalarda, kültürel etkileşim ve kültürel yüzleşmelerin yaşandığı, farklılıkların içerildiği stratejik mekânlar olmuşlardır. Bu haliyle kolonilere Eskiçağ tarihinde kültürler arası iletişimin üretilip tüketildiği ve örgütlendiği alanlar olarak bakabiliriz.

KAYNAKÇA

- Aktüre, Sevgi (2003). *Anadolu'da Demir Çağı Kentleri*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.
- Bilgin, Nahit (2004). *Felsefeden Ekonomiye Antik Yunan Dünyası*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Blunt, A.W.F. (1984). *Batı Uygarlığının Temelleri*, Çev. Müzehher Erim, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Boardman, John (1984). "The Greek World", *The Cambridge Ancient History*, Plates to Volume III, Cambridge: Cambridge University Press, s. 195-289.
- Bury, J.B. (1941). *A History of Greece*, London; Macmillan and Co., Limited.
- Cook, J.M. (2007). "Greek Settlement in The Eastern Aegean and Asia Minor", *The Cambridge Ancient History*, Eighth Printing, Volume II, Part 2, Cambridge: Cambridge University Press, s. 773-804.

- Durant, Will (1939). *The Life of Greece*, New York: Simon and Schuster Inc.
- Freeman, Charles (2003). *Mısır, Yunan ve Roma Antik Akdeniz Uygarlıkları*, Çev. Suat Kemal Angı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Graham, A.J. (1982). “The Colonial Expansion of Greece”, *The Cambridge Ancient History*, Volume III Part 3, Cambridge: Cambridge University Press, s. 83-162.
- Hansen, Mogens Herman (2006). “Emporion: A Study of The Use and Meaning of The Term in The Archaic and Classical Periods”, *Greek Colonisation An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, Volume I, Leiden-Boston: Printed By Brill, s.1-39.
- İplikçioğlu, Bülent (1994). *Eskiçağ Tarihinin Anahatları*, İstanbul: Bilim Teknik Yayınları.*
- Mansel, Müfid Arif (1999). *Ege ve Yunan Tarihi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Roth, Lelant M. (2000). *Mimarlığın Öyküsü*, Çev. Ergün Akça, İstanbul: Kabala Yayınevi.
- Tekin, Oğuz (1995). *Eski Yunan Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tsetshladze, Gocha R.(2006). “Revisiting Ancient Colonisation”, *Greek Colonisation An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, Volume I, Leiden-Boston: Printed By Brill. s.xxiii-Ixxxiii.
- Umar, Bilge (1999). *İlk Çağda Türkiye Halkı*, İstanbul: İnkılap Kitabevi Yayınları.
- Wycheley, R. E. (1993). *Antik Çağda Kentler Nasıl Kuruldu?*, Çev. Nur Nirven-Nezih Başgelen, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Vanschoonwinkel, Jacques (2006/a). “Mycenaean Expansion”, *Greek Colonisation An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, Volume I, Leiden-Boston: Printed By Brill, s. 41-113.
- Vanschoonwinkel, Jacques (2006/b). “Greek Migrations to Aegean Anatolia in the Early Dark Age”, *Greek Colonisation An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, Volume I, Leiden-Boston: Printed By Brill, s. 115-141.
- Yıldırım, Recep (2002). *Uygarlık Tarihine Giriş*, İzmir: Meridyen Yayıncılık.
- <http://www.karalahana.com/karadeniz-form/index.php?topic142700> (Erişim:21.02.2014).

Öz

ANTİK YUNAN (HELLEN)DA KOLONİLER VE BUNLARIN NİTELİKLERİ

Bu çalışma kadim Hellen kültür ve medeniyetinin geniş coğrafyalarda, kapsamlı bir yayılma ve deneyim neticesinde, özel bir süreç olarak koloni inşa etme etkinliği üzerinde durmaktadır. Hellas (Yunanistan)’a ilk gelen gruplar Hint-Avrupa kökenli Yunanlar olan Akhalar (Mykenler) olup, bölgeyi işgal etmişler ve Akha konfederasyonunu kurmuşlardır. Hellas, Batı Anadolu kıyıları ve Girit Adası’nı kapsamaktaydı. Akhalar M.Ö. 2. binin ikinci yarısında kültürel ve ticari nüfuzlarını yaygınlaştırdılar. Akhalar’ın Dorlar tarafından tasfiye edilmesiyle birlikte, bölgede yaygın bir siyasi otorite boşluğu oluşmuş, Dorlar ve diğer Hellen boyları da (Aioller, İonlar) oluşan bu uygun tarihi zeminde Ege coğrafyasının farklı yerlerine göç etmişlerdir. Hellenlerin yaşadığı coğrafya dağlarla ve vadilerle parçalanmış, kıyıları derin koy ve körfezlerle çevrilmiş bir

yapıdaydı. Bu durum yerel parçalanmışlığı ön plana çıkararak ulusal politik bir otorite etrafında Hellen entegrasyonunu engellemiştir. Bunun sonucunda Hellen parçalanmışlığı (partikularizması) ‘polis’ denilen, kendi coğrafi sınırları, siyasi kurumları ve yasaları olan ‘kent-devletleri’nde tecessüm etmiştir. Yunanistan’ın coğrafya bakımından bu parçalanmış durumu bu ülkenin ‘siyasal bakımdan irili ufaklı devletlere bölünmesinde’ başlıca etken olduğu gibi kültürel gelişimi üzerinde de etkili olmuştur. Yunanistan coğrafyası yerel bağımsızlıkların kolayca sürdürülebildiği bir yapıdaydı.

Hellenler M.Ö. 8. yy.’ın ortalarında yeni bir denizaşırı iskân etkinliğine girişmişlerdir. Bu yeni kolonizasyon hareketinin nedenlerinin başında; Hellen toplumundaki hızlı nüfus artışından kaynaklanan beslenme ve geçim zorlukları, partiler arası çekişmelerin doğurduğu siyasal hoşnutsuzluklar ve bunun getirdiği siyasal nedenli göçlerin önemli rolü olmuştur. Bütün bunların sonucunda Eskiçağ tarihi literatürüne ‘Büyük Kolonizasyon Dönemi’ olarak geçen; Ege, Marmara, Akdeniz ve Karadeniz kıyılarında çok sayıda koloninin kurulduğu, M.Ö. 750–550 yılları arasına ilişkin 200 yıllık bir süreç başlamıştır. En büyük koloni bölgesini Güney İtalya ve Sicilya’daki ‘Büyük Hellas’ (=Megale Hellas) oluşturuyordu. Koloni kuran merkezlerin başında ise, Batı Anadolu’daki İon kentleri (özellikle Miletos ve Phokaia) geliyordu. Gerek Akdeniz ve gerekse Karadeniz’in etrafı kolonilerle çevrilmiş ve Hellenler buralara, Eflatun’un dediği gibi, bir havuzun etrafında oturan kurbağalar gibi yerleşmişlerdir.

Anahtar sözcükler: Koloni, Hellen, Oikiste, Ana kent, Akha

Abstract

THE COLONIES AND THEIR QUALIFICATIONS IN THE ANCIENT GREEK (HELLENIC)

This study ancient Hellenic culture and civilization in the wide geography, extensive experience as a result of expansion and special events as a process to build a colony on the stand is intended. The first groups who came to the Hellas (Greece) İndo-European origin which called Achean Greeks (Mycenaeans) they invaded the region and established the Achean confederation. Hellas, covered West Anatolian coasts and Crete Island. Achean, disseminated their culturel and commercial influence on BC 2nd millennium. Achean people of the liquidation, with the region a prevalent political authority vacuum formed, Dorians and the other Greek in length (Aeolians, İonians), this proper historical backdrop emigrated to the different parts of the Aegean region. Hellen’s geography who Hellen people lived, riven by mountains and valleys, coastal bays and coves surrounded by deep was a structure. This situation by emphasizing local fragmentation of national political authorities have prevented the integration of Hellenic around. As a result, the fragmentation of Hellen (to particularism) ‘police’ called their geographical

boundaries, political institutions and laws that in the 'city-state' has embodied. Greece's geography in terms of this fragmented situation of this country's Division of Government large and small political aspects as it is also effective on the mainspring has been cultural development. Geography of Greece was a structure of local independence can be maintained easily. The Hellen's 8 BC mid- 4th century BC a new settlement activities overseas have access to. At the head of caused of new colonization movement; Hellen's Hell in community nutrition and livelihood challenges arising from rapid population growth, inter-party political wrangling that breed discontent and the ensuing political-induced migration has played an important role. As a result of all this ancient history of literature 'Great Colonization Period' as the last; Aegean, Sea of Marmara, Mediterranean and Black Sea coasts of many of the colony was founded, BC 750 to 550 between the years of 200-years period began on. The largest colony of Southern Italy and Sicily in the 'Great Hellas' (= Megale Hellas) was formed. At the beginning of colony-forming center, the Ion cities in Western Anatolia (especially Miletus and Phocaea) was coming. The Mediterranean and the Black Sea, which surrounded around the colony and the Hellen's here as Plato says, is like a sitting around the pool frogs are settled.

Keywords: Colony, Hellen's, Oikos, The Main City, Achean.



CYPRUS
INTERNATIONAL
UNIVERSITY

ULUSLARARASI

KIBRIS

ÜNİVERSİTESİ

folklor/edebiyat, cilt:22, sayı:87, 2016/3

FOLKLOR/EDEBİYAT DERGİSİ BULUŞMALARININ KISA TARİHÇESİ

Serpil Aygün Cengiz*

“Hiçbirimiz bir ada değiliz. Hayatlarımızın romanlığı/yazarlığından söz etmek, bireyciliğe kaymak değildir. Kişisel hikâyelerimiz ancak içinde yaşadığımız, hareket ettiğimiz ve varlığımıza sahip olduğumuz büyük hikâyelerin bir bileşimine gönderme yaparak anlatılabilir. ... Her şey bir yana, hikâyelerimizin ne kadar büyüyebileceğinin, dolayısıyla yaşamlarımızın ne kadar açık olabileceğinin içsel bir sınırı yoktur.”
William L. Randall (Bizi “Biz” Yapan Hikâyeler’den)

Bu yazıda, 22 Mayıs 2015’te Sivas’ta *Folklor/Edebiyat Dergisi*’nin 82. sayısının tanıtımıyla başlayan ve en son 20 Mayıs 2016’da 85. Sayısının tanıtımı yapılan *Folklor/Edebiyat Dergisi* adlıte buluşmalarının kısa tarihçesini aktarmaya çalışacağım. Aslında bu buluşmalarla ilgili olarak olan biten her şeyin ardında elbette *Folklor/Edebiyat Dergisi* Yayın Koordinatörü Metin Turan’la eskilere dayanan bir dostluğumuz var. Arkadaşlığımızın ve halkbilim alanında yıllara yayılan işbirliğimizin yaşı *Folklor/Edebiyat Dergisi*’nin de yaşıyla aynı: Yirmi iki. O nedenle, bu kısa tarihçeye Metin Turan’la tanışma hikâyemizle başlamak –bana- en doğrusu gibi geliyor.

Metin Turan’la tanışmamıza sebep olan olay bir çeviri metin hikâyesidir. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Halkbilim Bölümü’ndeki araştırma görevliliğim sırasında bir öğretim üyesi benden İngilizce bir metni** Türkçeye çevirmemi istemişti. Metni

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Halkbilim Bölümü Etnoloji Anabilim Dalı, serpilayguncengiz@gmail.com

** “A Young Professor With Big Ideas” başlıklı bu özgün metin ve bu metnin o tarihte yaptığım Türkçe çevirisi “Büyük

Türkçeye çevirip bunu isteyen öğretim üyesine verdiğimi gören başka bir öğretim üyesi haftalarca benimle konuşmamıştı.* Bana o zaman *yıllar gibi* gelen bu sürede ne kadar dertlendiğimi bugün de çok iyi anımsıyorum. Duruma kendimce açıklama getirmek için çevremdekilerle dertleşirken konuyla ilgili konuştuğum kişilerden biri de AÜ DTCF Tarih Bölümü öğretim üyesi Kurtuluş Kayalı'ydı. Kurtuluş Kayalı'yla konuştuktan kısa bir süre sonra Kayalı, bir gün ofisime yanında benim yaşlarımda bir kişiyle geldi, "Seni tanıştırayım, Metin Turan; folklor dergisi çıkaracakmış, ben de şu çevirdiğin yazı burada basılabilir diye düşündüm" dedi. Metin Turan'a, bu yazının basılmasını istemediğimi, ama derginin ilk sayısı için başka bir çeviri yapabileceğimi söyledim. Derginin ilk sayısı için anlamlı olacağını düşünerek "Çevirenin notu" başlığıyla iki paragraf eklediğim William John Thoms'un "Ambrose Merton" takma adıyla yazdığı ve *Athaeum Dergisi*'nde 1846'da yayımlanan "Folklore" başlıklı yazısını çevirip (Thoms, 1994: 52-54) yayımlanması için Metin Turan'a verdim. Metin Turan'la o gün başlayan arkadaşlığımız yıllar içinde dostluğa evrilerek bugüne kadar sürdü. 16 Aralık 1998'de DTCF'deki araştırma görevliliği işimden istifa edip Başkent Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde işe başladığıktan sonra da Metin'le hem görüşmeye devam ettik hem de ben yine (sayısı azalsa da) yayımlanması için dergiye yazı vermeye devam ettim. Hatta bu makalelerden birisi Metin Turan'la birlikte hazırlayıp 3-5 Mayıs 2000 tarihleri arasında düzenlenen *I. İletişim Sempozyumu*'nda sunduğumuz ortak çalışmamızdır: "Siyasal İktidarın Meşrulaştırılması Sürecinde Kuttören-Basın İlişkisi: *Ankara Bayram Gazetesi* Örnek Olayı" (2001). Metin Turan'la benim ortak hikâyelerimizin etkilediği bir halkbilimci daha var yaşamımızda, o da halen Anadolu Üniversitesi'nde çalışan Doç. Dr. Çiğdem Kara. Çiğdem Kara'yla aşağı yukarı aynı dönemlerde DTCF Halkbilim Bölümü'nde araştırma görevlisydik ve Kara'nın DTCF'den ayrılarak Anadolu Üniversitesi'ne geçme hikâyesiyle ilgili süreci başlatan olay üçümüzün bir gün Metin'in arabasıyla (yazılarını okuduğum için tanışmak istediğim iletişimbilimci Süleyman İrvan'la tanışmak istiyorum diye 1999 veya 2000'de) Eskişehir'de düzenlenen bir iletişim toplantısına birlikte gitmemizdi. İrvan'ı görmek için Eskişehir'e gitmiş olmamızı her anımsadığımda beni gülümseten şey, Süleyman İrvan'ın o tarihte Ankara'da Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi öğretim üyesi olmasıydı. Aslında Süleyman İrvan'ın Ankara'da çalıştığını hepimiz bildiğimiz halde beraber Eskişehir'e gitmiş olmamızın Joseph Campbellvari "yola çıkış"la bir bağlantısı olmalı diye düşünüyorum.

***Folklor/Edebiyat Dergisi*'nin 82. Sayısının Tanıtım Hikâyesi**

7 Mayıs 2013'te yeniden DTCF Halkbilim Bölümü'nde işe başladığımda görüşmelerimiz tekrar sıklaştı. Bu arada, 16 Ocak 2014'te yaptığımız bir görüşmede Metin Turan, *Folklor/Edebiyat Dergisi*'nin bir sayısını "Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı" yapma önerimi kabul etti. Bu özel sayı *Folklor/Edebiyat Dergisi*'nin 82. sayısı olarak 2015'te çıktı.

Düşüncelerle Genç Bir Profesör" başlığıyla *Folklor/Edebiyat Dergisi Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı*'nda yayımlandı (Örnek, 2015: 555-561; Örnek, 2015: 563-568).

* Bu olayı biraz daha ayrıntılı olarak *Folklor/Edebiyat Dergisi Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı*'nda yer alan ve "TÜ-BİTAK ŞOBAG 114K576 Sedat Veyis Örnek Sözlü Tarih, Biyografi ve Belgelik Çalışması" proje serüvenimizi anlattığım "Hikâyemiz..." başlıklı yazımda aktarmıştım (Aygün Cengiz, 2015: 14-15).



Görsel 1: Folklor/Edebiyat Dergisi Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı kapağı

Derginin bu özel sayısı, araştırmacılığını DTCF Antropoloji Bölümü öğretim üyesi Doç. Dr. Meryem Bulut'un yaptığı, hak sahibinin Doç. Dr. Günseli Bayraktutan'ın* olduğu ve yürütücülüğünü de benim yaptığım "TÜBİTAK SOBAG 114K576 Sedat Veyis Örnek Sözlü Tarih, Biyografi ve Belgelik Çalışması" başlıklı proje kapsamında üretilen çalışmalardan biriydi. 820 sayfalık ve dvd ekli bu gerçekten sıra dışı olan sayıyı bir toplantı düzenleyerek tanıtmaya karar verdik. İşte bu kararımız, *Folklor/Edebiyat Dergisi Buluşmaları*'mızın da başlangıcını oluşturdu.

Sedat Veyis Örnek Sivas/Zara doğumlu olduğu için derginin bu sayısını tanıtmayı hedeflediğimiz toplantımızı Sivas'ta düzenlemeyi kararlaştırdık. AÜ DTCF Halkbilim Bölümü mezunu olan, halen Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halkbilimi Bölümü öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Özlem Demren'le iletişim kurduk. Özlem Demren'in yardımları ve katkılarıyla, toplantıyı kendi Bölümünün/Üniversitesinin evsahipliğinde Ankara Üniversitesi, Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, *Folklor/Edebiyat Dergisi*, (*Sivas*) *Hayat Ağacı Dergisi*, Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halkbilimi Kulübü ve Ankara Üniversitesi DTCF Halkbilim Topluluğu'yla** birlikte 22 Mayıs 2015'te Cumhuriyet Üniversitesi'nde düzenledik.

* 1998'de İzmir'de düzenlenen bir kadın çalışmaları toplantısında tanıştığım Günseli Bayraktutan'la akademi dışında başlayan dostluğumuz sonradan Başkent Üniversitesi İletişim Fakültesi koridorunda meslektaşlık rengini de kazanarak bugüne kadar devam etti. DTCF Halkbilim Bölümü içinde Kasım 2013'te başladığımız *Sedat Veyis Örnek Sempozyumu* çalışmalarında -kendisi de bu çalışmalar çerçevesinde Almancadan Türkçeye çeviri yaptığı için- yaşadığım bazı önemli sıkıntılara yakından tanık oldu ve bunun üzerine bana Sedat Veyis Örnek üzerine bir TÜBİTAK projesi yapmayı önerdi. Kendisinin o sıralarda başarıyla tamamlanmış üç TÜBİTAK projesi bulunuyordu. Büyük bir mutlulukla kabul ettim ve biz üç ay boyunca birlikte proje önerimizi hazırladık. Günseli Bayraktutan'ın önerisi ve çabası olmasa böyle bir proje ortaya çıkamazdı. Projenin son aşamasına kadar olan bölümüyle ilgili yaptıklarımızı/yaşadıklarımızı "Hikâyemiz..." (2015: 13-32) başlıklı yazımda aktarmaya çalıştım.

** Mayıs 2013'te AÜ DTCF Halkbilim Bölümü'nde yeniden işe başladığımda Bölüm Başkanı Prof. Dr. M. Muhtar Kutlu, bir gün elinde DTCF Halkbilim Topluluğu'na ait (içinde az sayıda belgenin olduğu) bir klasörü "Artık Topluluğun danışmanı sensin" diyerek bana verdi. Ben, hem işe yeni başladığım için hem de topluluk danışmanlığının önemli bir sorumluluk olduğunu düşünerek bu görevi istemediğimi söyledim; fakat Bölüm Başkanı da ısrar etti; dolayısıyla dosyayı almak zorunda kaldım. İlk yaptığım şey elbette Topluluğu ofisimde bir toplantıya davet etmek oldu; bu davete icabet eden tek kişi ise o tarihteki Topluluk Başkanı öğrencimiz Merve Didem Günay oldu. Merve Didem'le *Folklor/Edebiyat Dergisi Buluşmaları* öncesinde Halkbilim Bölümü'nde düzenlenen seminerlerde ve ayrıca Sedat Veyis Örnek Eğitim Seminerleri'nde bayağı mesai yapmıştık. Merve Didem mezun olduktan sonra 2015-2016 öğretim yılı başında yapılan seçimde Selda Turan yeni Topluluk Başkanı ve Hamiyet Çelik, Ali Haydar Durmuş, Yasemin Çomak, Damla Coşkun, Tülay Durmuş, Murat Çetin, Meryem Uslu ve Ebru Sarıkaya da yeni Yönetim Kurulu üyeleri oldular. Bu ekip kısa bir süre sonra topluca Yönetim'den ayrılınca 11 Aralık 2015'te yapılan seçimde yeni Topluluk Başkanı Nurdan Ulusoy; Burak Saim Atlher, Emincan Ceylan, Buse Kadioğlu, Gaye Türkaydın, Melek Kaptanoğlu ve Çağla Erdoğan ise yeni Yönetim Kurulu üyeleri oldular. Bir süre sonra Çağla ayrıldı, yerine Şeyma Kalkan seçildi.

Uluslararası Hakemli Dergi Yılda Dört Sayı Çıkar / A Peer Reviewed Quarterly International Journal

folklor/edebiyat

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

Cilt 21, Sayı 82, 2015/2

Sedat Veyis Örnek

Özel Sayısı Buluşması

Prof. Dr. İlhan Başgöz
Açılış Konuşması

22 Mayıs 2015, Cuma
Saat 13.30-17.30
Cumhuriyet Üniversitesi
Merkezi Amfi
Kampüs Merkez
Sivas

Logo of Cumhuriyet University
Logo of Ankara University
Logo of Ankara University Faculty of Education
Logo of Ankara University Faculty of Letters
Logo of Ankara University Faculty of Social Sciences
Logo of Ankara University Faculty of Fine Arts
Logo of Ankara University Faculty of Architecture

TUBİTAK 220A8 114K376 numarası Sedat Veyis Örnek Sızdı Tarih, Biyografi ve Bölgele Çalgısını başlık proje kapsamında düzenlenmektedir.

Görsel 2: "Folklor/Edebiyat Dergisi Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı Buluşması"nın Safiye Özkan tarafından yapılan afişi

Bu buluşmada, proje yürütücüsü olarak ben, *Folklor/Edebiyat Dergisi* Yayın Koordinatörü Metin Turan, Cumhuriyet Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Faruk Kocacık ve Indiana Üniversitesi'nden emeritus Prof. Dr. İlhan Başgöz açılış konuşmalarını yaptık. Toplantıda Yrd. Doç. Dr. Özlem Demren, *Hayat Ağacı Dergisi* Genel Yayın Yönetmeni Tekin Şener, Başkent Üniversitesi'nden Doç. Dr. Günseli Bayraktutan, Ankara Üniversitesi'nden Doç. Dr. Meryem Bulut, Cumhuriyet Üniversitesi'nden Prof. Dr. Adnan Mahiroğulları, *Zara Kültür Araştırma Grubu* kurucusu Yakup Kadri Bozalıoğlu, Cumhuriyet Üniversitesi'nden Halûk Çağdaş, halkbilim uzmanı Müjgân Üçer, Sedat Veyis Örnek'in yakın arkadaşlarından Doğan Ergun (ses kaydıyla) ve Sedat Veyis Örnek'in arkadaşlarından Ömer Cahit Yıldız, Sedat Veyis Örnek'in kızkardeşi Seher Horasanlı ile gazeteci-yazar M. Mahzun Doğan konuşma yaptı.*

* Sivas'ta düzenlediğimiz toplantının kamera kaydı <https://www.youtube.com/watch?v=OMJTUSqHmg> adresinden izlenebilir (etkinliğin İnternet üzerinden canlı yayınına gerçekleştiren kişi Başkent Üniversitesi İletişim Fakültesi mezunu Ömer Karapınar'dır). Ayrıca Sivas'ta bu toplantı nedeniyle kaldığımız üç günü fotoğraflarla anlatan fotobelgesel de <https://www.youtube.com/watch?v=R13NH-OpV-g> adresinden izlenebilir.



Görsel 3: "Folklor/Edebiyat Dergisi Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı Buluşması"nın sonunda Sedat Veyis Örnek'in kızkardeşi Seher Horasanlı ile birlikte sahnede

Üç saat süren bu toplantıyı düzenleyebilmek amacıyla Sivas'ta dolu dolu geçirdiğimiz üç gün bir toplantının yalnızca bir toplantı olmadığını tüm proje ekibine kanıtlayan bir deneyime dönüşmüştü. Bu toplantının arkasındaki sürecin temel bileşeni *Folklor/Edebiyat Dergisi Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı*'nın ve bu özel sayıyı Sivas'ta tanıtmayı hedefleyen buluşma toplantısının ortaya çıkmasını sağlayan, yukarıda da belirttiğim gibi *TÜBİTAK SOBAG 114K576 numaralı Sedat Veyis Örnek Sözlü Tarih, Biyografi ve Belgelik Çalışması* başlıklı ve geniş bir ekip* olarak yürüttüğümüz projedir. *Folklor/Edebiyat Dergisi Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı*'nın 2015'in ilk aylarında yayımlanacağı kesinleşince dvd ekli 820 sayfalık bu çok özel sayıyı (proje ekibi ve Metin Turan'ın ortak kararıyla) ulusal düzeyde özel bir toplantı düzenleyerek tanıtmaya karar vermiştik. Tam bu sıralarda da Prof. Dr. İlhan Başgöz** Ankara'da bulunuyordu. Gazi Üniversitesi Türk Halk Bilimi Bölümü'nden Doç. Dr. Evrim Ölçer Özünel'le haberleştik ve Başgöz'ü ziyaret etmeye karar verdik. 13 Aralık 2014'te ODTÜ lojmanlarında kaldığı eve Evrim Ölçer Özünel ve eşi Satılmış Özünel'le birlikte gittik. Buradaki buluşmamızda sohbet konularımızdan biri Sedat Veyis Örnek'ti. İlhan Başgöz, Sedat Veyis Örnek'le ayaküstü bir kere görüştüklerini, ayrı ülkelere yaşıyor olmalarından dolayı iletişim içinde olamadıklarını, halkbilimsel açıdan Sedat Veyis Örnek'in (İlhan Başgöz'ün kendi sözcükleriyle) "tarama ve tasnif işinde çok iyi olduğunu" söyledi.

İlhan Başgöz ile 7 Ocak 2015'te Ankara Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Erkan İbiş'in misafiri olarak Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ne geldiğinde yeniden karşılaştık (bkz.: **Görsel 4**). Bu ziyaretinde bize, 23-27 Haziran 1975 tarihleri arasında düzenlenen *Uluslararası Türk Folklor Kongresi*'ne önceden çağrılı olan Pertev Naili Boratav'ın ve kendisinin son anda programdan çıkartılması nedeniyle içlerinde Sedat Veyis Örnek'in de bulunduğu bir grubun bir önerge sunarak durumu nasıl protesto ettiğini ve kendi yaşadıklarını anlattı.

* *TÜBİTAK SOBAG 114K576 Sedat Veyis Örnek Sözlü Tarih, Biyografi ve Belgelik Çalışması* başlıklı projenin araştırmacısı Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Bölümü öğretim üyesi Doç. Dr. Meryem Bulut'tur. Başkent Üniversitesi İletişim Fakültesi'nden Doç. Dr. Günseli Bayraktutan projede hak sahibidir. Projenin bursiyerleri Eren Zencirden, Aysun Ezgi Bülbül ve Abdurrahim Türker'dir. Sevinç Gülçiçek, Uğur Çelik ve Meryem Karagöz de projenin çekirdek ekibinde yer almaktadır. Proje çalışmasına, Kültür ve Turizm Bakanlığı'ndan folklor uzmanı Solmaz Karabaşa ve AÜ DTCF Antropoloji Bölümü'nden Araş. Gör. Zeynel Karacagil gibi çok sayıda kişi de destek vermiştir.

** Yaşayan en önemli Türk halkbilim uzmanlarından biri olan İlhan Başgöz'le benim tanışıklığım da yukarıda paylaştığım hikâyenin arkasında yer alan başka bir hikâyedir—bu yaşantımı da Tekin Şener'in genel yayın yönetmenliğini yaptığı *Hayat Ağacı Şehir Kültürü Dergisi*'nde "İşte Oı Kadardır Bu Hikâyet..." başlıklı yazımda anlattım (2015: 40-42).



Görsel 4: Prof. Dr. İlhan Başgöz ve Doç. Dr. Serpil Aygün Cengiz
(Ankara Üniversitesi DTCF Serpil Aygün Cengiz'in ofisi, 7 Ocak 2015)

Bu buluşmamızda İlhan Başgöz'den, 2015-2016 bahar döneminde ODTÜ'de misafir öğretim üyesi olarak ders vereceğini öğrenince büyük bir heyecanla 28 Şubat 2015'te Solmaz Karabaşa, Aysun Ezgi Bülbül, Meryem Karagöz, Safiye Özkan'la beraber İlhan Başgöz'ün ODTÜ lojmanlarındaki evine ziyarete gittik (bkz.: **Görsel 5**). O gün İlhan Başgöz'le hem kendi hayatı hakkında hem de Sivaslı hemşehrîsi Sedat Veyis Örnek ve hazırlamakta olduğumuz *Folklor/Edebiyat Dergisi Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı* hakkında uzun uzun konuştuk.*



Görsel 5: Prof. Dr. İlhan Başgöz ve Solmaz Karabaşa
(Ankara ODTÜ Lojmanları, 28 Şubat 2015)

* İlhan Başgöz'le yaptığımız bu görüşmeden kendi hayatını anlattığı kısım <https://www.youtube.com/watch?v=Yo195EVobkk> adresinden, kendisi Sivas Lisesi'ndeki öğrenciyken 1937'de Atatürk'ün ziyaretini anlattığı kısım ise <https://www.youtube.com/watch?v=fE4o6mLpap4> adresinden izlenebilir.

İlhan Başgöz'le nihayetinde Sivas'ta *Folklor/Edebiyat Dergisi Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı Buluşması*'nda hepimizi Sivas'ta biraraya getirecek olan fikrin oluştuğu son buluşmamız ise yine Ankara'da 20 Nisan 2015'te gerçekleşti. Bu fikrin ortaya çıkmasını sağlayan kişi (Sivas) *Hayat Ağacı Dergisi* Genel Yayın Yönetmeni Tekin Şener'dir. Tekin Şener'le, proje ekibinden Eren Zencirden, Meryem Karagöz ve ben 3 Eylül 2014'te projemiz için alan çalışması yapmaya Sivas'a gittiğimizde tanışmıştık.* Tekin Şener'in hem halk/şehir kültürüne duyduğu ilgi hem de İlhan Başgöz'e Sivaslı olması nedeniyle de ayrıca duyduğu ilgi hepimizi Ankara'da 20 Nisan 2015'te yeniden buluşturmuştu (bkz.: **Görsel 6**).



Görsel 6: (Soldan sağa) Meryem Karagöz, Tekin Şener, Cemil Kurt, İlhan Başgöz ve Serpil Aygün Cengiz (Ankara, ANKUVA AVM Bilkent, 20 Nisan 2015)

İlhan Başgöz'le bu buluşmamızda, proje kapsamında yeniden Sivas'a gitme fikrimizi açınca Başgöz de bizimle Sivas'a gelmek istediğini söyledi. Başgöz'ün bu isteği bizi heyecanlandırdı ve Tekin Şener'in önerisiyle hem Sivas'a birlikte gitmeye hem de açılış konuşmasını İlhan Başgöz'ün yapmasını (Metin Turan'ın ve proje ekibinin de kabul edeceğini düşünerek) oracıkta kararlaştırdık ve hemen ajandalarımızı açarak Sivas'taki buluşma gününü 22 Mayıs 2015 olarak belirledik.

Sivas'ta düzenleyeceğimiz toplantı için Cumhuriyet Üniversitesi Türk Halkbilimi Bölümü'yle işbirliği yaparak hem toplantıyı Sivas'ta düzenlemek hem de halkbilim uzmanlarıyla birlikte olmak gerçekten anlamlı olacaktı; dolayısıyla hemen 1990'lı yılların ikinci yarısında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Halkbilim Bölümü'nde öğrencim olan, Cumhuriyet Üniversitesi Türk Halkbilimi Bölümü'nün genç yardımcı doçenti Özlem Demren'i aradım. Özlem Demren de heyecanlandı bu fikirden, konuyla ilgili olarak hiç vakit kaybetmeden Bölüm Başkanları Prof. Dr. Şeref Boyraz'la görüştü. Tekin Şener'in

* 3-5 Eylül 2014 tarihleri arasında Sivas'ta Sedat Veyis Örnek üzerine alan çalışması yapmaya gittiğimizde Tekin Şener'in dışında, sonradan çalışmamızın her aşamasında bize destek olan (Sedat Veyis Örnek'in arkadaşlarından) Halûk Çağdaş'la tanışmıştık. Sivas'ta bizi hem evinde ağırlayan hem de her etkinliğimizde yanımızda olan halkbilim uzmanı Müjgân Üçer'le Sivas'a gitmeden evvel Ankara'da 18 Nisan 2014'te verdiği bir konferansı dinlemeye gittiğimizde tanışmıştık. 14 Mayıs 2014'te Ankara'da Müjgân Üçer'e Türk Eczacıları Birliği tarafından verilen "Yaşam Boyu Hizmet Ödülü"nü (Soma maden faciası nedeniyle ertelenen) takdim töreni vesilesiyle buluştuğumuzda ise, her Sivas'a geliştirmizde bize yardımcı olan Zeynep Akkiraz Ayhan'la tanışmıştık. Tüm proje çalışmamız boyunca Müjgân Üçer, Halûk Çağdaş, Tekin Şener ve Zeynep Akkiraz Ayhan bize destek oldular.

de dahil olduğu tüm bu olumlu görüşmeler sonucunda Özlem Demren organizasyonun Sivas ayağının sorumluluğunu üstlendi. Böylece Ankara ve Sivas işbirliğiyle bir ay içinde Sivas'taki toplantının konuşmacılarıyla birlikte etkinliğin tüm programını hazırladık; konuşmacılarımızla tek tek öngörüşmelerimizi yaptık; protokol konuşmalarını içeriğiyle birlikte düzenledik; Sivas'a geniş proje ekibimizden kimlerin* gideceğine karar vererek Sivas'ta kaç gün ve nerede kalacağımızı ve ulaşım ile ilgili detayları görüşerek ayarladık. Ömer Karapınar toplantımızı İnternet üzerinden canlı yayımlayabilmek için gerekli teknik hazırlıkları yaptı. Toplantının düzenlenmesini sağlayan herkes için Cumhuriyet Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Faruk Kocacık imzalı teşekkür belgeleri hazırlandı ve duyuru için afişlerimizi bastırıp dağıttık.

Toplantıdan bir gün önce, 21 Mayıs 2015'te Sivas'a hareket ettik. Sivas'a geldiğimizde ismini hep duyduğumuz halkbilim uzmanını, kendisi için kullandığı tabirle “alaylı halkbilimci” Kutlu Özen'i evinde ziyaret ettik (bkz.: **Görsel 7**). Bu denli önemli bir halkbilimciyle tanışmak ve onunla Âşık Veysel'den Cumhuriyet Üniversitesi'nde senelerce verdiği halkbilim derslerine kadar pek çok konuda karşılıklı sohbet etmek hepimiz için çok etkileyici olmuştu.



Görsel 7: Kutlu Özen ve eşi Nezahat Özen (Sivas, Özen çiftinin evi, 21 Mayıs 2015)

Folklor/Edebiyat Dergisi Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı Buluşması'nın gerçekleşti-rileceği gün önce hep birlikte İlhan Başgöz'ün onur konuğu olduğu bir yemek yedik. Ev sahibi, Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü adına Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Ali Erkul'du (bkz.: **Görsel 8**). 22 Mayıs 2015'te Sivas'ta Prof. Dr. İlhan Başgöz'ün etkileyici açılış konuşmasıyla *Folklor/Edebiyat Dergisi Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı Buluşması*'nı gerçekleştirdik.

* Sivas'taki buluşma/tanıtım toplantısına *Folklor/Edebiyat Dergisi* Yayın Koordinatörü Metin Turan; Başkent Üniversitesi'nden Doç. Dr. Günseli Bayraktutan; Ankara Üniversitesi'nden Doç. Dr. Meryem Bulut; gazeteci/yazar M. Mahzun Doğan; serbest meslek sahibi Ömer Karapınar; Ankara Üniversitesi öğrencileri Eren Zencirden, Aysun Ezgi Bülbül, Abdurrahim Türker, Pelin Görgülü, Ali Haydar Durmuş, Tugay Takmaz, Alper Aksu; Ankara Üniversitesi mezunlarından Sevinç Gülçiçek ve Meryem Karagöz'le Ankara'dan birlikte gittik. İlhan Başgöz de Sivas'a Paul de Ryck ve Ankara Üniversitesi TÖMER'den Cemil Kurt'la birlikte geldi.



Görsel 8: Cumhuriyet Üniversitesi'nde yemekte (soldan sağa) Halûk Çağdaş, Prof. Dr. İlhan Başgöz, CÜ Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Ali Erkul ve Metin Turan (Sivas, 22 Mayıs 2015)



Görsel 9: Cumhuriyet Üniversitesi'nde yemekte Doç. Dr. Meryem Bulut ve Prof. Dr. İlhan Başgöz (Sivas, 22 Mayıs 2015)

Toplantının hemen ardından hep beraber kalabalık bir grup olarak Sivas Osman Ağa Konağı'nda akşam yemeği yedik (bkz.: **Görsel 10**).



Görsel 10: Toplantının bitiminde akşam yemeğinde bir grup (soldan sağa: Meryem Karagöz, Serpil Aygün Cengiz, Ömer Karapınar, Aysun Ezgi Bülbül, Eren Zencirden, Pelin Görgülü, Ali Haydar Durmuş, Tugay Takmaz, Sevinç Gülçiçek ve Çiğdem Yel (Sivas, Osman Ağa Konağı, 22 Mayıs 2015)

Sivas Osman Ağa Konağı'nın en üst katında ise hayatımızda gördüğümüz en güzel çalışma mekânını gezdik; burası Tekin Şener'in genel yayın yönetmenliğini yaptığı (Sivas) *Hayat Ağacı Dergisi*'nin ofisiydi (bkz.: **Görsel 11**).



Görsel 11: *Hayat Ağacı Dergisi*'nin ofisinde (soldan sağa) gazeteci/yazar M. Mahzun Doğan, Doç. Dr. Günseli Bayraktutan ve *Hayat Ağacı Dergisi* Genel Yayın Yönetmeni Tekin Şener (Sivas, Osman Ağa Konağı, 22 Mayıs 2015)

Akşam yemeğinin ardından İlhan Başgöz'ün onur konuğu olduğu kalabalık bir sohbet toplantısını Sivas Abdi Ağa Konağı'nda yaptık (bkz.: **Görsel 12**). Burada, İlhan Başgöz kendi hatıralarından söz etti. Gün boyu süren ve konusu genellikle Sivas olan tüm bu konuşmalar, Sedat Veyis Örnek'in bu topraklardan çıkışının gözümüzde daha da somut bir zemine oturmasını sağladı.



Görsel 12: İlhan Başgöz'le Abdi Ağa Konağı'nda sohbet (Sivas, 22 Mayıs 2015)

Ertesi gün, Ankara'ya dönmeden önce Sedat Veyis Örnek'in kızkardeşi Seher Horasanlı tüm ailesiyle birlikte bizi kahvaltıya beklediklerini söylediler. Yola çıkmadan evvel Sedat Veyis Örnek'in ailesiyle -şimdilik- son kez tekrar görüşmeye gittik. Bu buluşmaya Cumhuriyet Üniversitesi Türk Halkbilimi Bölümü Başkanı Prof. Dr. Şeref Boyraz da katıldı (bkz.: **Görsel 13**).



Görsel 13: Horasanlı ailesinin evinde kahvaltıda (soldan sağa: Ece Horasanlı, Senan Horasanlı, Seher Horasanlı, Serpil Aygün Cengiz, Meryem Bulut, Özlem Demren ile kucağında kızı Balkı Demren ve Dilek Horasanlı) (Sivas, 23 Mayıs 2015)

Böylece dışarıdan bir bakışla sadece bir dergi tanıtımı olan bu çalışma, proje ekibi için farklı ekollerden gelen halkbilimcilerle tanışıp onları yakından tanıma olanağı yaratan, geniş bir organizasyonu başarabilme becerilerini geliştiren ve ekipteki herkesin hayatına farklı bir boyut katan etkinliğe dönüştü. Sivas'ta düzenlediğimiz bu toplantının medyada da yankıları oldu; toplantının gerçekleşmesinden önce ilkin Doğan Hızlan *Hürriyet Gazetesi*'nde 21 Mayıs 2015'te "Sedat Veyis Örnek Anılıyor" (2015) başlığıyla köşe yazısı yazmıştı; ardından M. Mahzun Doğan "Sessizlik Suikastini Yırtmak" başlığıyla bir yazı yayımladı (*Başkent Gazetesi*, 25 Mayıs 2015). Ben de "Ankara'nın Önemli Değerlerinden Sedat Veyis Örnek" (2015) başlığıyla bir yazı yazdım (*Milliyet Gazetesi Ankara Eki*, 18 Haziran 2015).

Folklor/Edebiyat Dergisi'nin 83. Sayısının Tanıtım Hikâyesi

Gerek medyada etkinliğin duyulması gerekse toplantı deneyimimizin özellikle proje ekibinde yer alan öğrenciler için birçok açıdan eğitici olduğunu fark etmemiz bu toplantıları sürdürmemizin gerektiğini düşündürdü. Metin Turan'a, AÜ DTCF Halkbilim Topluluğu danışmanı olarak derginin bundan sonraki sayısı için de bir buluşma düzenleme önerisi götürdüm. Metin Turan, bana süreli bir yayın için sürekliliği olan böyle bir etkinliğin yapıldığını hiç duymadığını, bunun çok heyecan verici olduğunu söyledi ve önerimi kabul etti.



Görsel 14: "Folklor/Edebiyat Dergisi Yeni Medya Çalışmaları Özel Sayısı Buluşması"nın Safiye Özkan tarafından yapılan afişi

Bunun üzerine derginin 83. sayısı olan "Yeni Medya Çalışmaları Özel Sayısı" için hazırlıklarımızı yaptık; 23 Ekim 2015'te Ankara Üniversitesi'nde bu özel sayının yazarlarıyla biraraya geldik. Bu toplantının açılış konuşmalarını Metin Turan ile özel sayının editörü Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Mutlu Binark* yaptı.

* Mutlu Binark'la hikâye içinde hikâye içinde hikâye olan dostluğumuz 1990'larda ben DTCF Halkbilim Bölümü'nde araştırma görevlisiyken, Ankara Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi toplantılarında başlamıştı. Ben, DTCF'den istifa edip Başkent Üniversitesi İletişim Fakültesine araştırma görevlisi olarak işe başladıktan sonra (Binark da Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde araştırma görevlisi olduğu için) Binark'la akademik çalışma alanlarımızın örtüşmesinden dolayı da yıllar içerisinde yolumuz sayısız kez keşişti.



Görsel 15: "Folklor/Edebiyat Dergisi Yeni Medya Çalışmaları Özel Sayısı Buluşması" konuşmacıları

Sunuculuğunu DTCF Halkbilim Topluluğu'nun (o dönemdeki başkanı) Selda Turan'ın yaptığı toplantıda, özel sayının yazarlarından İstanbul Arel Üniversitesi'nden Yrd. Doç. Dr. Gülüm Şener, Ankara Üniversitesi'nden Doç. Dr. Tezcan Durna, Kastamonu Üniversitesi'nden Yrd. Doç. Dr. Nehir Durna, Anadolu Üniversitesi'nden Araş. Gör. Tuba Sütüloğlu, Hacettepe Üniversitesi'nden Doç. Dr. Burcu Şimşek ve Hacettepe Üniversitesi'nden Doç. Dr. Gülsüm Depeli yeni medya alanına dergideki yazılarıyla yaptıkları katkıları sözlü olarak sunup tartıştılar.* Müge Helin Deviren etkinliği "Yeni Medya Çalışmaları Özel Sayı Buluşması Yapıldı" (2015) başlığıyla *Görünüm Gazetesi*'nde haberleşti.



Görsel 16: "Folklor/Edebiyat Dergisi Yeni Medya Çalışmaları Özel Sayısı Buluşması"nın ardından düzenlenen yemekte özel sayının editörü Prof. Dr. Mutlu Binark konuşma yaparken

* Toplantının kamera kaydı (AÜ DTCF Halkbilim Bölümü lisans öğrencisi Gökhan Ünveren'in düzenlemesiyle) <https://www.youtube.com/watch?v=kmzdOfCxtF4> adresinden izlenebilir.

Folklor/Edebiyat Dergisi'nin 84. Sayısının Tanıtım Hikâyesi

Bu buluşmanın ardından da olumlu geridönüşler alınca derginin 84. sayısının tanıtımı için harekete geçtik. AÜ DTCF Halkbilim Topluluğu'nun (başta topluluğun yeni başkanı Nurdan Ulusoy olmak üzere) yeni yönetim kurulu bu toplantılar için artan bir heyecan duyuyordu; hem bu heyecanlarını görünce hem de lisans öğrencilerine “Halkbilim dergilerini okumak iyi bir halkbilimci olmak için gerekli, önemli” diye kuru kuru konuşmalar yapmak yerine bir halkbilim dergisine sahip çıkıp okuduklarını paylaşmalarını sağlamak amacıyla buluşmalarda dergide yer alan tüm yazılar üzerine öğrencilerin mikrofonu alıp kürsüde eleştirel bir perspektifle konuşmalarının daha değerli ve anlamlı olacağını düşündüm. DTCF Halkbilim Topluluğu öğrencilerimize 84. sayıdaki yazıları kendi aralarında paylaşıp her bir yazı üzerine üç dakika sunum yapmalarını önerdim. Topluluk yönetimi, başkan Nurdan Ulusoy ve başkan yardımcısı Burak Saim Atlıer'in çabalarıyla bunu gerçekleştirdi. Toplantı öncesinde yazıları sunmak için görev alan tüm öğrencilerle birlikte DTCF'deki 215 nolu dersliğimizde 16 Mart 2016'da prova yaptık. Provaya AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkbilim Anabilim Dalı yüksek lisans öğrencimiz Pelin Görgülü de katıldı.



Görsel 17: “Folklor/Edebiyat Dergisi 84. Sayı Buluşması” için yapılan provadan

Derginin 84. sayısı için toplantımızı 18 Mart 2016'da bu kez (Ankara) Erimtan Arkeoloji ve Sanat Müzesi'nde gerçekleştirdik.* Sunuculuğunu Halkbilim Topluluğu Başkanı Nurdan Ulusoy'un yaptığı toplantının açılış konuşmasını derginin Yayın Koordinatörü Metin Turan yaptı.

* Hepimiz, toplantıda AÜ DTCF Halkbilim Bölümü öğrencileri Nagihan Akkaşoğlu ile Öykü Demirtepe'nin çektiği çok sayıda fotoğrafı –toplantıyla ilgili bilgi vererek- sosyal medyada paylaştık.



Görsel 18: "Folklor/Edebiyat Dergisi 84. Sayı Buluşması"nın Safiye Özkan tarafından yapılan afişi

Ardından AÜ DTCF Halkbilim Bölümü lisans öğrencileri Zuhal Aktaş, Nurdan Ulusoy, Nadiye Kesimci, Emincan Ceylan, Gamze Merve Erarslan, Şeyma Kalkan, Merve Özdemir, Melek Esen, Buse Kadioğlu, Aynur Yıldırım, Burak Saim Atlıer, Bilge Mine Özdemir ile Ali Yılmaz derginin 84. sayısında yer alan makaleleri tanıtan üçer dakikalık sunumlar yaptılar. Daha sonra, dergide yer "Altay Türklerinde Yolculuk ile İlgili İnanışlar ve Ritüeller" başlıklı yazısı üzerine Gazi Üniversitesi öğretim üyesi Doç. Dr. Figen Güner Dilek ve "Pertev Naili Boratav ve Oğuz Tansel Mektuplaşması" başlıklı yazısı üzerine Aksaray Üniversitesi öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Mehmet Çevik konuşma yaptı. Toplantının sonunda gazeteci/yazar Mahzun Doğan, Mehmet Çevik'in yazısıyla bağlantılı ek bilgiler verdi. Toplantının sonunda ben teşekkür konuşmasını, öğrencimiz Gaye Türkaydın da kapanış konuşmasını yaptı.*

Derginin çıkan sayılarıyla ilgili bu buluşmalar (konuk yazarlar olsa da) nihayetinde bir öğrenci etkinliği olmasına rağmen toplantıyı dinlemeye çok sayıda öğrencinin yanı sıra alanın uzmanlarından da her seferinde gelenler oldu. Bu kişilerden biri Ukraynalı kültürel çalışmalar uzmanı Dr. Asya Zherdeva Dede'ydi. Asya Zherdeva Dede'yle 2015 yılı başlarında benimle görüşmek için epostayla randevu istediğinde tanışmıştım. Görüşmeye geldiğinde folklor ve mitoloji alanında uzmanlaşmış, birkaç dil bilen, bu arada Türkçeyi de çok iyi konuşan genç bir araştırmacı bulmuştum karşımda. Kendisini daha yakından tanımak için, 2015-2016 bahar döneminde AÜ DTCF Halkbilim Bölümü'nde verdiğim *HLK 316 Sözlü Kültür* dersine davet ettim; beni kırmadı ve konuk öğretim elemanı olarak üç hafta üst üste derse katıldı. Yaptığı

* Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğrencisi İbrahim Toprak'ın yaptığı toplantının kamera kaydı (AÜ DTCF Halkbilim Bölümü lisans öğrencisi Gökhan Ünveren'in düzenlemesiyle) <https://www.youtube.com/watch?v=y6KNdLi7ts> adresinden izlenebilir.

derslerde öğrencilerimize kuramsal çerçevesini Émile Durkheim, Bronislaw Malinowski, Pertev Naili Boratav ve Claude Lévi-Strauss'la çizerek farklı kültürlerden örneklerle mit, efsane ve masal arasındaki benzerlikleri ve temel farklılıkları anlattı. Bu yakınlaşmadan sonra Asya Zherdeva Dede DTCF Halkbilim Topluluğu'nun etkinliklerinin de müdavimi oldu.



Görsel 19: Buse Kadioğlu ve DTCF Halkbilim Topluluğu Başkanı Nurdan Ulusoy sunum sırasında

Dergi buluşmalarımıza katılanlardan biri de Başkent Üniversitesi'nden Araş. Gör. Aysun Ezgi Bülbül'dür. Aysun Ezgi, aynı zamanda Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkbilim Anabilim Dalı'nın yüksek lisans öğrencisidir. Ben, AÜ DTCF Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü mezunu bu öğrencimizle yüksek lisans dersimizde tanışmıştım. 23 Mayıs 2014'te yüksek lisans öğrencilerimizle "Türkiye'de Psikanalitik Folklorun Öncüsü Seyfi Karabaş" başlıklı kolokyum düzenlediğimizde, ardından Aysun Ezgi ve Sevinç Gülçiçek'le Seyfi Karabaş'ın psikanalitik folklor üzerine olan kitaplarıyla ilgili kitap tanıtım yazısı (2014: 182-186) yazdığımızda biraz daha yakınlaşmıştık. Daha sonra Aysun Ezgi ve (sonradan proje ekip üyesi de olan) Sevinç Gülçiçek'le birlikte Seyfi Karabaş'la ilgili olarak on dört kişiyle yapılan görüşmenin ardından kaleme aldığımız ortak makale çalışmamızı (2014: 315-344) yayımladık. Zaten bu çalışmanın sonrasında da Aysun Ezgi, "TÜBİTAK SOBAG 114K576 Sedat Veyis Örnek Sözlü Tarih, Biyografi ve Belgelik Çalışması" projemizin bursiyerlerinden biri oldu.

Kültür ve Turizm Bakanlığı'ndan halkbilim uzmanları Nilüfer Özçörekçi ile Metin Göl hem 84. hem de 85. sayı buluşmamıza katılıp sabırla öğrencilerin tüm sunumlarını dikkatle dinlediler. Derginin 84. sayı buluşmasına o günkü konuk yazarlarımızdan Doç. Dr. Figen Güner Dilek'in yakın arkadaşı Kırıkkale Üniversitesi'nden Doç. Dr. Sema Önal da katılmıştı. Benim için hoş bir sürpriz olmuştu; çünkü Sema Önal, DTCF Halkbilim Bölümü'nde 1994-1998 arasında "4 yıl, 6 ay, 16 gün" süren araştırma görevliliği yıllarımın –çok yakından olmasa da– ta- nığı olan arkadaşlarımdan biriydi –hayatımın bu döneminin hikâyesini de yazmayı istiyorum.

Sivas'taki ilk dergi buluşmamızdan itibaren etkinliklerimizin tümüne gönüllü gelenlerden biri de gazeteci/yazar M. Mahzun Doğan'dır. M. Mahzun Doğan, "TÜBİTAK SOBAG 114K576 Sedat Veyis Örnek Sözlü Tarih, Biyografi ve Belgelik Çalışması"nın hayatıma getirdiği değerli insanlardan biridir. Proje kapsamında Sedat Veyis Örnek'in tüm sanatsal çalışmalarını bir grup tiyatro oyuncusu, seslendirme sanatçısı ve öğrenci stüdyoya girerek seslendirmeye başladıklarında Örnek'in tiyatro oyunlarının öncelikle radyo oyunu haline getirilmesi gerektiğini fark ettik. Ne yapacağımızı kara kara düşünürken projenin araştırmacısı Doç. Dr. Meryem Bulut, yazar bir arkadaşı olduğunu ve bize mutlaka yardım edeceğini söyledi. Ben "Paramız yok, nasıl olacak?" diye endişeyle sorduğumda Meryem Bulut, "Gönüllü olarak birkaç gün içinde yapacaktır, ben eminim" dedi, doğrusu inanmadım; ama gerçekten de M. Mahzun Doğan üç dört gün içinde seslendirme çalışmaları için Örnek'in tüm tiyatro oyunlarını radyo tiyatrosuna çevirdi ve böylece seslendirme çalışmaları eksiksiz yapılabildi.* *Başkent Gazetesi*'nde köşesi olan M. Mahzun Doğan etkinliklerimizle ilgili yazılarıyla da bizi ayrıca hep destekledi. Derginin 84. sayısı buluşması üzerine de önce "Erguvanlar kesiyor mu yolunuzu?" (2015), daha sonra da "Mektup yazmayı unuttuk... Çok yaşasın mektuplar!" (2015) başlığıyla gazete yazıları yazdı.

Folklor/Edebiyat Dergisi'nin 85. Sayısının Tanıtım Hikâyesi

Metin Turan'la bu buluşmalar üzerine yaptığımız her konuşmada "Bu tür bir toplantı dizisinin benzeri yoktur herhalde" diyerek gitgide daha çok heyecanlanmaya başladık. Bu heyecanımızın karşılığını öğrencilerde görmek de ayrı keyifliydi. Derginin 85. sayısı için daha özel bir mekân arayışına girdik ve bu kez mekânın Ankara Üniversitesi'nin (eski adı "Küçük Yozgat" olan) Elmadağ'daki "Öğrenci Rehabilitasyon, Sosyal, Spor, Eğitim, Uygulama Mekan ve Tesisleri" (ÖRSEM) olmasına karar verdik. Bu karar beni de ayrıca sevindirmişti; çünkü Elmadağ'daki bu kayak tesisine bir kez 1997'de, DTCF Halkbilim Bölümü'nde araştırma görevlisiyken gitmişim. Oraya tekrar gitme düşüncesi beni daha da çok heyecanlandırdı. Halkbilim Topluluğu da bu önerimi kabul edince hazırlıklara başladık.

Derginin bu sayısındaki yazarlardan Nail Tan'ın, hepimiz için çok önemli olan "Türkiye'de Kamu Yönetiminde Halk Bilimi Biriminin Kuruluşunun 50. Yılı" başlıklı yazısı nedeniyle konuk yazar olarak Topluluk Başkanı Nurdan Ulusoy Nail Tan'ı davet etti; ancak kendisi toplantıyı düzenleyeceğimiz tarihte Gürcistan'da olacağı için katılamadı.

* Aylin Saraç, Hakan Salınmış, Evay Çapan, Altay Çapan, Altan Alkan, Tufan Afşar, Cihan Korkmaz, Ata Çağdaş Yıldırım, Erengül Öztürk, Çağlar Öner ve İsmet Acar (teknik yapımcılığını Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi öğretim elemanı İbrahim Önder'in yaptığı) -dokuz ay süren- seslendirme çalışmalarında gönüllü olarak yer aldılar. Bu ses dosyalarının tamamı bugün "Milli Kütüphane Konuşan Kitaplık ve Görme Engelliler Hizmet Merkezi" ile "Boğaziçi Üniversitesi (GETEM) Görme Engelliler Teknoloji ve Eğitim Laboratuvarı"na ulaştırılarak görme engelli kullanıcıların hizmetindedir. Esasen görme engelliler için yapılan bu çalışmanın tamamı isteyen herkesin kullanımı için <http://sedatveyisornek.humanity.ankara.edu.tr/> adresinde ücretsiz ve şifresiz olarak erişime açıktır.

Uluslararası Hakemli Dergi Yılda Dört Sayı Çıkar / A Peer Reviewed Quarterly International Journal

folklor/edebiyat

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

Cilt 22, Sayı 85, 2016/1

85. Sayı Buluşması

ÇUKUROVA VE KIBRIS HALK KÜLTÜRÜNDE ÖLÜMÜ ALGILAMA

*BEŞİK-ESKİMEŞİĞİVA BİLİMSİZLİK KÜLTÜRÜNDE ÖLÜM

Mustafa Sever

Türkan Fırıncı Orman

TÜRKÜ SOZLERİNDEKİ PROBLEMLERE DAİR

Nurdan Ulusoy * Melek Kaptanoğlu * Burak Atlıer
Oğuzhan Ünlüce * Duygu Günhan * Dilan Özdemir
Melek Taşcı * Nagihan Akkaşoğlu * Aynur Yıldırım
Gamze Merve Erarlan * Çağla Erdoğan * Gülrüh Çelik
Buse Kadioğlu * Hatice Piriz

OSMANLI İ-TÜRK EDEBİYATI TARİHYAZIMINDA TANZİMAT'TAN BUGÜNE
ÇAĞDAŞ ELEŞTİREL SÖYLEM

RUS YAZAR VE DÜŞÜNÜR K.N.LEONTYEV'İN ESERLERİNDE TÜRK-YUNAN İLİŞKİLERİ



20 Mayıs 2016, Cuma



11.00 - 17.00



Ankara Üniversitesi Elmadağ Örssem Tesisi

Katılım ve ulaşım ücretsizdir;
ancak kontenjan sınırlı olduğundan katılım için
sedatveysornek.calismalari@gmail.com adresi
üzerinden iletişim kurulması gereklidir.

TÜRKİYE'DE KAMU YÖNETİMİNDE HALK BİLİMİ BİRİMİNİN KURULUŞUNUN 50. YILI



ankara.edu.tr

Görsel 20: "Folklor/Edebiyat Dergisi 85. Sayı Buluşması"nın Emincan Ceylan tarafından yapılan afişi



Görsel 21: Etkinlik öncesinde öğrenciler Ankara Üniversitesi Elmadağ ÖRSEM Tesisinde

Derginin bu sayısının yazarlarından Gazi Üniversitesi'nden Prof. Dr. Mustafa Sever ile Başkent Üniversitesi'nden Yrd. Doç. Dr. Türkan Fırıncı Orman konuğumuz olmayı kabul ettiler. Prof. Dr. Mustafa Sever “Tuzla ve Çevresi Müslümanlarında Ölüm Âdetleri”; Yrd. Doç. Dr. Türkan Fırıncı Orman da “Halide Edip Adivar’ın ‘Tatarcık’ Romanında Sosyal/Kültürel Değişmenin İzleri” başlıklı makaleleri üzerine konuşma yaptılar. Şehrin dışındaki bu toplantıya destek olmak amacıyla Başkent Üniversitesi'nden Prof. Dr. Tülay Uğuzman, Prof. Dr. Nesrin Karaca, Araş. Gör. Aysun Ezgi Bülbül ile Aksaray Üniversitesi'nden Yrd. Doç. Dr. Mehmet Çevik, Ankara Üniversitesi'nden Araş. Gör. Fatma Jale Gül Çoruk, Folklor Araştırmacıları Vakfı Yöneticilerinden Nilüfer Zeynep Özçörekçi Göl, Metin Göl ile Alparslan Santur, gazeteci/yazar Mehmet Mahzun Doğan, Dr. Asya Zherdeva Dede, Meryem Karagöz ve elbette Metin Turan toplantıya katıldı.



Görsel 22: Etkinlik öncesinde katılımcılar
Ankara Üniversitesi Elmadağ ÖRSEM Tesisinde

Metin Turan'ın açılış konuşması yaptığı bu toplantı için öğrenciler geriye kalan yazıları aralarında paylaşarak (ve toplantı öncesinde 12 ve 18 Mayıs 2016'da iki kere prova yaparak) AÜ Elmadağ ÖRSEM'de yine üçer dakikalık sunum yaptılar. Sunuculuğunu Nurdan Ulusoy'un yaptığı toplantıda Melek Kaptanoğlu, Burak Atlıer, Oğuzhan Ünlüce, Duygu Günhan, Dilan Özdemir, Melek Taşcı, Nagihan Akkaşoğlu, Aynur Yıldırım, Gamze Merve Erarlan, Çağla Erdoğan, Gülruh Çelik, Buse Kadioğlu ve Hatice Piriz dergide yer alan makaleleri tanıttılar. Toplantının kamera kaydını Bilge Mine Özdemir, fotoğraf çekimlerini ise Şeyma Kalkan ve Ali Yılmaz yaptı. Öğrencilerin sunum için özenli giyimleri, mikrofonu tutarken heyecandan titreyen elleri, hakkında sunum yaptıkları metinle ilgili kendi düşüncelerini –hele de arada (varsa) olumsuz değerlendirmelerini birkaç sözcükle de olsa- söylerkenki hafif mahcubiyetleri ve toplantının sonunda Metin Turan'ın elinden Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Halil Nadiri imzalı teşekkür belgelerini alırkenki sevinçleri görülmeye değerdi. Benim de bu akademik yılda içtiğim en güzel çay, sanıyorum, akşam üstü Elmadağ'dan Ankara'ya döndüğümüzde öğrencilerin bana DTCTF'nin ön bahçesinde günün değerlendirmesi konulu sohbet eşliğinde ısmarladıkları çaydı.



Görsel 23: Etkinlik sırasında katılımcılar Ankara Üniversitesi Elmadağ ÖRSEM Tesisinde

Benim için etkinliklere katılanlar içerisinde en sıradışı kişilerden biri Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sosyal Antropoloji ve Etnoloji Bölümü Etnoloji Anabilim Dalı 2008 yılı mezunu Meryem Karagöz'dür. Meryem'le, benim Fakültede işe başlamamdan kısa bir süre sonra DTCF Halkbilim Bölümü olarak düzenlediğimiz Güz Seminerleri'nin dördüncüsünde (öğretim üyesi Dr. A. Merthan Dünder'in "DTCF'de Saklı Hazine: Bir Samuray Zirhinin Hikâyesi" başlıklı konuşmasının olduğu gün) 25 Kasım 2013'te tanışmıştık. Meryem'in akademik yönelimli ilgisini fark edince onu da *Sedat Veyis Örnek Sempozyumu** çalışmalarımız için oluşturduğum eposta grubuna davet etmiştim. Meryem'in düzenlediğimiz toplantılarda çektiği fotoğraflarla yaşanan süreci hikâyeleştirmeleri dikkatimi daha da çok çekti; hatta Meryem'in metinlerinden etkilenerek tüm çalışmalarımızın fotobelgeselini oluşturulum istedim, nitekim bunu ilerleyen aylarda gerçekleştirdik.**

Meryem, Fakültede her derse, her toplantıya, her etkinliğe katılımının –öncesinde/sonrasında- yeni fikirler üretmek ve etkinliklerde çektiği fotoğraflarla yaşadıklarımızı hikâyeleştirerek destek verdi/veriyor; ama benim için bu kadar özel/değerli biri olmasının tek nedeni bu değil. Büyük bir hevesle geri döndüğüm DTCF'de yaşadığım üzücü bazı olayların hepsinde ve ayrıca gerek ekibimizin proje bağlantılı üretimlerinin gerekse benim kişisel akademik üretimlerimin neredeyse tamamında kendi kendime yaptığım tartışmaların/hesaplaşmaların içinde bıkmaksızın yer alarak hem olağanüstü yaratıcı önerilerde bulunup

* Kasım 2013'te Bölüm olarak başlattığımız Sedat Veyis Örnek konulu sempozyum düzenleme çalışmalarımız ne yazık ki çok kısa sürdü; ben bu çalışma grubundan ayrıldım ve nihayetinde Sedat Veyis Örnek konulu halkbilim projesi ortaya çıktı. Bu serüveni anlattığım yazı için *Folklor/Edebiyat Dergisi*'nin 82. Özel sayısında yer alan "Hikâyemiz..." başlıklı yazıma bakılabilir (Aygün Cengiz, 2015: 13-32).

** Şu ana kadar yayımladığımız dört fotobelgesel çalışmamız bulunuyor: Proje hikâyemizin fotobelgeseli (<https://www.youtube.com/watch?v=9BAgTYH1FYA>), 13 Kasım 2014'te düzenlediğimiz Sedat Veyis Örnek Anma Etkinliği'nin fotobelgeseli (<https://www.youtube.com/watch?v=70zfFwBWtlc>), 22 Mayıs 2016'da Sivas'ta düzenlenen *Folklor/Edebiyat Dergisi Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı Buluşması*'nin fotobelgeseli (<https://www.youtube.com/watch?v=R13NH-OpV-g>) ve Sedat Veyis Örnek metinleri için yapılan seslendirme çalışmalarının hikâyesinin anlatıldığı fotobelgesel (<https://www.youtube.com/watch?v=W8GkRQZ5QA>).

hem de gerçekleştirdiğim/iz üretimleri yeniden hikâyeleştirip (bazen sadece bana özel, çoğu zaman ise) kamuya sunarak pes etmememi sağlayan kişilerden biri oldu. Meryem’le 25 Kasım 2013’te tanışmamızla başlayan ilişkimiz boyunca yazdığı yüzlerce metin var; burada yalnızca birini paylaşacağım. Bu iletisini* *Folklor/Edebiyat Dergisi*’nin 85. sayı buluşmasının ardından kendisinin çektiği otuz üç fotoğrafla *Facebook*’ta 26 Mayıs 2016’da paylaşmıştı:

Yunusum Emrem gel sene bir hikaye anlatıyım..

Efendim 20 mayıs 2016 vakitlerinde Ankara Üniversitesi Halkbilim Bölümü Etnoloji Anabilim Dalı Başkanı Serpil Aygün Cengiz hocam ve Halkbilim Topluluğu ve Bölüm öğrencileri Folklor Edebiyat dergisinin 85. sayısını tanıtacaklar bize, bu bölüm öğrencilerinin 4. tanıtımı olacak Folklor Edebiyat Dergisini... Tekrarda vefa vardır: Bu buluşmaların fikir annesi:) Doç. Dr. Serpil Aygün Cengiz hocamız:)

Senin sabahların seherlerde başlar elbet... Modern zamanların sabahları ise güneşten sonra... Hayallah işte... Taptuk Emrem olaydu gözleriyle bir bakardı bu halime... Efendi mübarek Cuma sabaha kalkılır, çay içilir, 11’de okulda olmam gerekir telaşıyla evden çıkılır... Biraz geç mi kaldım ne... Dolmuşa binilir... Hacettepe’nin ora sıkışık olur diye Numune’nin orda inilir... Koşar adımlarla TTK’nın önünden geçilir, işportacı abimizin sattıklarına göz ucuyla bakılır:) Fakültemize gelinir..

Bir tanıtım sadece tanıtım olmuyor elbet...

Önce davete icabet eden dostlara merhaba diyorsun misal... DTCF’nin ön bahçesinde

Meryem düşünür de Serpil hocam da ne çok dost biriktirmiş Tabii kendisiyle yoldaşlık yapınca onun dostları da bir süre sonra sizin de tanışınız oluyor...

Mahzun Abi’nin yeni çıkan kitabının muhabbetini yapıyoruz misal, Asya gülümseyerek bakıyor bize... Ezgi ile Başkent Üniversitesi’nden gelen hocalarımızla görüşüyoruz. Metin Turan hoca elinde programlar, dergi, işler yoğun... Serpil hocam bir bize koşturuyor, bir de öğrencilerine... Eee danışman olmak, hoca olmak işini ciddiye alınca böyle oluyor herhal..

Organize etmek telefonla hemhal olmak demek:)

Burak’ın kelamı var ya hani: ‘Etkinlik günü geç gelen otobüsçü abimiz, sana da çok teşekkür ediyorum. Bu sayede bunu da deneyimlemiş olduk ve bir şeyler daha öğrendik’...

Ahh şoför abim ne uğraştırdın bizleri... Hocam iki hafta öncesinden daha önce dilekçe ile başvursun... Resmi belge elbet, sonra demesinler biz bilmeyiz diye... Belge önemli arkadaş:)... Hehe takdir Allah’tan değil mi, Yunus Emrem...

Şoförü sabah ezanından itibaren mi aramak gerek o vakit Türk il-lerinde:)

Bir vakit gecikme ile gidiyoruz Elmadağ Örsem’e Metin Turan hoca ile Serpil hocam, ben, Mustafa hocam... Arabadayız, sohbetteyiz. Akademiler, akademiler:) Kulakları çınlasınlar... Mamak, Yakup Abdal köyüne derken işte Örsem’deyiz... Öğrenci arkadaşlar bizden evvel gelmişler. Sucuk ekmekte ellerde mi yoksa:)

Ankara Üniversitesi Elmadağ Örsem tesisleri 10 yıldır kapalı imiş...

* Meryem’in izniyle iletisindeki birkaç yazım hatasını düzelttim.

Rektörlük[te] yeniden hizmete açalım demişler... Tabii bir Ilgaz Örsem değil:)... İşletmecisi Elmadağ'ın abisi aplatı yani... Çayımız 50 kuruş işte:)

Sobamız, pencereler, güneşin ışıkları sarı sarı durmakta... Oturmaklar, ekipmanlar, mikrofonlar, kamera kurulur:)

Topluluğun eski başkanı Selda'nın doğumgünü imiş... Nurdan, doğumgünü pastasını sunuyor Selda'ya... Görüntü hoştu elbet..

Mumlar yanarken hani gönüllerde ayrı güzel duruyor sahnede... Valla ne güzel kısmet:) Nice böyle güzel yaş alma vakitlerine desem:)

Önce sunum yapacak hocalarımız sahnedeler...

Sunum yapacak isimler ise o gün ayrı şık tabii. Hanımlar, beyler nazar değmesinler...

Nurdan başkanımız sunucusu etkinliğimizin, Erimtan'dan sonraki ikinci sunuculuk hallerinde deneyimli halleri göze çarpıyor:).

Gözlerinden anlıyoruz sunumlarla ilgili düşüncelerini:).

O da salona bakıp bizim gözlerimize mi bakar yoksa..Salonun havasını gözlerden anlamak:) Okumasını bilene:)

'Prof. Dr. Mustafa Sever ve Başkent Üniversitesi öğretim üyesi Yrd. Doç. Dr. Türkan Fırıncı Orman'la beraber tüm yazıları tek tek konuşacakları toplantımıza katılımınızdan mutluluk duyarız.' diye tanıtımı olmuştu etkinliğimizin...

Mustafa hocam Boşnakların ölüm adetleri üzerine konuşuyor hocamız. Alanda karşılaştığı enteresanlıkları, sıkıntıları da anlatıyor tabii en ilgi çeken yerlerden biri orası oluyor:)

Kahve ile ilgili, kulpsuz fincan ile kahve niye içerler Bosnalılar.. Videoda izlerseniz inşallah efendim:) Mustafa Hocamın gözleri Serpil hocama takılıyor gülümseyerek... Zaman hatırlatmaları yapınca saatini işaret edince:)

Türkan hocamız... Romanın özeti ile... Sade dinleyici olarak desem ki hani az biraz bize, kendine yansımından bahsedeydi desem:) Halide Edip Adıvar'ı Tatarcık romanı zihinlerde yer ediyor elbet...

Öğrenci dostlar... Proavadan biliyorum 3 dk ile sınırlı haller:)... Kimi arkadaşlar önceki sunumlardan dolayı daha deneyimli... Heyecan hep var tabii..

40 yıl sonrada olsa gene olacak heyecan herhal:) Kimi sözler değişmiş, kimisi heyecandan unutuluyor...

Kimi dostlar anlattığı konudan etkilenmiş sonuna akla gelen bir şiiri eklemiş... Kimisi ülkenin güncel hali ile hallenmiş... Serpil hocam provada 'kendinizi' de katın dedi ya katmışlar ki pek güzel hani... Hoca sözü dinlemek iyidir

Sunumunu yapan kimi dostlar Serpil hocamın yanına gelir hocam nasıldım demeler, ay şunu da diyecektimler:)

Arada açılıp kapanan kapılar, tiryakiler, telefonu çaldığından dolayı dışarı çıkarken bir yandan da 'geliyom hocam' demeler:)... Hmm demeler..

Fotoğraf çekmeler hatıralar:)

Metin Turan hocamız teşekkür belgelerini verirken...

Yalnız bu seferki teşekkür belgeleri Rektörlük katından affili:)... Lisans diplomalarından da şık arkadaş:) Bir dahaki hesap makineli olacak diyorlar:)

Kapanış konuşması yapılır:) Alkışlar güzeldir... Marifet iltifata tabidir:)

Kimi hocalarımız Serpil hocamızın kulağına eğilip fısıldıyor, biz-

ler de böyle etkinlikler yapsak diye:) Maşallah diyelim..

Meşakkatli ve keyifli etkinlik yapmak:) kazanımları bereketli yağmura ellerini açanlara:)

Her etkinlik bir öncesinden kazanımlı... Bir sonrasında eksik oluyor galiba... Yapa yapa büyüyoruz... Düşe kalka:)

Etkinlik biter... Mikrofonlar toplanılır... Bir şey unuttuk mu diye etrafa bakılır. Hatıra fotoğrafları çekilir:) İkinci güneşi selam eyler.

Geri dönüş DTCF'yedir.. Mehmet Çevik hocamızın arabasında bu sefer sohbet edilir..

DTCF'nin önbahçede ekipten dostlar var.Çay ısmarlayacaklar illa:) çok ısrar ettiler napalım hehe oturur çay içersin..Sonra 'az öncenin' muhabbeti muhasebesi yapılır, espriler, yorgunluklar anlatılır:) ahh şöför abilerimizle:)

Etkinlikten sonra öğrencilerin facedeki paylaşımları keyiflidir elbet... Serpil hocam hepsine kalbinin bütün yıldızlarını yolluyordur:)

DTCF Halkbilim topluluğunda güzel haller oluyor velhasılı Yunusum... Kasımlar da var dersin değil mi... Sencileyin yola devam edelim değil mi:)

Dersin ya hani:

Aşık oldur Hakk'ı seve Hakk derdine kıla deva

Bizim için hayır dua kılanlara selam olsun

Miskin Yunus söyler sözü kan yaş ile doldu gözü

Bilmeyen ne bilsin bizi bilenlere selam olsun

Yunus Emre

Jenerik: (Serpil hocamdan:)

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Halkbilim Bölümü'nde lisans öğrencisi olarak sıradışı akademik bir etkinlikte paydaş olmak... Olabilir mi? Oldu işte... Metin Turan'a teşekkürler... "Ama çoğu lisans öğrencisi daha!" demeden, hiç de yüksünmeden bütün bir günü Elmadağ'da geçiren Nesrin Karaca, Tülay Uğuzman, Sever Mustafa, Türkan Fırıncı Orman, Mehmet Çevik, Fatma Jale Gül Çoruk, Asya Dede hocalarımıza, genç dostum Meryem Karagöz'e ve gazeteci/yazar Mehmet Mahzun Doğan'a teşekkürler... DTCF Halkbilim Topluluğu ise ayrıca daha dördüncü dergi buluşmamızda bile ne kadar yol aldıklarını gösterdiler hepimize... Mümkün yani pek çok şey, neden olmasın?

Bu etkinliğin gerçekleşmesi için emek harcayan DTCF Halkbilim Bölümü lisans öğrencileri:

Nurdan Ulusoy, Burak Athler, Emincan Ceylan, Bilge Mine Özdemir, Şeyma Kalkan, Ali Yılmaz, Melek Kaptanoğlu, Oğuzhan Ünlüce, Duygu Günhan, Dilan Özdemir, Melek Taşçı, Nagihan Akkaşoğlu, Aynur Yıldırım, Gamze Merve Erarslan, Çağla Erdoğan, Gülrüh Çelik, Buse Kadioğlu ve Hatice Piriz'

Burak'ın sözlerini burdada paylaşmak gerekir.Öğrenciye kalan nedir kabilinden:) [...]*

Öğrencilerin tüm bu etkinliklerden ne kadar etkilendiğini, değişip geliştiklerini görmemi sağ-

* Meryem Karagöz'in öğrencimiz Burak Saim Atlar'ın Facebook'ta etkinlikle ilgili paylaşımından alıntılıdığı sözler bu yazının ilerleyen bölümünde yer alıyor.

layan en önemli mecra (öğrencilerle diyaloglarım haricinde) sosyal medyadaki paylaşımlarıdır. Elmadağ'daki etkinliğimizden sonra DTCF Halkbilim Topluluğu Başkan Yardımcısı Burak Saim Atlıer'in *Facebook*'ta duvarında 23 Mayıs 2016'da yer alan paylaşımı bunlardan birine örnektir:

Fotoğraf: Ali Yılmaz



Bu karede farklı alanlar da dahil olmak üzere halkbilime, folklorra gönül vermiş 74 kişi bulunuyor. Türkiye'deki folklorcu kişi sayısını düşündüğümüzde hiç azımsanmayacak bir sayı diye düşünüyorum. Çok değerli hocalarımız "lisans öğrencilerinin etkinliği aman canım ne olacak" demeden Elmadağlara kadar geldiler bizimle. Türkiye'de eşi benzeri olmayan bir etkinlik yapmış olduk. Akademik bir derginin tanıtımını Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Halkbilim Topluluğu olarak düzenliyoruz. Biz bu etkinliklerden çok şey öğreniyoruz. Tabii her güzel şeyin bir de hazırlık aşaması var. Öncelikle bu etkinlikler için fırsat sunan Serpil Aygün Cengiz hocama ve Metin Turan'a çok teşekkür ediyorum. Serpil hocamız etkinliğin her aşamasında bizlerin en büyük destekçisi ve takipçisiydi. Provalarımıza ayırdığı zaman için ayrı bir teşekkür ediyorum. Sunumların olmazsa olmazı nedir? Tabii ki dinleyiciler ☺ Çok değerli hocalarım ve öğrenci arkadaşlarım, size de çok teşekkür ederim. Özellikle sunmuş olduğum makalenin yazarlarından biri olan Nesrin hocamın sunumundan sonra alan deneyimlerini dinlemek benim için büyük bir zevkti. Ona da ayrı bir teşekkür ediyorum ☺ Etkinlik günü geç gelen otobüsçü abimiz, sana da çok teşekkür ediyorum. Bu sayede bunu da deneyimlemiş olduk ve bir şeyler daha öğrendik ☺ Elmadağ tesislerinde bize ikramlarda bulunan Adem abi sana da teşekkür ederim, bizi aç susuz bırakmadın ☺ Her bir etkinlik yeni bir tecrübe, hep beraber yeni tecrübeler...

Sonuç Yerine

DTCF Halkbilim Topluluğu *Folklor/Edebiyat Dergisi*'nin 82., 83., 84. ve 85. sayılarının tanıtım toplantılarını düzenledi. Derginin yeni sayılarını tanıtacak buluşmalarımıza 2016-2017 güz döneminde 86. sayıyla devam edeceğiz. Şu ana kadar olan buluşmalarımızın kısa tarihçesini kendi çerçevemden anlatmaya çalıştım. William L. Randall, *Bizi "Biz" Yapan Hikâyeler* adlı çalışmasında "Hiçbirimiz bir ada değiliz" diyor (2014: 406); bunun en önemli nedeni anlatsal bir yapı olan benliği oluşturan hikâyelerimizin iç içe geçmiş olmasıdır. Öyleyse herkes *otobiyografik dürtüsüne* kulak verip kendi hikâyesini yazmadıkça anlatılan hep eksik kalacak demektir, çünkü Horatius'un dediği gibi "Anlatılan senin hikâyendir". Öyleyse hikâyelerimizi yazmalı...

KAYNAKÇA

- Aygün Cengiz, Serpil (2015) "İşte Ol Kadardır Bu Hikâyet..." *Hayat Ağacı Şehir Kültürü Dergisi*, Sayı 28, 40-42.
- Aygün Cengiz, Serpil (2015) "Hikâyemiz..." *Folklor/Edebiyat Dergisi Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı*, Cilt:21, Sayı:82, 2015/2, 13-32.
- Aygün Cengiz, Serpil (2015) "Ankara'nın Önemli Değerlerinden Sedat Veyis Örnek". *Milliyet Gazetesi Ankara Eki*, 18 Haziran 2015.
- Aygün Cengiz, Serpil – Gülçiçek, Sevinç – Bülbül, Aysun Ezgi (2014) "Bütüncül Budunbilime Doğru – Dede Korkut'ta Renkler". *Millî Folklor Dergisi*, Yıl 26, Sayı 102, 182-186
- Aygün Cengiz, Serpil – Bülbül, Aysun Ezgi – Gülçiçek, Sevinç (2014) "Türkiye'de Psikanalitik Folklorun Öncüsü: Seyfi Karabaş". *Folklor/Edebiyat Dergisi*, Cilt 20, Sayı 80, 315-344.
- Aygün Cengiz, Serpil – Turan, Metin (2001) "Siyasal İktidarın Meşrulaştırılması Sürecinde Kuttören-Basın İlişkisi: Ankara Bayram Gazetesi Örnek Olayı". *Folklor/Edebiyat Dergisi*, Cilt 7, Sayı 25, 21-33.
- Boratav, Pertev Naili (1991) *Folklor/Edebiyat (1982)*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Deviren, Müge Helin 2015 "Yeni Medya Çalışmaları Özel Sayı Buluşması Yapıldı", <http://gorunumgazetesi.net/guncel/yeni-medya-calismalari-ozel-sayisi-bulusmasiyapildi>, 26 Ekim 2015.
- Doğan, M. Mahzun (2015) "Sessizlik Suikastini Yırtmak". *Başkent Gazetesi*, 25 Mayıs 2015.
- Doğan, M. Mahzun (2016) "Erguvanlar kesiyor mu yolunuzu?", *Başkent Gazetesi*, 28 Mart 2016.
- Doğan, M. Mahzun (2016) "Mektup yazmayı unuttuk... Çok yaşasın mektuplar!", *Başkent Gazetesi*, 29 Mart 2016.
- Hızlan, Doğan (2015) "Sedat Veyis Örnek Anılıyor" *Hürriyet Gazetesi*, 21 Mayıs 2015.
- Örnek, Sedat Veyis (2015) "A Young Professor With Big Ideas". *Folklor/Edebiyat Dergisi Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı*, cilt:21, sayı:82, 2015/2, 555-561.
- Örnek, Sedat Veyis (2015) "Büyük Düşüncelerle Genç Bir Profesör" (Çev.: Serpil Aygün [Cengiz]). *Folklor/Edebiyat Dergisi Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı*, Cilt:21, Sayı:82, 2015/2, 563-568.
- Randall, William L. (2014) *Bizi "Biz" Yapan Hikâyeler* (Çev.: Şen Süer Kaya). İstanbul: Ayrıntı.
- Thoms, William John (1994) "Folklor" (Çev.: Serpil Aygün). *Folklor/Edebiyat Dergisi*, Aralık, Sayı 1, 52-54.

ÖZ

FOLKLOR/EDEBİYAT DERGİSİ BULUŞMALARININ KISA TARİHÇESİ

Bu makalede, *Folklor/Edebiyat Dergisi*'nin 82. sayısından itibaren çıkan sayılarını tanıtmak amacıyla yapılan düzenli toplantıların kısa tarihçesi anlatılmaktadır. Derginin 82. Sayısı halkbilim uzmanı Sedat Veyis Örnek'le ilgili bir özel sayıdır. Bu özel sayı "TÜBİTAK SOBAG Sedat Veyis Örnek Sözlü Tarih, Biyografi ve Belgelik Çalışması" başlıklı proje kapsamında hazırlanmıştır. Dergi 2015 yılının ikinci sayısı olarak yayımlandıktan sonra proje ekibi olarak derginin Yayın Koordinatörü Metin Turan'la birlikte bu sayı için özel bir tanıtım toplantısı yapmaya karar verdik. Bu toplantıyı 22 Mayıs 2015'te Sivas'ta Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlüğü'nün evsahipliğinde gerçekleştirdik. Ankara Üniversitesi DTCF Halkbilim Topluluğu Sivas'taki toplantıya destek vermişti. Derginin 83. sayısı "Yeni Medya Çalışmaları Özel Sayısı" için 23 Ekim 2015'te Ankara'daki toplantıyı DTCF Halkbilim Topluluğu düzenledi. DTCF Halkbilim Topluluğu bu buluşmaların sorumluluğunu tamamen üstlenerek derginin 84. sayısı için 18 Mart 2016'da Ankara'da Erimtan Arkeoloji ve Sanat Müzesi'nde toplantı gerçekleştirdi. Derginin 85. sayısı için ise Halkbilim Topluluğu Ankara Üniversitesi Elmadağ ÖRSEM Tesisi'nde 20 Mayıs 2016'da düzenledi. Bu yazıda hem bu süreç hem de bu sürecin arkasındaki hikâyeler detaylı olarak anlatılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: *Folklor/Edebiyat Dergisi*, Ankara Üniversitesi DTCF Halkbilim Topluluğu, halkbilim buluşması

ABSTRACT

A BRIEF HISTORY OF FOLKLOR/EDEBİYAT JOURNAL MEETINGS

This article is about the history of regular meetings which are organized on advantage of *Folklor/Edebiyat Journal* in order to announce the publication of journal. These meetings have been hold since volume 82 which was a special issue about Sedat Veyis Örnek who was the predecessor of folklore in Türkiye and the issue was conveniently published as an outcome and blueprint of a project titled "TÜBİTAK SOBAG 114K576 A Study on Oral History, Biography and Online Archive of Sedat Veyis Örnek". In fact, the story of this endeavor is dated to 2015 in which our project team decided to have a meeting in Sivas Cumhuriyet University on 22 May 2015 with the support of Ankara University Folklore Student Association and Metin Turan who is the publishing coordinator of the journal. This was the beginning of regular meetings of each new issue of the journal and the next meeting was held for volume 83, which was the special issue of "New Media Studies", in Ankara on 23 October 2015 with the organization of Ankara University Folklore Student Association. The arrangement of volume 84 meeting was managed by Ankara University Folklore Student Association, and it was attained in Ankara at Erimtan Archeology and Arts Museum on 18 March 2015. Volume 85 was the last issue of the journal and the meeting was arranged by Folklore Student Association in Ankara University Elmadağ ÖRSEM Campus on 20 May 2016. This paper tries to portray these meetings by reflecting stories behind the arrangements in detail.

Keywords: *Folklor/Edebiyat Journal*, Ankara University Folklore Student Association, folklore meeting

KİTAP TANITIM

Holy, Ladislav (2016) *Antropolojinin Akrabalık Yaklaşımları* (Çev.: Çağlar Enneli), Ankara: Heretik Yayıncılık. ISBN: 9786058376236, 272 sayfa*

Tarihsel olarak ele alındığında, antropoloji 19. yüzyıla hakim olan evrimci ve gelişmeci paradigmanın içinden doğmuş bir disiplindir. Aydınlanma çağı olarak nitelenen bu dönemde, insan aklının, seküler ve rasyonel düşünme biçiminin aracı olarak kavramsallaştırılması pozitif bilimlere karşılaştırmalı bir ayrıcalık tanımıştır. Yöntemsel olarak pozitif bilimlerden daha ayrışmamış olan sosyal antropolojinin din ve akrabalık üzerine verilmiş ilk ürünlerine de aydınlanma çağının izini taşıyan kavramsallaştırmalar sirayet etmiştir. Başlangıçta farklı toplumların inanç, akrabalık ve siyasi sistemleri ve pratikleri Batı modernizmi ile asimetrik bir düzlemde ele alınsa da sosyal antropoloji daha sonraları içinden geldiği bu etnosantrizm geleneğiyle ve etnosantrik yargılar üzerine oturtulmuş kültür söylemiyle hesaplaşıp, disiplin içindeki negatif tutumları eleştirip, disiplinden uzaklaştırmıştır. Ancak yalnızca Batı’yı, ve bir ihtimal, batı modernitesini takip eden ve model alan toplumları anlayabileceğimiz kavram ve kavramsallaştırmaların diğer toplulukları anlatan metinler üzerindeki etkisi devam etmiştir. Bu anlamda Türkçeye Çağlar Enneli tarafından çevrilen Ladislav Holy’nin *Antropolojinin Akrabalık Yaklaşımları* adlı kitabı, sosyal antropoloji içindeki devasa akrabalık literatürünün aynı noktayı işaret etmek için eleştiriden geçirilmiş bir taraması olarak değerlendirilebilir.

Kitap giriş bölümü dâhil toplam sekiz bölümden oluşuyor ve Çağlar Enneli’nin takdimiyle okuyucuya açılıyor. “Akrabalığı Sosyal Antropoloji Üzerinden Okumak” adlı sunuş bölümünde Enneli, öncelikle sosyal antropoloji tarihindeki hakim paradigma değişimlerine göz atıyor. Ardından, başlangıçta sosyal antropolojinin merkezine oturan akrabalık alt disiplini, paradigma değişimlerine göre yeniden konumlanışlarıyla ele alıyor. Enneli’ye göre akrabalığın merkezi konumundan uzaklaşması aslında bağlamsal bir değişmeyi gösteriyor: akrabalığa artık, toplumun bütününden çekip çıkartılıp ayrı bir şekilde incelenecek bir birim olarak değil, toplumu oluşturduğu düşünülen diğer bölümlerle ilişkisi içinde yaklaşıyor.

* Bu kitap tanıtım yazısı Ü. Berna Küçükkoğlu tarafından yazılmıştır (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Antropoloji Anabilim Dalı yüksek lisans öğrencisi, kucukogluberna@gmail.com).

Kitabın giriş bölümünde, akrabalığın, özellikle sosyal antropolojinin başlangıcındaki teorisyenleri için neden kemikleşmiş ve vazgeçilmez bir araştırma nesnesi haline geldiği ir-deleniyor. Holy, ilkel olarak görülen topluluklarla karşılaşma noktasında, akrabalığın, antro-pologlar için bu toplulukların sosyal organizasyonlarını çalışmanın analitik bir aracı olagel-diğini söylüyor. İlkel olarak vasıflandırılan bu topluluklarda akrabalık daha alt hiçbir birime indirgenemeyen bir sistem olarak görülüyordu. Ancak Holy, dönemin hakim paradigmalardan-daki değişimlerle beraber sosyal antropolojinin de kendi içinde üç epistemolojik ve kuramsal değişim geçirdiğini ekliyor. Bunları Holy, yapıdan sürece, nesnel bilimden epistemik bilime ve parçadan bütüne olan geçişler olarak sıralıyor. Holy'e göre özellikle yapıdan sürece olan geçiş akrabalığın disiplindeki yerinin azalmasına yol açan önemli bir değişiklik. Böylece giriş bölümünde Holy, bir zamanlar sosyal antropoloji denilince akla niçin bir uzmanlık alanı olarak akrabalık geldiğini, aynı zamanda, disiplinin tarihsel gidişatı göz önüne alındığında bu eşitliğin neden akrabalık aleyhine bozulmakta olduğunu paradigmadaki dönüşümlere atıfta bulunarak açıklama getirmiş oluyor.

Kitabın birinci kısmı, üreme-beslenme, baba-çocuk, anne-çocuk ve temel akrabalık bi-rimi başlıklarıyla bölünmüştür. Her bir başlık akrabalığın hangi ilkesel bağlantılar üzerinden düşünüldüğüne işaret etmektedir. İlk olarak beslenme ve üreme bağlantısı bir öz aktarımına gönderme yapmaktadır. Yemeğin ortak bir şekilde paylaşılması ya da doğumdan sonra bebe-ğin anneden süt emmesi olguları beslenmeyle öz aktarımına örnek verilebilir. Aynı şekilde kemik ve ya sperm ve kan gibi vücut sıvılarının üreme sürecindeki aktarımı da öz paylaşımı olarak düşünülebilir. Anne-çocuk ve baba-çocuk bağlantısı ise erkeğin ya da kadının çocuğun oluşumuna fiziksel bir katkıda bulunup bulunmaması üzerinden tartışılmaktaysa da, Holy'ye göre birbirlerinin zıt biçimleri olarak düşünülemezler, çünkü her toplumda kadının hamileliği gözlemlenebilir bir olgu olarak durmaktadır. Bu yüzden sosyal antropoloji terminolojisin-de genitör, çocuğun biyolojik babasına değil, çocuğu hamile bıraktığı düşünülen erkek için kullanılırken, pater terimi sosyal babaya karşılık gelmektedir. Ancak Holy'e göre pater ve genitör arasındaki ayrımın kullanışlılığı, kadının çocuğu doğurmadaki katkısı görülebilir ol-duğundan kadınlar için söz konusu değildir. Örneğin Trobiandlılar hamileliği kadının ölmüş bir akrabasının ruhunun rahmine gelip yerleşmesinin bir sonucu olarak düşünüldüğünden, öz kadınlar tarafından akar; erkeklere herhangi bir genitör vasfı yüklenmemiştir. Orada söz konusu olan sosyal babalıktır: Trobiandlılarca bu, annenin kocası olan adam anlamına gel-mektedir. Holy, her toplulukta hamileliğin, anne ve çocuk bağıni tartışmasız kıldığını varsayan antropologların – Fox, Goodenough, Bohannan, Fortes- anne ve çocuklarının çekirdek aileyi oluşturduğunu ve erkeğin bu birime genitör vasfıyla eklemlendiğini düşündüklerini anlatır. Ancak bu sadece bu konuya eğilen kişilerin yaklaşımlarından biridir. Örneğin Holy, Nuerler'de genitörlerin böyle bir eklemlenmeye tabi olmadıklarını aktarır. Denilebilir ki yazarın da ortaya koyduğu gibi temel akrabalık biriminin ne olduğu, kimleri kapsadığı, kim-leri dışarıda bıraktığı farklı antropologlarca farklı kavramsallaştırılmıştır.

Kitabın ikinci bölümü akrabalık, soy ve evliliğe odaklanmıştır. Holy kimin akraba sayı-lıp sayılmayacağı kararının analitik olarak iki şekilde incelendiğinden bahseder. İlki, belli bir bireyi baz alarak onun ilintili olduğu kişileri dairesel olarak sararak büyüyen akraba karması-dır. Diğeri ise çizgisel bir hizada ortak bir ataya atıfta bulunan soy kategorisidir. Bu analitik ayrımlar antropologlar için kullanışlı gözükse de, egoyu baz alan akrabalık kategorisinin kendi içinde bölünmeler yaratmaya soy kategorisindeki kadar elverişli olmadığı düşünül-

düğünden Batılı olmayan toplumları incelerken yararlanılması anlamsız bulunmuştur. Ancak Holy'nin bahsettiği üzere kişilerin neye göre kimi daha yakın akraba olarak gördükleri sadece analitik bir ayrıma dayanarak açıklanamaz, sosyo-duygusal faktörler ve fiziksel mesafe de yakınlık hissiyatını etkileyebilir. Bir diğer analitik ayrım Fortes tarafından akrabalık ve soy arasında yapılmıştır. Fortes tarafından akrabalık bir ebeveynin çocuğu olma ilişkisinden türediği için domestik bir alan olarak düşünülürken; soy ise akrabalık temelinde örgütlenen bir toplumda kişi ile atası arasında temsili bir ilişki yarattığından kamusal yani siyasal bir alan olarak düşünülmüştür. Birincisi böyle bir sınıflama oradaki kişiler için hiçbir şey ifade etmeyebilir, ya da diğer bir deyişle böyle bir ayrımın yapıldığı söz konusu alanların, o toplumun siyasal ve domestik temsilleriyle örtüşüp örtüşmediğine bakılması gereklidir. Bu tarz bir sınıflandırma Holy'nin de kitabın bir sonraki bölümünün sonunda işaret ettiği gibi Batılı özel-kamusal alan ayrımı kavramsallaştırmasından doğuyor gözükmektedir. Hatta 1970'lerdeki kişisel olan politiktir söyleminin Batılı özel kamusal alan ayrımını aşındırması bu ikiliğin sürdürülmesini Batı için bile zorlaştırmaktadır.

Akrabalık ve domestik alan tartışması kitabın üçüncü bölümünü oluşturmaktadır. 20. Yüzyılın ikinci çeyreğinin sonlarında domestik-kamusal ayrımının tekabül ettiği akrabalık ve soy ayrımı sonraki kuşak antropologlarınca devam ettirilse de ilgiler kamusal olana dönmüştür. Holy, bu dönüşün akrabalığın kamusal analizinde kullanılan kavramların açık ve mutabakat gösterilmiş kavramlar ortaya koymasıyla sonuçlandığını öne sürerken, domestik olanın ne olduğu konusundaki tartışmaların hareketliliğine vurgu yapar. Bu hareketlilikten aile ve hane terimlerinden ne anlaşılması gerektiğine dair sorular doğmaktadır. Genel tutumun aileyi akrabalık birimi olarak, haneyi ise yerleşke olarak görmek olduğunu belirten Holy, bu analitik ayrımın ancak, herhangi bir toplulukta yaşayan insanların kültürel mahiyette dile getirilen bir akrabalık grubuyla, bir akrabalık birimini özdeşleştirmeleriyle anlamlı olabileceğini iddia eder. Özetle eğer böyle bir ayrım mümkün değil ise bir tane değil birçok aile tanımlamasından bahsedebiliriz. Kadının birden çok erkekle evlenebildiği poliandri ve erkeğin birden çok kadınla evlenebildiği polijini gibi evlilik yapılanmaları bu duruma örnektir.

Kitabın dördüncü bölümünde, domestik olanın karşısında konumlandırılan kamusal alan ve kamusal alana ait olduğu varsayılan soy konusuna geçilmiştir. Bu bölümde iki etnografi karşılaştırmalı bir biçimde aktör-yapı diyalogu içinde ele alınmaktadır. İlkin, bir sosyal antropolojik siyasi iktidar tipi olarak Nuerler, bölümlü sülale yapısını temsilen ele alınmaktadır. Bu teori, yapısal işlevselci ekolün bir başarısı olarak addedilmiş olmasına rağmen yapısalcı model kişilerin yapıp ettiklerine sosyal yapının dışında tanımlanacak bir alan bırakmadığı için daha sonraları eleştirilere maruz kalmıştır. Bölümlü sülale yapısının sosyal süreçlerin gözlemlenebilir temsili olduğu teorisi, Nuerler'in kendilerini nasıl gördüklerinden daha çok teorisyenlerin onları nasıl gördükleriyle alakalı olduğu noktasında eleştirilmiştir. Holy'e göre bölümlü sülale tasarımı Nuerler'in zihninde yer alan birçok tasarımdan sadece biri gibi durmaktadır. Bölümün ikinci kısmında ele alınan Yeni Gine ve Melanezya etnografisi tartışmasında ise Holy çok önemli bir yöntemsel ve kuramsal soruna işaret etmektedir: belli bir kuramdan çıkartılan herhangi bir kavramın, başka bir kuramsal düzeyde cevap aranan sorulara yanıt vermiyor oluşunda yatan tutarsızlık. Holy'e göre Yeni Gine ve Melanezya'daki çalışmalar bu gerçeği ortaya koymakla kalmadı, sadece sosyal yapının birleşenleriyle uyumlu, öngörülebilir eylemleri değil, kişilerin gerçek yapıp etmelerinin de araştırılmasına dönük bir ilgiyi de başlattı.

Soy ve kamusal alan birlikteliğine ele alan kitabın beşinci bölümü anayanlı, iki yanlı ve çifte soy kuramlarını tartışmaya yöneliktir. Antropolojik literatürde bilinebilen haliyle, babayanlı topluluklarda soyu yöneten ve devam ettirenin cinsiyeti örtüşmektedir. Ancak anayanlı topluluklarda böyle bir örtüşme her zaman gerçekleşmeyebilir. Holy'nin aktardığına göre anayanlı toplulukların antropolojik bir ilgiye mahzar olması ancak bu topluluklarda erkeklerin konumuna dikkat çekilmesiyle mümkün olmuştur. Bu bölümde anayanlılık ve babayanlılık kapitalist ekonomiye geçiş süreçlerinde ele alınmıştır. Holy, babayanlı topluluklara kıyasla anayanlı toplulukların kapitalist ekonomik dönüşümle karşı karşıya kaldıklarında çözülmeye daha yatkın oldukları gözleminin olanaklılığını, miras biriktirme, evliliğin kurumsallaşması, yerleşim kuralları üzerinden tartışmıştır.

Kitabın altıncı bölümü evliliğin ve evlilik yoluyla kurulan ittifakların ne anlama geldiğini tartışmaktadır. Başlangıç olarak Holy, Claude *Lévi-Strauss*'un Batıdaki gibi ensest yasağının aslen birbiriyle baba-kız, anne-oğlan bağlantısıyla bağlı olan kişilerin kendi aralarındaki cinsel birleşmeyi yasaklayan bir kaide değil, kız çocukların egzogami kuralı çerçevesinde başkalarına verilmesini garantiye alan bir kaide olduğu görüşünü dile getirir. Bu düşünce Strauss'un kadın mübadelesini, kültürel olarak tanımlanmış bütün değiş tokuşların birincil örneği olarak görmesinde yatmaktadır. Ancak Holy, kadın mübadelesi üzerinden oluşturulan evliliklerin, başka toplumdaki endogami kuralı çerçevesinde örgütlenmiş, bir diğer değişle, belirli bir grup içerisindeki kişilerle yapılması öngörülen evlilikleri açıklayamayacağını eklemiştir. Evlilik ödemeleri söz konusu olduğunda ise Holy, başlangıçta kadınların evlilik yoluyla satın alındığına hükmeden yaklaşımların eleştiriye maruz kaldığını anlatır. Çünkü evlilik ve peşi sıra izlenen pratikler her yerde ve her toplumda salt ekonomik boyutuyla değerlendirilebilecek bir sözleşme olmayabilir, hatta sözleşme olarak görülmeyebilir de. Meselenin özünün, bu konuda da belli bir alan çalışmasından çıkan teori ve kavramları başka alan çalışmalarına da evrensel bir şekilde uygulamadaki tutumdur diyebiliriz.

Kitabın yedince ve son bölümü, kitabın önceki bölümlerine de sirayet eden, alana çıkıldığında Batı kavramlarıyla düşünmenin yarattığı sorun üzerine durmaktadır. Bu bölümde ilk olarak nesepsel ilişkileri tayin etmek için kullanılan soyağacı metodu ele alınmaktadır. Ancak, söz konusu akrabalık ilişkileri olduğunda, her toplum kendini kültürel olarak bağlı gördüğü kişileri Batı'da olduğu gibi kavramsallaştırmadığı için soy ağacı metoduyla tespit edilen ilişkiler muallâk ve anlamsız kalabilmektedir. Holy'e göre bir diğer yönetsel sorun ise Batılı birey kavramının alana taşınmasından doğmaktadır. Bölünebilir kişiler adlı başlık altında tartışılan bu konu, bir uzmanlık alanı olarak akrabalığın ve buradan doğan kavramların nihayetinde Batılı birey kavramsallaştırmasının izini taşımakta olduğu gerçeğidir. Holy, Batılı modern bireyin diğerlerinden fiziksel bir mesafenin koruyuculuğunda ayrık ve eşsiz birimler olarak düşünülegeldiğinin altını çiziyor. Holy'nin anlatmaya çalıştığı aslen, başka toplumların da böylesi bir kavramsallaştırmayla örtüşen herhangi bir kültürel ilişki biçimi tanımlayıp tanımlamadıkları konusun güncelliğidir.

Son olarak, Ladislav Holy'nin kitabı, bir şekilde Clastres'in *Devlete Karşı Toplum*'u (1991, İstanbul, Ayrıntı Yayınları) yazarken benimsediği eleştirel perspektifi hatırlatıyor. Clastres, devletsiz toplumların Batılı akademisyenlerce siyasetten ve iktidardan yoksun olarak görülmesini eleştiriyordu. Ladislav Holy de benzer bir eleştirel tutumu akrabalık çalışmalarına uyguluyor ve asıl meselenin, başka toplulukları anlamak olan sosyal antropologlar için kendi analitik araçlarını değil, alanı ön plana çıkarmak olduğunun altını çiziyor.

KİTAP TANITIM

Süvari, Çakır Ceyhan, 2013, *Malakanlar (Rus Köylü Hareketlerinden Günümüze Malakan İnancı)*, Ankara: Ütopya Yayınevi. ISBN : 9786055580438, 144 sayfa*

Çakır Ceyhan Süvari'nin yazmış olduğu *Malakanlar Rus Köylü Hareketlerinden Günümüze Malakan İnancı* adlı bu kitap Hacettepe Üniversitesi Antropoloji Bölümü'nde hazırladığı *Dinsel Geleneğin Etnisite İnşasında Oynadığı Rol: Malakanizm* başlıklı doktora tez çalışmasına dayanmaktadır. Yazar, kitabı kaleme almasındaki nedeni şu sözlerle açıklamaktadır. “Malakanlar hakkındaki bu kitabı yazmamda Türkiye’de Malakanlar üzerine antropolojik bakış açısıyla gerçekleştirilmiş herhangi bir eserin olmaması etkili olmuştur”. Yazarın katılarak gözlem yaparak alanda bulunmuş olması ve böyle bir perspektifle Türkiye’de hazırlanan ilk kitaplardan oluşu bu kitabı özel bir yere koymaktadır.

Yazar *Malakanlar Rus köylü hareketlerinden Günümüze Malakan İnancı* adlı kitabında Malakan inancının nereye ve kimlere dayandığı sorusunun üzerinden giderek ‘öteki’ kimliği üzerinden kimlik inşasının nasıl yapıldığını anlatmaktadır. Malakan dininin kökeni tarihi olarak Rus köylülüğüne dayanmaktadır. Etnodinsel bir topluluk olarak Malakanların ortaya çıkmasında dinsel kutuplaşmalar ön plandadır. Etnisite isimleri anlam olarak iki farklı şekilde kullanılır. Bunlardan biri grup içi yüklenen anlam olarak “olumlu”; diğeri ise grup dışından yüklenen “olumsuz” anlamdır. Her iki şekilde de asıl vurgulanmak istenen “biz” kavramıdır. Çünkü ötekine yani grup dışına yüklediğimiz kötü anlamlar dahi aslında bizi oluşturmaktadır. Başka birine “Sen Hristiyansın” ya da “Domuz eti yiyorsun” dediğimizde aslında bizim Hristiyan olmadığımızı ve domuz eti yemenin kötü bir şey olduğunu bundan dolayı yemediğimizi söylüyor oluruz. Yazarın belirttiği üzere Malakan ismi Rusça’da “süt içenler” anlamına gelmektedir. Grup içi yüklenen “kutsal sütü içenler” anlamında kullanılmasından da anlayacağımız üzere hem

* Bu kitap tanıtım yazısı, Burak Saim Atlıer tarafından yazılmıştır (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Halkbilim Bölümü lisans öğrencisi, buraksaimatlier@gmail.com).

olumlu anlamda kullanılmakta hem de dinen kutsandığının bir göstergesini oluşturmaktadır. Etnik grup bilinci oluşturmaktaki en önemli araçlardan biri kesinlikle dinle ilgili olmasıdır. Çünkü etnik gruplar Süvari'nin de belirttiği üzere ya dinsel referanslıdır ya da dinen kutsanmaktadır. Yazar bize bu kimlik inşalarının nasıl ve neleri kullanarak yapıldığının ipuçlarını vermektedir. Kitapta bulunan dört ana bölümün adları ise şu şekildedir : “Antropolojik Alan Araştırması”, “Malakan Tarihi”, “Karlı Malakanlar”, “Alan Araştırması Bulguları”.

Yazar ilk bölümde araştırmanın hangi yöntem ve teknikle nerede gerçekleştiği sorularını yanıtlarken bize mekan hakkında da bilgi vermektedir. Araştırma, İvanovka (Azerbaycan) ve Arpaçay'da (Kars) gerçekleştirilmiştir. Alan araştırması 6 Temmuz 2006 tarihinde başlayıp 7 Ağustos 2006 tarihinde sonlanmıştır. Süvari referans sağlayıp alana gittiğinden dolayı ilk birkaç gün alandaki insanların mesafeli tutumlarından başka bir sorunla karşılaşmamıştır. Bu da onun alanda daha verimli olmasını ve belki de başka bir antropoloğun elde edemeyeceği bulgular elde etmesini sağlamıştır. Çünkü bu tür içine kapanık topluluklar dışarıdan birilerini grup içine dahil ederken direnç gösterebilmektedir. Süvari üstü açık bir şekilde böyle sorunlarla çok karşılaşmamış ve kişilerle iyi ortamlarda araştırma gerçekleştirmiş olmasına rağmen hiçbir zaman onlardan biri tabiki olamamıştır. Farklaştığı durumlar ve beklediği cevapları alamadığı kesinlikle olmuştur çünkü her zaman “öteki” kimliğini beraberinde taşımaktadır.

Süvari ikinci bölüm olan “Malakan Tarihi” başlıklı kısımda önce Rusların Hristiyanlaşmasından ve Rus köylü hareketlerinden bahsetmektedir. Bunları tarihsel çerçevede incelerken bizlere derin bilgiler sunmaktadır. Özgür köylüler olarak adlandırabileceğimiz Rus köylüleri iktidarın değişimiyle birlikte köle durumuna düşmekte ve zora girmektedir. Topraklarını kendilerine yetecek miktarda istedikleri şekilde biçen bir haldeyken devlete fazlasıyla vergi veren bir hale gelmişlerdir. Topraklarının elinden alınması durumunda Rus köylüleri isyanlar çıkartmış ancak bunlar bastırılmıştır. Yazar Rus Ortodoks Kilisesi'ndeki değişiklikler sonucu “Malakan” kimliğini oluştuğunu söylemekte ve bu iki durumu birbiriyle ilişkilendirmektedir.

Üçüncü bölüm ise “Karlı Malakanlar” adını taşımakta ve yazar burada Çarlık dönemi Rusyasının yaptığı baskı sonucu Malakanların Kars'a sürgününden bahsetmektedir. “Kars, daha önce Osmanlı'nın bir sancağıyken Çarlık döneminde Ardahan ve Oltu kazaları ile sınırları genişletilerek Zakafkasya Genel Valiliğine bağlı Obsalt haline getirilmişti.” (Ortaylı 1978: 344-5) “hem Osmanlı hem de Çarlık döneminde Kars, merkezden uzak bir sınır bölgesi olma özelliğini sürdürmüştür.” (Süvari 2013: 67) Ancak Malakanlar tüm bu sürgünleri dinle bağdaştırmış ve bunları meşrulaştırmıştır. Malakanizm inancına göre askere gitmek, silah kullanmak ve taşımak günahtır. Bu yüzden bu sürgünlere karşı çıkmamışlar ve isyan etmemişlerdir. Kars'ın Türkiye sınırlarına alınmasıyla beraber sayıları az olan Malakanlar ötekileştirilmiş ve kötü özellikler atfedilmiştir. Rusya'ya dönmeleriyle beraber ülke için herhangi bir sorun teşkil etmemeye başlamışlar ve tüm

o kötü kimlik ortadan kalkmış aksine olumlu özellikler atfeden haberler gazetelerde yayımlanmıştır.

Kitabın son bölümü “Alan Araştırması Bulguları” başlığını taşımaktadır. Süvari bu bölümde elde ettiği bulgular ışığında İvanovka’da kimliklerin nasıl inşa edildiğini açıklamaktadır. İvanovka ‘da kimlikler din merkezi üzerinden inşa edilmektedir. Farklı mezheplere üye bireyler bulunmaktadır ve bunların çatışmaları kaçınılmaz olup çatışmalar üzerinden kimlik inşası devam etmektedir. Ana vatan miti burada önemli olan husustur. Çünkü her etnik grubun bulunduğu topraklarda “en eski benim” gayesinde bulunması olağan bir durumdur. Birbirlerine karşı ürettikleri bu mitler onların kutuplaşmasına ve birbirlerini ötekileştirmelerine neden olmaktadır. Kutuplaşmaya neden olan bir diğer faktör ise yazarın da belirttiği üzere dil kavramıdır. Dil, grup içinde anlaşmayı ve karşılıklı diyalogun getirdiği sıkı bağların ortaya çıkmasını sağlar. Böylece insanlar olumlu ilişkiler geliştirebilir. Ancak farklı dili konuşsanız da aynı dine mensupsanız bu etken sizin bir başkasıyla yakınlaşmanızı sağlayabilir. Süvari bu durumu bizzat yaşamış ve kitabın bu bölümünde olayı anlattığı bir bölüm bulunmaktadır. Alan araştırmalarındaki verilerinden oluşan bu bölüm, belki de okuyucunun konuyu ana hatlarıyla özetleyebilmesini sağlayacaktır.

Sonuç olarak, Süvari’nin *Malakanlar Rus Köylü Hareketlerinden Günümüze Malakan İnanç*ı adlı kitabı Malakanlar üzerine bu zamana kadar herhangi bir antropolojik bakış açısıyla yapılmış bir çalışmanın olmaması açısından önemli bir değere sahiptir. Alanda şahsen bulunması onu bir adım daha öne atarken arkadan gelecek olan çalışmalara da ışık tutmaktadır. Yaşadığı olaylara bol bol yer vermesi bir alan çalışması için çok önemli olsa da çalışmasında hiç görsel malzeme buldurmaması eksik noktalarındandır. Bu eserde elde edeceğimiz en önemli kazanımlarından biri de kimliklerin olaylara, mekanlara ve zamana göre devingen bir şekilde sürekli inşa edildiği izlenimi olacaktır. Dinamik bir yapıya sahip olan insan zaman içinde sürekli kendisine yenilikler eklemekte ve değişmektedir. Kültür ve kimliğin yaratıcısı insan olduğuna göre bu iki olgunun da sürekli doğal bir şekilde değiştiğini söylemek hiç de yanlış olmayacaktır.

MEDYA TANITIM

Adak (Film, 1979). Yönetmen: Atıf Yılmaz, İstanbul, Yeşilçam Filmcilik, 99 dakika.*

Atıf Yılmaz'ın 1979 yapımı "Adak" filmi Erzincan'ın Kargın Köyünde 1962 yılında "Mümin" lakabıyla anılan Müslüm karakterinin nasıl "Kargın Canavarı" olarak adlandırıldığını işlemektedir. Film küçük bir kız çocuğunun oyuncak beşik başında bebeğini kundaklayıp toprağa gömmesiyle başlamaktadır. Müslüm kimsesi olmayan, kendi halinde, hayatını dini referans alarak yaşayan, sakin bir karakterdir. Müslüm'e sahip çıkan köylü kadının kız isteme esnasında müstakbel kayınpederin hem kızı için; "şu zamana kadar yemedik yedirdik, bir hayrını da mı görmeyelim?" hem Müslüm için; "soyu soppu da belli değil" şeklindeki söylemleri o dönem özelinde kırsaldaki baba rolünü çizmektedir. Buna karşın köylü kadının "kefen paramdan, madem hal böyle var sende kendin kes kendi göbeğini" söylemi ise kadınlık kimliğine yüklenmiş olan "anaç" rolü göstermektedir. Köylerinden kaçtıktan sonra bir tanıdıklarının evine sığınır. Orada apar topar imam nikâhı kıyılır. Sabah ezanıyla kıyılan nikâh esnasında gelin evin içindeki bir odada tek başına, başının üstüne koyulmuş olan Kuran, kötü söz söylememesi için dışlarının arasına sıkıştırılmış bir bıçak ve elinde tuttuğu ustura ile beklemektedir. Tüm bu ritüel büyülerin bozulması amacıyla uygulanmaktadır. Müslüm ise evin dışında, hemen kapının önünde, biraz kaygılı bir şekilde ne olacağını bilmez bir haldedir. İmam duasını tamamlayıp, nikâhı kıydıktan sonra hemen önünde, yerde duran mendilin düğümünü açar. Böylelikle nikâh ritüeli tamamlanmış olur.

Yaşam mücadelesinin ağır koşulları altında geçinmeye çalışan Müslüm ve karısının bir oğlu olur. Geçici işlerde çalışan Müslüm kum ocağında işçilik, hamallık, bahçıvanlık, taş kırma gibi geçici işlerde çalışarak ailesine bakmaktadır. Bahçıvanlığını yaptığı bir evin sahibi bayram nedeniyle kurbanını Müslüm'ün kesmesini ister. Bu sahneye paralel

* Bu medya tanıtım yazısı Mine Öztekin tarafından yazılmıştır (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Bölümü lisans öğrencisi, mineoztekin@gmail.com).

olarak Müslüm'ün köyündeki imam sürekli "Bayramın hikmeti; İbrahim çocuğun boğazına üç kez çalsa da kesmiyor, taşa çalıyor taş kesiliyor, taş dile geliyor." şeklindeki İbrahim anlatılarını çok küçük yaştaki çocuklar ile köyün erkeklerine devamlı olarak aktarmaktadır. Müslüm toprakta kanı akan koçu kesmesinin üzerine "Allah verir, Allah alır." diyerek inancının kudretini ortaya koymaktadır.

Köylüleri tarafından "Dindar adamdır, beş vakit namazında." şeklinde tanımlanan Müslüm kayınvalidesinin vefatı üzerine tek başına kalan kayınpederinin yanına, köyüne döner. Çalışacak başka bir iş bulamadığından Adana'ya tarlada çalışmaya gider. Birlikte çalıştığı ekip içerisinde iftiraya uğrayarak hırsızlık yaptığı gerekçesiyle jandarma Müslüm'ü gözaltına alır. Mahpusta geçirdiği süre içinde bağlı olduğu dini vecibelerini yerine getirmekten geri kalmayan Müslüm'ün terennüm abdesti olarak namaz kıldığını görürüz. Her secdeye yatışında aklından İbrahim anlatısı geçmektedir. Yaşananlardan kendisini sorumlu tutmaktadır. Tanrı'ya dua ederek "Bundan sonra bir oğlum daha olursa..." diye mahpusluk döneminde adağını adamıştır. Haksız yere suçlandığı ortaya çıkan Müslüm köyüne döndüğünde köyün imamı hala İbrahim anlatılarına devam etmektedir. Evine giden Müslüm karısı gördüğü andan itibaren doğuma dek sürekli "Kız olur inşallah!" diye dua ederek, neredeyse durmaksızın, gece, gündüz namaz kılmaktadır. Dualarına rağmen bir oğlu olur. Çocuğun adını "Mızrap" koyar.

Köyde yaşanan kuraklık nedeniyle "Ahde vefa göstermeyenlerin cezasını herkes mi çekti?" sorgulamasını yapan Müslüm köy halkının yağmur duasına çıkması için imama gider. Kadın, erkek, çoluk çocuk tüm köy halkı yağmur duasına çıkar. Gece, gündüz, günlerce kuru toprağın üzerinde namaz kıлып, toprağın bereketi için dua etmesine rağmen yağmur yağmaz. Büyük erkek çocuğunun hastalanması üzerine Müslüm; "O da mı benim günahımı çekiyor şimdi tek mil köy halkıyla?" diyerek imamın vaazda, ahtını yerine getirip tövbe ederse Allah tarafından bağışlanacağını söylemesiyle bebeğini kurban eder.

Bu filmdeki karakter tanrısallığın bedenlenmiş bir temsiliyetini taşımaktadır. Weber'in karizma kavramı, İbrahim Peygamber feyz alınarak oğlunu "kurban eden" baba örneğinde vücut bulmuştur. Karizma, lideri diğer insanlardan farklılaştırdığına inanılan, çalışılarak kazanılamayan, yaratılıştan gelen olağanüstü özellikler veya herhangi bir kimsenin olağanüstü bir yeteneği olarak anlaşılmalıdır (Weber, 1993: 375; 1996: 136). Köy imamının daimi İbrahim Peygamber anlatıları küçük yaştan itibaren köy erkeklerinin hafızalarına kazınmış bir öğreti halinde bizlere sunulmaktadır. Karizmatik lider yoktan var edilen bir şahsiyet, arabulucu, kurtarıcı gibi değişik şekillerde ortaya çıkar. Böylece, mucizeler ve hayal oyunları ile meşruiyet kazandırılan tarihi bir şahsiyet kurtarıcı mertebesine yükseltilmiş olur (Weber, 1993: 347). Bu sebeple İbrahim Peygamber anlatısını referans alan Müslüm, kuraklığın çaresi olarak gördüğü yağmur duası için imamı ikna etmeye çalışmıştır. Modern kültürün "akıl hastası" olarak tanımladığı ve patoloji unsuru olarak sunduğu karakter, karizmanın peşinden giderek tanrısallıkla erime halini yaşamıştır. Karizmatik otorite ya da hâkimiyet yasalara ve geleneklere değil, kutsallık ve kahramanlık veya bazı olağanüstü nitelikler isnat edilen bir kişiye bağlılıkla karakterize edilir (Weber'den akt. Turner, 1991:

40). Burada toplumun “canavar” olarak addettiği Müslüm, adaktan dönülemeyeceğini ve Tanrı tarafından cezalandırılmış olduğunu, üzerindeki bu uğursuzluktan kurtulmak ve çevresini daha kötü etkilememek amacıyla artık bu ritüeli tamamlaması gerektiğini düşünmektedir. Böylelikle Tanrı’nın emrini yerine getirecektir.

Antropolojik bakış açısının dinsel tecrübe edimini ele alış biçimi; toplum ya da birey dışı unsurlar tarafından algılanamayıp üstüne bu durumu bir “hastalık” olarak değerlendiren pozitivist bakışın aksine bireyin tecrübelerini esas almakta ve anlama yoluna gitmektedir. Birey yaşadığı dinsel tecrübeyi paylaşa da toplumun bu durumu algılayıp, kabullenmesi uzun bir zaman gerektirmektedir. Film kapsamında da bu durum içinde bulunulan dönem ve konum göz önüne alınarak değerlendirilmelidir.

Farklı tasvirler üzerinden ele alınan İbrahim kıssasına atıfta bulunan post-modern örneklere dünya sineması ve Türk sinemasında rastlamak mümkün. Andrei Tarkovsky’nin “Offret” filmindeki karakter (Alexander) evinden, eşinden ve oğlundan uzaklaşarak onları kurban eder. Kurbanın manevi anlamı; en sevdiğin şeyden vazgeçebilme, onu “adamakla” bağlantılıdır. Alexander’ın yaptıkları Hz. İbrahim’in imtihan süreçleriyle ilişkilendirilebilir; kurumuş bir ağaç etrafındaki yakarışı, evini yakması ve yaptığı şeyin irrasyonel olduğunun düşünülmesi üzerine akıl hastanesine kapatılması. Dilsiz oğlunun kurumuş ağacı sulaması ve güneşin doğuşu ise bir bakıma İsmail’in yeniden doğuşunu temsil etmektedir. Kutluğ Ataman’ın “Kuzu” filminin; Hz. İbrahim anlatısı ile şekillenen senaryosunda kesilmek üzere “altın post” yerine kuzunun geçmesi ise zaman-mekân yaklaşımı üzerinden post-modern bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

İki zıt kutup olarak sunulan pozitivism ve temsilcisi psikiyatri, tıp alanı ile tin bilimleri kapsamında değerlendirilen hümanistik bakış açısının bireye yüklediği anlam dünyası farklı kapsamlar içermektedir. Bireyin yaşanmışlığının gerçekliği ve var olma durumunu, dinsel tecrübenin kabullenilememesi sorunsalı üzerinden “deli” olarak nitelendiren, bireyi ilaçlara mahkûm eden, dinsel tecrübe edimlerini patolojik olarak ele alan “modern” bakışın karşısında hermeneutik yorum yer almaktadır. Antropolojik bakış açısıyla; Adak filmindeki Müslüm karakteri karizma kavramının temsilcisi ve dinsel tecrübe edimini deneyimleyen bir birey olarak değerlendirilmiştir.

KAYNAKÇA

- Kuzu* (Film). Yönetmen: Ataman, K. (2014). İstanbul: Detailfilm Medienboard Berlin – World Cinema Fund.
- Offret* (Film). Yönetmen: Tarkovsky, A. (1986). İsveç: Svenska Filminstitutet.
- Turner, B. S. (1991). *Max Weber ve İslam* (Çev. Y. Aktay). Ankara: Vadi Yayınları.
- Weber, M. (1993). *Sosyoloji Yazıları* (Çev. T. Parla). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Weber, M. (1996). *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı* (Çev. Ö. Ozankaya). İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.

