

HALKBİLİM  
FOLKLORE

ANTROPOLOJİ  
ANTHROPOLOGY

DİL  
LANGUAGE

DİLBİLİM  
LINGUISTIC

EDEBİYAT  
LITERATURE

94

Uluslararası Hakemli Dergi Yılda Dört Sayı Çıkar

*A Peer Reviewed Quarterly International Journal*

# *folklor/edebiyat*

*folklore/literature*



ULUSLARARASI  
KIBRIS  
ÜNİVERSİTESİ

CYPRUS  
INTERNATIONAL  
UNIVERSITY

ISSN 1300-7491

Cilt - Vol. 24,

Sayı - No. 94

**2018/2**

# folklor/edebiyat

## *folklore&literature*

halkbilim • edebiyat • antropoloji • dil ve dilbilim dergisi

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

ISSN 1300-7491 DOI:10.22559 CİLT: 24 SAYI: 94 2018/2



**Sahibi**  
ULUSLARARASI KIBRIS ÜNİVERSİTESİ  
adına  
**Prof. Dr. Halil Nadiri**  
(Rektör)

Yayın Yönetmeni  
**Prof. Dr. Metin Karadağ**  
(mkaradag@ciu.edu.tr)

Yayın Koordinatörü  
**Metin Turan**  
(mturan@ciu.edu.tr)

**Yönetim Yeri ve Yazışma Adresi**  
folkloredebiyat@ciu.edu.tr  
Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, Haspolat-Lefkoşa  
Tel: 0392 671 11 11 - (2601)

### folklor/edebiyat'ta yayımlanan yazılar

ULAKBİM-Dergipark (Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi); TR-Dizin; Milli Kütüphane/Türkiye Makaleler Bibliyografyası  
MLA Folklore Bibliography; Turkologischer Anzeiger; ERIH PLUS (The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences); CEEOL (Central and Eastern European Online Library); CrossRef DOI (Digital Object Identifier); ACLA (American Comparative Literature Association); SOBIAD (Sosyal Bilimler Atf Dizini); TEI (Türk Eğitim İndeksi; İdeonline Veritabanı; Universityjournals; Worldcat; Elektronische Zeitschriftenbibliothek; International Innovative Journal Impact Factor (IIJIF); Scientific Indexing Services (SIS); Academic Resource Index/ResearchBib; International Innovative Journal Impact Factor (IIJIF); Arastirmax -Scientific Publication Index; ISAM Türk Tarih, Edebiyat, Kültür ve Sanat Makaleleri Veri Tabanı; Index Copernicus; AcademicKeys; DRJI Journal Indexed in Directory of Research Journals Indexing; ISI International Scientific Indexing tarafından taranmaktadır.

Articles published in the Journal of **folklore & literature** are indexed in

ULAKBİM -Dergipark (National Academic Network And Informaion Center); TR-Dizin; National Library / Turkey Articles Bibliography; MLA Folklore Bibliography; Turkologischer Anzeiger; ERIH PLUS (The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences); CEEOL (Central and Eastern European Online Library); CrossRef DOI (Digital Object Identifier); ACLA (American Comparative Literature Association); SOBIAD Social Sciences Citation Index; TEI (Index of Turkish Education); IdeonlineDatabase; Universityjournals; Worldcat; Elektronische Zeitschriftenbibliothek; International Innovative Journal Impact Factor (IIJIF); Scientific Indexing Services (SIS). Academic Resource Index/ResearchBib; International Innovative Journal Impact Factor (IIJIF); Arastirmax -Scientific Publication Index; ISAM (Database for Articles on Turkish History, Literature, Culture and Art); Index Copernicus; AcademicKeys; DRJI Journal Indexed in Directory of Research Journals, ISI International Scientific Indexing.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Baskı ve cilt: Başkent Klîşe ve Matbaacılık, Bayındır Sokak 30/E, Kızılay-Ankara Tel: 431 54 90  
*yerel süreli yayın*

# folklore / edebiyat

ÜÇ AYLIK BİLİM VE KÜLTÜR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ  
YAYIN İLKELERİ

## Kapsam

Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi yayını olan *folklor/edebiyat* dergisi halkbilimi, edebiyat, antropoloji, dil, tarih, sosyoloji ve psikoloji alanlarında inceleme ve araştırmaya dayalı, yöntembilimsel ölçütlere uygun;

1. Özgün kuramsal yazılar;
2. Özgün araştırma, inceleme yazıları;
3. Belgeler ve yorumlar;
4. Uygulamalar ya da uygulamaya dönük yazılar;
5. Eğitim çalışmaları, derlemeler, eleştiri ve değerlendirme yazıları;
6. Kitap eleştirilerine yer vermektedir.

## Genel İlkeler

*folklor/edebiyat* dergisi yönetimi (Ön Denetim Kurulu-Yayın Kurulu ve editör) intihal (plagiarism) konusunda Turnitin/ithenticate<sup>(R)</sup> aracılığıyla ve diğer bilimsel denetimlerden sonra metin incelemelerine geçer. Makalelerin özgün, atıf alabilme olasılığı yüksek ve akademik ilkelere uygun olması, temel yayın koşullarıdır. DOI kayıtları ile yayınlanacak makalelerin bilimsel, etik ve yasal sorumlulukları yazarlarına aittir. Psikoloji alanında gönderilen özgün araştırmaların özellikle *insan katılımcı ve/veya hayvan deneklerle çalışma yapılmışsa*, etik kurulu onayı zorunludur. *Folklor/edebiyat*'a gönderilen yazıların başka yerde yayınlanmamış olması ve genel yapısıyla aşağıdaki kurallara uyması gerekmektedir:

Makalelerin dili, Türkçe ve İngilizcedir. Bilimsel makaleler arası 40.000, inceleme/tartışma/eleştiri yazıları 20.000, medya, kitap tanıtım/eleştiri yazıları da 5000 ile 9000 karakteri aşmamalıdır. Dergide yazısı yayınlanan yazarlara, bir adet dergi ve makalelerinin pdf dosyası gönderilir. Yazarlara herhangi bir telif ücreti ödenmez. Yayınlanmış yazılar, dergi kütünyesi belirtilmek koşuluyla başka bir kaynaktan da yayınlanabilir.

## Bilimsel-Akademik İlkeler

Bilimsel bir makalenin amacı, alanında uzman yazarların bilinen yöntemler kapsamında elde ettiği sonuçları daha geniş bilimsel kitlelere ulaştırmasıdır. Bilimsel etik, bir araştırmanın çıkış noktasıdır. TÜBA'nın bu konudaki yorumu "Etik, insanların ahlaklı yaşamının temelleri üzerine akıl yordukları ve bu temellerden yola çıkarak doğru ve yanlış ayırt etmeye, doğru davranış biçimlerini bulmaya ve uygulamaya yarayabilecek kuramsal ve toplumsal araçları geliştirdikleri bir düşün alanıdır" biçimindedir. Bu bakış açısı *folklor/edebiyat* için makale kabulündeki temel ilkedir. Dergide TUBA ve TÜBİTAK'ın yayın ilkelerine uygun makalelere yer verilir.

Dergide yer alması istenen akademik nitelikli bir makale; Giriş, Yöntem, Sonuç(lar), Tartışma bölümlerinden oluşur. Giriş kısmında açık ve anlaşılır bir biçimde makalenin ele aldığı sorunun genel yapısı hakkında bilgi sunulur. Yöntem bölümünde bu sorunun nasıl çözümlendiği ortaya konulurken tercih edilen bilimsel yöntem de açıkça belirtilir. Sonuç-Tartışma kısmında sorunun yöntembilimsel olarak incelenmesiyle varılan hususlar belirtilir; çalışmadan sonra yapılması ya da sürdürülmesi öngörülen araştırmalar ve geliştirici girişimler için önerilerde bulunulur.

### Değerlendirme Süreci

Dergiye Makale Takip Sistemi ile gönderilen makaleler, UKÜ bünyesindeki Ön Denetim Kurulu'nca dergi ilkeleri ve kurallarına uygunlukları açısından denetlenir. Bu kurulun yetkisi dışındaki gerekli teknik ekleme /düzeltmeler için yazarlarla işbirliği yapılır. Yazı,Yayın Kurulu ve Editör'ün onayıyla alanda uzman iki hakeme gönderilir. Değerlendirme sürecinde, “kör hakem” işleyişi uygulanır. Hakem raporlarının çelişkili durumlarında yazı, üçüncü hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu+editör görüşüyle karara varılır. Yazarlar, denetim süreçlerindeki uyarıları yerine getirirler; katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte karşı görüşlerini iletirler. Kesin sonuç, Yayın Kurulunca alınır. Dergiye gönderilen yazılar, hiçbir durumda iade edilmez.

### Yazım Kuralları

Yazılar, “Microsoft Word Document” formatında, metin ve sonuç kısımları “Times New Roman” yazı tipi ve “12 punto” büyüklüğünde olmalıdır. Yazılar 1,5 satır aralığı, kenar boşlukları her bir kenardan 2,5 cm. boşluk olacak şekilde ayarlanmalıdır. Satır sonlarında sözcükler kesinlikle hecelerine bölünmemelidir. Metin blok (sağa sola dayalı), satırbaşı verilmeden ve paragraflar arasında satır boşluğu bırakmadan, otomatik olarak, altı nokta boşluk bırakılarak hazırlanmalıdır.

İlk sayfa düzeni:

- 1- Yazar adı (sağ köşe, sağa dayalı)
- 2- Makale başlığı (ortada)
- 3- Çeviri makaleler için çevirmen adı (sağa dayalı)
- 4- Türkçe özgün makaleler için 150-200 sözcük arasında İngilizce ve Türkçe özet, makale başlığının İngilizce çevirisi, daha sonra özet metin yerleştirilir. İngilizce makalelerde 200 sözcükten oluşan Türkçe özet verilir.
- 5- Önce makale dilinde, ardından özet dilinde en az 5, en fazla 10 sözcükten oluşan anahtar sözcükler verilir.
- 6- Sayfa altında verilecek bilgiler:
  - Yazarla ilgili bilgi sayfa altında (\*) işaretiyle
  - Makale ile ilgili açıklama çeviri metinlerde kaynak metin ile ilgili açıklama (\*\*) işareti ile,
  - Çevirmenle ilgili açıklama (\*\*\*) işaretiyle gösterilir.

### Diğer Yazım ve Sunum Kuralları

Dipnot ve Kaynaklar APA 6 standartlarına uygun olarak verilir, ikinci kaynaktan yapılan alıntılarda, asıl kaynak da belirtilir. Metin içinde kaynak gösterme ve diğer teknik uygulamalar hakkında ayrıntılı bilgi için aşağıdaki kaynaktan yararlanılabilir:

<http://www.apastyle.org>

### İletişim

Değide yayınlanması istenen makaleler, aşağıdaki adreslere biri yazar bilgilerini kapsayan isimli ve diğeri isimsiz ayrı adlarla word formatında kaydedilmiş iki dosya halinde e-posta yoluyla gönderilir.

Yazarlar, her türlü iletişim için aşağıdaki adres ve bilgileri kullanmalıdır:

UKÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanlığı

Haspolat Kavşağı- Lefkoşa KKTC

Telefon: (392) 671 11 11- 2600/2601

Belgegeçer: (392) 671 11 65

El-mek : folklorededyat@ciu.edu.tr • mkaradag@ciu.edu.tr

## folklore / literature

QUARTERLY SCIENTIFIC CULTURAL JOURNAL

### INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

#### Scope

The Journal of *folklore & literature* is a Cyprus International University publication that publishes original work in the fields of folklore, literature, anthropology, language, history, sociology, and psychology that are based on analysis and research conducted in accordance with the scientific method. The scope of the journal includes a variety of different pieces that range from original theoretical works to original research and analyses; to documents and interpretations; to applications or application based works; to educational works, meta-analyses, critiques, evaluations, and book reviews.

#### General Principles

The Journal of *folklore & literature* Management (Preliminary Evaluation Committee, Publication Committee, and Editor) checks all submissions for plagiarism by submitting articles to the Ithenticate® and Turnitin plagiarism detection site prior to evaluating any of the journal articles. Basic publication principles include article originality, high potential to receive citations, and suitability with academic standards. The scientific, ethical, and legal responsibilities belong to the article authors. Papers submitted in the field of psychology must have ethical committee approval, especially for articles being submitted as original research that contain human participants and/or animal subjects. It is imperative that articles sent to *folklore & literature* have not been published anywhere else and that they are structurally appropriate with the instructions indicated below.

Articles can be written in either in Turkish or English. Scientific articles should be no more than 40,000 characters (without space); analysis/discussion/critiques should be no more than 20,000 characters (without space); and media, book review/critiques should be no more than 5000-9000 characters (without space). Authors whose articles are accepted for publication will receive a hard copy of the journal and a pdf of their article. No royalties will be paid to the author. Published articles can be published elsewhere as long as it stated in the masthead.

#### Scientific - Academic Principles

The goal of a scientific article is to disseminate its findings acquired from research conducted by experienced field researchers, to the larger scientific community. Scientific ethics is the starting point of a study. TUBA (Turkey's Scientific Academy) defines ethics as "*the field of thought where people contemplate on the foundations of living a moral life and based on these foundations, they differentiate between right and wrong, search for accurate behaviors, and develop theoretical and scientific tools that can be applied*". This perspective is the basic principle underlying article acceptance for the Journal of *folklore & literature*. The journal publishes articles that are in accordance with TUBA and TUBITAK (The Scientific and Technological Research Council of Turkey)'s publication principles.

Articles with exceptional academic quality that are accepted to the journal should contain an Introduction, Methods, Results, and Discussion section. In the introduction, a clear and concise description of the problem the article is covering should be given. In the methods section, how the problem was approached should be described in detail and the choice of scientific method used should be explained and justified. In the results-discussion section, examination of the findings via the scientific method should be described and suggestions for future research as well developmental implications should be offered

### Peer Review Process

Articles sent to the journal are initially examined and evaluated according to their appropriateness with the journal's publication principles and publication rules as determined by CIU's Preliminary Evaluation Committee. All other technical additions/changes that are beyond this Committee's jurisdiction are done in collaboration with the author(s). Upon receiving approval from the Publication Committee and Editor, the article is sent to two expert reviewers in the associated field. During the evaluation period, the article will go through a blind review process. In the event there is a conflict between reviewer's final reports, the article will either be sent to a third reviewer or a decision will be made by both the Publication Committee and Editor. Authors are required to make the suggested or necessary corrections during the evaluation process. In the event where authors disagree with the suggestions made, they need to indicate this with justifications. The final decision is made by the Publication Committee. Articles sent to the journal are not returned.

### Instructions for Authors

Articles should be written in "Microsoft Word Document" format where "Times New Roman" font and "12" sizes are used. Spacing should be set at 1.5 cm and margins should be 2.5 cm all around. End of sentence words should not be separated according to their syllables. Text orientation should be justified without any indentations, no spacing between paragraphs; however, in the spacing section of MS Word, the "before" option should be set at 6.

First page design:

1- Author's name (right corner, aligned right)

2- Article title (centered)

3- For articles that are translated, the translator's name (aligned right)

4- For original Turkish articles, the abstract should be between 150-200 words in both English and Turkish. The English translation of the article's title is placed under the Turkish title, which is placed over the abstract. For articles in English, a Turkish abstract of at least 250 words should be prepared.

5- Five to six keywords in the article's original language, then in the abstract's language should be provided.

6- Information to be given as footnotes at the bottom of the page include:

- Author information, denoted with a (\*)
- In translated texts, information about the translated source in association with the article, denoted with (\*\*)
- Information about the translator, denoted with (\*\*\*)

### Other Writing and Presentation Rules

Footnotes and Works Cited should be prepared according to the American Psychological Association's Publication Manual, 6. Primary sources must be indicated when secondary source citations are used. For in-text citations and other technical applications, please visit <http://www.apastyle.org/> for further details.

### Contact Us

For articles you wish to have published in the Journal of folklore & literature, please send two files by e-mail; one with detailed author information and one with no identifying names that have been saved as a MS Word document.

For all forms of communication, authors should use the following address and details:

CIU Faculty of Arts and Sciences Deanship

Haspolat Kavşağı – Lefkosa, KKTC

Telephone : (392) 671 11 11- 2600/2601

Fax: (392) 671 11 65

E-mail : folkloredebiyat@ciu.edu.tr • mkaradag@ciu.edu.tr

**YAYIN KURULU /  
EDITORIAL BOARDS**

**Kubilay Aktulum** (Hacettepe Üniversitesi, aktulum@hacettepe.edu.tr)

**Ali Berat Alptekin** (Konya Üniversitesi, aalptekin@konya.edu.tr)

**Ingeborg Baldauf** (Humboldt Universität, ingeborg.baldauf@rz.hu-berlin.de)

**Mehmet İlhan Başgöz** (Em. Öğr. Üyesi, turkish@indiana.edu)

**M. Fuat Bozkurt** (Akdeniz Üniversitesi, fbozkurt@akdeniz.edu.tr)

**Bernt Brendemeon** (Universitas Oslo, bernt.brendemoen@ikos.uio.no)

**Özkul Çobanoğlu** (Hacettepe Üniversitesi, ozkul@hacettepe.edu.tr.)

**Nurettin Demir** (Hacettepe Üniversitesi, demir@hacettepe.edu.tr)

**Ali Duymaz** (Balıkesir Üniversitesi, aduymaz@balikesir.edu.tr)

**Aysu Erden** (Haliç Üniversitesi, aerden@halic.edu.tr)

**Nevzat Gözaydın** (Ankara Üniversitesi, ngozaydin@gmail.com)

**Tuğrul İnal** (Hacettepe Üniversitesi, tinal@hacettepe.edu.tr)

**Kurtuluş Kayalı** (Ankara Üniversitesi, k\_kayali@yahoo.com)

**Jaklin Komflit** (Syracuse University, kornfilt@syr.edu)

**Mustafa Muhtar Kutlu** (Ankara Üniversitesi, mkutlu@ankara.edu.tr)

**Eva Kincses Nagi** (Szeged Universität, evakincsesnagi@gmail.com)

**Eunkyung Oh** (Dongduk Women's University, euphra33@hanmail.net)

**Metin Özarslan** (Hacettepe Üniversitesi, metino@hacettepe.edu.tr)

**Jonathan Stuubs** (Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi, jstuubs@ciu.edu.tr)

**Prof. Dr. Mária Ivanics** (Szeged University, res13986@helka.iif.hu)

**Yayın - Medya Editörleri**

**Serpil Aygün Cengiz** (Ankara Üniversitesi, serpilayguncengiz@gmail.com)

**Meryem Bulut** (Ankara Üniversitesi, meryem.bulut@gmail.com)

**Süheyla Sarıtaş** (Balıkesir Üniversitesi, saritassuheyla@gmail.com)

**BU SAYININ HAKEMLERİ/  
REVIEWERS of THIS ISSUE**

Prof.Dr. Mehmet Aça

Prof.Dr. Namık Açıkgöz

Prof.Dr. Erdoğan Altınkaynak

Prof.Dr. Işıl Altun

Prof.Dr. Arda Arıkan

Prof.Dr. Serpil Aygün Cengiz

Prof.Dr. İsmail Coşkun

Prof.Dr. Türkân Erdoğan

Prof.Dr. İsmail Görkem

Prof. Dr. İsmail Güleç

Prof.Dr. Alimcan İnyet

Prof.Dr. Günseli Sönmez İşçi

Prof.Dr. Birsen Karaca

Prof.Dr. Atabey Kılıç

Prof.Dr. Aynur Koçak

Prof.Dr. Muhtar Kutlu

Prof.Dr. M. Naci Önal

Prof.Dr. Nebi Özdemir

Prof.Dr. Süheyla Sarıtış

Prof.Dr. Fatoş Silman

Prof.Dr. Esmâ Şimşek

Prof.Dr. Songül Taş

Prof.Dr. Muhittin Tuş

Prof.Dr. Nazan Tutaş

Prof.Dr. Ali Yakıcı

Prof.Dr. Mehmet Ali Yavuz

Prof.Dr. Derya Yaylı

Doç.Dr. Nevin Akkaya

Doç.Dr. Mehmet Ali Çelikel

Doç.Dr. Fatma Öztürk Dağabakan

Doç.Dr. Çağdaş Demren

Doç.Dr. Bayram Durbilmez

Doç.Dr. Selami Fedakâr

Doç.Dr. Gürkan Gümüşatam

Doç. Dr. Sıla Şenlen Güvenç

Doç.Dr. Caner Işık

Doç.Dr. Hüseyin Koçak

Doç.Dr. Catherine MacMillan

Doç.Dr. Alpaslan Okur

Doç.Dr. Ali Selçuk

Yrd.Doç.Dr. Mihrican Aylanç

Yrd.Doç.Dr. Fatih Şayhan

Yrd.Doç.Dr. Ünsal Yılmaz Yeşildal

Öğr.Gör. Keith Lay

Bu sayıya gönderilmiş ve yayımlanmış/yayımlanmamış makaleler için değerli katkılarını esirgemeyen değerli bilim insanlarımıza teşekkürlerimizi sunuyoruz.

*We would like to thank the valueable scientists for their precious time and contributions in evaluating the published and unpublished articles that were sent for this issue.*

*folklor/edebiyat*





## İÇİNDEKİLER

folklor/edebiyat'tan / <b>Metin Karadağ</b> .....	11-12
<b>Atasözlerinde Toplumsal Cinsiyet Algısı Olarak Kadın</b> Perception of Woman in Proverbs in Terms of Gender	
<b>Hanife Nâlân Genç</b> .....	13-34
<b>Abdal Musa'nın "Dağların Taşların Yürümesi" Kerametinin Zaman, Mekân ve Eşya Sembolizmi Bakımından Değerlendirilmesi</b> The Analysis of Abdal Musa's Miracle, the March of Mountains and Stones, in terms of Time, Location and Object Symbolism	
<b>Aynur Koçak - Serdar Gürçay</b> .....	35-53
<b>Anadolu Türk Kültürünün Tasavvufu Açıklama İşlevi: Cabbar Kulu Kitabı Örneği</b> The Function of Explaining Sufism of Anatolian Turkish Culture: The Sample of Cabbar Kulu Book	
<b>Cafer Özdemir</b> .....	55-72
<b>Selamlaşma Bağlamında Üsküdar/Selami Ali Efendi Menkıbesinin Göstergibilim Açısından İncelenmesi</b> Examination of Üsküdar/Selami Ali Efendi Manqabat in Terms of Salutation in Terms of Semiotics	
<b>Nursel Uyaniker</b> .....	73-85
<b>Değerler Eğitimi Bağlamında Siirt Menkıbeleri</b> Siirt Hagiography in Terms of Values Education	
<b>Rezan Karakaş - Erdem Akın</b> .....	87-101
<b>Geleneksel Cinsiyet Tayini Uygulamalarının Günümüz Kent Toplumuna Evrimine Bir Örnek: "Cinsiyet Partileri"</b> A Case of the Evolution of the Traditional Gender Determination Practices for Today's Urban Society: "Gender Parties"	
<b>Aslı Büyükokutan Töret</b> .....	103-118
<b>Kıbrıslı Türklerin Bir Facebook Grubu Aracılığıyla Sanal Dünyada Kimliklerini Yeniden İnşası</b> Turkish Cypriots' Reconstruction of Identity Through a Facebook Group	
<b>Gönül Reyhanoğlu - Alim Koray Cengiz</b> .....	119-142
<b>Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Türk Halk Sanatı – Edebiyatı Unsurlarını Öğrenmeleri ve Aktarımları</b> International Students' Learning and Transfer of Elements of Turkish Folk Art and Literature	
<b>Ramazan Çakır</b> .....	143-160

**Kültürel Söylemlerin Biçimlendirme Yerlemi Olarak Beden ve Çağdaş Beden Modifikasyonlarının Fenomenolojik Boyutları**

The Body as the Ground of Structuring Cultural Discourses and the Phenomenological Dimensions of Modern Body Modifications

**Zehra Kaderli** ..... 161-182

**Batı'nın Osmanlı Coğrafyasına Bakışını Tersine Çeviren İrlandalı Şair: James Clarence Mangan**

The Irish Poet who Reversed the Western Gaze on the Ottoman Geography: James Clarence Mangan

**Nurten Birlik - Arda Arıkan** ..... 183-195

**Mother's Bag of Tricks: Irish Folklore, Tradition and Identity in John McGahern's Fiction**

Anne'in Hileli Oyun Torbası: John McGahern Edebiyatında İrlanda Folkloru, Gelenek ve Kimlik

**Dana Radler** ..... 197-216

**Between Marxism and Romanticism: Childhood and Education in the Works of Ernst Bloch**

Marksizm ve Romantizm Arasında: Ernst Bloch'un Eserlerinde Çocukluk ve Eğitim

**Nina Cemiloğlu** ..... 217-226

**Pozitivizmin Alman Edebiyatına Yansıması**

The Reflection of Positivism to German Literature

**Derya Perk** .....227-237

**Kalıtımsalılık-Çevrecilik Tartışması Bağlamında Lenneberg' in Dil Kuramı ve Kritik Dönem Varsayımı**

Lenneberg's Theory of Language and Critical Period Hypothesis Within the Context of Nature-Nurture Debate

**Özay Önal** ..... 237-254

**KİTAP TANITIM**

Divan Edebiyatında Halk Kültürünün İzleri

**Gülnevil Aşçı** .....255-259

Etkileşim Ritüelleri: Yüz Yüze Davranış Üzerine Denemeler.

**Ertan Ağaoğlu**.....261-264

## folklor/edebiyat'tan

Değerli okurlar

Dergimiz internet ortamına 12 Mart 2018 tarihinden itibaren Makale Takip Sistemi ve yeni tasarımıyla geçti. (www.folkloredebiyat.org) Sitenin oluşumunda emeği geçen başta UKÜ üst yönetimine, Han Yazılım firması sahibi Orhan Çam'a teşekkür ediyoruz. Yazar-hakem-editör ilişkileri şimdi daha şeffaf, sistematik ve güvenli bir biçimde yürütülmeye başlanmıştır. Sisteme geçilmeden önce bize ulaşmış, gerekli süreçlerden geçerek yayım aşamasına gelmiş makaleleri 94 ve 95. sayılarda da eski sistemin işlerliği içinde yayımlayacağız. Başlattığımız eski sayıların evrensel tarzda arşivlenmesini de bir program içinde tüm eski sayıları kapsayacak biçimde gerçekleştirme çalışmaları içindeyiz. Sistemin kimi hataları için yazar ve hakemlerimizden özür dilerken en kısa zamanda kusursuz bir işleyiş için elimizden gelen gayreti göstereceğimizi ifade etmek isteriz.

Dergimizin ulusal ve uluslararası yetkin bilimsel dizinlerinin ortak ölçütlerini benimsediğini, yazarlarımızdan da aynı standartları beklediğimizi daha önce duyurmuştuk. Bu sayımızda makale metinlerinde APA6 kurallarının olabildiğince eksiksiz uygulanmasına çaba gösterdik. Bu dönemden itibaren Ithenticate/Turnitin taramalarını %20 azamî benzeme oranı ölçütüyle dergi olarak gerçekleştirip arşivliyoruz. Yeni dönemde Dergi Öndenleme Kurulumuzun, yazarlarımızın yoğun katkılarını gördük, emekleri var olsun. Bu süreçte yazarlarımızı olağanın ötesinde yazışma ve düzeltmelerle meşgul ettik, bizi hoş görmelerini umuyoruz. Bu sayımızdaki evrensel ölçütlerin gerekli kıldığı önemli yazım ve mizanpaj değişikliklerini her sayımızda uygulayacağız.

Bu güz yarıyılında TÜBİTAK/ULAKBİM tarafından İzmir 'deki Açık Erişim, Antalya'daki Ulusal Akademik Yayıncılık Sempozyumu ile İstanbul'da yapılan *Web of Science – Editör Çalıştayı*"(3 Nisan 2018) gibi doğrudan akademik yayıncılığı yönlendiren etkinliklere katılarak çağdaş gelişim ve dönüşümleri dergimize yansıtmayı amaçladık. Bu etkinliklerdeki ulusal ve uluslararası dergi/dizin editörlerinin önerileri doğrultusunda dergimizin bilim alanlarında daralmaya gitmek zorunda kaldık.

Dergimizin tarandığı dizin ve veri tabanları konusundaki olumlu gelişmeler devam etmektedir; yakın bir gelecekte taranma süreçlerimizin tamamlanması sonunda sevindirici aşamaları paylaşacağımızı umuyoruz.

Makalelerin yayın sıralamasında; dergiye ulaşma tarihi, öndenetim/ editör onayı, alan ve ölçütlere uyum, atıf alma oranı, özgünlük/bilimsellik gibi hususların işlevsel olduğunu bir kez daha vurgulamak isteriz. Yazarlarımızın dergimize göstermiş oldukları ilgi için içtenlikle teşekkür ediyoruz. Giderek artan bu ilgi 2018 yılı sayılarımıza gönderilen makale kontenjanlarının çok aşılmasına yol açmıştır.

Bu sayımızın gün yüzüne çıkmasında emeği olan herkese teşekkür ediyor, yeni sayılarda buluşmak üzere iyi okumalar diliyoruz.

**Prof. Dr. Metin Karadağ**

Editor



DOI: 10.22559/folklor. 219

folklor/edebiyat, cilt:24, sayı:94, 2018/2

# Atasözlerinde Toplumsal Cinsiyet Algısı Olarak Kadın

Perception of Woman in Proverbs in Terms of Gender

**Hanife Nâlân Genç\***

*“Benim fikrimi sorarsan Sancho, doğru olmayan tek bir atasözü bile yoktur; çünkü işin aslına bakarsan bunların hepsinin temeli, tüm bilimlerin anası olan dolaysız deneyimlerden çıkan gözlemlerdir.”*  
(M. Don Kişot M. Cervantes)

*“Farklılıkları arayanlar yalnızca farklılıkları görürler.”*  
(Schipper, 2010: 15)

## Özet

Bireyin genel tutum ve davranışlarına ilişkin gözlem, yaşantı ve izlenimler zaman içerisinde kalıplaşarak belli durum ve/veya olayları niteleyen kalıplaşmış sözlere dönüşür. Bu sözler insanın insana, insanın dünyaya ve içinde yaşadığı topluma karşı bakış açısını yansıtır. Bu bakımdan atasözü ve deyimler toplumların sosyo-kültürel bağlamda çeşitli kavram, olgu ve durumlara yönelik olarak geliştirdiği bakış açısı, değerlendirme ve yargıları içerir.

Genel tarama modeline göre yapılandırılmış bu çalışmada atasözlerinde kadına yönelik toplumsal cinsiyet algısı üzerinde durulmuştur. Kadının bireysel, ailevi ve toplumsal yaşamda nasıl algılandığı ya da nasıl algılatılmaya çalışıldığı araştırılmıştır. Kadın ve kadına yönelik atasözleri veya kalıp sözlerinin sıklıkla aile ve akrabalık ilişkileri bağlamında değerlendirildiği

\* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Fransız Dili Eğitimi Anabilim Dalı, ngenc@omu.edu.tr

saptanmıştır. Toplumların kadına bakış açısı kadının toplum ve aile yaşamında üstlendiği rollerle bütünleşmektedir. Kadın ve kadına yönelik toplumsal cinsiyet algısı dinî, ekonomik, siyasal, sosyal ve kültürel açıdan farklılıklar taşımaktadır. Bunlara kadının cinsel bakımdan, eğitim ve ailevi yönden nasıl algılandığı da eklenebilir. Bu ölçütler çerçevesinde atasözlerinde kadın kavramı üzerinde düşünce ve yargıların gerek olumlu veya olumsuz gerekse iç içe yer aldığı saptanmıştır. Bu araştırmanın sonucunda atasözlerinde kadının konumunun daha çok ataerkil bir aile yapısı içinde erkek kardeş, baba ve/veya eşe göre belirlendiği görülmüştür.

**Anahtar sözcükler:** *atasözleri, kadın, toplumsal cinsiyet, algı, gelenek, dil*

### Abstract

In the course of time, observations, experiences, and impressions about the general attitudes and behaviors of an individual become stereotyped and turn into the words which characterize a certain situation and/or events. These words reflect the viewpoint of one person against another, the world, and the society of which s/he is a member. From this perspective, proverbs and idioms contain the viewpoints, evaluations, and judgements about concepts, situations, and facts which societies develop within the context of socio-cultural issues.

This research is based on the general screening model and emphasizes the perception of women in terms of gender in proverbs. The research analyzes how women are perceived in individual, domestic and social life or how they are made to be perceived by society. It is clearly seen from the research that proverbs and phrases about women are frequently evaluated within a domestic sphere and familial relationships. The perspective of a society toward women becomes integrated with the roles of women in social and domestic life. The gender perception of women in society has religious, economic, political, social, and cultural differences. There are also different perceptions about women's sexuality, education, and familial bonds. Within this criteria, the thoughts and judgements about the concept of women in proverbs are either affirmative, negative, or a combination of the two. This research finds that the situation of women in proverbs is mostly determined by a brother, father and/or a husband in a male dominated family.

**Keywords:** *proverbs, woman, gender, perception, tradition, language*

### Giriş

Toplumsal yaşantı içinde bilinçaltına yerleşmiş düşünce ve yargıların dışavurumu anlamına gelen atasözleri bir dilin hem kültürel, hem sosyolojik hem de dilsel varlığıdır. Atasözleri en yalın tanımla gündelik yaşamı düzenler, iletişimi ve etkileşimi artırıcı bir işlev kazanırlar. Toplumların devamı için kültürel miras da oldukça önemlidir. Atasözleri kültür aktarımında hem yenileyici, hem de üretici olmaları nedeniyle toplumsal bir bellek oluşturur. Dil yoluyla korunan ve gelecek nesillere aktarılan atasözleri “atalarımızın, uzun denemelere dayanan yargılarını genel kural, bilgece düşünce ya da öğüt olarak düsturlaştıran ve kalıplaşmış biçimleri bulunan kamuca benimsenmiş özsözler” (Aksoy, 1993: 37) olarak tanımlanabilirler.

Bir olay, olgu ya da durumu ortaya koyan ve bunları özetleyen atasözleri var olan duruma yönelik olarak da öneri veya sergilenecek tutum ya da eylem hakkında bilgilendiriciler. İnsanın düşünce dünyasının izdüşümleri olan atasözleri, toplumun ortak bilincinin oluşmasında etkindirler. Bu bilincin oluşmasında birikim ve deneyim de kuşkusuz önemlidir. “...İnsana öğüt ve ders veren, insanı dünya hayatındaki durumunu açımlayan “hüküm şeklinde nakledilen” hikmetli, özlü sözler” olarak tanımlanır atasözleri (Karataş, 2014: 68). *Sözlü kültürün önemli bir parçası olmaları nedeniyle atasözleri insan ilişkileri ve etkileşiminde kalıplaşmış anlamlarının ötesine geçebilirler. Bu bakımdan atasözlerini var olan durumun saptanması ve dilsel olarak kalıp sözlerle ifade edilmesi olarak algılamak çok doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Atasözleri bir durum ya da olaydan hareketle düşünce biçimi ve anlatımımızı somutlayarak hayatımızı bize yansıtır. Topluların yaşantı biçimi ve düşünce algılarının yansımaları olan atasözleri yaşamda yer alan tüm olgu ve durumlara o toplumun bakış açısını gösterirler. Bunu ise bir durum ya da olayı genelleştirerek dile kazandırırılar.*

“Dilin billurlaşmış ifadeleri olarak kabul edebileceğimiz ‘atasözleri’” (Akbalık, 2013: 81) pek çok kavram üzerinde yoğunluk kazanabilir. Aile, ekonomik kavramlar, görgü kuralları, hayvanlar, inanışlar, insan ilişkileri, öğüt veren, sosyal olay ve konular, tabiat üzerine vb. Atasözleri ele aldıkları izlekler bağlamında değerlendirildiğinde, oldukça var-sıl bir nitelik taşırlar. Örneğin, Yurtbaşı (1994) yaptığı bir çalışmada Türk atasözlerinin 172 başlık altında sınıflandırılmasının olası olduğunu ortaya koymuştur. Söyleyenin belli olmadığı sözlü geleneğin ürünü olan atasözleri anonimdirler. Buna karşın atasözlerinin bu belirgin niteliği “...yalanlanamayacak derecede doğru ve objektif bilgiler” olmalarıyla çelişmez (Baltacıoğlu, 1994: 190). Atasözleri ele aldıkları kavramlar bakımından değerlendirildiğinde canlı, cansız, soyut veya somut olabilirler. Biz bu çalışmada özellikle kadın veya ona yönelik olanları ele almayı tercih ettik.

Kadın kavramını içeren atasözleri oldukça fazladır. “Kadınlara ilişkin atasözleri, kültürel bakımdan değil ama cinselliğin cisimleşmesi bakımından “bizi”, “onlara” karşı konumlandırın eski alışkanlığı tekrarlama eğilimindedir” (Schipper, 2010: 15-16). Kadın olgusu atasözlerinde gerek doğrudan kadın olarak, gerekse üstlendiği roller bakımından yer almaktadır. Bu atasözleri ya doğrudan kadını odağına yerleştirmekte ya da onu edilgin, bağımlı göstermektedir. “Şirin Tekeli’nin yıllar önce yaptığı bir araştırmaya göre Türkçede 17.740 atasözü ve deyim 300 kadarının kadınları konu ettiği tespit edilmiştir” (Ulusoy, 2014). Atasözlerinde kadın olgusu kadınlı birlikte anılan kavramları çağrıştırmaktadır. Bu kavramlar içinde şiddet, aşk, cinsellik, güzellik, akıl gibi kavramlar öne çıkmaktadır. Bunun dışında kadının aile ve sosyal yaşamda kız evlat, eş, anne hatta kardeş olarak üstlendiği rollere dair atasözleri de yoğunlukla kullanılmaktadır. Bu rollere bakıldığında geleneksel bir yapı taşıdıkları rahatlıkla söylenebilir. Kadına yönelik atasözleri sıklıkla olumsuzlayıcı bir niteliğe sahiptirler. “Atasözlerimizde kadın kavramı ve özelliklerinin erkekten daha ayrıntılı ele alındığı ancak kadınlı ilgili olumsuz ifadelerle daha fazla yer verildiği” (Küçük, 2003: 213) bilinmektedir. Kadının cinselliği ile erkeği baştan çıkartmasının sonucunda ‘uğursuzluğu’ da yine toplumca yaratılmış bir algının sonucudur. Erkeğin duygularını kontrol edememesinin faturası da kadına kesilir. Atasözlerinde kadın imgesi tek başına ele alınabilecek bir niteliğe sahip değildir kuşkusuz. Kimi



zaman onu bütünleyen, kimi zamansa ikincil kılan bir erkeğe bağlı olarak belirir. Bu da beraberinde toplumsal cinsiyet ayrımcılığını ortaya koyar. Kadına yönelik bakış açısı ve algı yaşanan çağa yani zamana, toplumların gerek siyasi gerekse idari yapılanmasıyla değişkenlik gösterebilir. Kadının iş yaşamına girmesi ve ekonomik anlamda bağımsızlığını ilan etmesi de eklendiğinde buna kültürel ve ekonomik bağlamlar da eklenebilir.

### 1. Kadın ve erkek

Çok genel bir ifadeyle cinsiyet eril ve dişi arasındaki farklılık olarak tanımlanabilir. Bu tanımın temeli öncelikle biyolojiktir. Bu ayrım sosyal veya cinsiyet rollerine dayandığında sosyal bir yön taşır. Cinsiyet temel alınarak kimliğin şekillenmesinde ise cinsiyet kimliğine dönüşür. O halde, cinsiyet 'biyolojik' ve 'üstlenilen rol' olarak belirleyici bir nitelik taşır. Kişinin çevre içindeki davranışlarını belirten rol kavramı ise toplumsal cinsiyet algısının sonucudur. Cinsiyet sosyal yapı içindeki algısıyla biyolojik cinsiyetten kesin bir şekilde ayrılır. Bu yüzden cinsiyet biyolojik ve toplumsal yönü olan bir olgudur. Toplumsal cinsiyet adının imlediği gibi bireyin sosyal ve psikolojik cinsiyetini açıklar. Toplumsal ya da sosyal cinsiyet insanı kadın ve erkek olarak ikiye ayıran biyolojik cinsiyet algısından ayrılır. Buna karşın biyolojik cinsiyet kavramı ise kadın ve erkeği taşıdıkları biyolojik özelliklerine göre algılar. Toplumsal cinsiyet kadın ya da erkeği biyolojik cinsiyet ayrımı yanında toplum içinde yer alan cinsiyet özelliklerine göre ayırır. Bu toplumsal yapıyı oluşturan her öge de belirleyiciliğe sahip bir durumu imler. Cinsiyete göre kıyafet seçiminden meslek seçime kadar her ölçüt toplumsal cinsiyet algısıyla anlamlandırılır. "Cinsellik, cinsel kimlik ve toplumsal cinsiyet kimi zaman -dini ve buyurgan otoritelerin egemen olmadığı dönemlerde- saygıyla karşılanmış ve kutsanmış; kimi zaman ise cinsel anlamda farklılıkların ve sapkınlıkların içselleştirilmesinin engellenmesi adına tepkiyle karşılanmıştır." (Çelik, 2015: 195). Cinsel kimlik ile cinsiyet kimliği birbirine yakın iki kavram gibi dururken aslında birbirinden ayrı olguları ifade eder. Cinsiyet kimliği bireyin ait hissettiği cinsiyeti ifade ederken, cinsel kimlik kişinin cinsel eğilimlerini ve dış görünüşünü imler ve bu ikisinin toplumdaki yansımaları içerir. Bu yüzden kişinin cinsiyetini anlamak kolayken, cinsel kimliğini algılamak zordur. Zira bu içsel duygularla ilişkilidir. Biyolojik cinsiyet bedensel özelliklere gönderme yaparken, toplumsal cinsiyet kadın ve erkeği toplumun yüklediği rollere göre algılar ve buna göre sorumlu tutar. Bu yüzden toplumsal cinsiyet kadın ve erkeğin toplum yaşamına ne oranda ve nasıl katılacağını belirlerken, o cinsiyeti nasıl temsil edeceğine de karar veren bir mekanizmayı harekete geçirir. Bu cinsiyet rolü bir yandan kişinin toplumdaki davranış biçimini belirlerken öte yandan etkileşim ve iletişimde olduğu insanlarla ilişkisinde üstlendiği ya da oynadığı rolleri biçimlendirir. "Cinsiyet rolleri geleneklerle, sosyal, politik, ekonomik ve kültürel güçlerle şekillenir ya da belirlenir. Bu açıdan bakıldığında erkek ve kadının cinsiyet ulamları (toplumsal cinsiyet rolleri) zamanla ve kültürlere göre değişir. Sabit ya da durağan değildir. Sosyal ve kültürel bir yapıdır." (Çakıcı, 2011). O halde, bireyden beklenen gerek kendi içinde gerekse sosyal yaşamda bedensel, sosyal ve cinsiyet kimliğine uygun biçimi temsil etmesidir. Bu üç etmenin uyum içinde sergilenmesi kişinin belli bir cinsiyet özelliğine göre davranması sonucunu ortaya koyar. Biyolojik cinsiyet seks cinsiyeti ile açıklanırken toplumsal cinsiyet tür, gendre ile anlam bulur. Toplumsal yaşamda kültürle-

rin etkisiyle cinsiyet özellikleri bellidir. Kişiden beklenen cinsiyetine uygun davranması ve hatta hissetmesidir. O halde, toplum bireye cinsiyet rolü ya da kimliğini doğumundan başlayarak etiketler. Toplumsal cinsiyet algısı psikososyal yönden kişiyi yaşadığı toplumda erkek ya da dişi hangisi olarak gördüğünü ifade eder. Bireyin psikososyal yönden cinsiyetinde belirleyici olan nokta kuşkusuz onun ruhsal gelişim evrelerinde saklıdır.

Toplumsal cinsiyet algısında belirttiğimiz gibi erkek ve kadına verilen cinsiyet rolü olgusu oldukça önemlidir. Cinsiyet rolü kadın ve erkek için genel kabul gören ve geçerli olan davranışların tümünü anlatır. Bu, kadının kadın kimliğiyle, erkeğinse erkek kimliğiyle bağdaşan ve bu kimliği belirten tutumların tümünü kapsar.

Toplumsal cinsiyet toplumsallaşma sürecinde bireyin başkalarınınca algılandığı cinsiyettir. Kadın ve erkek yaşadıkları toplum içinde bir cinsiyet edinir ve üstlendikleri roller gereği çoğu zaman kültürel düzene göre sınıflandırılırlar. Toplumsal cinsiyet rolleri kadın ve erkeğe bakış açısının aynasıdır. Zira bu roller toplumun sosyal, ekonomik ve kültürel yapısına göre biçimlenir. Bu yüzden de toplumdan topluma değişkenlik gösterirler. Her ne kadar bu roller değişen toplum koşullarına göre farklılık gösterse de kültürel boyut çok geniş bir alana sahiptir. Bu yüzden cinsiyet rolleri kültürel görev dağılımına göre şekillenir.

Her toplumun, her kültürün bir cinsiyet rolü vardır. Tarihsel olarak değerlendirildiğinde, bu rolün temellerinin çok eskiye dayandığı rahatlıkla söylenebilir. Cinsiyet rolünün çıkış noktası kadın ve erkeğin biyolojik rolleridir. Toplumsal cinsiyet rollerini belirleyici kılan, heteronormatif ve ataerkil rollerdir.

Kadın ve erkeği kesin biçimde cinsiyetlerine göre ayıran cinsiyet rolü bu ayrımın doğuştan itibaren başladığını savunur. Cinsiyet ayrımcılığı, kişinin yetkinlikleri veya iş performansından ziyade, kişinin cinsiyetine bakılarak açıklanabilir (Gutek ve diğerleri, 1996: 794). Kadın ve erkek kendilerine biçilen geleneksel rollere göre pek çok açıdan kesin bir çizgi ile birbirinden ayrılır. Bu yapı içinde erkek evin reisi olarak algılanır, bu yüzden de evin geçimini o sağlamalıdır. Erkek ev dışındaki yaşamın içindedir, güçlü ve cesurdur. Cinsel olarak da kadından daha etkin olan erkek karısına bağlı değildir. Geleneksel rolün kadını erkekten ayrı gören en önemli ölçütü onu erkeğe bağlı/bağımlı görmesidir. Bu yüzden kadın bir erkeğin korumasına muhtaçtır. Erkek güçlü ve sağduyulu iken, kadın güçsüz ve duygusaldır. Erkek mantığıyla, kadın duygularıyla hareket eder. Kadın boyun eğici, itaatkâr ve fedakârdır. Kadın ve erkeği ayıran bir diğer önemli alan da cinselliktir. Cinsel açıdan erkek etkin iken kadın edilgendir.

Kadına ataerkil rolün biçtiği davranış modeli özellikle sanayi devrimi sonrası değişime uğramıştır. Bu değişimin başlangıç noktası özellikle siyasal alanda gerçekleşmiş ve kadının toplumdaki konumunun değişmesi sonucunu doğurmuştur. Özellikle yirminci yüzyılda cinsiyet rolü bağlamında kadının rolü liberalleşmiştir. Bu da beraberinde kadına erkek kadar olanak verilmesini getirmiştir.

Belirttiğimiz gibi toplumsal cinsiyet hem sosyal hem de kültürel ölçütlere sahiptir ve bu yüzden sosyokültürel bir oluşum olarak değerlendirilir. Bu açıdan da biyolojik cinsiyetle toplumsal cinsiyet arasında nedenselliğe bağlı bir bağ kurmak doğru olmayabilir. Toplumsal cinsiyet algısı kadın ve erkeği kendi cinsiyetlerine göre tipik özellikleri içinde algılar. Gerek kadının gerekse erkeğin toplumdaki rollerinin neler olduğunu ve bunun

nasıl değerlendirildiğini belirler. Bu nedenle bir yandan kadını ve erkeği biyolojik cinsiyetlerine göre ayırırken, öte yandan toplumsal değerlere göre aidiyetlerini sorgular. Bu noktada biyolojik ve toplumsal cinsiyet ayrımı öncelikle seks cinsiyetinden, kadın ve erkeğin bedenlerinden sonra da toplumsal cinsiyetlerinden başlar. Bir anlamda toplumsal cinsiyet biyolojik cinsiyetin önüne geçer.

Türk geleneksel kültürü ve aile yapısında erkek kadın ayrımı, toplumsal cinsiyet ayrımını daha çocukluk döneminden itibaren ortaya koyar. Erkeğin kadına üstün tutulduğu ve baskın oluşunun erkek evlada sahip olmayla başladığı söylenebilir. Bunun altında yatan en temel sebep baba ocağının devam ettirilmesi, “adı ve soyu sürdürmek, mirasın, malın dağılmasını önlemek” (Kurt, 1992: 638-644) olarak sıralanabilir. Erkek çocuktan beklentinin yüksek oluşu daha çocukken kız ve erkek çocuklar arasında ayrımı doğurmaktadır. Bu da beraberinde kız çocuğun ikincil plana itilmesini ve erkek çocuğa kıyasla daha az değer verilmeyi getirmektedir. Eril cinsiyet evin dışındaki ortamlarla özdeşleştirilirken, kadın ev ile sınırlı bir yaşam alanı bulabilmektedir. Kadın ve erkek cinsiyetleri bakımından ayrılmadan önce kimlikleri bakımından bir ayrımın belirleyici olduğu görülmektedir.

Kadın ve erkek kimliği söz konusu olduğunda kadın için belirgin biçimde bir ayrım olduğu görülmektedir. Kadını cinsiyeti bakımından ayırma toplumlara göre farklılıklar taşısa da bu olgu konunun farklı zaman dilimlerinde ve kültürel ortamlarda anlamsal farklılıklara uğradığını göstermektedir. Cinsiyet üzerine atasözleri ve/veya deyimler dikkate algılandığıyla kadın merkezli olanların sayıca fazla olduğu bilinmektedir. Kadının toplumsal yaşamda nasıl algılandığının tek göstergesi de erkeğin onu nasıl algılandığıyla ilgilidir. Bu yönüyle toplumsal cinsiyet algısının dile nasıl yansıtıldığı oldukça önemlidir. Atasözleri incelenerek kadın ve erkek üzerine toplumun bakış açısı ve değer yargıları tümüyle görülebilir.

Atasözlerinde kadın ve onun aile, iş yaşamında üstlendiği roller bütüncül bir cinsiyet algısı üzerine kurulmadığından, bunu kadın ve erkek cinslerine göre ayrı ayrı incelemek gerekir. Amacımız bu incelemeye doğrudan kadın ve kadın olgusuyla başlamak değildir kuşkusuz. Ancak derinlemesine bir araştırma yapılmadan bile erkek ve kadın üzerine oluşturulmuş atasözlerinde belirgin olarak kadın kavramının üstlendiği görev ayırıcı bir nitelik olarak ortaya çıkmaktadır. Cinsiyet ayrımcılığı noktasında erkek üzerine söylenmiş olan atasözleri bile bu iki cinsi farklı algılamaktadır. Cinsiyet kavramı ele alındığında, bunun öncelikle kadın araştırmalarında daha fazla yoğunluk kazandığı görülmektedir. Her iki cinse toplumca atfedilen roller özellikle cinsiyete bakış açısını sergilemekte belirleyici bir işleve sahiptir. Bu yüzden kadın ve erkeğe yönelik atasözleri onlar hakkında düşünülenler toplumsal cinsiyet algısında oldukça önemlidir. Toplumsal cinsiyet algısının belirlenmesinde atasözleri halkın öz malı olduğu için “gerçeklerin deposu” dur (Kaplan, 2001: 9). Kalbin ve ruhun yol göstericisi olan atasözleri kültürel katılımı birlikte değişimlere uğrayabilir ve sürekli olarak devinir. Ancak hepsi de yaşanmışlıkları belirttikleri için inandırıcılıkları oldukça yüksektir. Bu yüzden toplumsal bilince mal olmuşlar ve insanlar arasında, yazılı olmasalar da yazılı kanunların geçerliliği gibi bir güce sahiptirler.

## 2. Toplumsal cinsiyet ögesi olarak kadın

Bu güne kadar cinsiyet ve kişilik ilişkileri üzerine pek çok araştırma ve çalışma yapılmıştır. Toplumsal cinsiyet rollerinin yaşamımızdaki önemi ve yönlendiriciliği tartışılmaktadır. İnsanlar arası biyolojik cinsiyet ayrımının değil, toplumsal cinsiyet algısının bireyler arası iletişim ve etkileşimde birincil sırada yer alması nedeniyle önemi büyüktür. Zira toplumsal ve kültürel nitelikleri belirleyici kılan, biyolojik cinsiyet algısı değil, toplumsal cinsiyet algısıdır. Her ne kadar bu kavramın feminist düşünür ve yazarların etkisiyle ortaya çıkartılmış olduğu düşünülse de, kadın üzerine yapılan çalışmalarda dikkatleri özellikle bu noktaya çekmesi bakımından önemli bir kavram olmuştur. Cinsiyet ve cinsiyet kültürü kavramları beraberinde üzerinde durulması gereken iki kavramı getirmektedir. Cins ve cinsiyet arasındaki anlam farklıdır. Batılı toplumlarda 'sex' sözcüğü kişinin biyolojik durumunu, 'gender' kavramı ise sosyal ve kültürel rollerin temsilini belirtmektedir. 'Sex' sözcüğü kadını ve erkeği ayırt etmekte, 'gender' ise toplumsal cinsiyeti belirtmekte ve kavrama sosyal bir anlam değeri katmaktadır. Türköne bu iki kavrama Türkçe karşılık olarak "cinsiyet" ve "cins" sözcüklerini kullanmaktadır (1995: 7-8). Görüldüğü üzere, cins biyolojik olarak erkek veya dişilği belirtirken, cinsiyet buna ek olarak sosyokültürel özellikleri de eklemektedir.

Anatomik bir olgu olan cinsiyet, bireyler arasındaki biyolojik farkı ortaya koyan bir niteliğe sahiptir. Buna karşın kavrama eklenen 'toplumsal' sözcüğü kavramı toplumsal bir olgu olarak ayırıştırırmayı ön görür. Toplumsal ayrışımın başladığı ilk nokta da kuşkusuz kültürel boyuttur. Bu isimlendirme yalnızca cinsiyetler arası farkı belirtmekle sınırlı kalmaz, aynı zamanda cinsler arasında eşitsiz güç ilişkilerini de belirtir (Berktay, 1995: 16). Kadın ve erkek arasında eşitsiz bölünmeyi imleyen toplumsal cinsiyet kavramı biyolojik cinsiyet algısından, yapay değer kalıplarına göre biçimlenmesi yönünden ayrılır. Kadın ve erkeğin kendi cinsiyetlerine göre yapılan bu ayırım, bu cinsiyetlere özgü rollerle biçimlenir. Kadın ve erkek de ait oldukları toplumun kültürel yapısı içinde "kadın ve erkeğe toplumsal ve kültürel olarak yüklenen cinsiyet rollerine" (Acar ve Demir, 2005:164) göre algılanırlar. Bu ayırımın temelleri nedensiz olsa da geniş kitlelerce benimsenmesinden ötürü değişmezdir. Doğuştan olmayan bu ayırım toplumsal yaşantı içinde biçimlenir ve toplumun kadın ve erkekten beklentilerini oluşturur. Toplumsal yaşamda kadın ve erkek cinsine göre davranış modelleri kültürel boyuta göre şekillendirilir. Bu açıdan toplumsal cinsiyet algısı kavramı biyolojik cinsiyet ayrımından farklı değerlendirilir. Biyolojik cinsiyet kavramı bu ayırımı tek boyutlu olarak görür ve değerlendirirken, toplumsal cinsiyet aynı kavramı sosyo-kültürel düzlemde ele alır ve çok boyutlulukla anlamlandırır. Her toplum kendi kültürel ve sosyal yaşamına göre uygun bulduğu biçimde ayırımı yapar. Bu değerlendirme yaşanan zaman, bulunulan uzam ve kültürel özelliklere göre değişse de esas itibarı ile kavramın içeriği genel kapsamında aynı kalır. Belirttiğimiz gibi bu değişim toplumsal olarak belirlendiği için yine toplumsal olarak yıkılmalı ya da değiştirilmelidir. Kavram genel çerçevede zaman içinde kimi değişimlere uğrasa da temel yapısını daima koruyan bir özellik taşır. Bunlar ise normları oluşturur.

Toplumsal cinsiyet algısına göre kadın ve erkek arasındaki en temel ayırım her iki cins'e yüklenen rollerdir. Cinsiyet esas olarak bireyin biyolojik cinsiyetine dayalı olarak belirlenen demografik bir ulamdır. Buna karşın toplumsal cinsiyet (gender) kavramı ka-

dın ya da erkek olmaya toplumun ve kültürün yüklediği anlamları ve beklentileri imler. (Dökmen, 2004). Bu roller kalıp yargılardır ve her cinsi geleneksel toplumsal yapının öngördüğü roller nelerse onlara göre değerlendirir. Cinsiyete göre kalıp yargılara dönüşen cinsiyetçi kodlar erkek ve kadını üstlendikleri rollere göre biçimlendirir. “Kızlardan “iyi ev kadını”, “iyi anne”, ve “iyi eş” rolü bekleyen toplum, erkekten iş, başarı ve ailenin geçimini sağlamaya yönelik roller beklemektedir” (Günindi Ersöz, 2010: 168). Kadın ve erkek cinsiyetlerine göre belirlenen roller beraberinde çok tartışılan eşitlik/eşitsizlik kavramını getirir. Toplumsal hayattaki kadın-erkek ayrımının insanın doğduğu andan itibaren başladığı söylenebilir. Bu ayrım toplumsal olması yönüyle hem kadın hem de erkeğin düşünce biçimlerinin ortak yanı olarak doğar ve/veya gösterilir. Kadın ve erkeği toplumsal olarak ayıran en belirleyici etmen onlara atfedilen rollerdir. Sosyal ve kültürel değerlerin sonucu biçimlenen bu roller kadın ve erkeği yönlendirirken, bir yandan da denetler. Her iki cinsiyete göre atfedilen roller farklıdır. Bu roller toplumsal boyuta ulaşıncaya değin öncelikle kişilerin en yakın ilişkide oldukları çevrede şekillenmektedir. Toplumsal cinsiyet ayrımının başladığı ilk yer ailedir. Toplumsal yapının en temel yapı taşı ve en küçük birimi olan aile, kavramın toplumsal boyuttaki algısında birincil derecede belirleyicidir. Çünkü kadın ve erkeğe verilen roller ilk olarak aile içinde öğrenilir/öğretilir. Aile içinde cinsiyetle ilgili yapılan söylem ve vurgular belli yargıları beraberinde getirerek cinsiyetlere özgü rolleri belirleyici kılar. Buna göre iki cins arasında üstlenilen roller de farklıdır. “Dişillikler; yumuşaklık, konuşkanlık, anlayışlılık, naziklik, diğerlerinin duygularının farkında olmak, dinine bağlılık, dış görünüşüyle ilgili olma, alışkanlıklarında düzenlilik, güvende olma ihtiyacı çok güçlü, duygularını kolay ifade edebilen, sanat ve edebiyattan hoşlanan ve sosyal bilimlere yönelim olarak kabul edilir. Erillikler ise; saldırganlık, bağımsızlık, duyguların gizlenmesi, nesnel davranma, kolay etkilenmezlik, başatlık, fen bilimlerine yönelim, bilimseldir, kolay heyecanlanmama, rekabetçi, mantıklı, kamusal alana yönelik, çalışma hayatında başarılı, yetenekli, kuvvetli, kolay incinmez, maceracı, kararlarını kolayca verebilen, ağlamaz, liderlik özellikleri vardır ve kendine güvenir” (G. Ersöz, 210: 170).

Bu bilgiler doğrultusunda atasözlerinde cinsiyetlere atfedilen roller, cinsiyet ile ilgili söylem ve vurgular yine aile içindeki ilişkilere göre düzenlenir. Kadın ve erkek arasındaki ilişki yasal ya da yasal olmayan biçimde sürdürülebilse de cinsiyet ayrımının başladığı noktanın evlilik olduğu söylenebilir. Aileden söz edilebilmesi için gerekli olan durum öncelikle kadın ve erkek olmayla ölçülüdür. Bir başka deyişle, kadın ve erkek öncelikle karı-koca algısı yani evlilikle oluşur. Evlilik konusu ise toplumsal yapıda öncelikle eş seçimi ile ilgili öngörülen ölçütlerle biçimlenir. Bu kavramı ailenin temel taşı anne ve baba izler. Anne ve babayla ilgili atasözleri ailenin kız ve erkek evlat, büyükanne, büyükbaba, kayınvalide, kayınpeder, yenge, hala, dayı gibi yakın ya da uzak diğer üyeleri ile yani akrabalık ilişkileri çerçevesinde devam eder. Bu açıdan toplumsal cinsiyet algısını kadının aile, iş ve toplum yaşamında üstlendiği roller ve bakış açıları yönünden inceleyeceğiz.

### 3. Aile içi ilişkiler bakımından kadın

Toplumun en küçük sosyal topluluğu olan aile, toplumların bir örneğini oluştururlar. Aileler birleşerek toplumsal yaşantı ve algıyı oluşturmada birincil öneme sahiptir. Çün-

kü ilk olarak kadın ve erkeğe ait sosyal ve toplumsal roller ailede kazanılır/kazandırılır. Çocuk aile içinde eğitilirken aynı zamanda o toplumun hem sosyal hem de kültürel bilgi birikimini de yansıtır.

Atasözlerinde ailenin kuruluşunda kadına büyük bir sorumluluk ve yönlendiricilik verildiği söylenebilir. Bu sorumluluk ve toplumsal kuralları, “birey hazır bulur, bireyden sonra da ve bireye rağmen varlıklarını sürdürürler” (Doğan, 1995: 48). Aile kavramı büyük oranda kadın üzerinden tanımlandığı için ailenin temsil edilmesinde kadının birincil derecede önem taşıdığı rahatlıkla söylenebilir. Aile kurumunda kadına yüklenen en önemli sorumluluk aileyi kurmadır. Hatta Türkçe’de buna ilişkin olarak söylenen “dişi kuş yuvayı yapar” sözü ailenin temsil edilmesinde kadının ne denli önemli olduğunu ortaya koyar. Ailenin kuruluşunda olduğu kadar devamında da kadın etkin bir işleve sahiptir. Kadının aile içinde üstlendiği sorumluluk ve roller dikkate alındığında kadına daha çok dişil roller verildiği görülmektedir.

### 3.1. Kadının ev içindeki işlev ve sorumlulukları

Kadının aile içi görev ve sorumlulukları düşünüldüğünde, öncelikle eş olma rolü üstlendiği söylenebilir. Kadın anne olmadan önce eş olma sorumluluğu alır. Toplumsal yaşamın akışı içindeki sıraya göre de böyle olması oldukça anlaşılır ve kabul edilir bir durumdur. Özellikle ataerkil aile yapısının baskın olduğu toplumlarda erkeğin konumu eşine göre algılanır. Ailenin gizli kurucusu olan kadın, erkeğin de sosyal saygınlığında önemli bir işleve sahiptir. Bunu doğrular nitelikteki atasözleri şunlardır:

“Evi ev eden avrat (kadın), yurdu şen eden devlet.”

“Kadın erkeğin eşi, evin güneşidir.”

Yine kadının ev yaşamında üstlendiği görevlerini yerine getirmesindeki beklenti tutumlu ve iş bilen bir özellik taşımasıdır.

“Kadın var, arpa ununu aş eder, kadın var buğday ununu taş eder.”

Evin idari ve mali yönetimi kadının doğrudan becerisiyle ölçülür. Kadın tutumlu ve var olan kaynakları iyi yöneten ve idare eden biri ise o evde huzur ve mutluluk vardır. Kadın var olan olanakları tek yönlendiren kişidir. Yoktan var edebilen ya da tam tersi var olanı layıkıyla değerlendiremeyen, zıyan eden de kadındır. Dolayısı ile kadının özellikle yoksul Anadolu insanı için tutumlu ve iş bilir olması aile için her şeyi değiştire(bile)cektir.

“Erkek getirmeyi, kadın yetirmeyi bilmeli”

Bu atasözü de yalnızca kadına değil, erkeğe de kimi görevler yüklemektedir. Kadın ev içindeki işlerin düzenlenmesi ve yürütülmesinden sorumlu ise erkek de ev dışındaki işlerden sorumludur. Yani geleneksel aile biçimine göre kadının temel işi ve yükümlülüğü ev içinde ve evle ilgili işleri yapmak, erkeğin birincil görevi ise para kazanmadır. Bu atasözü kadını erkeğin maddi gücü altına sokmakta ve onun toplumsal yaşamda iş alanında değil, aile içinde sorumluluklarına dikkat çekmektedir. Erkek para kazanmayı bilmekle sorumlu tutulurken kadın bu kazancı idame ettirilmeden sorumludur. Dolayısı ile önemli olan parayı kazanmak değil onu akıllıca ve doğru bir şekilde harcamaktır.

“Peyniri deri, kadını erkeği saklar”

“Kadının şamdanı altın olsa mumu dikecek erkektir”

Kadın daima kendisini gözetip koruyacak bir erkeğe muhtaçtır. Bu erkek onun eşidir. Bu atasözlerinde kadın değil erkek ön plana çıkartılarak kadını küçümseyen bir tavır sergilenir. Kadın kendi haklarını koruyabilecek durumda değildir. Kadının değerini artıran kocasıdır. Kadın öz varlığı ile ne kadar değerli olursa olsun onun gerçek değerini ortaya koyan kocasıdır.

“Kadınların yalımı alçak olsa, geçinmeleri kolay olur.”

“Erkeğin iyisi eşliğinden, kadının iyisi döşeginden belli olur”.

“Eşeğin bozunu; Manastır’ın kızını alma.”

Yukarıdaki bu üç atasözü mutlu evliliğin sırrı da kadının kendisinde saklı olduğunu vurgular.

#### 4. Kız-erkek çocuk ayrımı bakımından kadını ele alan atasözleri

Kız evladın, kendisine yakın model olan anne ile anıldığı pek çok atasözü vardır. Anneyle ortak yaşam içinde olan kız bu yüzden annesiyle birlikte karşılaştırılır veya onunla birlikte anılır. Anneye bağımlı olan kız onunla ortak bir yaşam kurarak ona daha yakın olur.

“Bir anaya bir kız, bir kafaya bir göz”

Her aileye bir kız evlat gereklidir. Özellikle anneyle olan yakınlığı düşünüldüğünde anne ve kızın ilişkisi önemlidir.

“Tarlayı taşlı yerden, kızı kardaşlı yerden.”

Kız evlat paylaşmayı ve idare etmeyi ailesi kalabalık ise öğrenir.

Bazı atasözlerinde erkek ve kadına göre cinsiyetler arası ayrım çok açık olabilmektedir. Kız veya erkek çocuğa göre cinsiyetler arasındaki ayrım aile içinde başlamaktadır. Anne ile kız baba ile oğul model olma konusunda birbirini tamamlamaktadır.

“Oğlan atadan (babadan) öğrenir sofrayı açmayı, kız anadan öğrenir biçki biçmeyi.”

Bu atasözü de erkek ve kızların kendi cinsiyetlerine göre anne ve babalarını model aldıkları vurgulanır. Kız ve erkek çocuğun cinsiyetlerine göre üstlenmeleri gereken görev ve sorumlulukları belirtir.

“Oğlan doğuran övünsün, kız doğuran dövünsün.”

“Kızı (kızı oğlu)olanın dili olmaz.”

Bu atasözleri çok açık biçimde kız ve erkek çocuk ayrımını gösterir. Aile için oğlan çocuğu doğurmanın önemli olduğu vurgulanır. Erkek çocuğa sahip olma övünç kaynağı iken kız çocuğa sahip olmak üzüntü sebebidir.

“Oğlan dayıya, kız halaya çeker.”

Aile ilişkileri bakımından değerlendirildiğinde, oğlanın dayıyla kızın halayla benzerliğine dikkat çekilir.

“Kızını dövmeyen, dizini döver.”

Kız çocuğun eğitiminde izlenecek yol onu dövmekten geçer. Kız çocuğun terbiyesinde dayak en etkili yoldur.

“Bir evde iki kız, biri çuvaldız biri biz.”

Bir evde kız çocuk varsa onun bakımının aileye vereceği zahmet vurgulanır.

“Ağaç yeşert meyve getirsin, oğlan büyüt ekmek getirsin.”

Ailenin maddi gücünün teminatı erkek çocuktur. Bu anlayışı vurgulayan pek çok farklı atasözü de bulunmaktadır. Bunlara örnek olarak aşağıdaki atasözleri verilebilir.

“Oğlan olsun deli olsun, ekmek olsun kuru olsun.”

“Oğlandır oktur, her evde yoktur.”

“Oğlanı her karı doğurmaz, er karı doğurur.”

“Kız elin, oğlan evin”

“Bir ev (gemi) donanır, bir kız(çıplak) donanmaz.”

Kız evladı memnun etmek öylesine güçtür ki ne yapsan da onu memnun edemezsin. Bu atasözü kız evlادين zor beğenir olduğunu vurgular.

Kız çocuğa sahip olmanın aile için sıkıntı sebebi olduğunu vurgulayan pek çok atasözü vardır.

“Kız doğuran tez kocar.”

“Kız yükü, tuz yükü.”

“Kızın var mı, derdin var.” / “Kızın var mı, sızın var.”

“Kızını dövmeyen, dizini döver.”

## 5. Kadını üstlendiği rollere göre ele alan atasözleri

Kadın gerek toplumsal yaşamda gerekse aile içinde üstlendiği rollere göre algılanır. Kadının üstlendiği roller içinde eş olma birinci sırada gelir. Anne olma, kardeş olma, gelin olma ve diğer akrabalık ilişkileri bunu izler.

### 5.1.Eş olarak kadın

Kadının aile kurumunda üstlendiği birincil rolü eş olmaktır. Daha sonra diğer rolleri gelir. Anne olmak buna örnek olarak verilebilir. Erkeğin toplumsal hayatta temsil edilmesinde kadının eş olarak yüklendiği sorumluluk daima hatırlanmalıdır. Erkeğin toplumsal bir varlık olarak kendini gösterebilmesinde kadının eş olarak önemli ve belirleyici bir rolü vardır.

“Kişiyi vezir eden de karısı, rezil eden de”

Bu atasözü erkeği temsil etmede kadının rolünü açık olarak kesinleyen bir nitelik taşıır. Yine benzer biçimde

“Avradı bed olanın sakalı tez ağarır”

Atasözü bu kanıyı doğrular. Bunun tam tersi erkeğin kadını yücelten ya da aşağılayan bir yönüne dikkat çeken atasözleri de vardır.

“Kadını yeşil yaprak eden de kocası, kara toprak eden de kocası”



Kocanın karısına karşı sorumluluklarını anlatan atasözleri olmasına karşın kadının kocasına karşı sorumluluklarını hatırlatan atasözleri daha yaygın ve güçlüdür.

Yine

“Dumansız baca olmaz kahırsız koca olmaz”

“Kadın kocasının çarığı, anasının sarığıdır.”

“Kadının şamdanı altın olsa mumu dikecek erkektir”

“Avrat malı, kapı mandalı”

Bu atasözleri evlilikte asıl yükü çeken ya da çekmesi gereken kişinin kadın olduğunu vurgular. Kocanın kusurları veya eksikleri varsa bu göz ardı edilebilir ya da kadın buna katlamak durumundadır. Kadın ana evinde baş tacı olabilir ancak evlendiğinde durumunu kocasına göre ayarlamalıdır. Kadının evlenmeden önce varlıklı olmasının bir önemi yoktur. Kadın evlendiğinde eşine tabi olacağından, onu tamamlayacak olan kişi eşi olacaktır. Kadının maddi gücünün eşinden üst düzeyde olmasının istenmemesi ise kadının bu durumu kocasına karşı bir koz olarak kullanabileceği düşüncesinden ileri gelmektedir.

Kadının sahip olduğu maddi gelir ya da durum da çoğunlukla küçümsenir. Özellikle kadının evlenmeden önce sahip olduğu maddi gücü ya da babasının evinden getireceği malın önemsiz olduğunu vurgulayan atasözleri kadını erkeğe ve/veya eşine bağımlı kılan bir özellik taşır. “Avrat malı kapı mandalı”, “karı malı hamam tokmağı” gibi atasözlerinin dikkat çeken yani kadını değersizleştirmeleridir. Bu değersizleştirme ile birlikte onu eşine en azından ekonomik bakımdan bağımlı hale getirir.

“Kadının düzdüğü evi Tanrı yıkmaz, kadının bozduğu evi Tanrı yapmaz”.

Bu atasözü kadının dini bakımdan da üstlendiği kutsallığı vurgular. Bir evin yuva olmasında kadın birincil derecede önemlidir ve onun yuva kurmadaki kutsal görevi göz ardı edilemez. Bu görev o kadar yücedir ki kadının kurduğu yuva Tanrı katında da son derece değerlidir. Bu yüzden onun yıktığı yuvayı da Tanrı yapmaz. Bu atasözünde kadının aile içinde son derece kutsal bir görevle yüceltildiği görülmektedir.

“Kadın var ev yapar, kadın var ev yıkar.”

Bir evi yapacak olan da yıkacak olan da yalnızca kadındır. O, ailenin kurulması ve sürdürülmesinde sorumlu olan tek kişidir.

“Kadınsız ev olmaz.”

Kadının evi şenlendirdiğini ifade eden bu atasözü kadının ailenin temel direği olduğunu vurgular.

“Varsa eşin rahattır başın, yoksa eşin zordur işin.”

Bu atasözü de yukarıdaki atasözlerine benzer bir anlam taşır. Aile içinde ve erkeğin destekçisi yar ve yardımcısı kadındır başkası değildir.

“Erkeksiz avrat, yularsız at.”

Bu atasözü de kadının erkeğin yaşamında değil, erkeğin kadının yaşamındaki eksik-

liğine vurgu yapar. Zira kadın kendini tamamlayan bir erkeği yoksa dümeni kaybolmuş yelken gibidir.

“Kadın erkeğin eşi, evin güneşidir.”

Kadının yalnızca eş olarak önemine vurgu yapan bu atasözü kadının eş olarak üstlendiği rolü ön plana çıkartır. Kadın eş olabildiğinde o ev bir mutluluk yumağına dönüşebilir.

“Evi ev eden avrat (kadın), yurdu şen eden devlet”.

Aile yapısı içinde kadın ne kadar önemli ise toplum için de devlet o denli önemlidir. Devleti olmayan ulus başsız kalacağı gibi kadın olmayan ev de ev değildir.

Görüldüğü gibi bu atasözlerinde kadının eş olarak yüklendiği sorumluluklar bakımından Türk toplumunda oldukça kutsal bir değer yargısıyla yansıtılmaktadır. Kadın evi yapan ve yürüten, şenlendiren bir varlıktır. Onun yokluğu yıkım, hatta hiçliktir. Kadının eş olarak rolünü anlatan atasözlerinde dikkat çekici olan nokta kadının erkeğe göre değil erkeğin kadına göre pozisyon aldığıdır. Kadın ailenin kuruluşundan sorumlu tek kişidir bu yüzden de o olmadan hiçbir şey layıkıyla olamaz. Bu da kadının eş olarak erkekten daha güçlü görüldüğü görüşünü ortaya koyar. Kadın erkeksiz yaşayabilse de erkek kadınsız yaşamını anlamlandıramaz. Kadının yönlendirilmesinde erkeğine sorumluluk veren atasözlerinin daha azınlıkta olduğu düşünüldüğünde, eş olarak kadının erkekten daha üstün tutulduğu sonucunu çıkartabiliriz. Kadının evin huzurunu oluşturma ve korumadaki işlevi ekonomik olarak da ön plana çıkartılır. Kadının tutumlu olması da erkeğinin maddi gücünü doğru şekilde yönlendirmek anlamına geldiğinden kadın iyi bir finans yöneticisi olmalıdır.

Birçok atasözünde kadın erkeğin koruması altına sokulurken ona emanet edilir. Kadının bu korumacılığa muhtaç güçsüz bir varlık olarak yansıtılır.

Evin ekonomik gücünün temsilcisi ve tek hâkimi kocadır. Bu yüzden kadın varlıklı dahi olsa erkeğin gücü yanında bu varlığın hiçbir değeri ve anlamı yoktur. Bu yaklaşım biçimi de kadını ekonomik olarak erkeğin güdümü altına sokan bir yargı anlamına sahiptir. Zira evin geçiminden kadın değil, koca sorumludur. Kadının iş yaşamından uzak olduğu zamanlarda onu tümüyle erkeğinin güdümü ve himayesi altına sokar. Kadını ekonomik olarak bağımsız ve otorite olarak görmeyen bu yaklaşım varlıklı dahi olsa maddi açıdan erkeğin gücü altında kalma zorunluluğuna sokar.

“Avrat malı kapı mandalı” ve “karı malı hamam tokmağı” gibi atasözleri erkeğin gücünü özellikle maddiyatla kesinleyen bir yargıya sahiptir. Erkeği karısını zaptırarak altına alabileceği gücü maddi varlığıdır. Kadını ezen önemli bir nokta para kazanıp kazanmadığıdır. Bu yaklaşıma göre kadın para kazanmamalı ki erkeğe ve onun korumasına muhtaç olsun.

“Bir eve bir baca, bir kadına bir koca.”

“Karısı ölene var; boşanana varma.”

Kadın için koca, yaşamının önemli bir yerindedir. Ayrıca bu atasözü kadının haya-

tında tek bir eşle evlenmesini öngörür. Eğer eşini kaybederse kadın başka evlilik yapmalıdır. Kadın tek bir koca ile evlenmelidir. Yine benzer biçimde iyi bir koca olmanın göstergesi eşinden ayrılmış olan değil eşi ölmüş olandır.

“Kadın (avrat) malı, kapı mandalı”

“Kadın kocasını isterse vezir, isterse rezil eder.”

“Kızlar evlenmeyi bir şey sanmış; vardığı günden usanmış.”

“Kocana göre bağla başını; tencerene göre pişir aşını.”

Kadını eş olarak ele alan atasözlerinin genel nitelikleri kadını erkeğe bağımlı kılmasıdır. Kadının birey olarak kendinin veya evlenmeden önce ailesinden dolayı sahip olduğu maddi gücü yok sayılmaya çalışılır. Kadını erkeğe bağlayan en önemli olgu ekonomiktir. Kadın çalışmıyorsa eşinin eline bakıyorsa bu baskının daha da arttığı görülür. Evlilik ve eş seçiminde sonsuz bir özgürlüğe sahip olan erkek eşini seçerken, boşanırken ya da evlenirken isteği her şeyi yapabilirken kadın bu konuda oldukça sınırlı bir tercih hakkına sahiptir.

Eşinden ayrılan ya da eşi ölen bir kadın eşinden başka bir erkeği tanımamalıyken erkek için aynı durum söz konusu değildir.

“Ana kızına taht kurar, kız bahtı kocadan arar.”

Aile çocuğuna ne kadar refah bir yaşam standartı hazırlasa da kadının asıl mutluluk kaynağı olacak yer kocasının yanındır.

“Kendinden küçükten kız al, kendinden büyüğe kız verme”.

“Kadının hükmettiği evde mutluluk olmaz”.

Aile düzeninin sürmesi için eşlerin rollerini gereği gibi oynamaları tavsiye edilir:

“Kadını yeşil yaprak eden de kocası, kara toprak eden de kocası”.

“Aşı pişiren yağ olur, gelinin yüzü ağ olur”.

## 5.2. Anne olarak kadın

Çocuğun eğitimi ve kişiliğinde temel yapı taşı olan anne onu her yönüyle etkileyen ilk ve en önemli kişidir. Kadının anneliği ile ilgili olan atasözlerinde kadının annelik rolü ön plana çıkartılmaktadır. “Analık fenalık (kara yamalık)” bu atasözünde vurgulandığı gibi anne olarak olumlu niteliklerle anılan kadın üvey anne olma durumunda kötülüğü ve fenalığı çağırıştırır.

“Kız anadan öğrenir sofraya düzmeyi, oğlan babadan”

“Kız anadan görmeyince öğüt almaz”

“Kadını eve bağlayan, altın şakırtısı değil, beşik gıcırıtıdır”

“Kız anasından görmeyince sofrayı kaldırmaz”

“Kız anadan öğrenir, sofraya açmayı (yazmayı); oğlan anadan öğrenir, oba oba gezmeyi.”

“Anasına bak kızını al, kenarına bak bezine al”. Yukarıda yer alan atasözlerinin hepsinde annenin kız çocuğu için model olduğu vurgulanır. Bu etkileşim doğal olarak annenin bazı huylarının kızına geçirdiğini vurgular.

“Anadan olur daya, hamurdan olur maya”.

Anne aileyi biçimlendirir. Ailenin kusursuz olması annenin iyi niteliklerine bağlıdır.

“Ana gibi yâr olmaz, Bağdat gibi diyar olmaz”

Bu atasözü şehirler içinde Bağdat’ı değerli ve özel bir konuma yerleştirerek anne ile karşılaştırmaktadır. Anne evladının koruyucusu, en sadık dostu, sırdaşı ve arkadaşıdır.

“Oğlanı kızı olmayan avrattan, eski hasır yeğdir”

Bu atasözü kadını değerlendirirken çok açık biçimde onun anne olarak üstlendiği role göre bir değer vermektedir. “Bir kadından beklenen kadınlık rolü olduğu kadar annelik rolü de kadın rolü ile örtüşmekte, erkekten beklenen erkek rolü de babalık rolü ile örtüşmektedir.” (Doğan, 1995: 99).

### 5.3. Kardeş olarak kadın

Türk atasözleri incelendiğinde kadının eş ve anne olarak üstlendiği rollerin ön planda olduğu görülmektedir. Sayıca az olmakla birlikte kadının kardeş olarak üstlendiği rolleri belirten bazı atasözleri de vardır.

“Kardeş bulunmaz, karı bulunur.”

“Kardeş mezarı yok, karı mezarı çok.”

“Kardeş yürek yağı, karı çarık bağı.”

Bu atasözleri kardeş ve eşin aile yaşamının kurulması ve sürdürülmesinde etkinliğini ortaya koyar niteliktedir.

Oysa bu atasözlerinin aksine eşin kardeşten önce geldiğine dikkat çeken atasözleri de vardır.

“Kardeş kardeşi atmış, yar başında tutmuş”.

Açıkça görüldüğü gibi erkeğe kardeşi değil eşi destekçi ve yardımcıdır.

Kardeş kavramını yukarıda vurguladığımız iki karşılaştırma dışında genel bir çerçevede ele alan atasözleri de bulunmaktadır.

“Kardeşten karın yakın”.

“İnsana kardeş gibi yâr, Irak gibi diyar olmaz”.

“Kardeşi olmayan garip olur”.

“Allah kardeşi kardeş, keselerini ayrı yaratmış”.

“Kardeş kardeşin ne öldüğünü, ne onduğunu ister”.

“Kardeş kardeşi bıçaklamış, dönmüş yine kucaklamış”.

“Dost kazan, anan düşman doğurur”.

Bu atasözleri incelendiğinde hepsinde ortak olan noktanın kardeş kavramı çerçevesinde bulunduğu kadın ve erkek olarak bir ayrımın söz konusu olmadığıdır. Bu da kadını eş ve anne olarak aile ve sosyal yaşamda bir sorumluluk altına sokmaktadır. Bu durumda akrabalık ilişkileri bakımından kadın yalnızca kadın kimliği ile anılmayıp genel bir değerlendirme ile ifade edilmektedir.

### 6. Kadını sahip olduğu özellikleri bakımından ele alan atasözleri

“Erkek vefakâr, kadın cefakâr.”

“Ağustostan sonra ekilen darıdan, kocasından sonra kalkan karıdan hayır gelmez”.

“Buyurmadan tutan evlat, gün doğmadan kalkan avrat, deh demeden yürüyen at.”

Bu atasözlerinin hepsinin ortak noktası kadının ataerkil bir aile yapısında sahip olması beklenen niteliklerini belirtmeleridir.

### 6.1. Olumlu özellikleri

“Halayıktan kadın olmaz, gül ağacından odun”

“Tarlanın taşlısı, kızın saçlısı, öküzün (ineğin) başlısı.”

Kadının eş olarak iyi niteliklerle donatılmış olmasının tek koşulu istenilen nitelikleri taşıyor olması ile olasıdır.

“Avrat var, arpa unundan aş yapar; avrat var, buğday unundan keş yapar”

“Eti ciğer eden de avrat, ciğeri et eden de.”

Bu atasözleri kadının kendisinde olması beklenen becerisini ön plana çıkartmaktadır. Kadın becerikli ise en kötü koşullar altında dahi ortaya güzel şeyler çıkartabilir. Tam tersi aile içi işlerde özellikle de mutfakta beceriksizse ne kadar iyi malzemeye sahip olsa da güzel bir şey ortaya koyamayacağını vurgular.

“Pekmezi küpten, kadını kökten al”

“Et alırsan koldan; kız alırsan soydan.”

“Alma delinin kızını soya çeker”

Evlenilecek kadının saygınlığı, soyluluğu ailesine bağlıdır. Bu yüzden asil ve soylu bir eş bulmanın koşulu iyi bir aileye sahip eş bulmaktır. Kadının soyu özellikle yetiştireceği çocukları etkileyeceğinden evlenilecek kadının seçimi oldukça önemlidir.

“Bir adamın karısı o adamın yarısıdır”

Bu atasözü ilk etapta erkeğin gücünü vurguluyormuş gibi görünse de aslında erkeğin gücünün kadından geldiğinin açık olduğunu belirtmektedir. Erkek eğer yanında güçlü bir kadın varsa güçlüdür.

“Erkek sel, kadın göl”

Aile bütçesinin yapılması ve etkin şekilde düzenlenmesinde kadın sorumludur. Erkek dış yaşamla ilgili iken kadın ev yaşamında kalmalı ve erkeğin kazancını iyi değerlendir-meli ve korumalıdır.

“Tarlayı düz al, kadını kız al”

Anadolu insanı için toprak çok önemlidir. Zira yaşamını sürdüreceği tek geçim kaynağı tarlasıdır. Tarla ne kadar düz ve verimli ise kazancı da o denli iyi olacaktır. Bu yüzden erkeğin evleneceği bayan bekâr olmalıdır.

“Avrat ev yapar, avrat ev yıkar”

“Kadın erkeği rezil de eder, vezir de.”

Evliliğin temel taşı kadındır. Bu yüzden bir evliliğin yapılmasında da yıkılmasında da kadın birincil derecede sorumludur.

## 6.2. Olumsuz özellikleri

Kadının ikinci bir cins olarak algılandığı atasözlerinde kadın aşağılanmakta, küçüm-senmektedir. Bu da beraberinde ayrımcı bir düşünceyi getirmektedir. Ayrımcı düşünce-nin temelini de kadının kötülendiği önyargılar oluşturmaktadır.

“Kazanırsan dost kazan, düşmanı anan da doğurur.”

“Kadın erkeğin şeytanıdır.”

“Kadın şerri şeytanın şerrine eşittir”

“Erkeğin nefsi birdir, kadının ki dokuz.”

Kadına karşı olumsuz bir yargı ifade eden bu atasözleri kadını kötülüklerin kaynağı olarak gösterirken ikinci atasözü kadını eleştirel bir bakışla değerlendirmeyen birinin gözünde şeytanla aynı kefeye koyar. Zira kadın cinselliğini kullanarak erkeği kötülüğe yöneltebilir. Kadın üzerine olumsuz yargıya sahip atasözlerinden bazıları da onu şeytanla işbirlikçi konuma sokar. Hatta Adem’le Havva’nın ilk günahlarını anımsatan bazı atasözleri de vardır. Erkeği aldatan kötülüğe yönelten kadındır. Erkeğin kadının cazibesine kapılmasında da yine kadın sorumlu ya da suçludur. “Dişi köpek kuyruğunu sallamayınca, Erkek köpek ardına düşmez”, “Dişi yalanmazsa erkek dolanmaz” bu atasözleri de bu yargıyı doğrular niteliktedir.

Kadına yönelik kimi atasözlerinde kadın kötülüklerin kaynağı olarak görülmekte ve bu yüzden uzak durulması gereken bir varlık olarak betimlenmektedir. Kadına yönelik olumsuz yargılar içeren atasözleri kadının erkeği alt etmesi, kurnazlığı ve baştan çıkarıcılığına vurgu yapmaktadır. Bunlara aşağıdaki atasözleri örnek verilebilir.

“Gökyüzünde düğün var deseler, kadınlar merdiven kurmağa kalkar”

“Çirkin karı ev toplar, güzel karı düğün gezer.”

Bu atasözleri kadını yalnızca eğlenceden anlayan, zevk içinde olmayı seven bir kişilik olarak gösterir. Kadının fiziksel güzelliği de yine küçümseyerek onun yeteneği ile bağdaştırılır.

“Keseye kadın eli girerse, bereketi gider”

Kadını aile yaşamında olumsuz niteleyen bu atasözü, aile bütçesinin yönetiminde tek söz sahibi olacak kişinin koca olduğunu vurgular. Çünkü kadın ekonomik planlamadan anlayamaz. Kadını bunu yapmaktan aciz gibi gösteren bu atasözü yine evin maddi yönden idaresini de kocaya teslim eder.

“Kadının fendi erkeği yendi”

Bu atasözü kadının cinselliği ve kurnazlığını kullanarak erkeği yenebileceğini vurgular ki bu da yine kadını küçümseyen bir bakış açısıdır.

“Kadının(cahilin) sofusu şeytanın maskarası”

Kadının küçük görüldüğü bu atasözünde kadın cehaletin kaynağı olarak gösterilir.

“Kadının yüklediği yük şuraya varmaz”

“Avradın kazdığı kuyudan su çıkmaz”

“Avrattan vefa, zehirden şifa”.

“Kadının hükmettiği evde mutluluk olmaz.

Kadın bedenen erkekten güçsüzdür. “Birçok bakımdan erkek cinsi, fiziksel büyüklüğünden kendi kazancı ve çıkarı için etkili bir biçimde yararlanabilmiştir” (Schipper, 2010: 40). Dolayısıyla kadın fiziksel güç gerektiren işlerin üstesinden gelemez. Kadını önemsiz kılan ya da değersizleştiren bir başka nitelik te sahip olmadığı yeteneklerdir.

“Avratla oğlana sırrını deme”

“Kadın kısmına sır verilmez.”

“Kadını sırdaş eden esrara tellal aramaz.”

Bu atasözlerine göre kadın sır saklama konusunda güvenilir değildir bu yüzden ona sır verilmemelidir.

“Kadın orospu (rospu) olduktan sonra kapı dayak mı tutar.”

Kadının iyilik ya da kötülüğü tamamen kendisinden kaynaklıdır. Dışarıdan bir müdahale söz konusu olamaz.

“Karının dolaşığı, sabaha kor bulaşığı”

Kadının ev işlerinde becerikli olmasının beklendiğini vurgulayan bu atasözü kadını ev işlerini düzenleme ve yapmada tek söz sahibi birey olarak görür.

“Kadının saçı uzun, aklı kısadır” ya da “Kadın kısmının saçı uzun olur aklı kısa”

Çok bilindik bir atasözü olan bu atasözünde kadın açık biçimde küçümsenmekte hat-ta düşünceden yoksun biri olarak gösterilmektedir.

Kadın ve erkeği konu alan atasözleri içinde erkeği ön plana çıkartan, onu yücelten, buna karşın kadını değersizleştiren ve eksik görenleri vardır. Olumsuz yargılar içinde ne başka geleni kadının aklı ile ilgili olanlardır.

“Kadının bir aklı, erkeğin dokuz aklı vardır”

“Kız kendi havasına bırakılırsa ya davulcuya varır, ya zurnacıya”

“Benim derdim inekle dana, karının derdi sürmeyle kına.”

“Dam damlamasından, karı vızırtısından durulmaz.”

“Kadının yüz lafından biri dinlenmeli” ya da “Kırk yılda bir karı sözü dinlenmeli”

Bir diğer değersizleştirme ögesi ise kadının çok konuşması üzerinedir.

“Gündüz yağar gece açar yıl bozgunluğu, kadın söyler erkek susar ev bozgunluğu”.

Aile içi huzur ve mutluluğun anahtarı kadının itaat ederek suskun kalmasıdır.

“Kadının yüzünün karası erkeğin elinin kınası”

“Kadın erkeğin elinin kiridir.”

Ahlaki açıdan kadın ve erkeği ele alan atasözlerinde baskın biçimde cinsiyet ayrımcılığı olduğu görülür. Erkek için son derece kabul edilebilir bir tutum ya da davranış kadın söz konusu olduğunda ahlaki bakımdan hoş karşılanmaz. Kadın için utanç verici olan bir

durum erkek için göz ardı edilebilecek bir durumdur ya da onun kadının yapamayacağı bir şeyi yapmasının pek de önemli olmadığı algısı baskındır.

“Kadının biri ala, ikisi beladır.”

“Kadın yüzünden gülen, ömründe bir kere güler.”

Bu atasözlerinden ilki çok eşliliğin yaygın olduğu zamanlarda iki kadınla evli erkeğin bu kadınlardan dolayı sıkıntı yaşayabileceğini vurgularken ikincisi kadının hiç bir zaman mutluluk getirmediğini ortaya koyar.

“Er kocarsa koç, karı kocarsa hiç olur.”

Kadını erkekten ayrı tutan bu atasözü de erkeğin yaşlılığını bilgeliği ile değerlendirirken, kadının yaşlılığını değersizleştiren bir bakış açısını ifade eder.

“İyi ipek kendini kırdırmaz, iyi kadın kendini dövürmez.”

Kadının şiddet görmesinin temelinde erkeği değil kadının kendinin etkin olduğunu vurgulayan bu atasözü kadına karşı şiddetin nedeninin yine kadında yattığını ifade eder. “Şiddet ve baskının, doğasal temelleri üzerinde duran düşünürlerin, zaman içinde şiddetin yönetsel erge ittifakından çıkan baskının bireylerden kitlelere uzanan acı ve kederlerin de kaynağı olduğunu ortaya koymuş oldukları” (Karadağ, 2016: 9) anımsandığında, kadına yönelik olarak başlayan şiddetin kitlesel boyuttaki sonuçlarının ne denli olumsuz olacağı açıktır.

## 7. Kadının sosyal ilişkiler bakımından yeri ve hayata karşı bakış

Kadının eğitilmiş olmaya başlamasıyla birlikte kadın iş ve eğitim alanında erkekle eşit haklara sahip olmaya başlamıştır. Bunun etkisiyle oluşan değişim sürecinde aile içinde kadın ve erkeğe biçilen roller de önemli oranda değişim göstermiştir. Kadının gerek aile içinde gerekse toplumsal yaşamda üstlendiği roller değiştikçe kadın gerek aile içinde gerekse toplumsal yaşamda daha fazla söz hakkına sahip olmaya başlamıştır. Toplumsal yaşamda kadın ve erkeğin ev içi rolleri değişmiş ve değişim beraberinde kadın ve erkeğe yönelik düşünce farklılıklarını ortaya çıkartmıştır. Kadının iş yaşamına girmesi kadının cinsiyet rollerinin değişimini doğurmuş ve kadınla erkeğin cinsiyet rolleri birbirine oldukça yakınlık taşımaya başlamıştır. Kadının aile içi kararlarda olduğu gibi üstlendiği rollerde değişim gerçekleşmiş, kadın etkinleşmiş ve geleneksel rollerini toplumsal yapılar devretmiştir. Toplumsal ve kültürel yapılardaki bu değişimde küreselleşme ve modernleşmenin önemli bir payı olduğu da göz ardı edilmemelidir. “19.yy sonlarında özellikle Fransada ise burjuva ve aristokrat kadınlar arasında saplantı derecesinde çalma hastalığı (keleptomani) görülmüştür. 19.yy Avrupa manzaralı tablolarında çalma hastalığını ve fahişeliği gösteren tablolar yoğunluktadır. Emile Zola'nın “Nana”sından, Edovard Manet'in “Olympia”sına kadar yüzyılın önemli ve yetenekli ressamı tarafından fahişelik vurgulanmıştır” (Ersoy, 2009: 216).



## Sonuç

Kadına yönelik atasözleri incelendiğinde birçoğunun erkek bakışıyla algılandığı görülmür. Kadının özellikle aile içindeki konumu itaat edici, tutumlu, çalışkan kısacası ideal bir eştir. Kadın erkek ilişkisinde erkek egemen toplumlarda kadının küçümsendiğı, aşağılandığı, varlığının yok sayıldığı bir kadın imgesi yaratılır. Kadının toplum içinde ve iş yaşamındaki başarısı yok sayılmaya çalışılır. Bireyler arasında cinsiyete özgü bazı nitelikler bulunsa da cinsiyete göre belli kalıp davranış ve tutumları belirleyici kılan temel öge kültürdür. Cinsiyet şeklinde kavramlaştırılan bu yaklaşım ve tutumlar toplumsal yaşamın temel dayanaklarını oluştururlar. Toplumsal rolleri biçimlendiren bu sosyal kategoriler bu yolla sosyal bir varlık olan bireyi kadın ve erkek olarak cinsiyete bağlı kimliğe göre algılar ve beraberinde bir takım beklentileri getirir. Birey de kadın veya erkek olarak bu toplumsal beklentilere göre davranış modelleri geliştirir ve bu sınırlar içinde kalarak toplumsal beklentilere kayıtsız kalamaz. Toplumsal tepki, onaylama veya sınırlamalar bireyler arasındaki cinsiyet değerlerini denetleme işlevi üstlenir. Toplumun kabullenmeleri bireysel düzeye indirgenerek kişinin kendisi ve çevresini nasıl algılaması gerektiğinin sınırlarını belirler. Bireyin yalnızca düşünce sisteminde kalıcı izler bırakmakla kalmayan toplumsal genel kabuller aynı zamanda sosyolojik ve psikolojik planda onu etkiler. Böylece kişinin deneyimlemediğı tüm olguları bireye dikte ettirerek, genellemelere ulaşır. Bu yolla örtük bir şekilde bireyin çevreye bakışı ve onu algılaması da biçimlenmiş olur. Önceleri toplumsal yanı ağır basan bu genellemeler zamanla bireyin düşünce ve algı dünyasını değiştirerek onun kendi düşünce ve yargıları haline gelir. Yaşama karşı algı ve değerlendirmeleri belirleyen genelleme ve kabuller bireyi örtük bir biçimde etkileyip baskı altına alır, yönlendirir. Bir anlamda sosyal bir baskı olarak algılanabilecek bu kabuller, sosyal eğilim ve tutumlar bireyin kendine özgü düşünce tarzına dönüşür. Yaşadığımız çevre, okul, iş, aile ve ilişkide olduğumuz insanlar yaşamımızı her yönden etkiler. Gizliden gizliye kişinin yaşama bakış açısını belirleyen bu etmenler bireyin bir düşünce ya da algıyı değerlendirmesinde tutum ve eğilimlerinde söz sahibidir.

Atasözleri değerlendirildiğinde, kadının aile içi yükümlülük ve rolünün topluma yansıtılmasında 'ikinci cins' olarak algılandığı görülmektedir.

## Yararlanılan kaynaklar

- Acar, M. ve Ö. Demir (2005) *Sosyal bilimler sözlüğü*. Ankara: Adres.
- Akbalık, E. (2013) Türk atasözlerinde cinsiyet algısı. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* -Sayı 36- Nisan, 81-90.
- Aksoy, Ö. A. (1993) *Atasözü ve deyimler sözlüğü* (1 Atasözleri sözlüğü). İstanbul: İnkılâp.
- Baltacıoğlu, İ. H. (1994) *Türke doğru*. Ankara: AKM
- Berktaş, F. (1995) *Tek tanrılı dinler karşısında kadın, hristiyanlıkta ve islamiyet'te kadının statüsüne karşılaştırmalı bir yaklaşım*. İstanbul: Metis.
- Çakıcı, D. (2011) Gender and language, *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt:9, Sayı:2, 459-471.
- Doğan, İ. (1995) *Sosyoloji*. İstanbul: Sistem.
- Dökmen, Z. Y. (2004) *Toplumsal cinsiyet sosyal psikolojik açıklamalar*. İstanbul: Sistem.
- Ersoy, E. (2009) Cinsiyet kültürü içerisinde kadın ve erkek kimliği (Malatya örneği) *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* cilt: 19, sayı: 2, 209-230, Elazığ.
- Gutek, B.A. Cohen, A. G. and Tsui, A. (1996) Reactions to perceived discrimination, *Human Relations*, 49 (6): 791-814.
- Günindi E. A. (2010) Türk atasözleri ve deyimlerinde kadına yönelik toplumsal cinsiyet roller. *Gazi Türkiyat*, sayı: 6, 167-181.
- Kaplan, M. (2001) *Kültür ve dil*. İstanbul: Dergâh.
- Karadağ, M. (2016) Peter Weiss'deki mitik direnme eyleminin halk edebiyatımızdaki ortak yanları. *Folklor/Edebiyat*, cilt:22, sayı:86/2, 9-28.
- Karataş, T. (2014) *Ansiklopedik edebiyat terimleri sözlüğü*, İstanbul: Sütun.
- Kurt, İ. (1992) *Atasözlerinde aile. Sosyo-kültürel değişme sürecinde Türk ailesi*. Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu.
- Küçük, S. (2003) Cinsiyet ayrımlı atasözlerinde kadın ve erkek kimliği. *AKÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5/2 (Aralık): 213-224.
- Schipper, M. (2010) *Erkek Acı Çeker Kadının Ruhu Duymaz* (Dünya dillerinden atasözleriyle kadınlar) İngilizceden çevirenler: Ulaş Belge- Nurkalp Devrim, NTV.
- Türküne, M. (1995) *Eski Türk toplumunda cinsiyet kültürü*. Ankara: Ark Yayınevi.
- Ulusoy, İ. (2014) Farklı diller ve kültürlerden deyim ve atasözlerindeki kadın resimleri... *Die Gaste*, Sayı: 31/Mart-Nisan.
- Yurtbaşı, M. (1994) *Sınıflandırılmış Türk atasözleri*. Ankara: Özdemir.

## Genel başvuru kaynakları

- Aksoy, Ö. A. (1988) *Atasözleri sözlüğü* 1. İstanbul: İnkılâp.
- Aydın, M. (1992) *Geliştirilmiş açıklamalı atasözleri*. Ankara.
- Eren, B. (1983) *Atasözlerimiz*. İstanbul: Cihan.
- Gözler, H. F., Gözler M. Z. (1982) *Açıklamalı Türk atasözleri sözlüğü*. İstanbul: İnkılâp ve Aka.
- Köklügiller, A. (1989) *Açıklamalı atasözleri ve özdeyişler*. İstanbul: Kaya.
- Muallimoğlu, N. (1983) *Deyimler atasözleri, beyitler ve anlamdaş kelimeler*.

İstanbul: Muallimoğlu.

Özön, M. N. (1956) *Türk atasözleri*. İstanbul: İnkılâp.

Soysal, R. (1971) *Türk atasözleri*. Ankara: Aynur.

Pala, İ. (2002) *Atasözleri sözlüğü*. İstanbul: L&M.

Par, A H. (1982) *Atasözleri*. İstanbul.

*Türk atasözleri ve deyimleri I, II*, (2001) Millî Kütüphane Başkanlığı, İstanbul: MEB.



DOI: 10.22559/folklor.229

folklor/edebiyat, cilt:24, sayı:94, 2018/2

# Abdal Musa'nın "Dağların Taşların Yürümesi" Kerametinin Zaman, Mekân ve Eşya Sembolizmi Bakımından Değerlendirilmesi

The Analysis of Abdal Musa's Miracle, the March of  
Mountains and Stones, in terms of Time, Location and  
Object Symbolism

Aynur Koçak\*  
Serdar Gürçay\*\*

## Özet

Bu çalışma *Abdal Musa Velâyetnâmesi*'nde yer alan *Dağların Taşların Yürümesi* kerametinde zaman, mekân ve eşya kavramlarının sembolik açıdan incelemesini konu almaktadır. İslam dünyasında 9. yüzyılda ortaya çıkan tasavvuf düşüncesi, 11. yüzyılda tarikatların kurulmasına zemin hazırlamıştır. Tarikatın önde gelen şahsiyetlerinin kerametlerinin, olağanüstü hâllerinin anlatılması ve bunların yazıya geçirilmesi ile menkıbe (menâkıbnâme veya velâyetnâme) türü ortaya çıkmıştır. Bu eserler 15. yüzyılda Anadolu sahasında Alevî-Bektaşî geleneğinde *velâyetnâme* adını almıştır. Abdal Musa Sultan olarak da bilinen ve Ahmed Yesevi dervişlerinden Hacı Bektaş-ı Veli dergâhı mensubu olan zât, 14. yüzyılda yaşamış olan bir Türk erenidir. Bu doküman hazırlanır-

\* Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı aynurkocak@yildiz.edu.tr

\*\* Arş. Gör., İstanbul Aydın Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, serdargurcay@aydin.edu.tr

ken, Abdurrahman Güzel'in *Abdal Musa Velâyetnâme* (1999) isimli eserinde Latin harflerine çevirdiği metin baz alınmıştır. Bu çalışmanın ilk kısmında; *menâkıbnâme* ve *velâyetnâme* kavramlarına değinilerek Abdal Musa'nın şahsiyeti hakkında bilgi verilmiştir. İkinci kısımda; zaman, mekân ve eşya kavramları "üç unsur" adı altında anlatılmıştır; birbirleri ile iç içe geçmiş olmalarına da değinilmiştir. Üçüncü kısımda; ele alınan keramet sırasıyla zaman, mekân ve eşya kavramları bağlamında tahlil edilmiştir. Ardından semboller, metinde yer aldıkları sıra takip edilerek incelenmiştir; bu yapılırken Alevi-Bektaşî geleneklerinin yanı sıra Anadolu ve dünya kültürleri ile de yer yer karşılaştırmalar yapılmıştır. İncelemenin son kısmında ise ilgili simgelerin kıyaslaması sunulmuştur. Abdurrahman Güzel'in eserinden elde edilen metin ve Abdal Musa'nın varyantları ise çalışmanın ekler kısmında verilmiştir.

**Anahtar sözcükler:** *Abdal Musa, eşya, keramet, mekân, velâyetnâme, zaman, gelenek*

### Abstract

This study examines the miracle of *the March of Stones and Mountains* found in *Abdal Musa Velâyetnâme* in terms of *time, space* and *object*. Sufism which appeared in the 9th century is the foundation of sufi school in the 15th century. As a result of narrating and recording the miracles and supernatural states of school's leading personalities, the genre of hagiography (*menâkıbnâme* or *velâyetnâme*) came to shape. In Alevi-Bektashi tradition, these works took the name of *hagiography* in 15th century in the Anatolian field. The holy man also known as *Abdal Musa Sultan*, as a member of Hacı Bektaşî Velî –one of the Ahmed Yesevi dervishes– is a Turkish *eren* who lived in the 14th century. In the preparation of this document, the main source is *Abdal Musa Velâyetnâme* translated into Latin alphabet by Abdurrahman Güzel, published in 1999. In the first part of the study, the terms of *menâkıbnâme* and *velâyetnâme* are covered also brief information about Abdal Musa is given. The second section involves the concepts of time, space and object by naming them the three factors and mentioned about the chained nature of these factors. In the third section the analysis of the miracle according to the three factors begins. Later on, the symbols are analyzed following the order they are located in the text. Furthermore, beside the traditions of Alevism and Bektashi, Anatolian and certain international cultures are also used in the evaluation of the symbolic meanings. In the last segment of the analysis several symbols are compared to each other. Abdurrahman Güzel's text of the miracle and the variants of Abdal Musa are given at the end of the appendix study.

**Keywords:** *Abdal Musa, object, miracle, space, hagiography, time, tradition*

### Giriş

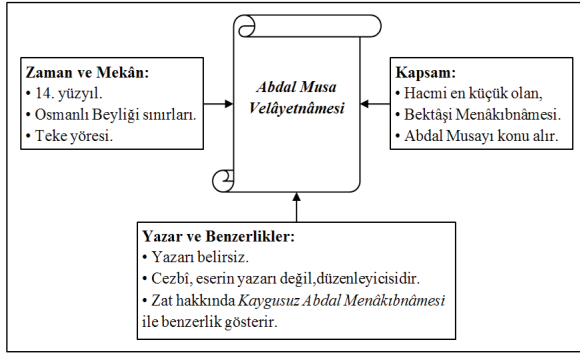
Zaman zaman toplumun ileri gelenleri ve kanaat önderleri hakkında halk arasında yayılan anlatılar şahsın kıymetini toplum nazarında arttırmaktadır. Bu anlatılar, Anadolu ve Balkan coğrafyasında İslamiyet'i yayma amacıyla olan Bektaşî velilerinin hedeflerine bu vesile ile de katkı sağlanmış olmaktadır. "Hacı Bektaş-ı Velî an'aneleri etrafında toplanarak yeni bir tarikat şekline dönüşen Babaî akımının kendine isim olarak Bektaşîye adını seçmesi 14. ve 15. yüzyıllara tekabül etmektedir. 15. yüzyılın sonuna doğru, bu yeni tarikat çevrelerinde başta Hacı Bektaş olmak üzere Hacım Sultan, Abdal Musa

gibi ileri gelenler için yeni menâkıbnâmeler yazıldı ki bunlara velâyetnâme (velilik kitabı) denilmektedir” (Ocak, 1983: 2). Bahse konu nedenlerden dolayı, bu çalışmada da *menâkıbnâme* yerine *velâyetnâme* terimi tercih edilmiştir.

Alevî-Bektaşî anânesinin canlı hafızası vasfını taşıyan velâyetnamelerin zaman, mekân ve eşya sembolizmi bakımından ele alınması ile sembollerin gündelik hayata yansımaları da ortaya çıkarılacak ve pek çok farklı öge ile mukayese olanağı sağlayacaktır. Kültürel belleğin oluşmasında köşe taşı mahiyetinde olan sembol ve motiflerin çözüm- lenmesi, toplumu açıklayan kodların şeffaflaştırılması bakımından önem teşkil eder.

Abdal Musa Velâyetnâmesi yazarı belli olmayan Bektaşî Velâyetnâmeleri içinde hacim bakımından en küçük olanıdır. 14. yüzyılda Osmanlı Beyliği sınırları içerisinde faaliyet gösteren Abdâlân-ı Rûm zümresinin ileri gelenlerinden olup Yeniçeriliğin teşkilatlanmasına adı karışan Abdal Musa'nın menkıbelerini nakleder. Velâyetnâmenin yazarı ilk bakışta Cezbî mahlaslı bir şair gibi görünüyorsa da dil ve üslup özellikleri, metnin 15. yüzyıla ait olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan 17. yüzyıl sonu 18. yüzyıl başında yaşamış olan Cezbî'nin, velâyetnâmenin yazarı değil, düzenleyicisi olduğu söylenebilir (Ocak, 1992: 53, 54). Eserin, Abdal Musa'nın fonksiyonunu ortaya koymak için yazılmış olması ihtimali çok yüksektir. Velâyetnâmede anlatılan olaylar sadece Teke yöresinde yaşanan hadiselerdir, anlatılan bu hadiselerin *Kaygusuz Abdal Menâkıbnâmesi*'nde anlatılan hadiselerle büyük uygunluk gösterdiği görülmektedir. Eser, Abdal Mûsa'nın “bir şeyh ve velayet ehli oluşu, pek çok kerametler gösterişi” hususlarını ele almaktadır (Uçar, 2006: 52).

Görülmektedir ki *Abdal Musa Velâyetnâmesi* ve benzeri eserler hakkında temel bilgiler çoğu zaman tarih içerisinde gizli kalmıştır. Lâkin, eser hakkında genel kabul görmüş bilgileri bir özet şeması haline getirmek mümkündür;



Şema 1. Abdal Musa velayetnamesinin genel kabul gören temel özellikleri

### 1. Üç unsur açısından sembolizm

*Varoluşu* tanımlamada, yorumlamada, bilimi, inanç ve sanatta temsil etmekte kullanılan çeşitli unsurlar vardır. Zaman, mekân ve nesne bu unsurlardan çalışmaya

dâhil olan üç tanesidir. Bunlar varoluşu tanımadıkları gibi manevi özellikler de taşıyabilmektedirler.

**Zaman**; takvimsel zaman döngüsü bakımından *geçmiş, hâl ve gelecek* olmasının yanı sıra anılara, tarihe, hedeflere ve gaibe de vurgu yapmaktadır. Sembollerin oluşturdukları birbirini doğuran sonsuz anlam hâreleri dilin gücü ile beraber zaman ötesinin de belirtkesidir. “*Zaman ve mekân da tabii cisimlerin bir neticesidir fakat zaman (kendi başına) var olmayan hayalî bir şeydir. ‘Ne zaman?’ sorusunu sorduğumuzda feleklerin hareketi ve yerleşik şeyler tarafından bize gösterilir. Bununla birlikte zaman hakikatte yoktur. Zaman şu anki anların toplamıdır ve şu anların her biri müstakil olarak zaman değildir. O halde zaman, aklın gelecekte geçmişe, şimdi yoluyla devam eden mevcudiyetini, yüklediği bir tasarıdır*” (Yusuf, 2013: 66, 67). Buradan hareketle denilebilir ki, zaman soyuttur lâkin mekân ve eşya somut kavramlardır.

Zamanın muayyenliği kişiden kişiye değişir ve mutlaklık değerine, kişinin ilgili olduğu işin başarılı ya da başarısız olmasına göre belirlenir, yoksa genel anlamda mutlaklık değerine sahip değildir (Ünal, 2008: 17). Bazı zamanlar insanın gizli güce hayranlığı neticesinde kutsallaştırılırken, bazı zamanlar Tanrı ya da tanrıçaların veya yüce güçlerin kendileriyle ilgili belli bir olaydan ötürü, bizzat Tanrının o anı kutsallaştırması. Yahudilikte tanrı Yahve'nin Fısıh, haftalar, Çardak, vb günlerini, İslamiyet'te de Allah'ın Ramazan ayını ve Kadir Gecesini kutsal kılması buna bir örnektir (Ünal, 2008:18).

Dindar insan için mekân çok anlamlılık arz eder. Mekânın bu türdeş olmama durumu kendini, gerçek olarak varolan kutsal mekân ile onu çevreleyen tüm geriye kalan şekilsiz alan arasındaki zıtlık deneyiyle gösterir (Eliade, 1991: 1). Dindar insanın kutsal içinde yaşama arzusu, bir hayal içinde değil de, hakiki ve etkin bir dünyada yaşama arzusuna bağlıdır (Eliade, 1991: 9). Mekâna kutsal ve profan özellik yükleyen de insanın kendisidir. Bu doğrultuda bireyselden toplumsala, toplumsaldan evrensele bir dönüşümün gerçekleştiği söylenebilir. Her mekânsal kutsal tezahür veya bir mekânın kutsallaştırılması, bir “evren yaradılışı”na eşdeğerdir (Eliade, 1991: 44). Dolayısıyla yenilenmedir, kabuğundan sıyrılmadır.

Geleneksel dönemlerde Türkler, tanrının gücünün tezahür veya tecelli ettiği mekân veya olayları özellikli olarak belirlemişler ve onları döngüsel zamana göre her yıl tekrarlamışlar ve o anın yeniden canlanmasını sağlayarak “prototip zamana özlemi” birtakım dini ve milli günler adı altında kutlamışlardır (Ünal, 2008: 27). Hristiyanlıkta Hz. İsa'nın çarmıha gerildiği anın acılarını çekmek için Çile Haftası, Kutsal Sabır Haftası pratikleri, Kербela hadisesinde oruç tutma, Kâbe etrafında yedi kez tavaf etme geleneği prototip zamana duyulan özlemin açık uygulamalarıdır. Bu yolla duygu ve düşüncede arınma, saflaşma sağlanabilmektedir. Manevi olarak insana bahşedilen özel zamanlar kutsal alana girişi kolaylaştırmaktadır. Dinî anlatılarda çoğunlukla zaman kutsallaştırılmakta ve öznelendirilmektedir. Bu belirli zamanlar hem “ilk an”a dönmeyi sağlar hem de kutsalın sonsuzluğunu simgeler niteliktedir. Bu farklılık kutsal zamanı, adı zamandan ayırır (Yavuz, 2005: 57).

**Mekân**, canlılığın sürdürülebilmesi için gerekli olan her türlü ortam mekân

olarak kabul edilebilir (Göka, 2001: 34), toplumsal düzlemde insan tarafından fizikî amaçlar güdülererek üretilen, lâkin zamanla manevî değerler kazanan yapılara dönüşme eğilimindedir. Arapçadan dilimize geçen “kevn” yani olmak sözünden türeyen bir kelimedir. Genellikle “oturulmuş yer” anlamında kullanılmakla birlikte “bulunulan çevre, ortam, yaşanan dünya ve kâinat” anlamlarını da içerir. Maddesel bir varlık olan insan, mekân içinde yer kaplar, mekân içinde hareket eder. O hâlde insan bedeni, mekânsal bir cisim olarak mekâna aittir. Sadece beden değil, insanın duygu ve düşünceleri de mekâna bağlı ve bağımlıdır. Varoluş sadece maddesel yanıyla değil ruhsal tarafıyla da mekânsaldır (Çetindoğan, 2009: 138). Mekân bir bakıma var olmaktır (Göka, 2001: 8). Halk, mekânları ürettiği, kullandığı gibi ondan kutsî anlamda beslenebilmektedir; çünkü mekân, zamanı da çağrıştırmaları nedeniyle somutluk hüviyeti kazanmıştır. Diğer yandan, mekânlar iç ve dış olmak üzere de farklılık göstermektedir. İç mekân mahremiyeti, dış mekân ise kamuyu temsil edebilmektedir. İnsanlar için mekânlar sadece fizikî değildir; mekânın bir tarihî dokusu vardır; bünyesindeki yapılar, içinde bulunan insanlar, yaşanan olaylar bir mekâna değişik vasıflar kazandırabilmektedir.

Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İhvan-ı Sefa Risalelerinde* mekânın insan için anlamını farklı bir açıdan ele alır. İnsan küçük âlemdir ki, büyük âlemden bulunan feleklerle unsurların benzerleri onda da vardır. Gerçi insan görünüşte küçük âlemdir fakat manada büyük âlemdir. Mesela büyük âlem cüz'leriyle bir ağaçtır ki, insan âlemi ondan olmuş bir meyvedir. Bunun gibi âlemin sonucu özeti de Hz. Âdem'dir (Göka, 2001: 15). Bu noktada insanın mekân ile bütünleşmesinin, özü ile uyumundan kaynaklandığını belirtmek mümkündür. Var oluşu gereği insan bir yere ait olma duygusunu yaşamak ister. Bu yolla kendini güvende hisseder ve kendini gerçekleştirebilir.

Hz. Mevlâna, *Mesnevisi*'nde mekân unsurlarını ön plana çıkararak peygamber kıssalarını aktarır ki, incelediğimiz Abdal Musa'nın kerametiyle doğrudan ilgi kurulabilmektedir.

*Dağlar Davud'un sesine ses verir. Onunla ilahi okur. Demir onun avucunda mum gibi yumuşar.*

*Yel Süleyman'a hamallık eder. Onu taşır.*

*Deniz Musa'ya söz söyler; onunla konuşur.*

*Ay Ahmed'le işaretler; buyruğuna uyar.*

*Ateş İbrahim'e ağıstos gölü olur.*

*Taş Ahmed'e selam verir.*

*Dağ Yahya'ya haber yollar. Biz derler, duyar işitiriz, bakar görürüz, hoşuz fakat size karşı namahremiz, susuyoruz* (Mevlana, 1990). Buradan, mekânı oluşturan öğelerin de aslında canlı birer unsur oldukları, olayları birebir yaşadıkları ancak herhangi bir şekilde müdahil olmadıklarını görüyoruz.

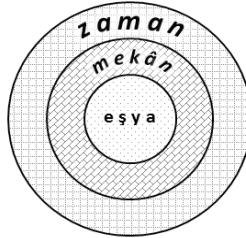
Yerine göre her şey belli bir mekâna bağlı olabilir. Öyle ki, günümüzde herhangi bir eserin eleştirisi yapılırken bile, öncelikle o eseri veren kişinin yetiştiği ortamın ele alındığını görüyoruz (Göka, 2001: 26). Dolayısıyla, mekânın insan üzerindeki doğrudan ya da dolaylı etkilerini yok sayamayız. Mistisizmde de insan psikolojisi üzerindeki mekân hegemonyası fark edildiğinden olsa gerek mekâna canlılık hüviyeti kazandırılmıştır. Kadim inanış biçimlerinden animizmde de cansız doğaya ruh katılarak



bu etki somutlaştırılmıştır denilebilir. “Dinî ritüeller tüm özellikleriyle mekâna bağlanma eğilimindedir” (Çetindoğan, 2009: 139).

**Eşya** kavramı bahsinde ise; hem sözün gerçek karşılıkları hem de uzamsal çağrışımları ele alınır. Manevi değer taşıyan eşyalar bir kişiye inancını, tarihî veya kişisel bir anısını anımsatırken bir diğerine yeni bir başlangıcı, mutluluğu, ümidi veya kötü hatıraları anımsatabilir. Zaman ve mekân uzayda bütünlük arz eder. Eşya da mekânın bir parçası olması hasebiyle manevî yön kazanır. Belki çok zorlanırsa eşyanın, insanın doğasında mevcut bulunmadığı söylenebilir. Lâkin aidiyet duygusuyla yaklaşılan ve âdeta bireyin kendisiyle özdeş kılınan eşyanın bir müddet sonra canlılık kazanmadığı, ona bir ruh atfedilmediğini kim iddia edebilir? Peluş oyuncacı olmadan uyuyamamak, dolma kalemi olmadan yazamamak, çerçevdeki resmi görünce anıların canlanması, hediye eşyalara verilen üst düzey değerler eşyaya bağlılığımızın göstergelerinden sayılabilir. Çalışmamızda bahse konu olan eşya, emek ürünü ve kullanım değeri olan, modanın dışında tutulan materyallerdir.

Mekân eşyaların kapsayıcısı durumundadır, zaman ise her ikisini çevrelemekte, içermektedir (*bkz. Şema 2*). Eşyalar mekânların içine yerleştirilir. Mekânlar birey ve nesnelere kapsar, olayların geliştiği ortamdır ve tüm bunlar zamanın içinde akmaktadır. Şemasal olarak ifade etmek gerekirse; kavramların birbirini kapsamalarını göstermek yerinde olacaktır;



Şema 2: Üç unsur kümesi

Ayrıca şeklin, matematik dilindeki tercümesi;

**(Eşya  $\subset$  Mekân  $\wedge$  Zaman)  $\vee$  (Mekân  $\subset$  Zaman)** şeklinde gösterilebilir. Makalenin konusu gereği *siber uzaya* değil *an'anevi evrene* odaklanılırsa, bunun geldiği anlam; *eşyanın; mekân veya zaman tarafından kapsanması ve mekânın da zaman tarafından içerilmiştir*.

Üç unsurun soyut ve somut olması durumu; zaman soyut, eşya somut iken; mekân klasik anlamda eşya gibi somut iken, felsefi anlamda zaman gibi soyut bir hüviyete bürünebilmektedir. 19. yüzyılın sonlarında gelişmeye başlayan bilgisayar teknolojisinin bir alt ürünü olan “siber uzay” içerisinde mekânın, eşyanın hatta zamanın sanallaşması durumu vuku bulmuş, bununla beraber yeni düşünce ve analiz akımlarının yolu açılmıştır. Elbette bu çalışmada bahse konu olan geleneksel düşünce tarzı ve an'anevi evrendir.

*Zaman, mekân ve eşya* unsurları bir bütünü ifade etmenin parçaları olarak da ele alınabilmektedir. Karşılaştırmalı halk kültürlerinde coğrafyalara göre değişen semboller-

rin yanı sıra paydaş semboller de vardır. Arketipler bu ortak sembolizmin bir yansımasıdır. Tasavvufî felsefeye göre her şey Allah'tandır ve her şey ondan gelip ona gitmektedir. Bu açıdan bakıldığında dünya kültürlerinde ortaklaştırıcı fonksiyonu olan semboller de birliğe işaret etmektedir.

Sembolü ele geçiren nesneliliği ele geçirmiş demektir. Doğayı kullanan büyüde, sanatta, estetikte, edebiyatta, dinde semboller mantığı çalışır. Pozitif, negatif ve nötr çağrışımlar kazanır. Bu sembolik yapılanma göstergelerin, gösteren ve gösterilen arasında kurulan çift yönlü etkileşiminin yansımasıdır. Buradan hareketle denilebilir ki, Alevi-Bektaşî velâyetnâmeleri bünyesinde barındırdığı sembol, imge, simge, alegori ve imajlar yoluyla tabii olarak evrenselliği yakalamaktadır. Sembol dili, üst anlam katmanları oluşturması hasebiyle pek çok ortak motif, arketip ve izleğe gönderme yapmakta, bu yolla farklılıklar ve zıtlıklar ışığında benzerlikler ortaya çıkarılabilmektedir.

## 2. “Dağların taşların yürümesi” kerametinin incelenmesi

Semboller, çok anlamlılık özellikleri sayesinde birbirine zıt anlamları ve paradoks durumları bile aynı anda ifade etme yeteneğine sahiptirler. Bu üst anlam dinde, sanatta, edebiyatta, tarihte, kültürde, kısacası toplumun kodlarının çözümlenmesinde bizlere bir *anahtar vazifesi* görür. “Dinlerdeki gizil bir anlamın dışavurumu olarak sembollerini görünen ve görülmeyen boyutlarıyla ele alan araştırmacılar, sembolü gizli bir tasvir ve gizli sırrın dışavurumu olarak görürler. Bu nedenle velâyetnâmeler, mitoslar, masallar, efsaneler gibi halkın ortak belleğinin ürünleri ancak ve ancak bu sembollerin çözümlenmesiyle anlaşılabilir kılınır. Semboller objektif gerçeği yok etmezler, ona yeni bir boyut kazandırırılar” (Taşpınar, 2014: 4, 5).

Velâyetnâmeler söz konusu olduğunda, yapılan sembolik incelemeler Alevi-Bektaşî kültür ve inanışlarının ekseninde yapılmakta, simgelerin anlamları bu kültürel, sosyolojik, psikolojik arka plandan beslenmektedir. Analiz yapılırken en başta Alevilik kavram (ve terimlerinden), belli oranda karşılaştırmalı mitoloji ve dinler tarihinden, Türkçede ve Türk kültüründe geçerliliği olan uluslararası tanımlardan yararlanılmış, bu kavramların soyut ve somut anlamları ekseninde *savlar* üretilmiştir.

Bir âlim din bilgininin yanı sıra doğruyu ve yanlışlı bilen, yardımsever, haksızın yanında haklıyı savunan bir zât olan Abdal Musa günlerden bir gün ona yoldaşlık eden dervişleri ile bir araya gelmiştir. Anlatıda Abdal Musa'nın ve dervişlerinin kötü bir olaya başkaldırdıkları görülmektedir. Anadolu kültüründeki *birlik olma* kavramı burada da görülmektedir. Zât ve dervişler amaçları vesilesiyle bir aradadırlar.

Anlatının metni “hû” ile başlamaktadır. Bilindiği üzere bu sözcüğün manâsı Tanrı'dır. Alevi-Bektaşî gülbenlerinde sıkça kullanılan bu söyleyiş Bektaş kelimesi ile beraber bazı şaman dualarında da geçmektedir (Eröz, 1992: 31).

Söz inançla, samimiyetle söylendiğinde yapıcıyken; kötü niyetle söylendiğinde yıkıcı etki gösterebilmektedir. İbadetlerde ve sanatta kullanılan anlamlı sesler, heceler ve sözcükler; hem kullanan kişi hem de dinleyiciler için *katalizör* (etki kuvvetlendirici) görevi üstlenmektedir. “*Bezin gücü üç günlük, sözün gücü ömürlük*” (Ulu, 2015: 10). Burada bir eşyanın dayanıklılığının kısa sürebildiğine değinilirken sözün etkisinin ömür boyu devam ettiğine işaret edilir.

Abdal Musa, “Sizünle şöyle oynayalım kim, od’un yiründe çayır bitsin”, derken anasır-ı erbaadan (dört unsurdan) biri olarak kabul edilen ateş *sıkuntuları*; çayır ise *ra-hata ermeyi* ve *yaşamı* temsil etmektedir. *Oyun*’un ise *sema* veya *semah*’ı çağrıştırdığı söylenebilir. Alevilerin cem âyinlerinde oynadıkları semahların söz ya da zikir yönünü nefes ve niyâzlar karşılar (And, 2012: 52). Mevleviliğin sembol zikri semada da maksat ve niyet; ruhen yükselmek, Allah’a giden yolda mesafe almaktır. Sufi ritüeli olan sema ve Alevi ayini olan semah içinde mütevacı bir dansı ve ibadeti barındırmaktadır. Her ibadet gibi içeriğinde yaratıcıya teşekkür, bağlılık ve ondan rica edilen huzur ve refah arayışı bulunmaktadır. *Oyun* kelimesinin, *dansın* eş anlamlısı olması dolayısıyla, anlatı metninde sembolik anlamda kullanıldığı görülmektedir.

Abdal Musa, dervişlerine bir anlamda Sema veya Semah’ı işaret ederek, bu ibadet-dansları / ritüelleri sırasındaki yaratıcıya yakınlaşmayı ve dilek dilemeyi; o an içlerinde buldukları duruma başkaldırı olarak simgeleştirmiştir. Bu noktada bir inanç sistemi olan Şamanizm’in temsil edildiği dinsel törenlerde de açık havada, ateş etrafında dönen şaman ilk semah (dede semahı) olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla inanç sistemlerinin ortak tefekkür ile de birlik sağladıkları görülmektedir (Timisi, 2007: 100). Bu kültür Çin’i bile etkilemiştir (And, 2012: 363). Gerek Şamanizm de, gerek Alevi- Bektaşî inanç sisteminde semah ile arzu edilen yaratıcıya yakınlaşmak, musibet ve kötü ruhların şerrinden korunmak ve iyi dileklerin gerçekleşmesini sağlamayı talep etmektir.

*Ateş* kelimesinin kullanımına ek olarak; Bektaşilikte, dört tür insan vardır. Her birinin kökeni dört öğeden birine dayanır, yine her biri bir kapıyla temsil edilir. Her insan erginlenmek için dört aşamadan geçmek zorundadır; Abitler, Zahitler, Arifler ve Muhibler. *Zahitler*’in kökenleri *ateştir* (od’dur). Kötülüklerden arınma evresidir. Bu aşamada insan herkese iyilik etmeye çalışır (Çağlayan, 2014).

Bunun yanı sıra, çayır kelimesi ile ilgili denilebilir ki; Türk’ün tercih ettiği yol, genelde atın rahat yürümesi için çayırlıktır.

*Yidiğün bal ile kaymak,*

*Yürüdüğün çayır olsun..* (Baykara, 2001: 148).

Abdal Musa’nın oynamaya davet ettiği oyun *yani ibadet sonrasında ateşler (diğer de-yişle dertler)* çayır olmakta (*huzura dönmekte*); kötülüklerden arınma evresi tamamlanmaktadır.

Diğer yandan, Hz. İbrahim’in Nemrût ile mücadelesinin yer aldığı *Tarih-i Taberî* isimli eserde, “*Ateşin içinde yürüdü. Nereye ayak bassa, o yerdeki ateş söniyor, orası çimenlik oluyordu*” (Taberî, 2007: 181) şeklindeki ifadenin, Abdal Musa’nın ele alınan kerametindeki “*od’un (ateşin) yiründe çayır bitsin*” sözü ile benzerlik göstermesi dikkate değerdir. İslamî kerametlerin veya eski kerametlere yapılan atıfların yüzyıllar içinde farklı zatlara için de anlatıldığını görmekteyiz.

Dini metinlerde rastlanabilen doğaüstü olaylar bu anlatıda da mevcuttur. Tacou’nun *Din ve Fenomenoloji* adı eserinde, “Atalarımızın, hiyerofanileri gördüğü yerlerde, bizler yalnızca doğal nesnelere görmekteyiz. Eliade, ilkel için doğanın hiçbir zaman gerçekten ‘doğal’ olmadığını gözlemler” (Tacou, 2000: 75) şeklinde yorumlanır. Deneysel bilim ve sanayileşmeye değin süren *doğaya enerji kazandırılması hususiyeti* gizeme, büyüye

(maji), okülte (Maslow, 1996: 9) inanmayı, inandırmayı ve kendini güvende hissetme duygusunu pekiştirmektedir.

“Beni seven yürüsin. didiği gibi cem’i dağlar ve taşlar ardınca kopdı bile geldi.” Bazı dini kanaat önderlerinin doğaüstü olayları yaratıcının izni ile tetikleyebildikleri, dini anlatılarda sıkça rastlanan bir motiftir. “İslamî bir görünümle birlikte mübarek mekânlar arasında gösterilen dağlar, özellikle Bektaşî ve Alevî zümreler tarafından büyük bir önemle takdis edilmeye başlanmıştır” (Ocak, 1993: 402). Kur’an-ı Kerim’de de kıyamet günü dağların yürütüleceği; “Dağlar sallanıp yürütüldüğünde...” (Tekvîr, 81/3), “Dağlar atılmış yün gibi oldu...” (Kâria, 101/5) biçiminde aktarılır.

**Dağlar** kutsîdir, göge dolayısıyla ilahîye yakındır ve kutsal ile profanı (din dışı) bir-birinden ayıran hiyerofani (kutsalın tezahürü)dür. Ayrıca gebe kadının görüntüsünü andırdıkları için de kutsiyet atfedilir (Mascetti, 2000: 152). Göğün ve yerin birleştiği kutsal dağ, dünyanın merkezinde durur (Eliade, 2005: 443), aynı zamanda büyük kuvveti ve zamandan muaf olup kalıcı olmayı temsil etmektedir.

Dağlar çeşitli ilahların konaklama mekânları veya kâinatın kutsal üst katmanlarının dünyadaki basamağı yahut çağrıştıranıdır. Cennet, yeryüzünün göbeğidir ve bir Suriye inanişine göre cennet tüm diğer dağlardan yüksek bir dağ üzerindedir (Eliade, 1994: 29). Türklerde ise ölmüş ataların, dağların, ağaçların ruhlarının bulunduğu inanişi mevcuttur. Bu durum animizmden kaynaklanmakla birlikte, Alevi- Bektaşî inanç sisteminde Şamanizm ile ortaklık gösteriyor denilebilir. Bu anlamda Abdal Musa, amacı doğrultusunda dervişleri ile yürüyüşe geçtiğinde (hareket) dağların ve taşların da onlarla yürümesi, yaratıcının kudretinin onların yanında olduğunu belli etmektedir. Abdal Musa ve dervişlerinin başkaldırdıkları durum, doğanın dahi isyan ettiği bir durum olmalıdır ki bu büyüklükte ilahî bir müdahale gerçekleşmiştir.

Dağlar taşlar “*Genceli şehrinin basdı altına aldı*” ifadesindeki kent hakkında ek bir bilgi de metinde yer almamaktadır. Lâkin anlaşılmaktadır ki zulmün, sıkıntıların olduğu bir yerdir ve helâk edilen diğer yerleşkeler gibi yok edilmiştir. Bu durum Tevrat, Zebûr, İncil ve Kur’an-ı Kerim’deki Lût kavminin helaki ortak meselesi (Barutçu, 2002) ile benzerlik göstermektedir. Lâkin bu hâdise konumuzun dışında olduğundan benzerliği belirtmekle yetineceğiz.

Türlü efsane, destan, masal gibi halk edebiyatı verimlerine konu olan **taşlara** yüklenen maneviyat, onların sağlamlığından, güven vermesinden, kırılmamasından ileri gelir. Bolluk, bereket getirdiğine inanılan taşlar olabileceği gibi, şifa sunan, sınırları belirleyen, Yada taşı, Hacer-i Esved, şeytan taşlamadaki sembolik taşlar, mezar taşları, Hâcer-i Mullâk gibi üstün ilahî öneme haiz taşlar da mevcuttur.

Öte yandan, velâyetnâmede adı geçen Teslim taşı (Balım taşı: Balım Sultan’dan dolayı) ya da tılsım taşı (Tanyu, 1968: 145) hakkında denilebilir ki; Bektaşî dergâhına teslimiyet manâsına gelen, dervişlerin boyunlarından çıkarmadıkları taştır. Bu taşın ana kaynağı Hacı Bektaş-ı Velî’nin türbesinin bulunduğu yere yakın bir yerden temin edilir (Nauman, 2013: 74). Başka bir rivayete göre ise; Hacı Bektaş-ı Velî’nin zehirlendiğini fark edince kustuğu ve taşın bu kusuntudan meydana geldiğine, bu taşı taşımının da Pîr’e bağlılığı ifade ettiğine inanılır. Baba, Teslim Taşını, canlara tekbirlerle takar (Cebecioğlu, 2017).

Teslim taşının iç yüzü yani bătını Hz. Ali'yi, dışa bakan yüzü ise zahiri yani Hz. Muhammed'i temsil eder. Teslim taşı Bektaşî dervişlerinin taşıdığı bir eşyadır; 12 köşesi 12 imama denk düşer (Teslimtaşı, [21.08.2017]). Schimmel'e göre, 12 sayısı kapalı daireyi temsil eder. Bektaşî dervişleri 12 kamalı bir başlık giymişler ve bellerine Hacı Bektaş taşı denen onikigen bir akik taşı takmışlardır. Teslim taşını Bektaşîler, *yüzünü Allah'a dönmüşlerin taşı* olarak tarif ederler. Pir, yol ve erkâna giren dervişe, bu taşı tekbirlerle takardı (Teslimtaşı, [21.08.2017]). Bu taştan farklı bir tekkenin dervişlerinin de taktıkları tasvirî bir anlatıda geçer. Şöyle ki bu anlatıda taşın sekiz köşesi olduğundan bahsedilir:

“Bayram Baba'nın, hepsi de Arnavut olmak üzere hizmetkârları mevcuttur. Vaktiyle burada yaşayan dervişler sağ kulaklarında büyük bir demir küpe ve göğüslerinde asılı sekiz kenarlı bir taşla dikkat çekerlerdi. Acemilerse beyaz bir başlık giyerler ve hepsi haftada bir başlarını tamamen tıraş ederlerdi” (Haslok, 2000). Sayısal sembolizmde sekiz sayısı önem arz etmektedir. Sonsuzluğun, sonsuz hayatın simgesidir. Aşama aşama, egonun terbiyesiyle ulaşılan nihaî merhalelerdir. Dönen çark sonsuzluğu simgeler (Yeşiltaş, 2010: 292). John Birge ise Selçuklular döneminde on iki imam düşüncesinin henüz var olmadığını, bunun yerine sekiz İmam düşüncesine inanıldığını tahmin ediyor (Dierl, 1991: 88). Bu tahmin, taşın da süreç içerisinde değişmesinin sebebi olabilir niteliktedir.

Ayrıca, mermerden yapılmış bir taş eşya olduğu ve günümüzde de rozet olarak kullanıldığı bilinmektedir (Günşen, 2015: 341). Tahir Harîmi Balcıoğlu, bu taşın ilk köklerinin Tevrat'a dayandığını söyler. “Beni İsrail Tih sahasında susuz kaldıkları zaman Hazreti Musa bir taşla mucizeli âsasını vurdu. On iki kabileye ait on iki çeşme aktı. Bahr-i Ahmer'den geçerlerken de aynı vaziyet hâsıl oldu. Bektaşîlikteki teslim taşında on iki zaviye, bu hadiseye işaretmiş ve Beni İsrail Hazreti Musa'ya teslim olarak denize girdikleri gibi, Bektaşîliğe intisap eden bir can da aynı teslimiyeti göstermekle mükelleftir. Bu on iki zaviye, on iki imamı mâsuma da delâlet etmekteymiş. Velhasıl bu taşın kutsiyeti İslami mahiyette de hâlâ yaşamak'ta demektedir” (Balcıoğlu, 1968: 145, 146).

Bunların dışında dervişlerin karınları acıkmasın diye kemer ya da kuşak bölgesinde onikigen bir akik taşı (Schimmel, 1998: 224) olduğu rivayet edilir. Teslim taşının hâricinde daha çok sembolik anlamda kullanılan balta, tek kulağa takılan küpe, uzun bir değnek ve buna benzer ufak tefek sembolik takılar da bulunur (Nauman, 2013: 74).

Kentin içinde, Abdal Musa'ya her gün *süt* veren bir kadının *evi* felaketten kurtulmuştur. Süt; maddi değeri az ama temel bir besindir, mütevazidir, anneliğin kutsal yönünü ve masumiyeti temsil eder. Maddi azlığı simgelerken, manevi büyüklükle özdeşleşir. Diğer yandan, inanışa göre Hz. Muhammed miraca çıktığında Haktan insanlar bal, *süt* ve elma getirmiştir (Kaptan, [21.08.2017]). Ayrıca, Miraç esnasında, Resul, Firdevs Cennetinde içerisinden bal, süt, su ve şaraben tahur olmak üzere dört ırmak geçen bir kubbe gördü (Nasuhbeyoğlu, 2009). Bal ile kast edilen aşktır. Hakka aşk, hakikatlere tutku derecesinde aşk, gerçeklere aşk. Süt ile kast edilen sevgidir. Cümle varlığı sevmek, bütün varlıklara sevgi ile yaklaşmak. Elma ile kast edilen ise dostluktur. İnsanlar arasında dostluğu esas almak, dost kazanmak ve dost olmaktır (Kaptan, [21.08.2017]). Buradan yola çıkarak süt maddesinin su gibi kutsal olduğu görülmektedir. Nitekim, Zerdüş'tün Avesta kitabında cesedin temizlenmesi ve arındırılması için su ile birlikte inek sütü de kullanılır (2011: 88).

*Ev*, yuva ise; her insanın hatta her canlının, tehlikelerinden sakınıp sığındığı, huzur bulduğu kişisel mekânıdır. Bu anlamda kutsîdir. Kentin yıkılıp, o kadının evinin kurtulması, diğer evlerin kutsîliğinin yok olup, kadının davranışı nedeni ile onun evinin halen kutsî kalması durumu söz konusu olmuştur.

Anlatının içinde vuku bulan bu olay, şu soruyu akıllara getirmektedir; “*Evin varlığının insanî değerlere taşınması, bir metafor etkinliği olarak kabul edilebilir mi?*” (Bachelard, 2014: 78). Ev, psikanalizde bireyin iç yansıması, bir gevşeme ve bir içsellik mekânı olarak içselliği yoğunlaştıran ve koruyan bir mekân olarak kabul edilir (Bachelard, 2014: 79). Dolayısıyla bireyin izdüşümü olarak somutlaşır. Abdal Musa'nın yer aldığı anlatıda, felaketten yuvası muaf tutulan kadının aslında iyi yürekli ve yardımsever olması sayesinde evinin yani kadının şahsiyetinin kurtulduğu anlatılmaktadır.

Ayrıca, *Küçükçekmece Gölü Efsanesi* isimli halk anlatısı bu keramet ile benzerlik göstermektedir.

*Nurani yüzü, uzun sakallı, garip bir dede bütün köyü dolaşmasına rağmen, bir lokma ekmek, sıcak bir aş bulup karnını doyuramaz. Bu yoksul ihtiyarı evine davet edip sofrasını açan olmaz. Uğramadığı tek bir ev kalmıştır. Son bir umutla o kapıyı da çalar. -Buyrun ne istiyorsunuz? -Açım! Kapıyı açan yaşlı kadın onu içeri davet eder ve ihtiyarın karnını doyurur. Garip Dede adındaki bu zât dua ettikten sonra, kadına: -Çocuklarını al ve bu köyden uzaklaş ama uzaklaşırken arkana bakma der. Kadıncağız çocukları alır ve köyden uzaklaşır; yolda aklına gelir; neden arkana bakma dedi. Merakını yenemez ve döner bakar. Ne görsün köy çökmekte ve yerini sular kaplamaktadır. Sonra bağırır: -Köy çöktü... Köy çöktü...! (Koçak, [09.09.2017]).*

Dağlar ve taşlar Abdal Musa'nın yürümesiyle hareketlendikleri gibi dur demesiy-le, *değneğini (çomağını)* yere vurmasıyla hareketsiz kalırlar. Burada hem sözün gücü hem de dervişle özdeşleşen değnek nesnesini görmek mümkündür. Derviş kutsî bir zât olduğundan yaratıcının izni ile dağlar onun sözünü dinlemektedir. Aynı zamanda, yol bulmayı sağlayan ve baston görevi gören değnek, dervişlerin bilgeliği ile özdeşleşmiştir. Değnek bir anlamda derviş temsil etmektedir. Alevilikte bu derece önem arz eden kutsal değnek eşyası, Samoyed şamanlarının gaitpen haber verme amaçlı kullandıkları vasıtayken, Yakut kam'ları ayin esnasında davulla birlikte kayın ağacından yapılmış bir sopa (asâ) kullanırlar (Eröz, 1992: 28). Aynı zamanda, Abdal Musa, dağlara durmasını rica ederken, onlara gösterdiği hürmeti ‘Tur tagım, tur! Senün yanunda olsun bizüm mezarımız.’ diyerek ifade etmektedir. Mezarımız senin yanın olsun sözü, aynı yola baş koyup aynı yolda gerekirse can vermek anlamında kullanılabilirdiği gibi, “ölürsem senin mekânına gömülme” isterim anlamına da gelmektedir. Bu deyişte, hem bağlılık, vefa hem de saygı ve sevgi vardır. Ayrıca, bilinmektedir ki yüce kişilerin mezarları, türbeleri dağların doruklarında yer alır. Şöyle ki bazı dağların tepelerinde mezar olmasa dahi insanlar orayı türbe haline getirerek saygı göstermişler ve bu mekânların hierofani özelliği kazanmasına vesile olmuşlardır. “İslamî inanç ve geleneklere göre normal olarak defin için kullanılmayan dağ ve tepebaşları yüzyıllar boyunca Anadolu’da halkın takdis ettiği, kimliği meçhul evliya mezar veya türbeleriyle donatılmıştır” (Ocak, 1993: 402). “Her dağda bir erenin bulunması veya Toroslar’daki dorukların, dede veya baba adı almaları,

eski 'ata' tanıtmasının bir devamı gibidir" (Ögel, 1995: 458).

Antalya ve Alanya arasındaki bölgeye 14. yüzyılda **Teke** denilmiştir. Oranın idareci-sine de Teke Bey. Tarihte Teke'nin birden çok yöneticisi olduğu için Abdal Musa'nın tam olarak hangi hükümdar ile mücadele içinde bulunduğu anlatı içerisinde mevcut olmasa da, kanaat önderlerinin kötü hükümdarlar ile olan mücadeleleri tarih içerisinde vuku bulan bir hadisedir (Tekindağ, 1977: 55). Teke Bey'i anlaşılmalıdır ki önceleri Abdal Musa'ya karşı iken kentın yıkılması ile ona boyun eğmiştir. Teke Beyi, kendisine doğru yürüyen dervişlere "**yüksek bir yerden**" bakmakta iken, sonra **ormana** kaçmaya başlamaktadır. "Yüksek yer" ifadesi, Bey'in politik konumunu ve egosunu temsil etmektedir. Orman, uygarlığın ve düzenin ulaşmadığı yaban bölgedir. Ormanda kaçma durumunda olmak çaresizliği göstermektedir, önceden bulunulan yüksek mertebenin bir anlamda zıttı olması dolayısıyla, o konumun kaybedildiğinin işaretidir.

Hikâyenin sonlarında Abdal Musa, bütün dervişleri ile Bey'in **ateşine** giriyor, **semah** tutuyor, ateş sönüyor ve ardından yerde çayır bitiyor. Abdal Musa'nın yürümeye başlar-ken söylediği amaç gerçekleşiyor; Bey'in zulmü son buluyor, yerine refah ve huzur geliyor. **Semah** yani ibadet ile birleşmiş olan ritüel dansın içeriği olan dua ve dilekler gerçek-leşmiş oluyor.

Bey, daha sonra Abdal Musa'nın yanına gelerek elini öpmek istiyor. Abdal Musa'ya, Bey'in gelecek oluşu önceden ma'lum olmuştur. Abdal Musa, Bey'in iyi bir hükümdar olmadığını halka belirterek ondan uzak durmalarını öğütüyor. Ma'lum olma durumu derviş gibi zâtların özelliklerinden biridir. Yaratıcının izni ile doğa olaylarını tetikleyebil-dikleri gibi gaybı da bir oranda görebilmekte, hissedebilmektedirler.

Abdal Musa'nın, Bey'i kötölemesi üzerine (Bey) yere eğilerek yüzünü **yere** sürerek Abdal Musa'dan af diliyor. Eğilinen "yer" tümcesi, Bey'in önceki yüksek konumunun zıttı özelliğindedir. Yine Bey'in düştüğü durumu ve yenildiğini gösterir.

Abdal Musa, 'Okun atdık, yayın yasdık. Atılan ok girü gelmez. Başuna yarak eyle'; ok ve yay Bey'in gücünü ve iktidarını simgelemektedir. Artık hükmünün kalmadığı anla-tılmaktadır. "**Atılan ok'un geri gelmemesi**" ise; hükümdarın bu zamana kadar hamleler yaptığını ve yaptıklarının artık dönüşünün olmadığını vurgulamaktadır.

Ayrıca, *Tarih-i Taberî* isimli eserde anlatıldığı üzere, Hz. İbrahim ve Nemrût müca-dele içerisindeydiler. Nemrût, Hz. İbrahim'e olan kını üzerine Allah'a başkaldırır ve O'nu bir ok ile vurmak ister. "İbrahim'in Rabbi ile savaşıyım! Onu okla vurayım! Öldüreyim!" (Taberî, 2007: 182). Abdal Musa'nın, kötü beye "Okun atdık, yayın yasdık" demesi, Hz. İbrahim'in anlatısındaki rabbe meydan okuyan Nemrût'un okuna bir gönderme olabile-ceği düşünülebilir.

Bey, tekrar af dilediğinde ise Abdal Musa Bey'e, "**dünyada** dünyanın yok, **ahiretinde** **ahi-retin yok**" diyerek hem bu dünyadaki saygınlığını hem de günahları ile öteki dünyadaki yargılanmayı kaybettiğini belirtmektedir. Bir mekân olarak dünya ölümlülerin doğup, sınanıp, can verdiği düzlemdir. Ahiret ise ölümlü dünyanın ardından gidilen düzlemdir. Burada Araf, Cennet ve Cehennem gibi ilahî mekânlar bulunmaktadır. Bey, hainlikleri ile dünyada sevilmeyen bir kişi olmuş, yine kötülükleri nedeniyle sınavı geçemeyerek ahirette mutlu olma şansını da yitirmiştir.

Bunun üzerine Bey'in padişah olduğu metinde ifade edilmekte ve idareyi oğluna dev-

rederek yönetimden çekilmektedir. Abdal Musa'da Bey'i veya oğlunu kast ederek, ona dokunulmamasını salık vermiştir.

### 2.1. Anlatının sembolik kıyaslamaları

Anlatıdaki çeşitli gösterge ve semboller karşılıklı göstermektedir. Hikâyedeki sıralama göz önünde bulundurularak alt anlamları incelemek mümkündür;

<b>Od</b> <----->	<b>Çayır</b>
<i>Sıkıntı</i>	<i>Huzur</i>
<i>Zulüm</i>	<i>Kurtuluş</i>

Sıkıntıların yerini huzur, zulmün yerini kurtuluş almaktadır.

<b>Dağlar</b> <----->	<b>Taşlar</b>
<i>Yücelik</i>	<i>Sıradanlık</i>
<i>Mertebe</i>	<i>Mertebesizlik</i>
<i>İlahîlik</i>	<i>Dünyevilik</i>

Abdal Musa'nın yürüyüşüne hem üst hem de alt mertebeden katılım olduğu işareti olabilmektedir. Aynı zamanda hem ilahî hem de dünyevi desteğin mevcut olduğu anlaşılabilir.

<b>Ev</b> <----->	<b>Mezar</b>
<i>Yaşam</i>	<i>Ölüm</i>
<i>Fanilik</i>	<i>Ahiret</i>

Kötülerin evleri helak edilmiş, iyi kadının evi korunmuştur. Evler mezar olmuştur.

<b>Yüksek Yer</b> <----->	<b>Eğilinen Yer (Kaçılan Orman)</b>
<i>Mertebe</i>	<i>Kaybetmiş olma durumu</i>
<i>Güç</i>	<i>Kuvvetsizlik</i>

Bey, Abdal Musa'nın başkaldırışının ardından gücünü kuvvetini yitirmiştir.

<b>Ok ve Yay</b> <----->	<b>Değnek</b>
<i>Güç</i>	<i>Bilgelik</i>
<i>Pervasızlık</i>	<i>Geleceğin ma'lum olması</i>

Bey pervasızca davranmış, halka zulüm etmiştir. Abdal Musa erdemli olmuş ve Bey'i yenmiştir. Ok ve yay, güç ve hükümdarlık anlamı taşıdığı gibi atılan okun geri dönüşü olmaması sembolizmine paralel olarak bir davranıştaki pervasızlığı da simgeleyebilmektedir. Diğer yandan, değnek kelimesi yaşlılıkla, yaşlılık bilgelikle özdeştir; kanaat önderleri genelde yaşı ilerlemiş kimselerdir ve erenlerin, dervişlerin değnek taşıması onların yaşı ve bilge-



liği ile bir konumlanmaktadır. Bu tanımlardan yola çıkarak ok ve yay gücü ve pervasızlığı temsil ederken; değnek bilgeliği ve kerameti temsil ediyor savı öne sürülebilir.

### Dünya <-----> Ahret

Ölümlülerin düzlemi Ölüm sonrası

Sınav Yargı

Fanilik Ölümsüzlük

Dünya ve ahiret kıyaslaması dinî metin ve hikâyelerde mevcut olan evrensel bir motiftir. Var oluş, ilk insan, aşk, tufan, mitolojik unsurlar, eskatoloji kültürler arası değışmezliği olan konulardır. Dünyanın fani bir sınav mekânı olması, aslanın iyi bir insan olup ahiretteki yargılanmayı geçebilmek ve ölümsüzlüğe erişmek fikri sıklıkla kullanılmakta veya alt metinler aracılığı ile ifade edilmektedir.

### Sonuç

Bu çalışmada, 14. yüzyılda yaşamış olan Abdal Musa'ya ait olduğu kabul edilen “*Dağların Taşların Yürümesi*” isimli kerametın zaman, mekân ve eşya yönünden analizine dayanan savlar anlatılmıştır.

*Dağların Taşların Yürümesi* kerameti, Abdal Musa'nın ilahî yardım alan bir zât olduğunu göstermektedir. İlahî gücü, kutsî düzlemi temsil eden dağlar ve sıradanlığı ve mertebesizliği gösteren taşlar; Abdal Musa'nın her mertebeden, dünyevi ve ahir yardım aldığını simgelemektedir. *Dağ*; ilahi güçleri temsil ediyor ise, *taşlar* pekâlâ sıradan fakir halkı temsil ediyor denilebilir.

Ayrıca, keramet metninde çeşitli zıtlıklar da kullanılmıştır; en belirgin örnek; zulmü temsil eden ateş ve huzuru temsil eden çayır kelimeleri Abdal Musa tarafından yürüyüşe başlarken sarf edilmiş ve kötü Bey'in yenilmesi ile ateşler çayır olmuştur. Ateş çoğu inanışta veya mitte bilgeliği ve yaşamı simgelese de bu anlamda bir karışıklığa düşülmemelidir. Simgeleri, metin bazlı incelemek doğru olacaktır.

Bir diğer zıtlık ise ok–yay ile değnek eşyalarının zıtlığıdır. Ok ve yay kudret ve pervasızlık olarak kullanılmışken, değnek erdemi ve geleceği görmek şeklinde simgeleşmiştir. Bu anlamda simgelerin günümüzdeki anlamlarına uygun kullanıldığı görülmektedir.

Diğer yandan, keramet metninde dünya–ahiret mekânlarının kıyaslamasına rastlamak mümkündür. İslam düşüncesindeki dünyanın fani ve sınav mekânı oluşu ile ahiretin yargı ve ebedilik anlamlarına gelmesi fikri metinde de görülmektedir.

Alevi–Bektaşî geleneğinde görülen farklı din, inanç ve inanış sistemlerindeki benzerlikler kadar bunları aynı pota içinde eritebilmiş olmaları da önem arz etmektedir. Bu harmanlanmanın tespitleri neticesinde “dünya barışı” sağlanabilecek, insan duygu ve düşüncelerinin her yerde benzer olduğu görülebilecektir.

## Ekler

### Ek I. Keramet Metni

Abdâl Mûsâ Sultan 'Hû!' didi.

Turî geldi, cem'i fukarasıyla kalkdı. Abdâl Mûsâ Sultân eyitdi ki:  
'Sizünle şöyle **oynayalım** kim, **od**'un yiründe çayır bitsin.' didi.

Dahı:

'Beni seven yürisin.' didiği gibi cem'i **dağlar** ve **taşlar** ardınca kopdı bile geldi. Genceli şehrini basdı altına aldı.

Meger ol şehirde bir koca karıcık var idi. Bir inecigi var idi. Ol inegün **südüni** her zamân Abdâl Mûsâ Sultân'a götürürdi. Hemân anun **evi** kurtuldu, kaldı. Gayrısı cümle zîr ü zeber oldu. Fukara eyitdiler:

'Taglar bile yüridi Sultânım.' didiler. Abdâl Mûsâ Sultan eyitdi:

'Tur tagım, tur! Senün yanında olsun bizüm **mezarımız**.' didikde tag turdı. Bu kez taşlar turmadı.

Girü geliyorlar; didiler. Abdâl Mûsâ Sultân dahı: 'Turmaz mısınız?' diyü Kara Çomak ile bir kez urdı.

Taglar da sâkin oldu ve kendi fukarası ile Teke begine vardılar. Teke begi bir **yüksek yirden** temâşâ iderdi. Hemân Teke begine togrı yüridiler.

'Belki tutayım.' didi.

Turmadı, kaçdı. Sultân, cem'i fukarasıyla âtaşa girdi. Semâ tutdı. Âtaş mahvoldı. Yirinde çayır bitdi. Teke begi turmadı, **ormandan ormana** kaçdı. Sonra çıkdı:

'Varayun, erün elin öpeyin. Erün işi keremdür' didi.

Kalkdı, Sultân'a togrı vardı. Abdâl Mûsâ Sultân'a **anun geleceği ma'lûm oldu**. Kullarına eyitdi:

'Teke begini içünuze koman. Ol size beg olamaz.' didi.

Bunun kulları dahı gördiler ki begleri geliyor. Cümlesi çığrışdılar, eyitdiler ki:

'Sen bizüm begimiz olamazsun. Biz begimizi bulduk.' didiler.

Teke begi geldi, yüzün **yire** sürdi.

'Biz kendi bilmezligümüzle itdük Sultânım.' didi.

Abdâl Mûsâ Sultân nutka gelüp eyitdi ki:

'**Okın** atdık, **yayın** yasdık. Atılan ok girü gelmez. Başuna yarak eyle.' didi. Teke begi eyitdi:

'Hay Sultânım kıyma. Ne dilersen dile.' didi. Sultân eyitdi:

'Ne dileyeyin; **dünyâda** dünyân yok, **ahrette** âhretün yok.'

Teke begi eyitdi:

'Şimdengirü bize yürimek yok.'

Oglı Halil Bege pâdişâhlık emânetini ismârladı.

Abdâl Mûsâ Sultân eyitdi:

'Bizüm sağlıgumuzda anun üzerine hiç kimesne gelmesün' (Güzel, 1999: 142–144).

## Ek II. Abdal Musa'nın Varoluş Varyantları

Abdal Musa'nın gerçek şahsiyeti, tarihî olarak ileri sürülen rivayetlerin menkabevi ve şahsi yorumlara dayanması dolayısıyla oldukça müphemdir. Belig'in, Bursa'nın fethinden önce Haradan gelen kırk abdalın biri olarak gösterdiği Abdal Musa, Aşıkpaşazade de Bektaşî olarak zikredilir. Taşköprüzade, Ali ve Hoca Sadeddin gibi tarihçiler, onun Bursa'nın fethinde Sultan Orhan'la birlikte olduğuna ve Geyikli Baba ile aralarında yakın bir münasebetin bulunduğuna işaret ederler (Köprülü, 1988: 64-65).

Meşhur Bektaşî velisi Kaygusuz Abdal'ın, Abdal Musadın icazet alışı, Kaygusuz Abdal Menakıbında genişçe anlatılmaktadır. Bazı Bektaşî kaynaklarında ve Finike yakınlarındaki Kâfi Baba Tekkesi kitabesinde Abdal Musa "pir-i sani" lakabı ile anılmakta ve bulunduğu tekke, Bektaşîliğin dört dergâhından biri sayılmaktadır. Bu durum Abdal Musa'nın ikinci pir, ulu olarak anıldığının ve dolayısıyla Hacı Bektaş-ı Velî'den sonra tarikatın yayılmasını sağlayan zât olduğunu göstermektedir (Köprülü, 1988: 64-65).

Bektaşî ayini icra edilirken çevreye serilen on iki posttan on birincisinin 'Ayakçı Şah Abdal Musa Sultan Postu' şeklinde adlandırılması, onun Bektaşîler arasındaki yerinin önemini göstermektedir. Abdal Musa ile ilgili rivayetler hem Teke (Antalya), hem de Bursa ve çevresinde teşekkül etmiştir (Köprülü, 1988: 64-65).

Bursadaki Abdal Musa ile Elmalı'daki Abdal Musa'nın iki ayrı şahıs olduğu iddiası, Bursa ve Elmalı da Abdal Musa adına bağlanan iki ayrı türbenin varlığını açıklamak maksadıyla ortaya atılmış olmalıdır. Aslen Azerbaycan'ın Hoy şehrinde olan, pirinin de Yatağan Baba adında meşhur bir velî olduğu kaydedilen Abdal Musa ile ilgili anane ve menkıbelerin Bursa ve Teke gibi iki ayrı yörede yerleşmiş olmasını, yukarıdaki rivayetin takip ettiği seyri göstermesi bakımından ele almak daha doğru olur (Köprülü, 1988: 64-65).

Hükümet merkezi Bursa çevresinde doğan Abdal Musa ananesinin eskiden beri heterodoks (Sünnî olmayan) Türk oymaklarının yaşadığı Aydın taraflarına intikal ettiği ve yine o vasıta ile koyu bir Şii-Bâtını merkezi olan Teke civarına girerek yerleştiği söylenebilir. Bu tür inançlara bağlı Tahtacılar zümresinin buralarda yoğun olarak bulunduğu düşünülürse konu daha iyi anlaşılabilir olur (Köprülü, 1988: 64-65).

Abdal Musa'nın tarihî şahsiyetini kısmen de olsa aydınlatabilecek iki belge vardır. Bunlardan birincisi, Denizli'de bir çeşmenin sağ duvarında bulunan ve harap bir tekkeye ait olduğu tahmin edilen h. 811 (m. 1408) tarihli kitabede eş Şeyh Mustafa Abdal Musa adının bulunmasıdır. Orhan Gazi ile birlikte Bursa'nın fethine katıldığı söylenen bir kimsenin bu tarihlerde hayatta olması düşünülemez. Fatih devrinde Teke iline ait resmi bir belgede ise Finike yakınlarındaki Abdal Musa Tekkesi'nden bahsedilmektedir (Köprülü, 1988: 64-65).

Tekkenin önemi ve bundan kaynaklanan zenginliği adını taşıdığı ve türbesini barındırdığı Abdal Musa'nın, Anadolu başta olmak üzere çok geniş bir alana yayılmış olan efsanevi şöhretine dayanmaktadır. Burada "şeyhin nazargâhi" kabul edilen ve şifalı olduğuna inanılan bir su kuyusunun bulunması da ziyaretçi sayısını, dolayısıyla tekkenin önemini artıran bir husustur. Tekkenin gördüğü itibara dair çok geniş bilgiler veren Evliya Çelebi, ocağının hiç sönmemiş olduğunu ve burada pişen "baba çorbası"nın misafirlere ilk günden beri ikram edilegeldiğini yazmaktadır (Tanman, 1988, 65-66).

Elmalı'daki Abdal Musa Tekkesi ise, Evliya Çelebi'nin de belirttiği gibi 17. yüzyıl ortalarında çok gelişmiş olup burada Ehl-i sünnet esaslarına bağlı üç yüzden fazla mücerred derviş yaşamakta idi. Elmalı yakınlarındaki tekkenin Bektaşiliğin 16. yüzyıldaki gelişmesinden sonra kurulduğu ve Abdal Musa ile ilgili rivayetlerin yavaş yavaş Finike'den buraya intikal ettiği tahmin edilmektedir. Finike dergâhı ile ilgili rivayetlerin 17. yüzyılda bile devam ettiği, Evliya Çelebi'deki bir kayıttan görülmektedir. Ustazade Yunus Bey'in verdiği bilgilerden, 18. yüzyıl sonlarından itibaren Girit Bektaşî şeyhlerinin Elmalı dergâhında yetiştikleri ve burasının 19. yüzyılın ilk yarısında faaliyette olduğu anlaşılmaktadır. Yeniçeri Ocağı'nın ilgisi ve Bektaşî tekkelerinin kapatılmasından sonra Nakşilerin eline geçtiği tahmin edilen Elmalı Abdal Musa Tekkesinin 1911'lerde harabe halinde olduğu, bir türbedarı bulunduğu, vakıf gelirlerinin de yılda otuz bin kuruşu geçtiği bilinmektedir (Köprülü, 1988: 64–65).

Tüm bu bilgiler ışığında elde edilen varoluş varyantları göz önüne alındığında kayda değer bir *olasılık ağacı* ortaya çıkmaktadır;

VAROLUŞ VARYANTI	YER	TARİH	ÖNE ÇIKAN FARKLILIK	ÖNE ÇIKAN BİR DİĞER ZAT
BELİĞ	Hara ve Bursa	1326	• Hara'dan gelen kırk abdalın biri oluşu.	–
AŞIKPAŞAZADE	–	–	• Bektaşî oluşu.	–
TAŞKÖPRÜZADE	Bursa	1326	• Bursa'nın fethinde mevcut oluşu.	• Sultan Orhan
ALİ VE HOCA SADEDDİN	Bursa	1326	• Bursa'nın fethinde mevcut oluşu.	• Sultan Orhan • Geyikli Baba
KAYGUSUZ ABDAL MENAKİBİ	–	–	• Kaygusuz Abdal'ın, zattan icazet alışı.	• Kaygusuz Abdal
KÂFİ BABA TEKKESİ KİTABESİ	Finike (Teke Yarımadası, Antalya)	–	• Zattın “pir-i sani” lakabı ile anılması. • Kurduğu tekkenin, Bektaşiliğin dört dergâhından biri sayılması. • Hacı Bektaş-ı Veli'den sonra tarikatın yayılmasını sağlayan zat olarak görülmesi.	• Hacı Bektaş-ı Veli
AYAKÇI ŞAH ABDAL MUSA SULTAN POSTU	–	–	• Bektaşî ayini icra edilirken çevreye serilen on iki posttan on birincisinin, zattan adı ile anılması. • Böylelikle, Bektaşîler arasındaki yerinin önemli oluşu.	–
ABDAL MUSA İLE İLGİLİ ÇEŞİTLİ AN'ANE VE MENKİBELER	Hoy Şehri (Azerbaycan)	–	• Zattın aslında, “Yatağan Baba” adında meşhur bir veli olması düşüncesi.	• Yatağan Baba
BİR ÇEŞME DUVARI KALINTISI	Denizli	1408	• Duvarda bulunan kitabede “eş Şeyh Mustafa Abdal Musa” adının olması.	–
RESMİ BİR BELGEDE	Finike (Teke Yarımadası, Antalya)	14. yüzyıl	• Resmi belgede Abdal Musa Tekkesi'nden bahsedilmesi.	• Kâfi Baba tekkesi de olabilir.
EVLIYA ÇELEBİ	Elmalı (Bursa)	17. yüzyıl	• 17. yüzyıl ortalarında büyümüş bir tekkesinin oluşu. • Zat hakkındaki rivayetlerin Finike'den Elmalı'ya intikal ettiği düşüncesi.	• Evliya Çelebi

**Tablo 1.** Abdal Musa'nın varoluş varyantları

Alevi dinsel törenleri “Görgü”, “Muhabbet cemi” ve “Abdal Musa” olmak üzere üçe ayrılır. Görgü cemi, yıllık dinsel törendir. İnanca göre bir yıl içinde yapılanların hesabı verilir. Muhabbet cemleri, herhangi bir fırsat nedeniyle bir araya gelindiğinde yapılan cemlerdir. Abdal Musa ise görgülerin sonunda ya da görüm yapılmadığı yıllarda tüm toplumu birlikte tutmak amacıyla bir akşam içine sığdırılan dinsel törenlerdir (Bozkurt,

1995: 31). Yine yılın belirli günlerinde, birliği sağlama amacına yönelik adak kurbanlarının kesildiği törenlere örnek olarak da, kış aylarında Abdal Musa Lokması adı verilen töreni gösterebiliriz. Abdal Musa Lokması için evler dolaşarak lokmalar toplanır, kurbanlar kesilir, Cem yapılır, ertesi gün pişen lokmalar dağıtılır. Anadolu Alevilerinde Abdal Musa lokmasının topluma yararlı olacağına, ürünlerin bereketli olacağına inanılır (Yaman, 1999). Abdal Musa'nın Alevi-Bektaşî geleneğinde, ritüellere isminin verilmesi, onun şahsının ne derece önem arz ettiğini gösterir niteliktedir.

### Kaynakça

- And, M. (2012) *Oyun ve bugün*, 2. bs. İstanbul: YKY.
- Bachelard, G. (2014) *Mekânın poetikası*, çev. A. Tümertekin. 2. bs. İstanbul: İthak.
- Baykara, T. (2001) *Türk kültür tarihine bakışlar*, 1. bs. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.
- Bozkurt, F. (1995) *Semahlar*, 2. bs. İstanbul: Cem.
- Cebecioğlu, E. (2017) *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*, 5. bs. İstanbul: Ağaç.
- Çağlayan, A. (2014) *Alevi Bektaşî terimler ve deyimler sözlüğü*, İstanbul: Eğiten Kitap.
- Çetindoğan, M. Ö. (2009) Kırsal mitten kentsel ritüele geçiş ve beden-mekân ilişkisinin 1990 sonrası Türk oyun yazarlığı'na yansımaları. *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*. (27) : 137-160.
- Dierl, A. J. (1991) *Anadolu Aleviliği*, çev. F. Yiğit. 1. bs. İstanbul: Ant.
- Eliade, M. (1991) *Kutsal ve dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece.
- Eliade, M. (1994) *Ebedî dönüş mitosu*, çev. Ü. Altuğ. 1. bs. Ankara: İmge.
- Eliade, M. (2005) *Dinler tarihi: inançlar ve ibadetlerin morfolojisi*, çev. Mustafa Ünal. Konya: Serhat.
- Eröz, M. (1992) *Eski Türk dini (göktanrı inancı) ve Alevilik-Bektaşîlik*, 3. bs. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Göka, Ş. (2001) *İnsan ve mekân*, 1. bs. İstanbul: Pınar.
- Günşen, A. (2015) Gizli dil açısından Alevilik-Bektaşîlik erkân ve deyimlerine bir bakış, *Gizli Diller Sempozyumu*. 13-14 Nisan 2015. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü.
- Güzel, A. (1999) *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Haslok, F. R. (2000) *Bektaşîlik tetkikleri*, çev. Râgıp Hulûsi. 2. bs. Ankara: Kurgan Edebiyat.
- Maslow, A. (1996) *Dinler, değerler ve doruk deneyimler*, çev. H. K. Sönmez. İstanbul: Kuraldışı.
- Köprülü, O. F. (1988) "Abdal Mûsâ", *İslâm ansiklopedisi*, c. 1. Ankara: TDV.
- Mascetti, M. D. (2000) *İçimizdeki tanrıça: kadınlığın mitolojisi*, çev. B. Çorakçı. 1. bs. İstanbul: Doğan Kitap.
- Mevlana. (1990) *Mesnevi*, İstanbul: MEB.
- Nasuhbeyoğlu, T. (2009) *Horasan erenlerinden anadolu aleviliğine genel bir bakış-I*, İstanbul.
- Nauman, E; Georg J. (2013) *19. Yüzyılda Alman şarkiyatçıların Bektaşîlik serüveni: Bektaşîler, Tahtacılar, Kızılbaşlar*, çev. İ. Yazgan. 1. bs. Ankara: La.
- Ocak, A. Y. (1983) *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam öncesi inanç motifleri*, İstanbul: Enderun.

- Ocak, A. Y. (1992) *Kültür tarihi kaynağı olarak menâkıbnâmeler (metodolojik bir yaklaşımla)*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ocak, A. Y. (1993) Dağ: Eski Türkler'de Dağ Kültü, *İslam ansiklopedisi*, c. 8, Ankara: TDV.
- Ögel, B. (1995) *Türk mitolojisi*, c. 2, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Schimmel, A. (1998) *Sayıların gizemi*, çev. M. Küpüşoğlu. 2. bs. İstanbul: Kabalıcı.
- Taberi, E. C. (2007) *Tarih-i Taberî*, c.1. çev. M. F. Gürtunca. İstanbul: Sağlam.
- Tacou, C. (2000) *Din ve fenomenoloji: Mircea Eliade'nin eserlerine toplu bir bakış*, İstanbul: İz.
- Tanman, M. B. (1988) Abdal Mûsâ Tekkesi, *İslâm ansiklopedisi*, c. 1. Ankara: TDV.
- Tanyu, H. (1968) *Türklerde taşla ilgili inançlar*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Tekindağ, Ş. (1977) Teke-eli ve Tekeoğulları, *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 1977-1978. s.7-8. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırmaları Enstitüsü.
- Timisi, A. H. (2007) *Anadolu kültürü ve semahlar*, Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Haliç Üniversitesi SBE.
- Uçar, R. (2006) *Sosyolojik açıdan Alevilik-Bektâşilik: Abdal Mûsa Tekkesi üzerine bir araştırma*, 1. bs. Ankara: Aziz Andaç.
- Uulu, T. S.; Nurbek, K. (2015) *Manas*, Bişkek: Turar.
- Ünal, M. (2008) *Dinlerde kutsal zamanlar*, İstanbul: IQ Kültür Sanat.
- Yaman, A. (1999) *A'dan Z'ye Alevilik Nedir?*, İstanbul: Ufuk.
- Yavuz, Ö. F. (2005) Kur'an'da kutsal mekân zaman ve eşya kavramlarının sembolik değeri. *Milel ve Nihal*, c:5, (1): 39-68.
- Yeşiltaş, K. (2010) *Hallâc-ı Mansur gizli öğretisi*, İstanbul: Sınır Ötesi.
- Yusuf, M. H. (2013) *İbnü'l-Arabî zaman ve kozmoloji*, İstanbul: Nefes.
- Zerdüşt. (2011) *Avesta*, çev. Eshat A. 3. bs. İstanbul: Kora.

### Elektronik Kaynaklar

- Kaptan, R. *Bal, Süt ve Elma*, Alevi Toplumu-Alevitische Gemeinde. Erişim Tarihi: 21.08.2017. <http://www.alevitentum.de/html/384.html>.
- Koçak, A. *Efsaneden Gerçeğe: Küçükçekmece gölü efsanesi ve Garip Dede*, Erişim Tarihi: 09.09.2017 [http://www.academia.edu/20782833/efsaneden\\_gercege\\_garip\\_dede](http://www.academia.edu/20782833/efsaneden_gercege_garip_dede).
- Teslimtaş. *Alevi deyişleri- nefesler- hak âşıkları*. Erişim Tarihi: 21.08.2017 <http://www.deyisler-nefesler.com/p/teslim-tas.html>.





DOI: 10.22559/folklor.249

folklor/edebiyat, cilt:24, sayı:94, 2018/2

# Anadolu Türk Kültürünün Tasavvufu Açıklama İşlevi: Cabbar Kulu Kitabı Örneği

The Function of Explaining Sufism of Anatolian Turkish Culture: The Sample of Cabbar Kulu Book

**Cafer Özdemir\***

## Özet

Alevî-Bektaşî kültürü, Türk kültürünün bir devamı olarak Orta Asya'dan getirilen somut ve somut olmayan öğelerle İslam inançlarının Anadolu'da yeni bir terkihi sonucu doğar. Ahmet Yesevî'den Anadolu'ya intikal eden Türk tasavvuf düşüncesinin bu terkipte önemli rolü olduğu görülür. Dinsel ve millî öğelerin canlı bir şekilde yaşatılma kaygısı yaşandığı Alevî-Bektaşî toplumunun Anadolu Türk kültürünün günümüze ulaşmasında tartışılmaz bir yeri vardır. Bu çalışmada Alevî-Bektaşî edebiyatının 18. yüzyıla ait yazılı bir eseri olan Cabbar Kulu Kitabı'nda yer alan Anadolu Türk kültürünün tasavvufî konuların anlaşılmasındaki işlevi tartışılmıştır. İşlevsel açıdan ortaya konan kültür unsurları bir bütünlük içinde verilerek sosyo-kültürel yaşamın zenginliğine değinilmiş ve kırsal kesimde yaşayan Alevî-Bektaşî toplumunun inanç sistemlerini bireylere aktarma kaygıları vurgulanmıştır. Çalışmada ayrıca bu zümrenin inanç sistemlerini geleceğe aktarmada edebiyatı bir araç olarak kullanmaları, böylece sanatın didaktik yönünü ön plana çıkarma kaygısı taşımaları üzerinde durulmuştur. Bunun yanında hangi tasavvufî unsurların hangi kültürel unsurlarla kavratılmaya çalışıldığı örneklerle ortaya konmaya çalışılmıştır. Cabbar Kulu Kitabı'nın kültürel malzeme açısından zengin olması dolayısıyla çalışmada kültürel unsurlar sınıflandırılmıştır. Cabbar Kulu merkezde olmak üzere Hz. Muhammet, Hz. Ali, Selman-ı Fârisî, Hacı Bektaş Veli gibi şahsiyetlerin karşılıklı konuşması ve birbirlerine soru sorup cevap vermeleri

\* Yard.Doç.Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, cafer.ozdemir@omu.edu.tr



şeklinde oluşturulan bu eserin, kurgusal açıdan başarılı bir edebiyat yapıtı olduğu görülür. Eserde geçen kelimelerin büyük çoğunluğunun anlaşılır nitelikte halk Türkçesine ait olması, sahip olduğu üslubu ve derin tasavvufî mevzuların kültürel öğelerle açıklanması gibi bir yöntemin tercih edilmesi eserin işlevi üzerinde düşünülmesini gerekli kılar. Eserin didaktik yönünün ve dinî-tasavvufî konuların öğretilme kaygısının ön plana çıkarıldığı görülür. Bu bağlamda Cabbar Kulu Kitabı, kültürel unsurların farklı bir işlevde kullanılabileceğini örneklemektedir. Kitap din-halk kültürü etkileşimini göstermesi açısından üzerinde durulması gereken bir eserdir.

**Anahtar sözcükler:** *kültür; işlev; tasavvuf; Alevî-Bektaşî; Cabbar Kulu Kitabı*

### **Abstract**

Alevi-Bektashi Culture, as a continuum of Turkish culture, emerged as a consequence of a new composition of Islamic beliefs in Anatolia with concrete and non-concrete elements brought from Middle Asia. It is clear that Turkish Sufi Notion which was transferred to Anatolia from Ahmet Yesevi has an important role in this composition. The Alevi-Bektashi community which has concerns for keeping religious and national elements vividly alive has played a crucial role in enabling Anatolian Turkish Culture to reach to the present day. In this study, the function of Anatolian Turkish cultures in the understanding of Sufi subjects in the book of Cabbar Kulu, a written work of Alevi-Bektashi literature in 18<sup>th</sup> century, was discussed. The richness of the socio-cultural life was addressed by presenting the functional aspects of culture in an integrated way and the concerns of Alawi-Bektashi community living in rural areas for transferring belief systems to individuals were emphasized. The study also emphasized this community's use of literature as a tool to convey their belief systems to the future and in this way their anxieties about featuring didactic aspects of art. In addition to this, it was discussed with examples that which mystic elements were tried to be grasped with which cultural elements. Since the book of Cabbar Kulu is rich in terms of cultural material, cultural elements are mentioned in the study as titles. This book, in which there exist dialogues, questions and answers among Cabbar Kulu, being the main theme, Hz. Muhammad, Hz. Ali, Selman-i Fârisî, and Hacı Bektas Veli, is a great literary work in terms of fictional aspect. The fact that the vast majority of the words mentioned in the work belong to the folk Turkish in an understandable way, and the preference of a style such as the style and the deep mysticism are explained in terms of cultural reasoning requires consideration of the function of the work. It is seen that the didactic aspects of the work and the teaching anxiety of the religious-sufi subjects have been attached importance. In this context, the book of Cabbar Auli exemplifies that cultural elements can be used in a different function. The book is a work that should be emphasized in terms of showing the interaction between religion and folk culture.

**Keywords:** *culture, function, Sufism, Alevi-Bektashi, Cabbar Kulu book*

### **Giriş**

Türk kültürünün bir parçası olan Alevîlik-Bektaşîlik inancı, Anadolu'da 15. yüzyılda teşekkülünü tamamlamış, ayin ve erkânı belirli bir formda ortaya çıkmıştır (Ocak 2015a: 120). Tarihî süreçte biraz daha geriye gidildiğinde Bektaşîliğin Anadolu'da yavaş yavaş filizlenmeye başladığı açıkça görülür.<sup>1</sup> Bektaşîlik, ilk zamanlardan beri Sünnîliğin hâkim olduğu büyük merkezlerde değil, daha ziyade göçebe aşiretler ve köylüler gibi

Sünnilik tesirlerinden uzak kalmış geniş halk tabakaları arasında yayılmıştır (Köprülü 2006: 378-379). Yarı göçebe çevrede doğan Bektaşilik, zamanla kırsal alanlardan şehirlere intikal etmiştir (Ocak 2015b: 478). Anadolu Türklerinin İslamiyet'i dolaylı yollardan öğrenmeleri ve eski kültürel unsurlarla özdeşleştirme çabaları geçmişten günümüze Bektaşilik'in bir tarikat gibi algılanmasına neden olmuştur. Ayrıca bu tarikatın Anadolu'nun Türkleşmeye başladığı dönemde filizlenmeye başlaması, Anadolu coğrafyasında Orta Asya'dan getirilen kültürel unsurların günümüze değin uzun yıllar yaşama alanı bulmasına imkân tanımıştır. Dinî inançlardan bağımsız kültür odaklı yapılacak bir araştırmada Alevî-Bektaşî toplumunun kültürel unsurlarının büyük oranda Türk kimliği ile özdeşleştiği ve bu kimliğe ait unsurları yoğun bir biçimde bünyesinde taşıdığı görülecektir.

Tarikatların yaşamasında devletlerin önemli rolü olduğu görülür. Bu bağlamda Osmanlı siyasal iktidarının resmî desteğini alan Bektaşîler (Ocak 2015b: 447) mevcut yönetimle uyumlu bir birliklilik sergilemişlerdir. 16. yüzyılda Safevîlerin Osmanlı topraklarında yürüttüğü Şîî propagandası sırasında, devletin güvenliğine karşı tehdit oluşturmadığı için siyasal iktidar Bektaşîliğe karşı bir tavır almamıştır (Ocak 2015a: 88-89). Fakat bu propagandanın etkisinde kalan kırsal kesimlere karşı Osmanlı yönetiminin çeşitli tedbirler aldığı görülür. Bu arada Bektaşîliğin yapısında zamanla değişimler olmuştur.<sup>2</sup> Farklı inanç sistemlerinin Bektaşîlik perdesinin arkasında yaşama çabaları, Bektaşîliğin zamanla heterodoks bir yapıya bürünmesine neden olmuştur. Anadolu'nun İslamlaşmaya başladığı ilk dönemlerde Sünnilik ile aralarında belirgin farkların olmaması, ancak zamanla ayrılıkların artması bu düşüncemizi ispatlar niteliktedir.

Bektaşîlik ve Alevîlik; Türk halk İslamlığı olgusuna dayanmaları, Türk halk İslamlığının sembolü olan Hacı Bektaş Veli'ye bağlı olmaları ve temelinde Anadolu'ya yeni yerleşmiş konargöçer Türkmenlerin yaşattığı halk inancı olması nedeniyle birbirinden ayrı düşünülemez. Bu iki akım yüzyıllar içerisinde temel niteliklerini koruyarak zamanla farklılaşır. Alevîler daha çok kırsal çevrelerde, Bektaşîler ise şehirlerde yaşama alanı bulmuştur (Çıblak 2014: 9-10). Osmanlı'nın son dönemleri için geçerli olabilecek bu düşüncenin ilk teşekkül dönemlerinde farklı olduğu görülür. Çünkü Anadolu'nun Türkleşmeye başladığı ilk dönemlerde Alevî kavramı yoktur. Bektaşîlik daha çok Anadolu'nun özellikle yoksul kesimlerinde Asya'dan göç eden Türkler arasında tutunmuştur (Eyüboğlu 1993: 56). Tarihî süreçte özellikle 16. yüzyıldan itibaren Bektaşîlik ve Alevîlik olarak iki kol hâlinde gelişim gösteren bir yapı arz etmiştir. Günümüz algısında bu kavramların birbirlerinin yerine kullanıldığı görülür. Bu durum ayrıca tartışılması gereken bir niteliğe sahiptir.

Kendilerine özgü bir yaşama ve kültürel dinamiklere sahip olan Alevî-Bektaşî toplumunun bir edebiyatının olması son derece doğaldır. Bu zümrenin oluşturduğu Alevî-Bektaşî edebiyatı, kökeninin İslamiyet öncesi Türk edebiyatına dayanması, önemli özelliklerini halk edebiyatından alması (Rayman 1994: 31) açısından dikkate değer bir edebiyattır. Kuruluşunu 14. yüzyılda gerçekleştirmiş ve Alevî-Bektaşî inançlarını yayma amacı taşıyan bir görev üstlenmiştir (Artun 2011: 102-103). Bir terim olarak etnik veya kültürel bir grubun kendine özgü verimleri anlamında kullanılan bu edebiyatın (Oğuz 1999: 4) Türk edebiyatındaki konumu hâlâ tartışmalıdır. Halk edebiyatının bütün kol-

larıyla ilişkisi olan Alevî-Bektaşî edebiyatını müstakil bir edebiyat şubesi olarak tanım-  
lamak gerçekten zordur. Halk edebiyatının bütün alt şubeleriyle ilgili olmakla birlikte  
Divan edebiyatıyla da bir bağı vardır. Genel anlamda içerik bağlamında tasavvufî bir  
karakter arz ederken şekil açısından daha çok millî bir yönünün olduğu görülür.<sup>3</sup>

Alevî-Bektaşî kültürünü bütün yönleriyle besleyen ve yaşatan unsur, edebiyat ala-  
nında ortaya konan eserler olmuştur (Turan 2009: 442). Bu inanç sisteminde öğretiler  
ve değerler büyük çoğunlukla sözlü gelenek yoluyla geleceğe taşınmıştır.<sup>4</sup> Bu durum  
geleneğin yaşatıldığı coğrafyalarda temel inanç noktasında olmasa da bazı uygulamalar-  
da farklılıklara zemin hazırlamıştır. Oysa geleneği ve bu geleneğin temel dinamiklerini  
doğru anlama ve algılamada yazılı kaynaklara başvurulması, esas kaynaktan uzaklaşma-  
ya engel olabileceği gibi Alevî-Bektaşîlerin kendi içlerinde doktrinleri etrafında birlik  
oluşturmalarını da sağlayacaktır. Sözün uçtuğu ve yazının baki kaldığı bir anlayışa men-  
sup Türklerde, her ne kadar bu düşüncenin tersi uygulamalar görülse de tecrübî bilgi,  
yazılı edebiyatı destekler. Bu edebiyatın yazılı eserlerinin sınırlı sayıda olması, eldeki  
eserlerin önemini artırmaktadır.

Çalışmada Alevî-Bektaşî edebiyatının yazılı eserlerinden olan *Cabbar Kulu Kitabı*  
üzerinde durulmuştur. Eser, bu edebiyatta mensur ürünlerin sınırlı sayıda olması nede-  
niyle büyük öneme sahiptir. Kültür ve Turizm Bakanlığı Türkiye Yazmaları'nda eserin  
yazarı Derviş Cabbar, istinsah tarihi 1787 olarak kaydedilmiştir. Diyanet Vakfı tarafın-  
dan neşredilen eser ise üç nüshaya dayanmaktadır ve bunların en eskisi 1751 tarihlidir.  
Buradan hareketle eserin nüshalarının 18. yüzyılın ikinci yarısına ait olduğu görülür.

İçeriğinden hareketle bu eserin Hazreti Muhammet'in manevî işaretiyle yazıldığı  
anlaşılır. Tasavvuf geleneğinde rüya veya yakaza âleminde Hz. Muhammet'ten işaret  
alınarak kitap yazılması karşılaşılan bir durumdur (Eğri 2005: 487). Eserde yer alan  
Allah'ın varlığı, nübüvvet, tevhit, hakikat ilmi gibi unsurlara ait verilerin tespit edilmesi  
bu eserin Şii-Safevi ve Hurufî tesirlerinden etkilenmeden veya sınırlı düzeyde etkile-  
nerek Türk tasavvuf geleneğine uygun şekilde hazırlandığını göstermektedir (Ünlüsoy  
2007). Alevî toplumunun öğretileri ve inanç sistemleri büyük çoğunlukla sözlü geleneğin  
bir parçası olan cem törenleri vasıtasıyla taliplere aktarılmaktadır. Bunun yanında sınırlı  
da olsa yazılı edebiyat ürünleri taliplerin yetişmesinde ve çeşitli bilgi ve görgüleri öğ-  
renmesinde araç olarak kullanılır. Bu bağlamda *Cabbar Kulu Kitabı*'nın öğretici bir eser  
olduğu görülür. Eserde soru cevap yöntemine başvurulması, onun bir erkânname olarak  
değerlendirilebileceğini gösterir. Nüshalarının Amasya ve Çorum gibi Anadolu'nun iç  
bölümünde tespit edilmesi<sup>5</sup> bu eserin yerel olduğu konusundaki kanıyı güçlendirmek-  
tedir. Sonraki yüzyıllarda istinsah edilmemesi de ilginçtir. Bu durum eserin çok dar bir  
çevrede sıkışıp kaldığını gösterir. Eserin Anadolu'da yaygınlaşmamasına siyasal iktidarın  
kırsal kesimde yaşayan kesime yönelik tavrının neden olduğu düşünülebilir. Hatta  
eser içerisinde Sünnî inanışlara uygun bilgilerin yer almasının, Şîlik düşüncesinin aksi-  
ne Hz. Ali haricindeki halifelerin adlarının saygıyla anılmasının siyasal iktidarın gözüne  
batmama amacı taşıdığı söylenebilir.

Eserin kırsal kesimde yaşayan insanların tasavvufî ihtiyaçlarını karşılama amacı-  
na hizmet ettiği söylenebilir. "Eserini Hz. Peygamber, Hz. Ali, Selmân-ı Fârisî, Veysel  
Karânî ve Hızır gibi tarihî kişiliklerin ağzından hazırlayan Cabbar Kulu, dinî bilgileri

yetersiz bir topluma hitap etmektedir. Bu sebeple anlaşılmasını zor gördüğü konuları soru-cevap metodu kullanarak, benzetmeler ve kişileştirmeler yaparak basit ve anlaşılır biçimde dile getirmektedir” (Ünlüsoy 2007). Sürdürdükleri hayat tarzı, ahlaki davranışları ve benimsedikleri içsel mistik duyguların dışa yansımaları sonucu halk üzerinde karizmatik bir etki meydana getiren sufiler, toplum nazarında sosyal, dinî ve ahlaki değerleri temsil eden ideal insan tipi kimliği ile algılanır ve yüksek bir manevi statünün sahibi olarak görülürler (Ocak 2015a: 74). Bu bağlamda farklı bir grubu oluşturan sufilere mezhep veya tarikat mevzu olmaksızın meydana getirdikleri grubun niteliklerine uygun yetişmeleri ve düşünce tarzlarına sahip olmaları icap eder. Cabbar Kulu Kitabı aslında böyle bir amacı gerçekleştirme gayesi güder.

Cabbar Kulu'nun kimliği ve mezhebi hakkında kaynaklarda bilgi mevcut değildir. Eserden hareketle onun Hanefî mezhebine mensup, Bektaşî ve Üveysî bir derviş olduğu anlaşılır (Ünlüsoy 2007). Torun, hayatı hakkında bilgi bulunmayan bu şahsiyetin Karacağaç postnişinlerinden olduğunu, bu eserin haricinde Mecâlis ve Vasiyetnâme adında iki eseri daha mevcut olduğunu belirtir (1991: 29). Eserden anladığımız kadarıyla Cabbar Kulu dervîştir, dervîşliğin ideal vasıflarını şahsında toplamıştır. Onun yaşamı üzerinden didaktik bir eser oluşturulmuştur. Eserde irşad zinciri belirtilirken Hacı Bektaş'a Hz. Ali'den sonra yer verilmesi ve Cabbar Kulu'nun “üstâd” sorusunun cevabını ararken bu iki şahsiyeti birlikte ifade etmesi, onun bir Bektaşî dervîşi olduğunu göstermektedir (Eğri 2005: 486-487).

Mekân, kültürel belleğin oluşup geliştiği ve kültürel üretimlerin nesilden nesile aktarılıp yaşatıldığı alanlardır (Oğuz 2007: 32). Bu yüzden sosyal yaşamın teşekkül ettiği bu alanlarda ortaya konulan kültürel bilgi ve uygulamaların bu mekânlarda yaratılan eserlerin anlam dünyalarında da çeşitli işlevleri yerine getirmesi kaçınılmazdır. “İnsan-mekân etkileşimi bir yerde var olan kültürü anlama ve anlamlandırma açısından oldukça önemlidir. Çünkü psikolojik olarak davranış ve mekân birbirini tetikleyen iki kavramdır. Kültürel süreçler düşünüldüğünde davranışı yaratan, tetikleyen mekândır. Dolayısıyla kimlik yaratan da mekândır. Fakat öte yandan mekâna kimlik kazandıran, mekânı anlamlı kılan da insandır” (Uğureli 2017: 33-34). Kırsal kesimde yaşayanların anlayacağı sade bir dille oluşturulan bu eserin içinde olduğu mekânın kültürel yapısına ait unsurları da barındırdığı görülür. Tasavvufî olguların anlaşılması için yaşanan hayata ait kültürel unsurların kullanımı, eserin kurgusal yapısına gerçeklik kazandırmıştır. Metinde ince tasavvufî anlamların örnekleneceği durumlarda genellikle “kıyas etmek” ifadesi kullanılır. Bu ifade “karşılaştırmak, bir şeyi başka bir şeyle ifade etmek, ölçmek” anlamlarına gelir. Eserde tasavvufî konular kültürel unsurlarla kıyas edilerek açıklanmıştır. Bundan dolayı eserin zengin bir kültürel dokusu vardır.

### 1. Anadolu kültürüne ait tespitler

Cabbar Kulu Kitabı, hayatı hakkında kesin bilgilerin bulunmadığı bir dervîşin yazdığı ve ilhamını tasavvuftan alan bir eserdir. Tamamen kurmaca olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü sufiler Hz. Muhammet, Hz. Ali ve büyük dinî kimlikler adına söz söyleme ve tasavvufî telkinleri onların ağızlarından anlatma cesaretini kendilerinde bulamazlar. Yukarıda ifade edildiği gibi bu eser, rüya veya yakaza âleminde yaşananların

yazılı olarak ifadesidir. Zaten eserin sonunda Hz. Muhammet, Cabbar Kulu'ya bu eseri Allah'ın emriyle kendilerinin yazdırdığını, eserin yazılma amacının insanların okuması, amel etmesi ve Müslümanlara faydalı olması amacı taşıdığını belirtir (Eğri 2007: 597). Eserin ilginç tarafı ise tasavvufi mevzuların anlaşılır hâle getirilmek istendiğinde Anadolu Türk kültürü unsurlarının ve Anadolu insanının sosyal yaşamının tüm açıklığıyla dile getirilmiş olmasıdır. Eserde Hz. Muhammet ve Hz. Ali verdikleri örneklerde ve yaptıkları açıklamalarda Anadolu'da yaşayan bir insan hüviyetindedir. Anadolu insanının bazı mevzuları daha iyi anlayabilmeleri için sosyal-kültürel yaşam özellikle seçilmiştir. Esere bu bağlamda yaklaştığımızda onun 18. yüzyılda Anadolu'da yaşayan insanların kültürel belleğinin bir yansıması olduğu görülür. Türk kültürünün eserlerde yaşatılması, Alevî-Bektaşî edebiyatına mensup kaynaklarda yoğun bir şekilde görülür. Çalışmada halk kültürü unsurları esas alınarak sınıflandırma yapılmıştır.

### 1.1. Ekonomik hayat

Öşür, Osmanlı döneminde toprak mahsullerinden alınan verginin adıdır. Cabbar Kulu Kitabı'nda öşür vergisi, "harman kesmek" ifadesi ile dile getirilmiştir. Burada çiftçiler ile vergi toplayanlar arasındaki ilişki çarpıcı bir örnek ile dile getirilmiştir: "Biri oldur ki, bir ağa harman kesmeye gelir. Harman kesmeden, harman sahibi biraz yiyecek ider, ol harmanı kesecek adama yidürür. Ol adam, ol harmanı artuğa kesse gerek idi. Ammâ ekmeği yidikten sonra utandı, eksiğe kesdi. İşte, sanki ol harman sahibünün ekmeği, ol ağanın dilini tutmuş oldu. Anun üzerine çökmüş oldu" (Eğri 2007: 419). Burada bir devlet görevlisinin yediği ekmeğin elini kolunu bağlayıp görevini yapmasına engel olması anlatılır. Yediği ekmeğin onun hakkı gerçekleştirilmesine mani olmuştur.

Cabbar Kulu dünyaya günahın ve sevabın ne ile tartılacağını sorar. Bunun üzerine dünya şöyle cevap verir: "Mahşer günündeki terazinin dünyada da benzerleri bulunmaktadır. Bunlar nedir diye soracak olursan; 'terazi', 'hokka', 'arşın' ve 'kile'dir" (Eğri 2007: 199). Sevap ve günahların Mahşer'de tartılması, terazi kavramı ile dile getirilerek insanın hangi istikamette bulunması gerektiği belirtilmiştir. Bu örnek ile insanların, Allah'ın adaletini daha iyi anlayabilmeleri amaçlanmıştır.

Ekonomik hayatın en önemli unsuru paradır. Osmanlı zamanında en yaygın olan para birimi akçedir. Eserde para şeytanın insanlara hile yaptırırken, onları günaha sokarken kullandığı etkili silahlardan biridir. Esrede alıcı ile satıcının bir ürünün ederi konusunda yaptıkları pazarlıkta satıcının vermeye rızası olmadığı hâlde şaşırılıp on akçelik malı dokuz akçeye vermesi anlatılır (Eğri 2007: 416-419). Kul hakkının ne olduğunun anlatımında bu örnek verilmiştir.

### 1.2. Ziraat

Eserin nüshalarının görüldüğü coğrafyada geçimin büyük çoğunlukla ziraatle sağlanması, ziraatle ilgili kavramların Cabbar Kulu Kitabı'nda sıklıkla kullanımını sağlamıştır. Edebi açıklayan Hz. Muhammet, Allah'ın ismini söyleyen, emrini tutan kişilerin edepsiz olmayacağını, çünkü her şeyin bir tadı, her işin bir hareketi olduğunu söyler ve bu durumu buğday biçme eylemi ile dile getirir: "Şimdi, bir âdem ekin biçmeli olsa, soyunur eskiler giyer de, orağını eline alır da, buğdaya çalar. Orak şıkırdar, ellik şıkırdar. Bir temâşâdur,

kopar. Buğdayı çalup çalup yatırır. Toplayup ucuna (avucuna) alır, sıkır deste ider. Döker yığın eder. Harmana döker, yumuşadur, yağar, yel eserse savurur, samanı bir yana, denesi bir yana çıkar” (Eğri 2007: 89-90). Yiyeceğini temin etmek için buğday eken ve onun hasatını yapan kişi, eğer helal yeme arzusunda ise hasatın belirli kurallarını yerine getirmek zorundadır. Buğdayın olgunlaşmasından tanelerinin ayrılmasına kadar geçen hasat zamanında çiftçi; eski elbiselerini giymeli, eline orak almalı, dört parmağına ellik takmalı ve biçme eylemine başlamalıdır. Biçtiklerini avcunda toplayıp deste yapmalı, bütün desteleri harman adı verilen bir meydana toplayıp yumuşatmalı (dövenlerle ezmeli), sonra rüzgârda savurarak sapını ve buğdayını ayırmalıdır. Buğday hasadının kronolojisine ve elliklerin çıkardığı sese kadar ayrıntılı betimlenen bu hasat ile aslında Allah’ı zikreden ve onun emirlerini tutan insanların tüm ince ayrıntılarıyla görevlerini yerine getirmeleri anlatılır. Çünkü istenilen amaca ulaşmak ancak usulüne uygun yapılması kaydıyla gerçekleşir. İnsanın hiçbir şey yapmadan hedefine ulaşması imkânsızdır.

Hız. Ali ile Hız. Resulullah arasında geçen bir konuşmada Hız. Ali, Müslüman’ın niteliklerini ve yapması gerekenleri tarım sembolü ile anlatır. Ona göre kelime-i tevhidi ve kelime-i şehadetî söyleyen Müslüman olur. Bu durumdaki insan tek bir buğday sapı gibi olur. Namaz kılsa buğday sapı üç dört çatala dönüşür, oruç tutsa başak vermeden önceki duruma gelir, zekât verse boyu uzar, hacca gitse başak verme durumuna gelir. Allah’ın emirlerini yerine getirip yasaklarından sakınınca başak verir. Sonra buğdayı döğen altına verirler, tınas ederler, savrulunca samanı bir tarafa, çeçi bir tarafa ayrılır, sonra buğday değirmende öğütülür, elekten elenip kepeği çıkarılır, hamur olur ve nihayet pişmiş ekmek olur. O zaman hakikat anahtarı eline verilir ve evliya olur (Eğri 2007: 248-252). İslam’ın şartlarını yerine getirdikçe olgunlaşan Müslüman bir nevi şeriat makamını tam anlamıyla yerine getirir. Fakat başak hâlinde olan bir Müslüman’ın Allah dostluğunu elde etmesi mümkün değildir. Bunun için başağın uzun bir işleminden geçip pişmiş ekmek hâlini alması gerekir. İnsan o zaman olgunlaşır Allah dostluğunu elde etmiş olur. Kâmil insan mertebesine ulaşması için döğen altında ezilmesi, tınas edilmesi (buğday tanelerinin kabuklarından ayrılması), savrulup çeç hâline gelmesi, değirmende öğütülmesi, elekten elenip kepeğinin çıkarılması, hamur olması ve pişip ekmek hâline gelmesi aşamaları sembolik olarak bazı tasavvufî merhaleleri anlatmaktadır. Hakikat sırrına vakıf olan insan artık öz hâline gelmiş insandır. Bunun için onun kabuğundan, samanından, kepeğinden, kısacası hamlığından uzaklaşması gerekmektedir.

### 1.3. Meslekler

Demircilik, Türklerin İslam öncesi dönemden itibaren önem verdikleri bir uğraş alanıdır. Demircilikteki maharetleri dolayısıyla silahlar yapmışlar ve düşmanlarına karşı üstünlük sağlamışlardır. Türkler Anadolu’ya göç ettikten sonra da bu sanatlarını yeni coğrafyada devam ettirmişlerdir. Saim Sakaoğlu’na göre günümüzde Anadolu’da Türklerin demir dağı eriterek Ergenekon’dan çıkış motifleriyle ilgili güçlü izlere rastlamak mümkün değildir. Fakat Anadolu masallarında ve efsanelerinde diğer meslek erbabı gibi demircilere rastlamak mümkündür (2013: 109-115). Hız. Muhammet, her işin bir hareketi, usulü olduğunu, dolayısıyla tevhidin de belirli davranışları gerektirdiğini, dünya işlerini belirli hareketlerle yapan kişilerin Allah’ın zikrini de belirli hareketlerle yapmasının onu edepsiz yapmayacağını belirtir. Bir demircinin işi de aynı şekildedir: “Bir kimse demirci işine girse, körük gürlerse, çekiç fırlasa,

türlü türlü hareketiyle ol demire bassalar, çekiç ol demir bokunu çıkarsa, ol demiri bir iş düzse ol usta edepsizlik mi ider? Ol iş olan demir, günakâr mı olur?” (Eğri 2007: 93). Demircinin işe yarayan bir demir elde etmesi için birtakım hareketlerle demire şekil vermesi gerekir. Aynı şekilde tevhidî layıkıyla yerine getirmek isteyen insan da belli görevleri ifa etmelidir. Bu örnekle tevhit yolunda yapılması gerekenler somutlaştırılmıştır.

Eserde şeytanın insanları nasıl kandırdığının anlatıldığı bölümde farklı meslek gruplarından bahsedilir. Bunlar aşçılar, etlikçiler<sup>6</sup>, kasaplar, esbapçılar, bakkallar ve keçeci-lerdir. Şeytan çeşitli hilelerle bu meslek sahiplerini kandırır. Aşçıya etin yağını aldırtıp bayat et kullandırır, etlikçiye davarı semiz olmadığı halde yağı çok dedirtir, kasaba keçi etini koyun eti diye sattırır, esbapçıya gelen müşteriye başkasına bu fiyata vermeyeceğini söyler, bakkala eksik tarttırır, keçeciye ise yünün kötüsünü içeri, iyisini yüzüne koydurtur (Eğri 2007: 236-239). Şeytanın ifadesine göre pazar yerinde yer alan bu esnaflar şeytanın hilelerine uğramaktan kurtulamazlar.

#### 1.4. Mutfak kültürü

Az yemek, mutasavvıfların dikkat çekici özelliklerden biridir. Bu yüzden eserde yemeğin miktarının azaltılması manevi kuvvetin artması şeklinde değerlendirilmiştir. Bu durum bulamaç yemeği örneği ile anlatılmıştır. Bulamaç bir çeşit hamur yemeğidir. Az yiyip nefsi kahretmenin sevabı eserde aşamalı olarak dile getirilir. Yüz altmış dirhem bulamaç yiyen kişiye bir hülle verilir ve kuvvette yirmi batman şey kaldırır. Eli birinci kat göğre erişir. Kılıcı şeytanı ikiye böler. Eserde yemeğin miktarı seksen, kırk ve yirmi dirheme kadar düşürülür. Fakat manevi yükselişler artarak devam eder (Eğri 2007: 137-138).

Eserde soyut bir kavram olan gönlün neden yaratıldığı konusu Hz. Resulullah tarafından Allah’a sorulur. Allah, yarattığı varlıkları hazinesinde topladığını, bu hazinenin ağzında duman gibi bir şey bulunduğunu, gönlü bu dumandan halk ettiğini söyler. Konunun daha iyi anlaşılması için bu dumanın niteliği bulgur yemeğinin pişirilmesi örneğiyle dile getirilir: “Taâm bişen kazanların buğu gibidür. Ol kazanun içine su koysan, bulgur koysan, yağ koysan, tuz koysan, bişer iken buğu biri birine karışa. Ol buğuyu dört bölük idüp de, şu buğ suyun, şu buğ tuzun, şu buğ yağun, şu buğ bulgurun diyebilür misin yâ Habîb’im, didi” (Eğri 2007: 284-287). Burada bulgurun buğusu nasıl bazı gıda maddelerinin buğusunun karışımı ise gönlün de buna benzer şekilde birden fazla varlıktan müteşekkil olduğu anlatılmak istenmiştir.

Hz. Resulullah’a saygı konusunun anlatıldığı bölümde Hz. Ali, peygamberin yanına gidilince herkesin saygıyla hareket etmesi gerektiğini, bir kişinin saygısızlık yapmasının herkesin yapması anlamına geldiğini belirtir. Konunun daha iyi anlaşılması için şarap içme örneğini verir: “Bir kimse şarâb içse, biraz kimseler de yanında meclis olsalar, şarâbdan içmeseler, ya mezesinden yeseler, ya âfiyetler olsun, ya şarâb sunsalar, ya şarâb satsalar, bu şarâb satan da, kadeh tutan da, âfiyetler olsun diyen de, şarâb içene ne kadar azâb olursa, anlar da ol kadar azâb olur” (Eğri 2007: 428-431).

#### 1.5. Evlenme

Tasavvufî anlayışa göre mâsivâ olarak görülen dünya, kul ile Allah arasındaki önemli engellerden biridir. Dünya dostluğu eserde dünyanın kendi ağzından anlatılır.

Dünya kendine sarılıp “dostum” diyene aynı şekilde karşılık vermediğini, çünkü dostluğun iki baştan (karşılıklı) olduğunu söyler. Kendisi karşılık vermediği hâlde onu dost olarak görenleri dünya kendi kendine güyeğü/damat olanlara benzetir: “*Gönlünden güyeğü*, ona dirler ki: Bir kimse, bir kimsenin kızını, alacak olur. Kendi gönlü ile danışır. Şu kadar pazarlık itsem, şöyle öpsem, gelin alsam diyü keser biçer, kendini güyeğü ider. Bilmez ki, kız sâhibinün, dahi kızın gönlü var mı yok mu, dimez” (Eğri 2007: 192-195). Dünyaya tapan insan bu ifadelerde gönlünden güyeğü olan insana benzetilmiştir. Bu ifadelerde yazarın yaşadığı coğrafyada görücü usulüyle evlenmenin ve başlık parasının var olduğu görülür. Fakat burada dikkati çeken en önemli unsur ise evlilikte kızın ve ailesinin rızasının dikkate alındığının ipuçlarının verilmesidir.

Eserin nüshalarının bulunduğu Amasya ve Çorum gibi yörelerde düğünler davul eşliğinde yapılır. Yöre insanının bildiği bu müzik aleti tasavvufi konuların anlatımında kullanılmıştır. Bir gün Hz. Resulullah’ın yanına davulu boğazında asılı, çomağı (tokmağı) elinde bir davulcu gelir. Hz. Resulullah’a hayrını ve şerrini tartmasını söyler. Israr edince hiçbir hayrı olmadığını öğrenir. Davulcu namaz kılıp oruç tuttuğunu söyleyince Hz. Resulullah hayır işlediğini, fakat çomakla döve döve onları düşürdüğünü söyler ve çomağın bir sembol olduğunu şöyle vurgular: “Çomağın büyüğü, harâmdur ve yalan ve gıybet ve bühtân ve zinâ, buna benzer şeylerdür ve sâir Hak Teâlâ’nın nehy itdiği şeylerdür (Eğri 2007: 171-172). Bu ifadelerde davul, kişinin ahiret amacıyla biriktirdiği faydalı şeylerin toplamını simgeler. Bu faydalı işler kişinin boynuna asılıdır. Fakat insan nasıl davranacağını bilmez ve nehyedilen işleri yaparsa, her vurduğu tokmakla faydalı şeyleri kaybeder, onların hayrını göremez.

Mürşitlerin özellikleri anlatılırken onların bir özelliğinin de dervişlere gerekli olan şeyleri biriktirmeleri olduğu söylenir. Mürşitlerin bu durumu, insanın çocukları (uşakları) için gerekli olan şeyleri biriktirmesi ile anlatılır (Eğri 2007: 391). Günümüz Türk aile yapısı için de geçerli olan bu durum ebeveynlerin çocuk için gelecek kaygısı taşıdığına geçmişte de varlığını gösterir.

### 1.6. Giyim kuşam

Kültürün somut unsurlarından biri olan giyim, toplumun aynası konumundadır. Zaman içerisinde giyim kuşama ait bazı unsurların sembolik bir anlam kazandığı görülür. Bektaşî eserleri incelendiğinde, hırka ve taç gibi giyim unsurlarının bu inanç sistemlerinde belli bir anlamı yansıtan sembolik ürünlere dönüştüğü görülür. Hırka giymek, Bektaşî geleneğinde bu inanç sistemine dâhil edilmenin bir göstergesidir. Eserde şeyh, içi ve dışı bir olan müridi manevi olarak üstatlara sunar, onlar uygun görürse mürşit o derviş için Allah’tan hırka ister. Allah Teâlâ tarafından hırka verilmesi uygun görülürse şeyh hırkayı tekbirleyip dervişe giydirir (Eğri 2007: 145-147). Hırkayı giyen derviş artık belirli sorumlulukları ve bağlı olduğu tarikatın kurallarını yerine getirmelidir Taç giyme eserden anladığımızı göre hırka giyme eyleminden sonra gerçekleşir. Hırka giyme, tarikata kabûlün sembolü iken, taç giyme tarikatın kurallarına gerçekten uyduğunun, bu konuda başarılı olduğunun göstergesidir. Mürşit, “ölmeden önce ölünüz” hadisine göre ölen dervişin manasını yoklar. Bunun amacı onun taca layık olup olmadığını anlamaktır. Bunun için ölmeden önce ölen dervişin kemikleri üstatların huzuruna götürülür, onların onay vermesi ile dervişin taca layık olduğu bildirilir (Eğri 2007:



147-148). Görüldüğü gibi hırka dışı ait bir sembol olarak karşımıza çıkarken, taç daha çok kişinin mana dünyasında bu hırkayı hak edip etmediğinin göstergesidir. Gündüzöz sufilerin, başta taç olmak üzere derviş çeyizi olan nesnelere tasavvufî bir bağ kurduğunu, mistik bir figür olan tacın dervişin manevi olarak yükselebilmesi için bir ideal çizdiğini, karizmatik bir figür olarak tarikat yaşantısında pek çok uygulama ve merasimin nesnesi olduğunu ve bu bağlamda sembolik bir dilin parçası olarak işlev gördüğünü belirtir (2016: 155). Eserde göre derviş çeyizine mürşit karar vermez, mana âleminde Hz. Ali ve Selman-ı Fârisî gibi büyükler karar verir, mürşit bunları zahirde uygular. Giyim sembolik bir mahiyet arz etmesi Alevî-Bektaşî kültüründe görülen yaygın uygulamalardan biridir.

### 1.7. Eğlence

Cabbar Kulu Kitabı bir dervişin nasıl olması gerektiği konusunda somut örnekler sunan, ideal dervişin niteliklerini anlatan bir eserdir. Eserde şeytan, Cabbar Kulu'ya mürşitlerin rızasını kazanmış dervişleri nasıl kandırdığını anlatır. İnsanları kandırdıktan sonra bir köşede dervişlere yaptığı oyunları düşünerek türküyakar (Eğri 2007: 232-243). Keyiflenen şeytan zaferini türküyakar söyleyerek kutlar.

Ayı oynatmak, Anadolu'da geçmişte var olan eğlencelerden biridir. Oynatıcısının belirli cezaları karşısında ayı çeşitli hareketler yapar. Eserde Hz. Resulullah, şeytanın münkirleri nasıl oynattığını ayı oynatmayı çağrıştıran ifadelerle dile getirir: “Mü'minler tevhid iderken, şeytân münkire gider de içerisini kaynadur. Başına yular vurur, oynadur. Tevhîde, ta'n itdürür” (Eğri 2007: 97). Cabbar Kulu da şeytanın bu kişilerin başına ip geçirip oynamaları için arkalarına vurduğunu söyler (Eğri 2007: 97). Münkirler, toplum içinde eğlence maksadıyla oynatılan ayıya benzetilmişlerdir. Şeytan ise ayı oynatıcı konumundadır.

Bâyezîd-i Bestâmî ve Ca'fer-i Sâdık gibi iki mutasavvıfın üstünlükleri bir çocuk oyunu olan saklanbaç zikredilerek dile getirilmiştir: “Bâyezîd-i Bestâmî, Ca'fer-i Sâdık'la *saklanbaç* oynamış da Bâyezîd-i Bestâmî yedi kat yirden aşağı öküzün turnağının arasına saklanmış diler. Ca'fer-i Sâdık, Bâyezîd-i Bestâmî'nün kalbine girmiş de Bâyezîd-i Bestâmî cümle hicâbları denemiş, bulamamış, âciz kalmış, diler” (Eğri 2007: 482).

Hz. Muhammet Hz. Ali'ye zikrullahın ayak yolu (tuvalet) haricinde *tombalak* dönerken söylenebileceğini şöyle açıklar: “Bir kimse zikru'llah dese, tombalak<sup>7</sup> dönerken, yaturken, at üstünde de, çağırî ihfâ ile kalbinden dese de, câizdür” (Eğri 2007: 89). Burada zikirden bahseden ayetin<sup>8</sup> kültürel unsurlarla dile getirildiği görülür.

Hz. Muhammet ve Hz. Ali'nin İslam dininde konularının anlatıldığı bölümde Hz. Resullullah, Azrail'le söyleşir ve ona dünya yaratılmadan evvel neler gördüğünü sorar. O da biri mağrip, biri maşrik tarafında kürsü üzerinde oturmuş iki kişinin ellerinde birer yeşil *çevgenleriyle* yeşil bir topu birbirlerine attıklarını söyler. Mağrip tarafında oturan yeşil giyinmiş ve yeşil sarınmış, diğeri ise kırmızı giyinmiş ve yeşil sarınmıştır. Hz. Resullullah, mağrip tarafında oturanın nübüvvetin sonu olduğu için kendisi, maşrik tarafında oturanın velayetin başı olduğu için Hz. Ali olduğunu söyler (Eğri 2007: 303-304). Oyuna adını veren çevgen ucu eğri bir değnektir. Bu oyun, at üstünde değnekle gol atma esasına dayanan eski bir Türk sporu ve eğlencesidir.

## 1.8. İnanışlar

### 1.8.1. Üçler, yediler ve kırklar inancı

Veliler, maneî mertebeler silsilesi oluşturmuşlardır, âlemin düzeni bu mertebeler silsilesine bağlıdır. Bu silsilenin başında kutup vardır. Onun altında velayetin çeşitli mertebeleri bulunur (Nicholson 2014: 156-157). Türk tasavvuf geleneğinde Allah yolunda olan bazı kimselerin manevî mertebelerini göstermesi bakımından üçler, yediler ve kırklar inancı mevcuttur. İslam'ı temsil eden kutup ve iki yardımcı üçleri oluşturur. En yüksek mertebeye budur. Sonra yediler ve kırklar gelir. Mevhibe Coşar, Alevî-Bektaşî geleneğinde sayıların sembolik anlamları üzerinde durur. Bahsedilen sayıların daha çok kutsal varlıkları, belirli mekân ve makamları ifade ettiğini tespit eder (2011: 113-128). Eserde üçler, yediler ve kırkların Hz. Resulullah, Hz. Ali ve Selman-i Fârisî'nin olduğu bir mekânda bir araya gelmeleri anlatılır. Hepsinin beyaz burakları, yeşil sancakları ve yeşil giysileri vardır. Hepsi birbirine benzer (Eğri 2007: 395). Cabbar Kulu Kitabı'nın bir diğer nüshasında Veysel Karani Cabbar Kulu'yla sohbet ederken bu aşamaları anlatır. Bu ifadelerle göre İslam'ın şartlarını yerine getiren bir Müslüman eğer yasaklardan kaçınıp emirleri tutarsa mümin olur, takva yoluna giderse evliya olur, sonra Hz. Resulullah'ın duası ile kırklara katılır, burada bazı vazifeleri yerine getirirse yedilere, oradan üçlere ulaşır. Üçleri geçerse kutup menziline varıp Allah'ın didarını görür (Karaöz 2009: 49). Burada Müslümanlıktan kutba uzanan çizgide manevî mertebelerin derecelerinin sırasıyla ortaya konulduğu görülür. Bu nasihatın Cabbar Kulu'ya yapılması, dervişlere hedef gösterme bağlamında değerlendirildiğinde anlam kazanır. Çünkü derviş bulunduğu konumdan daha yukarılara ulaşma hedefini elde etmek için sürekli çalışmalıdır.

### 1.8.2. Talih kuşu inancı

Her şeyini kaybeden, fakir fakat erdem sahibi kişilerin başına konan talih kuşu motif masallarda başına konduğu kişilerin padişah seçilmesini sağlar.<sup>9</sup> Bu kuş, kişinin statüsünde ani değişime neden olur. Onun yönetilen konumdan yönetici konuma yükselmesini sağlar. Cabbar Kulu sohbet esnasında kuşa, kimlerin başına konduğunu sorar. Kuş da ölümler ve ölü mezarı üzerine konduğunu, diri üzerine konmadığını söyler. Kuş, Cabbar Kulu'ya ölmeden önce ölmesini tavsiye eder (Eğri 2007: 133-134). Talih kuşu masallarda olduğu gibi sıradan insanların başına konmaz. Padişahlık yapabilecek karakterdeki insanların başına konan bu kuş, eserde Allah dostluğunu elde etmiş, tasavvufun temel kriterlerinden biri olan ölmeden önce ölme sırrına erişerek manevî derecesi yükselmiş kişilerin başına konmaktadır. Başına konduğu kişiyi padişah yaparak dünyevi anlamda yükselten kuş, eserde manevî anlamda yüksek kişileri tercih eder. Fakat ikisi arasında belirgin bir fark vardır. O da masal dünyasında kişinin pasif, kuşun aktif bir rolde oluşudur. Oysa bu eserde kişi aktif, kuş pasif bir roldedir. Fakat kuşun verdiği nasihatlerle kişiye yol gösterici olduğu görülür.

### 1.8.3. Su ile ilgili inanış

Tasavvufî anlayışa göre suyun Allah'ın didarını gördüğüne inanılır. Bu inanışın yansımalarına Dede Korkut Kitabı'nda da rastlarız. Obasının yağmanlanması üzerine kâfirlerin peşine düşen Kazan Han, önüne bir su çıkınca: "Su Hak didarın görmüştür, ben

bu suyile haberleşeyim.” (Ergin 2014: 101) der. Bu inanış Cabbar Kulu Kitabı’nda da zikredilmiştir. Cabbar Kulu’nun bir su kenarına gidip suyla karşılıklı sohbeti suyun önemini göstermesi bakımından ilginçtir. Su gayb âleminin erenleri ile sohbet ettiğini söyler. Bu erenler suya, Allah’ın ilk yarattığı suya didârını gösterdiğini söylerler. Bu yüzden “Hak didârını gören su göğe ağmamış/yükselmemiştir.” (Eğri 2007: 159). Çünkü suyun deryaya ulaşmak/Allah’a ulaşmak için yukarı değil, aşağıya doğru akması gerekir. Ba-haeddin Ögel, Türklerde suyun mitolojik bir yönü olduğunu, suyun iyi ruhların makamı olmasından dolayı kirletilmediğini ve yer-su inanışından dolayı suya saygı gösterildiğini belirtir (2014: 409-467).

#### 1.8.4. Sarı öküz inanışı

Halk muhayyilesindeki sarı öküz inancına göre dünya, büyük ve kırmızı bir öküzün tek boynuzu üzerinde durur. Bu öküz bir taşın üzerinde, taş bir balığın sırtında, balık suda, su da havada bulunur (Uraz 1994:19). Türkler mitolojik döneme ait olan bu inancı yazılı ve sözlü olarak gelecek kuşaklara aktarmışlardır (Akman 2012: 14). Cabbar Kulu Kitabı’nda sarı öküz inanışı gayb âleminin bir unsuru olarak karşımıza çıkar. Evliyalar perde kalkınca yerin altındaki sarı öküzü görür (Eğri 2007: 255). Hz. Ali, Hz. Resulullah’a onun zincirine yapışarak gayb âlemindeki yolculuğunu şöyle anlatır: “Yidi kat yirin altına indüm. *Sarı öküzün* olduğu mekâna vardım. Öküzün ayağının altındaki taşı da giçdim, yili de giçdim, balığı da giçdim, deryâyı da giçdim. El kissa taşdan aşağı on bir hicâb giçdim.” (Eğri 2007: 451). Eserde dervişliğin beşinci mertebesi “ayağı *sarı öküzde*, başı arştan yukarı olmaktadır” (Eğri 2007: 137) şeklinde anlatılır. Demek ki derviş en yukarı ile en aşağı arasında var olan gizli ve aşikâr her şeyi bilmelidir. Yukarıda saklanbaç oyununda da bu inanışın sembolik manada eserde yer aldığı belirtilmişti. Sarı öküz inanışının Alevî-Bektaşî ozanlarda sıklıkla dile getirildiği görülür. Pir Sultan Abdal şiirine göre dünya sarı öküzün üstünde, sarı öküz bir salın üstünde, sal bir balığın üstünde, balık deryanın üstünde, derya ikrarın üstünde, ikrar da imanın üstünde durmaktadır (Öztelli 2008: 333-334). Bu tedrici anlatımda geçen unsurların tasavvufî anlamları olması gerekir. Sarı öküz inanışı, mutasavvıfların dünya ve ahiret arasındaki hassas dengeyi sağlamaları gerektiğinin sembolik anlatımı olarak görülebilir. Bu durum mitolojik bir inanışın eserde işlevsel olarak yer aldığı gösterir.

#### 1.8.5. Yeryüzünün ve gökyüzünün cinsiyeti ile ilgili inanış

Eski Türklerde gök erkek, yeryüzü ise dişi olarak tasavvur ediliyordu (Esin 2001: 156; Bayat 2016: 155). Bu tasavvurun yansıdığı eserde Cabbar Kulu taş ve toprakla konuşur. Taş kibirlidir, toprak ise bilgili ve mütevazıdır. Cabbar Kulu’ya hitap eden toprak, dişilik ve erkeklik anlayışını şöyle dile getirir: “Bizim erkeğimiz, gökten inen rahmetdür, didi. Ol rahmet iner, cem olur. Andan sonra bizden veled hâsıl olur.” (Eğri 2007: 227). Burada toprak doğrudan gökyüzünü değil, ondan gelen yağmuru erkek olarak niteler. Kendisinin dişiliğinden bahsetmez, fakat kendisinden velet hâsıl olması onun dişiliğinin göstergesidir.

#### 1.8.6. Kaf dağı inanışı

Eserde masallarda yaygın olan ve neresi olduğu kestirilemeyen, çok uzak bir mekân olarak bilenen Kaf Dağı zikredilir. Esere göre Allah’ın dergâhından sürülen kişilerin

gideceği yerlerden biri de Kaf Dağlarının arasındadır (Eğri 2007: 566). Burada dergâhtan kovulan bir kişinin gidebileceği hiçbir yerin olmadığı anlatılmak istenmiştir. Ayrıca harf sembolizmi dikkate alındığında bu dağın ismi “kaf” harfinden gelir. Bu harf “karanlığın, inkârın, celalin” sembolü olarak görülebilir. Cabbar Kulu Kitabı’nda dalâleti simgeleyen kara zincirin bir ucu yerde, diğer ucu maşırık tarafında Kaf Dağı’nın dibinde, Azazil Köşkü’nün direğine bağlıdır (Eğri 2007: 211-212). Kara zincirin bir ucunun Kaf Dağı’na uzanması, bu dağın açıklamalarımıza uygun şekilde olumsuz bir işlevi olduğunu gösterir.

### 1.8.7. Parmak çıtlatma inancı

Anadolu’nun bazı yörelerinde parmak çıtlatmanın olumsuz bir anlam taşıdığına inanılır. Eserde “Gülerim ki, şeytân girer barmaklar da dingilder.” (Eğri 2007: 89) şeklinde geçen ifade, parmak çıtlatarak ses çıkaran kişiye şeytanın musallat olduğunu gösterir.

### 1.8.8. Fal inancı

Müneccimlere inanma İslam anlayışıyla örtüşmez. Çünkü onlar gayptan haber vermeye çalışırlar. Eserde Hz. Resullullah, melheme ile amel eden müneccimlerin günaha girdiğini ve Allah’ın hikmetlerine karıştıklarını söyler. Onları günaha sokan cümlelerden biri de halk meteorolojisiyle ilgili olan “*Bu sene kış yiğün gelir ve kanlı kulak kalmaz kırılır.*” ifadesidir (Eğri 2007: 167).

Hz. Ali, ince yalanın ne olduğunu “*şol baş göz bağlayan cazıya benzer*” (Eğri 2007: 348) diye anlatır. Burada geçen cazı kadın, büyü yapan kadındır. İnce yalan, onların büyü esnasında söyledikleri anlaşılmasız yalanlara benzer.

### 1.9. Renk sembolizmi

Türklerin İslam öncesi dönemden beri renkleri sembolik anlamlarda kullandığı görülür. Reşat Genç, Türk tarihinin eski dönemlerinden itibaren çeşitli renklerin hem sembol anlamlarında hem de manevi ve millî değerleri yansıtan anlamlarda kullanıldığını belirtir. Ayrıca Müslümanlar tarafından kullanılan bazı renklerin millî yönünün unutulması zamanla dinî motif olarak algılanmaya başladığını ifade eder (2009: 7). Alevî-Bektaşîlerin zengin kültüründe renkler, yüzyıllar öncesine dayanan gelenek içinde sembolik anlamlarda kullanılmıştır (Günşen 2007: 329). Bu bağlamda Cabbar Kulu adlı eserin zengin malzemeye sahip olduğu görülür. Cabbar Kulu, yalan söyleyen ve hile yapan bir pazarcıyı mezarda görünce onu “kara donlar giyinmişti” şeklinde betimler (Eğri 2007: 176). Bu durum onun mezarda iyi hâlde olmadığını gösterir. Mezdadaki bu kişi kendisi için “siyah imiş yüzüm benim” (Eğri 2007: 179) ve “yüzüm siyah ile geldim kapuna” (Eğri 2007: 183) der. Hz. Musa’nın ölümü üzerine Cebrail, “Bu azizi de yutdu kara yir” diye söyler (Eğri 2007: 606). Ölüm kara renk ile betimlenmiştir. Şeytan pazara kucak dolusu kara tuzak alıp gider (Eğri 2007: 232). Metinde geçen siyah ve kara kelimeleri, Türk kültüründeki anlamlarına uygun olarak olumsuz durumların anlatımlarında kullanılmıştır.

Renklerin sembol olarak kullanımının en bariz örneğini hidayet ve dalalet kelimelerinin anlatımında görürüz. Eserde biri kara, diğeri yeşil iki zincirden bahsedilir. Bu zincirlerin birer ucu yeryüzünde yan yana durur. Yeşil zincirin bir ucu yerde, diğer ucu

gökte, Allah'ın yed-i kudretindedir. Kara zincirin bir ucu yerde, diğer ucu maşrık tarafında Kaf Dağı'nın dibinde, Azazil Köşkü'nün direğine bağlıdır (Eğri 2007: 211-212). Yeşil zincir hidayeti, kara zincir ise dalaleti temsil eder. Bu kabullerin İslami anlayışa da uygun olduğu görülür. Yeşil rengin dinî bir sembol olarak kurtuluşu, yüksek manevi mertebeyi gösterdiğinin bir diğer örneği ise kabir azabı çekmeyen kişinin anlatımında kullanılır: “Kabir içi al, yeşil döner, yeşil donlar giyinmiş” (Eğri 2007: 179). Hem mekânın hem de azap çekmeyen kişinin giyiminin yeşil renkli olması gerçekten dikkat çekicidir. Üçler, yediler ve kırklar, yeşil renkli elbise giymişlerdir ve ellerinde yeşil sancakları vardır (Eğri 2007: 395). Bu ifadeler yeşil rengin bir dinî bir motif olarak algılandığının göstergesidir. Hem Hz. Peygamber'in sünneti hem de ruhani bir gücün temsili olan yeşil renk, zamanla eskatolojik ve mistik temalarla yoğrulup bir imge hâlini almıştır (Gündüzöz 2016: 194).

Eserde geçen “Etmışsin kiminün donun ak/Kendi velî, donu pak” (Eğri 2007: 187) mısralarında ise ak rengin olumlu bir anlamda kullanıldığı görülür. Ak rengin Müslüman'ı, yeşil rengin ise mümini temsil etmesi şu örnekte dile getirilir: “Görse ki ol veled-i kalb ak sarınmış, ak giyinmiş, Müslüman idüğünü andan bilür, didi. Eğer yeşil sarınmış, yeşil giymiş ise mü'min menziline vardığını andan bilür.” (Eğri 2007: 498). Müminin nitelik olarak Müslüman karşısındaki üstünlüğü burada ak ve yeşil renk ile ifade edilmiştir.

### 1.10. Deyim ve atasözleri

Uzun yıllar içerisinde oluşan ve derin anlamlara sahip olan deyim ve atasözleri, toplumun tecrübelerinin ve hayat felsefesinin bir yansımasıdır. Bu kalıp sözlerin içerdiği mecazi anlamlar, anlatılması zor konuların dile getirilmesinde anlatıcıya büyük kolaylıklar sağlar. Eserde atasözlerine ağırlık verilmiştir. Tasavvufta mürşit, bilen ve sırlara vâkıf olan kişidir. Cabbar Kulu, Veysel Karanî'nin kendisine verdiği dört gülün manasının şeriat, tarikat, marifet ve hakikat olduğunu öğrenir ve bu dört kapıyı onun açıklaması gerektiğini “*İnceden inceye yol vardır. El üstünde el vardır.*” (Eğri 2007: 79-80) sözleriyle dile getirir. Tasavvufun ince bir mana yolu olduğu ve bu yoldaki insanlardan birinin diğerlerinden üstün olabileceği bu atasözleri ile anlatılmak istenmiştir. Buradaki üstünlük ise tasavvuf sırlarına vakıf olmakla ilgilidir. Bu söz müridin, mürşide bakışını yansıtır. Mürşit, ince mana yollarını bilen ve diğer insanlardan üstün olan kişidir.

Dervişler, Hz. Peygamber'in huzuruna çıkacakları vakit Hz. Ali'ye huzurda nasıl davranmaları gerektiğini sorarlar. Hz. Ali de kendilerine iyi dinleyip az konuşmaları gerektiğini söyler. Bu sözlerini “*Dinlemek altun, söylemek gümüştür*” (Eğri 2007: 344) atasözü ile pekiştirir. Bu söz dervişlere bir mürşidin yanında nasıl davranmaları gerektiğini açıklar. Çünkü tasavvufi bilgi mürşitten müride doğru intikal edeceği için konuşan büyük çoğunlukla mürşit olmalıdır. Bu sözün günümüzde “söz gümüşe sükût altındır” biçimi yaygındır.

Hz. Resullulah, Hz. Ali'ye Cabbar Kulu'yu çağırmasını söyler. Yakından dinlemekle, uzaktan dinlemenin bir olmayacağını, yanlarına gelmekle dervişin yorulmayacağını dile getirir. Sonra “*Âşıkta, Bağdad Irak değildir.*” (Eğri 2007: 463) der. Bu atasözü, tasavvuf bilgisine talip olanların önlerine çıkan engelleri ve mesafeleri aşmada azimli olma-

larını, ulaşmak ve bilmek istedikleri Allah'a ancak mücadele ile erişileceğini anlatmak maksadıyla eserde yer almıştır.

Bülbül ile Cabbar Kulu arasında geçen bir sohbet esnasında, bülbül Cabbar Kulu'ya "ev sahibi" ile ne anlatılmak istendiğini sorar. Derviş olduğu hâlde bilemediği için Cabbar Kulu'ya sitem eder. O da bülbüle "Yitemedinüz yirün körüyüz." (Eğri 2007: 375) diye karşılık verir. Günümüzde halk arasında "Bilmediğimiz konunun cahiliyiz" şeklinde geçen bu söz bir dervişin bilgi sahibi olmadığı konularda gösterdiği tavır açısından anlamlıdır. Eserde *mekân* bağlamında kullanılan bu ifade, günümüzde *bilgi* odaklı bir ifadeye dönüşmüştür. Eserde mecazi bir söylemin değişikliğe uğrayarak gerçek anlam boyutuna indirgendliği görülür.

Tasavvufi bilgiye sahip olan insanların mertebeleri bir değildir. Bu yüzden müritler veya mürsitler kendilerinden yüksek mertebedeki kişilere büyük saygı duyarlar. Eserde büyüklere saygı göstermek ve onların yanında edepsizlik etmemek gerektiği şu atasözü ile anlatılmıştır: "Hazret-i Ali eydür: Yâ Rasûla'llâh! Dervişe biraz şeyler ta'lim eyle, didi. Sen ta'lim eyle yâ Ali, didi. Yok Sultân'ım, senin olduğun meclisde bu minvâl üzerine cevâb söylemezüz, didi. Niçün söylemezsün yâ Ali, didi. Hazreti Ali: *Deryâ yanında ırmak çağlamaz*, didi." (Eğri 2007: 407). Bu sözde derya ve ırmak kelimelerinin hacimsel büyüklüğü ön plana çıkarılmıştır. Mecazi bir anlatımla kimin konuşma hakkına sahip olduğu vurgulanmıştır.

Hz. Ali, Hz. Resullullah'ın yanında utandığı için söz söyleyemeyeceğini ifade edince Hz. peygamber "*Utananun oğlu kızı olmaz.*" (Eğri 2007: 439) diye cevap verir. Hz. Ali "oğlu kızı olmamanın ne anlama geldiğini sorar. Hz. Resullullah da sohbet esnasında soru sorularak bir şeylerin ortaya çıkacağını söyler. Burada ilahi bilginin doğması için müritlerin saygı çerçevesinde sorular sormasının hakiki bilgiye ulaşmada önemli bir araç olduğu ortaya konulur.

Bu sözlerin yanında eserde mezarda yatan birinin malını hayırlı işlerde kullanmadığının pişmanlığını dile getirmek için "*son pişmanlık faide kılmaz imiş*" (Eğri 2007: 172) atasözü; dünyada hayır yapmayan ve bu yüzden cehennemde olan kişinin düşman kazandığını belirtmek için "*belâyı başıma satun almışam*" (Eğri 2007: 200) deyimini; Cennet'in güzel nimetlerini anlatmak için "*tatlı söyleyelüm, tatlı yiyelim*" (Eğri 2007: 537) ifadesi kullanılır. Eserde "tatlı söylemek" Allah kelamı söylemek, "tatlı yemek" helal yemek olarak açıklanır.

Hz. Ali, dünyada insanların rızıklarının farklı olacağını "*Gör ki kiminün öküzü var, ineği yok, kiminün ineği var, süd sağmaya çanağı yok.*" (Eğri 2007: 367-368) cümlesiyle anlatır. Allah'ın herkese farklı miktarda rızıklar vereceğini Hz. Ali bu özlü sözle dile getirmiştir. Örneklerden de görüleceği üzere Cabbar Kulu Kitabı deyim ve atasözleri bağlamında oldukça zengin bir muhtevaya sahiptir.

### 1.11. Cezalandırma

Anadolu'da bazı hastalıkların tedavisinde kullanılan katran eserde bir cezalandırma aracı olarak kullanılmıştır. Katran, sıvı yağ kıvamında, siyah renkli, is kokulu ve suda erimeyen bir maddedir (Türkçe Sözlük 2011: 1354). Esere göre münkirlerin cezalandırma yöntemi şöyledir: "Cehennem içinde *katran kazanı* vardır. Münkirler, ol kazanun

içinde başı aşağı, ayakları yukarıda dursalar gerektür” (Eğri 2007: 152). Katran kazasına atarak cezalandırma cehennem tasviri içinde kullanılmıştır. Katranın siyah renkli olması ile cehennem arasındaki ilişki düşünüldüğünde cehenneme karşı takınılan tutum anlaşılır. Eserde cezalandırma unsurlarından fazla bahsedilmemesi, tasavvufî geleneğin hoşgörü anlayışının bir neticesi olarak görülebilir.

### Sonuç

*Cabbar Kulu Kitabı*, 18. yüzyıl Anadolu Türkçesi ile kaleme alınan, didaktik bir amaçla oluşturulmuş tasavvufî bir eserdir. *Cabbar Kulu*'nun ağzından kaleme alınan bu eser, Hz. Muhammet, Hz. Ali, Hacı Bektaş Veli ve Selmân-ı Fârisî'nin karşılıklı sohbetleri şeklinde oluşturulmuştur. Eserde tarikat edep ve erkânı, şeriatın ve hakikatın manası, mürit ve mürşitlerin görevleri gibi tasavvufî konular coğrafyadan alınan örneklerle dile getirilmiştir. Dönemin sosyo-kültürel yapısını yansıtan bu eser, halk kültürü unsurlarını derin tasavvufî konuların anlatımında bir araç olarak kullanmıştır.

*Kitâb-ı Cabbar Kulu*, okuyan ve dinleyenleri inanç, ibadet ve ahlak konusunda eğiterek, dünya ve ahiret mutluluğuna ulaştırmak amacıyla yazılmıştır. Eserden anlaşıldığına göre bir Müslüman'ın görevleri şeriat ahkâmını yerine getirmekle bitmez, Müslüman tasavvuf yolunda, mürşidin terbiyesi altında hakikat ilmine ulaşmaya çalışmalıdır. İdeal bir Müslüman kimliğinin çizildiği bu eserin, kırsal yerlerde yaşayan Alevî-Bektaşî toplumuna yol gösterici bir mahiyeti vardır. Ayrıca bu toplumun temel kişileri kabul edilen insanların eserde konuşturulmaları, onların inanç sistemlerinin kaynağını öğretmesi açısından önemlidir. Esere göre Hz. Muhammet, Hz. Ali ve Hacı Bektaş Veli bu toplumun temel referans kişileri olarak gösterilmektedir.

Bu eserde 18. yüzyılda Anadolu'da yaşayan Türklerin sosyo-kültürel hayatlarıyla ilgili yoğun bilgilere rastlanır. Günlük hayatta kullanılan deyim ve atasözleri açısından eserin zengin olduğu görülür. Ayrıca Anadolu insanının eğlence ve ekonomik hayatı, evlilikle ilgili bazı kavramlar, giyim kuşama ait ayrıntılar, Türk toplumunun geçmişten getirdiği bazı inanışlar, yaşanan döneme ait revaçta olan meslekler, bazı yemekler, ziraat hayatına ait bazı ayrıntılar ve Türklerin renklere yükledikleri anlamlar eserde sıklıkla karşımıza çıkar. Anadolu insanının geniş bir kültürel yelpazeye betimlenmesi, kültürel devamlılık açısından da bu eserin değerini artırır. Geçmişle yaşanan dönem arasında bağ kurma işlevi esere ayrı bir anlam yükler. Bu açıdan eserin müellifi olduğu kabul edilen Cabbar Kulu'nun iyi bir gözlemci, Türk kültürünü iyi tanıyan ve sosyal hayat konusunda farkındalığı olan bir birey olduğu görülür. Eserin temel kurgusunda yer alan muhatap kitleye kendi dünyasıyla seslenme anlayışı, modern bir eğitim-öğretim yöntemi olarak karşımıza çıkar.

Bahsi geçen somut ve somut olmayan halk kültürü unsurlarına bütüncül bakıldığında, Anadolu Türk kültürünün esere canlı bir şekilde yansıdığı görülür. İnanışlardan mesleklere, tarımdan renklere yüklenen anlamlara kadar halk yaşamının çeşitli özellikleri eserde bilinçli olarak kullanılmıştır. İnanç sisteminin temel dinamiklerini geleceğe aktarma kaygısı, farklı metotlar kullanılarak bu tarz eserlerin oluşmasını sağlamıştır. Dinî nitelikli bir esere çalışmada olduğu gibi farklı açılardan bakmak, bu tarz eserlerin değerini bir kez daha ortaya çıkarır. Bu yüzden kültürün millî vasıflarının günümüze intikal etmesinde ve ideal insan yetiştirme serüveninde bu eserlerin işlevi göz ardı edilmemelidir.

## NOTLAR

- 1 Öyle ki İlhanlı hükümdarı Olcaytu Hüdâbende'nin, Allâme Hillî'nin telkinleri ile İmâmîyye Şîası'nı resmî mezhep haline getirmesinden sonra Şîilik'in Anadolu'da uygun bir yayılma zemini bulduğu görülür. Ancak bu dönemde Şîilik ve Sünnîlik arasındaki farklar çok belirgin değildir. İnanç sistemi olarak tanımlayabileceğimiz bu kültür, Anadolu'da göçebe ve konar göçer Türkmen çevrelerinin anlayışı olarak ortaya çıkmıştır. Bunun nedenini şehirde yaşayanların İslamlaşması ile kırsal kesimde yaşayan göçerlerin İslamlaşmasının aynı şekilde gerçekleşmemesinde aramak gerekir. Çünkü şehirde yaşayanlar İslamiyeti medreslerden öğrenirken göçebe halk ise Türkmen babalarının etkisinde kalarak geleneksel inançları ile sözlü kültürlerine bağlı kalarak yeni dine dâhil olmuşlardır (Yıldız 2014: 67-105).
- 2 Osmanlı devletinin 16. yüzyıl boyunca toplumsal açıdan sapkın dervişler üzerinde gittikçe artan bir baskı uygulaması, Bektaşî derviş grubunun sapkın zahitlik mirasına arka çıkan sufi tarikatına dönüşmelerine neden olur. Bu yüzden 16. yüzyıl ve ötesi Bektaşîleri, eski Kalenderler, Haydarîler ve Rûm Abdâllarının inanç ve uygulamalarının bir karışımı olarak yeniden şekillenmiştir (Karamustafa 2011: 101-102).
- 3 Fuat Köprülü, Bektaşî dervişlerinin halk arasında yetişen basit ve sade insanlar olduklarını, medrese tahsili görmedikleri için millî dil ve edebiyata önem verdiklerini belirtir (2003: 321-322). Onun bu ifadesinin Alevî-Bektaşî edebiyatının yapısal yönüne ışık tutmaktadır.
- 4 Ahmet Yaşar Ocak, konar göçer Türkmen çevrelerinde tasavvuf geleneğinin yazılı eserlerden çok sözlü geleneğe dayandığını belirtir (2015b: 459).
- 5 Eserin bu bölgede nüshalarının bulunması tesadüf değildir. Çünkü Anadolu'nun fethedilmeye başladığı dönemlerde Türkmen babaları Amasya, Sivas, Tokat ve Çorum gibi Orta Anadolu coğrafyasına yerleşmiş, buralarda tekkelerini kurup faaliyette bulunmuşlardır (Yıldız 2014: 107-108, Akdağ 1977'den).
- 6 "Etlik" kelimesi sözlükte "şişman" olarak açıklanır (Ünlü 2012: 181). Buradan hareketle "etlikçi" kelimesinin et ihtiyacı için küçükbaş hayvan besleyen kimseler için kullanıldığı söylenebilir.
- 7 Bu ifade Derleme Sözlüğü'nde "takla atmak" olarak açıklanmıştır (1993: 3955).
- 8 "Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken Allah'ı anarlar." (Al-i İmran/191).
- 9 Bu kuş masallarda "talih kuşu" veya "devlet kuşu" olarak geçer. Türk siyasal yapısına aykırı unsurlar taşıyan bu motifin masal içinde yapılan uygulamalarla değişime uğradığı, böylece kişilerin kutsanmasına olanak sağlayan bu kuşun kutsalın elçisi olarak işlev kazandığı görülür (Öncül 2009: 175-181).

**Kaynakça**

- Akman, E. (2012) Türk mitolojisi ve halk şiirinde 'Sarı/kızıl öküz' inancı. *Türkiyat Mecmuası* 1. C.22, 1-16.
- Artun, E. (2011) *Dinî tasavvufî halk edebiyatı*. Adana: Karahan.
- Bayat, F. (2016) *Türk mitolojik sistemi 2*. İstanbul: Ötüken.
- Coşar, M. (2011) Alevî-Bektaşî kültüründe sayılara yüklenen terim değeri, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 60, 113-128.
- Çıblak Coşkun, N. (2014) Anadolu Alevîlerinde cemler ve bu cemlerin sosyokültürel hayattaki işlevleri. *Folklor/Edebiyat* 78, 9-28.
- Derleme Sözlüğü. (1993) C.10. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Eğri, O. (2005). Kitâb-ı Cabbâr Kulu'nda din öğretimi unsurları. *Uluslararası Bektaşîlik ve Alevîlik Sempozyumu I*, (28-30 Eylül 2005 Isparta), 485-506.
- Eğri, O. (2007) *Kitab-ı Cabbar Kulu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ergin, M. (2014) *Dede Korkut Kitabı I*. Ankara: Türk Dil Kurumu.



- Esin, E. (2001) *Türk kozmolojisine giriş*. İstanbul: Kabalcı.
- Eyüboğlu, İ. Z. (1993) *Bütün yönleriyle Bektaşilik*. İstanbul: Der.
- Genç, R. (2009) *Türk inanışları ile milli geleneklerinde renkler ve sarı kırmızı yeşil*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Gündüzöz, G. (2016) *Tasavvuf kültüründe tâc sembolizmi*. Yayınlanmamış doktora tezi. Samsun: Ondokuz Üniversitesi.
- Günşen, A. (2007) Gizli dil açısından Alevîlik-Bektaşîlik erkân ve deyimlerine bir bakış. *Turkish Studies* 2/2, 328-350.
- Karamustafa, A. T. (2011) *Tanrının kuraltanımaz kulları*. İstanbul: Yapı Kredi.
- Karaöz, A. (2009) *Cabbar Kulu Hikâye-i Cabbar Kulu giriş, inceleme, metin, dizin*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi.
- Köprülü, M. F. (2003) *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ.
- Köprülü, M. F. (2006) *Tarih araştırmaları*. Ankara: Akçağ.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli (2007), (Haz. H. Karaman vd.) Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Nicolsan, R. A. (2014) *İslâm sûfîleri*. Çev. Kemal Işık vd. İstanbul: Büyüyenay.
- Ocak, A. Y. (1992) *Kültür tarihi kaynağı olarak menâkıbnâmeler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ocak, A. Y. (2015a) *Osmanlı sufiliğine bakışlar*. İstanbul: Timaş.
- Ocak, A. Y. (2015b) Bektaşîyye. *Türkiye'de tarikatlar tarih ve kültür*. Ed. Semih Cethan. İstanbul: İSAM, 447-486.
- Oğuz, M. Ö. (2007) Folklor ve kültürel mekân. *Millî Folklor* 76, 30-32.
- Ögel, B. (2014) *Türk mitolojisi II*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Örcül, K. (2009) Masallardaki devlet kuşu motifi. *Millî Folklor* 84, 175-181.
- Rayman, H. (1994) Bektaşî halk şiiri. *Millî Folklor* 22, 31-33.
- Sakaoğlu, S. (2013) *Efsane araştırmaları*. Konya: Kömen.
- Torun, A. (1991) Risâle-i Cabbâr Kulu'da bülbülün dinî-tasavvufî mahiyeti. *Millî Folklor* 9, 28-31.
- Turan, M. (2009) Alevî-Bektaşî kültüründe âşıklar ve nefesler. *Geçmişten günümüze Alevî-Bektaşî kültürü*. Ed. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 430-443.
- Uğureli, A. (2017) *Kültür ve mekân etkileşiminin halk bilimsel çözümlemesi: Türkiye'deki Yedi Uyurlar Mağaraları*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Ankara: Gazi Üniversitesi.
- Uraz, M. (1994) *Türk mitolojisi*. İstanbul: Düşünen Adam.
- Ünlü, S. (2012) Harezm -Altınordu türkçesi sözcüğü. Konya, Eğitim.
- Ünlüsoy, K. (2007) Kitâb-ı Cabbâr Kulu'nda dini inanç motifleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 41, 1-8.
- Yıldız, H. (2014) *Anadolu Aleviliği Amasya yöresi bağlamında bir inceleme*. Ankara: Ankara Okulu.



DOI: 10.22559/folklor.267  
folklor/edebiyat, cilt:24, sayı:94, 2018/2

# Selamlaşma Bağlamında Üsküdar/Selami Ali Efendi Menkıbesinin Göstergebilim Açısından İncelenmesi

Examination of Üsküdar/Selami Ali Efendi Manqabat in  
Terms of Salutation in Terms of Semiotics

**Nursel Uyaniker\***

## Özet

XVII. yüzyılda yaşamış olan Selami Ali Efendi, Aziz Mahmud Hüdâyî erkânına müntesip, Celvetî kolunun dört büyük şubesinden olan ve kendi adıyla anılan Selamiyye kolunun şeyhidir. Çalışmanın amacı; Celvetiyye tarikatının Selamiyye kolunun kurucusu olan Selami Ali Efendi'nin; "Selamsız Şeyh" menakıbından hareketle, Üsküdar ilçesi, Selami Ali (Selamsız) caddesine adını vermesini ve menkıbesinin çözümlenerek Türk-İslam kültüründe görgü kurallarının önemini belirtmektir.

Çalışma, göstergebilim teorisi bağlamında, Adlandırma Bilimi (Onomasiology) çerçevesinde ve edebiyat metin inceleme yöntemlerine göre ele alınıp değerlendirilecektir. Göstergebilim, bir metnin ya da söylemin yüzey yapısından hareketle derin yapısına ulaşmak ve onu anlamlandırmak amacıyla, çeşitli kavramlara dayanarak çözümlenme yöntemleri sunmuştur. Bu çalışmada R. Barthes ve A. J. Greimas'ın geliştirdiği anlam göstergebilimi çözümlenme yönteminde yer alan bazı kavram ve çözümlenme araçlarından yararlanılıp Selami Ali Efendi'nin menkıbesi incelenmiştir. Çalışma, Türk efsane ve menkıbelerinden hareketle adlandırma bilimi bağlamında ve belirli bir yer bazında ele alınıp incelenirse; verilen isimle, o yerin anlamlandırılmasının manevî bir sebebe bağlandığı etraflıca ortaya konulup anlaşılabilir.

**Anahtar sözcükler:** *göstergebilim, adlandırma bilimi, Selami Ali Efendi, menkıbe, selamlaşma*

\*Yrd. Doç. Dr. Marmara Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı Öğretim Üyesi, nuy-aniker@marmara.edu.tr

## Abstract

Selami Ali Efendi who lived in the 17th century, was a member of Aziz Mahmud Hüdâyî community, and the sheikh of one of the four major branches of Celvetî sect known as “Selamiyye”. The purpose of this study is to point out the significance of social conventions in Turkish-Islamic community by analyzing the legend of Selami Ali Efendi, the founder of “Selimiye”, one of the branches of Celvetiyye sect (known as Selamsız Sheikh), who gave his name to a street (Selami Ali, known as Selamsız) in Üsküdar.

The study will be evaluated within the framework of onomasiology according to semiotics theory using literature text analysis method. Semiotics has offered analysis methods based on various concepts in order to reach and understand the deep structure of a text or discourse by moving from the surface structure. In this study, Selami Ali Efendi’s menqabat was analyzed by using analysis tools in the methodological analysis method developed by R. Barthes and A. J. Greimas. Analyzed within the context of onomasiology for this specific place starting from Turkish legend and menqabat, it can be suggested that the meaning of the place is connected to a spiritual cause by the given name.

**Keywords:** *semiotics, onomasiology, Selami Ali Efendi, menkıbe, greeting*

## Giriş

Aydın iline bağlı Menteşe kazasının Kozkaya (Kuzkaya) köyünde doğan Selami Ali Efendi, tasavvufa yönelmiş ve seyrü sülûkunu tamamlayarak mürşidlik görevinde bulunmuş bir pirdir. Üsküdar’da kendi adıyla anılan üç tekke, bir hamam, iki çeşme ile Kadıköy’de de bir çeşme inşa ettiren Selami Ali Efendi h.1103 / m.1691 yılında vefat etmiş ve Kısıklı’daki tekkesinin haziresine defnedilmiştir. Selami Ali Efendi’nin tek eseri, Celveti âdâb ve erkânını anlattığı “Tarikatnâme”sidir. Bu eser, Latin harflerine çevrilerek yayımlanmıştır (Tatçı vd., 2006, s. 141).

Tekke, Selami Ali tarafından faaliyete geçirilmiş, vakfiyesi 1685-1688’de tescil edilmiştir. Celvetiye tarikatının şeyhlerinden olan Selami Ali Efendi, Selami Ali Efendi Tekkesi Camii’ni de yaptırmıştır. Yapı, Ali Efendi’nin vefatından sonra 1692 tarihinde tamamlanmıştır (Haskan, 2001, C.1, s. 311).

Osmanlı kaynaklarında farklı isimlerle (Selâmiye / Selâmsız, Tekkekapısı, Kocaçınar, Toygartepesi vs.) adlandırılan Selâmi Ali mahallesinde, Selamsız Şeyh’in tekkesi ve bazı su tesisleri (su terazisi, kuyu ve çeşme) yer almaktadır. Mahalleye adını vermiş olan ve cami-tekke niteliğindeki tesis tamamen ortadan kalkmış, geriye ancak hazîrenin bir bölümü günümüze intikal etmiştir. Daha sonra hiçbir iz kalmaksızın tarihe karışmış olan tekkenin arazisi üzerinde, 1965 tarihinde Selami Ali Efendi’nin adını taşıyan klasik üslûpta, merkezî kubbeli bir cami inşa edilmiştir (Tanman, 2009, s. 350). Selamiyye tekkesinin civarı, Selami Ali Efendi’nin yaptırmış olduğu dükkân, hamam ve evlerden sonra gelişmiş, Üsküdar’ın önemli semtlerinden birisi olmuştur. “Selami” ismi zamanla “Selamsız”a dönüşerek semte adını vermiştir. Bu semt adının, Ali Efendi’nin yaşadığı yüzyıl olan 17. yüzyıldan beri kullanıldığı ve 19. yüzyılda dahi bu adla bilindiği, Mehmed Süreyya tarafından Sicill-i Osmanî’de bildirilmiştir (Süreyya, 1996, C:5, s. 1486).

Üsküdar, coğrafi özellikleri, tarihî gelişimi, kültürel çeşitliliği gibi özellikleri

nedeniyle yer adları bakımından zengin birikime ve anlatılara sahip bir ilçedir (Ceylan, 2012, s. 460). Uzun bir süreç içinde oluşturulan ve şehre kültürel bir kimlik kazandıran yer adları, geçmişi bugüne bağlayan köprülerdir. İlçeye adını veren “Selamsız” yer adı, aynı zamanda Selami Ali’nin etik kişiliğinin ve dinsel niteliğinin de simgesidir (Ayrıntılı bilgi için bkz. Örnek, 2015, s.524). Bu çalışmada, Selami Ali Efendi’nin Üsküdar Selamsız semtine adını veren menakıbından hareketle, Türk-İslam kültüründe görgü kurallarının değeri, göstergelerden hareketle bireysel ve toplumsal yorumlar anlatılmaya çalışılmıştır. Selamsız şeyhe ait olan menkıbe, anlam kavşakları bakımından kesitlerine ayrılarak göstergebilim açısından değerlendirilmiştir.

Toplumda ikinci şahıslarla veya başka bir toplulukla ilişki kurmanın ilk basamağı olan selamlaşma, toplumsal bir olaydır. Karşısındaki kişiye iyi dilek ve temennide bulunmanın ve fertler arasında tanışmanın, yakınlık kurmanın önemli bir yönünü oluşturan selamlaşma, bu açıdan bakıldığında ise, önemli psiko-sosyal bir olaydır. Çalışmada, genelde Türk-İslam toplumunda selamlaşmanın kuralları, özelde ise Selamsız Şeyhi Selami Ali Efendi’nin menâkıbı ele alınarak toplumsal statü ve roller açısından değerlendirilecektir. Üsküdar/ Selamsız semtinin “selamsız şeyh” menakıbından hareketle isimlendirilmesi, o bölge halkına verilmek istenen dersin de bir göstergesidir.

### 1. Âdâb-ı muâşeret kuralı olarak selamlaşma

Arapça salâm; dünyevî ve ebedî kurtuluş, selâmet anlamlarına gelmektedir. Bu kelime Kur’an-ı Kerîm’de, çoklukla selamlama ibaresi olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte dua ve takdis manalarına da gelmektedir (Arendonk, 1988, s. 329).

Toplumda iletişim kurmanın ilk basamağını oluşturan selam vermek, genel olarak iki manada algılanmaktadır. Birincisi “benden size zarar gelmez” diyerek emniyet, itimat ve tanışmak anlamlarıyla yüklü olmaktadır. İkincisi ise; “size başkasından da zarar gelmesin” diyerek temenni ve duada bulunmaktır. Böylelikle selam ile karşılıklı diyalogun önü açılmış olmaktadır. Selamın verilmesi ve alınması meselesi, aynı zamanda toplumsal bir statü göstergesidir. Toplumsal statü ve roller açısından birbirine denk insanlar arasında selam verilir-alınır. Bu açıdan bakıldığında aynı dine mensup olan, aynı dili konuşan, toplumda saygın yeri olan insanlar “selamlaşma” eyleminde bulunurlar.

Toplumsal görgü kuralları (âdâb-ı muâşeret), her toplumda bireyler tarafından belirlenen ve toplumsal bir anlaşma içeren yazısız kurallardır. Bu yönüyle toplumsal yaptırım gücüne sahip olan ve milletlerin karakterlerini de içeren yazısız kurallar yani töreler, uyulması gereken yükümlülüklerdendir. Toplumsal birlik ve beraberlik açısından selamın özellikle Müslümanlar arasında yayılmasını isteyen İslam topluluklarında, selam veren; “Es-selamu aleykum (Allah’ın selamı sizin üzerinize olsun)” der, selamı alan ise; “ve aleykum’s-selam ve rahmetullah (Allah’ın selamı ve rahmeti sizin de üzerinize olsun)” diyerek ilaveli duada bulunur. İslam’da selam, bir ibadet olarak görülmüş ve Müslümanlık belirtisi sayılmıştır.

İnsânî iletişimin ve iyi ilişkilerin bir göstergesi olan selam, muhatabının yüzüne bakarak, karşısındakinin duyabileceği yükseklikte bir ses tonuyla, gerekmedikçe işaret etmeden söyleyerek, yani hem duyma hem de görme duyusunu birlikte kullanarak bir eylem başlatmaktır. İslam’da selam, Allah’ın isimlerinden olduğu için, edepli bir şekilde

söylenmelidir, aksi takdirde selamlaşma yerine geçmez. Buna göre selamlaşmada usul, aşağıdaki kurallara göre yapılır:

- a. Selam bir hitap şeklidir ve selama anında cevap verilmelidir,
- b. Başka bir yere giren kişi selam verir,
- c. Topluluktan ayrılan kişi selam verir.

İslam toplumunda selamlaşma:

- a. Küçük olan büyüğüne, sayıca az olan grup çok olan gruba, yürüyen oturana, at üzerinde olan yaya olan kişiye selam verir,
- b. Kadınlara ve çocuklara selam verilir,
- c. Alınan selamdan daha güzeli ile selam vermek gerekir,
- ç. Gayri-Müslimlere de selam verilir,
- d. Ağzıyla selam verip kalbiyle de olumlu mesajlar vermeyen kişi selam vermiş sayılmaz (Kasapoğlu, 2010, s. 49-87).

Toplum, selam vermemenin hainlik, zarar ve haram olduğunu düşünmektedir. Selam vermemek ve selamı almamak, toplum tarafından kınama ile karşılanacak kötü bir davranıştır, hoş görülmez. Bununla birlikte selam verilmeyecek özel durumlar da bulunmaktadır:

- a. Allah'ın güzel isimlerinden birisi olduğu için, temiz olmayan yerlerde selam verilmez,
- b. Hamama girerken selam verilmez,
- c. Günahla meşgul olan kimselere selam verilmez,
- ç. Kur'an okuyan, hadis rivayet eden ve ilim müzâkeresinde bulunan, vaaz eden kimselere, hayırlı bir işin kesilmesine sebep olacağı için, selam verilmez,
- d. Ezan okuyan, kâmet getiren, namaz kılan kimselere selam verilmez,
- e. Yabancı bir kadına, dedikodu yaratacak bir durum oluşturacaksa, selam verilmez (Sert, 2004, s. 329-331).

İnsanlar, selamlaşmayı ifade eden çeşitli dil sembolleri/kelimeler kullanarak selamlaşabilirler. İlişki sözleri ya da kalıp sözler (Küçükbasmacı, 2015, s. 1677) olarak yapısına, işlevine, bağlamına göre değişen selamlaşma, Türk toplumunda da muhatabının durumuna ve toplumdaki yerine göre değişmektedir. Selamlaşma, sözlü ve sözsüz iletişim yoluyla olabildiği gibi, beden diliyle de yapılmaktadır.

## 2. Selamsız Şeyh menkıbesi

Selami Ali Efendi'nin lakabı olan, Üsküdar'daki "Selamsız" semtiyle özdeşleşen ve günümüze kadar gelen bu isim hakkında çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Selamsız Şeyhi Selami Ali Efendi'nin menkıbeleri olarak bilinen bu anlatılarda birbirine benzer iki varyant göze çarpmaktadır.

### Varyant 1

*Kesit 1.1:* Selami Baba, sokakta yürürken sağına soluna bakmaz daima önüne bakarak yürürmüş. Şeyh bir gün müritleriyle Cuma namazına giderken, halk kenarlarda ayağa kalkıp ona selam ve saygıda bulunmak isterler. O mübarek de önüne baktığı için kenarda

kendini selamlamak isteyen insanları görmezmiş. Selami Baba bir gün yine müritleriyle birlikte Cuma namazına giderken yanındaki dervişlerden biri, Selami Baba'ya dönerek:

-Azizim, insanlar size saygıda bulunmak için ayağa kalkıyorlar fakat siz başınızı sağa sola çevirmeden yürüyorsunuz, bunun sebab-i hikmeti nedir, diye sorar.

Selami Baba:

-Evlad! Bir daha selam vermek isteyenler olursa bana haber ver, demiş.

*Kesit 1.II:* Üç beş metre sonra yine halk ayağa kalkmış. Derviş:

-Sultanım, bakın size selama durdular, dediğinde Selami Baba, bir himmet ve teveccühle dervişin gözlerindeki perdeyi kaldırır. Derviş Mehmet selama duranları çeşitli mahlûkat olarak görür. At, katır, eşek, kedi, köpek gibi hayvan suretlerine girmiş olarak görür. Bunun üzerine derviş:

-Ey ahali! Sokaklara çeşitli hayvanlar dolmuş, diye feryat ederek bağırır. Sokaktan feryat-figan kaçarak camiye girer. Camide ezanı okuyan müezzinin ve hutbe okuyan imam efendinin sîretlerinden suretlerine yansıyan hayvânî huyları görüp:

-Manda ezan okuyor, deve hutbe okuyor, demeye başlamış.

*Kesit 1.III:* Cemaat, dervişi bir güzel döver. Derviş, camiden çıktığı gibi doğru dergaha saklanır. Her tarafı yara bere içindedir. Bunun üzerine Selami Baba:

-Oğlum, geçmiş olsun sana ne oldu, dediğinde yediği dayağı anlatır. Selami Baba:

-Oğlum, bundan sonra benim selamıma karışma olur mu? der.

*Kesit 1.IV:* O günden sonra zat-ı muhteremin adı “Selamsız Şeyh” olarak anılır. Yine İstanbul’da bu zatın ismine hürmeten Üsküdar’daki semtin adı “Selamsız” olarak kalır (Tatçı vd., 2006, s. 51-52).

## Varyant 2

*Kesit 2.I:* Selami Ali Efendi, zamanında adı Selâmiyye Çarşısı olan yerden geçerken hep selamsız sabahsız geçermiş. Selam, malum: Selamun Aleyküm! Sabah da: Sabah şerifleri hayrolsun! Hayırlar fetholsun, şerler def olsun! Siftahınız helal olsun! Rızkınız açık ve bereketli olsun. Haram uzak dursun, helal buyursun, anlamlarına gelir. Örf bu, âdet bu, edep bu, sünnet bu amma... Selami Ali Efendi selam vermiyor, veremiyor bu cadde ve çarşı esnafına... başka her yerde bir selam ırmağı gibi aktığı halde. Bir böyle, iki böyle, üç böyle sürüp gidince bu selamsızlık, Selâmiyye esnafı, bağlı buldukları esnaf şeyhine durumu bildiriyorlar. Üzldüklerini belirtiyorlar, “Selami Efendi bize selam vermiyor, selamsız bu adam selamsız!” diye söyleniyorlar.

*Kesit 2.II:* Esnaf şeyhi de kalkıyor, doğru Selâmiyye dergahına giderek konuyu açınca, Selami Ali Efendi:

-Gel, diyor şimdi benim katırıma bineceksin oradan birlikte geçeceğiz. Bakalım sen selam verebilecek misin? Kalkıyorlar ve biri bir katıra diğeri bir katıra biniyorlar, yola koyuluyorlar. Selâmiyye cadde ve çarşısından geçerken esnaf şeyhini aniden bir ürperme, bir korku, bir dehşet sarıyor. O dehşet içinde nereye bakacağını şaşırıyor. Çünkü nereye, hangi tarafa baksa gördüğü insan gövdesinde kurt, köpek, tilki, domuz, sırtlan ve çakal başı!.... Selmanîpâk caddesine ulaşıp da normal ahvâle girilince Selami Ali Efendi:

-Ne dersiniz şeyh efendi, selam verilir mi bu mahlûkata?

Esnaf şeyhi, son derece üzgün ve perişan bir halde:

-Verilmez şeyhim, verilmez! diyebiliyor ancak. Zamirleri o kadar berbat ki içlerine sığmamış, dışlarına da taşmış.

*Kesit 2.III:* Esnaf şeyhi bu görüşmeden bir gün sonra Selâmiyye çarşısına gidince esnafa:

-Şikâyetiniz yersizdir. Selamsız olan Selami Ali Efendi değil, sizsiniz. Bu çarşı Selamsız, bu cadde selamsız, diyerek sebebini izah ediyor.

*Kesit 2.IV:* -İçinizde ne varsa dışınıza o sızar... Dün, bu vakitlerden az önce birlikte geçtik buradan, bana da gösterdi buradaki ahvâli. Hepiniz kurt, köpek, tilki, domuz, sırtlan ve çakal suretindeydiniz. Haramın garamın, tefenin dalaverenin neticesi bu. Bunları terk ederek bir an evvel insanîyetinize dönmeye bakın. Kendi halinize bakmadan bir arif-i billah'a ta'nediyor, selamsız diyorsunuz ha! Selamsız olan Selami Ali Efendi değil, sizsiniz. Bu çarşı Selamsız, bu cadde selamsız... işte o tarihten sonra bu cadde ve semtin adı "Selamsız" kaldı derler (Özdamar, 2002, s. 233).

### 3. Göstergebilim

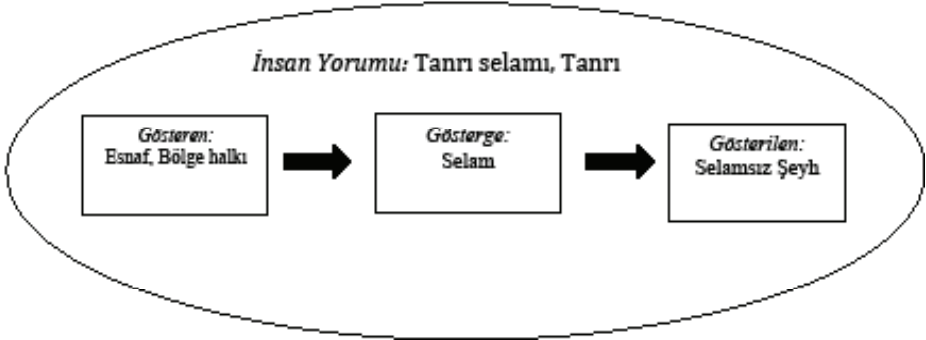
Göstergebilim, göstergeleri inceleyen bilim dalıdır. Gösterge ise, kendisi dışında bir şeyi temsil eden ve farklı anlamları içeren işaretlerdir. İnsanlar arasında veya insanın insan dışındaki varlıklarla iletişimi sırasında kullandığı, düz ve yan anlamlar içeren her türlü biçimi kapsar. Bunlar arasında konuşma dilleri, kelimeler, işaretler ve semboller sayılabilir. Tüm evren bir göstergeler âlemidir. Bütün bilim dalları bu evrendeki farklı göstergeleri tanımlar, sınıflandırır ve anlamını çözmeye çalışır (Rifat, 2009, s. 11).

Göstergebilim, "gösteren" adı verilen anlatım düzleminden ve "gösterilen" adı verilen içerik düzleminden meydana gelir. Düz anlam, yan anlam ve derin anlam olarak tanımlanabilen anlamlar da bu işaretlerden ve göstergelerden çıkartılabilir (Barthes, 2014, Çev. Rifat, s. 44-100).

Göstergebilim, belirti ve belirtke olarak tanımlanan, bilinçli veya bilinçsiz üretilen veya ortaya çıkan işaretleri de anlamlandırmaya çalışır. Hastalık belirtileri insanın iradesi dışında ortaya çıkarken, trafik işaretleri insanların bilinçli olarak geliştirdikleri belirtke olarak tanımlanan işaretlere örnektir. Toplumsal göstergebilim kültür anlayışıyla, bilinçli olan göstermeyle, toplum içerisindeki ortak anlamlandırma ile ilgilidir. Toplumsal göstergebilime göre, bütün anlam bu ortak kodlardan gelişmiştir (Sayın, 2014, ss. 159-160).

Göstergebilimden hareketle, Selami Ali Efendi menkıbesinde, şeyhin davranışı toplum tarafından davranış koşullarını sağlamadığı düşüncesiyle eleştirilmiş bireysel bir kabuldür. Toplum, şeyhin görüntüdeki davranışını önemsemmiştir. Şeyh ise, toplum tarafından görülemeyen davranışın arkasında gizli olan toplumsal zaafi (haram yemek, dürüst olmamak gibi) görmekte ve göstermek istemektedir. Şeyhin manevî özellikleri, Tanrı'nın ona verdiği kerametleridir. Şeyhin gözleri, Tanrı'nın gözleridir. Burada göstergelerden çıkan anlam (sense), dürüst bir insan olmak, İslam'da belirtilen yolda ilerleyen doğru adam olmak gibi erdemleri göstermektedir. Toplum bu menkıbeyle kendi kendini eleştirmiş ve "Selamsız" adıyla da cezalandırmıştır. Anlam göstergebilimi ışığında anlatı, aşağıdaki şekilde tablolaştırılabilir:

Tablo 1:



#### 4. Adlandırma bilimi (Onomasiology)

Varlıklara ya da nesnelere, onları dilde temsil edecek karşılıklar verme olarak tarif edilen adlandırma bilimi (Onomasiology), adlandırma işleminin toplum tarafından nasıl yapıldığını konu edinmiştir. Adlandırma işlemi, ilk örneği Platon'un *Kratylos* diyalogu olan birçok dil felsefesi tartışmasına da konu olmuştur. Bu diyaloga katılan taraflar (Hermogenes, Kratylos ve Sokrates) doğalcı ve uylaşımçı tezleri irdelemekte ve her bir adın onun doğasından mı, yoksa insanlar arasındaki bir uylaşımından mı kaynaklandığını tartışmaktadır (Platon, 2000, Çev. Karakaya, s. 31).

Selami Ali Efendi menkıbesinden hareketle, semte adını veren selamlaşma olayı, "Selamsız" adıyla toplumun erdemler noktasında sınavı geçemeyişini dile getirmektedir. Burada adlandırma yoluyla toplumsal erdemler hatırlatılmaktadır. Selamlaşmanın davranışsal boyutu toplumda yaşıyorken; bir Müslümanda bulunması gereken erdemler noktasında içeriksel boyut ise yaşıtılamamaktadır.

Bir şehrin algılanmasında caddelerin, tarihî binaların, alışveriş merkezlerinin vb. önemli birer etken ve imgeler olduğunu anlatan Kevin Lynch'a göre, her bir kentlinin kentin bazı kısımlarıyla uzun bir münasebeti olmuştur ve ona ilişkin kendi imgesi hatıra ve anlamlarla yüklüdür. Bir çevresel imge üç bileşene ayrılabilir: kimlik, yapı ve anlam (Lynch, 2010, Çev. Başaran, s. 1, 8). Tarihsel bir gerçek kişilik olan Selami Efendi'nin adından hareketle kullanılan "selam" ifadesi, anlatıda paradoks olarak "selamsız" halkını işaretlemek amacıyla kullanılmıştır. Bu şekilde tanımlanan halk ve çevre, diğer semtlerden ayırıştırılarak bir kimlik kazanmış olur. Kimlik kazanan yapı, böylelikle anlam da kazanmıştır.

#### 5. Göstergebilim ve adlandırma bilimi (onomasiology) bağlamında menkıbenin incelenmesi

Sözlü anlatıdaki göstergelerden yola çıkarak semtin adlandırılması olayını şu şekilde çözümlenmek mümkündür:

*Varyant 1 - Çözümlemesi:*

*Menkıbede Yer Alan Zaman:* Olay, bir gün Cuma namazı vakti gerçekleşmiştir.



Anlatı, Selamî Efendi'nin yaşadığı yüzyıl olan XVII. yüzyıla göndermede bulunmuştur. Dolayısıyla gerçek bir zaman kesiti bulunmaktadır.

*Menkıbede Uzam:* Menkıbe, daha sonra İstanbul/Üsküdar'da Selamsız adını alacak olan sokakta, çarşıda ve buradaki camide geçmiştir. Uzam, coğrafi belirginliği olan bir yerdir.

*Menkıbede Yer Alan Kişi(ler):* Selami Baba, Selami Baba'nın müritleri, derviş Mehmet, müezzin, imam ve sokaktaki ahali.

*Menkıbenin İşlevi:* Menkıbede İstanbul/Üsküdar'da bulunan Selamsız sokağına ad verilmesi anlatılmaktadır. Dini bütün Müslüman olan Selamsız Baba'nın hikmetinden sual olunamayacağı, velilerin kalp gözünün açık olduğu ve diğer insanların göremediklerini görerek sırra erdikleri de işlenmektedir.

*Menkıbede Motifler:* Stith Thompson'un, "Motif Index Of Folk Literature" (Thompson, 1955, C:6) eserine göre burada,

E730. Hayvan şeklindeki ruhlar: Menkıbede, insanların şekil değiştirebilme özelliğinden değil, ruhlarının hayvan şeklinde görünümünden bahsedilmiştir. İnsanların iç yüzünün bir hayvan şeklinde görünmesi sebebiyle aslında ruhlarındaki hayvansı özellikler açığa çıkarılmıştır.

F640. Sıra dışı algılar (seziler): Selami Baba'nın kerameti sayesinde Derviş Mehmet, olağanüstü ve herkesin göremediği, ruhun iç yüzünü görme kabiliyetine sahip olmuştur.

F1010. Diğer sıra dışı olaylar: İnsanların hayvan şeklindeki görünümü ve insani eylemlerde bulunması sıra dışı bir olaydır.

H1570– H1599. Çeşitli Testler: Derviş Mehmet, hocası Selami Baba'nın davranışını sorgulayıp içyüzünü anlamaya çalışınca hocası tarafından bir teste tabi tutulmuş ve beklendik tepkiler vermiştir. Bu tepkiler sayesinde Derviş Mehmet, durumu anlayabilmiştir.

J1750– J1809. Biri diğerince yanlış anlaşılır: Selami Baba, sokaktaki ahaliye selam vermeyerek hem insanlar, hem de Derviş Mehmet tarafından yanlış anlaşılır.

J1850– J1899. Hayvanlar veya nesnelere insanmış gibi davranır: Menkıbede, at, katır, eşek, deve insan gibi davranmaktadır. Aslında burada hayvânî ruha sahip insanlar bulunmaktadır.

V290. Diğer kutsal kişiler-Veliler: Menkıbe Selami Ali Efendi'nin yanlış anlaşılan ve İslamiyet'te çok önemli görülen selamlaşmanın yapılmaması üzerine, Selamsız Şeyh'in kerametinin anlaşılmasıyla ve bu olayın sokağın, o semtin adının değiştirilmesiyle sonlanmaktadır. Selamsız Şeyh, insanların iç yüzünü, ruhunu görebilen, bu sırra ermiş bir velidir ve kerameti olarak da dervişinin kendi gözüyle etrafa bakmasını sağlamıştır. Bu sayede yanlış anlaşıldığını anlatarak İslamiyet'te Müslümanların kendi aralarında selamlaşmaları kuralını da aslında çiğnememiş olmaktadır.

*Değerlendirme:* Bir sözcük ya da resim, ilk bakışta anlaşılabilenden daha fazla anlam içerdığı zaman simgesel hale gelir. Simge, insanlar arasında uzlaşmaya dayanan bir göstergedir: sözcülemi, doğal dillerdeki sözcükler uzlaşmaya dayalı birer simgedir; çünkü bir sözcük belirttiği şeyi yalnızca bu anlama geldiğini anlamamız sayesinde belirtmiş olur (Rifat, 2009, s. 32). Menkıbede "selamlaşma" simgesel bir hale gelmiştir. Burada selam vermeyen ve bu yüzden yanlış anlaşılan Şeyhin, toplumun gözünde kerameti sayesinde aklanması anlatılmaktadır. İslamiyet'te selamlaşma kuralının yapılmadığı bazı

durumlar bulunmaktadır. Bunlardan birisi de, adam olana selam verilmesi, kötü işlerle uğraşan ve hatta Müslüman olmayanlara selam verilmemesi kuralıdır (Cihan, 1986, s. 8). Burada Selami Ali Efendi, esnafı kötü işlerle uğraşır bir halde olduklarından hayvan suretinde görmüş ve selamlaşma kuralını bu sebepten uygulamamıştır. Ahali esnafı, İslamiyet'e uymayan kötü işler yaptıklarından insan suretinden çıkmışlar ve bu yüzden de Selami Ali Efendi gibi bir Allah dostunun selamını almayı hak etmemişlerdir. Bu menkıbeye toplumdaki statü ve roller açısından bakıldığında Selamsız Şeyhin toplumdaki yerinin daha üstte olduğunu ve bu yüzden kendisiyle eşdeğer statüye sahip insanlara selamını verebileceğini düşünmek mümkündür. Zira İslam'da da selamlaşma kuralı da statü ve roller açısından belirlenmiştir (Güvenç, 1966, s. 308; İz, 1967, s. 133). Selamsız Şeyh, burada esnaf tarafından verilen selama denk bir şekilde ve selam vermeyerek karşılık vermiştir. Semt "Selamsız" adını, bu manevî olay neticesinde almıştır. Anlatının IV. kesiti olan bitiriş kesiti, aynı zamanda semtin adlandırılması olayını açıklayan bir açıklama kesitidir.

*Varyant 2 - Çözümlemesi:*

*Menkıbede Yer Alan Zaman:* Menkıbede geçen olay; bir müddet tekrarlanan, daha sonra çözüme ulaşan ve anlaşılabilir bir durum olduğu için bir müddet zaman zarfını kaplamıştır. Olayın daha çok gündüz vakti geçtiği düşünülmektedir. Anlatıda geçen zaman, gerçek bir zaman kesitidir.

*Menkıbede Yer Alan Uzunluk:* Selâmiyye Çarşısı ve caddesi, Selâmiyye Dergâhı, Selmanıpâk caddesi. Belirliliği olan bir yerdir.

*Menkıbede Yer Alan Kişi(ler):* Selami Ali Efendi, Selâmiyye Çarşısı esnafı, esnaf Şeyhi.

*Menkıbenin İşlevi:* Menkıbede, bir önceki varyantta olduğu gibi, İstanbul/Üsküdar ilçesine bağlı Selamsız semtinin ad alması, Selami Ali Efendi'nin menkıbesiyle konu edilmiştir. Menkıbe, haram işlerle uğraşmanın İslam'da hoş görülmeceği de anlatılmak istenmiştir. Buradan çıkarılan derse göre; bu şekilde yanlış işler yapan kimseyle konuşulmaz, hatta selam verilmez.

*Menkıbede Motifler:* Motif Index'e göre burada geçen motifler şunlardır:

E730. Hayvan şeklindeki ruhlar: Menkıbede, esnaf Şeyhi, Selami Ali Efendi ile çıktığı yolculukta işin aslını anlar ve içini bir ürperme, bir korku, bir dehşet sarar. O dehşet içinde nereye bakacağını şaşırır. Çünkü nereye baksa gördüğü insan gövdesinde kurt, köpek, tilki, domuz, sırtlan ve çakal başıdır. Bu görünüm aslında insanların ruhî görünümleridir.

F640. Sıra dışı algılar (seziler): Selami Ali Efendi'nin kerameti sayesinde esnaf Şeyhi, ruhun dışı yansıyan yüzünü görebilmiştir.

H1570– H1599. Çeşitli Testler: Esnaf Şeyhi, esnafın şikâyeti üzerine, Şeyh Selami Efendi'nin selamsız sabahsız geçişini sorgulamış ve kalp gözü açılınca gerçekte kimin haksız olduğunu anlayabilmiştir.

J1750– J1809. Biri diğerince yanlış anlaşılır: Nisâ Sûresinde geçen: "Bir selam ile selamlandığınız zaman siz de ondan daha güzeliyle selam verin yahut verilen selamı aynen iade edin. Şüphesiz Allah, her şeyi hesaplayandır" (Nisâ, 4/86), ayet gereğince

Selami Efendi'nin, selamlaşma usulünü uygulamadığı görülmüş, esnaf Şeyhi ve diğer esnaf arasında bu selamsızlık hoşnutsuzluğa ve şikâyete sebebiyet vermiştir.

P440. Esnaf: Menkıbede adları belirtilmeden geçen esnaf gurubu, toplumsal töre (yazısız kurallar bütünü) gereğince Şeyhin selam vermeyişine tepki gösterir. Esnaf şeyhi de bunun üzerine Selamsız Şeyh'ten bu durumun açıklığı kavuşturulmasını ister. Burada esnaf gurubu toplumsal bir eylemde bulunmuştur.

V290. Diğer kutsal kişiler-Veliler: Bu varyantta da Selami Ali Efendi, esnaf Şeyhine gerçekleri göstermiş, böylece toplum nezdinde haklılığını ispat etmiştir.

W150. Onaylanamaz karakter özellikleri – Sosyal: Selamlaşma, bir toplumsal görgü kuralı olarak insanlar arasında barışı ve güveni sağlamanın yolu olarak da düşünülmüştür. Selami Ali Efendi'nin Allah'ın selamını almayı, hem dinî manada hem de toplumsal manada yanlış bir davranış olarak görülmüş ve kendisine bu davranışının sebebi sorularak onaylanmadığı gösterilmiştir.

*Değerlendirme:* Birinci varyanttan farklı olarak burada selamın verilmeyişinin toplum arasında huzursuzluğa ve hatta düşmanlığa yol açabileceğine dair düşüncenin dile getirildiği görülmektedir. Selami Ali Efendi, bu davranışını keramet göstererek açıklamak zorunda kalmıştır. Velilerin keramet göstermesi, aynı zamanda sırrın ifşa edilmemesi kuralına ters düşeceğinden ancak çok önemli bir problemin çözümü için ve toplumsal ders çıkartma amacıyla olabilmektedir. Selami Efendi, bu yüzden esnaf Şeyhini çıkardığı yolculukta işin gerçek yüzünü göstermek yolunu seçmiştir. Bu varyantta anlaticı, diğerinden farklı olarak Selamsız Şeyh'in neden selam vermediğini açıklamakta ve “Haramın garamın, tefenin dalaverenin neticesi budur. Bunları bırakarak bir an evvel insaniyetinize dönmeye bakın” şeklinde ahlâkî ders çıkartmaktadır. Burada, I-Giriş açıklama kesitinde selamın toplumsal önemine ve selamsızlık durumuna dikkat çekilmiştir. Ayrıca hile ile aldatmaya yönelik davranışlar, insanlar tarafından bir müddet sonra anlaşılacağından hilebazlığın gizli kalamayacağı da anlatılmaktadır.

## Sonuç

Menkıbe, bir din büyüğünün hayatı etrafında oluşturulan ve onun kerametlerinin anlatıldığı bir anlatı türüdür. Menkıbeler, kutsalın tezahürleri olduğu için, onlara toplum tarafından saygı duyulur ve davranış kalıpları haline dönüştürülürler. Toplumsal erdemler, menkıbeler aracılığıyla ve kutsal inanmalar olarak aktarılırlar. Din büyüğü, toplum tarafından örnek model olarak kabul edilmiş ve davranışları yönüyle de örnek alınmıştır.

Selami Ali Efendi'nin menkıbesinden hareketle, toplumsal görgü kurallarının yazısız kurallar bütünü olarak ne denli önemli olduğu, simgesel hale gelen selamlaşmanın iletişimsel manaları anlaşılmaktadır. Burada selamlaşma sembolü aracılığıyla sunulan asıl gerçek gönderge Tanrı içeriği ve Tanrı selamıdır. Metnin sürecini değiştiren, yönlendiren olay; Şeyhin selam vermeyişi ve verilen selamı almayı, bölge halkında uyandırdığı rahatsızlıktır. Bunun neticesinde rahatsızlık duyan kişiler dikkate alınır ve selamsızlığın yüzey yapısından derin yapısına doğru anlamlandırma yolculuğu başlar.

Çalışmanın konusunu oluşturan Selamsız Şeyh'e ait iki menkıbede, görgü kuralları bütününde selamın dinî ve toplumsal anlamı, selamın verilmesi, hangi durumlarda

verilmeyeceği gibi konuların bireyin ve toplumun algılayışına, davranışına etki ettiği görülmektedir. Bu anlatının en temel karşıtlığı selam / selamsızlık somut ikiliğinin oluşturduğu; Tanrı selamı ve erdemleri yani soyut anlamsal yapıdır. Burada velilik makamı da gözden geçirilmekte ve herkesin görebildiğinin dışında pek çok şeyi görebilen ve anlayan keramet sahibi veli yüceltilmektedir. Şeyhin, halkın gözünde saygın bir yerinin olduğu ve manevî rehber olarak halka doğru yolu göstermek gibi önemli roller üstlendiği anlaşılmaktadır. A. J. Greimas'ın oluşturduğu altı eyleyenli modele göre, menkıbe özetlenecek olursa:

Tablo 2:

<b>Gösteren:</b> Esnaf, bölge halkı	—————	<b>Nesne:</b> Selam	—————	<b>Gösterilen:</b> Tanrı
<b>Yardım Eden:</b> Derviş Mehmet, Esnaf Şeyhi	→	<b>Özne:</b> Selami Ali	←	<b>Karşıtılan:</b> Esnaf, halk

Bu eyleyenler modeli doğrudan doğruya Özne'nin (Selami Ali Efendi) ulaşmayı amaçladığı ve Gösteren (Esnaf, bölge halkı) ile Gösterilen (Tanrı) arasında bir iletişim birimi olarak konumlanan Nesne (Selamlaşma) çevresinde odaklanır. Bu menkıbede anlamın oluşumunda zıtlıklara başvurulmuştur. Bu zıtlıklar şunlardır:

Tablo 3:

Selamî	Selamsız
Şeyh	Halk, Esnaf Şeyhi, Derviş Mehmet
İnsan	Hayvan suretine dönüşmüş
Söz dinlenen	Yanlış yolda olanlar
Manevî âlem	Maddî çıkar

Menkıbenin özellikle ikinci varyantında, toplumsal davranışlar adına ve İslam'ın öngördüğü şekilde, haram yememek, kötü işler yapmamak bir uyarı olarak anlatıcı tarafından açıkça söylenmiştir. Menkıbede selamlaşma eylemi, hem bireysel ve psikolojik olarak hem de toplumsal bir algı olarak ele alınmıştır. Burada bireysel psikoloji açısından selam vermenin kişiye rahatlık ve emniyette olma duygusu sağladığı, toplumsal açıdan da selamın önemi anlatılmak istenmiştir. Bireysel açıdan Selamsız Şeyh, bir velidir ve keramet sahiptir; toplumsal açıdan ise selamın alınmayışı hoşnutsuzluk hatta kavgaya sebebiyet vereceğinden tasvip edilemez.

Motifler, sıkıştırılmış düşünce kalıpları olarak göstergelerin metindeki temsilcileridir. Menkıbede geçen motifler, bir din büyüğünün davranış modelinin iç yüzünü açıklamaya yönelik sıra dışı olaylardır. İki varyantta da benzer motiflerin görülmesi, bu savı desteklemektedir. Bu anlatıdaki motiflerin her biri, Tanrısal niteliğin farklı özelliklerine ait göstergelerdir. Tanrı, soyut bir kavramdır ancak anlatıda geçen motifler sayesinde somutlaştırılmış, erdemleri yönüyle öne çıkartılmıştır.

Menkıbede geçen at, katır, eşek, kedi, köpek, kurt, tilki, domuz, sırtlan ve çakal gibi hayvanlar, esnafın manevî iç yüzünü anlatmak amacıyla kullanılan simgelerdir. Şeyh, keramet göstererek insanların asıl yüzünü bu hayvanat şeklinde görebilmektedir.

Menkıbede geçen yardımcı kişiler, mistik güçleri olan rehberler aracılığıyla sıra dışı algıya sahip olmuşlar ve işin iç yüzünü kavramışlardır. Zor bir testten geçirilen aslında yardımcı kişiler (Derviş Mehmet, Esnaf Şeyhi) değil, onların nezdinde toplumdur. Toplumun görgü kurallarına hakimiyeti sınanmıştır, bu sınavda manevi rehber olan şeyhler de topluma yol gösterici olmuşlardır. Sûfilerin girdiği tarikat kapısında manevî rehber (şeyh), sūfinin kişi ötesi (transpersonal) boyutun uyanışını kolaylaştıran ve derindeki anlamı bulmaya yardımcı olan bir işlev üstlenmiştir.

Sonuç olarak, göstergibilimsel çözümlemeyle, halk edebiyatı ürünlerinden olan ve bir din büyüğünün hayatı etrafında oluşturulan menkıbelerin, toplumda etkili bir rol oynayarak bir semtin adlandırılmasına katkı sağlayacak zengin malzemeler içerdiği görülmektedir. Anadolu coğrafyasında, bir velînin adını alan, onun kerametlerine işaret eden ya da Tanrısal cezalandırma yoluyla vb. adlandırılan yer adları görülmektedir. Menkıbelerin yer adları açısından ele alınması, Türk adlandırma biliminin (Onomasiology) yeni bilgilerle zenginleşmesine katkı sunabilir.

### Kaynakça

- Arendonk, C. V. (1988) “Selâm” maddesi, *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: C:10, ss. 329-333.
- Barthes, R. (2014) *Göstergibilimsel serüven*, Çev. M. Rifat-S. Rifat, İstanbul: Yapı Kredi.
- Ceylan, M. A. (2012) Üsküdar’da bazı yer adları üzerine incelemeler, *Uluslararası Üsküdar Sempozyumu VII (1352’den Bugüne Şehir)*, İstanbul: Üsküdar Belediyesi, ss. 439-462.
- Cihan, S. (1986) Hz. Peygamberin sünnetinde selam ve insan münasebetlerde oynadığı ro”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, S: 6, ss. 1-14.
- Güvenç, A. (1966) İslâmda muâşeret: kapı vurma-selam verme âdâbı, *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*, ?: C: 5, S: 11, ss. 306-308.
- Haskan, M. N. (2001) *Yüzyıllar boyunca Üsküdar*, İstanbul: Üsküdar Belediyesi, C:1.
- İz, M. (1967) Amel-i Sâlih: Selâm, *İslâm Düşüncesi Dergisi*, ?: C:1, S: 3, ss. 131-135.
- Kasapoğlu, A. (2010) İslâm’da selâm ve selâmlaşma olgusu, *Hikmet Yurdu Dergisi*, ?: C:3, S: 6, ss. 49-87.

- Küçükbasmacı, G. (2015) Selamlaşma sözleri açısından Manas destanı, *Turkish Studies*, Ankara: S: 10/8, ss. 1677-1696.
- Lynch, K. (2010) *Kent imgesi*, Çev. İrem Başaran, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.
- Örnek, S. V. (2015/2) Türk folklorunda ad seçme ve ad koyma, *Folklor/Edebiyat Dergisi* (Sedat Veyis Örnek Özel Sayısı), Kıbrıs: C:21, S:82, ss. 523-529.
- Özdamar, M. (2002) *Pîrân*, İstanbul: Kırk Kandil.
- Platon (2000) *Kratylos*, Çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal.
- Rifat, M. (2009) *Göstergebilimin ABC'si*, İstanbul: Say.
- Sayın, Ö. (2014) *Göstergebilim ve sosyoloji*, Ankara: Anı.
- Sert, H. E. (2004) *Kur'an'da insan tipleri ve davranışları*, İstanbul: Bilge
- Süreyya, M. (1996) *Sicill-i Osmanî*, Yay. Haz. N. Akbayar, C:5. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt
- Tanman, M. B.(2009) Selâmi Ali Efendi tekkesi maddesi, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, C: 36, ss. 349-350.
- Tatçı, M. vd. (2006) *Selâmî Ali Efendi hayatı, tarikat-namesi ve vakfiyyesi*, İstanbul: Kaknüs.
- Thompson, S. (1955) *Motif-index of folk-literature*, USA: Indiana University Press, Bloomington/Indiana, C.6 (5 C.+1 Alphabetical index).





DOI: 10.22559/folklor.226

folklor/edebiyat, cilt:24, sayı:94, 2018/2

# Değerler Eğitimi Bağlamında Siirt Menkıbeleri

## Siirt Hagiography in Terms of Values Education

**Rezan Karakaş\***

**Erdem Akın\*\***

### Özet

Türkler, sosyo-kültürel süreç içerisinde bazı davranış kalıplarına olumlu anlamlar yükleyerek aynı zamanda bu davranış kalıplarının inşasına ve korunmasına önem vermişlerdir. Toplum tarafından onaylandığı için tekrarlanarak kalıp haline gelen davranışlar, geçen yüzyıllar içerisinde soyut anlam kazanarak birer değer haline gelmiştir. Dolayısıyla sosyo-kültürel hayatın bir yansıması olan edebi ürünlerde bu değerlerin işlenmesi kaçınılmaz bir hal almıştır.

Anonim halk edebiyatı ürünlerinden olan menkıbelerde de muhataba verilmek istenen mesaj, kuru bir ileti olmanın dışında, halkın kültür kodlarına işlenmiş değerlerdir. Toplumlar, gelecekle ilgili sağlıklı bir şekilde oluşturabilmek için bu değerleri gelecek nesillere aktarma ihtiyacı duyarlar. Bu çalışmada, Siirt menkıbeleri, değer eğitimi açısından ele alınmış, Siirt ilinde derlenmiş olan menkıbelerde, değerlerin nasıl ve ne sıklıkta işlendiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden metin inceleme yöntemi kullanılarak Siirt menkıbelerinde bulunan değerler tespit edilmiştir. Araştırmanın veri toplama kaynağını “Siirt Menkıbeleri ve Türbe Ritüelleri” adlı kitapta yer alan toplam doksan menkıbe oluşturmaktadır. Verilerin analizinde betimsel analiz yaklaşımı kullanılmıştır. İnceleme; Rokeach’ın değer sınıflandırması çerçevesinde yapılmış, ulaşılan sonuçlar, değer eğitimi açısından yorumlanmıştır. Sonuç olarak; kendini kontrol

\* Doç. Dr., Siirt Üniversitesi Eğitim Fak. Türkçe Eğitimi Bölümü. rezankarakas@hotmail.com

\*\* Araştırma Görevlisi, Siirt Üniversitesi Fen Edebiyat Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. erdemakin19@gmail.com



edebilmek, yardımseverlik, geniş görüşlü olmak ve bilgelik gibi vasıta ve gaye değerlerin gelecek nesillere aktarımında menkıbelerin kullanılabilmesi görülmüştür.

**Anahtar sözcükler:** *Siirt; menkıbe, değer eğitimi, Türk kültürü, halkbilimi*

### **Abstract**

In the social and cultural process, the Turks put positive meanings on some behavioral patterns and they give importance to the construction and preservation of these behavioral patterns. The behaviors that have become repetitive as they are endorsed by the society have become values in the last centuries by gaining abstract meaning. Therefore, these values have become inevitable in literary products which are a reflection of social and cultural life.

Hagiographies as an anonymous folk literature genre the message that is required to be given to the reader is not only a prosaic message, but also values that are processed into the cultural codes of the people. Societies need to convey these values to future generations in order to be able to create their future in a healthy way. In this study, Siirt hagiographies were discussed in terms of value education. In the hagiographies collected in Siirt province, it was tried to determine how and how often the values were processed. In the study, the values in the Siirt hagiographies were determined by using the textual analysis method of qualitative research methods. The data collection source of the study is the total ninety hagiographies in the book "Siirt Hagiographies and Tomb Rituals". A descriptive analysis approach was used in the analysis of the data. The study was conducted within the framework of Rokeach's value classification and the results achieved were interpreted in terms of value education. As a result, it has been seen that the instrumental and terminal values such as self-control, benevolence, broad-mindedness, and wisdom can be transmitted to future generations through hagiographies.

**Keywords:** *Siirt, hagiography, education, value education, Turkish culture, folklore*

### **Giriş**

Değer sözcüğü, Türkçe sözlükte "bir şeyin önemini bilmeye yarayan soyut ölçü, karşılık, kıymet" şeklinde tanımlanmıştır (Türkçe Sözlük 2005: 483). Değer sözcüğü kavram olarak ilk kez Znaniecki tarafından kullanılmıştır. Sözcük Latince kökenli "güçlü olmak" veya "değerli olmak" anlamına gelen "valera" kelimesinden türetilmiştir (Aktürk 2012: 147).

Değer kavramı; felsefe, psikoloji, sosyoloji, matematik, iktisat gibi birçok bilim dalında sıklıkla kullanılan kavramlardan biridir. Birey davranışlarını yönlendiren güç olmaları yönüyle psikolojiyi, toplumsal bir olgu olmaları yönüyle sosyolojiyi ve kültürden kültüre değişebilen bir yapı arz etmeleri ile de antropolojiyi ilgilendirmektedir (Kaymakcan 2010: 10). Değerlerin toplumsal olgu olarak kültürden kültüre değişebilen bir yapı olması, tamamen toplumda kabul görüp görmemesine bağlı olarak değişir. Bu durumu Özbay şu şekilde ifade eder: "Değerler bir toplumun çoğunluğu tarafından kabul gören, inanılan ve korunmaya çalışılan davranış şekilleridir" (Özbay 2002: 114).

Değerlerin genel niteliklerini inceleyecek olursak Bilsky ve Shwartz şu özellikleri sıralamıştır: 1. Kavram ve inançlardır. 2. Arzulanan amaç ifadeleri veya davranışlardır.

3. Belli durumların üstünde ve dışındadırlar. 4. Olayların ve davranışların seçimine rehberlik ederler. 5. Göreli önemlerine göre sıralanırlar (Uyanık Balat 2012: 9).

Topluma yön vermenin ilk ve en önemli boyutu eğitimidir. Toplum; gideceği istikameti, bünyesinde bulunan değerleri, genç nesillere aktararak belirler. Bu sebeptendir ki içerisinde birtakım değerler barındırmayan bir eğitim düşünülemez. Bu bağlamda değerleri, eğitimin yapı taşları olarak düşünmek yanlış olmayacaktır.

Avrupa ve Amerika'da değerler eğitiminin nasıl yapılması gerektiğine yönelik yapılan önemli ve nitelikli çalışmalar, ülkemizde de ses getirmiş, değerler eğitimiyle ilgili pek çok çalışmanın önü açılmıştır. Bu konuda Milli Eğitim Bakanlığı da harekete geçmiş, 2010 yılında İstanbul'da "Uluslararası Değerler Eğitimi Konferansı" düzenlemiştir. 2010 yılında gerçekleştirilen 18. Milli Eğitim Şurası'nın da önemli konu başlıklarından biri değerler eğitimi olmuş, değerlerin tüm bireylere aktarılması noktasında tavsiye kararı alınmıştır (Güven 2014: 229).

Değer kavramı, birçok alanla irtibatlı olduğu ve oluşum süreci farklı açılardan incelendiği için birden fazla değer sınıflandırılması yapılmıştır. Değerler arasında keskin ayrımlar yapmak mümkün olmasa da özelliklerine, işlevlerine göre bazı sınıflandırmalar yapılabilmektedir (Güler 2015: 16). Değerleri bilimsel açıdan sınıflandıran araştırmacılara Spranger, Rokeach ve Schwartz örnek olarak verilebilir. Bu çalışma, Rokeach'ın sınıflandırması temelinde şekillendirilmiştir. Rokeach, 1973 yılındaki çalışmasına göre değerleri şu şekilde sınıflandırmıştır (Şen 2007: 10):

1. Gaye Değerler: Aile güvenliği - Barış içinde bir dünya - Başarılı olma - Bilgelik - Dinî olgunluk - Eşitlik - Gerçek dostluk - Güzellikler dünyası - Heyecan verici bir hayat - İç huzur - Mutluluk - Kendine saygı - Gerçek dostluk - Özgürlük - Rahat bir hayat - Sosyal kabul - Ulusal güvenlik - Zevk.

2. Vasıta Değerler: Bağımsız olma - Affedici olma - Cesaretli olma - Dürüst olma - Entelektüel olma - Geniş görüşlü olma - Hırslı olma - İtaatkar olma - Kendini kontrol edebilme - Nazik olma - Kendine hâkim olma - Mantıklı olma - Neşeli olma - Sevecen olma - Sorumluluk bilincinin olması - Temiz olma - Yardımsever olma - Yaratıcı olma.

Değerler eğitimi oldukça hassas bir süreçtir. Belli bir yaştaki bireylere önceden programlanmış hedefleri başarıyla aktarmak, etkili yöntemleri kullanmayı gerektirir. Bu etkili yöntemlerden biri olduğuna inandığımız menkıbe anlatıcılığında, ders alma ve hisse çıkarmayı esas alan bir eğitim tarzı söz konusudur.

Bireyin eğitimi ailede başladığı gibi değer eğitimi de ailede başlar. Çekirdek tipi bir ailede çocuğun ilk öğretmenleri anne ve babasıdır. Geniş aile tipinde bu öğretmen kadrosu; babaanne, anneanne veya dedenin de katılımıyla genişlemektedir. Çocuğun aile içinde almış olduğu "değer eğitimi" öncelikli olarak onun aile içindeki tutum ve davranışlarını şekillendirir. Bir süre sonra okul hayatına ve sosyal hayata girecek olan çocuğun sosyalleşmesine katkı sunacak öğretmen kadrosu daha da genişleyecektir. Kaçınılması imkânsız olan bu durum, bireyde zaman zaman farklı tutum ve davranışlara sebep olabilmektedir. Ancak çocuğun bütün bunları görmesi ve yaşaması, onun sosyalleşmesi bağlamında bir zorunluluktur.

Toplumun huzur içinde yaşaması, o topluluğun uzun yıllar boyunca benimsemiş olduğu değerlerin özümsemesi ile gerçekleşir. Farklı dil, din, düşünce ve ideolojileri

benimsemiş bireylerin aynı toplum içinde bir birliktelik oluşturması, ancak ortak değerlere sahip olmakla mümkündür.

Bir kişinin herhangi bir değere sahip olup olmadığı veya ne ölçüde sahip olduğu, ancak o toplumun diğer üyelerinin durumunun analiz edilmesiyle anlaşılır. Her ne kadar evrensel değerlerden bahsetmemiz mümkünse de bireyin sahip olduğu değerler, çoğunlukla içinde yaşanılan toplumun benimsediği değerler kapsamında ele alınır. Kısacası bir değer bireyin, toplumun diğer üyeleriyle ilişkisi neticesinde ortaya çıkar.

Siirt menkıbelerindeki değerleri belirlemeye başlamadan önce değerlerin işlevlerine değinmek gerekir. Elbette, bütün değerlerin toplum nezdinde ayrı ayrı işlevleri vardır. Gökçe, özet olarak şu işlevleri belirlemiştir:

1. Sosyo-kültürel bir değer, temelde seçici oryantasyonun standardıdır. Bu süreçte değer, bilinçli ve amaçlı davranışın genel kriteridir. Bir başka deyişle değer, eylemlerde bulunan bir kişinin kabul edilebilir arzu ve istekleri için bir referans noktası görevindedir.

2. Değerler, bir kültür içinde şekillenir ve aynı zamanda kültür üzerinde yönlendirici bir etkiye sahiptir. Diğer bir ifadeyle değerler, bir kültürün gelişme süreci içinde şekil almaktadır.

3. Değerler, insanlarla özdeşleşmiştir. Sosyalleşme sürecinde değerler, kişiler tarafından öğrenilmekte ve sahiplenilmektedir. Kısacası kişinin şahsiyet yapısına entegre olmaktadır. Bunun doğal bir sonucu olarak değerler, kişinin şahsiyetinin bir parçası olarak görülmektedir.

4. Değerler, bireyin hem zihinsel hem de duygusal yönünü yansıtan ifadelerdir (Ulusoy ve Dilmaç 2012: 7-8).

## Menkıbe

Osmanlıca-Türkçe lügatte menkıbe kelimesi “menkabe” olarak yer alır ve “çoğu tanınmış veya tarihe geçmiş kimselerin ahvaline (durumuna) ait fıkralar, hikâyeler” (Devellioğlu 1992: 735) diye tanımlanır. “Menkıbeler; dinî şahsiyetlerin hayatlarında gösterdikleri kerametler, yaşantılarından sahneler, evrene bakışlarını içeren metinlerdir. Yapısal açıdan bakıldığında menkıbelerin öznesi kutsal kişilerdir. Menkıbe, velinin yaşamındaki her türlü halini anlatır. Dolayısıyla bazı metinler, velinin yardımseverliğini, cihat yapmasını vb. konu edinebilirler ve içlerinde keramet motifi barındırmazlar” (Pehlivan 2009: 91).

“Bir velinin kerametlerini anlatan kısa hikâyelere menkıbe denir. Bunlar, ilk önce tasavvufi tabakat (biyografi) kitaplarında ve evliya tezkirelerinde yer almıştır. Tek bir veli hakkındaki menkıbeleri toplayan eserlere ise menakıp, menakıpname ya da vilâyetname (velâyetname) adı verilir” (Ocak 2013: 25).

“Türk edebiyatı tarihinde menkıbe terimi, hikâye ve tarih anlamında da kullanılır” (Pehlivan 2009: 89). “Çeşitli araştırmalarda dinî şahsiyetler hakkındaki efsanelerin ‘dinî efsaneler, velilerle ilgili efsaneler, keramet sahiplerinin efsaneleri, dinî binalarla ilgili efsaneler’ adı altında tasnif edildikleri görülür” (Pehlivan 2009: 89).

“Menkıbe yahut menakıp, tasavvuf tarihinde sufilerin izhar ettikleri harikulade olaylar demek olan kerametleri nakleden küçük hikâyeler” (Ocak 2010: 27) olarak ortaya çıkmıştır. “Menkıbe, çok universal zamanları ve mekânları kapsayan bir olgudur

ve özellikle dünya tarihini kapsayan büyük siyasal oluşumlarda onun çok önemli rolü vardır. Menkıbe, realiteye oturtulur, paralel olaylarla desteklenirse oluşumunu tamamlar. Milletlerin ve toplumların tarihinde hoş şeyler olarak ortaya çıkan menkıbeler, geniş kitleler üzerinde etkili olurlar. Modern çağlarda menkıbevi kişinin yerini karizmatik liderler almaktadır” (Ortaylı 2004: 12, 16, 18, 19, 22).

Menkıbeler, çoğunla dinî şahıslar ve onlara dair olaylarla ilgili anlatılan ve olağanüstü unsurlar taşımalarına rağmen inandırıcı olma özelliği olan çoğunlukla kısa anlatılardır. Türk kültür hayatının ürünleri olan menkıbeler, sosyal hayata ve insan ilişkilerine dair birçok bilgiyi barındırır. Menkıbelerde insan davranışlarının olumlu yönleri alkışlanırken olumsuz yönleri eleştirilir. Bu yönüyle menkıbeler, hayata çeki düzen verir. Menkıbelerde bir toplumun hayata bakış açısı, yaşam tarzı ve değer anlayışı, bir kurgusal olay ekseninde dinleyiciye aksettirilir. Halk nazarında bu kurgusal olay, gerçek olaymış gibi telakki edilerek tıpkı efsanelerde olduğu gibi inanç konusu haline getirilir. Menkıbe dinleyicisi, menkıbede anlatılan olaya inanır ve aksi durumun olumsuz sonuçlar doğurabileceğini düşünür. Menkıbeler, geniş halk kitlelerine öğretilmesi gereken bir konunun en kısa yoldan ve kalıcı olarak anlatılmasını sağlar. Bu bağlamda menkıbelerde halkı bilinçlendirmek esastır. Menkıbelerin genel çerçevesi dinî eğitimidir. Bu dinî eğitimin bir kısmının “değerler eğitimi” ekseninde geliştiği dikkati çeker. Menkıbede olay, vurgulanmak istenen ana düşünceye hizmet edecek şekilde kurgulanır, böylelikle halkın anlamakta güçlük çekeceği bir konuya açıklık kazandırılmış olur. Menkıbe dinleyicisi; metinden ders çıkarır, öğüt alır. Menkıbe, dinî inancın güçlenmesine yardım eder.

Menkıbelerde olumlu ve olumsuz modeller, genellikle bir arada verilir. Olumlu model, genellikle olayların belirleyicisi ve etkileyicisi olan dinî şahsiyettir. Olumsuz model ise dönemin dinî anlayışına, inanca ve geleneksel değerlere aykırı tutum içinde olan uyarılan veya cezalandırılan kişidir. Menkıbelerde olumlu ve olumsuz tip/tyipler, keskin çizgilerle ayrılır. Burada olumlu tipin davranışının teşvik edilip örnek model gösterilmesi, olumsuz tipin davranışının ise engellenmesi amaçlanır. Menkıbedeki tiplerin iki ayrı uçta yer alması (olumlu, olumsuz), aynı zamanda menkıbedeki iletinin de keskin çizgilerle ortaya çıkarılmasına imkân sunar. Zıtlıklar; menkıbedeki mesajın ön plana çıkarılmasında, vurgunun yapılmasında önemlidir.

Dinî inanışın etkili bir şekilde sosyal hayatı yönlendirdiği Siirt’te; menkıbeler, gerek geçmişte gerekse günümüzde sosyal hayatın belirleyici güçlerinden biri olmuştur. Yörede dinî inanışların nesilden nesile aktarımı, bir edebî metin olarak menkıbelerle sağlanmaktadır. Menkıbelerin varlık nedeni dinî inançlardır. Bir başka deyişle menkıbeler; dinî inancın kesintisiz, kestirmeden ve çarpıcı bir anlatımla aktarılmasında kullanılan edebî metinlerdir. Menkıbe döneminin geçerli ve gerekli dinî inancının savunuculuğunu yapar. Dinî otoriteyi temsil eder. Menkıbenin görevi dinî inancın dışına çıkan, aykırı davranışta bulunan kişiyi eğitmektir. Menkıbede korkutma, cezalandırma, hayrete düşürtme esastır. Menkıbe gücünü bu özelliklerinden alır. Nasıl ki fıkra sonlarında söylenen etkili bir söz, kişiyi aynı anda düşündürüp güldürüyorsa menkıbelerde de menkıbe kahramanı/kahramanlarının başına gelen ilginç olay/durum, dinleyicide benzer bir etki yaratır. Yalnız fıkradaki gülme eyleminin yerini menkıbede üzüntü veya korku alır. Menkıbelerde fıkradaki gibi güldürürken düşündürmek değil,

kıssadan hisse aldırarak ya da “cezaı göstererek” düşündürmek söz konusudur. Dönemin olumsuzluklarını eleştiren menkıbelerde, olumsuz tutum ve davranış sergileyen kişi veya kişilerin cezalandırılması, dinleyici üzerinde “uyarıcı” bir etkiye sahiptir.

Bir toplumun benimsemiş olduğu değerler, o toplumun yapı taşlarını oluşturur. O toplumda yaşayan her bir birey, bu yapı taşlarını belirli ölçülerde benimser ve o yapı taşlarına yeni eklemelerde bulunur. Toplumun önder şahsiyetleri -ki bunlar, menkıbelerde dinî şahsiyetler olarak karşımıza çıkar- bu bağlamda önem taşır. Onların gerçek ya da hayal ürünü hayat hikâyeleri, toplumun yüzyıllar boyunca benimsemiş olduğu temel değerler ekseninde dile gelir. Bir dinî şahsiyetin hayatını aksettiren bir anlatı, o topluluğun benimsemiş olduğu bir dinî değere vurgu yapar. Anlatıda yapılan bu vurgu, çoğu kez geleneksel eğitim tarzının bir yansıması olan korkutma, cezalandırma veya öğüt/ders verme şeklinde ortaya çıkar.

Menkıbeler, toplumun sahip olduğu değerlerle ilişkili olduğu gibi aynı zamanda bu değerlerin öğretiminde de bir araçtır. Günümüz toplumunda bilhassa informal eğitimde kullanılan menkıbelerle bireyin toplumun beklentisine uygun bir şekilde davranması sağlanmaya çalışılır. Aile içinde, kahvehanelerde veya muhtelif arkadaş toplantılarında söz konusu edilen menkıbelerle bireyin topluma uyumu ve sosyalleşmesi yolunda birtakım adımlar atılmış olur. Menkıbeler, sadece bireyin toplumsal süreçteki eğitimiyle ilgilenmez. Aynı zamanda bir toplumun sürekliliğinde de söz sahibidir. Menkıbe, bu işlevini bir topluluğa ait kültürel miras ürünü olmasıyla yerine getirir.

Bu araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden metin inceleme yöntemi kullanılarak Siirt menkıbelerinde bulunan değerler tespit edilmiştir. Araştırmanın veri toplama kaynağını “Siirt Menkıbeleri ve Türbe Ritüelleri” adlı kitapta yer alan toplam doksan menkıbe oluşturmaktadır. Verilerin analizinde betimsel analiz yaklaşımı kullanılmıştır. Adı geçen kitapta yer alan menkıbeler Rokeach’ın değer sınıflandırması dikkate alınarak incelenmiştir.

### **Kendini kontrol edebilme (hakareti / alayı önlemek)**

İncelenen menkıbelerin dördünde yer alan “kendini kontrol edebilme” değerine hakaret etmemek, alayı önlemek gibi davranışlar örnek olarak yer verilir.

“Şeyh Ebubekir” menkıbesinde köyde bu şeyhe inanmayan Ömer adında bir kişiden söz edilir. “Ömer, arkadaşlarıyla bir gün türbe civarında dolaşırken türbe duvarına idrarını yapmış. Arkadaşları bir süre sonra Ömer’i göremeyince onu aramaya çıkmışlar. Onu türbenin arka bölümünde yere uzanmış bir şekilde görmüşler. Ömer, yerde ölü gibi yatıyormuş. Rivayetlere göre şeyh, onu cezalandırmış ve fırlatıp atmış. Ömer; o günden sonra delirmiş, bir daha kendine gelememiş” (Karakas 2010: 133). Kendini kontrol edemeyip bir din büyüğünün yattığı yere saygısızlık yapan Ömer, akıl sağlığını kaybeder. Bu, bize menkıbenin verdiği derstir. Menkıbe kahramanının cezalandırılması, dinleyici için ibret alınması gereken bir olay olarak algılanır. Menkıbenin devamında “kendini kontrol etme” değerinin önemi, yine kendini kontrol edememiş olan Ömer adlı kahramanın sonu bağlamında şöyle aktarılır: “Aradan yıllar geçmiş; köylüler, bir zamanlar Ömer’in yattığı yerde hiç çimen çıkmadığını ve onun vücudunun izinin çıktığını, aynı zamanda o kısma hiç kar yağmadığını hayretler içerisinde görmüşlerdir” (Karakas 2014: 133).

“Şeyh Ebubekir” menkıbesinde olduğu gibi “Şeyh Kal” adlı menkıbede de bir din büyüğünün türbesine saygısızlık yapacak kadar kendini kontrol edemeyen bir kişiden söz edilir. “Rivayetlere göre bir zamanlar türbe civarından geçen askerlerden birkaçı, ‘Burada kim yatıyor da böyle güzel bir türbesi var!’ diyerek şeyhle dalga geçerler; bazıları türbe duvarına abdest bozarlar. Halk arasında bu askerlerin akli dengelerini kaybettikleri, bir kısmının da oracıkta can verdiği anlatılır” (Karakaş 2014: 137). Kendini kontrol edememenin bir sonucu olarak ortaya çıkan bu davranışta, doğa da yine kendine has tepkisini koyar. “Ölen askerlerden birkaçının fiziksel şekli olduğu düşünülen izler, türbe girişinde yer almaktadır. Türbe civarı yemyeşil olduğu halde, izlerin olduğu bölümde tek bir çim bulunmamaktadır” (Karakaş 2014: 137).

“Yeşil Işık Şeyhi: Şeyh Halil Menkıbesi” adlı Siirt menkıbesinde kendini kontrol edemeyip şeyhlere, hakarete varan söylemler gerçekleştirildiğinde sonucun ne olacağı şöyle vurgulanır: “Yeşil ışık şeyhinin namı büyüktür. Herhangi biri, onlara hakaret ederse bu şeyhler, derhal bu insanlara zarar verir. Yeşil ışık şeyhleri, bu tür insanların vücutlarının herhangi bir yerinde, küçük bir yara çıkararak onları cezalandırır. Bu yara, devamlı kaşınır ve kaşındıkça da büyür” (Karakaş 2014: 137).

“Sultan Memduh 4” menkıbesinde, Sultan Memduh, Abdürrahim Efendi adlı müridiyle dergâhının önünde oturmaktadır. Bu sırada Sultan Memduh, kerameti sayesinde ona oldukça uzak bir mesafede bulunan Boşi köyünden bir görüntü gösterir. Görüntüde Sultan Memduh’un talebeleri sohbet ederken köy bekçisi de onlarla alay etmektedir. Abdürrahim Efendi; Sultan’ın izniyle bekçiye haddini bildirmek ister, Sultan müsaade edince de bekçiye kuvvetlice bir tekme savurur. On gün sonra bekçi, yüzü gözü eğrilmiş şekilde şifa bulmak için Sultan Memduh’a gelir” (Arslan 2006: 165).

“Kendini kontrol edebilme” değeri, üç menkıbede “hakaret etme” bir menkıbede ise “alay etme” davranışlarının önlenmesi kapsamında irdelenir. Dinî şahsiyetlere yönelik hakaret ve alay eylemleri, ağır cezalarla sonuçlanır. Akıl sağlığının yitirilmesi, felç olma, cilt rahatsızlığı gibi... Bu menkıbeleri dinleyen kişi, en azından bu tür trajik vakalarla karşılaşmamak adına da olsa dinî şahsiyete veya herhangi başka birine hakaret veya alay edici sözler söylememesi gerektiğinin bilincine varır.

### **Geniş görüşlü olmak**

“Şeyh Hüseyin (Bapiro) Türbesi” adlı menkıbede aktarılan değer, ilginç bir olay örgüsüne sahiptir. Olay, bir beyin çevresine topladığı dervişlere felsefi bir yaklaşımla “Hayat nedir?” diye sormasıyla başlar. Dervişlerden biri “Yemek yemek ve onu çıkarmak.” şeklinde oldukça ilginç bir cevap verir. Bey, bu cevabın arkasındaki manayı anlayamamış olacak ki “Benim huzurumda böyle konuşmaya nasıl cesaret edersin?” diye sorar. Derviş cezalandırmak ister; ancak kendisi oldukça kötü bir rahatsızlığa yakalanır. Böylece bey, dervişin ne demek istediğini de anlamış olur. Menkıbe, ceza vermemek, anlayışlı olmak mesajları çerçevesinde geniş görüşlü olmak değerini okuyucuya aktarır.

“Şeyh Ali Fiskini 1” menkıbesinde üvey anne, karlı bir kış günü damdaki karları temizlemesi için Şeyh Ali’yi dama gönderir. Şeyh Ali’nin karı temizleyecek ve loğu çevirecek gücü yoktur. Ona bu işi yapması için iki yılan yardım eder. Üvey anne, dama çıkar ve yılanların Şeyh Ali’ye yardım ettiklerini görür. Böylece hatasını anlar.

“Şeyh Ali Fiskini 2” adlı menkıbe, hem olay örgüsü hem de mesaj olarak birinci anlatı ile paralellik gösterir. Menkıbenin kahramanı yine Şeyh Ali ile üvey annesidir. Üvey anne, Şeyh Ali’den kısa bir zaman içerisinde buğday çuvalını değirmene götürüp öğütmesini ister. Aksi halde onu öldürmekle tehdit eder. Şeyh Ali, üvey annesinden korkar ve buğdayları değirmene götürür. Ancak çok sıra vardır. Şeyh Ali yaşadığı sıkıntılı durumu, değirmenciye anlatır. Fakat değirmenci oralı olmaz. Şeyh Ali beddua eder ve değirmen yerle bir olur.

Her iki menkıbe de geniş görüşlü olmayan, anlayışsız bir üvey anne ekseninde gelişir. Menkıbeler, geniş görüşlü olunması gerektiğini olumsuz modellerden yola çıkarak vurgular. Özellikle ikinci menkıbede değirmencinin üvey anne baskısı altında olan öksüz bir çocuğun ahvalini anlamaması üzerine karşılaştığı olumsuz olay (değirmenin yıkılması), dinleyicide geniş görüşlü olmaya yönelik bir düşüncenin oluşmasına zemin hazırlar.

### **Aile güvenliği**

“Amine Hacıyo 2” menkıbesinde, ibadet etmek için sık sık göl kenarına giden Amino Hacıyo, hem ailesi hem de kocasının ailesi tarafından gözetlenmektedir. Namaz kılarken selam verdiği sırada ailesinin kendisini gözetlediğini fark eden menkıbe kahramanı, bu duruma çok üzülür ve “Allahım! Babam tarafındakilerin hepsi kalpten gitsinler, kocam tarafının da soyları hiçbir zaman çoğalmasın. İki olsun üç olmasın, üç olsun dört olmasın.” diyerek beddua eder. Böylece menkıbe, güvenilirlik değerinin aile içerisinde ne kadar önemli olduğuna vurgu yapar.

### **İtaatkâr olma (son arzu / vasiyet)**

“Şeyh Kâl (Babikal) 1” adlı menkıbenin kahramanı Şeyh Kal; yaklaşık yüz elli veya iki yüz yıl önce yaşamış, hem Nakşibendi hem de Kadiri tarikatının halifesidir. Eruh’un Bağgöze köyündeki Şeyh Kâl (Şeyh Babikal), vefatından önce köyün ileri gelenlerine kendisi için bir türbe yapılmasını ve başucuna da bir ağaç dikilmesini vasiyet eder. Şeyh Babikal, vefat ettikten sonra köylüler, bir türbe yaparlar ve hayvanların mezara zarar vermemesi için türbenin üstünü kapatırlar. Köylüler, sabah uyandıklarında türbe çatısının yerinde olmadığını görürler ve tekrar çatı yaparlar; ancak ertesi gün çatının yine yerinde olmadığını görürler. Tam üç kez tekrarlanan bu olaydan sonra köylüler, türbenin çatı kabul etmediğine kanaat getirirler. Aradan birkaç yıl geçtikten sonra mezarın ortasından bir ağaç çıkar. Bu ağaç, şu an adeta bir çatı gibi tüm mezarı kaplamaktadır” (Karakaş 2014: 137).

Bu menkıbenin farklı bir rivayeti Şeyh Hüseyin (Bapiro) için de anlatılır. Şeyh Kal’de olduğu gibi Şeyh Hüseyin’in türbesinin de üstü kapatılmak istenmiştir. Ancak her defasında türbenin tavanı çökmüştür. Olay üç kez tekrarlandıktan sonra Şeyh Hüseyin, insanların rüyasına girerek türbesinin üzerinin kapatılmasını istemediğini bildirmiştir. Bunun üzerine yöre halkı türbe üzerini açık bırakmıştır.

Şeyh Neccar, zikirlerini tef eşliğinde yapan dinî bir liderdir. Vefat ettiği zaman halk,

cenazesini kaldırmak ister, fakat bir türlü yerinden kaldıramaz. Aile, şeyhin öldüğü vakit cenazesinin tef eşliğinde kaldırılmasını vasiyet ettiğini söyler. Bunun üzerine şeyhin müritleri tef eşliğinde gelip cenazeyi kaldırırılar” (Karakaş 2014: 142). Menkıbe, bu noktaya kadar vasiyete uygun davranmanın önemini aktarır. Menkıbenin devamında aynı değer, biraz daha ilginç bir hal alarak şu şekilde vurgulanır: “Cenaze namazı kılınır, ancak cenaze bu sefer de musalla taşından kalkmaz. Cemaat, şeyhin ikinci bir vasiyetinin olup olmadığını sorar. Aile ‘hayır’ diye karşılık verir. Akşama doğru Yemen’den şeyhin müridi olduğunu söyleyen bir kişi gelir. Bu mürit; şeyhin kendisine bir vakit, “Ben ölürsem cenaze namazımı sen kıldıracaksın” diye vasiyet ettiğini söyler. Böylece defin işlemi tamamlanır. Menkıbe boyunca “itaatkâr olma” değeri, din büyüğünün emrine itaat etme, vasiyetini her şartta yerine getirme şeklinde karşımıza çıkar.

### **İç huzur (emanet)**

“Amine Hacıo” adına anlatılan üç menkıbe bulunmaktadır. Bunlardan birinde Amine Hacıo, hacca gitmeye karar verir; ancak çocuğunu kime teslim edeceğini bilemez. Sonunda çocuğuna ancak Allah’ın sahip çıkacağına kanaat getirir. Tevekkül ederek çocuğunu bir dağa teslim eder. Bir ceylan, dağda tek başına kalan yavruyu emzirir ve bir anne gibi ona bakar. Dağın yamacından esen rüzgâr, çocuğun salıncağını sallar. Hacdan dönen kadın, çocuğuna kavuşur. Anne ve çocuğu ölünceye kadar o dağda yaşarlar” (Karakaş 2014: 120). Menkıbe, bir annenin çocuğunu yaratıcısına emanet ederek iç huzura ulaşmasının anlatımında bir araç olarak kullanılmıştır.

### **Özgürlük (ibadet özgürlüğü)**

Geçmişten günümüze “özgürlük” üzerine muhtelif düşünceler geliştirilmiştir. Çağımızın modern dünyasında dahi dil, din, düşünce, inanç, hukuk, eğitim gibi alanlarda özgürlük kavramı tartışılmaktadır. İnsanların tercihlerine saygı duymak, inandıklarını özgürce ifade edebilecekleri ortamı sağlamak ve inançları gereği yaptıkları pratiklerde serbest bırakmak evrensel bir değerdir. Bu değere zıt bir tutum içerisinde olan bir kralın ibret verici sonu, değer in toplumumuza yerleşmesine yardımcı olabilir. Şöyle ki: “Şeyh Neccar, İslamiyet’i henüz kabul etmemiş olan Siirt’te Müslüman biri olarak yaşamaktadır. Şehrin kralı, Şeyh Neccar’ın ibadet etmesini yasaklar. Bunun üzerine Şeyh Neccar, Siirt dışında bir oyukta gizlice ibadetlerini yapar. Derebeyi, Şeyh Neccar’ın ibadetlerine devam ettiğini öğrenir. Askerleri aracılığıyla haber yollayarak ondan bir gece içerisinde yüz adet tabut yapmasını emreder. Aksi takdirde onu öldüreceğini söyler. Gece biter sabah olur, Şeyh Neccar bütün çabalarına rağmen yüz tabutu yapamamıştır. Askerler, kapısını çalar ve ondan gece ölen derebeyleri için bir adet tabut yapmasını isterler” (Karakaş 2014: 141).

İslamiyet hoşgörü dinidir. Kalplere hitap eden İslamiyet, ulaştığı coğrafyalarda hiçbir kişiyi veya halkı kılıç zoruyla Müslüman yapmaya çalışmamıştır. Yukarıdaki menkıbede farklı dine mensup bir derebeyinin tahammülsüzlüğü ve hoşgörüsüzlüğü yansıtılarak İslamiyet’in ve İslamiyet’i benimsemiş şahısların yüceliğine vurgu yapılmak istenmiştir.



### **Ruhsal temiz olma (namus vurgusu)**

“Benetis Sitra (İbleliye) 1” adlı menkıbede genç kızlar, yıkanmak için bir hamama giderler. Bu sırada oradan geçen askerler, hamama gelir ve kızlardan kapıyı açmalarını isterler. Eskiden çıplak haldeyken duaların daha çok kabul olacağına inanılırdı. Bu yüzden yedi kız, askerlerin içeri girememesi ve oldukları yerde hamamın yıkılıp kendilerinin de ölmesi için dua ederler. Allah, onların duasını kabul eder ve hamam yıkılır (Karakaş 2010: 120).

“Masum olduğu halde hapse atılan ve bir türlü suçsuzluğunu kanıtlayamayan Yusuf adlı biri, kendisini bu durumdan kurtarmaları için evliyaları yardıma çağırır. Sultan Memduh, Yusuf’un isteğine cevap verir ve ona ‘haydi kalk yürü ve buradan çık’ der. Kilitli kapı açılır, Yusuf evine gider. Bir daha da kimse onu arayıp sormaz” (Arslan 2006: 164, 165). Kilidin kendiliğinden açılması, Yusuf’un ruhsal açıdan temiz olması değerini sembolize etmesi bakımından dikkate değerdir.

Her iki menkıbede de masum ve ruhsal yönden temiz bireylerin kurtuluşu müjdelendir. Birinci menkıbede genç kızların namuslarına halel gelmeden ölmelerinin, ikinci menkıbede ise suçsuz birinin hapisten kurtuluşunun haberi dinleyiciye aktarılır.

### **Barış içinde bir dünya**

Geçmişten günümüze tüm toplumlarda “barış içinde bir dünya özlemi”nin var olduğundan bahsedebiliriz. Dünya tarihinin muhtelif savaşlarla dolu olduğunu ve günümüzde özellikle az gelişmiş ülkelerde bu türden savaşların devam etmesi, “barış içinde bir dünyaya duyulan özlemi” pekiştirmektedir.

Toplumun huzur ve refah içinde olması, birçok bileşenin bir arada olmasıyla mümkündür. Örneğin bir toplumun adalet mekanizmasının güçlü, eğitim müesseselerinin çağın dinamiklerine uygun olması gibi. Sosyal hayat içinde ortaya çıkan bazı olaylar, toplumun huzurunu zedeler. Hırsızlık, bunlardan biridir ve suç kabul edilir. Buna rağmen bazı bireylerin bu suça yeltendikleri görülür. Hırsızlık, kişinin kendine ait olmayan bir mal veya eşyaya gizlice sahip olmasıdır. Hırsızlığın olduğu bir toplumda kişinin huzur ve güvenliği zedelenir. Çocuklar için yazılmış bazı hikâye ve romanlarda, efsanelerde veya menkıbelerde hırsızlık yapanların karşılaştığı olumsuz durumları gösteren muhtelif örnekler mevcuttur.

İbrahim Hakkı için aktarılan Siirt menkıbesinde bir hırsızlık olayına değinilir. “İbrahim Hakkı, henüz küçük yaşta iken annesi, ona yıkayıp bahçeye astığı çamaşırlara dikkat etmesini söyler. İbrahim Hakkı bu görevi yerine getiremez. Hırsızın biri, ipe asılı bütün çamaşırları çalar. İbrahim Hakkı, annesinin ‘Neden çamaşırlara dikkat etmedin?’ sorusuna ‘Merak etme anne, çamaşırlar bize aitse onlar geri gelirler’ diyerek cevap verir. Hırsız, çaldığı elbiselerle nereye giderse gitsin karşısında İbrahim Hakkı’yı görür. Kaçacak yer bulamayınca da çamaşırları getirip geri verir” (Arslan 2006: 154).

“Şeyh Muhammet ve Kara Ev” adlı menkıbede şu olay aktarılır: “Kasımlı köyünün ağası ile Derzin köyünün ağası arasında geçmişten gelen bir husumet vardır. Derzin köyünün ağası, bir gün Kasımlı köyünün ağasının sürülerine zarar vermeleri için adamlarını yollar. Adamlar, sürüden birkaç keçi çalacaktır. Ancak adamlar, sürünün olduğu

yere vardıklarında da hayvanların etrafının surlarla çevrili olduğunu görürler, surların etrafını dönerler, fakat bir türlü içeri girebilecekleri bir kapı bulamazlar. Ağa; adamlarına inanmaz, kendi gözleriyle gidip görmek ister. Fakat o da surlardan geçip keçilere ulaşamaz” (Karakaş 2014: 139).

Başkasının malına el koyma davranışı, toplumun huzurunu bozacağı ve birtakım çatışmalar oluşturacağı için barış içerisindeki bir dünyayı zedeler. Hırsızlıktan farklı olarak bu davranış açıktan da gerçekleştirilebilir. “Şeyh Neccar 1” adlı menkıbede başkasının malına el koymayı kendine hak gören bir hükümdarın sonu, bir ders olarak bu değer topluma yerleşmesi ve pekişmesi için kullanılmıştır. “Merg adlı Siirt derebeyi, zalimliğiyle ün salmıştır. Zalimliklerinden biri de yeni evlenmiş bir erkekte eşini üç günlüğüne almasıdır. Şeyh Neccar da bu durumla karşı karşıya kalır, fakat o, eşini derebeyine vermek istemez, ancak çaresizlik içerisinde. Şeyhin annesi, onu ‘Allah birdir, fakat çıkar yol bindir’ diyerek teselli eder. O gecenin sabahında derebeyinin askerleri, tekrar şeyhin kapısına gelirler. Şeyh Neccar, kapıyı korkuyla açar, askerler ondan gece yarısı ölen derebeyleri için bir tabut yapmasını istemeye gelmişlerdir” (Karakaş 2014: 139).

Kişiyi hakkını vermek, başkasının hakkını yememek; toplumdaki adalet duygusunu güçlendireceği için bireylerin toplum kurallarına uymasını ve özellikle birbirlerine olan saygısının artmasını sağlar. Adalet mekanizmasını yerleştirebilmiş bu tarz bir toplumda, gerilim ve çatışmanın azalacağından söz edilebilir. Bu sayede toplum bireyleri, barış içindeki bir dünyaya bir adım daha yaklaşmış olurlar. İbrahim Hakkı’nın karşı görüşlü bir dinin lideri olsa dahi kişiyi hakkını teslim etmesi, menkıbede şu şekilde aktarılır: “İbrahim Hakkı ile bir papaz yanlarındaki bir ata dönüşümlü olarak binerek seyahat etmekte ve Erzurum’dan Tillo’ya doğru gitmektedirler. Murat suyu yakınlarına geldiklerinde ise papaz, İbrahim Hakkı’ya ata binmesini ve suyu geçmesini teklif eder. İbrahim Hakkı, ata binme sırası papazda olduğu için bu teklifi kabul etmez. Papaz, ata biner ve karşıya geçer” (Karakaş 2014: 123).

Yukarıdaki Siirt menkıbeleri, “adalet” kavramına vurgu yapar. Bu kavram, bazen “ila-hi adalet” ekseninde ifadesini bulur. Bazen de adalet kavramının timsali dinî bir lider, evliya olarak gösterilir. Günümüz Türk halk kültüründe adaletin er geç telakki edeceği inancı yaygındır. Bu inanış, Allah’a olan inanç ve güvenle ilişkilidir.

### **Dinî olgunluk**

Halk arasında kişiler, yaptıkları işe, ailesine, kazandıklarına vb. kişilere göre tasnif edilir ve bazı sınıflara ayrılırlar. Bu bağlamda köylü, işçi, memur, ağa, seyit, zengin, fakir gibi birçok nitelendirme mevcuttur. Ancak İslamiyet’te kişi, ne olursa olsun öncelikle insandır ve Allah’a olan yakınlığı ve takvası ölçüsünde değerlendirilir. Aşağıdaki menkıbede toplumun üst sınıflarından birinde yer alan ağa ile onun tam zıttı bir pozisyondaki çobanın değeri üzerine bir yargıda bulunulur. Çobanın Allah nazarındaki değerinin çok daha üstün olduğuna vurgu yapılır:

“Şeyh Muhammet ve Kara Ev” adlı menkıbede, dinî olgunluğa erişerek çevresine kendini kanıtlamış bir şahsiyetin çevresi tarafından değer görmesi gerektiği, ağa aracılığıyla vurgulanır. Şöyle ki, “Ağa, çobanın keramet ehli biri olduğunu anlar ve ertesi gün,

Kasımlı köyünün ağasının yanına giderek ona olan biteni anlatır. ‘Senin çobanın senden de benden de üstün biri; onun çobanlık yapması, bizim için iyi sonuçlar doğurmaz’ der.’ (Karakaş 2014: 138).

Bu menkıbe, halk arasında yaygın bir şekilde ifade edilen “Para ile imanın kimde olduğu bilinmez.” atasözünü de doğrulayacak niteliktedir.

### **Bilgelik**

“Gusir Gölü Efsanesi ve Hızır” adlı menkıbede Hızır, kadına çocuğunu yanına alıp bu köyü terk etmesi tavsiyesinde bulunur. Yalnız tek bir şartı vardır, o da kesinlikle arkasına bakmamasıdır. Ancak kadın, çocuğuyla köyü terk ettiği sırada dayanamaz ve arkasına bakar. Kadın, Hızır’ın bu uyarısını dinlemediği için çocuğuyla taşa dönüşür.

“Şeyh Mahmut Bayraktar” adlı menkıbedeki dinî karizmatik lider Şeyh Mahmut, Halit Bin Velit döneminde yapılan bir savaşta başını kaybeder; ancak sancağı elinden bırakmamak için savaşıma devam eder. Bunu gören bir kadın, dayanamayıp bu olağanüstü hadiseyi yanındakilere anlatınca Şeyh Mahmut oracıkta vefat eder” (Eryeşil 2001: 38).

“Şeyh Mücahit ve Hızır” adlı bir diğer Siirt menkıbesinde, “Akşam vakti çay yükselir, bu yüzden Şeyh, evine dönemez. Akşam namazını kılıp Allah’a dua eden şeyh, karşısında Hızır’ı görür. Hızır, ona ‘Benden korkma, sana yardım edeceğim’ der ve şeyhin elinden tutarak suyun üzerinden yürütüp karşı kıyıya geçirir. ‘Sakin bunu kimseye anlatma!’ diye de tembihte bulunur. Şeyh, evine gelir, ancak Hızır’ın söylediklerini unuttur; başından geçenleri ailesiyle paylaşır. O akşam fenalaşan şeyh, sabaha doğru vefat eder” (Karakaş 2014: 141).

Sonuç olarak bilgelik değeri, Siirt menkıbelerinde sır saklamak ve veli uyarısına önem verip dikkate almak şeklinde kendini gösterir, diyebiliriz.

### **Yardımseverlik**

“Yardımseverlik” değeri, Siirt menkıbelerinde ikramda bulunmak özelliğine vurgu yapılarak açıklanır. “Şeyhü’l Hazin’in oğlu Şeyh Şerafettin, bir komutan tarafından tutuklanacaktır. Siirtli bir asker ise Şeyh Şerafettin’in büyük bir âlim olduğunu söyleyerek tutuklama olayını engellemek ister. Bunun üzerine komutan, ‘Bahsettiğin şeyh, gerçekten keramet sahibi ise onu tutuklamaya gittiğimiz vakit bizi, bu kış günü bal ve üzümle ağırlasın!’ der. Şeyh, eğer bunu yaparsa onu tutuklamaktan vazgeçeceğine söz verir. Komutan ve asker, şeyhin yanına gider. Şeyh, komutanın canının bal ve üzüm çektiğini söyleyerek onlara bal ve üzüm ikramında bulunur. Bu olay üzerine komutan da şeyhe tabi olur” (Karakaş 2014: 144). Menkıbede, şeyhin tutuklanmaktan kurtulması ve yeni bir mürit kazanması, keramet göstererek ikramda bulunmasına ve karşılık beklemeden yardım yapmasına bağlıdır. Bu mesaj çerçevesinde okuyucu, yardımseverliğe yönlendirilebilir.

“Şeyh Hasan” adlı menkıbede, “Babasının keramet gücünü yitirmiş olduğu Şeyh Hasan’a malum olur. Şeyh Hasan, babasının diğer şeyhler yanında zor durumda kalmasını istemez ve onun yerine sınava girmek ister.” Bu sayede babasına yardımcı olur.

“Gusir Gölü Efsanesi ve Hızır” adlı anlatıda ise “Eruh’un Ormanardı köyüne giden ve kapı kapı dolaşan Hızır, bir yerde misafir olarak kalmak ister; ancak onu hiç kimse kabul

etmez. Yalnız fakir bir kadın, ona kapısını açar. Hızır, kadından yiyecek bir şeyler ister. Ancak o, tencerede çocukları için kaynattığı taştan başka hiçbir şeyi olmadığını söyler (Karakaş 2014: 122).

“Hesta Kaplıcası 3” adlı menkıbede yardımseverlik değeri, Hz. Süleyman’ın hasta bir adamı sırtında taşıması şeklinde vurgulanır.

Aşağıdaki tabloda Siirt menkıbelerinde bulunan değerlerin frekans dağılımı verilmiştir.

Değer Adları	Bulunma Sayısı	Değer Grubu
Kendini Kontrol Edebilme	4	Vasıta
Yardımseverlik	4	Vasıta
Barış İçinde Bir Dünya	3	Gaye
Bilgelik	3	Gaye
Geniş Görüşlü Olmak	3	Vasıta
İtaatkâr Olmak	3	Vasıta
Aile Güvenliği	1	Gaye
Dinî Olgunluk	1	Gaye
İç Huzur	1	Gaye
Özgürlük	1	Gaye
Temiz Olmak	1	Vasıta

**Tablo:** Siirt Menkıbelerinde İşlenen Değerlerin Frekans Dağılımı

Tabloda en çok bulunan değerden en az bulunan değere doğru bir sıralama izlenmiştir. Kendini kontrol edebilme (4), Yardımseverlik (4), Barış içinde bir dünya (3), Bilgelik (3), Geniş görüşlü olmak (3), İtaatkâr olmak (3), Aile güvenliği (1), Dinî olgunluk (1), İç huzur (1), Özgürlük (1), Temiz olmak (1). İşlevsel halk bilimi kuramının önemli temsilcilerinden W. Bascom, folklorun işlevlerinden birisinin de sosyal değerleri, inanışları ve kurumları desteklemek olduğunu söyler. Siirt menkıbelerinde en çok işlenen değer, vasıta değerlerden “kendini kontrol edebilme” olması, menkıbelerin sosyal değerleri desteklemesine uygun bir örnektir.

## Sonuç

Doksan adet Siirt menkıbesini Rokeach’ın değer sınıflandırması merkezinde incelediğimiz çalışmamızda bulunan değer grupları, nicel olarak hemen hemen birbirine yakındır. On beş menkıbede “vasıta değerler” işlenirken, on üçünde “gaye değerler” işlenir. Bununla birlikte bazı menkıbelerin bir değeri aktarmaktan ziyade olay örgüsüne bağlı bir mucize vurgusu yaptığı görülür.

Okuyucu/dinleyici, günlük hayatında evliyanın veya şeyhin davranışlarını taklit ederek onların davranışlarını kendi davranışlarıyla birleştirmeye çalışır. Bu sayede

kişi, yeni davranış şekilleri ve buna paralel olarak yeni değerler de oluşturabilir. Elbette etkilenme derecesi, kişiden kişiye farklı olacaktır. Fakat bu, böyle bir etkilenmenin olabileceği gerçeğini ortadan kaldırmaz. Kısaca değerler, bir bütünü oluşturan parçalarıdır. Dolayısıyla bütün halinde kültürel varlığı devam ettirebilmek, bu değerlerin aktarımına bağlıdır.

Menkıbelerde anlatılan olayların gerçekten yaşanmış olarak telakki edilmesi, toplumsal değerlerin gelecek nesillere öğretilmesi noktasında önem taşır. İslamiyet'i benimsemiş dinleyici/dinleyiciler üzerinde dinî liderin yaşam öyküsüne ait varsayılan bir anlatı, sıradan bir anlatıya göre daha tesirli olacaktır.

Siirt menkıbelerinde olumlu ve olumsuz tipler çoğu zaman bir arada verilir. Olumlu tip, dini temsil eden şeyh, veli veya evliyadır. Olumsuz tip ise çoğu kez sıradan halktan olan şahıs/shahıslardır. Menkıbelerde bu iki zıt tip arasında yaşanan kısa ve vurgulayıcı bir olay anlatılır. Olaylar, adeta “Bin nasihatten bir musibet yeğdir” sözünü doğrularcasına kurgulanır. Neticede menkıbe, bir anlamda masallarda olduğu gibi iyiliğin, güzelliğin, hoşgörünün ve adaletin önemine vurgu yapan bir sonla tamamlanır. Böylece menkıbe, ait olduğu toplumun değer anlayışını gelecek nesillere iletme görevini üstlenmiş olur.

Siirt menkıbeleri kapsamında ele alınan bu çalışmanın Türk halk kültüründeki diğer menkıbelere yönelik olarak da yapılması gerekmektedir. Bu sayede değer eğitiminde kullanılabilecek daha fazla menkıbeye ulaşmak mümkün olacaktır. Sözlü eserlerin yerini yazılı eserlere bıraktığı, yazılı eserlerin ise yerini “e-eser” lere bırakmaya başladığı günümüz dünyasında dinî inançların, geleneklerin, göreneklerin, ritüellerin, ziyaretlerin vb. nedenini açıklayan ve birtakım değerleri irdeleyen menkıbelerin korunması, kültür erozyonunu önlemek noktasında da ayrıca önemlidir. Bu bağlamda mayasını toplumun değer anlayışından alan menkıbeler; sosyal medya ortamlarında fotoğraf, video, karikatür, resim gibi görseller olarak paylaşılabilir gibi, 12 yıllık eğitimin farklı süreçlerinde ders veya kaynak kitaplarında da yer alabilir.

### Kaynakça

- Aktürk, F. G. (2012) *Çocukta değerler eğitimi açısından Üzeyir Gündüz'ün eserleri, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyonkarahisar.
- Arslan, H. (2006) *Yüksek ruhlar ve aydınlar yurdu Tillo*, İstanbul. Simurg .
- Devellioğlu, F. (1992) *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lugat*, Ankara. Feryal.
- Eryeşil, T. (2001) *Siirt evliyalari ve menkıbeleri*, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, *Bitirme Tezi*, Danışman: Hayrettin Rayman, Afyon.
- Güler, İ. M. (2015) *Değerler eğitimi açısından Lütüfiye-i Vehbi*, Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Erzurum.
- Güven, A. Z. (2014) Türk efsanelerinin değerler eğitimi bakımından incelenmesi, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11 (26), 225-246.
- Karakaş, R. (2014) *Siirt menkıbeleri ve türbe ritüelleri*, Ankara. Maya.
- Kaymakcan, R. (2010) Değer kavramı ve gençlerin dinî değerleri. *Eğitime Bakış*, s. 10-15.

- Ocak, A. Y. (2010) *Kültür tarihi kaynağı olarak menâkıbnâmeler (Metodolojik bir yaklaşım)*, Ankara. Türk Tarih Kurumu.
- Ocak, A. Y. (2013) *Alevî ve Bektaşî inançlarının İslâm öncesi temelleri*, İstanbul. İletişim.
- Ortaylı, İ. (2004) *Osmanlı Devleti'nin kuruluşu efsaneler ve gerçekler*, Panel Bildirileri. Sayfa: (11-23). Ankara. İmge.
- Özbay, M. (2002) Kültür aktarımı açısından Türkçe öğretimi. Sayı: 602, sayfa: (112-120). *Türk Dili*,
- Pehlivan, G. (2009) Dinî şahsiyetler hakkında oluşan anlatılar. *Millî Folklor*, Cilt: 11, Yıl: 21, Sayı: 83, Sayfa: (88-96).
- Şen, Ü. (2007) *Millî Eğitim Bakanlığı'nın 2005 yılında tavsiye ettiği 100 temel eser yoluyla Türkçe eğitiminde değerler öğretimi üzerine bir araştırma*, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- TDK *Türkçe Sözlük* (2005) Ankara. Türk Dil Kurumu.
- Ulusoy, K.; Dilmaç, B. (2012) *Değerler eğitimi*, Ankara. Pegem Akademi.
- Uyanık B. G. (2012) *Okul öncesinde değerler eğitimi*, (Ed. Gülden Uyanık Balat), *Okul Öncesinde Değerler Eğitimi ve Etkinlik Örnekleri*, Ankara. Pegem Akademi.





DOI: 10.22559/folklor.227

folklor/edebiyat, cilt:24, sayı:94, 2018/2

# Geleneksel Cinsiyet Tayini Uygulamalarının Günümüz Kent Toplumuna Evrimine Bir Örnek: “Cinsiyet Partileri”

A Case of the Evolution of the Traditional Gender Determination Practices for Today’s Urban Society:  
“Gender Parties”

**Aslı Büyükokutan Töret\*\***

## Özet

Hamilelik belirtileri ile birlikte doğacak bebeğin cinsiyetine dair merak da başlamaktadır. Bu merakın giderilmesine yönelik uygulamalar, içinde bulunulan kültürün beklenti ve değerlerine bağlı bir şekilde ortaya çıkıp gelişmekte, değişmekte ve güncellenmektedir. Türkiye’de geleneksel toplum hayatında, gebenin vücudunun bazı yerlerinin aldığı şekil, vücudunun belli yerlerindeki ağrılar, aşırma döneminde canının istediği yiyecekler, bebeğin anne karnındaki hareketleri vb. ile cinsiyet merakı giderilmeye çalışılmaktadır. Bunun yanı sıra hamileliğin on dördüncü ve on altıncı haftaları arasında ultrasonografi yöntemi ile anne ve baba adayına bebeğin cinsiyeti açıklanmaktadır. Buna karşılık bugün kent toplumunda “cinsiyet partileri” adıyla anılan, hızla yayılan, hatta ciddi bir sektör hâline dönüşmeye aday olan kutlamalar söz konusudur. Yurt dışında özellikle Amerika’da yaygın olan bu partilerin temel amacı; çiftlerin, bebeğin cinsiyetini hastane ortamında ve doktorlardan öğrenmek yerine eş, dost ve akrabalarının da bulunduğu daha samimi ve özel bir ortamda öğrenmek istemeleridir. Anne ve baba adayının öncülüğünde organize edilen bu parti-

\* Yrd. Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Balıkesir / Türkiye, abuyukokutan@hotmail.com.



ler, çiftlerin heyecanını sevdikleriyle paylaşmak, onlardan moral desteği almak, birlikte eğlenmek, dertleşip rahatlamak, dayanışma, yardımlaşma ve mensubiyet duygularını geliştirmek açısından önemli işlevlere sahiptir. Makalede, cinsiyet partileri; içerikleri, düzenlenme şekilleri, yerleri ve zamanları, katılımcıları ve düzenleyicileri açılarından ele alınarak bireysel ve toplumsal işlevleri üzerinde tespit ve yorumlar yapılmıştır. Yapılan inceleme ve değerlendirmeler neticesinde, başta anne ve baba adayları olmak üzere, bebeğin cinsiyetine yönelik merakın devam ettiği ancak bu merakın giderildiği çevre ve şartların değişmekte olduğu sonucuna varılmıştır.

**Anahtar sözcükler:** *gelenek, cinsiyet tayini, anne ve baba adayları, bebek, parti, değişim, dönüşüm*

### Abstract

Along with the pregnancy symptoms, the curiosity about the gender of the baby also starts. Practices to satisfy this curiosity develop, change, and get updated by emerging based on the expectation and values of the related culture. In the traditional social life in Turkey, the curiosity about the gender is tried to be satisfied with certain practices such as looking at the shape of some parts in the pregnant body, pains in particular parts of her body, the food she wants in the craving period, baby's movements in the mother's womb etc. In addition, between the fourteenth and sixteenth week of pregnancy, the baby's gender is explained to the future parents with ultrasound method. On the other hand, today there are celebrations that are called "gender parties," are spreading rapidly, and even these parties are candidates to become a serious business sector in urban society. The main aim of these parties abroad, especially in America, is that the couples want to learn the baby's gender in a more sincere and special atmosphere where acquaintances and relatives are present instead of the hospital and doctors. Organized under the guidance of the mother and father to be, these parties have important functions in terms of sharing their excitement with their loved ones, getting moral support from them, having fun together, communicating and getting relieved, solidarity, helping each other and improving their sense of belonging. In the article, gender parties are discussed in terms of their contents, way, place and time of organization, participants, and hosts, and observations and interpretations are made regarding their individual and social functions. As a result of the examinations and evaluations made, it is concluded that especially the future mother and father's curiosity about the baby's gender is still a big issue, however, the environment and conditions, in which this curiosity is satisfied, are changing.

**Keywords:** *tradition, gender determination, baby, party, change, transformation*

### Giriş

Doğum, insan hayatının başlangıcı anlamına gelir. Bu başlangıç etrafında geliştirilmiş olan kutlama, tören, inanma ve pratikler, içinde bulunulan kültürün beklentilerine ve kalıplarına uygun olarak gerçekleştirilir (Örnek, 1995: 131). Cinsiyet tayinine yönelik inanma ve pratikler, bunlar arasında en renkli olanlardır. Dünyaya gelecek bebek, soyun devamı, toplumun sürekliliği ve evliliğin pekiştiricisi işlevlerini üstleneceği için cinsiyet sadece anne-baba tarafından değil, bütün akraba ve yakın çevre tarafından da merak edilmektedir. Doğacak olan bebeğin sağlığına yönelik özellikle anne adayına dayatılan bir dizi davranış kuralının yanı sıra bütün topluluk, özellikle de akrabalar, doğum olayıyla ve sayılarının artmasıyla da ilgili olduğu için, cinsiyet tayinine ilişkin konuda fikir beyan ederler (Malinowski, 1992: 113).

Doğum mucizesi kadına atfedildiği için cinsiyet tayini çerçevesinde gelişen pratiklerin uygulayıcıları kadınlardır. Cinsiyete dair merak, bugün büyük oranda gebeliğin on dördüncü ve on altıncı haftaları arasında ultrasonografi yöntemiyle giderilse de birtakım geleneksel yöntemlere başvurulmaktan da geri kalınmamaktadır. Gebenin vücudunun bazı yerlerinin aldığı şekle göre yapılan tahminler, bunlar arasında en yaygın olanlardır. Bunun yanı sıra, hamilelik süresince gebenin vücudunun belli yerlerindeki ağrılar, bebeğin anne karnındaki hareketleri, gebenin yüzünde oluşan lekeler, gebelik sırasında görülen rüyalar, gebenin yiyip içme eğilimleri ve aşerdiği yiyecekler de cinsiyet tahminlerinde etkili olmaktadır (Acıpayamlı, 1974).

Bu bağlamda, geleneksel toplum yapısında, anne adayının gebeliği belli olduktan sonra, özellikle kadınların bulunduğu ortamlarda, bebeğin cinsiyetine yönelik tahminlerde bulunulmaktadır. Türkiye ve diğer Türk boyları arasında büyük farklılıklar göstermeyen bu tür tahminlerin yapılmasında uzun dönemi kapsayan gözlem ve tecrübelerin etkili olduklarını söylemek mümkündür (Büyükokutan, 2012a: 200-212). Kadınlar, gebelik süreçlerinde kendi ya da hemcinslerinin vücutlarında meydana gelen değişiklikleri gözlemleyerek çeşitli sonuçlara ulaşmışlardır. James George Frazer'in, "*Haber verici majik pratikler*" olarak tasnif ettiği bu pratiklerin çoğunda temas ve taklit prensipleri açıkça görülmektedir (Frazer, 2001, 33-47). Geleneksel toplum yapısında, yaygın bir biçimde benimsenen ve nesiller boyu süregelen cinsiyete yönelik bu tahminler, son zamanlarda günümüz kent toplumunda "cinsiyet partileri" adı altında şekil değiştirerek ve güncellenerek karşımıza çıkmaktadır.

Amerika'da, "gender party" ya da "baby gender reveal party" adıyla bilinen ve "cinsiyet belirleme partisi" şeklinde Türkçeye çevrilebilecek olan bu partilerin başrolünü, bebeğin cinsiyetini öğrenme zamanı gelmiş olan anne ve baba adayı üstlenmektedir. Yıllardır Amerika'da kutlandığı ve günümüzde popüleritesinin artmasıyla birlikte farklı kültürlerde de kutlanmaya başladığı belirtilen bu kutlamanın asıl amacı, Amerikalı çiftlerin, dünyaya gelecek olan bebeğin cinsiyetini, soğuk hastane odalarında doktorlardan öğrenmek istememeleridir (URL-1). Belçika'da yaşayan bir sözlü kaynağımız, bu partilerin önceden pek yapılmadığını ancak son iki yıldır epey yaygınlaştığını ifade etmektedir [Bölük (a)]<sup>1</sup>. Ağırlıklı olarak anne ve baba adayı, kimi zaman da annenin yakın bir arkadaşı tarafından düzenlenen bu kutlamalar, geleneksel toplum yapısındaki cinsiyet tahminlerine benzemekle birlikte daha geniş bir akraba ve yakın çevreyi içine alan ve kendine has kuralları olan kutlamalardır. Türkiye'de kısa sürede benimsenip kabul görmesinde, hatta "bebek kutlama partisi" organizasyonları gibi (Büyükokutan Töret, 2017) bir sektör hâline dönüşme yolunda hızla ilerlemesinde, kanaatimizce, amaç ve işlev bakımından bazı benzerliklerin bulunmasının rolü vardır.

Amerika'daki uygulaması, çiftlerin, doktorlarından bebeğin cinsiyetini kapalı bir zarf içinde vermesini istemeleri, ardından bizzat kendilerinin ya da partiyi organize edecek kişinin pastaneye giderek, zarfı pastayı hazırlayacak olan kişiye teslim etmesi şeklindedir. Pastayı yapacak olan kişi, bebeğin cinsiyetine göre -erkekse mavi, kızsa pembe- bir pasta hazırlamaktadır. Partiyeye katılacak olan kişiler, geleneksel toplum hayatındaki gibi, anedeki birtakım değişikliklerden hareketle, bebeğin cinsiyetine yönelik tahminleri doğrultusunda kıyafet ve aksesuarlarla partiyeye gelmektedirler. Partiyeye katılamayacak olanlar,

internet üzerinden görüntülü olarak bağlanarak bebeğin cinsiyetine yönelik tahminlerini belirtmektedirler. Kimi zaman bu tahminler, oylama tahtalarına ya da tahmin köşelerine yazılmaktadır. Türkiye’de genellikle öğleden sonra, ağırlıklı olarak gebenin evinde ya da bir restoran, pastane gibi yerlerde yapılan kutlamalar, şekil ve içerik açısından geleneksel kabul günlerini andırmaktadır (Büyükokutan, 2012b: 119). Kanaatimizce, cinsiyet partilerinin Türkiye’de kabul görmeye başlamasının nedeni; kent hayatının, bireyleri her geçen gün yalnızlığa itmesidir. Anne ve baba adayları, doğacak olan bebeklerinin cinsiyetine dair eş, dost ve akrabalarının tahminlerini duymak, cinsiyeti onlarla birlikte öğrenmek, paylaşmak istemektedir. Geleneksel toplum hayatındaki gibi bu süreci samimi bir ortamda, eğlenceli bir ana dönüştürmek amaçlanmaktadır. Kabul günlerindeki gibi yenilip içilmekte, oyunlar oynanmakta, cinsiyete yönelik tahminler doğrultusunda getirilen hediyeler verilmekte ve keyifli bir gün geçirilmektedir.

Anne ve baba adayının, heyecanlarını sevdiklerini paylaşmak, onlardan moral desteği almak, eğlenmek, dertleşip rahatlamak, dayanışma, yardımlaşma ve mensubiyet duygularını geliştirmek açısından önemli işlevlere sahip olan cinsiyet partilerini kültürün, geleneksel toplum yapısındaki cinsiyet tayini sürecini güncelleme ve uyarılma çabalarına bir örnek olarak değerlendirmek mümkündür. Zamanın şartları, birey ve toplumun doğası, temel gereksinimlerini doğrultusunda bu süreç yaşanmaktadır. Güncelleme ve uyarılma çabaları bağlamında, Amerika’daki “cinsiyet belirleme partileri”, işlevsel anlamda geleneksel cinsiyet tayini aşamasında kadınların, hemcinslerinin merakını gidermek amacıyla birtakım deneyim ve tecrübelerini onlarla paylaşmak anlamında yeni üretimler olarak dikkat çekmektedir. Cinsiyet partilerinin içeriğini bilen, yakın çevresindeki uygulamalarına şahit olan anne adayları ve anneler tarafından çok zevkli bulunması, söz konusu partilerin yakın zamanda yaygınlaşacağı izlenimini ermektedir. Bu durumu göz ardı etmek, süreci doğal karşılamamak ve olumlu yönleri açısından değerlendirmemek gibi bir yaklaşım doğru değildir.

Cinsiyet partisi ya da cinsiyet belirleme partisinin işlevlerini ve gelenek içerisinde edinmiş olduğu yeri görebilmek için öncelikle yapısal özelliklerinden söz etmek uygun olacaktır. Çalışmamıza kaynaklık edecek malzemenin tespitinde, alan araştırması tekniklerinden olan “katılma”, “gözlem” ve “mülakat” teknikleri bir arada kullanılmıştır. Bunun yanı sıra çalışma, sosyal medya ortamına aktarılan geleneksel bir sosyal mekânda soru sormaksızın yapılan gözlemlere ve konuyla ilgili bilgi veren internet sitelerindeki verilere dayanmaktadır.

### 1. Yapısal özellikleriyle “cinsiyet partisi”

Türkiye’de, “cinsiyet partisi” şeklindeki kullanımın yanı sıra, “cinsiyet belirleme partisi”, “cinsiyeti öğrenme partisi”, “cinsiyet açıklama partisi”, “kız mı erkek mi partisi” gibi adlar da verilen bu kutlama, kent hayatında son zamanlarda bilinmeye ve uygulanmaya başlanmıştır. Hamileliğin dördüncü ayından itibaren düzenlenebilen bu organizasyonun amacı, *“Bebek bekleyen ebeveynlerin, bebeklerinin cinsiyetini eş, dost ve akrabalarının da olduğu samimi bir ortamda öğrenmek ve böylece keyifli bir gün geçirmek istemeleridir”* [Türk]. Kutlamaya davet edilecek kişilerin müsaitlik durumu ve organizasyonun gerçekleştirileceği mekânın düzenlenmesine bağlı olarak zamanı değişebilen kutlamalarda,

anne ve baba adayları, bebeğin cinsiyetinin öğrenilmesinin ardından en kısa zamanda organizasyonun gerçekleştirilmesini istemektedirler. Doktorun kapalı bir zarf içinde açıkladığı cinsiyet bir an önce öğrenilmek istenmektedir. Dolayısıyla cinsiyet partisinin, cinsiyet açıklandıktan sonra en geç iki hafta içerisinde yapılması için, başta ebeveynler olmak üzere, kutlamayı organize edecek kişi/ler büyük bir hazırlık ve telaş içine girmekte, davetliler belirtilen gün ve saatte orada olabilmek için gayret göstermektedirler.

Cinsiyet partisini organize eden kişi ya da kişiler bulunmaktadır. Anne adayının kendisi olabileceği gibi en yakın arkadaşı/ları da olabilen kişi/ler organizatör olarak adlandırılmaktadır. Anne adayı ile sürekli iletişim hâlinde olan bu kişi/ler, bebeğin cinsiyetinin açıklanacağı güne kadar anneye eşlik ederler. Doktor, yazılı olarak cinsiyet bilgisini kendilerine iletir. Genellikle annenin en yakın arkadaşı olan bu kişi, baba adayından ya da ilk torunsa dede ve ninelerden aldığı maddi destekle organizasyon hazırlıklarına başlar. Cinsiyet belirleme partisini, anne ve baba adayına kendisi teklif ettiği için, partinin başından sonuna kadar ön plandadır, ebeveynler ile iletişim hâlinindedir. Türkiye’de yeni bir uygulama olmasına rağmen anne adayları tarafından zevkli ve heyecan verici bir kutlama olarak değerlendirilmektedir. Bu durum, Kadınlar Kulübü adlı internet sitesinin “Doğuma Hazırlık” başlıklı forumu altındaki yazışmalarda şöyle ifade edilmektedir: “Bebeğin cinsiyetini öğreneceğin gün doktora, cinsiyetten eminsen bize söyleme, zarfın içindeki kâğıda yaz diyorsun. Zarfı pastaneye götürüyorsun, kız ise içini pembe, erkek ise mavi yaptırıyorsun. Vereceğin partiye kız hissedenler pembe, erkek hissedenler mavi giyip geliyor. Eşinle pastayı kesiyorsun ve siz dâhil herkes orada cinsiyeti öğreniyor. Biz yaptık ve unutulmaz bir şey oldu” (melek0909)<sup>2</sup>. “Ben de yapmıştım çok güzeldi. Herkes bayılmıştı, biz de yapalım deyip durmuşlardı :)” (ZEBEBEK). Söz konusu kutlamanın içeriğini öğrenen ve “Çok zevkli :) Özendim şu an:” (isisya) ya da “Maşallah çok güzel olmuş. Kaçtır aklımda o içi pembe pasta :)” (tommbik) şeklinde düşünen anne ya da anne adaylarının bulunması bu kutlamaların yaygınlaşacağını göstermektedir. Bunun yanı sıra “İyiymiş ama ben o kadar sabırlı değilim” (34ist) diyerek cinsiyeti öğrenmek için organizasyon tarihini bekleyemeyeceğini ifade edenler de bulunmaktadır. Dolayısıyla, anne ve baba adayı, “... bebeğin cinsiyetini sevdikleri ile bir arada, bir parti eşliğinde öğrenmeyi istiyorsa” (URL-2) organizatör/ler hazırlıklara başlamaktadırlar.

Anne adayının, yakın bir arkadaşının olmadığı durumlarda, kendi organizatörlüğünde de parti düzenleyebildiği, ancak Amerika’da bunun pek yaygın olmadığı belirtilmektedir (URL-3). Sözlü ve internet kaynaklarından elde edilen verilere göre, Türkiye’deki anne adayları da bu organizasyonların arkadaşları ya da organizasyon şirketleri tarafından düzenlenmesinin daha uygun olacağını düşünmektedir. Bu durumu sözlü kaynaklarımızdan biri şöyle ifade etmektedir: “Cinsiyet partisini sosyal medyadan öğrenen kuzenim, beni arayarak böyle bir organizasyon yapmak istediğini söyledi. Ancak ben bebeğimin cinsiyetini öğrenmek için o partiye kadar sabredemeyeceğimi bildiğimden, cinsiyeti öğrendikten sonra bizzat kendim organize ettim. İnsanın kendisi için parti organize etmesi hoş değil belki ama ben sabırsızım” [Kocacıbağ (a)]. Eşinin, sosyal medyadan görüp özendiği ve kendisinin de cinsiyet partisi düzenlemek istediğini öğrenen bir baba adayı, kararsızlığının nedenini şöyle belirtmiştir: “Maddi durumu iyi olan bir aileyiz. Ancak çevremiz çok kalabalık ve herkesin maddi durumu böyle bir parti için yeterli olmayabilir. Başkaları da heves eder ve

yapamazlarsa ayıp olur. Bir de çok göze batarsa bebek nazar olup başımıza kötü bir şey gelir mi?” [Kocabıçak (b)]. Bunun yanı sıra söz konusu kutlamaya katılan, yaşça büyük olan bazı kişilerin, “Doğmamış çocuğa don biçilmez” şeklinde eleştirilerde buldukları öğrenilmiştir [Toksoy]. Ayrıca cinsiyeti kız olan bebeğin, ileride videoyu izleyip, “Sağlıkla doğsun ama gönlümüzden geçen erkek” diyenlere karşı olumsuz bir tavır takınabileceği de düşünülmektedir [Kerçin].

Kutlamayı gebenin bir akrabası ya da yakın arkadaşlarından birinin organize edeceği durumlarda, organizatör ve anne adayı bir araya gelerek davetli listesi hazırlarlar. Belirlenen kişilerin isimleri, telefon numaraları ve elektronik posta adresleri kaydedilir. Henüz Türkiye’de çok yaygın olmayan cinsiyet partileri, genellikle evlerde yapılmaktadır. Davetliler ağırlıklı olarak yansoy akrabalarından oluştuğu için rahat hareket etmek, samimi tahminlerde bulunmak ve eğlenmek adına ev ortamı tercih edilmektedir. Ancak evin temizlenmesi, süslenmesi, ikramların hazırlanması ile uğraşmak istemeyen ve mad-di durumu iyi olan ailelerin cinsiyet partileri, kafeterya, pastane, kahvaltı salonları gibi mekânlarda gerçekleştirilmektedir. Bunun yanı sıra organizasyonu üstlenen ve evi müsait olan kişinin evinde de cinsiyet partisi yapılabilir. Ancak bebeğin cinsiyetini çok merak eden anne adayları, mekânın hazırlanması konusuna müdahale etmek istedikleri için bu fikre sıcak bakmamaktadırlar. Kanaatimizce, bebeğin cinsiyetine dair bir ipucu yakalayabilmek nedeniyle, anne adayları, kutlamanın yapılacağı mekânın hazırlığında aktif rol almak ve arkadaşımı yönlendirmek istemektedirler.

Cinsiyet partisinin nerede ve ne şekilde yapılacağına karar verildikten sonra anne adayı ya da organizatör, yer ve ulaşım konusunda davetlileri bilgilendirmektedir. Eğer ev dışında bir mekân tercih edilecekse organizatör, söz konusu ortamda davetlilerin tamamının rahat edebileceklerinden emin olmalıdır. Cinsiyet partilerine erkeklerin de davet edilmesine rağmen Türkiye’de katılmış olduğumuz kutlamaların özellikle hafta içinde yapılmış olması tesadüfi olmasa gerektir. Hafta içinde erkeklerin çoğu, iş yerlerinde olduğu için ancak dedeler ve emekli olan birkaç erkek akraba kutlamaya katılmıştır. Bu durum, tıpkı geleneksel toplum hayatında olduğu gibi, cinsiyet tayinlerinin kadınların bir arada bulunduğu ortamlarda gerçekleştirilmek istendiğini göstermesi açısından anlamlıdır. Öyle ki hafta içinde yapılan kutlamalarda, baba adayları dahi pasta kesiminin yapılacağı ve cinsiyetin öğrenileceği aşamada kutlamaya katılabiliştir.

Organizasyon anne ve baba adayının evinde düzenleneceği zaman, hazırlıklara günler öncesinden başlanmaktadır. Mutfak malzemeleri gözden geçirilerek varsa mavi ve pembe tonlarında olanlar göz önüne çıkarılır, yoksa parti malzemesi satan yerlerden temin edilir. Günlük temizlikten daha detaylı bir temizlik yapılacağı için temizlik şirketinden ya da ev temizliğine giden birinden yardım alınır. Mevsim müsaitse, organizasyon bahçede de yapılabilir. İkram masalarının üzerine beyaz örtüler serilir, mavi ve pembe renklerinde servis peçeteleri konulur. O güne özel olarak alınan, yine mavi ve pembe renklerini bünyesinde barındıran yemek takımları ve süs eşyaları yerleştirilir. Süslemelerin tamamı, mavi ve pembe renklerinden oluşmaktadır. Mekânın düzeni konusunda, profesyonel bir ekipten de yardım alınabilmektedir. Günümüzde bir sektör hâline gelmeye aday olan bu kutlamalarla ilgili olarak, bir organizasyon şirketinin yöneticisi, şu açıklamayı yapmaktadır: “Ebeveynler, ultrason günü geldiğinde doktora gidiyor. Ultrasona

*giren anne, bebeğin cinsiyetinin açıklanmamasını ve kapalı bir zarfın içinde yazılı olarak verilmesini istiyor. O sırada ben de muayenehanede bekliyorum ve zarfı alıp parti hazırlıklarına başlıyorum. Anne ve babanın uyum içinde olduğu zamanlarda bu organizasyonlar çok eğlenceli oluyor” [Toksoy].*

Kutlamanın en önemli unsuru pasta olduğu için, iyi bir pastaneye sipariş edilmektedir. Ebeveynler ya da organizatör tarafından pastaneye ulaştırılan zarf, pastayı yapacak olan kişiye teslim edilmektedir. Zarfı açan kişi, pastanın içini bebeğin cinsiyetine göre -erkekse mavi, kıza pembe- hazırlamaktadır. Dışını ise hiçbir yanı yansıtmayan bir renge boyamaktadır. Diğer ikramların hazırlığı konusunda, anne aday ve organizatör işbirliği hâlinde çalışırlar. Bu konuda, davetli listesindeki kişilerden de destek alınabilmektedir. Marifetli olan kadınlara, kek, kurabiye, poğaçaya gibi yiyecekleri mavi ve pembe tonlarında hazırlayarak getirmeleri söylenmektedir. Bu kişiler, diğer davetlilerden daha erken gelecek ikramları organizatöre verirler. Su, meyve suyu, soda, ayran gibi içecek çeşitlerinin de dışları mavi ve pembe kâğıtlarla kaplanmaktadır. Mekân, mavi ve pembe renkli aksesuarlarla süslenmekte, duvarlara “Kız mı yoksa erkek mi?” yazan pankartlar asılmaktadır. İkrâm ve mekânın hazırlığı konusunda, organizasyon şirketlerine de müracaat edilebilmekle ancak, maddi açıdan külfet olduğu için pek tercih edilmemektedir. Cinsiyet partisi yapan sözlü kaynaklarımızdan biri, sadece arka fon kartı, balonlar ve mavi sis konusunda organizasyon şirketinden destek aldığını, duvar ve masa süslerini parti malzemeleri satan bir yerden temin ettiğini ifade etmiştir [Kocacı (a)]. Bazı organizasyon şirketleri ise, mekânın hazırlanması ve ikramlar konusunda, hiçbir destek kabul etmemektedir. Bunun nedenlerinden ilki; anne ve baba adayının belirlediği çerçeveye uygun olmayan birtakım yiyecek ve aksesuarların getirilebilmesidir. Diğeri de; o gün davetlilerin, dinlenmesinin ve eğlenmesinin istenmesidir [Toksoy]. Ancak bu organizasyonların bir maddi boyutu vardır. İzmir’de cinsiyet partilerinin ilkinin gerçekleştirdiklerini ve taleplerin arttığını belirten bir organizasyon şirketi, bu kutlamaların iki bin ile dört bin lira arasında maliyetinin olduğunu belirtmektedir [Toksoy]. Bu konuda, baba adayları başrolde olmakla birlikte, özellikle ilk torunlarında, dede ve nineler de destek olabilmekte, hatta bazen tüm masrafları üstlenebilmektedirler.

Kutlama için hazırlıklar tamamlandıktan sonra organizatör, davetli listesindeki kişileri arayarak partiden bahseder, kendilerinin katılıp katılamayacaklarını öğrenir. Evde yapılacak olan kutlamalardaki katılımcı sayısı, evin büyüklüğüne göre değişmekle birlikte, ortalama 20-25 arasındadır. Dış mekândaki organizasyonlar, ailelerin genişliği doğrultusunda, 35-40 kişiyi bulabilmektedir. Davetli listesindeki kişiler arasında, mutlaka gelmesi istenenler varsa, organizasyonun yapılacağı tarih, o kişilere göre yeniden gözden geçirilebilmektedir. Erkeklerin de tamamının katılması isteniyorsa hafta sonuna denk getirilmektedir. Ancak hafta sonu yapılan cinsiyet partilerinde de erkekler, pasta kesilip cinsiyet öğrenildikten sonraki eğlenme aşamasında kadınları baş başa bırakmaktadırlar. Organizatör, davetlilerin, bebeğin cinsiyeti ile ilgili tahminleri doğrultusundaki aksesuarlarla -mavi ya da pembe toka, yaka süsü, kurdele, papyon vb.- ya da kıyafetlerle partiye gelmelerinden ve organizasyonun sorunsuz ilerlemesinden sorumludur. Bu nedenle kendisinin aktif, pratik düşünebilen, açık sözlü ve yönetici ruhlu olması gerekmektedir. Eğer, cinsiyet partisi konusunda bir organizasyon şirketinden yardım alınacaksa, ücret

konusunda pazarlık yapabilecek biri olmalıdır. Bunun yanı sıra genel olarak davetlilerin zevkini bilmelidir. Bebeğin cinsiyetini doğru tahmin eden kişilere verilecek olan hediyelerin, o kişilerin beğenebileceği türden olmasına özen göstermelidir. Bebeğin cinsiyeti öğrenildiği zaman anne adayının moralini bozabilecek, kıskançlık yapabilecek kişilere karşı anne adayının yanında olmalıdır.

Cinsiyet partilerinin davetlileri, anne ve baba adayının yansoy akrabalarıdır. Her ne kadar akraba da olsa, kıskançlığa ve nazara sebep olmaması nedeniyle, katılımcıların ekonomik düzeylerinin birbirine yakın olmasına ve aralarında çözülemeyecek bir küslük, dargınlık olmamasına dikkat edilmektedir. Cinsiyet partisi düzenleyen sözlü kaynaklarımız, öğretmenlik, mühendislik, biyologluk, müteahhitlik, lojistik mesleklerinde çalışmaktadırlar. Katıldığımız bir kutlamada, genç kızların ve anne adaylarının, organizasyonun aşamalarını merakla takip ettikleri görülmüştür. Mavi ve pembe renkte uçan balonlarla süslenmiş mekân ve beyaz renkli şeker hamuruyla kaplanmış pasta çocuklar için de eğlence kaynağıydı. Temiz kalpli olduklarına ve cinsiyeti doğru tahmin edeceklerine dair inançla, çocuklar da partiye getirilmektedirler. Partide gönüllerince koşup eğlenmekte, balonlarla oynamaktadırlar. Kendilerini aileye yakın olarak gören kişiler, partiye davet edilmedikleri takdirde, kırgınlıklar olabilmekte ancak, o dönemde anne adayına aktarılmamaktadır [Bölük (a), Uslu (a)].

Kutlamanın yeri ve zamanı belirlendikten sonra sıra, davetlilere bu bilgileri aktarmaya gelmektedir. Bu konuda izlenen yol tamamen anne adayına bağlıdır. İster telefon edilerek ister sosyal medya hesabından sadece yakın akraba ve arkadaşlarla paylaşarak, ister davetiye gönderilerek davetlilere ulaşılmaktadır. Davetiye usulü henüz Türkiye’de yaygınlaşmamıştır. Ancak bazı internet sitelerinde, anne adayına sunulan seçenekler mevcuttur. Bunun yanı sıra, parti malzemesi satan dükkanlarda da çeşitli davetiye örnekleri bulunmaktadır. Anne adayı, bu davetiyelerden alıp, partinin çerçevesine uygun şekilde düzenleyebilmektedir. Ancak sözlü kaynaklarımız davetiye bastırmamış, telefonla bilgilendirme yapmışlardır.

Cinsiyet partilerinin zor ama en keyifli hazırlıklarından biri de, partinin dekorasyon temasının belirlenmesidir. Anne adayları bu konuda çeşitli internet sitelerinden araştırmalar yaptıklarını, izledikleri videolardan farklı fikirler elde ettiklerini ve kendilerine uygun temayı belirlediklerini ifade etmişlerdir [Bölük (a), Uslu (a), Kocacıbağcı (a)]. Bebeğin cinsiyeti, parti sırasında açıklanacağı için mekân, mavi ve pembe tonlarıyla döşenmektedir. Evde hazırlanacak olan kek, kurabiye ve şekerlemelerin tamamında mavi ve pembe tonları vurgulanarak, bebeğin cinsiyeti konusundaki merak arttırılmaktadır. Dekorasyon temasıyla ilgili süslemelerde de, bebeğin cinsiyeti hakkında bilgi vermeyen mavi, pembe, beyaz, yeşil, sarı renkleri tercih edilmektedir. Dekorasyon konusu, kimi zaman tamamen organizasyon şirketine bırakılırken, ağırlıklı olarak, anne adayı ve en yakın arkadaşının ortak zevkleri doğrultusunda, parti malzemesi satan yerlerden yardım almaları şeklinde yapılmaktadır. Erkek ve kız cinsiyetlerini aynı anda yansıtan bir temada, mavi ve pembe renkli balonlar, “Kız mı erkek mi?” yazan afişler, konfetiler, kurdeleler, “Erkek adamın erkek çocuğu olur”, “Şanslı babanın kızı olur” gibi pankartlar, pipetler, bardaklar, peçeteler gibi ürünleri satan sanal marketler de bu konuda hizmet vermektedir. Cinsiyet partisi malzemeleri satan ve “Aynı gün kargo” sistemiyle çalışan internet sitelerinin sayıları hızla

artmaktadır. Anne adayları, cinsiyet partisi için yapılan süslemelere özen göstermekte, özellikle mavi ve pembe renkli balonlara partilerde yer vermektedirler.

Cinsiyet partilerinin bazılarının dekorasyon temaları arasında, davetlilerin cinsiyete dair tahminleri doğrultusunda kıyafet ya da takılarla gelmeleri de yer almaktadır. Örneğin; bebeğin cinsiyetini kız olarak tahmin eden kişilerin pembe bir elbise giymeleri, bellerine kuşak bağlamaları, rozet, yaka süsü ya da kravat, papyon takmaları istenmektedir. Bazı sözlü kaynaklarımız da partiye gelen kişilere, girişte tahminlerini sorarak, kız diye düşünenlere pembe, erkek diye düşünenlere mavi kurdele taktıklarını belirtmişlerdir [Bölük (a), Uslu (a)]. Bunun yanı sıra davetlilerin tahminlerinin yazılacağı oylama tahtaları, tahmin köşeleri ya da tahminlerin yazıldığı kâğıtların atılacağı kavanozlar, sandıklar da dekorasyonun parçasıdır. Anne adayı, genellikle gelinliği andıran beyaz bir elbise giymekte, mavi ve beyaz renklerden oluşan bir taç takmakta, karnının üzerine de yarısı pembe yarısı mavi renkte bir melek kanadı yerleştirmektedir. Baba adayı da beyaz bir gömlek giymekte, yakasına yarısı pembe yarısı mavi renkteki melek kanadından takmaktadır [Toksoy]. Ancak bu kıyafet ve semboller anne ve baba adayının karar verdikleri parti çerçevesine, beğenilerine ve tercihlerine bağlı olarak değişebilmektedir. Amerika'da yapılan cinsiyet partilerinde, bebeğin cinsiyeti açıklanmadığı için, hediye getirilmemekte ancak Türkiye'deki kutlamalara davetliler elleri boş olarak gitmemektedirler. Beyaz, sarı, yeşil gibi her iki cinsiyetin de rahatlıkla giyebileceği düşünülen, ufak da olsa, bir hediye getirilmektedir. Bu hediyeler için de bir hediye köşesi hazırlanabilmektedir. Anne ve baba adayının en çok eğlendikleri bölüm de, davetlilerin bebeğin cinsiyetine dair tahminlerinin yer aldığı video çekimdir. Burada, büyük oranda kadınlar, tıpkı geleneksel toplum hayatında olduğu gibi, anne adayının vücuduna bakarak yorumlar yapmaktadırlar. Sözlü kaynaklarımızdan birinin anneannesini, *“Kalçan genişledi, karnın da yayvan, kızım olacak”* şeklinde tahminde bulunurken teyzesi de *“Bebeğin, karnının tek bir tarafında ve sabit duruyor. Erkek olsaydı gezerdi”* diyerek anneanneyi onaylamıştır [Uslu (a)]. Tahminlere dair video çekimlerinin, ileride bebek için büyük bir hatıra olacağı düşünülmektedir [Türk]. Benzer şekilde cinsiyetin açıklandığı, anne ve baba adayına tebriklerin sunulduğu anların video görüntüleri hatıra olarak kalacaktır [Kocabıçak (b), Uslu (b), Bölük (b), Toksoy]. Davete katılmayacak olanlar da, cinsiyete dair tahminlerini görüntülü olarak bağlanarak belirtmektedirler. Parti sonunda cinsiyeti doğru tahmin eden kişilerden birine verilecek olan hediye de özenle hazırlanmaktadır.

Partinin yapılacağı günün sabahında anne adayı kuaföre gider. Anneliği, saflığı temsil eden sade bir makyaj ve doğal bir saç modeli yaptırır. Bebeğin cinsiyeti henüz açıklanmadığı için mavi ve pembe renklerinden oluşan bir taç takar. Benzer şekilde baba adayı da berbere giderek damat tıraşı yaptırır, saçlarını kestirir ya da saçlarına şekil verir. Davetliler de aynı şekilde giyim kuşamlarına özen gösterirler. Tahmin ettikleri cinsiyete dair bir aksesuarı takarak ya da kıyafeti giyerek gelmeleri istenmişse ona uygun olarak giyinmeye çalışırlar. Cinsiyet partisi evde yapılacaksa, en sık ev içi terliklerini ya da ayak-kabıllarını yanlarında getirirler. Anne ve baba adayları, davetlileri kapıda güler yüzle karşılayıp, kendilerine mekâna kadar eşlik eder. Kimi zaman da karşılama işini organizatör ya da anne adayının en yakın arkadaşlarından biri üstlenir. Herkesin aklında cinsiyetin ne olduğu sorusu bulunduğu için sohbet kısa tutulur. Anne adayı, katılımcılara bebeğin



cinsiyetini neden kız ya da erkek olarak tahmin ettiklerini sorar. Eğer henüz gerçekten anne de cinsiyeti bilmiyorsa ve kutlama sırasında öğrenecekse, bu sohbetler çok heyecanlı olmaktadır. Katılmış olduğumuz cinsiyet partisinde, bebeğin cinsiyetine dair yapılan yorumlar, gebenin vücudunun bazı yerlerinin aldığı şekle göre yapılmıştır. Birkaç yanlış tahminde bulunulsa da cinsiyet büyük oranda doğru tespit edilmiştir. Ardından, mavi ve pembe renklerinde hazırlanmış olan ikramlar servis edilir. Bu sırada organizatör, oylama tahtasının ya da tahmin köşesinin başına geçerek, bazen de küçük kâğıtlar dağıtarak davetlilerin cinsiyete dair tahminlerini tekrar sorar. Eğer oylama tahtası ya da tahmin köşesi varsa, tahta ortadan ikiye bölünerek, bir tarafa “Erkek” diğer tarafa “Kız” başlıkları yazılır. Erkek olarak tahmin edenler, “erkek” başlığı altına, kız olarak tahmin edenler de “kız” başlığı altına isimlerini yazarlar. Bazen de “kız” başlığının altına pembe kurdeleler, “erkek” başlığının altına mavi papyonlar yapıştırılarak tahminde bulunan kişilerin isimlerini bu kurdele ya da papyonların üzerlerine yazmaları istenir. Oylama tahtasının ya da tahmin köşesinin olmadığı durumlarda da tüm davetliler, tahminlerini kendilerine dağıtılan küçük kâğıtlara yazarlar ve organizatörün dolaştırdığı kavanoza ya da sandığa atarlar. Böylece davetliler, kız ve erkek takımı olmak üzere iki gruba ayrılırlar. Bebeğin cinsiyetini doğru tahmin eden kişiler arasından yapılacak kura çekiminde ismi çıkan kişiye hediye verileceği için bu kısma önem verilmektedir. Öyle ki çiftlerin aile ve yakın arkadaş çevreleri cinsiyet hakkında büyük iddialara girmektedirler. Tahminlerin yapıldığı ve iddiaların tutuşulduğu bu anlar da ileride bebeğe hatıra kalması düşüncesiyle, kaydedilmektedir.

Partinin amacı, bebeğin cinsiyetinin en yakın akraba ve dostlarla birlikte öğrenilmesi, o andaki heyecanın paylaşılması olduğu için, bu konuda başvurulan en yaygın yöntem, pastadır. Kutlamaya özel olarak yaptırılan pastanın keki ya da iç kreması bebek erkekse mavi, kızsız pembe olarak hazırlanmakta; dışı ise -genellikle beyaz- farklı renkte bir şeker hamuru ile kaplanmaktadır. Alkışlar eşliğinde masaya getirilen pastayı, anne ve baba adayları birlikte keserler. Pastanın içindeki renge göre bebeğin cinsiyeti öğrenilir. Bebeğin cinsiyetini öğrenmek için pasta dışında başvurulan bir diğer yöntem de balonlardır. Üzerinde “Kız mı erkek mi?” yazılı, mavi ve pembe renkli kâğıtlarla süslenmiş büyük bir kutunun içine bebeğin cinsiyetine göre mavi ya da pembe renkli uçan balonlar doldurulur. Kutunun ağzı bantlanır ya da bağlanır. Cinsiyetin açıklanma aşamasında, anne ve baba adayları kutuyu birlikte açarlar. Kutunun içinden çıkan balonların rengine göre bebeğin cinsiyeti öğrenilir. Davetliler, ebeveynleri kutlarlar. Cinsiyeti doğru olarak tahmin edenler sevinirler, kendileriyle gururlanırlar. İddiayı kazananlar tebrik edilir, ne üzerine iddiaya girilmişse yerine getirileceğine dair söz verilir. Fotoğraflar çekilir, kamera kayıtları yapılır. Pop müzik ve oryantal müzikler eşliğinde danslar yapılır. Özellikle bebeğin cinsiyeti ile aynı cinsiyette bebeği olan kadınlar, gebelik süreci ve sonrasındaki tecrübe ve deneyimlerini anne adayları ile paylaşırlar. Davetliler arasında doktor ya da hemşire olanlar varsa doğum öncesi süreçle ilgili bilgi alınır.

Oyunlar ve söz konusu paylaşımların ardından başta kayınvalide olmak üzere, anne adayına ya da bebeğe getirilen hediyeler verilmektedir. Sözlü kaynaklarımızdan birine, kayınvalidesi, çiftlerin isimlerinin yazılı olduğu, ortasında hayat ağacının yer aldığı altın bir kolye takmıştır. Özel olarak yaptırılan bu kolye, anne adayları tarafından çok anlamlı

bulunmuştur [Kocabıçak (a)]. Benzer şekilde, küpe, çeyrek altın, kolye ucu vb. takılar ile diğer hediyeler, davetlilerin yanında açılır. Açılan hediye sahibinin, anne adayını tekrar tebrik eder. Cinsiyeti doğru olarak tahmin eden kişiler arasında kura çekilir. Kurada çıkan kişiye de anne ve baba adayının hazırladığı hediye takdim edilir. Bu anlar da kamera ile kaydedilir. Ardından, anne ve baba adayı ile fotoğraf çekilir. Bazı organizasyonlarda, katılımcıların bebekle ilgili dilek ve temennilerini yazmaları için bir defter ya da kartlar bulunabilmektedir. Eğer bu bir defterse dış kapağında, kartsa ön yüzünde, “*Bu özel günü hatırlamak adına bebeğimize gelecek ile ilgili dileklerinizi iletmek istemez misiniz?*” şeklinde bir cümle yer almaktadır. Eğlence devam ederken bu defter ya da kartlar elden ele dolaştırılarak davetlilerin yazması sağlanmaktadır. Anne ve baba adayları, bu defter ya da kartların bebek için ileride büyük bir hatıra olacağını düşünmektedirler.

Cinsiyet partilerinin düzenlendiği saat aralıkları, partinin içeriğine göre değişmektedir. Kahvaltı organizasyonu ise 11.00-13.00 arasında; öğleden sonra yapılan bir kutlama ise 14.00-16.00 arasında; akşam oturması şeklinde ise 20.00-22.00 arasında gerçekleştirilmektedir. Söz konusu zaman aralıkları, organizasyonun yapılacağı mevsime ve mekânın kiralanma sürecine bağlı olarak da değişmektedir. Ancak her iki durumda da ortama iki saat civarında sürmektedir. Organizasyon sona erince davetliler, anne ve baba adayına, “*Sağlıkla kucağınıza alırsınız inşallah*”, “*Şimdiden anneliğiniz ve babalığınız kutlu olsun*”, “*Hayırlı bir evlat olsun*” şeklinde güzel dileklerde bulunurlar. Organizatör başta olmak üzere, kendilerini ağırlayan davet sahiplerine, organizasyonda emeği geçen herkese teşekkür edilir.

## 2. İşlevsel özellikleriyle “cinsiyet partisi”

Anne ve baba adayının, bebeklerinin cinsiyetini doktordan öğrenmek yerine, sevdikleriyle birlikte, daha samimi ve eğlenceli bir ortamda öğrenmek istemeleri tercihten ortaya çıkmış olan cinsiyet partileri; ebeveynlerin bu süreçte yalnız kalmaması, yakınlarıyla eğlenceli bir gün geçirmesi işlevleriyle son zamanlarda şehirde oturan ve maddi durumu iyi olan aileler arasında yaygınlaşmaya başlamıştır. Yurt dışında özellikle Amerika’da bir gelenek hâline gelen bu kutlamalar, kadının eğitim ve çalışma hayatında kendine daha fazla yer bulması, sosyal medyayı aktif olarak kullanması, araştırması, okuması, kent hayatının temposuna yetişebilme endişesiyle her geçen gün yalnızlaşan bireylerin, böyle özel bir anı yakınlarıyla paylaşmak istemesi nedeniyle, Türkiye’de de uygulanmaya başlamıştır. Geleneksel toplum yapısında, doğumdan önce bebeğin cinsiyetine yönelik tahminlerin, kent hayatında şekil değiştirerek icra edilmesi olarak algulandığı için kabul gördüğünü ve gittikçe yaygınlaştığını düşündüğümüz bu kutlamaların işlevsel boyutu hakkında şunları söylemek mümkündür:

Ebeveynlerin en yakını olan kadın ve erkeklerin bir arada bulunduğu cinsiyet partilerinin en önemli işlevi, kanaatimizce, eğlenme, eğlendirme ve hoşça vakit geçirmedir. Kent hayatında, aynı apartmanda otursa dahi, birbirini göremeyen eş, dost ve akrabalar bu vesileyle bir araya gelmektedirler. Kabul günlerinde olduğu gibi yenilip içilmekte -getirilen altın, takı, kıyafet vb. açısından bakıldığında- bebek için miktar yatırım yapılmakta ve eğlenilmektedir. Nasıl ki kabul günlerine erkekler de para ya da altın vererek dışarıdan katılabiliyorlarsa yani eğlence aşamasında kadınları baş başa bırakıyorlarsa, cinsiyet

partilerinde de benzer durum söz konusudur. Cinsiyetin açıklandığı pasta kesiminden sonra başlayan oyun kısmında, erkekler ya başka bir odaya çekilmekte ya da kendi aralarında sohbet etmektedirler. Diğer bir ifadeyle bu organizasyonlar, anne ve baba adaylarının birlikte vakit geçirip, sohbet etmekten hoşlandıkları ancak çalışma hayatı, eğitim gibi nedenlerle bir araya gelmeye zaman bulamadıkları yakınlarıyla aynı çatı altında toplanmalarına, bünyesinde barındırdığı oyunlar, danslar sayesinde kadınların eğlenmelerine ve stres atmalarına yardımcı olmaktadır.

Cinsiyet partilerinin önemli işlevlerinden birisi de anne ve baba adayının heyecanının paylaşılması, kendilerine psikolojik destek sağlanmasıdır. Gerçekten cinsiyet ebeveynler tarafından da bilinmiyorsa ve davetlilerle birlikte öğrenilecekse, çiftlerin merakına ortak olmak, o anı paylaşmak adına işlevseldir. Bunun yanı sıra özellikle ikinci ya da üçüncü doğumlarda, anne ve baba adayının gönlünden geçen cinsiyet açıklanmadığı takdirde, meydana gelebilecek psikolojik yıkımlarda, yakınların desteği önemlidir. Bu durumlarda, daha önce doğum yapmış ve aynı olayı tecrübe etmiş olan anneler, ebeveynlere moral desteği vermekte, çözüm önerilerini paylaşmaktadırlar. Yakınlarıyla birlikte olan, heyecanlarını, sevinçlerini, telaşlarını, endişelerini, sıkıntılarını paylaşan anne ve baba adayı rahatlamaktadır. Aynı dönemlerden geçen, benzer duyguları yaşayan sevdiklerinin, bu dönemde çiftlerin yanında ve kendilerine destek olduklarını bilmek anne ve baba adayını, akrabalarına biraz daha yaklaştırmaktadır.

Cinsiyet partileri, evde, basit ve sade organizasyonlar şeklinde düzenlense bile belli bir maliyet gerektirmesi ve doğacak her çocuk için düzenlenebilmesi nedeniyle, günümüzde ekonomik düzeyi iyi olan aileler, sözlü kaynaklarımızın ifadesiyle, elit kesim tarafından tercih edilmektedir. Sosyal medyadan özellikle yurt dışındaki ünlülerin video paylaşımlarını takip eden, düzenlemiş oldukları cinsiyet partilerini izleyen bazı kadınlar, dünyaya gelecek olan bebekleri için böyle bir organizasyon gerçekleştirmeye heves etmektedirler. İzlemiş oldukları videolardan fikirler edinerek, kendilerine en uygun olan kutlama çerçevesini ve planını belirlemektedirler. Cinsiyet partilerini düzenleyen kişiler, her ne kadar şehir hayatı yaşayan, maddi açıdan iyi olan, belli bir eğitim düzeyinde bulunan kişiler olsalar da bu partilere sıcak bakmalarının temelinde, kanaatimizce, geleneksel toplum hayatındaki cinsiyet tahminlerine olan benzerliği yer almaktadır. Nasıl ki geleneksel toplumlarda, doğum öncesi süreçte, yakınları özellikle de hemcinsleri, anne adayının vücuduna bakarak, bebeğin cinsiyetine dair birtakım yorumlar yapıyorlar ve bu yorumları son derece samimi bir ortamda paylaşarak kendi aralarında eğleniyorlarsa cinsiyet partileri de temelde benzer içerik ve işlevdedir. Bu partiler, maddi açıdan çok fazla külfete sokmadan ve gösterişe kaçmadan gerçekleştirilirse, toplumsal dayanışmaya olan katkısı büyüktür. Ancak, bazı ünlülerin video paylaşımlarında görüldüğü üzere, aşırı süslemelere ve gereksiz harcamalara neden olursa, cinsiyet partileri asıl amacından uzaklaşacak ve maddi güç gösterisine dönüşecektir.

Cinsiyet partileri için yapılan hazırlıkların ekonomik işlevleri esnaf için de önemlidir. Organizasyonun temasına uygun olarak parti dekorasyonu ürünleri satan mağazaların ve sanal alışveriş sitelerinin sayısı her gün artmaktadır. Bu noktada, internet mağazaları en ucuz fiyatı vermek ve en hızlı teslimatı gerçekleştirmek için birbirleriyle yarışmaktadır. Öyle ki "*Partiye Dair Her Şey*" sloganıyla satış yapan [www.partipaketi.com](http://www.partipaketi.com) adlı internet

sitesi, “Saat 15.00’e dek verilen ve ödemesi yapılan siparişler, stok tedariki gerektirmediği takdirde aynı gün hazırlanır ve ertesi gün kargo firmasına teslim edilirler” açıklamasıyla hizmet vermektedir (URL-5). Bunun yanı sıra, anne ve baba adayının tercihi doğrultusunda cinsiyet partilerinin dekorasyonunu gerçekleştiren organizasyon şirketlerine de ekonomik açıdan katkısı büyüktür. Günümüzde gittikçe bir sektör hâline gelen bu şirketler, paket olarak sundukları organizasyon içerikleriyle, müşterilerine hem zamandan tasarruf edeceklerini hem de istedikleri şekilde bir parti olacağını ifade etmektedirler. Partinin yapılacağı mekânın ayarlanması, süslenmesi, cinsiyeti doğru tahmin eden kişi/ lere verilecek olan hediye/lerin alınması, ikramların hazırlanması gibi birçok hizmeti vermektedirler. Bu hizmetlerin tamamını ya da istediklerini bu şirketlerden satın alan müşteriler, organizasyon şirketlerine de ekonomik katkı sağlamaktadırlar.

Yurt dışındaki cinsiyet partilerinde rastlanmamasına rağmen, Türkiye’de “davete eli boş gidilmez” düşüncesiyle, özellikle anne adayına takılan altınların ve bebeğe götürülen hediyelerin de ekonomik işlevi göz ardı edilmemelidir. Doğum öncesindeki masraflar ve zaruri ihtiyaçlardan olan bebek malzemelerinin maliyeti dikkate alındığında, ufak da olsa, bu destek önemlidir. Bunun yanı sıra, her ne kadar tamamen davetlilerin zevkine göre alınmış olsa da bu hediyelerle aynı zamanda, anne ve baba adayına hatta doğmamış bebeğe, bu süreçte yalnız olmadıkları mesajı verilmektedir. Dolayısıyla, cinsiyet partilerinin, ebeveynler ile yakınları arasındaki ekonomik yardımlaşmaya ve manevi desteğe de hizmet etmekte olduğunu söylemek mümkündür. Özellikle kayınvalidesi tarafından takılan altın kolye, küpe, bilezik, vb. takılar, anne adayını gururlandırmakta, doğum stresini bir nebze de olsa azaltmaktadır.

Cinsiyet partisi için hazırlanan ikramlar konusunda, bazı davetlilerden yardım da alınabilmektedir. Bu destek, bir taraftan söz konusu kişileri onurlandırırken, diğer taraftan kendilerine yetenek ve becerilerini sergileme imkânı da sunmaktadır. Mavi ve pembe renklerini bünyesinde barındıran ikramları hazırlayan kadınlar, beğenilen yiyeceklerin nasıl yapıldığı ya da nereden alındığı sorulduğunda, anne adayını, bu kişilere teşekkürlerini sunarak, kimin hazırladığını açıklamaktadır. Farklı mutfak kültürlerinin ikramlarının tarifleri, öğrenmek isteyenlere verilmektedir. Yurt dışında yaşayan/yaşamış, cinsiyet partilerine katılmış olan kadınlar, Türkiye’ye döndüklerinde, orada gördükleri ikramlardan ve bunların tariflerinden söz etmektedirler. Beğenilen tarifler, diğer kutlamalarda yapılarak Türk yemek kültürünün bir parçası hâline gelmeye aday olmaktadır.

Kutlamalara katılan davetliler, anne ve baba adayının en yakınları olmalarına rağmen, aralarında birbirlerini tanımayanlar ya da birbirleriyle küs olanlar da bulunabilmektedir. Aynı çatı altında, anne ve baba adayına destek olma, eğlenceli bir gün geçirme amaçlarıyla bir araya gelen bu kişiler, birbirleriyle arkadaş olabilmekte ya da aralarındaki sorunları çözüme kavuşturabilmektedirler. Kendileri ya da çocukları tarafından yapılacak olan cinsiyet partilerinin yanı sıra ihtiyaç duydukları anlarda birbirlerine destek olabilmektedirler. Cinsiyet partilerinin, çalışma hayatının dışındaki sosyal hayatta çok fazla yer alamadığı için arkadaş çevresi sınırlı olan bireylerin, sosyalleşmelerine olanak sağlaması işlevi bu noktada önemlidir.

Anne ve baba adayının yakın akrabaları ya da sevdikleri arasında yer alan bekâr genç kızların da davet edildiği bu kutlamaların eğitim işlevi de önemlidir. Başta, bebe-

ğin cinsiyetini tahmin edebilmek için dikkat edilen unsurlar olmak üzere, cinsiyet partilerinin amacı, içeriği ve kutlanması hakkında bilgi sahibi olmaktadır. Bunun yanı sıra özellikle evde yapılan organizasyonlarda, genellikle servis işleriyle meşgul olan evlenme çağındaki genç kızlar, hâl ve hareketleriyle beğenilebilmektedirler. Evlenme çağında oğlu olan kişilere tavsiye edilerek, gençlerin tanışmalarına ve hatta evlilik sürecine girmelerine vesile olabilmektedir.

Hoşça vakit geçirmek amacıyla, pop müzik ve oryantal müzikler eşliğinde yapılan danslar, kadınların stres atmalarına ve rahatlamalarına fırsat vermektedir. Cinsiyetin açıklanmasından sonra erkeklerin genellikle kadınları baş başa bıraktıkları bu kutlamalar, yoğun çalışan, kendine zaman ayıramayan kadınlar için anlamlıdır. Sosyal norm ve değerler bağlamında, Türk toplumunda, kahkaha atarak gülmeleri, şen şakrak hareketler sergilemeleri hoş karşılanmayan kadınlar, bu kutlamalarda gönüllerince eğlenmektedirler. Diğer bir ifadeyle, toplum tarafından baskı ve kontrol altında tutulan kadınlara, yine toplum tarafından belirlenen çerçevede bu baskı ve kontrol mekanizmasından kısmen de olsa kurtulma izni verilmektedir.

Cinsiyet partileri, kadın ve erkeğe, toplumsal bir grup ya da statüden başka bir toplumsal grup ya da statüye geçiş aşamasında gerçekleştirilen kabul törenleri bağlamında da değerlendirilebilir. Kadın, anne olmaya, erkek de baba olmaya adaydır. İki kişilik hayatlarının son bulması yakındır. Yakınları, kendilerine, çocuklu bir hayatın sorumluluklarını ve yaşanması muhtemel olaylar karşısında ne şekilde davranmaları gerektiğini anlatırlar. Anne ve baba adayından beklenen, herkesin tecrübelerini dinlemeleri ve tavsiyelerini dikkate almalarıdır. Anneliğin ve babalığın getireceği sorumlulukların bilincinde olan, uyumlu ve pozitif ebeveynler, akrabaları tarafından cesaretlendirilir.

## Sonuç

Bünyesinde birtakım kuralları, yapıları ve kontrol mekanizmalarını barındıran kültür, antropologlara göre, insan gruplarının tümünde vardır. Bireyler, bilinçli ve bilinçsiz öğrenmeyle ve diğer insanlarla etkileşim sürecindeyken bir kültürel geleneği içselleştirmeye başlarlar (Kottak, 2002: 47-49). Bu içselleştirmede, kültürler arasında birbirine benzer ya da özlem duyulan bazı inanış ve uygulamaların rolü büyüktür. Ancak söz konusu uygulamalar, içinde yer aldığı kültürün ihtiyaçları, inanışları, düşünce yapısı ve duyguları doğrultusunda yeniden şekillenmektedir. Anne adayının hamilelik belirtilerinin görülmeyle başlamasıyla birlikte doğacak bebeğin cinsiyetinin merakı ve bu bağlamda yapılan cinsiyet tahminleri, Türk kültürünün kuşaklar boyunca süregelen inanış ve uygulamalarındandır. Benzer tahminlerin diğer kültürlerin de bir parçası olması, özellikle anne adayının dikkatini çekmekte ve icrası merak uyandırmaktadır. Nasıl ki geleneksel Türk toplum hayatında, kadınların bir arada bulunduğu ortamlarda cinsiyete dair tahminlerde bulunuluyor ve bundan zevk alınıp eğleniliyorsa, kent toplumunda da cinsiyet partileri düzenlenmektedir. Yurt dışında özellikle Amerika'da yaygın olan bu partilerin, işlevsel açıdan geleneksel toplum hayatındaki cinsiyet tayini tahminleri ve bu bağlamda özellikle anne adayına verilen manevi destek ile benzerliği, kent toplumunda kısa sürede benimsemesini sağlamıştır. Ancak bu benimseme, söz konusu kutlamaları birebir uygulamak şeklinde değil, onu kendi kültürel değerleri ile harmanlamak şeklindedir. Bir diğer ifa-

deyle, cinsiyet partilerinin temel işlevi anne ve baba adaylarını birleştirmekte ancak şekil ve içerikte birtakım farklılıklar meydana gelmektedir.

Toplumsal norm ve değerlerin aktarıcısı olan kadınların konumu ve beklentileri de bu noktada önemlidir. Bugün Türk kadını, sadece çocuklarına iyi bir anne olma rolünü üstlenmemekte, üniversite okuyup iş sahibi olmaya çalışmaktadır. Kadının iş gücüne dâhil olması, zamanının büyük kısmının ev dışında geçmesine, dolayısıyla, yakın akrabaları ve sevdikleriyle sıkça bir araya gelmemesine neden olmaktadır. Bebeğin cinsiyetinin açıklanacağı bir parti, ailenin bir araya gelmesini, heyecanın ve mutluluğun paylaşılmasını sağlamaktadır. Bunun yanı sıra kadının bilgisayar kullanması, sosyal medyayı takip etmesi, gebeliğe ve doğum öncesi hazırlıklara karşı bakış açısını da değiştirmektedir. Bebeğin anne rahmine düştüğü andan itibaren merak edilen cinsiyetinin, ebeveynlerin en yakınlarının da yer aldığı bir ortamda, hep birlikte öğrenilmesi, ailenin birbirine destek olmasını sağlamaktadır. Bu açıdan, cinsiyet partisi adı altında bir araya gelmeye anne ve baba adayları sıcak bakmakta, kutlamalar hızla yaygınlaşmaktadır. Diğer taraftan, çocuk doğmadan çok fazla hazırlık yapmanın uğursuzluk getireceğine, özellikle çocuğu olmayan kadınların ve nazarı degeceğinden korkulan kimselerin yanında hazırlıklardan söz etmenin doğru olmayacağı düşüncesiyle, bazı kaçınmaların olduğu da görülmektedir.

Geleneksel toplum hayatında, anne adayının hemcinsleri tarafından dile getirilen cinsiyet tahminleri, bugün kent toplumunda erkeklerin de dâhil olduğu geniş bir katılımcı kitlesiyle ve kutlama şeklinde gerçekleştirilmektedir. Günümüzde gebelik, gizlenen, aile büyüklerinin yanında dile getirilmekten çekinilen bir süreç değildir. Evlerin yanı sıra dış mekânda da gerçekleştirilebilen cinsiyet partilerinde, bu anlayış açıkça yansıtılmaktadır. Anne adayının belli olmaya başlayan karnının üzerine yerleştirilen birtakım semboller, erkeklerin de anne adayındaki bazı değişiklikleri göz önüne alarak yaptıkları cinsiyet tahminleri, pasta kesiminden sonra oynanan oyunlarla da vurgulanan bu değişim, toplumsal cinsiyet algısının değiştiğinin ve değişmeye devam edeceğinin göstergesidir. Değişimin en önemli sebebi, kanaatimizce, kadınların, kadın kimliğinin farkına varmasıdır. Bedeninde bir başka canlıya ev sahipliği yapabilme mucizesi bahşedilen kadınlar, kendilerini ifade etmeye, heyecanını, sevincini yakınlarıyla paylaşmaya, mensubiyet duygularını geliştirmeye, eğlenip hoşça vakit geçirmeye imkân sağlayan ortamlara ihtiyaç duymaktadırlar. Cinsiyet partileri bu bağlamda önemli bir işlevi yerine getirmektedir.

#### Notlar:

- 1 Çalışma içerisinde kaynak kişiler [soyadları] esas alınarak verilmiş olup, aynı soyadına sahip olanlar (a, b) şeklinde belirtilmiştir. Kişiler hakkındaki ayrıntılı bilgiler (soyadı, adı, doğum tarihi ve yeri, mesleği) makalenin sonunda “Kaynak Kişiler Listesi” bölümünde verilmiştir.
- 2 Çalışmada, tırnak içinde ve italik olarak gösterilerek, parantez içinde rumuz ya da isim belirtilen alıntılar, [www.kadinklarkulubu.com](http://www.kadinklarkulubu.com) adlı internet sitesinin “Doğuma Hazırlık” başlıklı forumu altındaki yazışmalardan elde edilen verilerdir (URL-4). Doğum bölümü editörü tarafından uygun bulunarak yayımlanan yazışmalar arasından seçilen örnekler olduğu gibi alıntılanmış, anlatım bozuklukları, yazım ve noktalama hatalarına mümkün olduğunca az müdahale edilmiştir.

## Kaynaklar

### 1. Kaynak Kişiler Listesi

- 1: Bölük (a), Gamze, 1989, Anvers/Belçika, Lojistik ve müşteri hizmetleri.
- 2: Bölük (b), Serhat, 1989, Eindhoven/Hollanda, Lojistik.
- 3: Kerçin, Zeynep, 1993, Balıkesir, Yüksek lisans öğrencisi.
- 4: Kocabıçak (a), Kübra, 1991, İzmir, Öğretmen.
- 5: Kocabıçak (b), İzzet, 1986, İzmir, Öğretmen.
- 6: Toksoy, Görkem, 1990, İzmir, Fotoğrafçı.
- 7: Türk, Habibe, 1989, Edremit/Balıkesir, Ev hanımı.
- 8: Uslu (a), Merve, 1989, Balıkesir, Biyolog.
- 9: Uslu (b), Oğuz, 1989, Balıkesir, Bilgisayar mühendisi.

### 2. Yazılı Kaynaklar

- Acıpayamlı, O. (1974) *Türkiye’de doğumla ilgili âdet ve inanmaların etnolojik etüdü*, Ankara. Atatürk Üniversitesi.
- Büyükokutan, A. (2012a) *Muğla yöresi kadın merkezli geleneksel uygulamalar ve işlevleri*, Konya, Kömen.
- Büyükokutan, A. (2012b) Geleneksel altın günlerine halkbilimsel bir yaklaşım: ‘Muğla örneği’, *Karadeniz (Black Sea-Çernoye More) Sosyal Bilimler Dergisi*, Bahar, C. 4, S. 14, s. 117-133.
- Frazer, J. G. (2001) *Altın dal büyü ve din üzerine bir çalışma* (Çev. M. H. Doğan), İstanbul. Yapı Kredi.
- Kottak, C. P. (2002) *Antropoloji –insan çeşitliliğine bir bakış* (Çev. S. N. Altuntek, B. A. Şafak, Dilek E., Yılmaz S. E., S. Eroğlu vd.), Ankara. Ütopya.
- Malinowski, B. (1992) *Bilimsel bir kültür teorisi* (Çev. Saadet Özkal), İstanbul. Kabcı
- Örnek, S., (1995) *Türk halkbilimi*, Ankara Kültür Bakanlığı.
- Töret B., A. (2017) Geleneksel doğuma hazırlık uygulamalarının günümüz kent toplumuna evrimine bir örnek: ‘bebek kutlama partisi’, *Folklor/Edebiyat*, S. 90, s. 129-150.

### 3. İnternet Kaynakları

- URL-1: <http://www.hurriyet.com.tr/cinsiyet-partileri-20341964>. (24. 11. 2017)
- URL-2: <https://kadin.com/gender-party-cinsiyet-ogrenme-partisi/>. (19. 11. 2017)
- URL-3: <http://momslife.blogspot.com.tr/2014/04/gender-reveal-party.html>. (18. 11. 2017)
- URL-4: [www.kadinlarkulubu.com](http://www.kadinlarkulubu.com) (06. 11. 2017)
- URL-5: [www.partipaketi.com](http://www.partipaketi.com) (27. 11. 2017)



DOI:10.22559/folklor.254

folklor/edebiyat, cilt:24, sayı:94, 2018/2

# Kıbrıslı Türklerin Bir Facebook Grubu Aracılığıyla Sanal Dünyada Kimliklerini Yeniden İnşası

Turkish Cypriots' Reconstruction of Identity Through a Facebook Group

**Gönül Reyhanoğlu\***  
**Alim Koray Cengiz\*\***

## Özet

Sanal dünya denilince sadece Türkiye'de değil dünyanın hemen her tarafında akla gelebilecek en önemli sosyal medya sayfalarından birisi Facebook olsa gerek. Bu alan, geçirdiğimiz zaman miktarının günbegün daha da artmasıyla birlikte hem gündelik yaşamın hem de kişilerarası ilişkilerin taşındığı yeni bir mecra olma özelliğini koruyor. Bu çalışma, bireyin kendini temsiliyeti, grup içi davranış tarzları, söylemi ve grup içerisindeki paylaşımlarının izlenmesini kapsayacak şekilde Kıbrıslı Türkler tarafından oluşturulan bir facebook grubuyla ilgili gözlem yapılmasına dayanmaktadır. Bununla birlikte Kıbrıs'taki kültür ve yaşam tarzıyla ilgili belirli aralıklarla yapılmış gözlemlerle de sembollerin anlam ve önemi konusunda değerlendirme yapılmıştır. Çalışma kapsamında 2015-2017 yıllarını da içine alarak iki yıl boyunca katılımlı gözlem yapılarak grup üyelerinin paylaşımları takip edilmiştir. Grup üyelerinin, Kıbrıslı olma'ya vurgu yapan halk edebiyatı örnekleri, el sanatları, köy yaşantısı, geçmişe ait imgeler, çocuk oyunları, mekânlar, yiyecek ve içecek gibi tüketim malzemeleri ile ilgili konularda yoğun paylaşımlarda buldukları dikkati

\* Dr. Öğr.Üy., Mustafa Kemal Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, gonulgokdemir@gmail.com

\*\* Dr.Öğretim Üyesi, Sosyal Antropoloji, Mustafa Kemal Üniversitesi, YADİM, cengiz.koray@yahoo.com



çekmektedir. Çalışmada, Kıbrıs ağzının kullanımıyla her seferinde Kıbrıslı olmayı yeniden kuran paylaşım ve söylemlerin sanal dünyada kimliğin oluşumuna katkısı halk bilimsel ve antropolojik bakış açısıyla ele alınacaktır.

**Anahtar sözcükler:** Facebook, kimlik, sanal dünya, Kıbrıslı Türkler, bellek

### Abstract

When we speak of the virtual word, one of the first social networking sites that comes to mind, not only in Turkey but all over the world must be Facebook. With our increased daily usage of Facebook, this social networking site is where both our daily lives and interpersonal relationships are transferred to. The present study is based on the observation of a facebook group formed by Turkish Cypriots in a way that includes the representation of the individuals, their in-group behaviour, discourse, and shared comments in the group. The study also includes evaluations about the meaning and importance of symbols based on intermittent observations about life style and culture in Cyprus. In the scope of the study, the shared comments of the group members were followed from 2015 to 2017 by participant observation. It was observed that group members have a great amount of shared comments about folk literature samples, handicrafts, rural life, images from the past, children's games, places, and consumption materials like food and drinks that emphasize being Cypriot. The study deals with how shared comments and discourse that reconstruct being a Cypriot every time the Cypriot accent is used, contribute to the construction of the Cypriot identity in the virtual world within the framework of ethnology and social anthropology.

**Keywords:** Facebook, identity, virtual world, Turkish Cypriots, memory

### Giriş

Sabah yataktan kalktığımız andan itibaren evde alışkanlık halinde yaptığımız eylemler, işe gidiş gelişlerimiz, iş ortamındaki ilişkilerimiz, alışverişlerimiz, akşam yemek masası etrafında gerçekleştirilen sohbetler ve daha pek çok şey, kısaca rutinlerimiz her ne kadar dışarıdan bakıldığında sıradan etkinlikler gibi görünse de gündelik yaşamın satır araları sosyal bilim çalışanlarını derin dehlizlerine davet etmeye devam etmektedir. Goffman'ın '*Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*' (2009), '*Kamusal Alanda İlişkiler*' (2017), '*Etkileşim Ritüelleri*' (2017), Certeau'nun '*Gündelik Hayatın Keşfi-I*' (2008) ve '*Gündelik Hayatın Keşfi-II*' (2010), Henry Lefebvre'nin '*Modern Dünyada Gündelik Hayat*' (2010), '*Gündelik Hayatın Eleştirisi*' (2012) ciltleri ve yaşamın farklı katmanlarını aralamada Clifford Geertz'in (1973) '*The Interpretation of Cultures*' adlı çalışmaları gündelik yaşama dair önemli eserlerdir. Dört araştırmacı da gündelik yaşamın sıradan olaylarının sosyal bilimler çalışanları için ne kadar önemli olduğunu çarpıcı bir şekilde gözler önüne serdiler. Bunlara ek olarak tabii ki birçok araştırmacıyı da sayabiliriz fakat bu dört araştırmacı günlük sıradan işlerin bir alanı gibi görülen gündelik yaşamı, zaman içerisindeki değişimleri de yakalayarak sosyoloji ve antropoloji gibi disiplinlerin yanı sıra felsefenin merceği altında büyütmeleri itibarıyla da önemlidir. Gündelik yaşamın büyüğü dünyasının su yüzüne çıkmasını takip eden yarım asırdan bu yana insani ilişkilerin ve ilişkilerin yaşandığı mecranın bugün kısmen uzam değiştirdiğini söyleyebiliriz. Bu

yeni mecra aslında hepimizin pek aşına olduğu 'sanal ortam'. Artık ilişkilerin, karşılıklı konuşmaların, yapılan edilen işlerin, yenilen ve içilenlerin, gezilen ve görülenlerin paylaşıldığı ve sunulduğu oldukça genç de sayılabilecek yeni bir oyun sahası. İnternetin dünyamıza girdiği andan itibaren birçok internet sayfası da kullanıcılarla buluştu ve bu buluşma artarak devam ediyor. Bunlar arasında en yaygın olanın 'Facebook' olduğunu söyleyebiliriz. Christian Fuchs (2012: xvii) wikipedia'ya dayanarak verdiği bilgide, günde 500 milyon kişinin günlük olarak facebook kullanıcısı olduğunu belirtmektedir. Buna ek olarak Facebook internet sitesinin kendi sayfasında 2017 yılı Haziran ayı itibarıyla günlük 1,32 milyar kullanıcı sayısı olduğu belirtilmektedir (FB, 2018). İstatistiki çalışmalar yapan bir web sayfasının açıklamasına göre de aylık olarak iki milyardan fazla kullanıcıya sahip olan Facebook, dünya çapında en popüler sosyal ağ sitesidir (Statist, 2017). Yukarıda adı geçen araştırmacılar, gündelik yaşamın eylemleri aracılığıyla hem bireysel davranışlarını hem de genelde kolektif davranış örüntülerini değerlendiriyorlardı. Bugün ise sosyal bilimler alanında yapılan çalışmalara göz attığımızda birçok araştırmacının (Fuchs, 2008; 2012; 2014; Zhao, 2008; Tufekçi, 2012; Belk, 2014; Boyd, 2014) bireysel ve kolektif davranış örüntülerini inceleyebilmek için yönlerini sanal dünyaya çevirdiklerini görüyoruz. Manuel Castells (2008: 441), yeni medya sisteminde ve son derece hızlı değişim gösteren iletişim sistemi içerisinde internetin düşünme pratiklerini de dönüşüme uğratacağını belirtiyor. Bu anlamda, araştırmacıların yönlerini gündelik yaşamın aktaranı olarak görünen internet sayfalarına çevirmeleri de anlaşılabilir bir yaklaşımdır.

Kıbrıslı Türklerin facebookta kurduğu 'Gerçek Lefkoşalılar', 'Ben Baflyım', 'Biz Baflyız', 'Gerçek Kıbrıslılar', 'Kıbrıslıyım', 'Dünyadaki Kıbrıslılar', 'Kıbrıs Kulturumuz', 'Kıbrıs Kültürümüzden Bugüne', 'Kıbrıs Yemekleri ve Kültürümüz', 'Kıbrıs Lafcıkları ve Kıbrıs Kültürümüz', 'Kıbrıs Yemekleri ve Kültürümüz' ve 'Orijinal Kıbrıs Konuşmaları' şeklinde birçok katılma açık ve kapalı grup mevcuttur. 'Kıbrıslı Türklerin Bir Facebook Grubu Aracılığıyla Sanal Dünyada Kimliklerini Yeniden İnşası' adlı bu çalışma da Kıbrıslı Türkler tarafından oluşturulan bir facebook grubunun 2015 ve 2017 yıllarını kapsayan dönemde iki yıllık bir zaman zarfında katılımlı gözlemlerle izlenmesine dayanmaktadır. Bu süre içerisinde grup üyelerinin yazışmaları, paylaşımları, grup içerisindeki konuşmalar ve konuşmaların gelişme şekli, grup dinamikleri de incelenmeye çalışılmıştır. Bireylerin, bu özel - sanal - alanda kendilerini sunmaları, gündelik yaşamlarına ve kendilerine ait paylaşımlarda bulunmaları, bir yerli olma'yı yani Kıbrıslı olma'yı vurguladıkları paylaşımları, söylemleri kimliğin inşasına katkıları bakımından değerlendirilmiştir. Grup üyelerinin kişisel haklarını korumak amacıyla, kişilerin isimleri, görüntüleri ve grup adı doğrudan çalışma içinde belirtilmemiştir.

## Yöntem

Grup üyelerinin, Kıbrıslı olmayı vurgulamalarında Kıbrıs'a, ada oluşuna, diline (Kıbrıs ağzı), halk kültürü ürünlerine (mani, türkü, masal, atasözü vb.), tarihine, coğrafyasına (dağlar, ovalar, sahil, deniz, tabiat örtüsü, bitkiler, hayvanlar), gelenek ve göreneklerine (giysiler, yemekler, düğünler, kınalar, kullanılan araç ve gereçler), günlük yaşama (meslekler, festivaller, yemekler, kahve, zeytin dalı tütsüsü vb.) ait çok sayıda görsel ve bu görsellerde yer alan nesnelere ait terimleri paylaştıkları ve yine bu maddi kültür nesnelere üzerinden yorumlarda buldukları gözlenmiştir. Kıbrıslı olmaya atıfta kullanılan görsel malzemeler,

gösterdikleri ve işaret ettikleri bakımından göstergebilimin bakış açısıyla ele alınmıştır. Ayrıca, Kıbrıslı Türklerin söylemlerinde ve görsellerinde anlam inşa etmede kullandıkları nesnelere, maddi kültür unsurları olarak ele alınmıştır. Bir kısmı tüketim malzemesi olan bu nesnelere, kimliğin inşasında tüketim maddelerinin reel ortamdan sanal ortama geçişte nasıl ve ne şekilde kullanıldıkları da bu çalışmanın kapsamında yer almıştır. Çalışmanın ilk bölümünde, grup üyelerinin paylaşımları aracılığıyla hem bireysel kimliklerini nasıl ifade ettikleri hem de sanal ortamda grup içi davranışlarının nasıl şekillendiği değerlendirilecektir. Çalışmanın ikinci bölümünde ise bir yerli olmanın dil üzerinden inşası incelenecektir. Kıbrıs'a özgü terimlerin, deyişlerin, Kıbrıs ağzı kullanılarak yapılan konuşmalarda örtük olarak verilen mesajların peşine düşülecektir. Üçüncü bölümde ise grup üyelerinin paylaşımlarında yer alan Kıbrıs'a ait mekânlar, mekân ve bellek ilişkisi kapsamında incelenecek ve Kıbrıslı olmaya sunduğu katkılar ele alınacaktır. Grup üyesi Kıbrıslı Türklerin, Kıbrıs'a ait paylaştığı çok sayıda nesne, Kıbrıslı olmanın yeniden kurulmasına ve inşasına katkıları bakımından değerlendirilecek, anlamın inşasına katkıları incelenecektir. Aynı zamanda, yakın geçmişte sürdürülen gelenek ve görenekler de bu bölümde yer alacaktır. Bu çalışmada dördüncü bölümde ise belki de pek az grupta yer alan sanal dünyadan reel dünyaya geçişin izlerinden bahsedilecektir. Sanal ortamda tanışan grup üyesi Kıbrıslı Türklerin gerçek ortamda bir araya gelişleri de bağlamı içerisinde değerlendirilecektir.

### **Sanal ortamda Facebook grubunda kimliğin dışavurumu ve grup dinamikleri**

Sosyal bilimler alanında antropoloji, halkbilim, sosyoloji ve psikoloji araştırmacıları geçtiğimiz yüz yıl boyunca kendi disiplinleri doğrultusunda bireyin kimliğini ifadesi, inşası yönünde doğrudan ya da dolaylı olarak katkı sağlayacak çalışmalar gerçekleştirdiler. Carl Gustav Jung'un semboller üzerine çalışması, Jacques Lacan'ın psikanaliz çalışmaları, Richard Sennett'in insanlık tarihinden bu yana toplumsal gelişmeleri incelediği çalışmaları, Thomas Hyland Erikksen ve Ernest Gellner'in milliyetçilik üzerine incelemeleri, Goffman, Certeau ve Henry Lefebvre'nin bireyin gündelik yaşamda kendisini temsiliyetine yönelik çalışmaları, Zygmunt Bauman'ın modern dünyada bireyi ve toplumu anlama çabaları bize kimlikle ilgili fazlasıyla veri sunmaktaydı. Öte yandan, bu temsiliyet bugün kısmen mecra değiştirerek 1990'lı yıllardan itibaren hayatımıza giren genç bir teknoloji olan internette görsel işaretlerin ve yazının yer aldığı sanal ortamda devam ediyor. Walter J. Ong'un (2012: 161) dediği gibi elektronik teknoloji, telefon, radyo, televizyon ve çeşitli ses kayıt araçlarıyla da bizi ikincil sözlü kültür çağına sokmuş bulunuyor. Postman (2016: 78) da telgrafın Amerika Birleşik Devletlerinde okuma kültürüne katkısını ve toplumu hızla nasıl değiştirdiğini ele alır. Morse'un telgrafın ülkeyi mahalleye çevirdiği kehanetinden bahsederken benzer bir şekilde Belk'in (Stubbs; 2003'den akt. 2014: 1102) de kimlik ve kimliğin beden dışında (disembodiment) algılanması sorununun telgrafla birlikte ortaya çıktığına vurgu yapması tesadüf olmasa gerek. Günümüzde internet ve bilgisayarla birlikte dijital ortamda bireyin geleneksel kimliğini üretim şekilleri değişmiş ve modern birey bununla ilgili yeni yollar geliştirmeye başlamıştır (Aresta vd., 2015: 72; Zhao vd.; 2008: 1817). Tıpkı gerçek yaşamda olduğu gibi dijital ortamda da kimlik oluşumu bir süreç gerektirir (Aresta vd., 2015: 73) ve Taylor (2002: 57) bu süreç serüveninde sanal ortamdaki deneyimlerimizin de kişiliğimizi şekillendirmeye yardım ettiğini belirtiyor. Dijital ortam

öncesi cisimleşmiş olarak var olan ve görünen varlık pek tabii ki insan bedeniydi. Belk (2014: 1102), yeni teknolojilerde vücudun kendisinin olmadığını ama bunun yerine imgesinin olduğunu belirtirken bedenın kendisi olmasa dahi dijital ortamın benliğin var olmasına aracılık ettiğini belirtiyor. Bugün internette bulunan paylaşım sitelerinden en bilineni ve dünya çapında kullanılanı muhakkak ki 'Facebook'tur. Site, bireyin kendisini ifade etmesine olanak tanıyacak fotoğraf, müzik ve yazı paylaşımını sağlayan özelliklere sahip; ayrıca arkadaşlarınızın yazdığı yazılara, görsellere, şarkılara yorumlar yazarak fikir ve görüşlerinizi de ifade edebiliyorsunuz. Çevrim dışı dünyada bireyi tanımanın ve algılamanın yolu karşılıklı görüşme, konuşma ve kişilerarası ilişkiler üzerinden giderken bu kez apayrı bir durumla karşı karşıyayız: bireyi tanımanın yolu bir başkasının paylaşımları üzerinden gerçekleşmektedir. Burada öncelikle Facebook'ta kimlik inşası üzerine çalışmaları bulunan Zhao vd.'nin (2008: 1818) çevrimiçi dünyada bireylerin büyük bir çoğunlukla önceden tanıdığı bireylerle iletişim içerisinde olduğunu belirttiklerini ve bunu da 'bağlı (anchored) ilişkiler' olarak tanımladıklarını belirtelim. Belk (2014: 1104), çevrim dışı ve çevrim içi (sanal) ortamda oluşturulan kimlikler için sırasıyla güncel benlik (actual self) ve olması istenilen benlik (ideal self) ifadelerini kullanmaktadır. O halde Belk'e göre sanal ortamda bireyin kendisini sunumu, kendi arzu ettiği şekilde gerçekleşmektedir. Bu noktada, Aresta vd. (2015: 82) de benliğin oluşturulduğu alanı işte tam da taşın gediğine oturduğu kavramla tanımlıyorlar: 'arzu edilen benlik' (desirable self). Arzu edilen benliğin oluşumuna katkı sağlayanlar ise buna yönelik 'görsel ve yazı paylaşımı'dır. Bireyler sanal ortamda kendilerini tanıtan ve zaman zaman da etkinliklerine ait olan görseller paylaşabiliyorlar. Lise öğrencileri arasında yurtdışında yapılan bir araştırmaya göre facebook kullanıcılarının % 96'sı kendilerini tanıtan profil fotoğrafı olarak kendilerine ait görselleri paylaşıyorlar (Ellison vd., 2007: 1153). Yine Eskişehir'de gençler arasında yapılan benzer bir çalışmada da oranın aynı olduğunu görüyoruz (Sütlüoğlu, 2015: 131). Sanal ortamdaki kimliklerini tanıtırken bir yandan da reel ortamdaki etkinliklerinden görseller paylaşıyorlar; bu yüzden de sanal ortamda sunulan kişilik, çevrim dışı - ki buna gerçek dünya ya da reel dünya diyebiliriz - dünyayla doğrudan ilgilidir (Tufekci, 2012: 40). İşte bu nedenle, sanal dünyadaki davranışlar da reel dünyadakinden çok da farklı hareket etmez. Kişinin beğenilme ve kabul görme dürtüsü pek tabii ki sanal dünyada da devam eder (Taylor, 2015: 1478). Beğenilme arzusu, görsel ve yazı paylaşımını da doğrudan etkileyecektir. Belk (2014: 1103), Walter Benjamin fotoğrafın icadı ile insanın aurasının kaybolacağına inandığını belirtiyor. Bugün ise aura oluşturmada, facebook sayfalarında benliğin etkili sunumu için fotoğraf paylaşımı olmazsa olmazlardan. Jacques Lacan (1953: 14), bir çocuğun kendi benliğini (ego) inşasında aynada kendi imgesini keşfettiği ilk anın önemini vurgular. Bu noktada bireyin kendisini görmesi, nasıl görüldüğü, nasıl görünmeyi arzu ettiği ve nasıl davranması gerektiği de ilk belirleyicilerindendir. İşte facebook kullanıcısı da hem paylaştığı görseller hem de yazılı ifadeler aracılığıyla her seferinde kendisini yeniden gözden geçirme fırsatı bulur. Beğenmediklerini silebilme özgürlüğü sayesinde görsel ve yazılı paylaşımları aracılığıyla arzu ettiği benliğini başkalarına da sunar. Belk (2014: 1107) dijital dünyanın insanın doğasını, insan olmayan - teknolojik - şeylerin ve bunlar arasındaki ilişkilerin doğasını bozduğunu belirtse de nihai olarak bu dijital vücutlar (varoluş) kendimizle ilgili bir şeyler anlatır (Taylor, 2002: 51). Kimi araştırmacılar teknolojik yeniliklerin var olan

ilişki şekillerini bozuma uğrattığını belirtse de çevrim içi iletişimin sosyal iletişime olumlu katkılar sağladığını belirtenler de var; Ellison vd. (2007: 1143-1168) facebook kullanımı ile sosyal sermayenin korunması ve yaratılması arasında olumlu bir ilişki olduğunu kesin bir dille ifade ediyorlar. Sonuçta, facebook sayfası üzerinden iletişim de bir iletişim yöntemidir. Bireysel davranış örüntüleri genel yapısı itibarıyla beğenilme arzusu üzerinden iyi, doğru ve güzel olduğu düşünülenlerin sunumuna yöneliktir.

### **Grup dinamikleri ve Kıbrıs örneği**

Facebook gruplarındaki davranış dinamikleri, facebook kullanıcılarının kendi bireysel sayfalarında olduğundan biraz daha farklıdır. Facebook hesabı kullanıcısı kendi hesabı üzerinden beğendiği, ilgi duyduğu ve önceden tanımadığı insanların grubuna katılabilir ve grubun üyesi olabilir. Bourdieu (2003: 82), toplumda farklı sermaye türleri olduğunu ifade eder ve bunları da şöyle sıralar: iktisadi sermaye, kültürel sermaye, sosyal ve simgesel sermaye. Bourdieu'nun burada 'sermaye' kavramıyla anlatmak istediği toplumun sosyal dinamikleri ve ilişkilerinin bütünüdür. Ellison ve ark. (2007: 1145-46), Bourdieu'nun 'sosyal sermaye' kavramından yola çıkarak ağda yer alan bireylerin - ki burada tanımlanan ağa, sanal ortamı da dahil edebiliriz - diğer bireylerin kaynaklarına erişim hakkına sahip olabileceğini belirtiyorlar. Türkiye'de yapılan oldukça yeni bir tez çalışmasında, facebook kullanıcılarının sayfayı sigara, alkol gibi bağımlılık yapan maddelerle birlikte andığını görüyoruz (Karaoğlu, 2015: 163). Kullanıcıların açıklamasına göre facebook sayfalarına erişim Maslow'un 'İhtiyaçlar Kuramı'nın en alt basamağında yer alan fiziksel ihtiyaçlarla aynı seviyede yer alıyor. O halde, facebook sayfasına bireyin erişim talebini, sosyal ve kültürel bir varlık olarak insanın iletişim ihtiyacı ve haber almanın dayanılmaz hafifliği içerisinde okumak gerekiyor. Diğer yandan, Kıbrıs'la ilgili facebook paylaşım grubu bir yeri, Kıbrıs'ı temsil etmektedir ve grup üyeleri Kıbrıs'la ilgili haberleri ve gelişmeleri de buradan takip edebilmekte ve birbirleri ile iletişim kurabilmektedirler. Her grupta olduğu gibi bu grupta da 'Admin' adı verilen grup yöneticileri vardır ve grup yöneticileri farklı paylaşımlarda bulunarak grup üyelerini konuşmaya yönlendirir ve grup içi dinamiklerini canlı tutmaya çalışırlar (Cengiz; 2014: 118). Bu başlık altında üyelerin selamlaşmalarına baktığımızda gün başlarken facebook grubunu takip eden birçok üye bir görselle birlikte (çiçek, kuşlar, bebek, sevimli bir hayvan, Kıbrıs resmi, fincanda kahve resmi vb.) günaydın/günaydınlar (Fotoğraf 1) mesajları atmaktadır. Gün biterken ise iyi geceler, iyi akşamlar mesajları atmaktadır. Dolayısıyla gün reel yaşamdaki gibi 'günaydın' iyi dilekleri ile başlayıp, 'iyi geceler'le kapatılmaktadır. Bu mesajın altına da çevrim içi olan herkes "sanga da günaydın abam!", "Günaydın :)", "Eyi akşamlar :)" vb. yazı, semboller veya beğeni yaparak karşılık verir. Bu, birçok grup ritüelinden biridir. Köyde ve küçük kasabalarda yaşayan ve birbirini tanıyan Kıbrıslı Türkler için yolda gördüğü, etrafta gördüğü kişiye seslenmek/selam vermek, günün durumuna göre 'günaydın', 'hoş vakitler', 'iyi akşamlar' demek, 'Naparsınız?/Napang?' şeklinde şekilde hal hatır sormak, sabah kahvesine çağırarak olumlu iletişimin başlamasında çok önemlidir. Seslenmeler köylünün hayatında büyük yer tutar. Burada da sanal alana yansıyan şekliyle grup dinamiği anlamında önemlidir.



**Fotoğraf 1.** Grup üyelerinin selamlaşma mesajlarından birisi

Grup davranışlarının bir diğeri de doğum günü kutlamalarıdır. Kendini bir ‘aile’, ‘komşu’, ‘gardaş’ olarak niteleyen grup üyeleri geçiş dönemlerini de kutlayarak ve kutsayarak kendini var eder. Gruptaki her üyenin istisnasız doğum günü kutlanır. Grup yöneticisi doğum günü olan kişinin fotoğrafının yanında bir pasta resmi paylaşarak “Bugün Ayşe abamızın doğum günü, doğum günün kutlu olsun” veya “G...G... hayirli yaslar canimm iyi ki dogdun iyi ki varsinnn” şeklindeki ifadelerle onun doğum gününü kutlar. Diğer üyeler de tek tek çıkartmalar ve yazılarla kutlamaya katılır. Doğum günü sahibi de ona gelen her tebrik ve iyi dileğe teşekkürle karşılık verir. Reel hayatta da kişinin özeli olan bu gün çocukluktan itibaren Kıbrıs’ta sevilerek kutlanır.

Grup dinamiğini canlı tutmak grubun devamı için önemlidir. “Kim nereden katılıyor? veya “Yoklama alıyoruz, kimler nerden bizimle??” vb. yazılar paylaşıldıktan sonra çevrim içi olan neredeyse tüm üyeler o anda gruba yazmaktadır: “Londra, Gönyeli, Minareliköy, İskele, Mersin”. Grup üyelerinden biri yazışanlar arasında kendi köyü veya kasabasından birini gördüğünde de ona ‘kimlersensin?’ diye sorarak bağ kurmaya çalışır. Özellikle orta yaş üstü üyeler bu soruları sormakta ve “Aa senin neneni tanırım, dayını tanırım” şeklinde de geri bildirim verebilmektedir. Özellikle köy tabelası üzerine yazılmış “Kimler nereden bizimle?” (Fotoğraf 2) paylaşımı Kıbrıslıların köy, komşuluk ilişkileri, aynı köyden olmak gibi olgulara önem verdiğini göstermesi bağlamında önemlidir. Grubun ruhunu dinamik tutan bu olay, mekânlar üzerinden kimliğin inşasına, bir yerli olmaya katkı sağlar.



### Fotoğraf 2. Grup üyelerini yazmaya yönelten bir soru örneği

Grup üyelerinin gruba olan ilgisini ve dikkatini uyanık tutmak için esprili ve intizar edici bazı paylaşımlar da yapılmaktadır. Grup üyeleri aktif olmaya teşvik edilir: “*Sayfada kimse yok galiba pişşşştttt ordamısınız*”, “*Naparsingiz be ama da sesingiz solugunuz kesildi???*”, “*Aldım başımı gidiyorum :) Bu ne ilgisizlik yahu:)*” Çıkıp hava alayım havam değişsin.”, “*nerde bu üyeler ya!*”, “*Bu grubun saygın beyleri, saygın bayanları nerde?*” Grubu daha etkin hale getirmek için kimi zaman da anketler yapıldığını görüyoruz: “*Anket yapıyoruz. Sayfamız sizce nasıl? A) Bayılıyorum B) çok güzel C) güzel D) iyi E) kötü F) çok kötü*”. Bu mini anketler de grup dinamiğine katkı sağlamakta, paylaşılan olumlu düşüncelerle grup kimliği ve dinamiği yeniden inşa edilmektedir.

Grup üyesi admin özellikle de grupta sorun çıktığında veya grup üyeleri paylaşım yapmayıp pasif kaldıkları zaman kızıp, “*grubu artık kapatacağım, yorulдум*” dediğinde, gruptaki üyelerin birçoğu tek tek yorum yazarak grubu çok sevdiklerini, burada arkadaşlığı dostluğu bulduklarını, memleket hasreti giderdiklerini, kim canını sıkılmışsa gruptan atmasını söyleyerek admini sakinleştirip tekrar grubun devamını sağlamaktadırlar. Bu durumda her zaman adminler çözüm getirmemekte, zaman zaman grubun üyeleri birleşerek de sorunu çözebilmekte, uzlaşa sağlamaktadır. Bu iletişim, reel hayatta köydeki yaşantıyı hatırlatmaktadır. Grubun üyeleri ayrıca herhangi birinin bir tanıdığı veya gruptan birileri hastalandığında iyi olması için birlikte dua etme, geçmiş olsun dileklerinde bulunma, uygunsu reel hayatta ziyarete gitme, ihtiyaçlıysa hesabına para toplama, yardım toplama gibi birlik ve beraberlik gerektiren ve reel hayatla doğrudan bağlantılı durumları da gerçekleştirmektedirler.

Çevrim dışı dünyadaki beğenilme arzusunu aynı şekilde sanal ortamda da görebiliyoruz. Grup üyeleri kimi zaman yaptıkları işleri paylaşıp diğer grup üyelerinin beğenisine sunarlar. Grubun üyeleri tarafından takdir edilmek hem grubun bir parçası olmak hem de grubun etkin bir aktörü olarak var olmak adına önem taşır. Yapılan yemek, tatlı, bahçe işi, dikilen bir elbise, avlanan hayvanlarla ilgili resimler paylaşılmaktadır. Özellikle kamusal alana çıkamayıp eve hapsolmuş kadın, erkekten farklı olarak eşlerinden ve çevresinden yeterli beğeniyi almadığını düşündüğü ev işlerini ve yemeği yapar. Sanal ortamda yaptığı tatlıları, yemekleri, macunları paylaşarak diğerlerinden takdir alır ve beğenilme ve başarıma duygusunu tatmin eder. Özellikle de Kıbrıs’a özgü ve geçmişe oranla artık yapılmayan yemek ve tatlıları, macunları yaparak ve göstererek de takdirin değerini arttırdığı görülür. Zor yapılan bir yemek olan tatar böreği (bir çeşit mantı) fotoğrafı üzerinde: “*IFTARA YETİSTİRDİM HADE BUYURUN... ALLAH KABUL EYLESİN*”; ot ve etle yapılan Kıbrıs mutfağının başyemeği olan “molehiya” yemeği resmi (Fotoğraf 3) üzerinde: “*aha bişirdik gene molhiyacik bee gardaş guzu etciğiyan içinde biraz sarmısak hem bol ekşi offffffff offffffff hade gelin yeylim*”; bayramların önemli tatlısı ekmek kadayıfı fotoğrafı (Fotoğraf 4) üzerinde: “*Buyurun arkadaşlar ağızımız dadlansın*” şeklindeki paylaşımlar örnek olarak verilebilir.



**Fotoğraf 3.** Molehiya Yemeği



**Fotoğraf 4.** Ekmek Kadayıfı

Diğer yandan sanal ortam, kullanıcılarının anonim olduğu, yani kendileri yerine imgelerinin var olduğu bir uzam olmasına rağmen, kuralsız bir alan da değildir. Facebook sayfası üzerinden kimlik inşası konularında çalışan Zhao (2008: 1831), çevrimiçi dünyanın sapkın davranışlarda bulunanlar için bir rüya kent olmadığını, bu mecranın da kendisine göre kuralları ve normları olduğunu belirtiyor ve ekliyor: “bunlara uymazsan gruptan atılabilirsin”. Benzer davranış örüntülerini çalışma grubumuzda da görüyoruz. Grupta adminin paylaştığı uyarı mahiyetli bir yazısı buna örnektir: *“SLM bu bir uyarıdır. Gruptaki bayan arkadaşların özeline yazmak kesinlikle yasaktır. Özele gel demek de yasaktır. Grup içerisinde uygunsuz konuşma, argo kelime içeren cümle konuşma da kesinlikle yasaktır. Kendi ailenize isdemediğiniz şeyleri burda yapmayın. Grup içerisinde şikayet olan olursa, herhangi bikişiden admin arkadaşlar her daim mevcuttur. Onlara bilgi verirseniz emin olun onlar gereğini yaparlar. Bu uyarıyı dikkate almıyanlar aramızda yeri yoktur. Saygılarımla başkan.”* Durumun ciddiyetini şakavari ortaya koyan benzer bir paylaşım da şu şekildedir: *“bu grupta insanlara, özellikle kadınlara saygısızlık yapan birileri var mı?”* (Fotoğraf 5).



**Fotoğraf 5.** Grup üyelerini uyan bir mesaj

Grupta admin siyasi içerikli yazılar yazılamayacağı ile ilgili uyarılar da yapmaktadır. Bununla birlikte admin sadece grubu takip edip paylaşım yapmayan, beğeni yapmayan grup üyelerini, beğeni ve paylaşım yapılmadığı takdirde gruptan çıkarılacağı konusunda uyarmaktadır. Çünkü grup dinamiği, burada olmayı, aktif olmayı ve kurallara uymayı



gerektirmektedir. Kısacası grup dinamiklerine baktığımızda aslında grup içerisindeki kurallar, genel yaşamda var olan genel kurallardan çok da bağımsız ve farklı değildir.

### **Bir ‘Yerli Olma’nın – Kıbrıslılığın dil üzerinden kurulması**

Tüm sosyal etkinliklerimizi, fikirlerimizi, düşüncelerimizi, genel olarak kültürümüzde bulunan her şeyi ve daha fazlasını sembollerini de kullanarak dil aracılığıyla başkalarına aktarıyoruz, dil olmadan bunu gerçekleştirmek muhakkak ki mümkün olmayacaktı (Hickerson, 1980: 2). Güvençe (1999: 108) göre dil kalıtsal olarak aktarılan bir yeti değildir, insanoğlunun bir sonraki kuşağa aktardığı ve edindiği bir sanattır. İşte bu noktada şunu söylemek mümkün: dil, kültürün önemli bir aktarıcısıdır. Tüm bunlara dayanarak kültürde var olan her şeyin dilde de karşılık bulacağını söyleyebiliriz. Böylelikle, dil bir kültürdeki nesnelere, kavramların tanımlanmasını ve ifade edilmesini aynı zamanda da kişiler arası ve gruplar arası ilişki ağlarının kurulmasını da sağlar. Bu haliyle dil, bireyin çevresini ve çevresindeki ilişki ağlarını anlamlandırmasına, bu ağların tesisini de sağlayarak bireyin yaşamına ve hayata bakış açısına da yön vermesine katkı sağlar. Söz konusu facebook grubu üzerinden okuma yaparsak Castells’in (2008: 441) dediği gibi, internet teknolojisi ağda yer alan bireylerin düşünme pratiklerini de etkileyecektir. Ağda yer alanların kullandığı dilin diğer kullanıcıların sosyal ve kültürel yaşamlarına da etki edeceğini göz önünde bulundurabiliriz. O halde, sanal yaşamda kullanılan dil de tıpkı reel yaşamda kullanılan dilde olduğu gibi bireyin kimliğini inşa süreci içerisinde en önemli unsurlardan birisi olarak yer alır. Bu çalışma pek tabii ki Kıbrıs dili ve betimlemesi üzerine yoğunlaşan bir çalışma değildir. Öte yandan, az önce belirtildiği gibi dil bu çalışma içerisinde kimliğin önemli bir göstereci olarak ele alınacaktır. Facebook grubu içerisinde pek çok görsel malzeme kullanılması ve bu görsellere ait yorumlar yer almakla birlikte Kıbrıs’a özgü Kıbrıs Türklerinin kullandığı dil de (Kıbrıs ağzı) önemli bir yer tutmaktadır. Grup içi paylaşımlarda grup üyelerinin Kıbrıs Türklerinin kullandığı kelimeleri, kelime gruplarını ve deyişleri sıklıkla kullandığı gözlenmiştir. Bu nedenle de bu bölümde Kıbrıs Türklerinin kullandığı dil, Kıbrıslı olma’ya sağladığı katkılar bakımından ele alınacaktır.

Kıbrıs adasının 1571’de Osmanlılar tarafından alınmasıyla Anadolu’nun çeşitli yörelerinden Kıbrıs’a iskân için gönderilenler geldikleri yerlerde konuşulan Türkçe’nin ağız özelliklerini de adaya taşımışlardır (Saraçoğlu, 2005:611). Kalsın (2011: 863-864) Kıbrıs ağzının üç ana ağız içinde Batı grubu ağızlarına yakın olduğunu ifade etmektedir. Öte yandan, Demir’e (2002: 101-109) göre Kıbrıs ağzı ülkenin farklı ortam ve platformlarında -okul, resmi daire, radyo-televizyon meclis - yaygın bir şekilde kullanılır ve bu da yazara göre Kıbrıs ağzına ya da Kıbrıs Türkçesine prestij katar. Yani bu dilin kullanıcıları konuşma dilinde standart olarak her ortamda Kıbrıs ağzını kullanırlar, sadece yazılı dil Türkiye Türkçesinin İstanbul ağzıdır. Demir, “...Kıbrıs ağızlarının kendine has, sadece Türkiye Türkçesinde değil, Türk Dünyasının hiçbir yerinde görülme-yen hususiyetleri de vardır.” (Demir, 2000: 13) der. Diğer taraftan ağzın, eski Türkçedeki bugün birçok Türk lehçesinde kullanılmayan sözcükleri ve sesleri barındırması da önemli bir noktadır. Demirci’nin (2016:126) de “Orhun yazıtlarında Oğuz Türkçesinin özlü bir sesi olan art damak ñ kısmen Anadolu ağızlarının bazılarında kendini muhafaza etmiştir.” şeklinde belirttiği, yine Muharrem Ergin’in (2013:44) “ñ sesine gelince, dilin arka tarafından yumuşak damağa teması ile ve genizden söylenen bu ses nazal ñ olup ng sesini verir. Eskiden beri Türkçede bulunan bu ses de İstanbul Türkçesinde atılmış ve yerini

n'ye bırakmıştır.” şeklinde ifade ettiği ñ nazal sesinin, Türk dilindeki eskiliği, yazı dilinden kalkmış olmasına karşın incelediğimiz facebook grubunun yazı diline de yansıyan şekliyle Kıbrıs ağzındaki ‘napañ?’, ‘Banga’, ‘gideceng’ örneklerinde görüldüğü üzere konuşma dilindeki yaygın kullanımı da dikkate değerdir. Bunun yanında Kıbrıslı Türklerin adaya geldiği ilk dönemlerden kalma çok eski Türkçe kelimeleri de ağzın barındırdığı görülmektedir.

Kıbrıs ağzını özgün kılan unsurlardan bir diğeri belki de adadaki kültürel geçmişten dolayı diğer dillerle etkileşime girerek kelimeler almasıdır. Öztürk (2005: 100), Kıbrıs Rumcasında çok sayıda Türkçe kökenli kelimeler olduğu gibi Kıbrıs Türkçesinde de birçok Rumca kökenli kelime olduğunu ifade eder. Kıbrıs Türkçesine etkide bulunan dil sadece Rumca değil aynı zamanda bir müddet adada kalan İngilizlerden ötürü İngilizcedir. Yine deniz ticaretinin dili İtalyanca ve Latince de bu etkide önemli bir yer tutmaktadır (Pehlivan ve Osam, 2010: 232-235). Hem Anadolu ağzının etkisi altında kalması ve çok eski sesleri, sözcükleri koruması hem de diğer dillerden - Rumca, İngilizce, İtalyanca ve Latince - birçok kelime ve kavramın Kıbrıs Türkçesine girmesi pek tabii ki bu dile özgün bir yapı kazandırmaktadır. Kalsın ve Pehlivan (2007: 541-552), Kıbrıs ağzında kullanılan argo sözcüklerin de Türkiye argosundan farklılıklar gösterdiğini ifade eder. Hal böyle olunca bu ağzı, ya da bu dili nitelemek de sorun olmaktadır. Hatta Pelier (2012: 90) bu kafa karışıklığını araştırmacıların kullandığı farklı kavramları ortaya koyarak sunar: “Kıbrıs Türkçesi”, “Kıbrıs Ağzı”, “Türkçenin Kıbrıs Ağzları”, “Kıbrıs Türk Ağzları”, “Kıbrıs Ağzları”, “Kıbrıslı Türkçe” ve “KıbrıslıTürkçe”. Daha da ötesi, çalışmasının başlığı bu kafa karışıklığını özetler görünmektedir: “Kıbrıs’ta Türkler Tarafından Konuşulan Lisanın Adı Ne Olmalıdır?”. Dilin, kimliğin önemli bir göstereni olduğundan bahsetmiştik. Antakya ve civarında genelde Sünni Türkler tarafından konuşulan ve ‘Antekece’ denilen Antakya ağzında konuşmak konuşanlara keyif verir (Cengiz, 2016: 202). Benzer bir durum anlaşıldığı üzere Kıbrıslı Türkler için de geçerlidir. Paylaşımlarda Kıbrıs ağzına özgü kelime ve söyleyişlerin tercih edilmesinden (Fotoğraf 6) de bunu görebiliyoruz. Aşağıdaki örnek paylaşımların (Fotoğraf 7) ise hem Kıbrıs adasını hem de Kıbrıs dilini ve kimliğini vurgular nitelikte olması da dikkat çekicidir. İncelediğimiz grubun da kuruluş amacı öncelikle dili ve buna bağlı olarak diğer kültürel öğelerle kültürü yaşatmak olması ile uyumlu bir şekilde konuşmalarda dilin kullanılması da grupta teşvik edilmektedir.



Fotoğraf 6. Kıbrıs ağzına özgü konuşma



Fotoğraf 7. Kıbrıs ağzıyla yazı

Öte yandan, Türkiye'nin farklı illerinden birçok kişi çalışmak amacıyla Ada'ya göç etmektedir. Türkiyeli Türklerin gelecekte nüfusunun Kıbrıslı Türkleri geçeceği ve zaman içinde Kıbrıslı Türklerin asimile olacağı ya da azalacağı, 'gerçek', 'orijinal', 'has' Kıbrıslı kalmayacağı ile ilgili endişeler dikkat çekmektedir. Yine dışardan adaya göç edenlerin Kıbrıs'a özgü söyleyişleri değiştirerek söylemesi de değişim bağlamında tepki verilen unsurlardandır. 'Mağusa' şehrinin adının 'Magosa' (Fotoğraf 8) şeklinde söylenmesi, 'Lefkoşa' şehrinin adının 'Lefkoşe' şeklinde kullanılmasına tepkiler bunlara verilecek en yaygın örneklerdendir. Görüldüğü gibi Kıbrıslı olma'yı kuran, inşa eden unsurların en önemlilerinden birisi de Kıbrıs ağzıdır. Kendisine has, tarihsel karakteristikler taşıyan bu özgün dili konuşmak Kıbrıs Türkleri için anlaşıldığı kadarıyla keyif verir ve önem taşır. Bu nedenle de grupta yine dil üzerinden birbirine kenetlenme ve birlik olma konularında mesajlar verilir.



**Fotoğraf 8.** Şehrin isminin adalı olmayanlar tarafından yanlış telaffuz edilmesine tepkiyi anlatan bir görsel

### **Kıbrıslılığın mekânlar ve bellek yardımıyla yeniden inşası**

Fernand Braudel (2008: 9), “nedir bu Akdeniz?” diye sorar ve ardından da ekler: “Binbir şeyin hepsi birden. Bir manzara değil, sayısız manzaralar. Bir deniz değil, birbirini izleyen birçok deniz. Bir uygarlık değil, birbiri üzerine yığılmış birçok uygarlık”. Braudel, Akdeniz'in farklı kültürlerini bir potada eritir ve onun bu tanımlaması üzerinden Kıbrıs tarihine bakınca da benzer bir durumla karşılaşırız. Kıbrıslı Türkler de, 1571'de Osmanlı'nın Kıbrıs adasını Venediklilerden almasından sonra padişahın çıkardığı fermanla Anadolu'nun çeşitli şehirlerinden -özellikle meslek sahibi olanlar- adaya yerleşerek (İslamoğlu, 2004: 13) oradaki Müslüman nüfusu oluşturdular. Braudel'in 'birbiri üzerine yığılmış birçok uygarlık' ifadesindeki gibi, Türklerin Kıbrıs'a geldikleri dönemde adada, Venedikliler, Latinler, Luzinyanlar ve Rumlar mevcuttu. Bir kısmı Müslümanlığı kabul ederek Müslümanlar içerisinde erirken; geri kalanlar Hıristiyan grubu oluşturdu. Müslüman nüfusu oluşturan diğer bir grup da Arnavut, Gürcü ve Çerkezlerdi (Erdengiz, 1993: 20-24). Anadolu'dan adaya gelenler, kendi kültürlerini de adaya taşımış, zamanla Akdeniz coğrafyası, adalılık ve çok kültürlülükle harmanlanan Türk kültürü, adalı Türk kimliğini meydana getirirken; Kıbrıslı Türklerle özgü bir kültürel yapı oluşmuştur. Bir üst kimlik adalılık iken, onun da üzerinde Akdenizli kimliği yer aldı (Reyhanoğlu, 2017).

Bir milletin edebi verimlerini, kültürünü anlamak, zihniyetini kavrayabilmek için tarihindeki evreleri, gelenek ve göreneklerini bilmek gerekir. Tarihin içinde geliştiği mekân coğrafyadır; tabiat şartlarına bağlı olarak yerleşim merkezlerini belirleyen, ekonomik

hayatı yönlendiren; tarihi gelişmelerde önemli bir rol oynayan coğrafya o bölgede yaşayan insanların fiziki ve ruhsal gelişimleri üzerinde de etkilidir (Kefeli, 2006: 11). Grup üyelerinin yoğun şekilde bitki örtüsü, ağaçlar, bitkiler, hayvanlar, deniz ve dağlar, kısaca coğrafyaya özgü her türlü unsurla ilgili paylaşımlarıyla kendilerini buldukları ortamla ne kadar özdeşleşmiş olduklarını görebilmekteyiz. Paylaşımlarda Kıbrıs'ın her tarafına ait köyler, tarihi, turistik mekânlar, deniz kenarları, dağlar ovalar vb. her türlü mekâna ait resimler ve bunlarla ilgili yorumlar yer almaktadır. Başkent Lefkoşa'nın önemli bir mekânı 'Bandabulya', Girne Limanı, Balabayıs Manastırı önünde bir kahvehane ve benzeri birçok örnek. Özellikle uzakta olanlar özledikleri mekânları görünce hasret giderdiklerini söylerken, geçmişe dair mekânsal fotoğraflar paylaşıldığında da bu yerlerin nasıl bir değişime uğradığı ile ilgili sohbetler edilir. Paylaşılan resimlerin yoğunluk alanları da bize kimliğe dair unsurlar noktasında epeyce ipucu vermektedir.

Asmann (2001: 23) "toplumlar öz imgelerini hayali olarak oluştururlar ve yarattıkları hatırlama kültürü ile bu imgeyi kuşaktan kuşağa iletirler" der. Özellikle Kıbrıs adasının resmi üzerinden kurgulanan mekân-bellekte adanın haritası, güneyde yer alan Rum tarafından bile görülebilen Beşparmak dağlarına çizilmiş KKTC bayrağı (Fotoğraf 9) önemli bir semboldür.



**Fotoğraf-9:** Üyeler tarafından paylaşılan minareler ve Kıbrıs bayrağı

### **Bir yerli olma bağlamında Kıbrıslılık ve maddi kültür unsurları**

Woodward (2007: 6), maddi kültür varlıklarını -nesneleri, şeyleri- ele aldığı çalışmasında sosyolog Bourdieu'nun insan zihninde yer alan estetik muhakeme kuramından yola çıkarak verdiği bir dizi örneklemlerin ardından, bu örneklemler yardımıyla nesnelere ilgili fikirlerimizin estetik değeri açığa çıkardığı ve kişinin bireysel kimliğini nitelemesi hakkında fikir sahibi olabileceğimizi belirtir. Yazar, kullanılan nesnelere estetik yaklaşımın ve düşünümün, belirli bir yaşantı deneyiminin ürünü olduğunu ve kullanımda olan nesnelere bilinçli bir davranışın sonucu olduğunu ileri sürmektedir. Kopytoff (2013: 64) da kültürel perspektiften ele aldığımızda nesnelere kullanım değeri ve maddi değerinin de ötesinde kültürel olarak işaretlenen varlıklar olduğunu belirtir. Kullanılan nesnelere, içerisinde bulunduğu topluluğun kültürel bir ürünü olarak yer alır. Buradan hareketle nesnelere gündelik yaşamdaki anlamlandırılma sürecini irdeleyelim. Nesnelere kullanarak

onlarla ilgili duygu ve düşüncelere sahip olup; onları nasıl kullandığımızı göre anlamlar yükleriz. Douglas (2002: 43), nesneyi kullanan kişinin – tüketicinin – kullandığı nesnelere makul bir evren inşa ettiğini ifade eder. Özetle nesneyi kullanan, tüketen ve dolaşıma sokan kişi nesne üzerinden yeni bir anlam üretir. Bu üretilen anlam, kim olduğumuz ve nereye ait olduğumuzla ilgili, kimliğimizle ilgili bir duyumsama sağlar. Her kişisel ve sosyal etkileşimde anlam düzenli bir şekilde değişime girer (Hall, 2003: 3).

Çalışmanın konusunu oluşturan facebook grubunda Kıbrıs'a ve Kıbrıslı Türklerin kültürüne ait pek çok nesne ve bu nesnelere ilgili anlatılar da paylaşılmaktadır. Bu nesnelerin bir kısmı da Kıbrıs'ın yakın geçmişine aittir. Bu çalışma kapsamında, grupta paylaşılan yaklaşık 1500 civarında görsel incelenmiş ve kategorize edilmeye çalışılmıştır. Görsellerin incelenmesi sonucunda en çok paylaşımın yiyecek ve içeceklerle ilgili olduğu görülmektedir. Öncelikle temel bir içecek maddesi olarak kahvenin birçok kişi tarafından paylaşıldığını görüyoruz. Kimi görselde kahve fincanlarının veya tepsisinin üzerinde Kıbrıs haritası yer alır, kiminde ise köpük Kıbrıs haritası şeklindedir. Kahve görseli paylaşan hemen herkes sanal ortamda dahi olsa Kıbrıs ağızını kullanarak birbirini davet eder: “*Gel gardaş bir gaveciğ içelim*”, “*İçelim bir gavecik da gozumuz [gözümüz] açılsın*” (Fotoğraf 10), yahut da “*gel yahu içelim gave*”. Bunun yanı sıra kahve içiminin bitiminde kalan telvenin sergilenmesi ve yorumlanması ile ilgili ifadeler de yer almaktadır. Kahveyle ilgili paylaşımlara bakarak kahve içmenin, kahve ikram etmenin, fal bakmanın Kıbrıs kültürünün önemli bir parçası olduğunu söyleyebiliriz.



**Fotoğraf 10.** Grup üyelerinin rutin kahve fincanı paylaşımlarından birisi

Bunları Kıbrıs'a özgü yemek ve yiyecek görselleri izlemektedir. En yaygın olanlar fırında pişen hellimli/zeytinli bidda (ekmek), şeftali kebabı, pilavuna, çakızdez, babutsa, nor böreği, gül şurubu, belkola, Baf sakızı, Lemonadda markalı limonata, Yunanlıların kolliva adını verdiği gollifa, molehiya, gologaz, ceviz macunu, gabak böreği vb. Kimi fotoğraflarda görüldüğü üzere fırınlar geçmişte olduğu gibi bugün de aktif bir şekilde kullanılmakta ve Kıbrıs'ta kültürün asli bir parçası olarak durmaktadır. Ayrıca bu fırınlarda pişirilen hamur işlerini de görebiliyoruz.

Yiyecek, yiyeceğin hazırlanması ve tüketimi sosyal yaşamın birçok farklı merkezi süreçleri arasında önemli bir yer tutar ve sosyal ilişkileri anlamak için bize çok faydalı örnekler sunarlar (Warde; 1997: 22) ve daha da ötesi yiyecek aynı zamanda aidiyet, kültürel kimlik ve ev'e ait bilgiler verir (Gibson, 2007: 15). Gibson, bir kültür olarak yiyeceğin bir

yerli olma'yla doğrudan ilişkisini ortaya koyarken yiyeceğin hazırlanmasında kullanılan malzemeler, yapılış şekli ve tüketim şekillerinin simgesel olarak başkaları ile olan sınırları yani 'biz' ve 'onlar' ayrımını çizdiğini belirtir. Coğrafi sınırları itibarıyla Kıbrıs'a ait olan tüm yiyecekler ve yapılan yemekler Kıbrıs kültürünün bir parçasıdır ve bunları tüketmek de Kıbrıslı olma'nın gösterenidir. Sutton (2011: 31) yemek işlemlerinin – ki buna hazırlama ve yemeyi de dâhil edebiliriz – gelecekteki muhtemel anıları hazırladığını (kurduğunu) belirtir. Üyeler yemek/tatlı yapım aşamalarının fotoğraflarını da çekip paylaşmaktadır. Kabak çiçeği dolması ve tatar böreği yapımı fotoğrafları paylaşımları buna örnektir. Facebook grubunda besin maddeleri, yemekler, yiyecek ve içecekler için görseller her seferinde Kıbrıslı olma'a ait unsurların zihinlerde yeniden kurulmasına katkı sağlar.

Grupta paylaşılan görsellerle ilgili belirlenen bir başka kategori de Kıbrıs'a ait giysi ve kıyafetlerdir ve bu görsellerin hemen hemen birçoğu da uzak ve yakın geçmişe ait fotoğraflardır. Daha doğrusu grup üyelerinin uzak ve yakın geçmişine ait, kimi zaman da aile büyüklerinin ve yakınlarının görsellerini paylaştıkları görülmektedir. Uzak geçmişe ait görsellerde Kıbrıs kültürüyle ilgili geleneksel kıyafetleri (Fotoğraf 11 ve Fotoğraf 12) görebiliyoruz. Bunların yanında geleneksel günlerde hangi kıyafetlerin giyildiğini gösteren etnografya müzesinden görseller de yer almaktadır. Giysi ve kıyafetler de, tıpkı yiyecekler gibi Kıbrıslı olma'ya işaret ederek coğrafi bir sınırı çizerler.



**Fotoğraf 11 ve Fotoğraf 12.** Kıbrıs'a ait yerel giysileri gösteren paylaşımlar

Bir başka kategori de oldukça fazla ve birbirinden farklı alet edevatın, geleneksel el sanatları ve tarım aletlerinin yer aldığı bölümdür. Hasırdan yapılan sandalyeler (Fotoğraf 13), seceler, el dokuma tezgâhları, hayvanların boynuna asılan çanlar, eski dolaplar, el işlemleri, işlemeli kapılar, kapı tutamakları, eski tip karyolalar ve daha pek çok şey. Bunların içinde göze çarpan iki nesneden birisi buhurdanlıklar ve bir diğeri de yukarıda da belirtilen geleneksel olarak toprakla yapılan ekmek pişirme fırınlarıdır.

İnançlara dair bir unsur olan kötülöklere, nazara karşı zeytin dalı ile 'tütütme'/'tütsüleme' geleneği (Reyhanoğlu, 2017) Kıbrıs kültüründe önemli bir yer tutar. Grubun devamlılığını, gruptaki ilişkilerin iyi olmasını sağlamak amacıyla, grubu 'gözden hasetten'/'kem gözden' korumak ve sakınmak için ara ara buhurdanlık içinde yanan zeytin dalı resimleri duasıyla birlikte paylaşılır. Buhurdanlık içinde yanan zeytin dalı resmi üzerinde şu yazıları görüyoruz: "Gözü olanın gözü çıksın be gardaş!"; "Bu güzel

.... gurubunu tütüdelim eyi göz girsin kötü göz çiğsin[çüksin]”; “Çatıg gaşlının, seyreg dişlinin, baldırı gullının, çocug edmeyenin, gözü göğe, götü yere yapışa, elem tere fiş, kem gözlere şiş.”; “Tütündük zeytinan/deymesin göz hasetinan/bu sayfada olanlar yazsınnar sevgiyinan”; “gözü olanın iki gözü çüksin, çekemeyenler çatlasın”.

Grup üyelerinin nazarlık, tütsü, maşallah yazısı ve uğur böceği fotoğrafları paylaşımları da dikkat çekicidir. Belirtilen nesnelere kullanımı üyeler tarafından bilinçli bir şekilde gerçekleştirilir ve pek tabii ki bir amaca hizmet eder. Levy Bruhl (2016: 55) ilkel toplulukların zarar veren görünmeyen güçleri denetim altına almak için yine başka güçlerden, büyülerden, yararlandığını söyler. Yani kötülükleri yenmek ya da oluşumunu engellemek için başvurulan yol büyüdür. Büyüyü ya da sihri gerçekleştirmek için kullanılan totemik nesnelere, salt bir varlık ya da topluluğun simgesi olmanın da ötesinde işlev görürler; Durkheim (1964: 119-121), Orta Avustralya'daki Arunta, Loritja, Kaitish, Unmatjera ve İlpirra gibi bazı kabilelerde yaptığı çalışmalarda yerlilerin dini ritüellerinde kullandığı churinga adlı totem nesnelere kullananlara güç, cesaret verdiği gibi aynı zamanda düşmanlarının da gücünü zayıflattığını düşündüklerini ifade etmişti. Araştırmacı, farklı toplulukların kullandığı nesnelere tanımlarken ilk olarak bu nesnelere toplulukların kimliğini gösterdiğini vurgular; öte yandan bu nesnelere az önce de belirtildiği gibi kötülüklerin üstesinden gelmede bir araç işlevi görürler. Marcel Mauss (2005: 23) da ilk elde, büyü ve büyüsel ayinlerin bir bütün olarak geleneksel unsurlar olduğunu vurgular. Mauss'a göre tekrarlanmayan eylemler asla büyü olamaz. Tütsü yakmak Kıbrıslı Türklerin geleneksel olarak gerçekleştirdiği bir ritüeldir. Can (2015: 46), Hatay'da Alevi Arapların türbe ziyaretinde kullandıkları tütsünün bunu kullananlar üzerinde güçlü bir etki bıraktığından bahseder. Söz konusu facebook grubunda yukarıda belirtilen nesnelere ait bireysel olarak yapılan görsel paylaşımın kişilerin kendileri için olduğu kadar grubun korunması ve kutsanmasına da yönelik olduğunu düşünebiliriz. Grup üyeleri, nazarlık veya maşallah resimleri, uğur böceği resimleri paylaşarak da grup ruhunu kutsamaktadır ve grubu nazardan, kıskançlardan, kötülüklerden uzak tutmayı dileyerek grup dinamiklerini yeniden inşa ederler. Ayrıca “çekemeyenler çatlasın” ifadesi de benzer grupların varlığına ve arka planda gruplar arası çekişmelere, gruptaki uyumun akışını kıskananlara da gönderme yapmaktadır ki dönem dönem bahsedilen konularla ilgili şikâyetler olmaktadır. Bu da reel yaşamdaki insana özgü sorunların sanal ortama da taşındığını bize gösterir.

Grupta paylaşılan görseller arasında ve yine bir kategoride toplayabileceğimiz bitkiler, çiçekler ve ağaçlar da önemli bir yer tutmaktadır. Fotoğraflarda, mis çiçeği, ovalardan toplanan ve Nergisli köyüne adını veren nergis çiçeği, sardunya, yasemin, cemile çiçeği (begonvil), gül damlası (tır), lapsana (bir tür papatya), hostes çiçeği (hypoestes), yenedünya, hem yemeği yapılan hem de adına festival düzenlenen gafgarıt, alçacık otu (Tordylium aegyptiacum), zeytin, selvi ve hurma ağaçları dikkati çekmektedir. Çekilen ve paylaşılan fotoğraflarda yer alan bitkilerin görüldüğü gibi bazılarının isimleri Kıbrıs'a özgüdür. Diğer yandan da görseller kişilerin evlerine, evlerinin girişlerine ve kapı önlerine aittir (Fotoğraf 14). Sadece burada paylaşılan görseller üzerinden Kıbrıs'a ait bir genelleme yapmak her ne kadar zor olsa da grup üyeleri hem botanik sevgilerini göstermekte hem de yer verdikleri bitkilerin isimlerini tekrarlayarak Kıbrıs ağzında yer alan bitki isimlerine ait hafızalarını canlı tutmaktadırlar.



**Fotoğraf-14.** Grup üyelerinin bitki ve çiçek paylaşımlarından bir görsel

Kıbrıs siyaset dünyasının önemli aktörü Rauf Denktaş'ın bir zamanlar müstehzi bir dille Kıbrıs'ın yegâne yerlisi olarak işaret ettiği Kıbrıs eşeklerine (Kızılyürek, 2002: 294) ait görseller (Fotoğraf 15 ve Fotoğraf 16) ve yazılar da paylaşımlar arasında yer almaktadır. Geçmişe ait pek çok fotoğrafta geleneksel kıyafetleri ile eşekle seyahat eden, yük taşıyan kadınlar, erkekler ve çocuklar görülmektedir. Fotoğraflarda eşeğin görüntüsüne eşlik eden “*Ne bakan be hollo?*”, “*Nere giden olan ama?*”, “*gıbrıslıyım be gardaş hem de has*” şeklinde eşeğin tasavvur edilen konuşmaları yer almaktadır: Canlı bir varlık olarak eşek, daha doğrusu Kıbrıs adasında bulunan eşeklerin de grup üyelerince ya da ada mukimlerincede simgeselleştirilerek adanın yani Kıbrıs'ın asli bir parçası, Kıbrıs kültürünün bir ürünü olarak algılandığı gözlenmektedir.



**Fotoğraf 15 ve Fotoğraf 16.** Grup üyelerinin Kıbrıs ağızıyla konuşmalarında kullandıkları görsellerden ikisi

Grupta festivallerle ilgili paylaşımları da bir başka kategori altında toplayabiliriz: “*Kalavaç Köyü 5. Gıbrızlı Kültür ve Sanat Etkinliği*, *4. Taşkent Kültür Festivali* (Fotoğraf 17), *7. Mor Menekşe Enginar Festivali*, *5. Çınarlı Kültür ve Sanat Festivali*”. Festival afişleri müzik gruplarının etkinliklerini, yöresel ürünlerin satışlarına ait yazı ve resimleri içermektedir. Festivaller hem üreticilerin hem de tüketicilerin bir araya gelmesi, farklı deneyimler yaşamaları ve değişik tatlarla karşılaşmaları bakımından





de, kahve veya tatlı davetine icabet edip gitmekte olduğu gibi, grup üyelerinin kendi aralarındaki yazışmalardan yola çıkarak gerçek yaşamda bir araya geldikleri balo tarzı etkinlikleri düzenlemeleri olduğunu söyleyebiliriz. Grup üyeleri yer ve tarih belirleyerek bir araya gelmekte ve bu buluşmada eğlenmektedirler. Bu buluşmaları sosyal ve kültürel açıdan çarpıcı kılan nokta sanal ortamdaki ilişki ortamının reel yaşama taşınmasıdır. Yani aslında bunu şöyle okuyabiliriz: Gruptaki bireyler, kimsenin doğrudan birbirini tanımadığı ve aslında tekinsiz kabul edilen sanal ortamda tanıştığı kişilerle reel ortamda güven ilişkisi tesis ederek bir araya gelmektedir. Şunu da ekleyebiliriz: sanal ortamdaki yazışmalar ve paylaşımlar Kıbrıslı grup üyeleri için yetersiz kalmaktadır ve bu yüzden de gerçek yaşamda bir araya gelmeyi, oturup konuşmayı ve eğlenmeyi tercih ederler. Hatta kimi zaman grupta hasta olan birisine yardım edilir ya da ihtiyaç sahibi kişiler için grup içinde yardım toplanır. Tersinden bakarsak, Kıbrıslı grup üyelerinin bu tür samimi paylaşımları, kimi zaman bir araya gelmeleri, ihtiyaç sahipleri için destek sağlamaları genel olarak tematik içerikli başka gruplarda bu kadar kolay olmayacaktır. Sanal ortamda dahi olsa grup üyelerinin belirli bir güven ortamını tesis ettikleri ortadadır. Burada sağlanan güven ortamını ve reele taşınan sosyal ve kültürel ilişkilerini Kıbrıslılık bağlamında okuyabiliriz. Gruba üye olmak, grubun bir parçası olmak ve bunu sürdürmek Kıbrıslı olmanın da bir parçasıdır - gerekliliğidir - aynı zamanda.

### Sonuç

Yakın geçmişte sosyolojik ve antropolojik çalışmaların konusu olan televizyon karşısında geçirilen zaman ve akabinde bunun bireye ve kamusal alana olan etkileriyle ilgili tartışmalar artık internette geçirilen zamana doğru evrilmektedir. Çalışmanın başında da belirtildiği gibi günümüzde internet teknolojisinin son on yıllar içerisinde hızla ilerlemesiyle birlikte bireyin kendisini sunduğu, başkalarıyla bir araya geldiği ve zaman geçirdiği mecraya hızlı bir değişim göstermektedir. Nicholas Negroponte'nin (1995: 7) çarpıcı söylemiyle giderek daha fazla 'dijitalleşen bir dünyada' yaşamaya başlıyoruz. Bireyin gündelik yaşamda kendisini sunduğu alan sosyal paylaşım sayfaları olabilmektedir ki bunların başında da Facebook geliyor. Bu çalışma kapsamında da Kıbrıslı Türklerin oluşturduğu ve katıldığı bir facebook grubu 2015-2017 yılları arasında yaklaşık olarak 24 ay boyunca izlenmiş, grup üyelerinin kendi aralarında yaptığı konuşmalar ve görseller kayıt altına alınmıştır. Çalışmanın ele alınmasında bu çalışmanın yazarlarından birisinin Kıbrıslı olması, söz konusu grubun bir üyesi olması ve grupta Kıbrıs'a, Kıbrıslı olma'ya vurgu yapılarak yazışmaların, görsellerin paylaşılması önemli bir yer tutmaktadır.

Gruptaki paylaşımlar ve 1500 civarında kayıt altına alınan görsel kategorize edilmeye çalışılmıştır. Bunları ele almadan önce grup içi yazışmalar ve görsel paylaşımı üzerinden grup dinamiklerine baktığımızda buradaki etkileşimin kuramsal olarak ele alınan daha önceki çalışmalarda da ifade edildiği gibi her ne kadar paylaşım ortamı sanal bir ortam olsa da reel yaşamdaki sosyal yaşam kurallarından uzak olmadığı gözlenmektedir. Grup üyeleri birbirleri ile olan yazışmalarında tutarlı ve ölçülü davranmakta ve buna uymayanlar da uyarılmaktadır. Çalışmada belirlenen kategorilerin ilki dil ile ilgili olmaktadır. Grup üyeleri yazışmalarını standart Türkçe'nin dışında yer alan Kıbrıs ağzı kullanarak kelimeleri konuşulduğu şekli ile ifade etmekten kaçınmamaktadırlar: "*Dört (4) dil Bilsen*

*Neye yarar...KIBRISLI olupta "Napan be Gardaş" Diyemedikten sonra..!", "bir ülke ol. mesela Kıbrıs gibi .. de ki napan be", "Napan be Gardaş".* Grup üyeleri konuşmalarının farklı olduğunu oldukça farkındadır ve kimliğin kurucu unsurları arasında yer alan dil kullanımının grubun Kıbrıslı üyeleri için de önemli bir yer tuttuğunu görüyoruz. Grup üyeleri Kıbrıs ağzıyla konuşmaktan keyif alırlar ve kimliklerinin bir parçası olarak bunu cömertçe sergilerler. Gruptaki paylaşımlar üzerinden belirlenen bir başka kategori de Kıbrıs'ta var olan mekânlardır. Pazar yerleri, çeşme, camii, han, ev, sokak, kahvehane gibi eski ve yeni pek çok mekâna ait görseller paylaşılır ve kimi zaman da bunların eski ve yeni halleri karşılaştırılarak isimlerinin bilinip bilinmediği grup üyelerine sorulur. Bireyin, yakınlarının zaman geçirdiği, deneyimler yaşadığı bu yerler aynı zamanda anıların da biriktirildiği Pierre Nora'nın (1989) ifadesiyle (Lieux de Memoire) hafıza mekânlarıdır. Mekânlar, anıları, deneyimleri, yaşanmışlıkları izleyenleri için her seferinde yeniden geri çağırırken aslında bir taraftan bu deneyimleri de yeniden kurar ve inşa ederek Kıbrıslı olma'ya katkı sağlarlar. Bireyler, mekânlara ait paylaşım ve görselleri, geçmişe ait deneyimleri izleyerek de olsa kendi yaşamlarına ve kültürel repertuarlarına eklerler. Görseller ve yazışmalar arasındaki en can alıcı kategorilerden birisi de maddi kültür nesnelere başlığı altında ele aldığımız yiyecek ve içecekleri kapsayan paylaşımlardır. Tüketim alışkanlıkları, ekonomi, sosyoloji, halkbilimi ve antropoloji çalışmaları açısından önemli bir yer tutar. Bireyler satın almaktan çok tüketirken ötekilerle farklılıklarını da duyumsarlar. Yiyecek ve içeceklerin hazırlanmasıyla birlikte tüketimi de kapsayan sürecin grup üyesi Kıbrıslı Türkler için de önem arz ettiğini görüyoruz. Hazırladıkları ürünlerle izafi bir coğrafi sınırı da inşa etmektedirler. Bu izafi coğrafi sınırla birlikte Kıbrıs'a ait yiyecek ve içecekler betimlenirken Kıbrıs kültürünün bir parçası olarak tescil edilmiş de olurlar. Söz konusu yiyecek ve içeceklerin geleneksel yolla hazırlanma sürecini de kapsayacak tüketimi Kıbrıslı olma'nın bir başka şeklidir. Geleneksel eşyalar kategorisi de birçok görseli kapsamaktadır. Geçmişte kullanılan aletler paylaşılmakta ve bunların yerel ağızdaki isimleri sorulmaktadır. Bunlara bir başka kategori olarak Kıbrıs'ın bitki ve çiçeklerini de ekliyoruz. Tabii ki ilgili bölümde yer verildiği gibi bu bitkilerin Kıbrıs ağzında kendilerine has isimleri de vardır. Bunları da kendi isimleri ile bilmek önemlidir. Çalışmada, grup üyelerinin kimi zaman geçmişe ait görsellerde kimi zaman da müstehzi ya da şakacı bir dille paylaşımlarında yer verdikleri ve simgesellik alanına taşınan canlı bir varlık da adadaki eşeklerdir. Adada geçmişten bugüne varlığını sürdüren eşeklerin de sosyal ve kültürel yaşamın bir parçası olarak kabul edildiklerini görüyoruz. Grup sakini Kıbrıslı Türkler adanın yani Kıbrıs'ın sosyal ve kültürel yaşamına ait yukarıda sözü edilen geçmişteki ve şu andaki tüm nesnelere sanal ortamda her daim paylaşımlarına dâhil ederek aslında şimdide, şu anda geleceği de istençle yeniden ve yeniden inşa ederler. İnşa edilen, Kıbrıslı olma'nın ta kendisidir.

Çalışmadaki en çarpıcı konulardan birisi de sanal ortamdaki grup etkinliklerinin reel ortama taşınması olduğunu söyleyebiliriz. Bunu, grup içinde güven ortamının tesis edilmesi, grup üyelerinin hemen hemen çoğunun hali hazırda adada yaşıyor olması ve geçmişten gelen güçlü komşuluk ilişkilerinin varlığı şeklinde yorumlayabiliriz. Öte yandan, bazı görsellerdeki mesajlara bakarak adaya sonradan yerleşen Türklerin orada yaşayan toplumla entegrasyonu ve göçle gelenler yüzünden yerli nüfusun erimesiyle ilgili örtük endişelere de rastlanmaktadır. Fakat bu tepki örtük bir şekilde karikatürize

edilerek anlatılır. Ayrıca tüm bunlara ek olarak yazışmalar ve görsel paylaşımlarda dikkat çekici bir başka nokta ise olumlu ya da olumsuz olmak üzere Kıbrıslı Rumlarla ilgili hiçbir ifade, yazı ve fotoğraf yer almamakta ve bu konu flu bir alan olarak görünmektedir. Niyazi Kızılyürek'in (2002: 298-299) "Milliyetçilik Kışkacında Kıbrıs" adlı çalışmasında ele aldığı şekliyle belki de bu konuları tartışmak ada sakinlerinin yumuşak karnıdır. Söz konusu örtük ifadeler ve Rumlara ait paylaşımlara yer verilmemesi bir başka çalışmanın konusu olabilir ve araştırmacılarca ele alınabilir.

Söz konusu Facebook grubundaki paylaşımlar grup üyelerinin gündelik yaşamını ortaya koyarken bunlara ek olarak arzu ve taleplerini de gözler önüne sermektedir. Kendini ifade etmenin yeni şekli sanal ortamda yazılar, görseller paylaşmaktan geçiyor. Castells'e (2008: 441) göre yeni elektronik iletişim sistemi kültürümüzü değiştiriyor ve kalıcı olarak da değiştirmeye devam edecek. İletişim kültürü ve bireyin kendini ifade şeklinin yeni mecrası kaçınılmaz olarak sanal ortama doğru kaymaktadır. Yeni medyada, dikkat çekici olan ise gündelik yaşamın sıradan insanının, edilgen bir durumdan etken bir duruma doğru da geçiş yapmasıdır: bir izleyici olmanın ötesine geçerek bundan böyle sanal dünyada bir aktör halini almaktadır. Artık sanal dünyada yazıp çizebilmekte, fikrini belirtmekte ve güncel dünyanın beğenmediği olgularını anında eleştirerek sesini duyurabilme özgürlüğüne sahiptir. Castells'in de belirttiği gibi teknoloji paradigmasının bireye kazandırdığı yeni şey güç ve güçlü olma duygusudur. Yazıp çizebilme ve fikrini belirtme aşamasında sanal dünya, sosyal dahil etmenin bir aracı gibi işlev görmektedir. Benedict Anderson'un 'Hayali Cemaatleri' belki de günümüz dünyasında Rheingold'un (1993: 23) ifade ettiği gibi 'Sanal Cemaatler'e doğru evrilmektedir. Sosyal dahil olma alanı sanal dünyadır. Öte yandan, 'elektronik evin gelişimi' ile ilgili raporda yer alan ve 'ev merkezlilik ve bireyciliğin' artmasına ilişkin notu da dikkate almak gerekiyor (Moran, 1993). Sanal alandaki sosyal dahil olma, diğer yandan da reel dünyadaki var olma süresinin azlığına işaret edecektir. Bireyin kendisini ve içinde bulunduğu toplumu anlamasının, buna karşılık olarak da kendisini ifade şeklinin ve düşünme pratiklerinin dönüşümünün gittikçe daha fazla bir şekilde sanal dünya ve yine bireyin dahil olmayı tercih ettiği sanal cemaatler üzerinden gerçekleşeceğini şimdiden öngörebiliriz.

### Kaynakça

- Aresta, M., Pedro, L., Santos, C., & Moreira, A. (2015) Portraying the self in online contexts: context-driven and user-driven online identity profiles. *Contemporary Social Science: Journal of the Academy of Social Sciences*, 10(1), 70-85.
- Assmann, J. (2001) *Kültürel bellek - eski yüksek kültürlerde yazı, hatırlama ve politik kimlik* (Çev. A. Tekin). İstanbul: Ayrıntı.
- Bakhtin, M. (1984) *Rabelais and his world* (Trans. H. Iswolsky). USA: Indiana University Press.
- Belk, R. (2014). Digital consumption and the extended self. *Journal of Marketing Management*, 30(11-12), 1101-1118.
- Bennett, A., & Woodward, I. (2014) Festival spaces, identity, experience and belonging. In A. Bennett, J. Taylor, & I. Woodward (Eds.), *The festivalization of culture* (pp. 11-25), England: Ashgate.

- Bourdieu, P. (2003) *Düşünümsel bir antropoloji için cevaplar* (Çev. N. Ökten). İstanbul: İletişim.
- Boyd, D. (2014) *It's complicated: The social lives of networked teens*. USA: Yale University.
- Braudel, F. (2008) *Akdeniz tarih, mekân insanlar ve miras* (2. Baskı). İstanbul: Metis.
- Bruhl, L. (2016) *İlkel toplumlarda mistik deneyim ve simgeler* (Çev. O. Adanır). Ankara: Doğu-Batı.
- Can, Ş. (2015) Talk to it: Memory and material agency in the arab alawite (Nusayri) community. In R. van Dyke (Ed.), *Practicing Materiality*, USA: The University of Arizona Press.
- Castells, M. (2008) *Enformasyon çağı: Ekonomi, toplum ve kültür -ağ toplumunun yükselişi* (I. Cilt). İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Cengiz, A. K. (2014) Eski Antakya evlerinin ikâmet edenler tarafından günümüzde kullanımı ve anlamlandırılma biçimleri. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(25), 111-130.
- Cengiz, A. K. (2016) *Bi(r) yerli olmak: Anlatılar ve imgeler üzerinden Antakyalılık. Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Certeau, M. (2008) *Gündelik hayatın Keşfi-I* (Çev. L. Özcan). Ankara: Dost.
- Certeau, M., Giard, L., & Mayol, P. (2009). *Gündelik hayatın keşfi-II* (Çev. Ç. Eroğlu & E. Ataçay). Ankara: Dost.
- Demir, N. (2002) Kıbrıs ağızları üzerine. In N. Demir, & F. Turan, *Scholarly depth and accuracy – a festschrift to Lars Johanson / Lars Johanson armağanı* (pp. 101-110), Ankara: Grafiker.
- Demirci, M. (2016) Âşık Ova'dan derlenen Deli Boran adlı halk hikâyesi üzerine dil incelemesi. *The Journal of Academic Social Science*, 4(29), 105-143.
- Douglas, M., & Isherwood, B. (2002). *The world of goods – towards an anthropology of consumption*. New York: Routledge.
- Durkheim, E. (1964) *The elementary forms of the religious life* (5th Impression). London: Hollen Street Press.
- Ellison, N. B., Steinfield, C., & Lampe, C. (2007) The benefits of Facebook friends: social capital and college students' use of online social network sites. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 12, 1143–1168.
- Erdengiz, A. (1993) Kıbrıslı Türklerin kökeni ve tarihi süreç içerisinde Kıbrıs Türk toplumunun oluşumu. *Halkbilimi*, 7(29), 19-25.
- Ergin, M. (2013) *Türk dil bilgisi*. İstanbul: Bayrak.
- FB (2018) <https://newsroom.fb.com/company-info/> (Erişim Tarihi: 03.03.2018).
- Fuchs, C. (2008) *Internet and society – social theory in the information age*. New York: Routledge.
- Fuchs, C. (2012) *Internet and surveillance – the challenges of web 2.0 and social media*. New York: Routledge.
- Fuchs, C. (2014) *Critique, social media and the information society*. New York: Routledge.
- Geertz C. (1973) *The Interpretation of cultures*. USA: Basic Books.
- Gibson (2007) Food mobilities: Travelling, dwelling and eating cultures. *Space and Culture*, 10, 4-21.
- Goffman, E. (2009) *Günlük yaşamda benliğin sunumu* (Çev. B. Cezar). İstanbul: Metis.
- Goffman, E. (2017) *Etkileşim ritüelleri* (Çev. A. Bölükbaşı). Ankara: Heretik.
- Goffman, E. (2017) *Kamusal alanda ilişkiler* (Çev. M. F. Karakaya). Ankara: Heretik.
- Güvenç, B. (1999) *İnsan ve kültür*. İstanbul: Remzi.

- Hall, S. (2003) *Representation: Cultural representations and signifying practice*. London: Sage.
- Hickerson, N. P. (1980) *Linguistic anthropology*. USA: Texas Tech University.
- İslamoğlu, M. (2004) *Kıbrıs Türk folkloru*. Ankara: Ürün.
- Kalsın, Ş. (2011) Kıbrıs ağzının Anadolu ağızları içindeki yeri. *ICANAS 38. Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildiri Kitabı* (ss. 851-866), 10-15 Eylül 2007, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurulu.
- Kalsın, Ş., & Pehlivan, A. (2007) Kıbrıs ağzında argo. *Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu Bildiri Kitabı* (Cilt II, ss. 541-552), Erzurum: Atatürk Üniversitesi.
- Karaoğlu, B. (2015) *Gündelik hayatta benlik sunumunun sosyal paylaşım ağı Facebook üzerinden incelenmesi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kefeli, E. (2006) *Edebiyat coğrafyasında Akdeniz*. İstanbul: 3F.
- Kızılyürek, N. (2002) *Milliyetçilik kaskacında Kıbrıs*. İstanbul: İletişim.
- Kopytoff, I. (2013) The cultural biography of things: Commoditization as process. In A. Appadurai (Ed.) *The social life of things - commodities in cultural perspective* (11. ed., pp. 64-92), New York: Cambridge University Press.
- Lacan, J. (1953). Some reflections on the ego. *The International Journal of Psychoanalysis*, 34(1), 11-17.
- Lefebvre, H. (2010) *Modern dünyada gündelik hayat* (2. Baskı, Çev. I. Gürbüz). İstanbul: Metis.
- Lefebvre, H. (2012) *Gündelik hayatın eleştirisi-I* (Çev. I. Ergüden). İstanbul: Sel.
- Lefebvre, H. (2013) *Gündelik hayatın eleştirisi-II* (Çev. I. Ergüden). İstanbul: Sel.
- Lefebvre, H. (2015) *Gündelik hayatın eleştirisi-III* (Çev. I. Ergüden). İstanbul: Sel.
- Mauss, M. (2005) *A general theory of magic*. New York: Routledge.
- Moran, R. (1993) *The electronic home: Social and spatial aspects, a scoping report*. Dublin, Ireland: European foundation for the improvement of living and working conditions.
- Negroponte, N. (1995) *Being digital*. London: Hodder & Stoughton.
- Nora, P. (1989) Between memory and history [les lieux de memoire] (Trans. M. Roudebush). *Representations*, 26(Special Issue: Memory and Counter-Memory, Spring), 7-24.
- Ong, W. J. (2012) *Sözlü ve yazılı kültür - sözün teknolojileşmesi*. İstanbul: Metis.
- Öztürk, R. (2005) Kıbrıs Rumcasındaki Türkçe ve Türkçe yolu ile girmiş alıntı kelimeler. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 1(18), 89-113.
- Pehlivan, A., & Osam, N. (2010) Vehicle-related expressions in Turkish Cypriot dialect. *Bilig*, 54, 231-242.
- Peler, G. Y. A. (2012) Kıbrıs'ta Türkler tarafından konuşulan lisanın adı ne olmalıdır?. *Diyalektolog*, 4, 89-103.
- Postman, N. (2016) *Televizyon öldüren eğlence-gösteri çağında kamusal söylem* (Çev. O. Akınhay), İstanbul: Ayrıntı.
- Reyhanoğlu, G. (2017) Kıbrıslı Türklerde zeytin ağacının kutsallığı ve zeytin yaprağıyla tütsülenme [sacredness of the olive tree for the Turkish Cypriots and fumigation with olive leaves]. *XII. Eouopen Conference on Social and Behavioral Sciences*, 25-28 January, Sicily, Italy: Università degli studi di Catania.
- Rheingold, H. (1993) *The virtual community*. Reading, MA, USA: Addison-Wesley.
- Saraçoğlu, E. (2005) Bir Kıbrıs masalında Kıbrıs ağzının fonetik özellikleri. *Fikret Türkmen Armağanı* (ss. 611-619), İzmir: Kanyılmaz.

- Statista (2017) <https://www.statista.com/statistics/346167/facebook-global-dau/> (Erişim Tarihi: 31.10.2017)
- Stubbs, K. (2003) Telography's corporeal fictions. L. Gitelman, & G. Pingree (Eds.), *New media: 1740–1915* (pp. 92–111), Cambridge, MA: MIT Press.
- Sütlüoğlu, T. (2015) Sosyal paylaşım ağlarında gençlerin sosyalleşme ve kimlik inşası süreçleri: Facebook örneği. *Folklor/Edebiyat*, 21(83), 125-147.
- Sutton, D. E. (2001) *Materializing culture - remembrance of repasts – an anthropology of food and memory*. Berg, England: Oxford.
- Taylor, I. H. (2015) Facebook ve beğenilme güdüsü. *International Journal of Social Sciences and Education Research*, 1(4), 1473-1486.
- Taylor, T. L. (2002) Living digitally: Embodiment in virtual worlds. In R. Schroeder (Ed.), *The social life of avatars: presence and interaction in shared virtual environments* (pp. 40-62), London: Springer-Verlag.
- Tufekci, Z. (2012) We were always human. In N. L. Whitehead, & M. Wesch (Eds.), *Digital subjectivities, unhuman subjects, and the end of anthropology* (pp. 33-47), USA: University Press of Colorado.
- Warde, A. (1997) *Consumption, food and taste*. England: Sage.
- Woodward, I. (2007) *Understanding material culture*. London: SAGE.
- Zhao, S., Grasmuck, S., & Martin, J. (2008) Identity construction on facebook: Digital empowerment in anchored relationships. *Computers in Human Behavior*, 24, 1816–1836.



DOI: 10.22559/folklor.255

folklor/edebiyat, cilt:24, sayı:94, 2018/2

# Yabancı Uyruklu Öğrencilerin Türk Halk Sanatı – Edebiyatı Unsurlarını Öğrenmeleri ve Aktarımları

International Students' Learning and Transfer of Elements of Turkish Folk Art and Literature

**Ramazan Çakır\***

## Özet

Küreselleşen ve değişen dünyada, Türk halk edebiyatı unsurlarının ve geleneksel Türk sanatlarına ait değerlerin başka milletlere özellikle de yüksek eğitim almak ve dil öğrenmek için ülkemize gelen yabancı uyruklu öğrencilere aktarılması gün geçtikçe daha fazla önem kazanmaktadır. Dil öğretimiyle birlikte edebi ve sanatsal değerlerin aktarımı da kolaylaşmaktadır.

Bu çalışmanın amacı, yükseköğretim kurumlarında okuyan yabancı uyruklu öğrencilerin Konya'da kaldıkları süreçte, Türk halk sanatından (işitsel-dramatik-görsel) 'olumlu-olumsuz' etkilennemelerini, öğrenmelerini ve aktarımlarını tespit etmektir.

Araştırmada; işitsel olan Türk halk edebiyatı ve çalgi aletlerinden; hareketli olan halk oyunlarından ve görsel olan ebru, hat, ağaç oymacılığı gibi halk sanatlarından yapılandırılmış mü-lakat ve gözlem yoluyla elde edilen Türk halk sanatına ait değerleri ve aktarımları tasnif etmek, tablolastırmak ve tespit edilen bulgulara dayanarak Yabancılar Türkçe Öğretimi alanında yeni öneriler sunmak amaçlanmıştır.

\* Yrd. Doç. Dr., Girne Amerikan Üniversitesi, Türkçe Öğretmenliği Bölümü, Girne-KKTC, ramazancakir@gau.edu.tr



Araştırma grubunu; Konya'daki üniversitelerin farklı bölümlerinde okuyan ve yaşları 17-49 arasında değişen, 66 farklı ülkeden gelen 286 yabancı öğrenci oluşturmaktadır. Verilerin çözümlenmesinde içerik analizi tekniği kullanılmıştır.

Avrupa, Asya, Amerika ve Afrika kıtalarından gelen yabancı uyruklu öğrencilerden elde edilen bulgular; konu başlıklarına göre tablolar halinde istatistiksel olarak yorumlanmıştır. Sonuçlardan hareketle çeşitli değerlendirmeler yapılmış ve öneriler sunulmuştur.

**Anahtar sözcükler:** *Türk halk edebiyatı, Türk halk sanatı, Türk kültürü, Konya*

### **Abstract**

In a globalized and changing world, it becomes increasingly more important to transfer elements of Turkish folk literature and traditional Turkish arts to foreigners, especially the international students that are in Turkey to study or learn Turkish. It becomes easier to transfer literary and artistic values while teaching language. This study aims to determine how international students are influenced by, learn and transfer Turkish folk art (audio-dramatic-visual) during their stay in Konya. The participants of the study were 286 international students between the ages 17 and 49, coming from 66 different countries. All were studying in various programs at universities in the city of Konya. Structured interview and observations were used to collect data about the values related to audio, visual and dramatic Turkish folk arts such as Turkish folk literature, folk music and instruments, traditional folk dance, ebru, calligraphy and wood carving. The data, then, were categorized and tabulated and analyzed using content analysis technique. Findings were interpreted to make recommendations in the field of teaching Turkish as a foreign language.

**Keywords:** *Turkish folk literature, Turkish folk art, Turkish culture, Konya*

### **Giriş**

İnsanlar, kültürlerini aktarmak ve anlamak için dili kullanmışlardır. “Dil, bir toplumun anlaşma vasıtası olduğu gibi, aynı zamanda bir kültür taşıyıcısı ve aktarıcısıdır” (Özbay, 2002:15). “Dil, insanların anlaşmak için kullandığı en mükemmel iletişim aracıdır” (Emiroğlu, 2014:110).

Halk edebiyatının, sanatının ve geleneksel kültür öğelerinin sözlü ve yazılı olarak aktarılmasında temel araç dildir. “Avrupalı araştırmacılar, folklor çerçevesinde mütalaa ettikleri malzemesi dile dayanan: Destan, masal atalar sözü, bilmece, türkü cinsinden anonim ve kollektif karakter taşıyan eserleri topladılar (Elçin,2000:3). Türk dünyasında ise ortaya çıkış ve yazıya geçiriliş zamanları kesin olarak bilinmeyen halk edebiyatı ürünleri başlangıçta cönklerde ve mecmualarda toplanmıştır (Çakır, 2006:1). Halk hayatını ve sanatını kalıcı hale getiren eserlerin ve ürünlerin; kültürel kimlikle beraber, bir millete ait ortak duygu ve düşünce oluşturmada işlevleri yadsınamaz. “Halk kültürü, uygarlıkların oluşturan insanların kimlik ve kişiliğinin temel belirleyicisidir”(Günay,1999:24). Halk edebiyatı unsurlarından; bilmece, tekerleme, türkü-şarkı, atasözleri-deyimler, kelime ve kavram öğrenmede kolaylıklar içerirken, bireyin psiko-sosyal ihtiyaçlarını karşılamada ve nesiller arası sağlıklı iletişimin kurulmasına da katkı sağlamaktadır. “Halk bilimi kay-

naklarının çoğunda, Türk kültürüne ait pek çok kelime ve kavram ile dolu olduğu ifade edilmektedir (Çakmakcı 2009: 16).

Türk halk sanatı; işitsel olan Türk halk edebiyatı, halk müziğinden, dramatik-hareketli olan geleneksel Türk halk oyunlarından ve görsel olan ebru, hat gibi sanatlardan oluşur. El sanatlarına biz yeteri kadar değer vermezken Avrupa bu konuda kurumsal bir yapı oluşturmuş ve Fransa bu konuda bir bakanlık kurmuştur. “Geleneksel el sanatları, dünyada önceleri ulusal kültürün “maddi” boyutu olarak algılanır ve halk ekonomisinin bir parçası olarak görülürken, günümüzde “ulusal kalıf”ın en kolay küreselleşebilir “görsel” ürünleri olarak değerlendirilmektedir. Fransa’da Ekonomi ve El Sanatları Bakanlığı kurulmuştur”(Oğuz, 2002:5-10). Türk halk sanatlarının küresel olarak ‘tüketim kültürüyle buluşması’, sanayileşmenin olumlanmasıyla ticari sanatın üretiminin yöntemlerinin keşfidir. Tüketim kültürünün her parçası, sanatın bir konusudur(Cengiz, 2010: 11).

Avrupa Dil Portfolyosu’nun üç temel görüşünden birisini “yabancı dil öğretiminde kültürel değerlere yer verilmesi” ilkesi oluşturmaktadır. Yabancı bir dil olarak Türkçe öğrenmek isteyen bir kimsenin Türk kültür dünyasına da aşına olması gerekmektedir. “Bu dünya, halk edebiyatı-folklor ürünlerini kapsar. Bu ürünler de Türk kültürünün en önemli yapı malzemeleridir. Atasözleri, deyimler, masal, destan, efsane, fıkra, halk hikâyeleri gibi nice folklorik ürün, Türkçenin özünü en iyi yansıtan unsurlardır” (Turhan, 2014:1483). “Çok dillilik ve çok kültürlülüğün giderek önem kazandığı 21. yüzyılda yabancı dil olarak Türkçenin önemini artırmıştır. Türkiye’nin dünya ülkeleriyle ilişkilerinin artması Avrupa, Amerika, Afrika, Asya ve özellikle Türk cumhuriyetlerinde Türkçeye karşı ilginin artmasını sağlamıştır” (Göde ve Türkan, 2013:162).

Türkçe öğretiminde amaç, yalnızca Türk Dili’ni öğretmek değil; edebiyata, sanata sevdirmek, dil ve kültür zenginliğimizi aktarmaktır. “Türkçeyi severek, isteyerek öğrenen bir yabancı, Türkiye’nin kültür elçisi durumuna gelmektedir” (Barın,2003:312). Kültürümüzün, sanat ve edebiyatımızın taşıyıcısı olan dil öğretiminde; söz varlığını içinde yer alan kalıp sözler, halk sanatına ve halk edebiyatına ait kavramlar aktarılmadığı takdirde yabancı dil öğretimi eksik ve yavan kalır.

Bu çalışmada Türk halk sanatı-halk edebiyatı, halk müziği gibi işitsel sanatlar; halk oyunları gibi hareketli sanatlar ve el sanatları gibi görsel halk sanatları üzerinde nitel verilere dayanarak bir çözümleme yapılmıştır.

#### **Araştırmanın amacı:**

Bu araştırmanın amacı, yabancı dil olarak Türkçe öğretimi için Konya’daki yükseköğretim kurumlarında okuyan yabancı uyruklu öğrencilerin, Türk halk sanatı ve Türk Halk Edebiyatı unsurlarından ‘olumlu-olumsuz’ etkilenmeleri, öğrenmeleri ve aktarımları ne şekilde gerçekleştirdiklerini tespit etmek ve değerlendirmektir.

#### **Araştırmanın yöntemi:**

Bu çalışma nitel ve betimsel bir çalışmadır. Karasar’a (2008) göre betimsel araştırma-

lar, var olan bir durumun olduğu gibi betimlenmeye ve araştırma konusu olan bireylerin kendi koşulları içerisinde tanımlanmaya çalışıldığı araştırmalardır.

#### **Veri toplama aracı ve süreci:**

Bu çalışmada, yapılandırılmış mülakat yöntemi ve gözlemden yararlanılmıştır. Konyadaki üniversitelerde okuyan yabancı uyruklu öğrencilerle yüz yüze yapılan görüşmelerde Türk kültürüne, sanatına, diline ve edebiyatına ait mülakat soruları yöneltilmiş ve kayıt altına alınarak tasnif edilmiştir.

#### **Çalışma grubu:**

Araştırma, Konyada bulunan üniversitelerin farklı bölümlerinde okuyan, yaşları 17-49 arasında değişen, en az bir yıldır Konyada ikamet eden 286 kişiden oluşan ve 66 ülkeden gelen yabancı öğrenci grubunu kapsamaktadır. Çalışma grubunun tamamı üniversite öğrencileridir.

#### **Sınırlılıklar:**

Araştırmada, Konyada bulunan üniversitelerin farklı bölümlerinde okuyan ve en az bir yıldır Konyada ikamet eden üniversite öğrencileriyle sınırlandırılmıştır. Bu çalışmada, Türk halk sanatının üç ana bölümü (işitsel-dramatik-görsel halk sanatları) incelenmiştir.

#### **Verilerin analizi ve yorumlanması:**

Araştırmada yapılandırılmış mülakat aracılığıyla elde edilen veriler içerik analizi yöntemi kullanılarak yorumlanmıştır. “İçerik analizi, insan davranışlarını ve doğasını belirleme üzerinde doğrudan olmayan yollarla çalışmaya imkân tanıyan bir tekniktir” (Büyükoztürk, Çakmak vd. 2012: 240). Çözümlemede içerik analizi tekniği kullanılmıştır. “İçerik analizi, belirli kurallara dayalı kodlamalarla bir metnin bazı sözcüklerinin daha küçük kategorileri ile özetlendiği bir tekniktir” (Büyükoztürk, 2012: 240). Verilerde isim kullanılmamış kodlama yapılmıştır. Kodlamalarda dörtlü sistem kullanılmıştır. İlk harf bulunulan şehir (K-Konya), ikinci harf kaynak kişi (K-Kaynak kişi), üçüncü harf ülke (I-Irak), son olarak o ülkedeki öğrencinin sıralaması verilmiştir.

## **II. Bulgular ve Yorumlar**

Bu bölümde, ulaşılan bulgular; işitsel sanatlar-halk edebiyatı; hareketli sanatlar-halk oyunları ve görsel halk sanatları ana başlıkları altında toplanarak, tablolarla ve bulgular-dan alıntılar yapılarak verilmiştir. Yapılan çalışmadaki kıtalara göre ülkelerin dağılımı, görüşülenlerin cinsiyeti ve yaş aralıkları aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

**Tablo-1:Kıtalara göre ülkelerin ve görüşülen yabancı uyruklu öğrencilerin cinsiyet-yaş aralığı dağılımı**

Kıtalar	Ülke Adı	Cinsiyet			Erkek yaş aralığı	Kız yaş aralığı
		Erkek	Kız	Toplam		
Afrika	Cibuti	-	3	3	-	20-23
	Çad	5	1	6	20-23	21-21
	Demokratik Kongo Cum.	4	-	4	21-28	-
	Ekvator Ginesi	4	2	6	20-27	20-21
	Etiyopya	7	-	7	20-23	-
	Fas	1	2	3	22-22	20-25
	Fildişi Sahili	3	1	4	21-23	22-22
	Gabon	-	2	2	-	21-21
	Gana	3	-	3	22-26	-
	Afrika Cum.	10	-	10	18-22	-
	Kamerun	1	-	1	22-22	-
	Libya	1	-	1	21-21	-
	Madagaskar	1	-	1	20-20	-
	Malawi	1	-	1	21-21	-
	Mali	12	2	14	19-22	19-19
	Mısır	-	2	2	-	20-30
	Mozambik	2	2	4	19-19	19-21
	Nijerya	17	1	18	20-28	22-22
	Orta Afrika Cum.	-	1	1	-	20-20
	Ruanda	1	-	1	21-21	-
	Senegal	3	-	3	20-23	-
	Somali	16	6	23	18-25	21-25
	Sudan	4	4	8	22-28	18-21
	Tunus	1	-	1	21-21	-
	Zambiya	1	-	1	20-20	-
<b>Toplam: 25</b>	<b>98</b>	<b>29</b>	<b>127</b>	<b>18-28</b>	<b>18-25</b>	

Asya	Afganistan	5	1	6	20-27	23-23
	Azerbaycan	11	1	12	19-27	25-25
	Bangladeş	1	-	1	19-19	-
	Çin	2	1	3	21-28	33-33
	Endonezya	3	1	4	20-23	19-19
	Filipinler	1	-	1	19-19	-
	Filistin	5	1	6	18-26	22-22
	Gürcistan	1	-	1	20-20	-
	Hindistan	7	1	8	21-25	20-20
	Irak	18	6	24	21-46	18-45
	İran	1	-	1	24-24	-
	Kazakistan	4	5	9	19-25	20-23
	Kırgızistan	3	2	5	19-23	19-25
	Laos	-	1	1	-	17-17
	Lübnan	1	-	1	19-19	-
	Malezya	4	-	4	19-22	-
	Moğolistan	-	1	1	-	22-22
	Özbekistan	-	1	1	-	23-23
	Pakistan	3	-	3	19-23	-
	Suriye	5	6	11	19-27	19-23
	Suudi Arabistan	4	-	4	21-24	-
	Tacikistan	2	-	2	19-21	-
	Tayland	1	1	2	19-19	22-22
	Tayvan	1	-	1	21-21	-
	Türkmenistan	9	5	14	19-22	19-22
	Ürdün	4	-	4	21-29	-
	Yemen	1	1	2	23-23	20-20
<b>Toplam: 27</b>	<b>97</b>	<b>35</b>	<b>132</b>	<b>18-46</b>	<b>17-45</b>	

<b>Avrupa</b>	Almanya	2	3	5	22-25	20-23
	Arnavutluk	-	1	1	-	21-21
	Avusturya	1	-	1	23-23	-
	Belçika	-	1	1	-	22-22
	Bosna Hersek	4	2	6	22-27	21-22
	Bulgaristan	-	1	1	-	20-20
	Fransa	-	1	1	-	26-26
	Hollanda	4	-	4	22-24	-
	İngiltere	1	-	1	21-21	-
	Makedonya	1	-	1	20-20	-
	Sırbistan	1	-	1	22-22	-
	Ukrayna	-	1	1	-	20-20
	Yunanistan	2	-	2	19-22	-
	<b>Toplam: 13</b>	<b>16</b>	<b>10</b>	<b>26</b>	<b>19-27</b>	<b>20-26</b>
<b>Amerika</b>	Venezuela	-	1	1	-	21-21
	<b>Toplam: 1</b>	-	<b>1</b>	<b>1</b>	-	<b>21-21</b>
<b>G</b>	<b>66 ülke</b>	<b>211</b>	<b>75</b>	<b>286</b>	<b>18-49</b>	<b>17-45</b>
<b>Toplam: 4</b>						

Tablo -1'e göre, araştırmaya 4 kıta ve 66 ülkeden katılan yabancı uyruklu öğrencilerin 211'i erkek 75'i kız olmak üzere toplam 286 öğrencidir. Yabancı ülkelere gelen öğrenciler arasında en fazla 24 öğrenciyle Irak gelirken, Somali 23, Nijerya 18, Türkmenistan 14 öğrenci ile ilk sıralarda yer almaktadır. Venezuela, Ukrayna, Sırbistan, İngiltere, Bulgaristan gibi ülkelere ise birer öğrenci bulunmaktadır. Yaş aralıklarının kıtalara göre dağılımı ise; Afrika'lı erkek öğrencilerin yaş aralığı 18-28, kızların yaş aralığı 18-25; Asya'lı erkek öğrencilerin yaş aralığı 18-46, kızların yaş aralığı 17-45 Avrupa'lı erkek öğrencilerin yaş aralığı 19-27 kızların yaş aralığı 20-26 arasındadır. Konya'yı tercih edenlerin %90'ı Asya ve Afrika'dan gelen öğrencilerdir. Irak'tan gelen kız (17-45) ve erkek öğrencilerin (18-46) yaş aralıkları dikkat çekicidir.

### **A-İşitsel sanatlar-Halk edebiyatı:**

Türk halk sanatı; halk edebiyatı, halk müziği gibi işitsel sanatlar; halk oyunları gibi hareketli sanatlar ve el sanatları, el işi olarak isimlendirilmiş olan halk resmi, çömlekçilik, ağaç işleri gibi üç boyutlu örnekler içeren görsel halk sanatlarından oluşmaktadır (Barışta, 2005:14). Halk edebiyatı üzerinde ilk tasniflerden birisi M. Doğan'ındır (Doğan, 1981:56). Çalışmanın bu bölümünde Doğan'dan sonra yapılan ve daha kapsamlı olan Saim Sakaoğlu'nun tasnifini kullanacağız. Sakaoğlu'nun anonim halk edebiyatı tasnifi şu şekildedir:

1. Anlatma esası üzerine kurulanlar: Fıkra, masal, efsane, halk hikâyeleri

2. Manzum olarak kurulanlar: Türkü, mani, ninni, ağıt, tekerleme

3. Manzum ve mensur şekiller: Bilmece, atasözü, deyim, alkış- kargış (Güleç, 2007: 52).

### 1. Anlatma esası üzerine kurulanlar:

**1.1.Fıkralar:** Fıkralar halk edebiyatımızda olduğu gibi günlük hayatın da vazgeçilmezidir. Kısa, anlamlı ve dudaklarda tebessüm oluşturan fıkraları, Güzel ve Torun, “Bir vak’a çerçevesinde nükteli bir şekilde anlatılan fıkralar, güldürücü, düşündürücü, küçük mizah ve hiciv hikâyeleridir.”(Torun, Güzel, 2004:231) şeklinde tanımlar.

Yabancı uyruklu öğrencilerden bazıları Nasrettin Hoca hakkındaki düşüncelerini şu şekilde ifade ederken; *Eşeğe biniyor (KKG4)*. Eşeğe ters binme... (KKI3). Şakacı birisi (KKS5). Nasrettin Hoca'nın mezarına gittim ama hakkında bir şey bilmiyorum (KKS10). *Nasrettin Hoca çok komik (KKE3)*. *Irakta Nasrettin Hoca'ya Cuhaa denir. Cuhaa'nın anlattıklarını biliyorum.*(KKI17). *Tüm Türk dünyasında meşhur olan Nasrettin hocayı biliyorum ve bizde de çok yaygın (KKÇ3)*; bazı öğrenciler ise Nasrettin Hoca fıkralarının başlıklarını söylemekle yetindiler: *Parayı veren düdüğü çalar (KKS4)*. *Dünyanın ortasında diye bir fıkra (KKS8)*. *Ya tutarsa biliyorum (KKM5)*. *Halep oradaysa arşın burada (KKI7)*. *Nasrettin hoca'nın Timur'dan köylülere fil istediği fıkrayı biliyorum (KKI3)*. *Nasrettin Hoca ve karısıyla ilgili fıkra (KKA1)*. *Kazan ile göle yoğurt mayalamayı biliyorum (KKS8)*. *Parayı veren düdüğü çalar (KKI)*. *Nasrettin Hoca'nın eşeğe ters bindiğini duydum (KKT5)*. *Nasrettin Hoca'nın bindiği ağacı kesmesi (KKG2)* gibi...

Bir öğrenci jest ve mimiklerini de kullanarak Nasrettin Hoca fıkrasını şu şekilde anlattı: *Nasreddin Hoca'nın karısı çok geziyormuş. Hocaya; 'Çok geziyor' dediklerinde; 'Çok gezseydi bize de uğrardı' demiş (KAH6)*.

Genelde öğrenciler fıkra bildiklerini söylemelerine rağmen anlatmaktan çekiniyorlar. Bunun sebebiyse; Türkçeyi yeterli düzeyde (C-1) kullanamamaları, fıkraları eksik bilmeleri ve yabancı bir dilde, bir fıkra veya olay anlatmanın zorluklarından kaynaklanmaktadır.

Nasrettin Hoca'nın en bilinen fıkrası 'Göle maya çalmak' tır. On öğrenci farklı isimlerle bu fıkrayı bildiğini söylemektedir:

*Göle maya çalmak (KKN7)*. *Göle yoğurt çalma (KKI7)*. *Nasreddin Hoca Göle Maya Fıkrası (KKK7)*. *Ya tutarsa fıkrasını biliyorum. (KKM1)*. *Nasrettin hoca'nın göl mayalaması fıkrasını biliyorum (KKY3)*. *Evet, Nasrettin Hoca'nın göle yoğurt dökmesi ve ya tutarsa dediği fıkrayı biliyorum (KKF1)*.

Bir öğrencinin ağız özelliklerini de kullanarak, *Nasrettin Hoca'nın göle yoğurt dökmesi veya ya tutarsa dediği fıkrayı biliyorum (KKA1)* deyip anlatması dile ve kültüre hakim olmaya başladığının bir göstergesiydi. *Nasrettin hoca bir gün gölü mayalıyormuş ordan geçenler Hocam napyosun yahu göl maya tutarm Nasrettin Hocada demiş ya tutarsa (KKA1)*.

Sırasıyla, yedi öğrenci 'Eşeğe ters bindiğini' duymuştum. Beş öğrenci 'Kazan doğurdu' fıkrasını bildiğini söylemesine rağmen sadece iki öğrenci Nasrettin Hoca'nın 'Kazan doğurduğuna inanıyorsun da öldüğüne niye inanmıyorsun' dediği fıkrayı anlatabildi. İki öğrenci ise, 'Ye kürküm ye fıkrasını biliyorum.' dedi ama anlatamadı.

Nasrettin Hoca fıkralarının dışında, etnik kökenli fıkralar sınıfına giren Karadeniz ve

Temel fıkraları da katılımcıların bildiği fıkralardandır. Anlatmaları istendiğinde bir öğrenci ahlaki kurallara uymadığı için anlatmamayı tercih etti; *Biliyorum Karadeniz fıkrası ama etik kurallara uygun değil. Onun için anlatamam (KKA2).*

Üç öğrenci ise şu Temel fıkralarını anlatmıştır:

*Temel kapıyı açmış kapıcı ona çöp var mı diye sormuş? Temel de karısı Fadime ye çöp var mı? diye sormuş oda evet var demiş. Temel kapıcıya dönmüş var istemez (KKA4).*

*Temel'e sormuşlar: Evli kadınla dul kadın arasında ne fark vardır? diye. Temel'de dul kadın kocasının nerde olduğunu biliyor, diğeri bilmiyor (KKI2).*

*Temel'e sormuşlar: 'Çekik gözlü birinin Japon mu Çinli mi olduğunu öğrenmek için elinden tutun. Yapışıyorsa Japon dur, koli elinizde kalıyorsa Çinli'dir (KKI19).*

145 öğrenci fıkra bilmediğini, 81 öğrenci ise bildiğini söylemiştir. Fıkra, anlatabilir misin? diye sorduğumuzda hatırlayamadığını ya da anlatamayacaklarını şu şekilde söylediler:

*Nasrettin Hoca fıkrası biliyorum, çok güzel ve anlamlılar. Hatırlayamadım (KKI4).*

*Türkçe ifade yeteneğimin yeterli olmamasıdır...Evet, Türkçem iyi değil anlatamam (LKA6).*

81 öğrenciden altısı sadece birer fıkra anlatırken, beş öğrenci; Temel fıkrası duyduğunu, ama hatırlayamadığını söyledi.

Nasrettin Hoca fıkralarını daha çok öğrenci bilmesine rağmen anlatmakta zorlandıkları görülmektedir. Temel fıkraları az öğrenci bilmesine rağmen kolaylıkla anlatıldığı için daha güncel ve daha komik olduğu söylenebilir.

17 öğrenci fıkraları ailelerine de anlattığını söyledi. Bu ülkelerin Orta Asya ülkeleri olduğu belirlenmiştir. İlginç olanı 81 öğrenci fıkra bilmesine-duymasına rağmen sadece 17 öğrenci anlatabilmektedir. Bir öğrenci ise ailesinin daha iyi öğrenebilmesi için Nasrettin Hocanın İngilizcesini satın almış ve götürmüştür: *Biliyorum. İngilizce şeklinde memlekette gördüm. Ama anlatamam (KKK1).*

**1.2.Türk masalları:** Bu çalışmada, Türk masallarıyla, Arap ve Dünya masallarının karıştırıldığı gözlemlenmiştir.

Arap masallarının en meşhuru olan Binbir Gece Masalları içerisinde yer alan Alahaddin Sihirli Lambası ve Ali Baba ve Kırk Haramiler bazı öğrenciler tarafından bilinmektedir:

*Bin Bir Gece Masallarını biliyorum (KKS1). Kitap almıştım 1001 gece masalları ama çok okumadım.(KKI1). Ali Baba ve Kırk Haramiler (AKG4). Keloğlan, Alâeddin çok okudum biliyorum (KKA6).*

Dört öğrenci Dünya masallarından Kırmızı başlıklı kız, Çizmeli Kedi, Pamuk Prenses ve Yedi Cüceler masallarını bildiğini söylemiştir:

*Kırmızı Başlıklı Kız, şu an unuttum (KKI3). Kırmızı Başlıklı Kız. Tam olarak bilmiyorum (KKA1). Kırmızı Başlıklı Kızı ve Çizmeli Kediyi biliyorum (KKS4) ve Pamuk Prenses ve Yedi Cüceler (KKT1).*

Bir öğrencinin aklında kaldığı kadarıyla anlattığı, "Uyuyan Güzel" masalından bir bölüm: *Evet, uyuyan güzel. Bi padişahın hiç çocuğu olmazmış yedi sene sonra kızı olmuş doğum günü cadı uyutuyo. Prens gelene kadar uyuyo (KKT6).*

Türk masallarından ise; çizgi filmi ve filmi televizyonlarda gösterilen Keloğlan masa-



lını yedi öğrenci bildiğini söylemiştir. İfadelerden en belirgin olanları şunlardır:

*Keloğlan Masalını biliyorum ama anlatamam (KKT5).*

*Keloğlan'ın çizgi filmi kardeşime de izletmiştim (KKS7).*

**1.3. Türk halk hikâyeleri:** Alptekin ve Orhan halk hikâyelerini şu şekilde tanımlar: “Göçebelikten yerleşik hayata geçişin ilk mahsullerinden olup; aşk, kahramanlık vb. gibi konuları işleyen; âşıklar ve meddahlar tarafından anlatılan nazım- nesir karışımı anlatımlardır.”(Alptekin, 1997:7). Bir milletin dil değerlerini ve kültürel öğelerini en iyi takip edebildiğimiz ürünler o millete ait mitler ve halk hikâyeleridir. (Orhan, Gedik vd.,2012:53).

Katılımcılara, “bildikleri halk hikâyeleri” sorulmasına ve gerekli açıklamalar yapılmasına rağmen, halk hikâyeleri ile modern hikâyeleri karıştırmışlardır. Örnek görüşler şu şekildedir:

Ömer Seyfettin ve Sabahattin Ali, duymuştum (KKI1).

Şeftali ağacı adlı hikâye kitabını okudum (MKS4).

Klasik hikâyelerimizden; Leyla Mecnun ve Mesnevi de geçen hikâyelerle, Dede Korkut halk hikâyeleri hakkında katılımcıların görüşleri:

*Mevlana hikâyelerini biliyorum (KKI17). Dede Korkut hikâyesini duymuştum geçenden 1 geçmeyenden 40 akçe alıyormuş ama hala çözemedim aslını (KKH1). Kürşat ve Yiğitleri (KKI11). Leyla ile Mecnun'u duymuştum. (KKÇ3). Leyla ile Mecnun efsanesi Aşk ile ilgili (KKI2).*

Bazıları ise hikâyeyi tarihsel bilgi olarak görmekte: *Edirne'yi ve İstanbul'un Fethi'ni okudum. Fatih Sultan Mehmet'in surların önüne gelince atundan inip İstanbul'u selamlaması beni çok etkiledi (KKM10).*

**1.4.Türk destanları:** Destanlar, milletlerin din, fazilet ve milli kahramanlık maceralarını anlatan manzum hikâyeleridir (Banarlı,1971:7).

Katılımcıların örnek görüşleri:

*Manas, Göktürk, Türeyiş hepsini biliyorum (KKK1). Manas destanını biliyorum (KKT5).*

*Eski Türk destanlarımızdan Bozkurt Destanını biliyorum (KKI3). Oğuz Kağan destanını biliyorum. Oğuzname diyoruz (KKK7).*

İslamiyet'ten sonraki Türk destanlarından sadece Oğuz Destanı ve günümüzde de manasçılar tarafından söylenmeye devam eden Manas Destanı bilinmektedir.

Türk masallarını, hikâyelerini ve destanlarını 30 katılımcı bildiğini ama aklına gelmediğini, 165 katılımcı ise bilmediğini söylemiştir. Türk Dünyasından gelen öğrenciler ortak halk edebiyatı ürünlerine dikkat çekerek: *'Türkmen olduğumuz için hepsini biliyoruz zaten.'*(KKI12), yine soydaşlarımızdan bir öğrenci *'Sizde olanın aynısı bizde de var.'*(KKA2) cevabını vermiştir.

## **2.Manzum ve mensur şekiller:**

**2.1.Bilmece:** 153 katılımcı bilmiyorum derken, 102 katılımcı ise bildiğini söylemesine rağmen bir bilmece sorduğumuzda, hatırlayamamıştır. 26 katılımcı ise bilmeceleleri cevaplarıyla söylemiştir. En çok bilinen bilmeceleler ise şu şekilde sıralanmaktadır: Altı katılımcı, *“Çarşıdan aldım bir tane eve geldim bin tane (nar).”* İki katılımcı, *“Bilmece*

*bildirmece dil üstünde kaydırmaca? (Dondurma) ” İkişer katılımcı, “Mavi atlas, makas kesmez.(deniz). ve “Ben giderim o gider güneşte beni izler. (Gölge)”*

14 katılımcı ise birer adet bilmece bildiğini söylemektedir:

*Küçücük fiçıcık içi dolu turşucuk (KKA3). Küçük mezar dünyayı gezer. (Ayakkabı) (KKA1).*

*Açılır kapanır ağız var dili yok? (Kapı) (KAN1). Eğri oturalım doğru konuşalım? (Deve) (KAN2). Bebekken dört bacak, gençken iki bacak, yaşlanınca üç bacak nedir bu? (İnsan) (KKS12).*

Katılımcıların, ailelerine anlattıkları örnek bilmeceler ise;

*Bilmece bildirmece dil üstünde kaydırmaca? Bilmecesini anlattım (KAN4).*

*Küçük kare kutu içi insan dolu? Bilmecesini anlattım (KAM6).*

*İncecik beli, elimin eli. (Çatal) bilmecesini anlattım (KAN1).*

**2.2.Tekerlemeler:** Tekerlemeler, insan belleğinde bıraktıkları izle dil becerilerinin zenginleştirir. Çocukların dinleme ve konuşma becerilerini etkiler (Dilci, Gür, 2012: 1507).

Yabancı öğrencilerin konuşma becerilerini geliştirmek açısından önemli olan tekerlemeleri 148 öğrenci bilmediğini, 27'si bildiğini söylemiştir. Öğrencilere bildiği tekerlemeler sorulduğunda ise; *Biliyorum. Aklıma gelmedi şimdi(KKK1). Bilmeceyi çok seviyorum şuan hatırlamıyorum (KKT5)* şeklinde geçiştirmeli cevaplar vermişlerdir. Bir öğrenci, *Tekerlemeyi diksiyon dersinde öğrendim, şu yoğurdu sarımsaklasak da mı saklasak. (KKB3)* diye ifade ederken diğerleri arkadaş ve okul ortamında öğrendiklerini söylemişlerdir.

En çok bilinen tekerlemeler ise; ikişer katılımcıyla sıralanan, *Bir berber bir berbere, gel beraber berber dükkânı açalım demiş (KKK8). Şu köşe yaz köşesi şu köşe kış köşesi orta da lamba şişesi. Al şu taka tükaları taka tukacıya götür. Taka tukacı taka tükaları taka tükalatmazsan taka tukacıdan taka tükaları al da geri getir ( KKF2) ve Kartal kalker dal sarkar dal sarkar kartal kalker. (KKA5)* tekerlemelerdir.

Bazı öğrenciler müstakil tekerlemeleri eksik veya yanlış telaffuz etmektedirler: *Kartal kalker dal sarkar... Gerisini yapamıyorum (KKY3). Bu yoğurdu saklasakta mı saklasak yoksa saklamasakta saklasak (KYA4).*

Bilinen diğer tekerlemeler: *Bir tas hoşaf (KKS). Boş su şişesi tekerlemesini zor öğrendim (KKT2). Mustafa mıstık, arabaya kıstık, üç mum yaktık, seyrine baktık (KKI6).*

**2.3.Atasözleri-deyimler:** 117 katılımcı atasözü-deyim bilmediğini, 6 katılımcı ise, konuşma sırasında kullandığını belirtmiştir. Katılımcılar tarafından 61 farklı atasözü söylenmiştir. Çok bilinen atasözlerinin yanında, az bilinen atasözlerini de kullanım yerleriyle söyleyebilen katılımcılar olmuştur:

*Eşek bilmediği otu yerse başı ağrır. Her zaman kullanıyorum. (KKM5).Biri yer biri bakar kıyamet ondan kopar. Arkadaşlarımla muhabbet ederken söylerim (KKM6). Körle yatan şaşı kalker. Herhalde kötü bişey için söyleniyor (KKS1). Keçinin yemediği ot başına vurmuş. Buradaki ev arkadaşlarıma kullanıyorum. (KKK1).Üzümünü ye bağını sorma. Her yalanın altında bir doğru vardır. Bunları bazen arkadaşlara artistlik yapmak için kullanıyorum. (KKS12).*

En yaygın kullanım alanına sahip atasözleri ise; *damlaya damlaya göl olur-43, sakla samanı gelir zamanı -13, ayağını yorganına göre uzat-7, ak akçe kara gün içindir-5, bir elin nesi var iki elin sesi var-4*, 3'er katılımcı ise- *görünen köy kılavuz istemez, acele işe şeytan karışır* atasözlerini söylemişlerdir.

**Deyimler:** Katılımcılar 23 farklı deyim söylemiştir. Katılımcılardan bazıları bir deyim söylerken, bazıları da deyimleri kullanım yerleriyle birlikte sıralamışlardır:

*Gözümden düştün. Birisi küstüğünde kullanıyor herhalde (KKAL1). Çoğunu öğrendim, burnundan kıl aldurmamak. Çok sık kullanırım (KKA2). Okudum ama hatırlamıyorum sadece gözümden düştü, aynı tas aynı hamam. Yeri geldiğinde kullanırım (KKI4). Hem suçlu hem güçlü. Bir taşla iki kuş vurmak. Her zaman kullanırım (KKF2).*

En çok bilinen deyimler ise; burnumda tütüyor-5, gözünden düşmek-3 ve 2'şer katılımcı karnı zil çalmak ve etekleri zil çalmak deyimleridir.

**Tablo 2. Yabancı uyruklu öğrencilerin işitsel sanatlar-halk ed. türleriyle ilgili sayısal değerleri:**

İşitsel Sanatlar-Halk Ed.türleri	Bilen kişi sayısı	Anlatan kişi sayısı	Farklı örnek sayısı
<b>Fıkralar</b>	81	17	15
<b>Türk Masalları</b>	19	1	8
<b>Türk Halk Hikâyeleri</b>	13	-	7
<b>Türk Destanları</b>	30	-	6
<b>Tekerleme</b>	27	2	8
<b>Bilmece</b>	128	7	17
<b>Atasözleri</b>	164	5	61
<b>Deyimler</b>	143	5	23
<b>Toplam</b>		<b>37</b>	<b>145</b>

Tablo-2'ye göre, araştırmaya katılanlar halk edebiyatı türlerine ait 145'i farklı örnek vermiştir. 164'ü 61 farklı atasözünü, 143'ü de 23 farklı deyim bildiğini ifade etmiştir. Atasözü-deyimler, yazı ve konuşma dilinde sıklıkla yer almasından dolayı en fazla öğrenilen ve günlük hayatta kullanılan unsurlardır. En az bilinen Halk edebiyatı unsurları ise 19 öğrenciyle Türk Masalları ve 13 öğrenciyle Türk Halk Hikâyeleri olmuştur. Uzun ve sanatlı dil yapısından dolayı anlatabilen öğrenci çıkmamıştır. Fıkraları bilen sayısı 81 olmasına rağmen 17'si anlatabilmiştir. Ayrıca, 37 öğrenci aile ve arkadaş çevresine öğrendiği halk edebiyatı türlerini aktarmıştır.

**B-Hareketli sanatlar-halk oyunları:** Halk oyunları ve halk dansları ait oldukları halkın ya da ulusun duygu, düşünce ve eğilimlerini, heyecan ve sevinçlerini çeşitli vesilelerle (düğün, bayram v.b. )yansıtan en değerli kültür ürünleridir (Terzioğlu 1991: 43).

Öğrenimine Konya'da devam eden katılımcılar, Konya yöresine ait Konyalım türküsü eşliğinde Konya havalarını, Konya kaşık havalarını ve Konya'da yaşayan Kürt vatandaşlarımızın düğünlerinde yaygın olan Şemmameyi ve düğünlerin vazgeçilmezi düğün halayını çektiklerini şu şekilde ifadelerine yansıtmişlardır:

*Halay, kolbastı, Konya havası gibi oyunlar (KKM7). Kaşık oyunu yarı yamalak, öğrendim (KK11). Konya kaşık havası ve halay çekmeyi öğrendim(KKE3). Misket, Konyalım, Halay havaları öğrendim (KMS1). Evet, Şemmame, halay, mezdeke (KKT6). Halay, zeybek, Konya oyunu (KKB3). Halay, horon, Konya kaşık oyunu öğrendim (KKK7). Damat alayı ege yöresi ve penguen dansı Çerkezlere özgü(KKB2). Damat halayı ve harmandalı öğrendim (KKB3).*

Konya yöresi dışında ise iki katılımcı: *Ankara'nın bağlarını öğrendim (KKT5). Evet, Artvin Yöresi'nin halk oyunlarını öğrendim (KKK8).*

Bazı katılımcılar ise halk oyunlarını öğrenmek için fırsat bulamadığını fakat kursa giderek öğrenmek istediklerini söylediler: *Hayır, ama öğrenmek istiyorum. Boş bir zamanda kursuna gitmeyi düşünüyorum (KKSO1). Öğrenmedim ama öğrenmek istedim. Mesela, Zeybek (KKH3). İki katılımcı ise dans deyince; Hip hop biliyorum (KKS4). Efe dansı, biliyorum. (MKS4) diye söyledi.*

**Tablo 3. Yabancı uyruklu öğrencilerin hareketli sanatlar-halk oyunları ve halk danslarıyla ilgili sayısal değerleri:**

Öğrenilen halk oyunları	Öğrenen kişi sayısı	Öğrenmeye çalışan kişi sayısı	Öğrenmeyen kişi sayısı
<b>Halay</b>	34	12	240
<b>Düğün halayı</b>	2	1	283
<b>Damat halayı</b>	3	-	283
<b>Harmandalı</b>	2	4	280
<b>Konya oyun havaları</b>	5	3	278
<b>Kaşık oyunu</b>	2	1	283
<b>Ankara'nın Bağları</b>	8	4	274
<b>Ankara oyun havaları</b>	4	3	279
<b>Oyun havaları</b>	13	6	267
<b>Halk oyunları</b>	2	-	284
<b>Kolbastı</b>	7	5	274
<b>Horon</b>	1	1	284

<b>Misket</b>	6	1	279
<b>Artvin Yöresi'nin halk oyunları</b>	1	-	285
Çiftetelli	3	3	280
<b>Zeybek</b>	1	3	282
<b>İsmi bilinmeyen oyunlar</b>		34	252
<b>Toplam</b>	<b>94</b>	<b>81</b>	

Tablo-3'e göre 81 öğrenci halk oyunlarını öğrenmeye çalışırken, 94'ü de bir halk oyunu öğrendiğini belirtmiştir. 34 öğrenci halay öğrenirken, 12'si de öğrenmeye çalıştığını vurgulamıştır. Halaydan sonra; 13+6=19 öğrenci genel oyun havalarını, 8+4=12 öğrenci Ankara'nın Bağları ve 4+3=7 öğrenci Ankara Oyun Havalarını öğrenmeye çalışmıştır. Türkiye genelinde bilinen ve düğünlerin vazgeçilmez olan Ankara havaları, Konya'da da karşımıza çıkmaktadır. Artvin yöresi, Zeybek, Karadeniz horonları ise en az bilinen ve oynan oyunlar arasındadır.

**C-Görsel halk sanatları:** Genellikle, “El sanatı”, “Türk el sanatı” ve “Geleneksel Türk el sanatı” terimleri birbirlerinin yerine kullanıldığı görülmektedir.(Oğuz, 2002:54). Türk el sanatları günümüzde turistik ve ticari açıdan ele alınmakta, kültürel ve folklorik boyutu göz ardı edilmektedir. “Türkiye’de el sanatları çoğunlukla geleneksel ve dekoratif niteliklidir. Halı dokumacılığı, seramikçilik, hat, ebru gibi (Öter,2010:177). El sanatları salt ekonomik bir üretim faaliyeti değil; ulusal hafızayı, kültür mirasını, kimliği etkileyen yönleriyle sosyolojik ve folklorik boyutları olan bir kavramdır.” (Öter, 2010:174).

Görsel sanatlar kurslarına gidenlerin sayısı az olmakla beraber görüşleri şu şekildedir:

*Ebru kursuna gidiyorum. Çok zevkli bir sanat (KKH6). Ney kursuna gittim. Okulda mehter marşını dinledim ve öğrenmek istiyorum (KKM10). Ney kursuna gittim ama çok zor öğrenemedim bıraktım (KKY2).*

Örnek görüşler ise şunlardır:

*Ebru yapmaya çalıştım ve Lale şekli (KKI1). Kaldığım yurttan ebru yaptım ama kursa gitmedim (KKS1). Ney öğrendim. Kanun ve ney hoşuma gidiyor (KKS12). Ben Konya ziyarete geldim. Otogarda ney duydum. Sordum bana ney dediler. Ben Almanya’da ney kursu gittim. Çok beğendim. O yüzden Konya’da yaşamak istedi neyden önce yan flüt çalıyordu, keman çalıyordu. Müzik çok seviyor (KKA3). Ben zaten Almanya’da ney kursuna gittim Petra ile. Ondan sonra Türkiye’de okuluna gitmeye karar verdik (KKA7). Hat kursuna başladım ama başlangıç düzeyindeyim (KKM3). Kilim kursuna gittim, çok güzeldi (NKF1).*

Kursa gitmek isteyen, meraklı öğrencilerin görüşleri ise şunlardır:

*Türk arkadaşlarımla saza ilgileri olması nedeniyle benimde ister istemez ilgim arttı. Öğrenmek istiyorum ilerde diğer sanatları öğrenmek isterim (KKS8). Hayır. Öğrenmedim. Bağlama öğrenmek isterim. (KAM7).*

Bazı öğrenciler bir enstrüman öğrenmekle kalmamış, kendisini geliştirebilmek için çalgı satın almıştır: *Kaval aldım(KKM1). Ney çalmasını öğrendim. Ney satın aldım. (KKS12) Saz öğreniyorum ve iki keman aldım ama çalmıyorum (KKA4)*. Beş öğrenci gitar kursuna giderek gitar çalmayı öğrenmiş ve gitar satın almıştır. *Gitar aldım ve kursa gidip öğrendim severek çaldığım bir enstrüman (MKÇ5)*.

İki öğrenci kursta yaptıklarından memleketlerine giderken hediye olarak da götürmüşler ve el sanatlarımızın tanıtılmasına katkı sunmuşlardır. Görüşleri şöyledir:

*Nakış kursuna gittim ve çok güzel işleme teknikleri öğrendim memleketimde ki arkadaşlarıma küçük hediyeler hazırladım götürdüm (KKT5). Bir sene önce ahşap boyama kursuna yazılmışım çok güzel işler çıkardım. Yaptıklarımı arkadaşlarıma hediye ettim ve memleketimde ki sevdiğime fotoğraflarla ve videolarla gösterdim hoşlarına gitti ve memleketime de getirmemi istediler (KKA4)*.

**Tablo 4. Yabancı uyruklu öğrencilerin görsel halk sanatları ve çalgılarla ilgili sayısal değerler:**

Öğrenilen çalgı -sanatlar	Kursa gitmedim.	Kursa gittim. Öğreniyorum.	Kursa gittim. Öğrenemedim.	Kursa gitmeden Öğrendim.	Kursa gitmek istiyorum
Saz-bağlama		3	-	-	5
Ney		9	2	-	6
Ud		-	-	-	1
Ebru		10	1	5	21
Hat		9	-	-	10
Kilim		1	-	-	-
Dikiş-nakış		2	-	-	-
Ahşap boyama		1	-	-	-
Çini		1	-	-	-
Genel kurslar	224	4	2	36	15
<b>Toplam</b>	<b>224</b>	<b>40</b>	<b>5</b>	<b>41</b>	<b>58</b>

Tablo-4'e göre, 224 katılımcı kursa gitmediğini ve bir çalgı almadığı cevabını vermiştir. Bu oldukça yüksek bir rakamdır. Buna karşılık 58 öğrencinin kursa gitme ve öğrenme isteğini belirtmesi, 41'nin kursa gitmeden şahsi çabalarıyla öğrenmesi; kültürümüz ve geleneksel sanat-zanaatlarımız adına sevindiricidir. Kursu gidenlerden öğrenmeye devam eden 40 ve kursa gidip de başarısız olan yalnızca beş öğrencidir. Katılımcılar, öğrenememe sebebi olarak; derslerinin yoğunluğunu, maddi imkânsızlıkları, yurt ortamını, öğrenme zorluğu gibi sebepleri sıralamışlardır: *Eğer evde kalsaydım öğrenebilirdim çünkü yurt sesli aletleri öğrenmeye müsait değil, hayır almadım (KKT5)*.

### Sonuç ve öneriler:

Bir yabancı dili ileri seviyede sözlü-yazılı ifade edebilmek için temel becerileri ve gramer kurallarını öğrenmek yeterli değildir. Öğrenilecek yabancı dile ait değerleri, kalıplaşmış ifadeleri, kültürel ve sanatsal unsurları da tanımak ve kullanmak gerekir.

Küreselleşen dünyada, Türk halk sanatına ve halk edebiyatına ait unsurların aktarımı özellikle de lisans ve lisansüstü eğitim almak için ülkemizi tercih eden yabancı uyruklu öğrenciler açısından gün geçtikçe önemini artırmaktadır.

Bu çalışmayla, Konya'da yükseköğretimde okuyan yabancı uyruklu öğrencilerin Türk halk sanatı-edebiyatından 'olumlu-olumsuz' etkilenmelerini ve Türk kültürüne ait aktarımları yapılandırılmış mülakat ve gözlem yoluyla tespit edilmiştir.

1. Araştırma kapsamında; 66 farklı ülkeden gelen ve Konya üniversitelerinde okuyan yaşları 17-49 arasında değişen 211'i erkek 75'i kız olmak üzere 286 yabancı öğrenci ile görüşülmüştür. Erkek öğrencilerin çoğunlukta olduğu görülmektedir. Anayasamızda olan kadınlar için pozitif ayrımcılık uygulaması gelen yabancı öğrencilere de uygulanarak teşvik edilebilir ve yeni stratejiler geliştirilebilir.

2. Genellikle Orta Asya'dan gelen 17 öğrenci fıkraları ailelerine de anlatarak bir kültür alış-verişine katkı sunmuşlardır. İlginç olanı 81 öğrenci fıkra bilmesine-duymasına rağmen sadece 17 öğrenci anlatabilmiştir. Nasrettin Hoca fıkralarını daha çok öğrenci bilmesine rağmen anlatmakta zorlandıkları görülmektedir. Temel fıkralarını daha az öğrenci bilmesine rağmen kolaylıkla anlatabildikleri için daha güncel ve daha komik olduğu söylenebilir. Dil eğitim merkezlerinde güncel ve komik fıkraların kullanılması, dil öğretimini daha zevkli ve kalıcı hale getirebilir.

3. Katılımcılardan 164'ü 61 farklı atasözünü, 143'ü de 23 farklı deyim bildiğini söylemiştir. Atasözü-deyimlerin kısa olması ve yazı-konuşma dilinde sıklıkla yer almasından dolayı en fazla öğrenilen ve günlük hayatta kullanılan unsurlardır. En az bilinen türler ise; 13 öğrenciyle Türk Halk Hikâyeleri ve 19 öğrenciyle Türk Masaları olmuştur. Uzun ve sanatsal dil yapılarından dolayı anlatabilen öğrenci çıkmamıştır. Kısa ve günlük hayatta yaygın kullanım alanına sahip deyim-atasözlerini derslerde kullanılmalı, masal ve hikâyelerimizde sıkça kullanılan di'li ve miş'li geçmiş zaman eklerine de öğretim faaliyetlerinde sadeleştirilerek kullanılmalıdır.

4. Katılımcıların, Konya yöresine ait Konyalım türküsü eşliğinde Konya havalarını, Konya kaşık havalarını ve Konya'da yaşayan Kürt vatandaşlarımızın düğünlerinde yaygın olan Şemmameyi ve düğün halayı çektikleri ifadelerine yansımıştır. Düğünlere katılmak öğrenciler açısından eğlenceli ve kültürel değerlerimizi aktarım açısından önemlidir. Bu sebeple yabancı öğrencilerin düğünlere katılmalarını sağlayacak etkinlikler yapılmalıdır.

5. En çok bilinen atasözü-deyimler ise; *damlaya damlaya göl olur-43*, *sakla samanı gelir zamanı-13*, burnumda tütme-5 ve gözünden düşmek-3 katılımcı tarafından söylenmiştir.

6. En çok bilinen bilmece ve fıkralar ise; *Çarşıdan aldım bir tane eve geldim bin tane (nar)-6*, *Eşeğe ters binme-7* ve *Kazan doğurdu* fıkrası 5 katılımcı tarafından bilinmektedir.

7. 224 katılımcı halk sanatları kursuna gitmediğini ve bir çalgı aleti almadığını söylemiştir. Bu oldukça yüksek bir rakamdır. Buna karşılık 58'nin kursa gitme ve öğrenme

isteğini belirtmesi, 41'nin kursa gitmeden şahsi çabalarıyla öğrenmesi; kültürümüz ve geleneksel sanat-zanaatlarımız adına sevindiricidir. Kursu gidenlerden öğrenmeye devam eden 40 kişi, başarısız olan ise yalnızca beş kişidir.

8. 46 öğrenci halay, 19 öğrenci oyun havaları, 12'si Ankara'nın Bağları ve 7'si Ankara Oyun Havalarını öğrendiklerini söylemişlerdir. Türkiye genelinde düğünlerin vazgeçilmez olan Ankara Havalarının biliniyor olması, Konya'da da karşımıza çıkmaktadır. Artvin yöresi, Zeybek, Karadeniz horonları ise en az bilinen oyunlar arasındadır. Konya'ya yakın bölgelerin oyunlarının biliniyor olması yakından uzağa ilkesiyle açıklanabilir.

9. Ülkemize eğitim için gelen öğrencilere Türk halk sanatı unsurlarımızı en güzel ve kalıcı bir şekilde aktarabilmenin yolu; kurslara, sanat etkinliklerine katılma veya sergilendikleri müze ve sanat evlerinde görmeleriyle mümkündür. Örneğin düğün-ölüm konuları işlendikten sonra bir köy düğününe ya da cenazesine öğrencilerin katılmaları; konuyu pekiştirmeleri, halk sanatı ürünlerini görmeleri ve doğal kültürel aktarımın olması açısından oldukça önemlidir.

10. Ülkemize gelen her yabancıyı bir kültür elçisi olarak görmeli; kültürel ve edebi mirasımızı, ders ortamında ve ders dışı faaliyetlerde göstermenin yollarını araştırmalıyız.

### Kaynaklar:

- Alptekin, A. (1997) *Halk hikâyelerinin motif yapısı*, Ankara: Akçağ.
- Banarlı, N. S. (1971) *Resimli Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul.
- Barın, E. (2003) Yabancılara Türkçe öğretiminde söz varlığının önemi, *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, 3: 311-317.
- Barıştta, H. Ö. (2005) *Türkiye cumhuriyeti dönemi halk plastik sanatları*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Büyükoztürk, Ş. vd. (2012) *Bilimsel araştırma yöntemleri*, 11. Basım. Ankara: Pegem Akademi.
- Cengiz, E. (2010) Popüler kültür ve sanat, *folklor/edebiyat*, (64), 7-14.
- Çakır, R. (2006) Berdinazar Hüdaynazarov'un romanlarında halk edebiyatı unsurları, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 29: 1-24.
- Çakmakçı, C. C. (2009) İlköğretim ikinci kademe Türkçe öğretiminde kavram geliştirme açısından atasözü ve deyimler. *Yayımlanmamış yüksek lisans tezi*, Zonguldak Karaelmas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Zonguldak.
- Dilci, T. Gür, T. (2012) Tekerlemelerin eğitim-öğretim sürecinde kullanımına yönelik ilköğretim öğrencilerinin görüşleri Sivas ili örneği. *Turkish Studies*, Volume 7/4: 1503-1518.
- Doğan, M. (1981) *Halk edebiyatı, Türk dili ve edebiyatı ansiklopedisi IV*, yay. haz.. Ezel Erverdi, İstanbul: Dergah.
- Elçin, Ş. (2000). *Halk edebiyatına giriş*, Ankara: Akçağ.
- Emiroğlu, S. (2014), Türkçe öğrenen yabancı öğrencilerin yazılı anlatımlarında Türkçenin dil bilgisi ve yazım özellikleriyle ilgili karşılaştığı zorluklar, *International Journal of Language Academy*, 2/3: 110-130.
- Göde H. A. Türkan H. (2013) Yabancı uyruklu öğrencilere Türkçe öğretiminde millî kültü-



- rümüzü oluşturan halkbilimi (folklor) unsurlarından yararlanma. Uluslararası Dil -Edebiyat Çalışmaları Konferansı; Tiran/Arnavutluk: 162-169.
- Güleç, İ. (2007) Anonim Halk edebiyatının tasnifine dair yeni bir öneri. *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 14: 47-58.
- Günay, U. (1999) Osmanlı imparatorluğu ve Türk halk kültürü, *Osmanlı Kültür ve Sanat*. c.9, Ankara: Yeni Türkiye.
- Oğuz, M. Ö. (2002) Ulusal kalıtın küreselleştirilmesi ve Türk el sanatları, *Milli Folklor*, 54: 5-10.
- Orhan, S. Bulut, M. vd. (2012)Türkçe eğitimi açısından kültürel değerlerin aktarılmasında halk hikâyelerinin yeri ve önemi üzerine bir inceleme, *The Journal of Academic International Journal of Social Science* 5/ 3: 51-57.
- Öter, Z. (2010) Türk el sanatlarının kültür turizmi bağlamında değerlendirilmesi, *Milli Folklor*, 22: 174-185.
- Özbay, M. (2002) Kültür aktarımı açısından Türkçe öğretimi. *Türk Dili*, 602: 112-120.
- Terzioğlu, A. (1991) Halk oyunlarının eğitimdeki rolü. *Türk halk oyunlarının öğretiminde karşılaşılan problemler sempozyumu bildirileri*. Ankara: 43.
- Torun, A. - Güzel, A. (2004) *Türk halk edebiyatı el kitabı*, Ankara: Akçağ.
- Turhan, T. (2014) Yabancılara Türkçe öğretiminde Türk halk edebiyatı metinleri kullanımı: Oğuz Kağan Destanı örneği, *Turkish Studies*, 9/3 Ankara:1481-1497.
- Yıldırım, A. - Şimşek, H. (2011) *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*, Ankara: Seçkin.



DOI: 10.22559/folklor.228

folklor/edebiyat, cilt:24, sayı:94, 2018/2

# **Kültürel Söylemlerin Biçimlendirme Yerlemi Olarak Beden ve Çağdaş Beden Modifikasyonlarının Fenomenolojik Boyutları**

The Body as the Ground of Structuring Cultural Discourses and the  
Phenomenological Dimensions of Modern Body Modifications

**Zehra Kaderli\***

## **Özet**

Beden insanın dünya ile kurduğu ilişkinin ve gerçeklik deneyiminin dolaysız yerlemi ve boyutudur. Bedenin safi bir organizma olmaktan öte bütüncül bir bedenleşme deneyimi olması onu söylemlerin üzerine kazınabileceği pasif bir nesne olmaktan çıkararak ona güçlü faillik kazandırır. İşte tam da bu faillik potansiyeli nedeniyle her türlü biçimlendirici söylem (bilimsel ya da kültürel, geleneksel ya da modern) kendini gerçekleştirmek ve doğallaştırmak için modifikasyon üzerinden bedenleşme eğilimi gösterir. Buna karşılık, kültür teorisi içindeki bazı yaklaşımlar çerçevesinde beden modifikasyonu, düalist kategoriler içinde, geleneksellik ve modernlik kriterleri açısından birbirinden ayrı ve farklı olarak değerlendirilmektedir. Beden modifikasyonlarının bu ayrımına göre karşılaştırılması, tıpkı Kartezyen düşüncenin akıl ve beden düalizminde olduğu gibi, orjinal ve dejenere, olumlu ve olumsuz, anlamlı ve anlamsız, kolektif ve bireysel gibi değer

\* Yrd. Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halkbilimi Bölümü, zkaderli@gmail.com

atfedici indirgemeler ortaya çıkarmaktadır. Bu indirgeyici yaklaşımdan geleneksel beden modifikasyonları orjinallik taşıırken, çağdaş modifikasyonlar postmodern bireyselliğin narsistik ve dejenere kendilik projeleri olarak eleştirilmektedir. Çağdaş beden modifikasyonlarının fenomenolojik değil; fakat köken merkezli ve sembolik kültürel yaklaşımlardan hareketle eleştirilmesi eğiliminin ve bu eğilimin ortaya çıkardığı problemlerin ele alındığı bu çalışmada, modifikasyon pratiklerinin neden fenomenolojik bir yaklaşım çerçevesinde ele alınması gerektiği tartışılmaktadır.

**Anahtar sözcükler:** *beden, beden modifikasyonu, modern ilkelcilik, siberpunk, fenomenoloji*

### **Abstract**

The body is the immediate ground and dimension of the relationship and reality experience that human has with the world. The fact that the body is an experience of holistic embodiment beyond being a pure organism that brings it to a passive object for discursive construction, giving it a strong agency. Due to this potential of agency, discourses (scientific or cultural, traditional or modern) tend to be embodied through modification to realize and naturalize themselves. But, in some cultural approaches, body modification is evaluated antipathetically and differently in terms of the criteria of traditionality and modernity within the framework of the dualist categories. These dualistic categories impose the value-additive reductions such as original and degenerate, positive and negative, meaningful and meaningless, collective and individual, just like Cartesian mind and body dualism. In this reductive approaches, traditional modifications are interpreted as original, while contemporary modifications are criticized as narcissistic and degenerate self-projects of the postmodern individual. In this study, which focuses on the tendency to criticize contemporary body modifications from the point of origin-based and symbolic cultural approaches and the problems that this tendency emerges, it is discussed why modification practices should be considered within the framework of a phenomenological approach.

**Keywords:** *body, body modifications, modern primitivism, cyberpunk, phenomenology*

### **Giriş**

Beden, insan yaşamının ve gerçeklik algısının en dolaysız yerlemi ve boyutu olmakla birlikte, özellikle 1980'lerden sonra hem bireysel ve sosyo-kültürel yaşantının aslı bir yönü hem de bilimsel düşüncenin temel bir analiz kategorisi haline gelmiştir. Bedene gösterilen bu çağdaş ilgi insanlık tarihinde önce sembolik kültürün ortaya çıkmasıyla birlikte doğadan koparılan, ardından Aydınlanma düşüncesiyle aklın tahakkümü altına alınan ve günümüze gelirken teknoloji ile aşılacak kanlı-canlı insan bedeninin henüz daha ne olduğu anlaşılamadan yitirilmiş olmasıyla ilgili insani farkındalığımızın bizleri rahatsız etmeye başladığı dönemdir. Rahatsızlığın adı "bedensizleşme"dir. İnsanlık tarihi içinde beden hiçbir zaman şu anda ortaya koyduğu görünürlükten daha görünür olmamıştır. Bununla birlikte beden, tarihin hiçbir aşamasında şu anda olduğu gibi safi bir yüzeyselliğe ve

sembolik değere sahip olmamıştır. Bu sembolik görünürlüğü içinde çağdaş zamanlarda beden, aklın yok saydığı, teknolojinin aştığı, kişiselliğin bir proje olarak modifiye ettiği ve tüketimin metalaştırdığı, bedensizleşmiş bir bedendir. Çağdaş beden, uygarlık sürecinin ve onun altında yatan sembolleştirme, ehlileştirme ve tahakküm altına alma mantığının en paha biçilemez eseridir (Kaderli, 2017: 9).

Bedene gösterilen çağdaş ilginin temelinde yatan faktör, insanlığın inşa edilmiş tarihi içinde zaten var olmayan beden, çağcıl yaşam koşulları içinde fazlaca görünür hale gelmesiyle, aslında beden bir nesne ya da yüzey değil fakat bütüncül bir bedenleşme deneyimi olduğunun farkedilmesidir. Nesne ve yüzey ya da kategori olarak beden, hem bilimsel hem kültürel söylemin tarihi içinde zaten vardır. Günümüzde farkına vardığımız ise, bir zamanlar bilişselliği, duygusallığı, duygusallığı ve kinesteziyi bütüncül ve ayrıştırılmamış boyutta bir bedenleşme deneyimi çerçevesinde yaşantılamamızı sağlayan varoluş modumuzun tüm bu bileşenlerinden ayrıştırılarak ve seçimli bir çabayla bir şeye indirgenmiş olmasıdır. Dolayısıyla günümüzde özellikle bilimsel düzlemde bedene gösterilen ilgi, bir yandan bu gerçekliğin farkındalığını, bir yandan da aslında fenomenolojik boyutunda her durumda bütüncül olarak deneyimlenen fakat bilimsel düşünce içinde parçalanmış ve ayrıştırılmış olan bedenleşmenin yeniden bütüncüllüğüne kavuşturulması çabasını ortaya koymaktadır.

Bedene gösterilen çağdaş bilimsel ilginin en önemli sonucu, beden ontolojik, epistemolojik ve fenomenolojik tarihinin verili bir gerçekliğin tarihi değil; fakat kültürel ve bilimsel söylemler ve gerçeklik rejimleri tarafından yapılandırılmış makus bir tarih olduğu gerçeğidir. En yalın ifadesi içinde beden tarihi, doğanın, dolaysız insani bedenleşme deneyiminin ve kadının söylemsel gerçeklik rejimleri doğrultusunda tahakküm altına alınması ve nesneleştirilmesi sürecidir. Doğanın, deneyimin ve beden sembolik düzlemde parçalanması, kategorize edilmesi ve adlandırılması olarak bu, insani evrim sürecinin adaptif, doğal ve kaçınılmaz bir sonucu değildir. Beden ve bedenleşme deneyiminin neliği ve nasıllığını açıklayan teorizasyon projesi bütünüyle sosyo-kültürel-bilimsel söylem, pratik ve kurumların etkileşimsel yapılandırmasının bir neticesidir.

Sembolik kültürün ortaya çıkmasından günümüze gelen süreçte beden başına gelenleri içeren tarihi, bu bağlamda kültürel ve bilimsel söylemlerin nasıl kendilerine uygun bedenler ürettiklerini ortaya koymaktadır. İnsanlık tarihinin bütünü açısından görülmesi gereken bu biçimlendirme, gündelik yaşantımız içinde bizler için nadiren sorun teşkil eder; çünkü, her söylemsel yapılandırmada olduğu gibi, söylemler bedenleri ve bedenleşme deneyimlerini hedef alan kültürel mekanizmalar üzerinden ve içinde kendilerini perdeler, doğallaştırır ve gerekçelendirir. Böylelikle kültür kendi doğasına içkin sembolleştirme mekanizması içinde uygun, normatif bedenler, deneyimler, bireyler ve pratikler üretir. Sosyal ve kolektif bir yaşamın idamesi için bu uygunlaştırma ve standardizasyonun gerekli olduğu düşünülebilir. O zaman şu soruyu sormak oldukça yerindedir: Bedenlerin ve deneyimlerin gerçekliğini dışavuran temsillerin temelindeki söylem ve gerçeklik rejimi kimlerin bedenlerine, deneyimlerine, insiyatifine ve çıkarlarına dayanmaktadır?

Bu sorudan hareket ettiğimizde, hem kültürü doğanın doğal ve cennetvari bir uzantısı olarak gören romantik kültür yaklaşımları, hem de bu anlayıştan beslenerek çağdaş yaşamdaki her türden bedenleşme deneyimi arayışı ve teşebbüslerini geleneksellikten uzak, narsistik, dejenere ve samimiyetsiz bulan yaklaşımlar geçerliliğini yitirir. Bedenin biçimlendirilmesi söz konusu olduğunda mesele biçimlendirmenin gelenekselliği ya da modernliği değil; fakat bunun temelinde yatan söylemin ne olduğu ve daha önemlisi bu söylemin kimin deneyimini ve failliğini esas aldığıdır. Bu nokta, özellikle bu yazı çerçevesinde ele aldığımız beden modifikasyonu konusunun ve çağdaş beden modifikasyonlarının anlaşılması açısından oldukça önemlidir.

Beden, gerçekliğe yön vermeye çalışan her türden söylemin kendini gerçekleştirme alanıdır. Kültürün doğadan sonra ikinci bir doğa olarak görülmesinin temelinde bu mekanizma vardır. Kültür, söylemin içerdiği dünya görüşünü, deneyimi, duyumu, duyguyu, hareketi ve algıyı ritüelizasyon mekanizması yoluyla bedenleştirir. Kişisel subjektivitelerin öz-belirlenim failliğinin incelikli ve ikna edici kolektif bir rezonans deneyimi içinde kültürel söyleme uygun hale getirilmesi olarak bu mekanizma bir yandan kültürel söylemin en güçlü yanını oluştururken, öte yandan Erving Goffman (2009) ve Judith Butler'ın (1988, 2008, 2014) belirttiği gibi, gerçekleştirilmek ve her durumda icra edilmesi gerektiği için kendi içinde güçlü yıkıcı bir performatiflik barındırır. Kültürel söylemler devamlılıkları için kanlı canlı insan bedenlerine, bedenleşmiş fail öznelere ihtiyaç duyar. Ancak ritüelistik bağlamda bedenin biçimlendirilmesi safi bir yüzeysel işaretleme ya da kinestetik bir pratik değildir; çünkü, beden safi bir biyolojik organizma değildir; yerine beden, ancak analitik düzlemde mental, duyusal, duygusal, kinestetik ve yüzeysel olarak ayrıştırılabilecek; onun dışında her durumda eşzamanlı ve etkileşimsel bütüncül bir bedenleşme deneyimidir. Analitik düzlemde izole edilerek ayrıştırılan bedenleşme boyutları deneyimsel düzlemde ayrıştırılamaz bir bütünlük içinde yaşantılanır. İnsan için hiçbir durumda ne yalnızca mental ne de yalnızca duyumsal bir algı söz konusudur. Dolayısıyla, kültürel söylemlerin kendilerini doğallaştırmak ve gerçek kılmak için ritüelize edilmiş bağlamlarda bedenleşme deneyimlerini kullanması son derece doğaldır. Bu bağlamda söylem, insani varoluşun tüm deneyimsel boyutlarını eşzamanlı olarak yapılandırma ve etkileme imkanı elde etmektedir.

Kültürün bedenleri biçimlendirme yollarının en somut göstergeleri kendilerini bedenlerin yüzeylerinde ortaya koyduğu için, geleneksel antropolojik yaklaşım açısından beden kültürün üzerinden okunabileceği sembolik bir yüzey, kültürün yapılandırmasını bekleyen boş bir tuval, subjektif faillikten yoksun pasif bir öznellik ve en tehlikelisi de deneyimsel boyutu olmayan, kolektif uzlaşımın göstergesi ve antropolog tarafından sembolik çözümünün yapılmasını bekleyen bir metin olarak görülmüştür. Öz-belirlenimi kolektif söyleme feda eden, deneyimi sembole indirgeyen, kişisel subjektivitenin anlamsal dönüştürme failliğini kültürel söylemin görünen performansının failliğine armağan eden bu yaklaşım, kültürü tek bir boyuta indirgemekle kalmaz, kültürel söylemlerin hastalıklı biçimlendirme yollarını görmezden gelir ve kültürün ne olduğu

noktasında sembolleri gözlemleyen bilim insanına sorgulanamaz bir otorite kazandırır. Bu sorgulanamaz evren içinde nötral ve objektif olduğu varsayılan bilim insanı, onun söylemsel analiz kategorileri, kültürel söylemin standart sembolik görünümü ve bu sembolleri taşımakla yükümlü pasif insan öznelere vardır. Bilim insanının kurguladığı bu evrenin sınıflandırma kategorilerine uymayan her türden gerçeklik ve deneyim yalnızca göz ardı edilmekle kalmaz; bilim kültür hakkında ürettiği bu steril bilgi yoluyla kültürel söylemlerin bedenleşme deneyimlerini yapılandırma mekanizmasına katkıda bulunur.

Bu bağlamda karşımıza çıkan asıl sorun hem kültürün hem de bilimsel pratiğin deneyimlenen-fenomenolojik boyutunun yokluğudur. Günümüzde beden üzerine çalışan pek çok uzman bu bağlamda asıl ihtiyacımız olanın bedenle ilgili daha çok çalışma yapmak değil; fakat araştırmacının ve araştırılan öznelere bedenleşme deneyimlerinden kaynağını alan daha bedenleşmiş bir yaklaşım olduğunu vurgulamaları oldukça önemlidir. Çünkü beden şeyler arasında bir şey, ya da analiz konuları içinde bir konu değildir. Beden, Merleau-Ponty'nin (1962, 1999) belirttiği gibi, insanın dünya deneyiminin dolaysız, reddedilemeyecek, bir yere çıkarılıp bırakılmayacak temel boyutudur. Beden-bedenleşme deneyimi, biz onu yok saydığımızda görünmezliğe karışan bir şey değildir. Tüm bilimsel düşüncelerin, soyutlamaların, metaforların, izlenimlerin, çıkarımların, gözlemlerin ve hatta safi akıl varlığı olduğumuz yönündeki iddiamızın bile kaynağı bedenleşme deneyimizdir (Dewey, 1929; Lakoff and Johnson, 1999; Johnson, 2007). Dolayısıyla beden fenomenologların belirttiği gibi bir sıfır noktasıdır; ondan sonra mesele bedenleşme deneyimlerimizi belirleyen ve biçimlendiren söylemsel kaynakların neler olduğudur.

Kültürü sembolik bir metne indirgemek ve hakkındaki her türlü bilginin harici bir gözlem yoluyla okunabileceğini iddia etmek, araştırmacının işini kolaylaştırıyor olsa da, kültürün bütününe ve kültürel deneyimin tüm boyutlarının dışavurulan unsurlar üzerinden tanımlanmasına neden olur. Bununla da kalmaz, dışavurulan unsurlar kalıplaşmış bir orjinalite etiketi ile işaretlenir ve gözlemlenen dışavurum deneyim ile eşitlenir. Halbuki, Jackson'ın (1983: 336-339) belirttiği gibi, kültürün bazı boyutları dışavurumsal değildir, onun yerine dolaysız bedenleşme deneyimleridir.

Kültürün renkli ve sorunsuz görünen sembolik yüzeyinden deneyimin sınırlarına girmeye başladığımızda ise bildiğimiz hiçbir kategori ve gerçeklik rejimi artık güvende değildir. Burada gerçeklik hakkındaki her türlü söylem karşımıza bir duyum, bir duygu, bir özgürleşme, bir bakılanma, bir iktidar, bir tahakküm; kısacası dolaysız insani bir gerçeklik olarak çıkar. Artık ister bilimsel ister kültürel olsun tüm söylemler ve pratikler soyut ve kendinden menkul aşkın güçler olarak değil; kanlı canlı, duyguları olan güç sahibi ya da failiği elinden alınmış insan öznelere olarak görünür hale gelirler. Bu fenomenal dünyada insan deneyimleri istediğimiz şekilde karıştırabileceğimiz ve istediğimiz yorumu yapabileceğimiz sembolik metinler değildirler. Onun yerine intersubjektivite talep eden, alışık olunan normatif görme, düşünme ve eyleme biçimlerini bir tarafa bırakarak deneyimsel koşulları yine deneyimsel olarak anlamayı gerektirir.

“Deneyim Merkezli Bir Bedenleşme ve Bedenleşme Deneyimine Dayalı Bir Kültür” (Kaderli, 2017: 491) yaklaşımının temel çerçevesini oluşturan bu bileşenler günümüzde beden çalışmalarında içinde problematik bir konu haline gelen çağdaş beden modifikasyonlarının bilimsel analizi için bizce oldukça önemlidir.

### **Kültürel söylemlerin bedenler üzerine kazınması-beden modifikasyonu**

Beden ve kültürel söylemler arasında karşılıklı bir yapılandırma ilişkisi söz konusudur. Bu ilişkinin belirleyici faili olarak beden ve bedenleşme deneyimi, insanın dünyayı ve çevresini algılamada, sınıflandırmada ve anlamlandırmada kullandığı temel kaynaktır. Bununla birlikte kültürel söylemler insan için gerçekliğin bu bedenleşmiş boyutunu kontrol altına alarak onu yeniden yapılandırır. Bu süreç hem kültürün içselleştirilmesi hem de bedenleşmiş özneler üzerinde maddileştirilmesidir. Kültürel söylemlerin amacı bedenleşme deneyiminin bütününe hakim olmak olsa da, bedensel biçimlendirmenin tüm soyut bileşenleri kolektif içerik ve anlamı temsil eden sembolik beden modifikasyonları olarak görünür bir özelliğe sahiptir. Beden üzerinde görünür kılınan modifikasyonlar, bu şekilde Mary Douglas’ın (1996, 2007) belirttiği gibi, kültürün ve sosyal yapının üzerinden okunabileceği göstergeleri haline gelirler.

Bedenin kültürel modifikasyonu eşzamanlı olarak hem kültürün kendi öznelerinin üretimini hem de söz konusu kültürü diğerlerinden ayıran sosyal bedenün üretimini ima eder. Beden ve bedenün modifiye edilen yüzeyi olarak deri, bir yandan kültürün kabullerini ortaya koymak, icra etmek ve bedenleştirmek için uygun hale getirilirken, öte yandan bu yüzeyleştirme eylemi, bedenlerin içsel, kişisel ve özgün kendilik algısını yıkarak onu yeni anlamlar içinde sosyal bir birey olarak kurar ve onu sosyal düzleme doğru yönelimsel bir ilişki üzerinden intersubjektif bir yapının içinde konumlandırır. Le Breton’un belirttiği gibi, bedensel yüzey-deri benliğinin içselliğini temsil eder ve ona dokunmak, bu nedenle benliğe dokunmaktır (2011: 26). Böylece bedenler hem bireylerin kendiliklerinin hem de kültürün benlik sınırlarının temsil alanı haline gelirler.

Tüm kültürel söylemler, ister geleneksel ister modern olsun, biçimlendirme ve modifikasyon üzerinden bedenleşme eğilimi gösterirler. Buna karşılık, kültür teorisi içinde beden modifikasyonu konusu, düalist kategoriler çerçevesinde, geleneksellik ve modernlik kriterleri açısından birbirinden ayrı ve farklı olarak değerlendirilmiştir. Bu ayrıştırıcı yaklaşım açısından gelenekselliğin ve modernliğin nerede başlayıp nerede bittiği belli olmamakla birlikte, beden modifikasyonlarının bu ayrıma göre karşılaştırılması, tıpkı Kartezyen düşüncenin akıl ve beden düalizminde olduğu gibi, orijinal ve dejenere, olumlu ve olumsuz, anlamlı ve anlamsız, kolektif ve bireysel gibi değer atfedici indirgemeler ortaya çıkarmaktadır.

Bu ayrıştırıcı ve değer atfedici yaklaşım açısından geleneksel beden modifikasyonları daha çok yazılı olmayan toplumların kolektif kozmogoni anlayışı ile uyumlu, anlamlı ve oldukça işlevsel biçimlendirmelerini ifade etmektedir. Bu bağlamda modifikasyonlar kalıcıdır, kolektiftir ve zorunludur (Turner, 2000: 39). Bu tür toplumlarda birey kendisine

ait değildir ve beden işaretleri bireysel bir düşünce ya da kararlarla ilgili olmaktan çok herkesin anlayabileceği bir kozmogoniye ortaya koyarlar (Le Breton, 2011: 41). Geleneksel modifikasyonların en belirgin işlevi kültürel söyleme uygun öznelere üretmektir. Diğer bir deyişle bu, bireyin kültürel kozmogoni ve topluluk hiyerarşisi içinde sosyal bir birey haline getirilmesidir. Bireyin yaşı, statüsü, ekonomik ve sosyal konumu gibi özellikler beden üzerinde kodlanarak kazanılır.

Kültür kendi söylemlerini bedenleştirmek için elindeki en önemli mekanizmayı, yani ritüelizasyonu kullanır. Beden tüm ritüelistik pratiklerin asli hedefi ve yerlemi olmakla birlikte, geleneksel kültürlerde bir kimlikten diğerine, bir statüden diğerine, bir deneyimden diğerine geçmeyi ifade eden beden modifikasyon ritüelleri-geçiş ritüelleri oldukça güçlü etkiye sahip bedenleşme deneyimleridir. Bu ritüelistik süreçlerin güçlü etkileri yalnızca kolektif rezonans ile ilgili değildir; fakat bireylerin bütüncül bedenleşme deneyimlerinin bilişsel, duymusal, duygusal ve kinestetik bütünlüğünde bir kopma yaratan acı deneyimi ile ilgilidir. Bu acı, bireyin mevcut kendilik ve dünya algısından kopmasına neden olur ve onu yeni anlam kaynakları çerçevesinde bedenini ve kendiliğini yeniden tanımlamasını talep eder. Acı bir yandan bireyi yeni kimliğinin sorumluluklarını üstelenmesi için bağışıklığını arttırırken, öte yandan sosyal bir özne olarak kabulü için bireyselliğinden, yani bedeninden vazgeçerek kolektiviteye katılımının bedelini öder. Le Breton'un (2011: 41) belirttiği gibi acı, bir dönüşüm gücüdür, birey anlam dolu bir yarayla damgalanmıştır ve bu acı beden yok olması mümkün olmayan belleğidir, değişim ve toplumsal aidiyeti ortaya koyar.

Geleneksel beden modifikasyonlarının tüm bu işlevleri ve otantik bağlamı, geleneksel/modern ayrışması çerçevesinde konuya yaklaşan uzmanlar açısından, modernite ve onun etkilerinin en üst noktaya ulaştığı üst-postmodernite, geleneksel anlam çerçevelerinin, büyük anlatıların, kolektif kozmogoni anlayışlarının geçerliliğini ortadan kaldırmıştır. Rasyonelleşme, sekülerleşme, kapitalizmin ortaya çıkışı gibi önemli kırılma noktaları herşeyden önce geleneksel topluluğun gerçeklik algısını belirleyen bütüncül kozmogoni çerçevelerini ve nihayetinde de kolektiviteleri parçalamıştır. Bilgide, inançta, yaşam tarzında, kolektif bütünlükte meydana gelen bu parçalanmanın neticesinde güçlü bir bireysellik algısı ortaya çıkmış ve bireyi görünür kılan ve ona kimliğini kazandıran sosyo-kültürel arka fon ortadan kalkarak birey kimliğini, bedenini ve hayat tarzını belirlemek noktasında sorumluluğu ile yalnızlaştırılmıştır.

Bu nevhur bireysellik çağdaş bağlamda sınırsız özgürlüğü ima ediyor olsa da, bu özgürlüğün hiçbir bileşeni kendiliğinden bireye verilmiş değildir. Onun yerine bu özgürlük, her türlü anlamsal referans kaynağı ile bağın koparıldığı ve iptal edildiği bir bağlamda bireyin zamanın ruhuna uygun seçimler yaparak kendi kendisini tasarlaması imkanıdır. Dolayısıyla bu bireysellik, kazanılan, elde edilen ve başarılan bir performanstır. Postmodern birey, kendi bireyselliğini ve kendiliğini oluşturmak, sınırlarını belirlemek, ona geçerli referans kaynakları bulmak, icra etmek ve sürdürmekle yükümlüdür. Bireye sunulan seçenekler, en yalın haliyle hayat tarzı seçenekleridir ve bunlar kimliğe ve



benliğe maddi biçim kazandırma işlevi görürler. Birey için özgürlük seçim özgürlüğüdür ve bu piyasa ve tüketim yönelimli bir kendini ifade çerçevesidir. Bu bağlamda, benlik tasarımı büyük ölçüde arzulanana mallara sahip olma ve yapay olarak çerçeveselendirilmiş hayat tarzlarına ulaşma arayışına dönüşür. Hep daha yeni malların tüketilmesi bir ölçüde benliğin gerçek gelişiminin yerini alır; başarılı tüketimin görünür göstergeleri fiilen söz konusu mallar ve hizmetlerin kullanım değerlerine ağır basmaya başlarken, özün yerini dış görünüş alır. Sadece hayat tarzları değil kendini gerçekleştirme de piyasanın kriterlerine göre ambalajlanır ve dağıtılır (Kaderli, 2017: 441-442). Kendilik bu bağlamda uygun paketi olan bir mal haline gelmiştir (Turner, 1996: 122).

Kendiliğin ve kimliğin gösterimsel boyutu olan bir tasarıma dönüşmesi, beraberinde yüksek düzeyde bir öz-denetimi ve izlenim yönetimini getirmiştir. Bütün bu özellikleri çerçevesinde postmodern birey, Goffman'ın (2009) deyiimiyle sürekli sahnede olan ve ruhu bürokratikleşmiş icracı bir kendilik'tir. Bu kendilik her zaman bir performans ortaya koymak zorundadır ve bu noktada performans tek başına yeterli değildir; bu performansın sürekli olarak "kazanan bir imaj" ortaya koyması ve yansıtması gerekir (Featherstone, 1991: 190). Bunun sonucunda elde edilmesi beklenen yalnızca başarılı bir imaj değildir; fakat aynı zamanda zamanın söylemi içinde birbirine eklenen mutluluk, yaşamın anlamı ve kişisel değerdir. Tüm bunlar başarılı bir kendilik tasarımına ve icrasına bağlıdır. Diğer bir deyişle bu, bireyin bu sosyal mücadele ortamında var olabilmesinin, var kabul edilmesinin ve kendini gerçekleştirmesinin ön koşuludur (Kaderli, 2017: 442).

Çağdaş zamanların bağlamını oluşturan bu koşullar altında beden, kişisel imajın ve kimlik izleniminin en güçlü sergileme yüzeyi ve nesnesi haline gelmiştir. Bu bağlamda beden tüm mahremiyeti ile görünür haldedir; ancak bu görünürlük beden bütüncül bedenleşme deneyiminin yalnızca bir boyutuna indirgenmesi, öz-belirlenim failliğinden koparılması ve şeyleştirilmesidir. Bu nedenle çağdaş zamanlar beden-sizleşmenin üst noktaya vardığı bir dönemi ifade eder. Bu ortamda bireyin bireyselliği ve özgürlüğü yalnızca kendisine sunulan tüketim ürünlerinden seçim yapma özgürlüğüdür ve öz-belirlenim failliği de tüketim mallarının kullanılarak sosyo-kültürel sermaye değeri olan bir imajın tasarlanmasıdır.

Çağdaş beden modifikasyonu tam da bu sosyo-kültürel bağlam içinde ortaya çıkan bir hareket ve bedenleşme teşebbüsüdür. Konunun bilimsel düzlemde problematik hale gelmiş olması, beden modifikasyonunu geleneksellik ölçütü çerçevesinde değerlendiren yaklaşımlar açısından, hareketin ortaya çıktığı bağlamsal koşullarla hem uyumlu hem de uyumsuz olmasından kaynaklanmaktadır; çünkü ayrıştırıcı ve romantik kültür yaklaşımı için geleneksel kültür modernite ile birlikte tüm otantikliği ile geçmişte kalmış ya da sözlü olmayan toplumlar arasında yaşamaktadır. Zamanda dondurulmuş ve sabitlenmiş bir görüntü içine hapsedilen geleneksel kültür, bu bağlamda ne kendi kendini tanımlama imkanına sahiptir ne de modern kültür geleneksel kültür ile etkileşimsel bir ilişki içinde olabilir. Sınırları belirleyen ve onlara otantiklik değeri atfeden otorite kültürü araştıran bilim insanıdır.

Çağdaş beden modifikasyonu, beden modifikasyonunu geleneksellik, illiklik, sözellik gibi kategorilerle ilişkilendiren yaklaşım açısından ne orjinaldir, ne gereklidir ne de olumludur. En yalın ifadesi içinde bu hareket, çağdaş bireyselliğin hadsizliğinin ve narsisizminin bir göstergesidir. Çağdaş birey, herşeyi kendi arzularına göre tüketebileceğini ve orjinal bağlamından düstursuzca koparıp istediği gibi kullanabileceğini düşünmektedir. Bu yaklaşım içinde hem geleneksel varsayılan kültürler hem de çağdaş kültür kendi sabitlenmiş sınırları içine hapsedilmiştir. Ancak ilginç bir şekilde bu oyunun kuralını belirleyen ne çağdaş bireydir ne de geleneksel toplumdur; hepsi adına konuşan ve yargılayan bilim insanıdır.

### **Çağdaş beden modifikasyonları**

Çağdaş modifikasyon hareketleri özellikle 1980'lerin sonlarına doğru pek çok alt kültür grubunu içine alan kültürel bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Bu harekete katılanların talebi bedenlerinin hakim kültür tarafından gaspedilmiş öz-belirlenim failliğidir. Bedenin etkiyel yönleri-örneğin acı ve haz-ve onun politik önemi beden modifiyecilerinin yoğunlaşma noktası olmuştur. Hepsinin ortak ilgileri, yeni bedenleşme modu üretmek, normatif estetiğin limitlerini zorlamak ve acı ile hazzı birleştirmektir. Hareketin söylemine göre, beden, ataerki, tıp ya da din tarafından üretilen sosyal kontrolün bir nesnesi olmak yerine, kimliğin keşfi, hazzın deneyimlenmesi ve başkalarıyla olan bağın tesis edilmesi için bir alan olarak görülmelidir (Pitts, 2003: 6-12).

Başta dövme olmak üzere, derinin çizilmesi, yakma-dağlama, delme, çeşitli materyallerin derinin altına yerleştirilmesi vb. pek çok beden modifikasyonunu içine alan bu hareket, hakim kültürün normatif sınırlandırmasına meydan okuyan diğer çağdaş hareketlerden beslenmiştir. Bu bağlamda, performans sanatı, punk, queer aktivizmi, pro-sex feminizmi, fetişizm, New Age spiritüelizmi ve Batı dövmeçliği gibi yerleşik ve yeni geleneklerden beslenmiştir. Pitts'e (2003: 5-6, 14) göre, bu çağdaş hareketlerin ortak noktası bedeni sosyal kontrol ve düzenlemenin temel alanı olarak politize etmeleri ve buna karşılık bedeni daha spiritüel, sağlıklı, güçlü ve cinsel olarak özgür bir beden kültürünün hayal edilebileceği bir alan olarak görmeleridir. Modifikasyon hareketi ise bu ortak söylemler çerçevesinde, bedenin öz-belirlenim failliğine, beden yoluyla kişisel, kültürel ve politik dışavuruma, cinsiyet, cinsellik ve etnik kimlik için yeni olasılıklara vurgu yapıyordu.

Modifikasyon hareketi bir meydan okuma, başkaldırı ve protesto hareketidir. Başkaldırının hedefinde hakim Batılı kültür bulunmaktadır. En yalın haliyle bu hareket, kültürün bir parçası olmakla birlikte bu kültüre inanmıyor olmanın ve bunu beden modifikasyonlarıyla dışavurma yoludur (Featherstone, 2000: 2). Hakim kültürün kontrol edilemez bu nüfuz potansiyeli karşısında, birey için tek bir kontrol kalesi kalmıştır: bedeni. Beden ve bedenleşme deneyimlerinin tüm olasılıklarını temellük eden Batı kültürü karşısında öz-belirlenime dayalı gerçek kanlı canlı bedenleşme olasılıkları geçmişte yaşamış geleneksel kültürlerde bulunabilir. Hareketin söylemi içinde bu,

ilkel beden ritüelleri yoluyla Batı kültürü tarafından yasaklanan yollardan bedenleri deneyimlemektir.

Modifikasyon hareketleri çeşitli alt gruplara ayrılmakla birlikte, temel referans kaynaklarının farklılığına bağlı olarak öne çıkan iki önemli hareketten söz edilebilir. Bunlardan ilki, Punk söylemi ve kültürü üzerinde gelişen ve bedensel öz-belirlenimin temel referans kaynağını teknoloji olarak gören *cyberpunk*'tır. İkincisi ve bilimsel tartışmanın odak noktasını oluşturan hareket, bedensel öz-belirlenimin ilham kaynağı olarak ilkel ve geleneksel kültürleri gören *modern ilkelcilik*'tir.

*Cyberpunk* hareketi, 1970'lerde filizlenen ve otoriteye meydan okuma söylemini beden modifikasyonları üzerinden dışavuran punk hareketine dayanır. Bununla birlikte *cyberpunk*, fütürist bir post-insanlık söylemine dayanarak, punk hareketinin aykırı tavrını ve modifikasyon pratiklerini siberlana, biyotıbbı ve yüksel teknolojiye taşır. Taraftarları ve icracıları açısından yüksek teknoloji, bireyi biyolojinin, dilin, kültürün ve tarihin sınırlandırmalarından azad eder. Amaç, bedenin hem doğal hem de söylemsel sınırlandırmalardan kurtarılmasıdır. Bu amaç doğrultusunda yapılan modifikasyonlar, metal, plastik ya da kemik parçalarının cerrahi yolla bedenin çeşitli bölgelerine deri altı implantları olarak yerleştirilmesi ya da en gelişmiş teknolojik imkanlarla bedenin mevcut dokusunun yeniden biçimlendirilmesi gibi uygulamaları içine alır.

*Cyberpunk* üyeleri açısından beden modifikasyonunun belirli bir sınırı yoktur; teknolojinin sağladığı imkanlar ölçüsünde beden sınırsız bir şekilde modifiye edilebilir. Bu noktada hedef post-insanlıktır ve bu, emsalsiz şekilde fiziksel, entelektüel, psikolojik, kendini programlayan, kendini tanımlayan, potansiyel olarak ölümsüz, sınırlandırılmamış bir insanlıktır (Pitts, 2008: 361).

*Cyberpunk* da, diğer çağdaş modifikasyon hareketleri gibi yüksek düzeyde bir kişisellik ve öz-belirlenim iddiası taşır. Bu kişisellik herşeyden önce hakim kültürün tüketim ve medya manipülasyonuna maruz kalan pasif öznenin karşısındadır. *Cyberpunk* kişiselliği teknoloji ile ilgili açık ve yaratıcı düşünen bir özneyi ima eder. Hareketin kişiselliğe vurgu yapması, aynı zamanda bilim ve teknoloji yoluyla evrimi kişisel bir seçim ve planlama olarak görmelerinden kaynaklanır.

Hareketin protest yönü, beden ve kendiliğin yapılandırılmasında öz-belirlenim failliğini gaspeden tüm normatif söylemlere karşı durmasından, bedenin doğal potansiyeli de dahil olmak üzere her türden sınırlandırıcı kategoriyi altüst etme niyetlerinden kaynaklanır. Hareketin aykırı tavrı, ayrıca teknolojinin normatif olarak belirlenmiş yollardan farklı şekilde kullanılması içinde de ortaya konur. Neticede normatif cerrahi uygulamalar hakim kültürün söylemlerine hizmet etmektedir; ancak onlar bu uygulamaları altüst edici bir estetik söylem doğrultusunda kullanılmaktadır. Biyolojik bedeni bile bir sınırlandırma olarak gören hareket, bu yaklaşımıyla doğal bedenleşme deneyimlerini kutlayan modern ilkelcilerden radikal bir şekilde ayrılır. Pitts'in (2003: 152, 156) belirttiği gibi, *cyberpunk* için tek norm bireyin bir beden ve kimlik seçme özgürlüğüdür. Diğer bir deyişle bu,

bedenin hem fiziksel hem de sosyal sınırlarının yapıbozumuna uğratılması ve radikal bir şekilde kişisel bir öz-belirlenim yoluyla “heklenmesi”dir.

*Cyberpunk* için bedenle ilgili normatif sınırların teknolojik imkanlarla aşılması, bedenleri ve kimlikleri kontrol eden güç ilişkilerinin de çözülmesini getirecektir. Sosyo-kültürel olarak yapılandırılmış beden ortadan kalktığında bedeni ele geçiren her türlü problem de ortadan kalkacaktır.

*Cyberpunk* hareketi, modern ilkelciler kadar olmasa da, bilimsel düzlemde bazı yönleri açısından sorgulanmaktadır. Herşeyden önce hareketin ideal olarak savunduğu post-insanlık vizyonu, insan türünün ontolojik statüsü ile ilgili bir sorun ortaya koyar. İnsanlığın tahakkümüne neden olan sınırlandırmalar bağlamında biyolojik bedenin de bir sınırlandırma olarak görülmesi ve hibrid insanlığın özgürleşmiş olarak tanımlanması, bir bakıma Descartes’ın aklı önceleyen rasyonel özgürleşme iddiasına benzemektedir. Her iki iddia da, bedenin sınırlandırıcılığına karşı dururken, Drew Leder’in (1990: 113-115) belirttiği gibi, bu iddiaları bedenleşme deneyiminin kendini algının odağından çeken mükemmel işleyişinin sağladığı imkanlar neticesinde bunları ileri sürmektedir. Diğer bir deyişle, bedensel mekanizmanın her işleyişi sürekli algımızın odağında olmadığı için, tıpkı Descartes’ın yaptığı gibi, insan algının verisinden hareketle safi bir akıl varlığı olduğunu ve bedenin bundan ayrı ve hatta gereksiz bir konteynırı olduğunu iddia edebilmektedir. Dolayısıyla hem rasyonel düşünce hem *cyberpunk* için beden akıldan ya da benlikten ayrıştırılabilir, yok sayılabilir ve böylece eşzamanlı olarak hem akıl hem benlik özgürleştirilebilir.

Pek çok uzaman açısından *cyberpunk* bir yandan tüm normatif sınırlandırmaların karşısında dururken, öte yandan tüm bireylerin teknolojik imkanlara erişiminin var olduğunu varsaymaktadır. Öte yandan hareket kişisel öz-belirlenim iddiasında bulunurken, bu özgürleşme imkanını kişisel denetimin ötesinde bulunan ve derin bir şekilde sosyo-kültürel söylem ve güç ilişkileri ağına gömülü olan teknolojiye bağlamaktadır. Teknoloji nötral bir söylem ve pratik değildir ve teknolojik gelişmeleri belirleyen faktörler nötral bir bilimsel bilgiden daha çok sosyo-kültürel, ekonomik ve politik söylemler ve amaçlara bağlıdır. Teknolojinin söylemselliği bir yana bırakılırsa, asıl problem, siberalan ya da hibrid bedenleşme biçimlerinin bütünüyle sosyo-kültürel söylemlerden bağımsız olarak düşünmesidir. Bu durum, dünya dışında farklı bir gezegende yaşam imkanı bulduğumuzda buradaki yaşam organizasyonunun öncül dünya deneyimlerine ve algı çerçevelerine dayanmayacağı iddiasına benzemektedir. Dolayısıyla, Clarke’ın (2008: 369) vurguladığı gibi, teknolojik kültür içinde beden imajları sonsuz bir modifikasyon olanağı vadederler; ancak bu imajlara yakından bakıldığında hala mevcut ikonografik ve ideolojik sistemlerle bağlantı içindedirler.

*Cyberpunk* hareketi pek çok yönden problematize edilebilir ve eleştirilebilir; ancak tam bu noktada bağlamsallaştırmanın doğru yapılması oldukça önemlidir. Eğer *cyberpunk* hareketini çağdaş kültürün ortaya çıkardığı bir fenomen olarak düşünersek,

bu fenomenin bağlamsallaştırılması, tıpkı kültürel metinlerin kendi kurgusal dünyaları açısından bağlamsallaştırılmalarının anlaşılması için yeterli olmayacağı gibi, onu üreten sosyo-kültürel koşulların içine konularak yapılması gerekir. Böyle bir bağlamsallaştırma dikkatimizi tüm çağdaş beden modifikasyonlarının neliği ve nasıllığından ziyade niçinliğine ve bunu ortaya çıkaran deneyimsel koşullara çevirir. Deneyimsel boyuta girdiğimizde ise modifikasyonların temelinde yatan söylemlerden ziyade, bu söylemlerin duygusal ve duygusal etkileri ile karşılaşırız ve ardından bu etkinin ihtiyacını ortaya çıkaran sosyo-kültürel koşulları sorgulamaya başlarız. Çağımızda sosyo-kültürel koşulların patolojik olduğu bir normallik çerçevesi içinde yaşıyoruz ve bu normallik algısına göre örneğin anoreksia-blumia nervosa, narisistik kişilik ve beden modifikasyonu içeren pek çok bedenleşme biçimi patolojik ve anormal olarak tanımlanmaktadır ve bu kategoriye giren özneler damgalanmaktadır. Normallik ve sağlıklı bedenleşmenin ölçütü bu bağlamda çağımızın bedensizleşme eğilimine ayak uydurmaktır. Buna ayak uyduramayan ya da son bir hamle olarak dolaysız bedenleşme deneyimini talep eden ve bunun için acının ve ölümün sınırlarıyla oynayarak öz-belirlenim failiği doğrultusunda bedenini modifiye eden birey hasta, patolojik ve aykırı olarak görülmektedir ve her türden bedenleşme teşebbüsü narsistik çabalar olarak yadsınmaktadır.

Çağdaş modifikasyon hareketleri içinde bilimsel eleştirinin odağında yer alan hareket Modern İkelciliktir (modern primitivism). *Cyberpunk* hareketinin söylemi gelecek yönelimli olduğu için daha ütöpik bir çerçevede değerlendirilmektedir. Ancak modern ilkelci hareketin geçmiş yönelimli söylemi, özellikle insanlığın kültürel tarihini kendi kategorilerine göre tanımlayan ve sınıflandıran kültür bilimcileri açısından oldukça rahatsız edicidir. Kültür bilimcinin zihninde tarihsel ve kültürel olarak sabitlenmiş sınırlar ve bu sınırların içine hapsedilmiş kültürel unsurlar, modern ilkelciler tarafından altüst edilmektedir.

Modern ilkelcilik hareketinin en belirgin özelliği, modern ve üst modern kültürün bastırılmış ve bedensizleşmiş tahakkümünü reddederek onlar açısından bastırılmamış bir bedenleşme deneyimini temsil eden ilkel kültürleri ve kültürel pratikleri sahiplenmeleridir. Hareketin söylemi aynı zamanda onların ilkeli ve ilkel kültürü ne olarak gördüklerini ortaya koymaktadır. Çağdaş Batı yaşamı onlar açısından bireyi anlamlı referans kaynaklarından koparmış ve yabancılaştırmıştır. Bu yabancılaşma, topluluğun kaybı anlamına gelmektedir. Kendilerini bir kabile olarak gören modern ilkelciler için, gerçek topluluk deneyimi ilkel kültürlerde bulunmaktadır. Bu nedenle onlar açısından beden modifikasyonu bir topluluk yaratma ve ona katılma anlamına gelmektedir. Topluluk bu bağlamda yalnızca bir aidiyet hissi temin etmez; fakat aynı zamanda çağdaş yaşamın insanın elinden aldığı bedenleşme ritüellerine katılımı sağlar.

Modern ilkelcilik hareketinin protest yönü, öncelikli olarak Batılı bedensizleşmiş ve ritüellerinden koparılmış kültürünü reddetmesine ve en önemlisi ilkel ve uygar arasında üretilmiş keyfekeder sınırları yıkararak onlarla sınıflandırılmayan yollarla oynamasına dayanır. Toplumsal yaşamda modern ilkelciler farklılıkları ve ayırırılıkları nedeniyle

normal dışı addedilirken; bilimsel ve entellektüel düzlemde sorun çok daha büyüktür; çünkü, modern ilkelci söylem Batı düşünce geleneği ve bilim pratiğinin üzerine yaslandığı kemikleşmiş düalizmleri ve öncelenmiş kategorileri, safi bir mental spekülasyon olarak değil fakat doğrudan kanlı ve canlı bedenleşme biçimleri olarak iptal eder. Bu tür performatif bedenleşme biçimleri, metinler içinde yapılan sorgulama ve maydan okumalardan çok daha güçlü ve sarsıcı etkiler yaratırlar ve yok sayılamazlar. Modern ilkelciler, Batı kültürünün kültürel varsayımlarını ve onunla bağlantılı ilerleme-gelişme nosyonlarını reddederler (Klesse, 2000: 31). Bu hareket, Batılı kültürel kimliği, yerine koyma şeklinde değil, yerinden etme şeklinde iş görür ve böylece yıkıcı bir alt kültür stili yaratır. İnanılır ve otantik yerel kimlikler tesis etmekten ziyade, modern ilkelci pratikler kimliğin sabitliğini sorgular (Pitts, 2003: 133).

Modern ilkelciler açısından içinde yaşanılan kontrol edilemez ve bireyi yabancılaştıran koşullar ancak ilkele dönüşle, en azından ilkel bilgilerin, yaşam tarzlarının ve tekniklerinin modern yaşamla bütünleştirilmesi yoluyla iyileştirilebilir (Klesse, 2008: 311). Bu ilkel pratiklerin vadettiği şey, beden yoluyla ve beden içinde dolaysız bir bedenleşme deneyimidir. Bu bedensellik, çağdaş yaşamın nesneleşmiş görüntü bedeninden oldukça farklıdır. Burada beden, bütüncül bir deneyimdir ve bedenselliğin çağdaş yaşamda reddedilen acı da dahil, tüm materyal, duyumsal, duygusal ve kinestetik boyutlarını kutlar. Bu nedenle, modern ilkelcilikteki ilkelcilik terimi, dışarıdan yapılan gözlemlerden hareketle ilkel modifikasyonların düstursuzca alınarak beden yüzeylerine kazınmasından daha fazla bir anlam içerir. İlkelcilik burada bir tarihsellik ya da kültürel içerik iması taşımaz. Onun yerine, yitirilen bütüncül bir bedenleşme deneyimini ifade eder.

Gerçekliğe fenomenolojik bilgiden değil; fakat gözlemlenen ve akıl yoluyla algılanan bilgiden hareketle ulaşma eğilimi gösteren bilimsel anlayış açısından modern ilkelcilik hareketinin ilk fatal hatası ilkel terimini kullanmasıdır. Bu bir hatadır; zira Batı'nın hem kolonileştirme utancını hatırlatmakta hem de bu teşebbüsün bir telafisi olarak ortaya koyduğu kültürel görececilik söylemini baltalamaktadır.

İlkel terimi, Batı'nın öz-yapılandırmasında ırksallaştırılmış ötekinin homojenize edilmiş nosyonu olarak işlev görmüştür. Saf, orjinal ve basit anlamlarını içeren bu terim, aynı zamanda öteki olarak ilkel hem bütünüyle bilinebilir hem de sabitlenmiş bir gerçek olarak üretir (Klesse, 2000: 24-26). Batılı kimliğinin diğer kimlik ve kültürlerden üstün olduğu söyleminin ve Aydınlanma projesinin temelini oluşturan bu terim, zamanla Aydınlanma rasyonalizmine bir tepki olarak Romantizm hareketi içinde insanlığın saf varoluşu anlamını kazanarak "soylu vahşi" şeklinde olumlu bir terim haline gelmiştir.

Bu terimin modern ilkelciler tarafından yeniden gündeme getirilmesi ile ilgili eleştirilerin aslında mesele haline getirdikleri nokta, bu soylu vahşinin kültürel sınırlarına tecavüz edilmesi değildir; onun yerine Batı düşüncesinin soylu vahşi hakkında inşa ettiği sınırların ihlalidir. Diğer bir deyişle, modern ilkelciler eşzamanlı olarak hem insanlığın ilkel-uygar sınıflandırmasına hem de ilkelin sınırları ile ilgili namus beççiliğine soyunmuş uygarın otoritesine meydan okumaktadır.

Pitts'in (2003: 113, 136) eleştirisine göre, modern ilkelciler, damgalanmış pratikleri ve beyaz kadın, gey ve lezbiyen kimliklerini Batılı olmayan kadınlar ve insanlarla bağlantılar. Burada, etnik öteki, açıkça baskılanmış durumdadır; fakat aynı zamanda Batılı kültürel problemlere bir sembolik iyileştirme olarak özenilen ve ululanandır. İkelciler bir yandan ilkeli yüceltirken, öte yandan ikelle ilgili daha cinsel ve doğal gibi özcü görüşleri sirkülasyona sokarlar.

Klesse de, diriltelen bu ilkelciliğin stereotipik içerimlere sahip olduğunu ve aşırı bir cinselleştirme olarak kodlandığı görüşündedir. Özgür cinsellik ve sınırlandırılmamış beden öteki'nin alanına yansıtılmaktadır. Bu şekilde ikel, modern ilkelcinin cinsel fantazi alanı haline gelmektedir. Asıl sorun, tüm tarihsel, coğrafi ve kültürel farklılıkların tekil bir kategoriye indirgenmesi ve kişisel bir kimlik tanımlama stratejisi içinde suistimal edilmesidir (2000: 34; 2008: 310, 312).

Eleştiriler açısından, modern ilkelciler düalizmleri canlandırmakta ve kişisel arzuları uğruna ikel kategorisini besleyen söylem ile işbirliği yapmaktadır. İkelcilerin ikel algısının sorunlu diğer tarafı, ilkeli idealize etmeleri ve romantize etmeleridir. Onlara göre ikel kültürlerde şiddet, baskılanma ve eşitsizlik yoktur. Bu nokta oldukça önemlidir; ancak fenomenolojik açıdan değil, fakat kültür teorisi açısından önemlidir. Özellikle görececi kültür yaklaşımları açısından tüm kültürler işlevsel, yeterli, olumlu, tatmin edici ve adaptiftir. Kültürün devamlılığı onun zaten olumlu işlevlerinden kaynaklanır. Bu yaklaşım açısından kültürlerin, ister ilkel ister modern olsun hastalıklı olma imkanı yoktur. Bu yaklaşım koloni tecrübesinden sonra Batılı kültürel yaklaşımlarının esasını oluşturmuştur ve bu süreçten sonra Batılı kültür bilimi, ötekileştirdiği, aşağıladığı toplum ve kültürlerin koruyuculuğuna soyunmuştur. Bundan sonra hastalıklı tek kültür Batı kültürüdür ve kadınların sünnet edilmesi de dahil olmak üzere her türden geleneksel pratik sorgulanamazlık kazanmıştır. Bu yaklaşım, beraberinde modern bağlamlarda icra edilen her türden ve gelenekselliği anımsatan unsurun dejenere olduğu görüşünü getirmiştir.

Geleneksel kültürleri kendi sınırlarına hapseden anlayış açısından modern ilkelciler, düstursuzca (bilim insanlarından izin almaları gerekir!), ilkel unsur ve uygulamaları bağlamlarından koparıp (Eubanks, 1996: 74), kozmolojik arkaplanlarına dikkat etmeksizin istedikleri gibi alıp kompoze etmektedir. Klesse açısında postmodern eklektisizm (2000: 17) olarak tanımlanan bu durum, Le Breton açısından bir göstergedir; çünkü, ilkelciler bir yandan ilkelin bilgiğini sahiplenmek istemekte; ancak öte yandan onların kozmolojileriyle bütünüyle ve kültürel yaşamlarıyla özdeşleşmek gibi bir kaygıları yoktur. Öteki, bu bağlamda aslında yoktur; yalnızca güncel bir düş olarak vardır. Alınan şeyler dövmeler, damgalar ve pratiklerdir yalnızca (2011: 120).

Bu eleştirilerle bağlantılı olarak vurgulanan bir diğer husus da, ilkelcilerin modern yaşamın imkanlarından vazgeçmeksizin ilkelcilik rüyası kurmalarıdır. Onlar bir yandan Batılı olmanın ayrıcalığından vazgeçmek istemezken, öte yandan başka yaşam biçimlerini kendi düşsel kaçışlarıyla bağdaştırmak isterler (Campbell, 1998; Pitts, 2003; Le Breton, 2011).

Hareketin bedenleşme deneyimleri ile ilgili öz-belirlenim talebi, bazı uzmanlar açısından onu problemlili kılan yönüdür. Klesse'nin (2000: 22) belirttiği gibi, bireysellik argümanı çağdaş modifikasyonların ilkel olanlardan ayrılması için güçlü bir şekilde kullanılmıştır. Bu argümanlara göre, otantik modifikasyon geleneği kişisel belirlenimden ziyade kolektif belirlenime dayanır. Hareket bu noktada, ilham aldığı ilkel geleneklerin doğal yapısıyla çelişmektedir. Turner'a (2000: 42) göre, bu çağdaş pratikler yapay, tüketimci ve eğlencelidir. Geleneksel kozmolojiyi yansıtmadıkları gibi, fonksiyonel de değildirler ve bu yüzden de sosyal olarak sabit anlamları yoktur. Bunlar postmodern toplumun zamandışılığına, yabancılaşmasına ve amaçsız uğraşısına işaret eden narsistik teşebbüslerdir. Bu eleştirel yaklaşım zaviyesinden bakanlar açısından modifikasyon pratikleri tüketim kültürünün bir buyruğu olarak kendilik ve beden projesi tasarımının dejenere ve narsistik versiyonlarıdır. Sorun, ilkelcilerin beden projelerini bütünüyle kişisel bir seçim zannetmeleridir (Grosz, 1997: 239). Kapitalist bir düzen içinde seçim özgürlüğü herşeyden önce bir tüketme özgürlüğüdür (Featherstone, 1991: 176).

Modifikasyonları kişisellikleri nedeniyle eleştiren yaklaşımların hatası, kişisellik nosyonunu modernite deneyimiyle sınırlamalarıdır. Bu yaklaşım açısından geleneksel toplumlarda kişisellik yoktur. Bu tür bir yaklaşım bedeni bir deneyim boyutu olarak görmez. Ancak her şekilde kültürel söylemler kolektif bir niteliğe sahip olsalarda bu söylemlerin deneyimlenme boyutu kişisel subjektiviteye dayanır. Görünüşte kolektif olan pratik ve semboller deneyimsel boyutta kişisel subjektivite filtrasyonuna tabi olurlar. Dolayısıyla ister ilkel ister modern olsun kolektif söylemler her durumda kişisel olarak deneyimlenir ve burada deneyim asla söylemin birebir karşılığı değildir.

Bizce en problemlili yaklaşım geleneksel kültürlerin bütünüyle homojen olarak görülmesi ve kültürel söylemlerin bütünüyle ortak ve uzlaşmış bir kararın temsilleri olarak görülmesidir. Bu açıdan, her türlü kültürel pratik herkes tarafından aynı içerik, anlam ve deneyim çerçevesinde kutsanmaktadır. Bu tam olarak kültürün sembolik dışavurumlar üzerinden okunması eğilimidir. Görünüşte paylaşılan unsurlardan hareketle semboller deneyimlere eşitlenmekte ve kişisel subjektivitelerin çokluğu ve ayrışıklığı kolektif söylem içinde örtbas edilmektedir.

### **Çağdaş beden modifikasyonlarının fenomenolojik çerçeveden anlaşılma zorunluluğu**

Gerçeklik insan için her durumda fenomenolojik bir bedenleşme deneyimidir. Gerçeklik, gözlemleyen ya da durumun içinde olan farketmeksizin, her iki konum içinde de bedenleşmiş nitelikteki algının bütüncül deneyimine dayanır. Dolayısıyla insan için nötrallik ya da saf objektif akli çıkarımlar söz konusu değildir. Tüm soyutlamalar, metaforlar, teoriler ve mental spekülasyonlar, bedenleşme deneyimlerimizin totalliğinden yaptığımız bağlam ve değer bağımlı soyutlamalardır. Bu noktada kültürel deneyim ve bilimsel deneyim arasında hiçbir fark yoktur. Fark, deneyimselliğin bağlamsal



parametrelerinin farkındalığı ve üretilen söylemlerin dayandığı sosyo-kültürel ve bilimsel kaynakların farkındalığı ile ilgilidir.

Fenomenolojik çerçevede çağdaş beden modifikasyonunun iki temel deneysel boyutu vardır. Birincisi, modifikasyonu yaptıranın deneyselliği, ikincisi de bu modifikasyonu gözlemleyen ya da analitik incelemeye tabi tutan sıradan insanların ve bilim insanlarının deneyselliğidir. Olaya fenomenolojik açıdan baktığımızda, fenomenlerin gözlemlenen harici boyutlarının ötesine geçme imkanı elde ederiz. Harici düzlemde kaldığımızda ise, görünüşleri deneyimlere eşitler ve harici neden sonuç ilişkisine dayanarak öncül algı ve sınıflandırma çerçevelerimizin içine yerleştirme eğilimi gösteririz. Özellikle hayret ve irkilme etkisi gösteren beden modifikasyonlarıyla karşılaştığımızda ve algıladığımız fenomen öncül normallik kalıplarımıza yerleşmediğinde onu indirgeyerek, görünüşü içinde nesneleştirerek ötekileştirme eğilimi gösteririz. En yalın ifadesi içinde bu mekanizma, ayrık ve aykırı olanla karşılaşmanın fenomenolojisidir ve bir deneyim olarak bu, hem bilim insanı hem de sıradan insanlar için aynı şekilde işler.

Beden modifikasyon hareketlerinin yaygınlaşmasıyla birlikte hem toplumsal algı hem de medikal tanımlama içinde bunları yaptıranlar patolojik olarak tanımlanmıştır. Anoreksia gibi psikopatolojilerle aynı kefeye konulan modifikasyon en katıksız haliyle bir kendine zarar verme ve öz nefret biçimi olarak görülmüştür. Bu yaklaşım açısından modifikasyon bilinçli bir kendine zarar verme olduğu için anormaldir. Kendisine bu şekilde saldıran “birey bedeninin toplumsal kutsallığına tecavüz eder” (Le Breton, 2011: 10).

Gözlemleyen açısından bedenini modifiye eden kişinin anormal ve aykırı olarak görülmesi, mevcut algılama örüntüleriyle uyumuyor olmasından kaynaklanır. Douglas’ın (2007: 60-64) belirttiği gibi, algılarımız ve izlenimlerimiz örüntüleme eğilimlerimize bağlıdır. Mevcut örüntülere göre gerçekleşen algılama sürecinde bazı fikirleri kabul ederken bazılarını dışlarız. Kabul ettiklerimiz mevcut örüntülerimize uyanlardır. Oluşturduğumuz örüntüye uymayan şeyler söz konusu olduğunda, kendimizi yerleşik varsayımlarımızı bozmasınlar diye bunları yok sayarken ya da çarpıtırken buluruz. Bir şey normal dışı olarak sınıflandırıldığında, bu şeyin dahil olmadığı kümenin yapısı açıklık kazanır. Burada tehlike atfetmek, onu tartışma dışında bırakmanın en kestirme yoludur. Ancet’in (2010: 25) ifadesi içinde bu, tehlikeli addedilenin yakınlığına karşı gösterilen bir savunma mekanizmasıdır.

Fiziksel görünüşü normatif şemalara uymayan bireylerin bizde yarattığı ilk etki kontrol edilemez bir agresyondur. Bu agresyon, sınıflandıramama ve tanımlayamama telaşdır. Mevcut örüntülerimize uymayan bu görünüş, görünüşü peşinen kabul edilmiş insanlık algımızı sorgulatır. Ancet’in (2010: 15, 20-22, 28, 79) belirttiği gibi, bu karşılaşma, gözlemleyenin kendi kendisiyle olan ilişkisinin belirsizliğini yeniden canlandırır; çünkü, başkasının bedenini kavradığımız yer kendi bedenimizin uzamıdır. Fenomenal uzamda başkası, bizim kendimizi kavradığımız gibi kavranır. Farklı bedensel görünüş, gözlemleyen üzerinde kendi sınırlarını dayatır ve böylece kendilik algımız ve tanıma becerimiz allak bullak olur.

Gözlemleyenin algılama yetisinin sekteye uğraması ve görülen farklılığın bütünüyle kendisini algı odağına yerleştirilmesi, beraberinde yok sayıcı, görmeyi reddedici, nesneleştirici ve stereotipleştirici tepkileri getirir. Bu tepkiler gözlemeyenin, “kendi beden deneyiminin istikrarsızlığına karşı umutsuzca kendini koruma girişimleridir” (Ancet, 2010: 75).

Ancet'e (2010: 37, 70, 73) göre, bu tepkilerin temelinde bedensel görünüş engeli nedeniyle ötekine ulaşma imkansızlığı yatar. Bu süreçte stereotipler, farklı bedeni, anahtarları gözlemcinin elinde bulunan bir nesne ya da imgeye dönüştürür. Bu şekilde gözlemci, kendisi ve öteki arasındaki yakınlaşmaya karşı kendini güvenceye alır.

Modifikasyona uğramış bir bedenle karşılaşmak gözlemciye bir aralıklık durumu içinde hapsolme, kaos ve anlamlandırılmama deneyimi yaşatır. Bu bağlamda bedenini ilkel usullere göre modifiye etmiş kişi, diğer normal bireylere, uygarlaşma ve esetikleşmeden önceki doğa ile bir olma durumunu hatırlatır. Buna göre modifiyeci bedenden doğadan ayrılmış ancak ruhsal olarak ayrılmamıştır. Hayvanlar ve bitki dünyasının imgelerini bir aralıklık olarak bedeninde devam ettirmektedir. Bu haliyle kaygı uyandıran modifiyeci, aynı zamanda modern yaşam ortamında yaşamını sürdürmesi nedeniyle de, eskiden ilkel yapıldığı gibi kendisinden uzamsal olarak uzaklaşılması ya da belirli sınırlı bir kategorinin içine alınmasında olduğu gibi, güvenli bir kategorinin içine atılamaz ve gözden uzaklaştırılmayan sürekli bir aralıklık duygusu uyandırır.

Çoğu uzmanın modern ilkelcileri eleştirmesinde karşımıza çıkan “ilkel kozmoloji ve ritüelleri saygısız şekilde kullanmak ve bağlamının dışına çıkarmak” söylemi, bizce ilkel kültürlerin korunması çabasıyla çok, kendi normalliklerini sorgulatan bu allak bullak oluşu, kendisi tarafından icad edilmiş, sınırları belli bir ilkel kategorisi içinde bastırma eğilimidir. Onlar ısrarla modern ilkelcileri ilkel nosyonu çerçevesinde eleştirmeye çalışırlar ve onları bu nosyonu diriltmekle suçlarlar; aslında modifiyecilerin dirilttiği nosyon ilkel değildir; aralıktır ve uzmanlar zaten bu aralıklığı konumlandıramadıkları için kendi zihinsel kategorilerini modifiyecilere yansıtarak onları ilkeli diskrimine etmekle eleştirirler.

Uzmanların modifiyecileri eleştirmesinin temelinde, bir yandan sözünü ettiğimiz bu fenomenolojik deneyim yer alırken; öte yandan kültürel bir fenomen olarak modifikasyonu sembolik bir kültürel yaklaşımla açıklama çabası yatmaktadır. Sweetman'ın (2012: 356) belirttiği gibi, modifikasyonların sembolik yönlerine yoğunlaşan bu analizler, bu pratikleri çok kolay bir şekilde boş ve yapay olarak yaftalar ve bu pratiklerin deneyimsel boyutlarını görmekte başarısız olurlar.

Bu noktada sorun hem geleneksel hem de çağdaş modifikasyonları yalnızca birer beden yüzeyi dekorasyonu olarak görmek ve bu modifikasyonların yapıma sürecindeki deneyimsel boyutlarını yok saymaktır. Deneyimsel boyut yok sayıldığında, mesele gözlem yoluyla görülen sembol ya da unsurların anlam çözümlemesini yapmaktır. Deneyimlere başvurulmadığında bu çözümleme, gözlemci araştırmacının söz konusu unsurlarla ilgili öncül örneği ve bilgi çerçevelerine tabi olur. Deneyimsel düzlemde böyle olmamakla

birlikte, görünüşler aynılık izlenimi verdiği için modern ilkelcinin eylemi, kökeni belli olan ve orjinal bir bağlama ait bir unsurun çekip alınması olarak görülür. En yalın haliyle bu yaklaşım, kültürü geçmişe haspeden ve şimdiki kültürel performansları onun dejenere hali varsayarak yaratıcılığı tarihsel bir zamana ve mekana hapsedmeye çalışan köken merkezli bir kültür anlayışıdır ve anlayış çoktan tarihe gömülmüştür.

Geleneksellik ve modernlik gibi düalist kategoriler yoluyla modifikasyon pratiklerinin karşılaştırılması, modifiyecilerin ilkel terimini kullanmasından çok daha güçlü bir şekilde ilkel/uygar karşıtlığını diriltir. Fenomenolojik yaklaşım açısından, keramet pratiklerin ya da unsurların kendisinde değil; fakat bunların deneyimlenme süreçlerinde ve ortaya koydukları anlamlardadır. Aksi halde, herhangi bir unsurun köken taramasına girişmek, modifikasyon pratiğinin kökenini Adem ve Havva'ya götürebilir. Bu noktada da, şu soru karşımıza çıkar: Bir unsurun en orjinal kültürel bağlamı nedir; yani zamanın ve coğrafyanın neresinde durduğumuzda unsurun asıl bağlamına erişmiş oluruz?

Kültürleri birbirinden ayıran unsur, sembol ya da pratik repertuvarları değildir; yerine tüm bunların bağlamsal koşullarındaki deneyimlenme ve anlamlandırılma biçimleridir. Dolayısıyla modern ilkelcilerin yaptığı şey, bir ödünçleme, varyant ya da taklid değildir; başlı başına orjinal bir kültürel performanstır. Aynısı olamaz; çünkü deneyimler ve bu deneyimleri belirleyen bağlamsal koşullar aynı değildir. Ayrıca, ödünçleme olması durumunda bile, acaba karar verme yetkisi kime aittir? İlkele mi, kültür bilimciye mi, yoksa modern ilkelciye mi aittir? Kesin olan bir şey varsa, o da söz hakkının kültür bilimciye ait olmadığıdır.

Modifikasyonların deneyimlenme süreçlerinden hareket etmek, daha önce de belirttiğimiz gibi, bu pratiklerin altında yatan asıl nedenleri görmemizi sağlar. Modifiyecileri eleştirenler, bir yandan ilkel kültürün bağlamını korumaya çalışırken; öte yandan modern ilkelcilerin modifikasyon eğilimlerini belirleyen çağdaş yaşam koşullarını eleştirmek yerine, ilkelcileri yaratıcı olmamakla suçlarlar. Bu şekilde çağdaş birey de tıpkı ilkel gibi kendi bedensizleşmiş deneyimsel koşulları içinde hapsedilmektedir.

Eleştirel yaklaşan uzmanların bir yandan beden çalışırken öte yandan ilkelcilik hareketi içindeki bedenleşme teşebbüslerinin bedensizleşmeye giden bir ortamda önemli bir kırılma olduğunu görmeyi reddetmesi oldukça ilginçtir. Onların odak noktası daha çok bedenselliğin bağlandığı kavramsal temellerdir. Çok basit bir değerlendirmeye, bu tür yaklaşımlar, çağdaş koşullar içinde kanlı canlı ve acılı bedenselliğini talep eden bireyler, eğer bu bedenselliği Batı'nın kavramsal kabullerine uygun olarak yapmayacaklarsa, boğuştukları koşulların altında yok olmalarının daha yerinde olacağı imasını taşımaktadır. Aynı mantıktan hareketle ölüm orucuna giren anoreksik bireylerin de, geleneksel olarak tanımlanan uhrevi çilecilik pratiğine uymamaları ve çileciliğin otantik haresine zarar vermeleri gerekçesiyle suçlanmaları gerekir.

Modern ilkelciler ilkel kültürleri idealize ettikleri ve sorunsuz yönlerini aldıkları gerekçesiyle eleştirilmektedir. Örneğin Pitts'e göre, ilkelciler ilkel kültürün güzelliklerinden söz ederken, kadın sünneti gibi ritüellerin problemleri taraflarından söz etmezler (2003:

136). Bu tür bir eleştirinin muhatabı modern ilkelciler olamaz. Çünkü herşeyden önce onların temel iddiası bütünüyle ilkel kültürün sahiplenilmesini içermez; onların amacı modern ve kontrol edilemez yaşam koşullarının daha bedenleşmiş ve özgürlükçü ilkel pratiklerle iyileştirilmesi ve bütünleştirilmesidir.

Ne ve nasıl soruları, çağdaş beden modifikasyonlarının analizinde, ancak niçin sorusundan sonra anlaşılabilir sorulardır. Niçin sorusunu sorduğumuzda ise karşımıza şu cevap çıkar: Yaşamak ve daha az acı çekmek için!

Modifikasyon hareketlerinin temel söylemlerine yakından bakıldığında bu hareketlerin hepsinin mevcut yaşam koşullarını ve hakim kültürü reddettikleri, bu koşulları kontrol edilemez buldukları ve bu koşullar altında varoluş duyum ve doyumunun ortadan kalktığını ileri sürdükleri görülür. Bu hareketlere katılanlar, deneysel düzlemde, sağlıklı bir sisteme ayak uyduramayan, bu sistem içinde kendini yabancılaşmış, yalnızlaştırılmış ve güçsüz hisseden bireylerdir ve tüm bunların üstesinden gelebilmek için, yaşadığını ve birşeyleri kontrol edebildiğini dolaysız olarak hissedebilmek için bedenlerini modifiye etmektedir. İşin sembolik boyutları bir yana, bu, yaşıyor hissetmenin ölümüne en yakın sınırlarda aranması teşebbüsüdür. Dolayısıyla burada önemli olan modifikasyonun kendisi ya da sonrası değil; fakat kan ve acı içeren yapılma süreci ve deneyimidir.

Le Breton'un (2011: 10-11, 38, 51, 131, 133) fenomenolojik açıklamasına göre bu tür deneyimler, kendine zarar verme ya da ölüm isteği değil; fakat tam tersine kendinden bir parçayı acıya, kana feda ederek asıl olanı kurtarmaya çalışma girişimidir. Birey kendine denetimli bir acı vererek çok daha ağır bir ıstırapla mücadele eder. Bedeni kesme varoluşu kurtaran bir fedakarlıktır. Bireyin kaybetme tehlikesi yaşadığı hayata dönme amacına yönelik ve bedelini ödediği bir rittir. Kişisizleşme, gerçekdışılık ya da boşluk duygusuna karşı doğrudan bir başkaldırıdır. Bir zevk deneyimi olarak hissedilmeyen beden kendi dışında, kopuk durumdadır; benliğin simgesi, kimlik işareti ve denetim altında olan bir acı aracılığıyla uyum sağlayabilir ancak. Deri artık anlam alışverişinin düzenlenmesine uygun bir sınır değildir. Acı ve derideki iz benliğin sınırlarını yeniden oluştururlar. Acı zırhı benliğin sürekliliğinin sağlanması için ödenmesi gereken bir bedeldir. Bedendeki kesik, bir biçimde yeniden dünyaya gelme, benliğin sınırlarını hissetme, ben'in ve beden imajının birliğini bir an yaşamaktır. Bedende bilinçli olarak açılan yara zamanın yeniden başlamasıdır. Zamanın tam bir çıkmazda donmuş gibi kaldığı bir yerde geleceğin dünyasına bir köprü atar, zamanı yeniden harekete geçirir.

Çağdaş yaşam koşulları içinde bedenler her yerdedir; ancak kimse kendini bedeni içinde evinde hissetmez. Tüketim kültürü sürekli olarak bizlere kendilik ve beden projeleri sunmakta ve varoluşsal doyumunu tüketici seçenekleri satın almamızla elde edebileceğimizi söylemektedir. Bedenin bu görünürlüğüne karşın içinde yaşadığımız çağın bedensizleşmiş niteliği, bedenleşme deneyiminin bütünüyle sembolik bir boyut kazanmış olması, bedenleşme deneyiminin ölüm, acı ve hastalıktan uzaklaştırılmış olması ve bedenleşmenin öz-belirleme faillğine değil, tüketim faillğine bağlanmış

olmasına dayanır. Tüketime ve zamanın mutluluk mottosuna zarar veren bedenleşme boyutları bastırılmış, bedenin duyumsallığı görselliğe, duyguları sanal temsillere indirgenmiş ve böylelikle beden sembolik bir nesneye dönüşmüştür. Bu koşullara uyum sağlayan bedenler normal ilan edilirken, bedeni değil; fakat bedenleşme deneyiminin kanlı canlı varoluşsal modunu talep eden bedenler patolojik, anormal, isyankar ve aykırı olarak damgalanmıştır.

Bu koşullar altında çağdaş birey için kontrol edilebilecek tek bir alan kalmaktadır: bedeni. Beden burada, son sığınak, bedende açılan yaralar da son acil kendini iyileştirme müdahaleleridir (Favazza and Favazza, 1987: 195; Le Breton, 2011: 122). Bu, bazı uzmanların eleştirdiği gibi bir narsistik çaba değil; fakat bedenleşme deneyimi ve kendilik algısını öz-belirlenim failliği içinde yeniden yapılandırılması teşebbüsüdür. Bu yönüyle beden modifikasyonları hakim kültürün kolektif tüketim repertuarının sunduğu sembolik kimlik ve beden tasarım biçimlerinden farklıdır. Modifikasyonlar, tüketim kültürünün çabuk tüketilen ve sürekli değişen geçici beden tasarımlarının aksine kalıcıdır. Sweetman'ın (2000: 62-72; 2012: 353-354) belirttiği gibi, onlar, kalıcılıklarıyla birlikte üretimlerindeki elzem fiziksellik nedeniyle serbestçe yüzen mal ve ürünlerden farklıdır ve üretilme süreçlerinden ayrıştırılamazlar. Dolayısıyla modifikasyon yaptırmak herhangi bir ürünü satın almaya benzemez. Kişinin aktif katılımını gerektirir.

Çağdaş beden modifikasyonlarının fenomenolojik boyutları, onların çağdaş bireyselliğin birebir narsistik yansımaları olmadıklarını, postmodern akışkan, kontrol edilemez ve bedensizleşmiş gerçeklik koşullarının yabancılaştırdığı ve yalnızlaştırdığı birey için sembolik kültürün icadıyla başlayan doğadan ve dolaysız bedenleşme deneyiminden kopuşun telafi edilme çabaları olduklarını gösterir. Bedenlerin kültürel söylemler tarafından biçimlendirilmesi ve modifiye edilmesi bağlamında, geleneksel ve çağdaş modifikasyonlar arasında olumlu ve olumsuz kategorileri çerçevesinde belirgin bir ayrım yapabilmek için, tıpkı çağdaş modifikasyonlarda olduğu gibi, geleneksel modifikasyon pratiklerinin fenomenolojik bilgisinin elimizde olması gerekir. Bu bilgi elimizde olmadığına, bilimsel düşünce kendi teori ve söylemlerinden hareketle bu boşluğu doldurmaya çalışarak geçmişe ait bilgiyi bilenebilir ve sabitlenmiş bir evren haline getirmektedir. Kültür dediğimiz her durumda, soyut bir şeyden ziyade kanlı canlı insan failerinden ve onların deneyimlerinden söz ediyoruz demektir. Tıpkı bilim gibi kültür de nötral ve güç ilişkilerinden azade bir söylem değildir. Dolayısıyla ister geleneksel ister modern olsun, kültürlerin bütünüyle kolektif ya da kişisel olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Geleneksel kültürlerdeki kültürel söylemden farklı ve ona aykırı deneyimleri bilemiyor olmamızın nedeni, bu kültürlerin bütünüyle ortak uzlaşımaya dayalı olmalarından değil fakat kültür bilimine uzun süre hakim olmuş olan ve çoğunlukla dışavurumları, icraların gözlemlenen boyutlarını ve kalıplaşmış yapısını esas alan sembolik yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır. Günümüzde hakim kültürel söyleme aykırı ve onlarla uyuşmayan deneyimlerle karşılaşılıyor olmamızın da safi tek nedeni kültürün bireyselleşmiş olması değil; fakat bu farklılık ve bireyselliği görmemizi

sağlayacak fenomenolojik yaklaşımları kullanıyor olmamız ve en önemlisi kültür gibi bilimsel düşünce ve pratiğin de sosyo-kültürel ve politik bir söylem olduğunu farketmiş olmamızdır. Dolayısıyla ilkel ya da çağdaş, olumlu ya da olumsuz, mutlu ya da mutsuz kültür yoktur; birey ve deneyim vardır. Bilimsel pratiğin amacı ne kültürün söylemlerini onaylamak ne de kendi ürettiği söylemleri sürdürmektir. Amaç her durumda insani varoluşsal deneyime, onun dolaysız ve bütüncül bedenleşmiş doğasına katkı sağlamak ve onun öz-belirlenim failliğinin yerine konuşmaktan ziyade, bu failliğin olasılık ve imkanlarını genişletmektir.

### Kaynaklar

- Ancet, P. (2010) *Ucube bedenlerin fenomenolojisi*. (Çev. E. Topraktepe). İstanbul: Yapı Kredi.
- Butler, J. (1988) "Performative acts and gender constitution: an essay in phenomenology and feminist theory". *Theatre Journal*, 40(4): 519-531.
- Butler, J. (2008) *Cinsiyet belası: Feminizm ve kimliğin altüst edilmesi*. (Çev. B. Ertür). İstanbul: Metis.
- Butler, J. (2014) *Bela bedenler*. (Çev. C. Çakırlar ve Z. Talay). İstanbul: Pinhan.
- Campbell, A. (1998) *Western primitivism: African ethnicity*. London: Cassell.
- Clarke, J. (2008) *The sacrificial body of Orlan*. In Malacrida, Claudia and low, Jacqueline (Eds.) *Sociology of the Body: A Reader*. New York: Oxford University.
- Dewey, J. (1929) *Experience and nature*. London. George Allen and Unwin.
- Douglas, M. (1996) *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London-New York: Routledge.
- Douglas, M. (2007) *Saflık ve tehlike: Kirlilik ve tabu kavramlarının bir çözümlemesi*. (Çev. E. Ayhan). İstanbul: Metis.
- Eubanks, V. (1996) Zones of Dither: Writing the postmodern body. *Body and society*, 2(3): 73-88.
- Favazza, A.R. and Favazza, B., (1987) *Bodies under Siege: Self-mutilation in Culture and Psychiatry*. The John Hopkins University.
- Featherstone, M. (1991) *The body in consumer cCulture*. In Featherstone, Mike, Hepworth, Mike and Turner, Bryan S. (Eds.) *The Body-Social Process and Cultural Theory*. London: Sage.
- Featherstone, M. (2000) *Body modification: An introduction*. In featherstone, Mike (Ed.) *Body Modification*. Sage.
- Goffman, E. (2009) *Günlük yaşamda benliğin sunumu*. (Çev. Barış Cezar). İstanbul: Metis.
- Grosz, E. (1997). *Inscriptions and Body Maps: Representations and the Corporeal*. In McDowell, Linda and Sharp, Joan P. (Eds.) *Sapce, gender, knowledge: Feminist readings*. London: Arnold.
- Jackson, M. (1983) *Knowledge of the Body*. *Man (New Series)*, 18(2): 327-345.
- Johnson, M. (2007) *The Meaning of the Body: Aesthetics of human understanding*. Chicago-London: University of Chicago.
- Kaderli, Z. (2017) *Tarihsel ve sosyo-kültürel bağlamı içinde beden ve bedenleşme deneyiminin teorik çerçevesi*. Ankara: Grafiker.

- Klesse, C. (2000) Modern primitivism: Non-mainstream body modification and racialized representation. In Mike Featherstone (Ed.) *Body Modification*. Sage.
- Klesse, C. (2008) Modern primitivism': Non-mainstream body modification and racialized representation. In Malacrida, Claudia and Low, Jacqueline (Eds.) *Sociology of the Body: A Reader*. New York: Oxford University.
- Lakoff, G. and Johnson, M. (1999) *Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Basic Books.
- Le Breton, D. (2011). *Ten ve iz*. (Çev. İsmail Yerguz). İstanbul: Sel.
- Leder, D. (1990). *The absent body*. Chicago- London: The University of Chicago.
- Merleau-Ponty, M. (1962) *Phenomenology of perception*. (Trans. Colin Smith). London: Routledge and Kegan Paul.
- Merleau-Ponty, M. (1999) Maurice merleau-ponty: *The lived body, The body in its sexual being, The natural world and the body*. In welton, donn (Ed.) *The body*. Oxford: Blackwell.
- Pitts, V. L. (2003) *In the flesh: The cultural politics of body modification*. New York: Palgrave Macmillan.
- Pitts, V. L. (2008) *Cyberpunk, biomedicine and high-tech body*. In Malacrida, Claudia and Low, Jacqueline (Eds.) *Sociology of the Body: A Reader*. New York: Oxford University.
- Sweetman, P. (2000) *Anchoring the (Postmodern) Self? body modification, fashion and identity*. In Mike Featherstone (Ed.) *Body Modification*. Sage.
- Sweetman, P. (2012) *Modified Bodies: Texts, Projects and Process*. In Turner, Bryan S. (Ed.) *Routledge Handbook of Body Studies*. New York: Routledge.
- Turner, B. S. (1996) *The Body & Society*. London: Sage.
- Turner, B. S. (2000) *The Possibility of Primitiveness: Toward a Sociology of Body Marks in Cool Societies*. In Mike Featherstone (Ed.) *Body Modification*. Sage.



DOI: 10.22559/folklor.253

folklor/edebiyat, cilt:24, sayı:94, 2018/2

# Batı'nın Osmanlı Coğrafyasına Bakışını Tersine Çeviren İrlandalı Şair: James Clarence Mangan

The Irish Poet who Reversed the Western Gaze on the Ottoman Geography:  
James Clarence Mangan

**Nurten Birlik\* Arda Arıkan\*\***

## Özet

İrlandalı şair ve düzyazı yazarı James Clarence Mangan hem Osmanlı Divan şiirlerini çevirmiş hem de bazı şiirlerini çeviri kisvesi altında Osmanlı şiir geleneğine öykünerek yazmıştır. Osmanlı şiir geleneğinin Avrupada tanınmasında önemli bir rol oynayan şair Avrupada Oryantalist Rönesans olarak adlandırılan akımın etkisiyle Avrupa merkezli olmayan bir bakış açısı geliştirerek yazdığı şiirlerde Osmanlı coğrafyasını ve estetiğini olumlu bir çerçevede yansıtmıştır. Bütün bunlara karşın, şair hakkında Türkiye'de yayımlanan bilimsel çalışma sayısı çok azdır. Bu makale, bu eksilikten hareketle, Mangan'ın neden Osmanlı Divan şiir geleneğine ilgi duymuş olabileceği sorusuna yaşadığı dönemin Britanya ve Kıta Avrupasındaki sosyal ve tarihsel gelişmeler ışığında bir cevap bulmaya çalışır. Makalede şairin Osmanlı geleneğine olan ilgi ve olumlu tutumunun aslında kendi coğrafyasının epistemolojisiyle olan hesaplaşmasının ve yaşadığı açmazlara çözüm bulabilme çabasının ürünü olduğu vurgulanır. Mangan'ın Britanya ve Kıta Avrupasındaki olaylardan ve İrlanda sorunsalından etkilenerek, kendisini ötekileştirmeyen ve Batı epistemolojisinden farklı alternatifler sunan Osmanlı coğrafyasına ilgi duyduğu sonucuna varılır.

**Anahtar kelimeler:** *James Clarence Mangan, İrlanda edebiyatı, Orta Doğu, Divan şiiri*

\* Doç. Dr., Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü, nbirlik@metu.edu.tr

\*\* Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, ardaari@gmail.com



## Abstract

James Clarence Mangan contributed to the widespread recognition of Ottoman Diwan Literature by translating a considerable number of poems to English and by writing original poems through mimicking the Ottoman poetic tradition. Mangan represented the Ottoman geography and its aesthetic appearances in a positive light under the influence of Oriental Renaissance movement while going beyond the Eurocentric view of his time. Because Mangan's work has received little attention in Turkish academia, this article aims to shed light on the question of why Mangan was interested in Ottoman Diwan tradition against the backdrop of the social and historical events in Britain and Continental Europe. Mangan's attempt is also taken as an endeavour to find a solution to the impasses he experienced in the epistemology he was born into and to confront such impasses by representing the East in his poetry. This article comes to the conclusion that, being influenced by the European movements of his time and by the Irish problem, Mangan was interested in the Ottoman geography which did not stigmatise him and which offered different alternatives to and from the Western epistemology.

**Keywords:** *James Clarence Mangan, Irish literature, the middle east, diwan poetry*

## Giriş

Justin Quin, James Clarence Mangan'ı (1803- 1849) İrlanda edebiyatının önde gelen şairlerinden olan Yeats'ten sonra en çok okunan şair olarak alır (2008: 20). Yeats de kendi sembolizminin gelişiminde, Mangan'ı örnek aldığını itiraf eder (akt. Emig, 1995: 45). İrlanda'nın yetiştirdiği en büyük yazarlardan olan Joyce da, Mangan'ı İrlanda'nın tarihsel geçmişini eserlerinde yansıtan "Ulusal Şair" olarak ilan eder (akt. Elmann, 1991: 66). Yine aynı şekilde, Quin, Mangan'ı 19. yüzyılın İrlanda ulusal ruhunun özünü en iyi yansıtan üç şairden biri olarak alır.<sup>1</sup> Mangan'ın eserleri, Deleuze ve Guattari'nin kuramsallaştırdığı minör edebiyat kavramının da esin kaynakları arasındadır (Vance, 2002: 87). Yukarıda belirtilen görüşlerden de anlaşılacağı üzere, İrlanda şiirinde önemli bir yere sahip olan ve kendisinden sonra gelen şairleri önemli ölçüde etkileyen Mangan birçok şiirinde kullandığı sözcük, kavram, kişi, olay ya da nesnelere Osmanlı coğrafyasından almıştır (Arıkan ve Birlik, 2017). Şair, şiirlerinin bir kısmını Almanca çevirilerden İngilizceye çevirmiş ancak çevirirken de dönüşüme uğratmış, bazen de çevirilerini şiirlerinde adını da açıkça belirttiği Osmanlı şairlerinin eserlerinin çevirileri olarak yayımlamıştır. Bu şiirlerinde dikkat çekici bir özellik vardır: Mangan, Doğu'ya dair betimlemelerinde Doğu'nun öznelliğini ve otonomisini tanır, hatta daha da öteye giderek onu olumlu betimleme ve yargularla yüceltir ki bu da aslında Batı'da hüküm süren baskın bakışın tersine çevrilmesi, bu sefer Doğu'nun yargılayıcı bakışıyla Batı'nın yargılanması demektir. Bu baskın bakışın tersine çevrilmesiyle beraber, şiirlerinde kullandığı ikili zıtlıklar da tersten işler. Geleneksel Batı yazınında kabul gören ve Batı ile özdeşleşen değerler Mangan'ın şiirlerinde Doğu'ya atfedilir ve hatta bazı şiirlerde İngiliz kimliği ötekileştirilip değersizleştirilir. Mangan, kimi zaman İngiliz kimliğini "Khafir" olarak nitelerken kimi zaman da onun kötü olduğundan dem vurur. Büyük bir "sözcük ve uyak

ustası” olan Mangan’ın (Özmen,1998: 61) Osmanlı edebiyatından yaptığı çeviriler ya da bu coğrafyada yeşeren edebiyata duyduğu öykünme, aynı zamanda Batı’nın dikte ettiği baskın estetik değerlere de bir karşı duruşu temsil eder. Bu makale, Mangan’ın şiirlerinin düz çeviri mi, serbest çeviri mi yoksa çeviri kisvesi altında yayımlanan özgün şiirler mi olduğu sorularının izini sürmek amacıyla değildir. Makale, şairin bireysel olarak içinde yaşayarak deneyimlemediği ve hakkında da kitaplardan edindikleri dışında fazlaca bir bilgi sahibi olmadığı Osmanlı coğrafyasına ve şiirine hangi nedenlerle ilgi duymuş olabileceği sorusuna cevap bulmaya çalışır. Bu süreçte, onun Osmanlı’ya olan ilgisi hem kendi döneminde baskın olan Avrupa şiir gelenekleri ve Doğu’ya duyulan ilgiyle hem de Fransız ve Amerikan devrimlerinin yarattığı özgürlük düşüncesiyle ilişkilendirilir.

Şimdiye değin, Türkiye’de Özmen (1998), Tavukçu (2007), Tağızade Karaca (2010) ve Arıkan ve Birlik’in (2017) çalışmaları dışında Mangan üzerine dikkate değer bir akademik çalışma yapılmamıştır. Hem Tağızade Karaca (2010) hem de Özmen’in (1998) çalışmaları Mangan’ı kendi yazdığı dönem bağlamında inceleyen çalışmalardır. Özmen’in (1998) makalesi Mangan’ın eserlerinin genel bir resmini çıkartır ve Mangan’ın Divan şiirine olan tutkusunu ortaya koyar. Tağızade Karaca (2010) ise Mangan’ı Doğu-Batı ekseninde ele almakla birlikte makalesindeki savını BBC’de Türkiye hakkında programlar yapan Peter Hird’ün, *Hayat Tarih Mecmuası*’na yolladığı bir mektuba dayandırır ancak Hird’ün akademik yetkinliği ve Mangan hakkındaki alanyazına hâkim olup olmadığı konusunda kafamızda oluşan soru işaretleri giderilmez. Tavukçu (2007) da Doğu kültürlerinin Batı’ya olan etkilerini ve Batı’daki Türk imgesini, edebi metinlere göndermeler yaparak incelediği makalesinde, Mangan’dan şiir çevirileri yapmasına rağmen şiirlerin temaları hakkında ayrıntılı bir bilgi vermeyerek okuyucuya genel bir çerçeve sunmakla yetinir. Arıkan ve Birlik (2017) ise önce Mangan hakkında öz bir bilgi vererek şairin Orta Doğu bağlamındaki yeri ve önemine değinirken daha sonra da şairin şiirlerinin bir kısmında geçen Orta Doğu coğrafyası ve özellikle Osmanlı topraklarına ait imgelerin bir dökümünü yaparlar. Mangan’ın şiirleri hakkında yukarıda belirtilen çalışmalar dışında internet ortamında yazılanlar ise genellikle derinlikli çalışmalardan çok duygusal tepkilerin örnekleridir. Bu yüzden bu makale, Mangan’ın Osmanlı şiir sanatına olan ilgisini, kendi dönemindeki tarihsel gerçekliklerle ilişkilendirerek Türkiye’deki edebiyat çalışmalarındaki bir boşluğu da doldurmayı hedefler.

### **Mangan’ın İrlanda şiir geleneğine ve İrlanda dışındaki edebiyatlara olan ilgisi**

Mangan 1838 yılından itibaren İrlanda haritası hakkındaki bir projede görevlendirilir ve İrlanda’ya özgü yer isimleri ve coğrafi özellikler konusunda bilgi toplarken eski İrlanda şiir geleneğini keşfeder. Mangan bazı şiirlerini İrlandacadan çevrilen şiirler üzerine kurar ve İrlandacayı bilmediği için de derinlikli bir bilgiye sahip olmaksızın bu dilde yazılan eski şiirlerden yalnızca esinlenir ki bu durum sadece ona özgü bir durum değil, tam tersine o döneme ait olan bir gerçekliği yansıtır. Britanya’da ve Kıta Avrupa’sında on sekizinci yüzyıl ortalarından itibaren, eski şiire duyulan bir hayranlık gözlemlenir ve eski zamanlarda yazılan şiirlerin bulunup dönemin okuyucularına sunma eğilimi görülür. Aynı şekilde, Charlotte Smith, James Beattie ve William Cowper’in eserlerinde de doğal ve basit olanın o dönemdeki toplumsal çürümelere karşı bir seçenek olarak sunulduğunu

görürüz. Kitson “ilkel ve vahşi olana gittikçe artan ilgi kendini edebiyat eserlerinde Gotik öğeler olarak göstermiştir ve Orta Çağ ve antik dönemdeki sanatın ve kültürün daha özgün ve insan doğasına daha yakın olduğu düşünülmekteydi,” der (2008: 332). Bu eğilime örnek olarak şair ve editör Thomas Percy'nin (1729-1811) 1765'te yayımladığı *Eski İngiliz Şiirinden Kalanlar* (Reliques of Ancient English Poetry) seçkisini verebiliriz. James Macpherson (1736-1796) da 1765'te on üçüncü yüzyılda yaşayan Galli bir şaire ait olduğunu iddia ettiği ve “Ossian Çılgınlığına” (Goring, 2008: 69) neden olan *Ossian'ın Eserleri* (The Works of Ossian) başlıklı çeviri şiir kitabını yayımlar. Ancak daha sonra, sadece İngiltere'de değil Avrupada da çok beğenilerek okunan bu şiirlerin aslında çeviri değil Macpherson'un kendi yazdığı şiirler olduğu anlaşılır.

Mangan'ın sadece İrlanda dilinde yazılan eski şiirlerden değil, İrlanda dışındaki kültürlerden ve edebi geleneklerden de etkilendiğini görürüz. Ölene kadar Almancadan İngilizceye çeviriler yapan şair Friedrich Schiller, Goethe, Ruckert ve Ludwig Tiele gibi önemli Alman şairlerini İrlandalı okuyuculara tanıtır. Bu arada Osmanlı Türkçesinden ve Farsçadan Almancaya çevrilmiş olan şiirleri de İngilizceye çevirir ancak bir süre sonra aslında kendi yazdığı özgün şiirleri de Almancadan çevirdiğini iddia ederek yayımlamaya başlar (Quinn, 2008: 24).

Mangan'ın şiirlerinin tümünü içeren bir antoloji ölümünden çok sonra, 1922 yılında yayımlanmıştır ve bu antolojideki şiirlere bakıldığında görülür ki Osmanlı coğrafyasına ait şiir ve düzyazılar sayıca ve içerik olarak büyük bir önem arz etmektedir. Özmen (1998) Mangan'ın çeviri şiirlerinin kaynaklarını belirtirken O'Donoghue'nun (1897) biyografik eserini dikkate alır ve Mangan'ın çevirdiği toplam 48 şiirden 4 şiirin Türk, 25'inin Osmanlı ve geri kalan 19 şiirin 6'sının Fars ve 2'sinin de Arap şiiri olduğunu belirtir. Geri kalan 11 şiirin de “Necati, Ahmedi, Ahi gibi şair” isimleri içerdiğini yazarken bu isimlerin kimleri işaret ettiğinin bilinmediğini işaret ederek sınıflamasını bu noktada bırakır (1998: 52-53). Şiirlerine ek olarak da Mangan, 1837 ve 1846 yılları arasında, Türk şiirini konu olan altı adet de makale yayımlamıştır.

Mangan “İngiliz şiirinin tanımadığı ‘gazel’ formunu kullanarak, ancak bir Türk'ün anlayabileceği kavramları Türk şiir dilinin tekniği ile” yazmıştır (Tağızade Karaca, 2010: 350). Bu ayrıntı önemli bir gerçeğin altını çizer. Mangan'ın Osmanlı edebiyat estetiğini taklit ederek şiirler yazması ve Osmanlı şairlerinden çeviriler yapması kendi döneminde rastlanılmayan bir tutumu yansıtmakla birlikte Osmanlı edebiyatının Batı'da tanınması açısından çok önemlidir. İrlanda ulusal marşını yazan Mangan, *Oxford Antologie* [sic] *English*'de, “İrlanda Şairleri kategorisinde değil, ‘Türk Şairleri’ arasında yer alır” (Tağızade Karaca, 2010: 348). Onun bir Türk şairi olarak sınıflandırılması çağdaşları arasında Mangan'ın Osmanlı coğrafyasına olan yakınlığının bilindiğine işaret eder.

Mangan'ın İrlanda dilinde yazılan eski şiirlere ya da Kıta Avrupa'sındaki edebiyat geleneklerine olan ilgisini anlayabiliriz ama Orta Doğu'yla hangi nedenlerle bu kadar yakından ilgilendiğini anlamak ilk başta zordur. Bunun birden fazla açıklaması olabilir. İlk olarak, o dönemde Osmanlı kültürünün Avrupalılara ne ifade ettiği sorusu aklımıza gelmektedir. 19. yüzyılda, Britanya İmparatorluğu'nun bir sömürgesi haline gelmiş olan Hindistan Avrupa için tanıdık bir coğrafyadır artık. Oysa Osmanlı için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Britanya ile idari ve ticari bağları olan Hindistan'ın aksine Osmanlı

hakkında bilinmeyenler bilinenlerden çok daha fazladır. Osmanlı toprakları Batı için bir egzotik öteki özelliğini taşımakta ve dolayısıyla egzotik kültürler hakkında yazmak isteyen şairler için de çekici bir coğrafya özelliğini korumaktadır. Osmanlı, Avrupa'nın kendisiyle dünyanın geri kalanı arasında kurduğu hiyerarşiyi tanımayan bir kültür, hem dinsel hem de tarihsel olarak Batı'nın tanımlamakta zorlandığı bir coğrafyadır. İslam ve Osmanlı kültürüne dair Batı'daki bilgiler daha çok Haçlı seferleri sırasında kaleme alınan ve aktarılanlara dayanmakta ve bu bilgiler dışında Osmanlı toprakları Batı'nın kendine mâl edemediği ve çözemediği, bilinmezliklerle dolu bir alan olup Batılı epistemolojik sınıflandırmaların tanımlayamadığı bir varlık ve bilinç alanıydı. Üstelik Osmanlı İmparatorluğu, Batı'nın sömürgelerinde karşılaştığı edilgenlikten ziyade Batı'ya kültürel bir karşı çıkış sunabilen gelişmiş bir medeniyetti.

Mangan'ın ve çağdaşı şair ve yazarların Doğu'ya olan ilgisinin nedenlerini anlamamız için Doğu-Batı ilişkilerine tarihsel bir bağlamda bakmak gerekmektedir. 16. yüzyıldan itibaren, Kıta Avrupa'sında ve Britanya'da, Doğu'ya duyulan ilgi önceleri sadece bir meraktan kaynaklanırken tarihin akışı içinde bu ilgi, coğrafi bilginin sınırları dışındaki varlık alanlarına ve kültürlere bakarak Batı'nın yaşadığı epistemolojik açmazlara bir çözüm bulabilme girişimine dönüştü. Doğu hakkında Avrupa merkezci düşünen ve yazan kâşif ve düşünürlerin Batı'nın sorunlarını aşabilmek için başka coğrafyalardan türeyen çözümler aramaları aynı zamanda paradoksal bir girişimdi. Kâşiflerin bilinmeyene yolculuk gibi görülen betimlemeleri aslında bu eleştiri çerçevesinde yer alan, Batı'nın kendisiyle hesaplaşması sürecidir aslında. Sadece edebi bir eser olmakla kalmayıp sonrasında bir felsefe ve yaşam okulunu da tetikleyen ve Batı'nın yönetim şekillerini hemen her yönüyle eleştiren Thomas More'un *Ütopya* (1516) başlıklı yapıtı bile ideal toplum düzenini Batılı olmayan bir coğrafyaya konumlandırmasına rağmen aslında Avrupa merkezli olmaktan öteye gidemez. Aynı özelliği, 18. yüzyılda yazılan *Robinson Crusoe*'da daha güçlü ve ideolojik olarak kodlayıcı bir boyutta görürüz. Türkiye'de çocuk romanı olarak okutulan bu roman aslında ideolojik mesajlar taşıyan ve çocuklara hiç de uygun olmayan bir içeriğe sahiptir. Bu romanda, Trinidad yakınlarında bir adada mahsur kalan Crusoe, içinden geldiği orta sınıf gerçeklik algısını bu ıssız adaya götürür ve Avrupa merkezli bir bakış açısıyla bu adada küçük bir Britanya kurar. Kendine arkadaş edindiği yerli halktan olan Cuma'ya ise bir köle olarak muamele eder. Crusoe onun gerçek adını öğrenme lütfunda bile bulunmaz ve ona bir isim verir, hem de keyfi bir isim. Onunla bir Cuma günü karşılaştığı için Cuma der ona. Yine burada da, bir yerliye isim koyma sürecinde gizli bir hiyerarşi duygusu vardır. Cuma ile iletişim kurduğu dil İngilizcedir. Adanın asıl yerlisi olan Cuma'nın dilini öğrenmeyi bile düşünmez Crusoe ve adayı da bir Avrupalı mantığıyla düzenler.

Robinson örneğinde olduğu gibi, yüzyıllar boyunca dünyanın değişik yerlerine yolculuk eden Avrupalı kâşifler, oradaki halkların özerk yapılarını dikkate almayarak daha baştan kendileriyle onlar arasında bir hiyerarşi kurmuştur. Sadece sömürülen doğal kaynaklar değil orada yaşayan insanlar da Avrupa merkezli bakış ve muameleden paylarını almıştır. Yerli halklar insan olarak muamele görmekten çok sanki keşfedilen ve sömürüye açık olan doğal kaynaklar olarak kabul edilmiştir. Aynı tepkiyi ilginç bir şekilde dönemin bazı aydınlarında ve yazarlarında da görürüz. Onlar da yeni keşfedilen

coğrafyalardaki kültürleri kendi yaptırımcı normlarına göre değerlendirmişler ve bu kültürlerin de kendi normları olduğu gerçeğini toptan reddetmişlerdir. Doğu, Batılı okuyucular için, “büyülü, cennetimsi, duyulara hitap eden, ama aynı zamanda da acımasız ve zalimce” olanın konumlandığı bir temsil alanı haline gelmiştir ve bu “egzotikleştirilmiş ve erotikleştirilmiş Doğu ile gerçek Doğu okuyucunun kafasında birbirine karışmıştır” (Kitson, 2008: 366).

Mangan’ın şiiri böylesi bir emperyalist ideolojinin çerçevesinde düşünen ve yukarıda zikredilen Eski Oryantalistlerin bağlamında değil, Fransız Devrimi’nin etkisiyle ortaya çıkan ve Doğu’nun kendi Batılı önyargılarından bağımsız olarak ele alınması gerektiğini savunan Yeni Oryantalistlerin bağlamında ele alınmalıdır. Ancak burada şu noktanın altı çizilmelidir ki, Mangan, Doğu’yu sadece “kendi yanıltıcı hayal gücünün renkleriyle parıltılı hale getirip yansıtan” Romantik Oryantalistlerden de farklıdır (Fegan, 2013: 200). Şiirlerinde Leyla, Emine ve Gülnare gibi Doğu’ya ait büyüleyici, egzotik ve çekici kadınların olduğu kurgusal evrenler yaratmaktan kendini alamasa da diğer Romantik dönem şairlerinin yaptığı gibi, Doğu’yu tiranlarla dolu, kendini her şeyi yapmaya yetkin gören insanların diyarı (Southey, Byron ve Shelley’de olduğu gibi) olarak kurgulamaz (Fegan, 2013: 202). Vance onun oryantalizmini “egzotik oryantalizm” olarak ele alır (1954: 87).

Eski Doğuculuk akımına duyulan tepkinin yanında, Doğu hakkında gelişen bu ilgiyi tetikleyen bir diğer neden de Doğu edebiyatlarından bazı eserlerin Avrupa dillerine çevrilmesidir. Jones gibi Arap ve Fars şairlerini İngilizceye çeviren araştırmacı ve kültür tarihçilerinin eserlerinde betimledikleri Doğu, daha sonraki kuşaklara, Doğu mitolojisi ile ilgili temaları ulaştırıyordu. Antoine Gallard tarafından derlenip Fransızcaya çevrilen *Binbir Gece Masalları*, 1704 yılında yayımlandı ve hemen ardından da eserin İngilizcesi yayımlandı. O’Donoghue, Mangan’ın bu eseri okuduğunu belirtir (1897: 89). O’Donoghue’ya göre, Mangan İngiliz Oryantalistlerin eserlerine de aşinadır. Onlara ek olarak, Alman edebiyatının en ünlü oryantalistlerinden Friedrich Rückert’i de okumuştur (1897: 89). Aynı dönemde yazan, Thomas Moore’un Hint ve İran tarihi hakkındaki *Lalla Rookh* başlıklı şiiri Avrupada geniş bir okuyucu kitlesi edinir.

### **Fransız ve Amerikan devrimleri ve Mangan**

Mangan’ın Osmanlı’ya olan ilgisini anlayabilmek için İrlanda ve Britanya tarihinde yaşananlar kadar Kıta Avrupası ve Britanya’yı önemli ölçüde dönüştüren başka bir kitlesel olaya, Fransız Devrimi’ne bakmak da gereklidir. Mangan da, her aydın gibi, bu devrim etkisiyle yeşeren ve yayılan fikirlerden çok etkilenmiştir. Bu etki hem yazdıklarının içeriğine hem de şiir estetiğine yansımıştır. Fransa’da 1789’daki bütün bir sosyal ve politik yapının parçalanmasına kadar giden olaylar, toplumda gerilim yaratan sosyal ve ekonomik çelişiklere ve hoşnutsuzluklara doğal afetlerin de eklenmesiyle hız kazanmıştır ve Britanya’yı da etkilemiştir. Fransız Devrimi kadar etkili olan bir önemli olay da Amerikan Devrimi’dir. 1776’da Amerika’nın bağımsızlığını ilan etmesinden 1832’de Büyük Reform Yasası’nın geçişi arasındaki süre Britanya tarihinde iniş çıkışlarla dolu, değişik alanlarda özgürlükçü fikirlerin toplum genelinde kabul görmeye ve desteklenmeye başladığı bir dönemdir. İngiltere tarihinde, bu dönem aynı zamanda

Romantik Dönem olarak adlandırılır (Abrams,1984: 44). Bu döneme, Fransız ve Amerikan devrimleri, demokrasinin yükselişi ve sanayi devriminin etki alanının genişlemesinden dolayı “devrim çağı” da denir. Bu dönemde yaşayan aydınlar, tarihte bir benzeri daha olmayan bu durumu çözümlenebilmek için, çeşitli kavramlar üretmişlerdir. Thomas Paine ve J.J. Rousseau gibi düşünürlerin de etkisiyle, toplum genelinde gittikçe yayılan siyasi hareketlerin, bireysel hak ve özgürlüklerin tanımlandığı ve sınırlarının çizilmeye çalışıldığı bir dönem olmuştur. Devrimler sırasındaki başarılarından dolayı insanların kendi yaşamlarını değiştirebileceklerine dair inançları güçlenmiş, dar kalıplardan çıkarılan siyaset anlayışı demokratik bir anlayışla örülü ulusal ideoloji boyutunda algılanmış ve yaşamın her alanına “ütopik bir enerji” yayılmıştır (Jarvis 2004: 4). Haklı olarak, bu dönem “[b]ugün doğal kabul ettiğimiz temel özgürlükler için savaşıldığı” bir dönemdir der White (2005: 9). Adriana Craciun, bu dönemde Fransız Devrimi'nin sismik bir enerji gibi yaşamın sadece siyasi alanında değil toplumsal cinsiyet ve diğer konularda da devrim başlattığını söyler (2008: 155). Shelley, Fransız Devrimi'ni yaşadıkları çağın en büyük teması olarak kabul eder (1954: 240).

Mangan'ın çağdaşı olan İngiliz Romantik şairler, ideolojik köktencilikleri, baskın söylemin kısıyında var olmayı tercih etmeleri, sistemle sürekli sorun yaşamaları, insancıl konulardaki duyarlılıkları ve dini konulardaki kuşkuculukları ile içinde yazdıkları dönemi değişik açılardan yansıtır. Bu şairler her alanda değişimin yaşandığı bu çağda öncü rolü üstlenmişlerdir. İkinci kuşak Romantik şairlerden Shelley, *Reformun Felsefi Bir Değerlendirmesi* (A Philosophical View of Reform, 1819) başlıklı çalışmasında dönemin şairleri ve devrimler arasındaki ilişkiyi açıklarken “Fransız devrimi aslında daha önce gerçekleşmiş, zorbalığa bir karşı çıkış olan diğer isyanların ve direnişlerin ‘uç noktada dışa vurumudur’ der. Shelley’ye göre “İngiltere’de bu değişim açmazı edebiyatta gerçekleşen bir Rönesans ile birlikte gerçekleşmiştir ve bu süreçte şairler “kendilerinden ziyade çağa özgü olan bir ruhla”<sup>2</sup> yazmışlardır (1954: 239-240). Bu devrimler sayesinde, bütün haklar ve özgürlükler yeniden gözden geçirilerek Kıta Avrupa’sında yüzyıllar içinde kurulmuş olan hiyerarşik yapılar mercek altına alınıp sorgulanmıştır ve bu sorgulama süreci, Shelley’nin de belirttiği gibi, Doğuculuk Rönesansı’na neden olmuştur.

Fransız ve Amerikan devrimleri sorgulayıcı ve kavramları ters yüz edici yapısıyla, Batı’da adeta bir deprem etkisi yaratmıştır diyebiliriz. Bu devrimlerin üzerine kurulduğu idealler, o güne değin baskın toplumsal söylemlerin kısıyında köşesinde kalmış gruplara da tanınırlık veren ideallerdi. İngiliz edebiyatında yansımaları bolca görüldüğü gibi kölelerin, kadınların, çocukların hatta hayvanların hakları ve özgürlükleri ile şimdiye kadar maruz kalınan haksızlıklar entelektüel ve siyasi çevreleri epeyce meşgul etmiş ve onları daha eşitlikçi bir zeminde davranmaya zorlamıştır. Yazılan eserler ve çıkarılan yasalar (köleliğin yasaklanması, dini azınlıklara hakların verilmesi, Katoliklerin eğitim hakkı gibi) ile kadın ve işçi hareketleri bu devrimlerin idealleriyle ilişkilendirebileceğimiz gelişmelerdir.

Bu tarihsel devrimden en çok etkilenen ülkelerden biri de Avrupadaki tek koloni olan ve yüzyıllarca Britanya’nın hayvan ürünlerini temin ettiği arka bahçesi ve vergi kaynağı olarak gördüğü İrlanda’dır. Fransız ve Amerikan devrimlerinin idealleri öteden beri İrlanda tarihinde yer etmiş olan kimlik sorunsalını yeniden canlandırırken bu süreçte İrlandalıların çıkış noktası olarak aldığı ulus ise, doğal olarak, İngilizler olmuştur

ve İngilizlerin kendilerini nasıl alımladığı ve temsil ettiği onların kimlik siyasetindeki mihenk taşlarından birini oluşturmuştur.

Bu devrimlerin yaydığı enerjiden etkilenen bir aydın olarak Mangan, Doğu'nun ve İrlanda'nın Batı'da temsil yöntemlerindeki ideolojik alt yapıyı ve epistemik şiddeti görebiliyordu. Şiirlerinde görülen Doğu'yu betimleme üslubu, Mangan'ın bilinçli olarak daha önceki betimlemelere karşı bayrak açtığını gösterir. Mangan'ın bakışı Britanya ya da Kıta Avrupası'ndaki herhangi bir aydının bakışından oldukça farklıdır. Mangan'ın olaylara Britanya'nın emperyalist ideolojisi tarafından asimile edilmiş bir İrlandalı gibi değil de bu ideolojiyi bilinçli olarak eleştiren ve hatta reddeden bir İrlandalı olarak bakması büyük bir önem arz etmektedir. Mangan'ın düz yazılarında daha açık ve anlaşılır bir şekilde ifade ettiği düşünceleri, 20. yüzyılda Batı'nın Doğu'yu alımlama yöntemlerini bir Doğulu gözüyle çözümleyen Edward Said'in düşüncelerinin öncüllerinden biri gibidir. Edward Said, *Oryantalizm* (Orientalism, 1978) ve *Kültür ve Emperyalizm* (Culture and Emperialism, 1993) başlıklı çalışmalarında, Batı'nın var olduğunu farz ettiği Doğu'nun gerçekte var olmadığını, Batı'daki Oryantalist düşüncelerin ve varsayımların aslında Batı'nın kendisiyle ilgili olduğunu ve bunun da Batı'nın Doğu'yu ideolojik bir alımlama ve hazmetme süreci çabalarının bir yansıması olduğunu altını çizer. Benzer düşünceleri Mangan'ın ağzından duymak da mümkündür. Tağızade Karaca de haklı olarak Mangan "oryantalizm'in de ezberini bozmuştur" (2010: 359) der. Bu bağlamda denilebilir ki, Mangan, Batı'nın yüreğinden, Doğu'ya bir Batılı gözüyle değil, ötekileştirilmiş bir Batılı olarak bakar. Bu yüzden onun bakışı, orta sınıf ideolojisinin içinden gelen ve bu ideolojiyi sorunsallaştırmayan, İrlanda'daki Britanya hükümlerine karşı çıkmakla birlikte o dönemdeki Britanya epistemolojisinin şekillendirdiği Yeats ya da George Moore gibi yazarlardan, şairlerden ve düşünürlerden çok farklıdır. Onun yansıttığı Doğu daha çok bir sömürge ülkesine mensup bir şairin başka bir ötekileştirilmiş bölgedeki gerçekliğe bakışına benzemektedir ki bu da bir uçtan bir diğerine bir bakıştır aslında.

### **Mangan ve İrlanda sorunsalı**

1800 yılı Britanya'nın sadece yönetsel olarak değil, dilsel emperyalizmiyle de İrlanda'da kendini kurduğu bir dönemin başlangıcına işaret eder. Bu dönemde İrlanda'nın kendine ait (İrlandaca) dili unutturulur, "Eski İrlandaca dünyası sadece İngilizce üzerinden" temsil edilir (Quin, 2008: 3). Dolayısıyla Britanya'dan gelen yetkililerin sistemli bir şekilde İrlandacayı unutturmaya çalışmaları bir travmaya neden olmuş ve toplumsal belleğe hiç silinmemek üzere kazanmıştır. Aslında, yukarıda da sözü edilen ve Mangan'ın kendisinin de görev aldığı proje, Britanya'nın uyguladığı dilsel emperyalist ideolojinin kullandığı mekanizmaların bir parçasıdır. Ancak Mangan'ın durumunda bu proje onun eski İrlanda şiir geleneğini keşfetmesine ve daha da milliyetçi bir çizgiye kaymasına neden olmuştur. 1922 yılında İrlanda Özgür Cumhuriyeti kurulduğunda bile, pratikte İngilizce İrlanda'nın diliydi çünkü İrlandaca sadece köylerde yaşlı İrlandalıların hatırlayabildiği ya da Atlantik kıyısındaki bazı bölgelerde konuşulan bir dil durumundaydı. İrlandalılar İrlandacayı, çok sonraları, okulların öğretim programlarına yerleştirilen dil dersleriyle öğrendiler ki bu da İrlandalıların ana dilini sonradan öğrenen bir ulus olması gibi benzeri bulunmayacak bir gerçekliği deneyimlediğini göstermesi açısından önemlidir. İrlandalıların yaşadığı bu

derin travma pek çok edebiyat eserine konu olmuştur. 20. yüzyıl İrlanda tiyatrosunun önde gelen isimlerinden olan oyun yazarı Brian Friel'in "Translations" (Çeviriler, 1980) başlıklı oyunu bu eserlerdendir.

Özmen, Mangan'ın kişisel tarihi ile İrlanda tarihi arasındaki paralelliğe dikkat çekerek, "Mangan'ın doğum ve ölüm yılları İrlanda tarihinin dönüm noktalarıyla kesişir" der (1998: 51). Tağızade Karaca da benzer bir değerlendirme yapar:

Mangan'ın yaşadığı dönem, (1803-1849), İrlanda tarihinin önemli dönüm noktaları ile kesişmektedir. İrlanda toplumunun kaderi ile şairin hayatı adeta birbiriyle özdeşleşmiş, tarihinin en acılı ve karmaşalı dönemi Mangan'ın şiirlerine hem doğrudan hem de dolaylı olarak yansımıştır. O dönemde İrlanda dili ölü bir dil haline gelmiştir ve ne toplumsal ne de ticarete, eğitimde kullanılmaktadır. (2010: 347)

Tağızade Karaca (2010), Mangan'ın Doğu'ya yönelme nedenlerinden birinin yaşanılan sansürün delinmesi olduğuna değinirken "en güzel milli şiirlerini korkunç bir yoksulluğun kucağında inleyen ülkesinin bu döneminde yazacaktır" der ve ekler: "O dönemde İrlandalı şairler, İrlanda ile ilgili doğrudan politik yorumlar yapamadıkları için şiirlerinde İrlanda'yı güzel bir kadın olarak, imgesel söyleyişle ifade ederlerdi" (2010: 350). Tağızade Karaca, Mangan'ın "Türk şiir geleneğine göre çevirip yazdığı," "Yüz Yapraklı Gül"de sözü edilen "yeşillerle çevrilmiş güzel kadın"ın İrlanda olduğunun altını çizerek, Osmanlı edebiyatından aldığı malzemeyi, "yine kendi amacı doğrultusunda kullanmıştır" der (2010: 350). James Joyce da Mangan'ın Doğu edebiyat geleneklerine olan ilgisini İrlanda'nın tarihsel koşullarıyla ilişkilendirerek onun "henüz ulusal yazın geleneğinin var olmadığı bir ortamda ve şiire gündelik konulara değindiği ölçüde değer veren bir toplumda yazdığını, bu nedenle de sınır tanımaksızın pek çok ülke ve kültürün çekimine kendini kaptıran şairin zengin bir imge gücüyle kişiliğinde Doğu ve Batıyı" birleştirdiğini belirtir (akt. Özmen,1998: 51).

### **Mangan ve Aydınlanma**

Mangan'ın Osmanlı'ya olan ilgisinin nedenlerinden bir başkası da içinde yaşadığı epistemolojiye getirdiği eleştiri bağlamında ele alınabilir. Bu yönüyle de Mangan, Aydınlanma epistemolojisini mercek altına alıp sorunsallaştırmaktadır. Mangan'ın içinde yaşadığı Romantik dönemde yazarlar ve şairler her şeyi mantığın filtresinden geçirerek, bilimsel bir şekilde açıklayabileceği savına dayanan Aydınlanma epistemolojisini sert bir şekilde eleştirdiler. 18. yüzyılda yaşanan Aydınlanma Çağı'nın aynı zamanda Akıl Çağı olarak da adlandırıldığını anımsarsak, 19. yüzyılda bütün eleştirilere rağmen hala ana düzenleyici ilke olarak kabul gören aklın önemini daha iyi anlayabiliriz. Descartes, Newton ve Locke'un felsefi duruşlarıyla beslenen ve Batı epistemolojisinin lokomotif durumundaki akıl merkezilik şu anda bile Batı'nın en belirleyici özelliklerindedir. Descartes'in *cogito ergo sum* (düşünüyorum öyleyse varım) düsturuyla şekillenmeye başlayan bu dünya görüşü, akli ön plana çıkarıp onun zıttı olarak alınan ruhsal, bedensel, duygusal ve sezgisel özellikleri bastırmayı dayatmıştır. Böylesi bir görüş de son derece mekanik, ilerlemeye dayalı, lineer mantık üzerine kurulu burjuva değerlerini oluşturan ve perçinleyen bir epistemolojinin oluşmasına neden olmuştur.

Mangan bu epistemoloji içinde kendine bir yer bulamamıştır. Bir manavın oğlu olarak



dünyaya geldiği için,<sup>3</sup> büyük oranda Britanya'daki baskın söyleme pek de yabancı olmayan ve onun değerlerine sahip çıkan Yeats ve Moore'un aksine Mangan bu söylemin sindirmeye çalıştığı alt sınıftan geliyordu.<sup>4</sup> Mangan hakkında otobiyografik bilgi eksikliğimiz bizi dolaylı olarak onun hakkında çıkarımlarda bulunmaya iter. Örneğin, özel yaşamında ya da yaşadığı toplumda ciddi bir açmaza düşüp düşmediğini ya da şairin felsefi duruşunun ne olduğunu tam olarak bilemiyoruz. Parsons'un aktardığına göre Mangan kendini İrlanda'nın gerçeklerinden kaçmak zorunda hisseden, belki de bu yüzden kendi topraklarının ve tarihinin dışında yazılmış eserleri okuyup çeviren bir çevirmen olarak görmektedir (2014: 87). Bu durumda Mangan orta sınıfın değerlerini, davranış normlarını ve estetik zevkini ancak dışarıdan birinin gözüyle anlayabiliyordu diyebiliriz. Üstelik sadece ait olduğu sınıf yüzünden değil dini kimliği yüzünden de onun pek çok açıdan haksızlıklara maruz kaldığını tahmin edebiliriz çünkü Mangan Katolik bir aileden geliyordu ve 19. yüzyılda İrlanda'da Katolik olmak demek Krallığın sunduğu pek çok nimetten faydalanamamak demektir. Bu durumda onun Aydınlanma'nın tetiklediği modernitede ve burjuva epistemolojisinde bastırılan seslerden biri olması oldukça beklenen bir durumdur. Kısaca diyebiliriz ki, kendi ülkesinde, Mangan baskın söyleme oldukça yabancı bir katmandan gelmekteydi ve eserleriyle de bu katmanın sesi olabilmekteydi.

Aydınlanmaya karşı duyulan tepkiler bazı şiirlerde eski Doğuculuk akımına duyulan tepkiyle de birleşmiştir. Bu tepkiyi dışa vuran şiirlerden biri İngiliz Romantizminin önemli şairlerinden olan Coleridge'in yazdığı "Kubilay Han"dır. Bu şiir, Avrupalıların yeni keşfettikleri Doğu dilleri ve edebiyatları karşısında yaşadıkları hayranlıkla karışık beğeniyi dışa vuran Oryantalist Rönesans'ın bir parçasıdır (Kitson, 2008: 366). Yani bu şiir Coleridge'in içinde yaşadığı sosyal ve tarihsel bağlama bir cevabıdır. Coleridge, Doğu ile ilgili öğeleri kendi kafasındaki kaygıları ya da idealleri şiirleştirmek, sorunsallaştırmak için kullanmıştır. "Şiir içinde barındırdığı örtülü düşünceler çerçevesine akılcı olmayan bir yöntemle ulaşmayı zorunlu kılar; sonuçta okuyucuyu, akılcı olmayan ve bilincine varmadan edindiği bilme yöntemlerini deneyimlemeye iter" (McGann,1983:101). "Kubilay Han"ın tepkiseliliği üzerine Fulford (2008) şöyle der:

Oryantal bir dış uzam Batılı ve psikolojik bir iç uzamı anlatır. Ancak bu gerçeği kabul edince, kendi kimliğinden bir şeyin Habeş kızı betimlediğini kabul ettiğinde, Batılı şair yaratıcılığını kontrol altında tutabilmek için, kendi zevkleri ve acılarının yeterince bilincine varabilir. (188)

Fulford'un sözünü ettiği şey Romantizm'in önemli özelliklerinden biri olan serüven romansının içselleştirilmiş bir halidir. Mangan'ın Osmanlı edebiyatından çevirdiğini iddia ettiği şiirlerle Coleridge'in Doğu hakkında en ünlü şiiri olan "Kubilay Han" karşılaştırıldığında iki şairin de Doğu'yu alımlama konusunda pek çok ortak noktası olduğu görülür. Bu nedenle Fulford'un değerlendirmesini Mangan'ın Orta Doğu hakkındaki şiirleri için de söyleyebiliriz. "Kubilay Han" şiirinde verilen tepkilere benzer bir şekilde Mangan, "Yusuf Şeyh'in Yedigârı" başlıklı şiirde aslında kendi döneminde yaşamın her alanında kendini hissettiren ve Aydınlanma epistemolojisinin en yüceltilen değeri olan insan aklıyla dalga geçer. Şiirin daha ilk satırında şöyle der: "İnsan Aklı'nın ne anlamsız rüyasıdır / Allah'ın sırrına erişemeyen iradesi ve Varlığının / Büyük Kervanını tetikleyebileceğini düşünmek" (1-3).<sup>5</sup> Tıpkı More'un Ütopya'da yaptığı gibi, Mangan,

Doğu üzerinden Batı kültürü üzerine yorumlar yapar ama bu iki yazar eserlerinde Doğu'ya farklı perspektiflerden bakarlar. More Ortaçağ skolastisizmine Akıl merkezli rasyonel bir alternatif oluşturmaya çalışırken, Mangan artık baskın söylemin temel şekillendirici unsuru haline gelmiş Akılcılığın yarattığı açmazlara bir alternatif bulmak üzere yola çıkar.

Mangan'ın şiirleri iki farklı varlık ve bilinç alanı arasında bir diyalog zemini kurar. Dış dünyayı Akıl ile anlayabilen Batı ile (Batılı anlamda) Akıl çerçevesine sığmayan Doğu'nun karşılaşmasıdır bu. Batı'nın Akıl merkezli bakış açısında, ötekileştirilen, şeytansılaştırılan, sınırları belli olmayan kaygan bir benlik algılamasını barındıran Doğu egzotik bir alan olarak yansıtılmıştır. Yani, Mangan'ın üstesinden gelmeye çalıştığı sorunsal Osmanlı coğrafyasına ait değildir. Joyce haklı olarak Mangan'ın şiiri için, “şarkı İrlanda hakkında da olsa İstanbul hakkında da olsa aynı nakarata sahiptir, ruhunun aybeyazı incisini, huzurunu kaybeden bir kadına bunu geri gelmesi için bir duadır” der (akt. Fegan,2013: 212). Quinn de, “Mangan, Genç İrlanda'nın liderlerine, John Mitchet'e, Thomas Davis'e ve Charles Gavan Duffy'ye Khizzilbasj turban giydirir,” der (2008: 25). Burada vurgulanan şey, Coleridge'in “Kubilay Han” da yaptığı gibi, Doğu üzerinden aslında İrlanda'nın ele alınışıdır. Bu durumda diyebiliriz ki Mangan, özellikle Osmanlı topraklarını ele aldığı şiirlerinde, hiç gitmediği bu coğrafyayı hayranlıkla betimlerken aynı zamanda ideolojik mesajlar vermektedir. Kendinden önce pek çok yazarın ve şairin yaptığı gibi aslında onun hesaplaşmaya çalıştığı, temsil etmeye çalıştığı şey Doğu değil, yaşadığı açmazlar ve İrlanda'ya ait kimlik belirteçleridir. Yukarıda da altı çizildiği gibi, onun betimlediği Doğu, Batı'nın var olabilmesi, kendini tanımlayabilmesi için ötekileştirdiği, ikili zıtlıkların olumsuz ayağını işgal eden Doğu değil tam tersine olumlu bir bağlamda betimlenen ve Oryantalistlerin eserlerindeki ideolojik mekanizmaları kasıtlı olarak tersine çeviren bir Doğu'dur. Yıldız (2013) gibi yazarlar da Edward Said'in öncülük ettiği Oryantalizm ile ilişkili kavram ve tartışmaların özellikle Osmanlı toprakları bağlamında sorunlu bir alan olduğunu belirtir. Mangan gibi şairlerin eserlerinin incelendiği çalışmaların bu tartışma zemininin hareketlenmesinde rol oynayabileceği muhakkaktır.

Mangan'ın, içinde Orta Doğu imgeleri barındıran şiirlerini, kendi kişisel gerçekliğinin dışı vurumu olarak ele alıp, psikolojik bir boyutta değerlendirmek de mümkündür. Şiirlerinde hiç gitmediği yerleri canlı bir üslupla ve tarihsel ve coğrafi gerçekliklere uygun olarak dillendirmesi bir yana şiirlerinde yarattığı uzamın içselleştirilmiş dışsal gerçekliklerin bir uzantısı olarak aslında kendi ruh halini da yansıtıyor oluşu böylelikle kabul edilebilir. Kendi kültürüne ait olmayan ve dolaylı olarak bilebildiği bu unsurlar onun kendi iç dünyasını serbestçe dışı vurabileceği araçlar görevini görmüştür diyebiliriz. Yani diğer bir deyişle, Doğu'ya değgin değişik bir alımlama yöntemi geliştiren Mangan'ın bu şiirler yoluyla aslında kendisi ile de hesaplaşmak fırsatını yarattığını da söyleyebiliriz. O halde bu süreci bilinçdışının süblime edildiği bir estetik dışı vuruş süreci olarak da ele alabiliriz.

## Sonuç

Mangan önemli sayıda Osmanlı şairini Almancadan İngilizceye çevirmiş ya da azımsanamayacak sayıda şiirini Osmanlı edebiyatından esinlenerek yazmıştır. Mangan'ın Osmanlı edebiyatına duyduğu ilginin değişik nedenleri vardır ve bu ilgi yaşadığı tarihsel

bağlamda ele alındığında daha ayrıntılı yorum ve savlara varmamız da mümkündür. Örneğin, Mangan'ın Oryantalist Rönesans hareketinden ya da Fransız ve Amerikan devrimlerinden etkilenip Aydınlanmadaki akılcılığın oluşturduğu açmazdan çıkma kaygısıyla böylesi bir şiirsel düzleme geçtiğini iddia edebiliriz. Buna ek olarak, yaşadığı dönemde baskın olan Avrupa merkezliliğinin ötesine geçerek, Mangan'ın kendi şiir evreninde içinde yaşadığı söylemin kurguladığı epistemolojik kategorileri Doğu üzerinden sorunsallaştırdığını da söyleyebiliriz. Eğer bu savı doğru kabul edersek, Mangan'ın şiirlerini ya Osmanlı edebiyatından aldığı eserleri tercüme ederek ya da özgün bir yaratımla kendi başına yazması kendi kültürünün sunduğu gerçekliklere bir alternatif bulabilme kaygısını yansıtmaktadır diyebiliriz. Mangan'ın şiirlerinde yarattığı zaman ve uzamı aslında hem hiç ziyaret etmediği Orta Doğu'dan hem de Batı'nın ötekileştirdiği Osmanlı'dan alması ve bu bölgede üretilen kültür ve edebiyatı da kaynak olarak değerlendirilmesi, Batılı epistemolojik ve estetik kategorilerin kendisi için oluşturduğu açmazı aşma arayışı olarak algılanabilir. Böylesi bir çabayı Mangan'ın aitlik duygusu hissetmediği bir söylemden kaçıp başka bir söylemde kendini konumlandırma girişimi olarak da ele alabilir ve hatta merkezdeki kimlik gösterenleriyle asla özdeşleşemeyeceği bir söylemden kendisini ötekileştirmeyen başka bir söyleme kaçışı olarak da değerlendirebiliriz. Bu girişim onun İrlandalı bir Katolik olarak kendisine atfedilen kimlik gösterenleriyle de sorunlu olduğuna işaret eder.

Doğu'yu doğu'laştıran Oryantalist yaklaşıma (Koçak ve Koçak, 2013: 197) karşı bir duruş sergileyen Mangan'ın Doğu'ya olan ilgisinin olası nedenlerinin izini süren çalışmamız, onun şiirlerinin bağlamsal bir zeminde daha iyi anlaşılmasını sağlamayı da amaçlamaktadır. Bu doğrultuda yapılacak çalışmalar Türkiye'deki Mangan çalışmalarına olduğu kadar Oryantalizm ile ilgili kavramsal ve yöntemsel tartışmalara da bir zemin hazırlayacaktır. Mangan'ın İran ve diğer Orta Doğu ülkelerine olan yaklaşımında da onun Osmanlı coğrafyasına yaklaşımının izlerinin sürülebileceği ihtimali sezilebilir. Gelecekte yapılacak olan çalışmalar Mangan'ın düşünce evreninin anlaşılmasını sağlayacağı kadar Osmanlı ve Orta Doğu'nun Batı'ya olan etkisini göstermede de önemli bulgu ve yorumlar ortaya koyacaktır.

## Notlar

- 1 Diğer ikisi, Thomas Moore ve J.J. Callahan'dır.
- 2 (İng. "less their own spirit than the spirit of their age")
- 3 On beş yaşına kadar kurumsal eğitim alsa da bundan sonra bir noterde memur olarak çalışmaya başladı. On yıl boyunca hukuk belgelerini kopyaladı ve daha sonra da Trinity College'da geçici olarak kütüphane memuru olarak çalıştı. Her iki işi de onu ekonomik belirsizliklerden kurtaramamıştır.
- 4 Bu çalışmada kullanılan Mangan'ın biyografik bilgileri *Jacques Chuto'nun James Clarence Mangan: A Bibliography* (1999) başlıklı kitabından alınmıştır.
- 5 Mangan'ın şiirine yapılan göndermeler, *Selected Poems of James Clarence Mangan*'dan alınmıştır ve dize numaraları ile verilmiştir. Çeviriler bu makalenin yazarlarına aittir.

**Kaynakça**

- Abrams, M. H. (1984) *The correspondent breeze essays on English romanticism*. New York: W.W. Norton.
- Arıkan, A. & Birlik N. (2017) James Clarence Mangan'ın seçilmiş şiirlerinde Orta Doğu coğrafyasına ait imgeler. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 14(3), 7-23.
- Chuto, J. (1999) *James Clarence Mangan: A bibliography*. Dublin: Irish Academic Press.
- Craciun, A. (2008) Romantic poetry, sexuality, gender. *British romantic poetry*. Ed. James Chandler & Maureen N. McLane. Cambridge: Cambridge. 155-177.
- Elmann, M. (1991) *Four Dubliners: Wilde, Yeats, Joyce and Beckett*. London and Cardinal: Sphere.
- Emig, R. (1995) *Modernism in poetry: Motivations, structures and limits*. London and New York: Longman.
- Fegan, M. (2013) 'Every Irishman is an Arab': James Clarence Mangan's eastern translations. *Translation and Literature*, 22, 195-214.
- Fulford, T. (2002) "Slavery and superstition in the supernatural poems". Ed. Lucy Newlyn. *The Cambridge companion to Coleridge*. Cambridge: Cambridge. 45-58.
- Goring, P. (2008) *Eighteenth-century literature and culture*. London: Continuum.
- Jarvis, R. (2004) *The Romantic period*. Edinburgh: Pearson Longman.
- Kitson, P. J. (2008) The romantic period, 1780-1832. *English literature in context*. Ed. Paul Poplawski. Cambridge: Cambridge. 306-402.
- Koçak, O. K. & Koçak, D. Ö. (2013) Batı edebiyatında muhayyel bir şehir: Edmondo de Amicis'in İstanbul'u. *folklor/edebiyat*, 19(73), 197-212.
- Mangan, C. J. (2003). "Yusuf Şeyh'in yâdigarı". *Selected poems of James Clarence Mangan*. Ed. J. Chuto, vd. Dublin, Portland: Irish Academic.
- McGann, J. J. (1983) *The Romantic ideology*. Chicago: The University of Chicago.
- O'Donoghue, J. D. (1897) *The life and writings of James Clarence Mangan*. Dublin: M.H. Gill & Son.
- Özmen, D. (1998) İrlanda'nın "ulusal şairi" James Clarence Mangan'ın 'divan şiiri'ne katkısı. *Adam*, 50-63.
- Parsons, C. (2014) Cosmopolitan form: Mangan's anthologies and the critique of *Weltliteratur*" *Essays on James Clarence Mangan: The man in the cloak*. Ed. S. Sturgeon. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Shelley, P. B. (1954) *A philosophical view of reform*. London: Oxford.
- Quin, J. (2008) *The Cambridge introduction to modern Irish poetry, 1800-2000*. Cambridge: Cambridge.
- Tağızade K. N. (2010) İrlandalı James Clarence Mangan (1 Mayıs 1803-20 Haziran 1849) ve Divan edebiyatı. *Perspectives on Ottoman studies*. Ed. Ekrem Causevic, Nenad Monacanin & Vjeran Kursar. Berlin: Lit Verlag. 345-362.
- Tavukçu, O. K. (2007) Edebî metinler ışığında doğu kültürlerinin batıya etkileri ve batıda Türk imgesi. *Turkish Studies*, 2(4), 750-762.
- Vance, N. (2002) *Irish literature since 1800*. London: Longman.
- White, R.S. (2005) *Natural rights and the birth of romanticism in the 1790s*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Yıldız, A. (2013) Türk düşüncesinde oryantalizm eleştirisinin alımlanışı. *folklor/edebiyat*, 19(75), 221-236.





DOI: 10.22559/folklor.268

folklor/edebiyat, cilt:24, sayı:94, 2018/2

# Mother's Bag of Tricks: Irish Folklore, Tradition and Identity in John McGahern's Fiction

Anne'in Hileli Oyun Torbası: John McGahern Edebiyatında İrlanda Folkloru, Gelenek ve Kimlik

Dana Radler\*

## Abstract

Alienation makes the heroes in John McGahern's stories behave or appear like uncontrolled, wild and fearful creatures, anticipating a peril but unable to detect a precise danger and the way to counteract its impact. The demarcation between the safe and unsafe territory is even more difficult in circumstances related to death and funerals, as characters are transposed into a symbolically-built space where images, sounds, colours, and domestic totems help or restrain them, linking the visible to the subconscious. Diverse motifs from the animal, vegetal or human realms, are accompanied by a panoply of stylistic means employed to take the readership into a genuine Irish setting in which animal representations often mirror feelings of numerous humans, from hope to despair, or frailty to rigidity. This paper aims to explore the way in which folklore-extracted elements shape Irish identity and recurrently emerge in McGahern's literary works, the result being a unique mixture of imagery and personal memories implanted in both content and narrative.

**Keywords:** *John McGahern, Irish tale, alienation, nature, orality*

---

\* Assist Lecturer, Bucharest University of Economic Studies, Faculty of Economic International Relations, Department of Modern Languages & Business Communication, Bucharest, Romania, daniela.radler@rei.ase.ro

\* Yrd. Doç. Bükreş Üniversitesi, Ekonomi Araştırmaları, Uluslararası Ekonomik İlişkiler Fakültesi, Modern Diller ve İş Ticareti İletişim Bölümü, Bükreş, Romanya, daniela.rader@rei.ase.ro

## Özet

Yabancılaşma, John McGahern'in öykülerinde, onun kahramanlarının, tıpkı kontrol edilemeyen, vahşi ve korkunç yaratıklar gibi davranmalarına ya da öyle görünmelerine yolaçar; bir tehlikenin gelmekte olduğunun sezinlerler, fakat tam olarak tehlikeyi göremezler ve yaratacağı etkiyi nasıl tesirsiz hale getireceklerini öngöremezler. Ölüm ve cenazeye bağlı durumlarda, güvenli ve güvensiz ortamlar arasındaki sınırın belirlenmesi oldukça zordur; karakterler, bir yandan sembollerden kurulmuş bir uzam alanına doğru kaydırılırken, görüneni bilinçaltına bağlayan imgeler, sesler, renkler ve ev totemleri onlara yardımcı olurlar ya da onları sınırlandırır. Okurları, özgün bir İrlanda atmosferine alıp götürmek amacıyla, bitki, insan ve hayvanlar aleminden alınan çeşitli motifler, muhteşem bir üslup düzeninin kullanımına eşlik ederler; bu özgün İrlanda ortamında, hayvan sembolleri, çoğunlukla, umuttan ümitsizliğe, ya da kırılğınlıktan acımasız bir sertliğe doğru uzanan, insana özgü, sayısız duyguları yansıtır. Bu makale, İrlanda kimliğine biçim veren folklordan çıkartılıp alınan öğeleri keşfetmeyi ve McGahern' in edebi eserlerinde nasıl, hangi yollarla ortaya çıktıklarını irdelemeyi amaçlamaktadır; sonuç, hem içeriğe, hem de anlatıma yerleştirilmiş kişisel anılardan ve imgelerden oluşan emsalsiz bir karışımdır.

**Anahtar Sözcükler:** *John McGahern, İrlanda hikâyesi, yabancılaşma, doğa, sözel anlatım.*

## Introduction: Irish folklore, tradition and identity

"I write because I need to write. I write to see. Through words I see" declares John McGahern in "Playing with Words", included in the *Love of the World* collection of essays (2009a: p. 9). Acclaimed for his unique prose, often realist and sharp, embracing people with all their qualities and weaknesses, McGahern's stories continue to be read by various generations across several continents. The vision John McGahern refers to in the quote above is both an individual gift and a heritage passed on to many generations before him; he inherited this gift from his mother and shared it generously in the format of novels and short stories. This paper aims to explore the way in which folklore shapes Irish identity in fiction and emerges recurrently in McGahern's literary works, the result being a unique mixture of imagery and personal memories implanted in both content and narrative.

This analysis can start with the example of using different titles for his volumes in their editions in Ireland/Britain versus the United States, which illustrates his decision to opt for a certain title and launch it under an auspicious sign, following the Irish traditions of good omens. His last volume, entitled simply *Memoir*, appeared in America under the title *All Will Be Well*, and this choice certainly reflects the author's intention to resonate with his audience, but it also relates to a short passage coming from T.S. Eliot, as suggested by Denis Donoghue who advocates for the idea of purification out of a creative yet difficult process:

And well shall be well and  
All manner of thing shall be well  
By the purification of the motive  
In the ground of our beseeching.<sup>1</sup>

McGahern's force comes from a long orality marking the discourse of locals and

generations long before him; it often involves a mild tone of sarcasm, since comments: upon one's fate connect with the hint of personal thinking turning into a symbolic paradox. This is the case of a middle-aged, thoroughly disappointed local teacher who is finally happy for the day to have come to an end, when the arms of the clock reach three o'clock, and his expressed thoughts highly contrast his inner monologue. The end of his indirect speech triggers a perceivable silent roar of laughter to his own existential fiasco: "I hear their whoops of joy go down the road, and I linger over the locking up. I am always happy at this hour. It's as if the chains of the day were worth wearing to feel them drop away. I feel born again as I start to pedal towards the town. How, how, though, can a man be born again when he is old? Can he enter a second time his mother bag's of tricks? I laugh at last" (1992: p. 111).

Irony, paradox and humour are carefully manoeuvred by McGahern: in his informative study, Diarmuid Ó Giolláin observes two remarkable characteristics of Irish traditions: firstly, that this area holds simultaneously a certain "homeliness and vagueness" (O Giollain 2000: p. 1) unlike well-established scholastic areas, such as anthropology or sociology, and secondly, that, despite the above, it continues to manifest "an immediate emotional resonance" due to its "aura" (O Giollain 2000: p. 2). Such a force is certainly connected to the history of Ireland, and, more recently, with the wave of a rather "nationalist" reaction to the English majority and the expression of local history and identity.

After the Great Famine, he observes that "[t]he loss of the language involved the acquisition of English and a greater likelihood of literacy, with the direct loss of Gaelic oral traditions, traditional knowledge in general, and the attendant opening to modern ideas" (O Giollain 2000: p. 16). Yet, before, that, looking in retrospect at the long series of centuries in which Celtic rites co-existed with Christian ceremonies, until the early 19<sup>th</sup> century, a practically unparalleled experience by other European cultures, Vito Carassi explains such a phenomenon by an internal cultural characteristic which "goes beyond mere perception, to an attraction of that unreachable world lying well beyond everyday reality, to the near devaluation of pure corporeity in the name of a striving for the absolute, the infinite." This very unique aspect enabled the Irish culture to manifest its "visionary character and imaginative power" (2012: p. 29).

Once the Irish society started to modernize in the 19<sup>th</sup> century, those traditions underwent difficult times, and were later exploited in fiction as well, mainly to present familiar heroic features and heroes. But, at the same time, writers felt an increasing need to preserve their cultural heritage not only along a Romantic trend, but in a more realist manner, sometimes incorporating subtle elements into their own narrative, in a rather unconscious way. As Marguerite Quintelli-Neary explains in her study devoted to folklore and their representations in the modern Irish novel; the diverse tradition of storytelling was performed by either an *ollamh*, a *fili*, *loidhe* or *seanachie* <sup>2</sup> whose mission was taken over by modern narrators: "The modern novelist could serve as any one or a combination of several of these storytellers, alternately recording his literary, fictional tale, reciting genealogy in parodic fashion, and constructing a wandering hero tale, as Joyce does in *Ulysses*" (1997: p. 5). John McGahern assumes the role of an artist, and places his prose in the line of storytelling and Anglo-Irish literature, yet he does it by weaving images and



stylistic means from the old Gaelic tradition, a mix of vegetal and animal representations, human figures and diverse scenes: family and rural events, love, illness or dying, or rites of passage, both to adulthood or the otherworld. By doing, that, the novelist becomes a creator able to give eternal life to dying traditions and an ancient way of living which was to disappear in the post-war agricultural and industrial transformations, and his ability to capture it is brightly suggested by Maria Tymoczko and Colin Ireland: “Whenever a world is about to disappear, a poet emerges to utter it, and through that poet it achieves a comprehensive articulation. If that world has been self-enclosed or cut off by the facts of nature from the wider society, then it often reaches such a point of artistic refinement through its own inner resources” (2003: p. 195).

### 1. **Fantasies of vegetal and animal representations**

McGahern’s stories abound in representations of rural landscapes, bogs, hills and waters surrounding individuals in their everyday activities. There is a whole range of semantic operators associated to rural life, for instance: bees and hives in “The Conversion of William Kirkwood” (*The Collected Stories* 1992: p. 331-349), donkeys, high hedges, thistles and nettles, ash, oak or sycamore trees, pike, perch and eels, pools, meadows, small lakes, moonlight, green lanes, potato shoots, sheds full of pigs and cattle, ploughs harrows, turf shed, and other references to the space around the barracks where he spent his childhood and early years (*Memoir* 2005) . They are a constitutive part of the life of his characters, both victims and heroes, both males and females, and they combine their experiences in joyful, routine or sad stories, as life in the early decades of the 1940s and 1950s used to be.

Most often they are presented in what stands for a blurred area between reality and dream. Characters often seem to be so intensely absorbed by their inner monologues, that the natural surrounding seems to quietly enhance their pensive mood, or are occasionally helped to overcome difficult emotional moments by ignoring the brutal side of life. The writer’s innate ability to appeal to the healing powers of nature, or a silent resonance with all its beings is certainly derived from what has been coined as the ‘fantasy’ incorporated in artistic creation: “the unreal becomes the real in the context of the narrative” and “is often perceived as having the significance of dreams” (Harris 2008: p. 2). Through the voice of characters or of the narrator, McGahern comes back to this theme over and over: “The night seemed so full of serenity that it brought the very ache of longing for all of life to reflect its moonlit calm, but I knew it too well neither was nor could be. It was a dream of death” (McGahern 1992: p. 224); “They could in time even take care over other farms, a dream he had once had about his eldest son: together they could take over everything” (McGahern 1991: p. 108) or “I wanted to be alone, to go over the night, to try to see clearly, which only meant turning again and again in the wheel of dreaming” (McGahern 1985: p. 94).

The same kind of blurred space mixing reality with dreams arises in his reflection about the years spent in Trinity College Dublin, and the ongoing reading and re-reading of John Butler Yeats’ correspondence: “Sleep is dreaming away from the facts and wakefulness is dreaming in close contact with the facts, and since facts excite our dreams and feed them

we get as close as possible to the facts if we have the cunning and the genius of poignant feeling..." (McGahern 2009b: p. 39). That vision is explained by an understanding of a state of mind: the pleasure to look out of the window, at the busy people crossing in front of the windows, the amiable conversation with cleaners, porters and other support staff, but also to "live in the quiet in the very heart of Dublin" (McGahern 2009b: p. 38) as in a safe cocoon far from the restaurants, bars and outside enjoyable areas. McGahern the writer is always interested in the people he meets, he enjoys casual conversation, new points of view, words or idioms he hadn't met before, and he enjoys friendly people as much as he looks critically yet humorously at those rallying against him occasionally, conformists and rather unsociable individuals.

The reality-like-a-dream vision is certainly intensified by the use of vegetal constituents pointing to supply, transfer, or skin and hair as suggested by Ella Sharpe Freeman: "Trees in dreams are objects on to which personal attributes are often transferred. 'Bay trees' and 'beech trees' I have found selected because the person whom the tree signified was once seen on a seashore. 'Yew' trees I have found indicated the transference on to the analyst of an unconscious imago (you). A 'pine' tree I have found indicating an unconscious longing for the person the tree represented, a 'birch tree' the representation of a punishing parental image (. . .)" (Sharpe Freeman 1988: p. 18).

Birch trees appear occasionally in other stories or novels as well, mainly used in descriptions of Irish meadows and farm work: "... long acres of sedge as pale as wheat and taller, the stunted sally and birch trees rising bright as green flowers" (McGahern 2009c: p. 140); "I grew to love Gloria Bog, its acres of pale sedge, an inland sea broken by stunted birch trees, the trees like green flowers, the dark gashes of the turf banks, the soft light on the heather" (McGahern 2005: p. 162-3); "...the acres of pale sedge of Gloria Bog, which ran like an inland sea until it met the blue of the lower slopes of the mountains where his life began, the stunted birch trees like small green flowers in the wilderness of bog" (McGahern 2002: p. 41); "Mention of suicide suddenly brought back the early days of their relationships in that country of snow and birch trees and white houses..." (McGahern 1992: p. 80). In "The Wine Breadth" (*The Collected Stories*) beech trees are associated with unnoticed changes by the priest who has a flashback of Michael Bruen's death, a familiar local. As Sharpe noted earlier, beeches provide the framework for memories about someone being on the seashore, and this is revealed in the story by multiple references to sea and water both in concrete and abstract constructions: "feeling a washed-out parody of a child or old man on what was after all nothing more than a poor errand" (McGahern 1992: p. 179), "the watery light was shining down the alder rows to fall on the white chips of the beechwood strewn all about Gillespie" (1992: 179) "his life was already another such watermark of memory", and "he saw himself as an old man children were helping down to the shore" (1992: p. 182). The final reference to sailing puts his own destiny under the question mark, as the question in the text implies the answer: "Was his life the calm vessel it had seemed, dully setting out and returning from the fishing grounds? Or had he been always what he seemed now?" (1992: p. 186).

This story also uses references to the vegetal world to bring forward literary opinions expressed indirectly by the author. The first, as Bertrand Cardin notes, is a hint to a poem

by Yeats, through the very title of the story, being “an important allusion to “All Souls’ Night”, a poem Yeats wrote in 1920, which contains the following lines: “A ghost may come/ For it is a ghost’s right,/ His element is so fine/ Being sharpened by his death,/ To drink from the wine-breath/While our gross palates drink from the whole wine” (2009b: p. 2). The second is a rather judgemental opinion related to literary clichés spread by nationalist writers in the mid-twentieth century voiced by a McGahern’s character: “And no doubt, the little rose of Scotland, [is] sharp and sweet and breaks the heart” (p. 186) says Peter Joyce to the priest in this story, criticising the popular yet low-style nationalistic discourse and symbolism. The reference to the rose is an indirect critique to literary clichés used by Hugh MacDiarmid in his poem published in 1931: “The rose of all the world is not for me./ I want for my part / Only the white rose of Scotland / That smells sharp and sweet – and breaks the heart.”<sup>3</sup> To expand on this critical interpretation further, the title of the story hints to the drinking habit of the reverend and him enjoying it with Michael Bruen, his remembered friend, but the mention of drinking may act as a secondary critical source to MacDiarmid himself when we learn from recent sources that he was noted to share it: “Spies had infiltrated an extremist grouping of Scottish nationalists, and found that while the inner circle, referred to as “Croileagan na h Alba”, was being provided with money to keep it alive, MacDiarmid would not be admitted because he was believed to be “dishonest and fond of drink.”<sup>4</sup> As often the case in McGahern’s stories, elements extracted from reality or emerging from friends, rumours or publications of the time may have influenced the author to place such a hint, hardly noticeable to his modern readership, but preserving the ample potential of satire to the *connoisseurs*.

The imagery derived from tales is highlighted by numerous representations of water, floods, rivers, seas and creatures associated with the water-life. A useful framework for this analysis is provided by the very title of McGahern’s collection of short stories: *Creatures of the Earth*. The fantasy relies both in content and the narrative, as the novelist confesses simply in his introduction, pointing out their emergence from deeply-stored images into their capturing in fiction, implying change, move and relocation: “These stories grew in the mind and in the many workings of the material, but often began from as little as the sound of a chainsaw working in the evening, an overhead conversation about the price of cattle, thistledown floating by the open doors of bars on Grafton street on a warm autumn day, an old watch spilling out of a sheet where it had been hidden and forgotten about for years. (. . .) Unless they were reinvented, re-imagined and somehow dislocated from their origins, they never seem to work. The imagination demands that life be told slant because of its need of distance” (2009a: p. vii).

The understanding of fiction complexly connected to the harsh reality of life needs to be done in conjunction with the practice of old traditions in Ireland, which has to take into account old occupations, one of them, fishing, being recurrently represented in McGahern’s prose. Estyn Evans notes minutely various fishing habits, including tools and manner of killing: “*Bobbing* for eels with a ball of worms attached to a string is practised on dark stormy nights and on the River Bann vicious-looking eel-rake is used to jab among the river weeds. (. . .) Salmon are also *strokehauled* with naked hooks, and gaffed

when within reach of the river banks. Trout taken not only by *ginling* (tickling) but also with a “dull” or horsehair noose” (Evans 2000: p. 243).

In “Korea”, first published in the 1970 *Nightlines* volume of short stories, the young male hero describes a fishing expedition with his father, and his gestures, though casual, hint to something dark going to take place; in this case, fishing and the image of rapacious river creatures suggests a wider, premonitory background, once we learn that the young man’s father discusses potential financial gains over his son’s departure to America. This premonition links the representation of the eel with the very meaning of the word and its symbolism: “eascann” stands for the Gaelic “word for eels” and the old connotation is equally negative: “The eel has a generally negative image in Irish folklore, perhaps related to its superficial resemblance to a snake” (Tsukamoto and Kuroki 2014: p. 14) To this end, Linda Collinge and Emanuel Vernadakis point out that fishing eels was spread in the area and young McGahern would go with his father or other locals to catch them and other fish: “There was a family that went to school with me called the McMorrough. They were the last to fish the Boyle and the Shannon for a living. I never worked with them but actually knew how to fish for eel. I used to set eel lines myself. It was the sort of thing everybody did” (Collinge and Vernadakis 2003: p. 6). Despite their connection with survival skills and people’s need to diversify their food, eels are connected in the Irish imaginary to the emergence of river Shannon on which Carrick-on-Shannon is placed, and an old legend retrieved and brought to life by Susie Minto mentions a huge ollphéist or serpent that made its way through rocky caverns and soft ground until it meets “a mighty gathering of enchanted eels, which it had to battle for its survival”, then swallows a drunken piper sent after him, but, being heavily disturbed by the noise, it expels him until the piper returns to the water from which the monster appeared, vanishes mysteriously, being lured away: “It is said that one of the enchanted eels had survived and O’Rourke had fallen under its magic” (Minto 2013: p. 28).

What is transferred from the local communal imagination into McGahern’s fiction in this case is the animal’s ability to suggest sheer force, and its ambiguous status between a snake and a fish, bringing this feature into a wider context of transformation. “Korea” connects thus the transformational potential of the eel with the journey to adulthood implied by a young man’s deception followed by revelation. The story shows that fishing was an activity taking place regularly for the son and father in the story, and the visual elements about eels support both the hint to boldness and liveliness, and back the accelerated pace of the story: “As the eels came in over the slide I cut them loose with a knife into a wire cage, where they slid over each other in their own oil, the twisted eel hook in their mouths” (McGahern 1992: p. 55). The symbolism of death and its transfer from beasts to humans expands when we learn about a shooting involving the father in a Mountjoy ambush in 1919 and the remembrance connects painful memories with the father’s own immoral intentions of earning a substantial income by sending his son in America, even if he could have been killed in war.

In “The Stoat”, first published in *The Getting Through* collection of stories in 1978 and *Collected Stories* in 1992, and later removed from *Creatures of The Earth* published in 2009, the writer uses the animal symbolism in a similar manner: animal killing working as

a direct opening sustains the main topic of the story, with a subsequent meaning derived from the metaphor of stoat as victim transferred to human characters. The beginning of this short story reveals a young man golfing, he hears the high cry of a rabbit wounded by a stoat, and the short and accelerated image draws on the visual and oral narrative elements: the “crying high in the rough grass”, “the clubs rattled”, the rabbit sitting “rigidly still on a bare patch of a loose sand, crying” and the aggressor “slithering away like a snake into the long grass” (McGahern 1992: p. 152).

The story is soon directed to a widower in search of a partner, but the failure of this potential engagement with Ms McCabe is forewarned by the rapid gesture of the protagonist at the beginning: “I stilled it [the rabbit] with a single stroke.” An almost identical fragment in *Memoir* hints to the memory of a real hunting day used by the novelist in this short story: “When I brought the wounded rabbit back, he killed it with a single stroke of his hand” (McGahern 1992: p. 106).

In her analysis of this piece, Danine Farquharson opens the fragment to a series of bilateral relationships: father-son, father-woman: “The narrator will variously depict the father as both rabbit and pathetic stoat, and Miss McCabe as both predator and prey” (2009: p. 7). On the other hand, the image of rabbit being killed by the stoat, and this incident casting a premonition on characters and events to be told appears in *The Dark* as well, with the famous opening of the story when the father turns into a violent aggressor to his own son; the image of the black leather belt suggests a similar predatory behaviour: “The belt twitched his trousers, an animal’s tail” (McGahern 2008b: p. 8). Her interpretation is supported by the third paragraph, which is repeated at the end, and whose recurrence is meant to link the narration to the symbolic role of the three main characters:

All night the rabbit must have raced from warren to warren, the stoat on its tail. Plumper rabbits had crossed the stoat’s path but it would not be deflected; it had marked down this one rabbit to kill. No matter how fast the rabbit raced, the stoat was still on its trail, and at last the rabbit sat down in terror and waited for the stoat to slither up and cut the vein behind the ear. I heard it crying as the stoat was drinking its blood (McGahern 1992: p. 152).

This symbolism is only enhanced by other narrative elements meant to suggest the human-animal similarities in terms of search and success/failure. The son’s increasing incomprehension only adds to the strangeness of the story: “They seemed to have reached some vague, timid understanding that if the holiday went well they’d become engaged before they returned to their schools in September. At their age, or any age, I thought their formality strange, and I an even stranger chaperon.” (McGahern 1992: p. 153) The son perceives a rather hesitant Ms McCabe in terms of appearance and behaviour; she has “a waif-like sense of decency – that was at once appealing and troubling” and acts “like a girl, in love with being in love a whole life long without ever settling on any single demanding presence until this late backward glance fell on my bereft but seeking father.” (McGahern 1992: p. 155) None of the characters in this story succeeds in finding a comfortable and durable life role, their searches turn into unreal self-promises. To a clear extent, there is a higher gap from expectations and achievements and the father’s growing

inability to reflect upon his actions appears before the close: "I saw that my father had started to run like the poor rabbit. He would have been better off if he could have tried to understand something, even though it would get him off nothing. Miss McCabe was not alone in her situation" (McGahern 1992: p. 156-7).

"The Stoat" is actually quite close to what had happened to the McGaherns in the years following his mother's death, when the Sergeant tried to get married for a second time. The novelist describes shortly in *Memoir* the same incident, and the story preserves the very name of the school principal considered for the role of a stepmother. Although the novelist tries to relate the incident in a rather neutral tone, the tone of the narration includes an irony to his father's hypochondriac attitude when he learns that she had had a 'turn': "The effect was startling. Within an hour he had gathered up the pots and pans we'd brought, written a letter to Miss McCabe, and packed the whole family except myself into the small blue Ford" (McGahern 2005: p. 181). The chance of getting married to someone suspected of having a serious heart condition makes the sergeant forget an amiable and gentleman's posture and turn cowardly yet safely to a hurried retreat.

Other stories bring to life casual incidents related to old beliefs and folk superstitions: in "Swallows" a Sergeant seizes the broom from his maid "who stood stock-still in superstitious horror before the rocking shaving mirror," followed by her short comment "We'd have had seven years without a day's luck." (McGahern 1992: p. 204) In the spirit of Irish farce and satire, the title itself is used to look critically at failed ambitions and vocation fiascos: two men share their passion for music, but while the violinist has a clear taste for elite culture, his interlocutor and listener asks the first to play "Danny Boy", a popular tune, instead of classical pieces, leading the Surveyor to disappointment briefly revealed by "his irritated face above the old lovely violin" (McGahern 1992: p. 207).

## 2. Images of children and adults

Equally complex construction, alternating between movement, sound, and visual elements insert expressions of confusion, alienation, disturbance or a diffuse yet pervading state of day-dreaming for many characters in his stories, sometimes an effect of psychological growth, or the ongoing impact of isolation and illness, as his nameless character in *The Dark* confesses repeatedly: "the days before the exam took on the quality of a dream" (McGahern 2008b: p. 138) or "one day she would come to me, a dream of flesh in woman" (McGahern 2008b: p. 30); "It was the University, you looked at it, the shambles of a dream" (McGahern 2008b: p. 186).

In *The Barracks*, family order rests on Elizabeth Reegan's shoulders, wife and adoptive mother of Reegan's children, spending her life between day chores and night rest. The writer employs in this case a narrative based on longer syntactic structures designed to suggest the alternation between stable to fluctuating moods:

Her woman's days had no need of change. They were full and too busy, wanting nothing but to be loved. There was the shrill alarm clock at eight in the barracks morning and the raking of the ashes over the living coals close to midnight: between these two instances, as between tides, came the retreating nights of renewal and the chores of the days on which her strength was spent again, one always unfinished and two more eternally waiting, yet

so colourless and small that only on a reel of film projected slowly could they be separated and named; and as no one noticed them they were never praised (2009c: p. 21).

Although formally attached to Catholicism, in a daily and repetitive type of devotion, the world of the rural Ireland McGahern had grown in was a more mysterious and cryptic place than when looking at the surface. The way the novelist describes the influence of old pagan rites, and their persistence and influence on people's lives indicate this strong attachment to what must have been Celtic rituals hundreds of years before his birth:

"I had started to go to school with my mother, and my grandmother's dominion began to be eroded until I went down with whooping cough. She at once moved me into her own room, barring access to everybody; and when my mother pleaded that at least the doctor should be called in she refused, and sent instead into the mountains for a stallion. I remember being carried out in a pile of blankets, the sky darkblue and the night bright with the starts of a night of frost, a man holding the stallion by the bridle ring, and the stars in the clear sky as I was passed three times under the stallion in the name of the Father and Son and Holy Ghost, and my mother's tense face in the starlight as she said, 'I think we should send for the doctor now as well,' my grandmother calmly handing the man silver coins ringing of iron as the stallion stamped in the cold" (McGahern 2009d: p. 48-9).

That is also reflected in short stories, for instance Luke Horan in "The Recruiting Officer", the fifth boy in a line of male children unbroken by girls is considered by his own family to get special powers: "while he wailed under the water of his baptism at the stone font in Coothall church a worm was placed into his hand – either the priest didn't see or was content to ignore it – but the Horans rejoiced, their fifth infant boy would grow up with the power of healing ringworm" (McGahern 1992: p. 107).

"Love of the World" is one of McGahern's few novellas, opening with a vision of a calm life. Kath Rutledge, a young "dark beauty before our eyes" (McGahern 2009a: p. 934) gets married to Guard Harkins, an established county footballer with Mayo. Despite his growing fame, the two lovers are careful to share their intention and get approval of her family: "These visits were always tense and delicate because they were at once a statement of intent and a plea for approval" (McGahern 2009a: p. 937).

The opening of the story is reflected by the end where two final questions hint to expected answers:

"It is very quiet here. Nothing much ever happens. We have learned to tell the cries of the birds and the animals, the wing-beats of the swans crossing the house, the noises of the different motors that batter about the roads. Not many people like this quiet" (2009a: p. 933).

----

"Wildfowl scattered from the reeds along the shore out towards the centre of the lake as soon as the car door opened. They squawked and shrieked for a while before turning into a dark silent huddle. Close by, a white moon rested on the water. The star in their places were clear and fixed. Who would want change since change will come without wanting? Who this night would not want to live?" (McGahern 2009a: p. 1026).

In her analysis devoted to this story, Louvel illuminates the understanding of "breaching", first noted in a previous draft McGahern read to her:

From a very young age he was drawn to older women: “Callaghan doesn’t want the trouble of schooling them; he likes his breaching done” was joked to cover suspicion and resentment of any deviation. What pang of pleasure passing them might they be missing? They too would kill the wildfowl though they had no taste for the dark meat.

Then John McGahern started to explain what kind of work he had been doing. He had spent some time in the University Library to try and find a suitable word that would condense into one closely-knit phrase what he had previously developed at greater length. Thus he had come upon “breach” which articulated three terrains: that of horses, of agriculture and the earth, and of women. And of course “breach” entails a violent action of rupture, a disruption of order and of the law, which is what happens in the story. The polysemy of the word enabled McGahern to condense in one sentence the complex stakes of the story and the crucial role of Callaghan in the final disaster. (McGahern 2009: p. 2)

Louvel suggests that anticipation is enhanced in this story by the gripping bird-female metaphor; to her view we add a third interpretation suggesting the inevitable:<sup>5</sup>

a) it indicates the passage of time, irreversible actions, hopes and failures entailing story actors; “Callahan’s built a big cage without first finding a bird.” (2009a: 1008); “A silence came round all that happened. Nobody complained about the normal quiet. Birds cries were sweet. The wing-beat of the swan crossing the house gave strength. The long light of day crossing the lake steeped us in privilege and mystery and infinite reflections that nobody wanted to break or question. Gradually the sense of quiet weakened” (McGahern 2009a: 1020). A similar image is echoed by the young erotic writer in *The Pornographer*: “Death must sometimes come the same way, the tension leaving the body, in pain and not in sweetness and pride, but a last time, the circle completed, never having to come back to catch the flying moment that was always the same, always on the wing” (McGahern 2009e: p. 57);

b) it hints to fearfulness and frailness: Kate is gentle, natural, trustful, but she gradually turns into an evasive, frightened prey. Before her end, she feels that something dramatic will happen, but although Callahan sees her “excited and troubled” (McGahern 2009a: 998), “As he [Callahan] got out, he disturbed wildfowl in the reeds along the shore, and they scattered, shrieking, towards the centre” (McGahern 2009a: 1015);

c) it is a bad omen deriving from Old Irish imagery: “Black birds (especially crows and ravens) were connected with inauspicious augury, especially when the birds cried from above; they were at times associated with the prophecy of death, associations that persist in Ireland to the present” (Tymoczko and Ireland 2003: 155). This is correlated with McCoys’s findings that Brig, the mother-goddess, starts lamentation by shrieking (Tymoczko & Ireland, 2003, p. 208); in the story, the birds cry, squeak and shriek, while Kate shares her own premonition about something going to happen (McGahern 2009a: p. 1001); or a clearer hint to tourists taken by Harkin in expeditions enjoying the “slaughter of the songbirds” (McGahern 2009a: p. 961). Frank Shovlin adds: his own perspective, linking the bird motif to an aimed at ascension to heaven (2016: p. 158).

Her father’s death seen as an inevitable result, “James had married into the place and he cared for the fields more than if they were his own” (McGahern 2009a: p. 952) requires this phrase be decrypted as an “ancient textual representation of the chief as married to



the land' huge impact on his family and the local community. It is partially his death which makes Kate more vulnerable to Harkin's violence; there is no man in her family to back her. The symbol of his land and family losing their head is beyond an ordinary death: "The loss of the land and the displacement of the chief was very early on encoded in the metaphor of widowhood as conveyed through elaborate tropes of lamentation" (Witoszek and Sheeran 1998: p. 38).

At the beginning, Harkin strikes her with his powerful presence, while at the end the former sportsman uses his power to strike her physically down for ever. Kate's love for the children draws her tragically to her former house, and the narrator shows her abruptly silenced figure: "As she turned her back she heard a sharp click but did not turn to see him lift the gun. One hand was reaching for the door when she fell, the other closed tight. When it was opened, it held a fistful of small black currants" (McGahern 2009a: p. 1014).

The title of the novella does not match with the series of violence acts displayed, and this is revealed in an articulated crescendo: first, a preliminary hint to "something violent and shocking" to happen; then, Kate who could "hardly breathe" until he gets well from an injury; the allegedly-invoked "tense and delicate" visit of the two lovers to Kate's parents (McGahern 2009a: p. 764); Harkin standing out "without blemish" in her eyes though she is "light, almost fearful with happiness" (McGahern 2009a: 765) as the visit goes well; and finally, the "silent, almost unbearable strain in the evening s with Harkin" (McGahern 2009a: p. 822) air and her father's premonition that she will not have an "easy life" (McGahern 2009a: p. 768).

### **3. The otherworld: Funerals, premonitions and rites of passage**

Human and non-human characters in McGahern's stories have often dramatic events, sources of conflicts and alienation, and deal with despair and death in both rural and urban sites. In the routine of daily actions it is practically indecent to expose fears and talk about any kind of anxiety, yet the hold of apprehension on characters is long and painful. The flow of the characters' inner speech makes the reader sympathize with difficult intervals, isolation and trauma. Characters presented in McGahern's novels and stories are based on events taking place in the 1940s and the 1950s and 60s, yet their feelings, as well as the context behind their experiences are connected to the collective memories incorporating tales and rituals preserved in small communities across the countryside.

From immemorial times, the otherworld was a space beyond human touch, accessible only to spiritually-gifted individuals. The way the Irish looked at it indicates both an ideal and intangible space, suggested by Tymoczko as "the land of youth" or "the land of women" (2003: p. 180).

In "The Country Funeral", the story opens with two brothers engaged in an ordinary discussion: Fonsie and Philly Ryan, Philly coming home for his summer holiday as he works in the oil industry in Saudi Arabia and Bahrain. The two nephews and Peter McDermott, their uncle, have a feeling in common, and that is individual loneliness: Philly is aware that the quiet atmosphere of the bar "became too close an echo of the emptiness he felt all around his life" (McGahern 1992: p. 375), while the memory of their uncle reflects, among other elements, a recurrent reserve in carrying out a conversation between him and his three nephews (p. 380).

Fonsie, the wheelchair-bound brother, Philly and John, the third of them, leave together for their uncle's funeral after his sudden death. However, their memories of him are not enjoyable ones: "I always felt if he got the chance he'd have put me in bag with a stone and thrown me in a bog hole like that black whipper" says Fonsie (McGahern 1992: 381-2), "It's terrible when you're young to come into a place where you know you're not wanted." John said (McGahern 1992: p. 381).

Several passages describe elements included in the Irish wake tradition: clocks are stopped to run, the body's hands are crossed and placed to hold praying beads; the family buys food and drinks for visitors, and the night before the funeral a wake or vigil is organized, when relatives and neighbours pay their respect and talk about the dead one. The tradition is, therefore, "a historical process: it has been transmitted and transformed by means of the dialogic imagination from generation to generation. Funerary texts recreate a culture in which the initiation into the process of modernity has been interminably protracted and perforce turned into a way of life. They write Ireland as a liminal zone, a pier into the modern world (Witoszek and Sheeran 1998: p. 12).

However, multiple elements in this story work along or against community tradition: the clocks still work when the three brothers arrive; despite their uncle's modest life, the three brothers decide to order a sumptuous coffin and hearse: "Peter never behaved like a small man when he went out" says Jim Cullen, his neighbour; "The McDermotts were always big people" (McGahern 1992: p. 384); "All through the evening and night people kept coming to the house while other who had come earlier quietly left. First they shook hands with the three brothers, then went to the upper room, knelt by the bed; and when they rose they touched the dead hands or forehead in a gesture of leavetaking or communion, and then sat on one of the chairs by the bed" (McGahern 1992: p. 391).

The narration mixes with humorous lines: "By morning [cigarette] butts would be seen floating in the bottoms of several of the bottles like trapped wasps" (McGahern 1992: p. 391); or sharper ironic ones: "Everything was gathered into the rushing complaint: the poor key with the string, keeling over in the potato stalks, the bloody wallet, the beads in the huge hands that he always felt wanted to choke him, the bit of cotton sticking out of the corner of the dead man's mouth" (McGahern 1992: p. 385); "...I do not think Gloria Bog is ever likely to become the Costa Brava" says Philly (McGahern 1992: p. 399).

There are several references to Peter's hands, an iconic element for his hard life and tough behaviour, noted as "enormous on the white sheet" or "clasped together on the sheet" (McGahern 1992: p. 383). His best neighbour, Jim Cullen, the one in charge with funeral preparation before the arrivals of the three brothers, shares this physical feature: "They noticed how large the old farmer's hands were as they gripped Philly by the wrist and pushed the hand and notes down into his jacket pocket, refusing stubbornly to accept any money" (McGahern 1992: p. 402). Large hands emerge as a visual metaphor of one's earthiness in other stories too, for example in *Amongst Women*: "While he spoke his enormous hand encircled his sherry glass as if it were a stalk of grass" (2008a: p. 154) or the encounter between James Murphy and Kate Ruttledge in *That They May Face the Rising Sun*: "He held out an enormous hand. She pretended to be afraid to trust her hand to such strength" (2002: p. 7-8).

The demarcation between the space where neighbours pay their respect and the space where they get together is that of two separate worlds, one on earth, the other for the dead, and where everybody's conversation regards Peter's life, struggles and merits: "Almost all the talk was of the dead man. Much of it was in the form of stories. All of them showed the dead man winning out in life and the few times he had been forced to concede defeat it had been with stubbornness or wit" (McGahern 1992: p. 391); "In the upper room there was silence, the people there keeping vigil by the body where it lay in the stillness and awe of the last change; while in the lower room that life was being resurrected with more vividness than it could ever have had in the long days and years it had been given" (McGahern 1992: p. 392). His skill to produce animal figures out of shaped and glued matches is equally praised.

The wake had a complex function in Irish funeral tradition, and was fundamentally meant to:

...alleviate the pain of bereavement by means of a riotous feast but also to "bribe" the spirit of the dead person, to keep him/her quiet and safely out of the living. (. . .) Apart from its countercultural dimension, the wake functioned as a theatre of social rehabilitation in which useless praise was on those who were denied a good word during life. The wake had the power to transmute, to bring the dead person out of anonymity, disgrace even, and transform him/her into a local legend." (Witoszek and Sheeran 1998: p. 27-8)

"John is the only one staying overnight in their uncle's house, and once he counts the huge amount collected by the deceased, he reflects on Peter's life, as any human life:

He thought of Peter sitting alone here at night making the shapes of the animals out of matchsticks, of those same hands now in a coffin before the high altar of Cootehall church. Tomorrow he'd lie in the earth of the top of Killeelan Hill. A man is born. He dies. Where he himself stood now on the path between those two points could not be known. He felt as much as the child that came each summer years ago to this bog from the city as the rough unfinished man he knew himself to be in the eyes of the others, but feelings had nothing to do with it. He must be already well out past halfway." (McGahern 1992: p. 396).

Cars and mourners follow silently the coffin, but the road up the hill makes it a difficult task while the image of the landscape reverberates the meaning of this ceremony:

"The coffin went up and up the steep hill, sometimes swaying dangerously, and then anxious hands of the immediate followers would go up against the back of the coffin. The shadow of the clouds swept continually over the green hill and brown varnish of the coffin. Away on the bog they were a darker, deeper shadow as the clouds travelled swiftly over the pale sedge." (p. 400)

The symbolism of the coffin being rescued from falling on the hill is explained plainly by Fanny Bergen in her examination of this passage: "It is counted an ill-omen to stumble in a graveyard, or to fall from a car at a funeral. It is said that the last person in any churchyard will have to draw water for all the others there sleeping, until there is another burial" (1895: p. 20).

The memories of the funeral are as diverse as the characters involved in this story,

and Philly is the only brother able to perceive the wholeness of the bog – indicating an appreciation of nature and humans in an almost pure world:

“I’ll never forget it all the days of my life, the people coming to the house all through the night. The rows and rows of people at the removal passing by us in the front seat of the church grasping our hands. Coming in that small lane behind the hearse; then carrying Peter up that hill’ (. . .) ‘I felt something I never felt when we left the coffin on the edge of the grave. A rabbit hopped out of the briars a few yards off. He sat there and looked at us as if he didn’t know what was going on before he bolted off. You could see the bog and all the shut houses next to Peter’s below. There wasn’t even a wisp of smoke coming from any of the houses. Everybody gathered around, and the priest started to speak of the dead and the Mystery and the Resurrection.” (McGahern 1992: p. 405)

The story brings the brothers closer to their roots, as a final opportunity to reflect on their life and change it, if needed, and represents a shift from 19<sup>th</sup> century practice, when the Roman Catholic Church worked hard, often abusively, to eliminate the so-called “appalling practice” of wild wakes and lewd games against Christian practice:

“In this historic transformation of rural Irish religion, the central position of church and clergy could be considerably deified by “capturing” death, not only through suppressing the wild wake and the sexual release associated with it, but through recontextualizing death as a church centered experience, and mediating the experience with its own rituals, discourse and objects.

In terms of ritual, there was a considerable elaboration of funeral customs and emphasis on the significance of purgatory and hence masses for the dead – as had been done centuries earlier elsewhere in Europe. The wake remained a very significant household ritual and one still primarily in control of family and local community, with the clergy playing only a relatively minor role in the proceedings...” (Taylor 1989: p. 180)

It is not only one’s death seen as a symbolic loss for the family, but also funeral details make the spiritual reconnection possible for the deceased; for instance when Johnny returns for his annual visit from England, and has a fatal heart failure. At his burial, the undertakers realize that they were about to position the deceased incorrectly, and they amend it shortly. Their conversation explains the title of the volume and takes old, immemorial rituals as being preserved into contemporary practice, but that is itself an issue under a question mark with old-fashioned communities captured by McGahern in fiction before turning extinct by the late twentieth century:

“Does it make a great difference that his head lies in the west?”

‘It makes every difference, lad, or it makes no difference.’

‘In what way?’ (. . .)

‘He sleeps with his head in the west... so that when he wakes he may face the rising sun.’ Looking from face to face and drawing himself to his full height, Patrick Ryan stretched his arm dramatically towards the east. ‘We look to the resurrection of the dead’” (McGahern 2002: 281).

A brief survey of the vocabulary shows it closely linked to recurrent symbols: *the wheel*, standing for the never-ending cycle of life and death taking place in a family or community, as illustrated by the story in the “Wheels” or the cyclicity present in the

symmetric beginnings and endings: “The wheel of the summer turned pleasantly” (McGahern 1985: p. 43); “Like spinning a coin or wheel I’d let the number of the bus decide that evening” (McGahern 1979: p. 20). Wheels, in the studies on cultural archetypes and Self, annihilate the destructive power of time and take characters into immemorial space, where there is no sorrow or pain, because the mythical space they imply lacks a certain beginning or close: “The basic archetypal image of this creatively transformed reality of the world is the self-containing rolling wheel of eternity, every single point of which is a “turning point,” that “often concludes with beginning and starts with the end”<sup>6</sup>.

Secondly, *the water* is suggested by multiple semantic alternatives: the sea, or the use of water by priests, but also hints to gulls, shells, fish etc.; the river is a powerful metaphor for life, change, growing or dying relationships, as revealed in a brief dialogue between Katie McManus, former family maid, whom McGahern calls “our last human link with the Aughawillan farm” (McGahern 2005: p. 267) The conversation between Katie and the novelist revolves around the lives of his sisters and brother, and then, the dialogue closes gently in a contemplative tone:

“She did not seem surprised when I told her that I had been married and divorced and had remarried. “I was certain you’d become a priest. If I’d have sworn anything I’d have sworn that,” Katie said.

‘The pull of life was too great,’ I said. ‘I always wanted to go on the river.’

‘I wonder sometimes if there’s all that much to it,’ Katie said.

‘It goes by,’ we all agreed.” (p. 270)

Other key concepts include *the light* – as opposing *the dark* – symbol of knowledge, of spiritual peace, of getting meaning out of one’s life. The dark side of the father-figures perceived by his seven children and his second wife has multiple fictional representations: “Her life was bound up completely with this man she so loved and whose darkness she feared” (McGahern 2008a: p. 60) adding up to the semantic area discussed earlier about *violence* and *fear* described in *The Dark* or numerous passages describing the writer’s early appetite for reading, love for books and intellectual work. In “The Conversion of William Kirkwood”, Sergeant McLoughlin criticizes Captain Kirkwood for deciding to change his belief since this implies, in the eyes of any Catholic, the rejection of the faith of his predecessors; but the captain replies firmly indicating that there is always an opportunity to search for what he calls a new type of light: ““Still, it must be no joke turning your back on your own crowd, more or less saying that they were wrong all those centuries,” the Sergeant said. “No. Not if one is convinced of the truth,” William pushed his glass away and rose. “They lived according to their light. It is our day now” (McGahern 1985: p. 128). A wide semantic inventory has been produced by Beatrix Busse et al. in her study including a linguistic and narrative analysis of some of his short stories.

In McGahern’s magically- and realistically-built universe, the visual is the primary source of sensorial suggestions, covering a multitude of elements: colours, movements, stillness, cyclicity, and complementing the moods of the fictional personae. A brief analysis of the colour symbolism and the adjectives employed by the narrator to achieve different aims shows that McGahern targets both simple and complex constructions and effects:

1. *White* - standing for purity, innocence or frankness: ““We won’t have a white wedding,” she said. “White is to signify virginity and I’m hardly a virgin” (McGahern 1979: p. 99); “When I set out to write *By the Lake* [the name for the U.S. version of *Memoir*], my ambition was to write about ordinary life, the kind of life that ordinarily “writes white” (Lee 2004: 1) “scattered white cottages” (McGahern 2009b: p. 32); “the fish showing its “vicious teeth and whiteness” (McGahern 2008b: p. 13); his mother’s “white dress dropped away from her throat” (McGahern 2008b: p. 33), young Mahoney “washed as clean as snow” (McGahern 2008b: p. 43) after confession; “a white clover at your feet swayed under the clambering of a sucking bee” (McGahern 2008b: p. 85); “soft white of the breast” (McGahern 2008b: p. 118); “Patrick Ryan stood between the narrow high banks of the lane exactly as he had appeared in the doorway on the night of the wake, the white shirt and face and silver hair glowing” (McGahern 2002: p. 296); “All my father’s silver buttons and stripes and badges were shining as if it were a court day” (McGahern 2005: p. 125); “The floor was incredibly worn but it had taken on the soft glowing white of endlessly scrubbed deal” McGahern 2008a: (p. 172);

2. *Black* – a hint to authority, harshness and inflexibility/stillness: “I remember him [Sergeant Francis McGahern] most of all arriving out of wet dark night, his black cycling cape and pull-ups and black sou’wester hat shining with rain” (McGahern 2005: p. 69); “The black cat with the white paws sat high on the back of an armchair” (McGahern 2002: p. 206); “...would the black leather cut across his flesh this time, it was horrible and worse than death to think” (McGahern 2008b: p. 9); the leather exploded on the black armrest beside where his year was” (McGahern 2008b: 10); “the black cat sat as studious as a scholar amid all the spawn and stirring of the pool as she waited to scoop up with one paw any amorous frog that rose too close to the rock” (McGahern 2002: p. 238);

3. *Red* – suggesting anxiety, fury or liveliness: “young Mahoney’s “face still red and heated” (McGahern 2008b: p. 10); “his lids lit up like blood-soaked curtains” (McGahern 2008b: p. 18); “the two men kill fleas turning into “a red speck of skin and blood crushed on the nail” (McGahern 2008b: p. 22); “you’d always hanker after it, it was the red rose of life” (McGahern 2008b: p. 84);

4. *Brown*, often suggesting earthiness and matter-like consistency: “A mangled sheet of iron hung from an iron post like a dispirited brown flag” (McGahern 2002: p. 202);

5. *Blue* – implying transparency, openness or characters’ potential for change: “The old blue alarm clock was dancing on the table” (McGahern 2002: p. 204); “when it was filled, the blue stone was set to steep in a bag hung from the broken handle of a spade, and once it had melted and soda was added, the blue turned a rich turquoise” (McGahern 2005: p. 85);

6. *Green* - indicating the vibrant fields and old, natural pace of life: “the rich green of the grass in the shelter of the hedges travelled out over the whole fields” (McGahern 2002: p. 249);

7. *Multiple colours* - to show liveliness and/or mark a contrast: “the black bee unsteady and awkward on the ruffled whiteness” and “More [bees] were moving between the red and white and yellow heads [of flowers] in the sunshine” (McGahern 2008b: p.

85); “The hard burnt colour of the freshly cut meadows softened and there was a blue tinge in the first growth of aftergrass that shone under the running winds” (McGahern 2002: p. 149); “a white mist obscured the dark green shapes of the beech trees along the head of the meadows and their sandals made green splashes through the cobwebbed pastures” (McGahern 2008a: p. 160).

The use of animal, vegetal and human representations is finely complemented by narrative operators linking nature and traditional folk imagery to ancient narratives, the writer switching from mild irony to parody, farce or sarcasm in indirect speech or conversations carried by the locals: “The talk is that old Joe himself will have to go to England this winter to pay off the expense of the funeral” (McGahern 1992: p. 149) and “Sticking your heels in, as usual” p. (331).

### Conclusions

All major Irish writers find their vigour in the abundant folklore of their communities, and McGahern continues to bring to surface a diverse imagery, extracting diverse key symbols and motifs, such as trees or animals, and taking them forward into fiction. He also develops a certain line of the Irish literary, that of turning reality into a dream and vice versa, and this often makes protagonists pull all their strength to rebalance and redefine identity. Animals and trees are intricately and provocatively included in the human world, enhancing or diluting events and attitudes; death is not a far, distant, untouchable otherworld, but a space close to the living, though the locals sometimes need to confront it openly and do not close up the door to their rich past. Iconic images in stories implying death and mourning are the wake, public discourses about the deceased, and an almost comic mixture of respect, pragmatism and slipups. In his fictional world, space and time are elastic and re-connect to old traditions in both in a voluntary and involuntary way, combining newly created figures with characters taken from a close or remote past: victims and heroes, or poets and seekers of truth, in a display of selfishness and altruism. The line between comic and tragedy is thin, and animal or vegetal representations work occasionally as conventional helpers, or as obstacles in the (difficult) march of the hero along cyclical departures or returns.

The interdependence of literature and folklore re-emerges forcefully with each story, but narrative purpose and techniques vary, as the narrator switches from realism to irony or satire, while employing devices taken from vast bodies of folk and local tales, proving the endless capacity of Irish fiction to recycle images from familiar, local sources.

### Endnotes

- 1 “Little Gidding”, in *Collected poems 1909-1962*, New York: Hartcourt Brace and Company 1963, 206-207
- 2 Terms associated with the ranks of Celtic poets, the highest being the ollamh: Kenneth L. Campbell, *Ireland's History: Prehistory to the Present*, London & New York: Bloomsbury Academic, 2014, 72; Rolland Green (ed.-in-chief), *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012: 121
- 3 Hugh MacDiarmid, ‘The Little White Rose’, in *Complete Poems: Volume I*, ed. by Michael

- Grieve and W. R. Aitken (Manchester: Carcanet, 1993), p.461
- 4 Scott Lyall, "Hugh MacDiarmid and the British State," *The Bottle Imp*, Issue 18, 2015 ezine
  - 5 See Sharon Paice McLeod's comment on a passage from an eighth-century manuscript: 'Finn Mac Cumhall encounters a man sitting in a top of tree with a blackbird on his right shoulder. He held a vessel of white bronze in his left hand, in which there was a trout and some water. A stag stood at the foot of the tree. The mysterious figure in the tree was cracking open hazelnuts, symbolic of divine wisdom. He gave half of the nut to the blackbird and ate the other half himself. From inside the bronze vessel he took an apple, symbolizing passages between the worlds, again giving half to the stag and eating the other half himself. He then drank a sip from the vessel so that he, the trout, the stage and the blackbird all drank together. The blackbird may symbolize the Upper World, the stag the Middle World and the trout the Lower World.' (67); also the mention of St Kevin's representations of holding a blackbird in his outstretched hand in Brendan Lehané's *Early Christian Christianity*, London and New York: Continuum, 2005 (66); or a poem about the death of a blackbird by Séamus Dall Mac Cuarta where 'aol', the Irish word for lime is a hint to purity and innocence, interpretation suggested by Eileen Kato in "For the Birds": 132-133
  - 6 Erich Neumann, *Art and the Creative Unconscious: Four Essays*, London: Routledge and Kegan Paul, 1959: 203

### Bibliography

- Bergen, F. (1895) Burial and holiday customs and beliefs of the Irish peasantry. *The Journal of American Folklore*, 19-25.
- Carassi, V. (2012) *The Irish fairy tale: A narrative tradition from the middle ages to Yates and Stephens*. (K. Wren, Trans.) Lanham, Maryland: John Cabot University Press.
- Cardin, B. (2009) Absence does not cast a shadow: Yeats's Shadowy presence in McGahern's „The wine breadth. *Journal of the Short Story in English*, 2-11.
- Collinge, L. & Vernadakis, E. (2003) John McGahern - b. 1934. *Journal of the short story in English*(41). Retrieved May 15, 2013
- Evans, E. E. (2000) *Irish folk ways*. Mineola, New York: Dover.
- Farquharson, D. (2009) Violence and ontological doubt in "The Stoat". *Journal of the Short Story in English*(53) Retrieved from <http://jsse.revues.org/1009>
- Harris, J. (2008) *Folklore and the fantastic in nineteenth-century British fiction*. Aldershot and Burlington: Ashgate.
- Lee, H. (2004, April 7) *Readings and conversations: John McGahern*. Retrieved May 10, 2013, from [www.lannan.org](http://www.lannan.org): <http://www.lannan.org/images/lit/john-mcghern-040407-trans-conv.pdf>
- Louvel, L. (2009) Reading John McGahern's "Love of the world" a Fistful of images. *Journal of the Short Story in English*(53). Retrieved October 10, 2013, from <http://jsse.revues.org/997>
- McGahern, J. (1985) *High ground and other stories*. London: Faber and Faber.
- McGahern, J. (1992) *The collected stories*. London: Faber and Faber.



- McGahern, J. (2002) *That they may face the rising sun*. London: Faber and Faber.
- McGahern, J. (2005) *Memoir*. London: Faber and Faber.
- McGahern, J. (2008a (1991)) *Amongst women*. London: Faber and Faber.
- McGahern, J. (2008b) *The Dark*. London: Faber and Faber.
- McGahern, J. (2009a) *Creatures of the earth*. (ebook). London: Faber and Faber. Retrieved April 10, 2013, from iTunes
- McGahern, J. (2009a) Preface. In *creatures of the earth: New and Selected Stories*. London: Faber and Faber.
- McGahern, J. (2009b) *Love of the world: Essays*. London: Faber and Faber Ltd.
- McGahern, J. (2009c) *The Barracks*. London: Faber and Faber.
- McGahern, J. (2009d) *The Leavetaking*. London: Faber and Faber.
- McGahern, J. (2009e) *The Pornographer*. London: Faber and Faber.
- Minto, S. (2013) *Leitrim folk tales*. Dublin: The History Press Ireland.
- O Giollain, D. (2000) *Locating Irish folklore*. University College Cork: Cork University.
- Quintelli-Neary, M. (1997) *Folklore and the Fantastic in Twelve Modern Irish Novels*. Westport, Connecticut and London: Greenwood.
- Sharpe Freeman, E. (1988) *Dream Analysis*. London: Karnac..
- Taylor, L. J. (1989) Bas In Eirinn: Cultural constructions of death in Ireland. *Anthropology Quarterly*, 4(62), 175-187.
- Tsukamoto, K., & Kuroki, M. (2014) *Eels and Humans*. (K. Tsukamoto, & M. Kuroki, Eds.) Tokyo, Heidelberg: Springer.
- Tymoczko, M., & Ireland, C. (Eds.). (2003) *Language and tradition in Ireland: Continuities and displacements*. Amherst and Boston: University of Massachusetts.
- Witoszek, N., & Sheeran, P. (1998) *Talking to the dead: A Study of Irishfunerary traditions*. Amsterdam-Atlanta, GA: Rodopi.



DOI: 10.22559/folklor.252

folklor/edebiyat, cilt:24, sayı:94, 2018/2

# Between Marxism and Romanticism: Childhood and Education in the Works of Ernst Bloch

Marksizm ve Romantizm Arasında: Ernst Bloch'un Eserlerinde Çocukluk ve Eğitim

Nina Cemiloğlu\*

## Abstract

Ernst Bloch is a 20<sup>th</sup>-century German philosopher, associated with the Frankfurt School of critical theory. His most important philosophical works are *The Principle of Hope* (1959) and *The Spirit of Utopia* (1918). The aim of this paper is to explore Bloch's views on childhood and education in the context of his own upbringing. Special attention will be paid to two important influences on Bloch's thought: Romanticism and Marxism. This paper will be divided into three parts: The first part will provide a portrait of Bloch's childhood and youth. It will trace his early inclination toward Marxism and Romanticism and elucidate Bloch's attitude toward conventional education and learning. The second part will focus on the relationship between childhood, education and the human imagination. It will contain references to the following literary texts: William Blake's "The School Boy", Samuel Taylor Coleridge's "Frost At Midnight", William Wordsworth's "My Heart Leaps Up" and Johann Wolfgang von Goethe's *The Sorrows of Young Werther*. The third part will focus on the role of critical thinking in education. It will outline Bloch's critique of conventional education in capitalist society and his vision of a different kind of education. Please note that all translations from Bloch's *Das Prinzip Hoffnung* (*The Principle of Hope*), *Pädagogica, Spuren* (*Traces*) and *Literarische Aufsätze* (*Literary Essays*) are my translations.

**Keywords:** Ernst Bloch, childhood, education, Marxism, romantic literature, Blake, Coleridge, Wordsworth

\* Yard.Doç.Dr., Yeditepe Üniversitesi, FEF, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü. nina.cemiloglu@yeditepe.edu.tr

## Özet

Ernst Bloch, Frankfurt Ekolü eleştirel teori ile ilişkili bir 20. yüzyıl Alman filozofudur. Güneybatı Almanya'da bir işçi şehri olan Ludwigshafen'de 1885 yılında doğmuştur. Kant, Fichte, Schelling, Hegel ve Marx'tan etkilenmiş, Freud'un psikanaliz teorisini ise eleştirmiştir. Theodor W. Adorno, Georg Lukács, Bertolt Brecht ve Walter Benjamin ile yakın ilişkide olup fikir telakkisinde bulunmuştur. Esas ilgi alanı insanlığın ütopyaya ulaşma arzusudur. Onun en önemli felsefi çalışmaları, birinci Dünya Savaşı esnasında bir pasifist olarak sürgünde bulunduğu İsviçre'de yazdığı *Ütopya Ruhu* (1918) ve ikinci Dünya Savaşı ve sonrasındaki soğuk savaş döneminde sürgünde yaşadığı ABD'de (Bloch bir yahudi olduğundan Nazi rejiminden kaçmak zorunda kalmıştır) yazdığı *Umut İlkesi* (1959)'dir. Bu makale Bloch'un daha az bilinen *Pädagogica* (1971) eseri hakkında olup, makalenin amacı, Bloch'un çocukluk ve eğitime yönelik görüşlerini ortaya koymaktır. İnceleme üç bölüme ayrılır: Birinci bölüm Bloch'un çocukluk ve gençliği hakkında olup, odağında Bloch'un doğduğu, merkezinde büyük bir kimya fabrikası bulunan işçi şehri Ludwigshafen ile daha varlıklı ve kültürlü ailelerin yaşadığı komşu şehir Mannheim arasındaki karşıtlık bulunmaktadır. İkinci bölüm çocukluk ve eğitim üzerine Bloch'un düşünceleri ve Romantik düşünce arasındaki yakınlığı mercek altına alıyor. Bu bölüm Bloch'un çocukluk ve eğitim hakkındaki düşünceleriyle, bu iki konunun aşağıdaki Romantik edebi metinlerde ele alınışı arasındaki paralellikleri inceliyor: William Blake'in "Okul Çocuğu", Samuel Taylor Coleridge'in "Geceyarısı Soğuğu", William Wordsworth'un "Kalbim Hopluyor" ve Johann Wolfgang von Goethe'nin *Genç Werther'in Acıları*. Üçüncü bölüm Bloch'un geleneksel eğitim sistemine eleştirilerini ele alır. Bu bölüm Marksist ve Romantik fikirlerin onun üzerindeki etkisine dikkat çekiyor ve Bloch'un olası farklı bir ütöpik eğitim anlayışı hakkındaki vizyonunu özetliyor. Lütfen şu metinlerdeki tercümelerin tamamının tarafımdan gerçekleştirilmiş olduğunu dikkate alınız: *Das Prinzip Hoffnung (Umut İlkesi)*, *Pädagogica, Spuren (İzler)* ve *Literarische Aufsätze (Edebi Denemeler)*.

## Part One

Ernst Bloch is a 20<sup>th</sup>-century German philosopher. His major philosophical works are *The Spirit of Utopia*, written towards the end of WWI in Switzerland, and *The Principle of Hope*, written during WWII in the USA. He is also the author of *Traces* (1930), a collection of stories, aphorisms and essays, of *Literary Essays* (1964) and of *Pädagogica* (1977), a work on education. In all these works, Bloch has commented on childhood and the importance of education. Bloch's works have been influenced by Marxism and Romanticism. His main interest has been utopia. He has argued that the most important characteristic of human beings is utopian longing. Bloch (1959, p. 356) has claimed that human beings are determined by utopian longing or "the Not", which he has defined as "a lack of something" and also as "an escape from this lack", "a driving toward what is missing". As Bloch has argued, this becomes particularly obvious in children: "From the very beginning, we are looking for something. We are desirous through and through. We cry because we do not have what we want" (Bloch, 1959, p. 21). According to Bloch, we do not even know what we want. Therefore, we are constantly trying to find out what we want. Again, this becomes particularly obvious in children: "A child takes up and handles everything he sees, to find out what it means. Throws everything away, is

restlessly curious and does not know of what. [...] Boys destroy what one gives them. They are looking for more, unpack it. Nobody could name it and nobody has ever gotten it” (Bloch, 1959, p. 21).

Nobody could name it and nobody has ever gotten it. Something is missing, but we do not know what it is. We can only look for it or try to imagine it. In any case, according to Bloch, utopian longing is the most important driving force in human life and particularly strong in childhood and adolescence. Utopian longing appears to have been a strong driving force in Bloch’s own childhood and youth. In *Traces*, Bloch (1930, p. 12) has remarked: “Children like it best at someone else’s home. Only, they soon notice what’s wrong there too. If it were so nice at home, they wouldn’t leave so eagerly. They often sense early that, here as elsewhere, much could be different”. Bloch was born in Ludwigshafen in 1885. His family and school did not hold much interest for him. From an early age onward he felt drawn to a “somewhere else”, somewhere different. He felt drawn to books about adventure and far-away places, to the theatre, music and the plays of Lessing, Goethe and Schiller. As a university student, he felt drawn to Marxist ideas. It is important to note that Bloch’s hometown Ludwigshafen was a workers’ city. It was founded in 1865 as the location of the chemical plant BASF. The neighbor city Mannheim was founded in the 17<sup>th</sup> century as residence of the Prince-Elector of the Palatine. The two cities were fundamentally different in terms of their history, architecture and population. Bloch noticed these differences at an early age. In Ludwigshafen, the air was dark with smoke. The streets were dirty, and the workers looked tired and hopeless. But after one had crossed the bridge, everything was different: The air was clean. There were old taverns and citizens’ houses, which looked pretty and well-preserved (Markun, 1977, pp. 12/13). Mannheim was a neat and pleasant city. As Bloch has sarcastically remarked (1965, 408), the citizens of Mannheim used to eat “what had been earned by the labor of the workers of Ludwigshafen”. Bloch identified with the plight of the workers. Like them, he loved to cross the bridge and venture into Mannheim, which he characterized as “a beautiful free afternoon or evening for the neighboring city of Ludwigshafen - Sunday, from which one carried back all kinds of cultural treasures”(1965, p. 405). His favorite hunting grounds were the Mannheim Library, the Mannheim Theatre, the annual Mannheim Fair, the harbor and the vast plains alongside the rivers Rhine and Neckar. In the Mannheim Theatre, Bloch listened to classical music and watched performances of plays by Goethe and Schiller. Works such as Beethoven’s *Fidelio* and Schiller’s *Die Räuber* introduced him to “the True, Good and Beautiful” (Bloch, 1965, p. 406). The True, Good and Beautiful did not exist outside the theatre, but Bloch believed that it should and could exist in the real world. These early experiences in the Mannheim Theatre had a profound and lasting influence on him. In the Mannheim Library, Bloch read the works of Hegel and the German Romantics. It is important to note that the library did not possess any books written after 1860, which means that Bloch remained untouched by positivistic ideas (which he later detested and refuted in his works). As a boy, he eagerly read the books of Karl May, a writer of adventure stories, which are set in far-away exotic places. Bloch (1959, p. 29) has argued that boys long for “adventures”, “audacity, color, width and height”. This desire for adventure, space and color drew

Bloch to places like the Mannheim Fair, the harbor and the plains between the Rhine and Neckar rivers. At the Mannheim Fair, he watched mermaids, magicians, cowboys and men who swallowed and regurgitated frogs. The fair consisted only of “six rows of stalls”, but it gave him an idea of “how big the world is” (Bloch, 1965, p. 405). The harbor also gave him an idea of how big the world is because it was full of ships from distant countries. He loved talking to the sailors and listening to their stories (Bloch, 1930, p. 68). On the vast plains between the Rhine and the Neckar, Bloch and his friends used to take long walks and to act out imaginary adventures. Every stone and every tree could become the hero in a story. When they had tired themselves out, they felt the impact of the solitary landscape between the two rivers: “We were drawn into the beauty of trees, clouds, of the evening sky – to such an extent that it hurt and that we suffered from our speechlessness, which almost caused hallucinations” (Bloch, 1930, p. 70). Compared to these pastimes, school appeared boring to him. Bloch did not like school, and he was not a good student. Once, he even had to repeat a class. However, while he was still a high school student, he exchanged letters with several eminent German philosophers, such as Ernst Mach, Theodor Lipp, Eduard von Hartmann and Wilhelm Windelband (Markun, 1977, pp. 16-18). Besides, he wrote his first philosophical essays at this time. In one of them, Bloch (1930, p. 71) has claimed that “the essence of the world is urge and energy to create [...] the thing-in-itself is the objective imagination”. Bloch has repeatedly emphasized the importance of the human imagination, especially the importance of the human capacity to daydream. He has claimed that daydreams are not a waste of time but instructive and inspiring. According to Bloch, daydreams are like “windows through which we can see the daydream world of realizable possibility” (Bloch, 1959, p. 111). Daydreams are expressions of utopian longing. They are also the seeds of utopia. From these seeds something new, something different, something better can come into existence. Bloch (1959, p. 271) has claimed that reality does not only consist of the empirical real but also of the imaginary real. According to him, daydreams can change our lives and the world we live in.

### **Part Two**

As pointed out above, Bloch has valued the human imagination and the human capacity to daydream highly. He has remarked that the daydreams of children are often about freedom and adventure: “The boy kidnaps himself and rides away on a fast horse into the safety of adventure. The night is full of taverns and castles. There are weapons, fireplaces, men as tall as trees and no clock” (Bloch, 1959, p. 23). People can daydream almost anywhere, for example in a class room, where there is usually a clock and where time often passes very slowly. Bloch has repeatedly described the class room as a place of suffering: “Parents and teachers certainly know how to inflict sadness on the child” (1959, p. 23). According to him, “the suffering in school can be more disgusting than any kind of suffering experienced later in life, except the suffering of the prisoner” (1959, p. 23).

The poem “The School Boy” by William Blake describes the feelings of a child about school. Like Bloch, Blake’s schoolboy does not like school. Like Bloch, the schoolboy prefers spending his time out of doors or with a book of his own choice. He is

happy and at ease when he walks through a forest, where “the birds sing on every tree;/ The distant huntsman winds his horn,/ And the skylark sings with me” (in Driver, 1995, p. 3). In such moments, his life is full of joy. By contrast, the class room is devoid of joy: “But to go to school in a summer morn/ O! It drives all joy away” (in Driver, 1995, p. 4). The class room is not only joyless but moreover scary. The teacher is referred to as “a cruel eye outworn”, which watches and terrorizes the children, who “spend the day,/ In sighing and dismay” (in Driver, 1995, p. 4). Blake has compared the school children to birds who are locked up in a cage. A locked-up bird cannot fly. A locked-up bird sometimes stops singing. A locked-up bird sometimes dies after a short captivity. Blake paints a powerful picture of the crippling effects of conventional education in the late 18<sup>th</sup> century. Besides, he draws attention to the cruelty and ignorance of parents and teachers who harm and destroy the happiness, well-being and creativity of their children and students. It is almost paradoxical how parents and teachers inflict knowledge on children. Without freedom and inspiration, the children become bored and inattentive. What a waste! Children can learn so many things while they are very young. Blake’s school boy wants to learn, but listening to the teacher’s monologues which rain down on him like a “dreary shower” (in Driver, 1995, p. 4) only makes him feel tired, numb, cold and lonely. But he must endure the lesson. He cannot escape. He can only imagine that he is somewhere else.

In his poem “Frost At Midnight”, Samuel Taylor Coleridge also describes the class room as a place of suffering. A male adult narrator remembers his unhappy and miserable school days. He has been sent to a boarding school and feels lonely and sad because he misses his parents, siblings and friends. Besides, he feels alienated in a big city devoid of forests, meadows, lakes and hills. During the lessons, he stares into the fireplace, imagining and hoping that the door will open, that somebody from his hometown or family has come to take him back home with them. Now that he is an adult and the father of a young son, he thinks about his son’s education. He expresses his determination not to send his son to a boarding school in a big city but to let him grow up in his family and in the countryside where Nature will be his teacher:

“[...] thou, my babe! Shalt wander like a breeze  
By lakes and sandy shores, beneath the crags  
Of ancient mountain, and beneath the clouds,  
Which image in their bulk both lakes and shores  
And mountain crags: so shalt thou see and hear  
The lovely shapes and sounds intelligible  
Of that eternal language, which thy God  
Utters, who from eternity doth teach  
Himself in all, and all things in himself.  
Great universal Teacher! he shall mould  
Thy spirit, and by giving make it ask.

Therefore all seasons shall be sweet to thee” (in Driver, 1995, pp. 18/19).

The boy’s father wishes that his son will learn to appreciate life in all its aspects. All seasons shall be sweet to him: summer, spring, autumn and winter. The father hopes that

his son will be able to enjoy the sight of grass, leaves, branches and birds – in short, of the beauty of nature and the bounty of human life.

The human capacity to feel joy at the sight of natural phenomena and to appreciate all aspects of human life is at the center of William Wordsworth's poem "My Heart Leaps Up". A male adult narrator emphatically tells the reader that his ability to feel joy at seeing a rainbow in the sky is what he values most in life. He even declares that he would rather die than lose this ability:

"My heart leaps up when I behold  
A rainbow in the sky:  
So was it when my life began;  
So is it now I am a man;  
So be it when I shall grow old,  
Or let me die!" (in Driver, 1995, pp. 22/23)

What happens when *you* see a rainbow in the sky? Does your heart leap up? Or can it be that you have not even noticed it? Perhaps you were busy, perhaps you did not look up at the sky because your eyes were glued to the ground or to the screen of your mobile phone. Perhaps you were thinking of something and did not pay any attention to your environment. Bloch (1959, p. 35) has aptly remarked that "most people in the street look as if they were thinking of something else entirely. The something else is mainly money, but also what could be bought with money". In my opinion, he was right. In my opinion, more than 50 years later this statement is still true – but only of adults. Children in the street do not think of money and what could be bought with it. They pay attention to everything - the sky, clouds, trees, birds, beetles, ants, snails, stones, and flowers (to name only a few things which arouse their curiosity). When a child sees a rainbow s/he gets excited and happy. As Wordsworth has claimed, children are superior to adults because children are more perceptive, imaginative and receptive to beauty and joy than adults. Adults do not perceive how beautiful the world is. Adults cannot imagine anything which is outside the narrow scope of empirical reality. Adults kill potential joys with their anxiety about money and social status. Wordsworth has stated that "The Child is father of the Man" (in Driver, 1995, p. 23). We all know that we were children before we became adults. But usually we ignore this fact. We do not try to learn from children. We expect them to learn from us. But what do we actually teach our children? We teach them to adjust themselves to the world we live in. But is this world really desirable? According to Bloch, it is not. According to him, capitalism has caused immense problems: social injustice, poverty, misery, exploitation, pollution and alienation – the alienation of human beings from nature and the alienation of human beings from each other and from themselves.

Alienation is an important theme in Johann Wolfgang von Goethe's novel *The Sorrows of Young Werther*. Werther, the protagonist, suffers from feeling alienated from the society in which he lives. He cannot find love or friendship among the adults he is acquainted with. He pities and despises most of his adult acquaintances. He often avoids the company of adults. He prefers the company of children. He finds the members of his own social class (the upper class) detestable because they are phony, stupid and

arrogant. They believe that they are superior to people from the lower classes and to children. But Werther recognizes the innocence and sensitivity of children: they have not become alienated yet. They are still a part of nature, in harmony with themselves and their fellow creatures. As Friedrich Schiller (1795a, pp. 4/5) has pointed out, we love children because they are like nature: “In nature, we love the quiet, creative life, the tranquil inner force, the being according to their own laws, the inner necessity, the eternal unity with themselves. They are what we once were. [...] They are also representations of our lost childhood, which will always be our most precious treasure”. Children do not act according to the prescriptions of society yet. Their behavior is not prescribed and thus artificial but spontaneous and natural. Children do what they like: They play games and enjoy themselves. They run, jump, laugh, shout. They become hot and excited. Their eyes glow. Their cheeks become red. They are agile, warm and alive. By contrast, adults are like hard, cold pieces of wood. Adults do not play hide-and-peek or catch-me-if-you-can. They do not play but are played like marionettes by social conventions. According to Werther, social intercourse among well-educated upper middle-class adults is like an unnatural, joyless game: “I play the game myself, or rather am played with, like a puppet, and from time to time I grasp my neighbor’s wooden hand and withdraw with a shudder” (Goethe, 1774, p. 74). This is an apt description of alienation. The novel also contains a critique of schools and teachers. Like “The School Boy” and “Frost At Midnight”, *The Sorrows of Young Werther* depicts school as a place of confinement and suffering. When Werther visits his hometown (he had left it as a child after the death of his father), he passes by his old school and thinks of his teacher, “that honest old woman [who had] herded us children into the fold” (Goethe, 1774, p. 86). He also remembers “the restlessness and tears, the heaviness of heart and the mortal fear [he had] endured in that hole” [the class room] (Goethe, 1774, 86). Then, Werther takes a walk along the river. He remembers how he spent time at the river when he was a child: “I remembered so clearly how I would stand there gazing at the flowing water, following it with my head full of romantic notions, imagining the exciting parts it would pass through” (Goethe, 1774, p. 86). By the river, he is free. He has time to daydream about the future.

### Part Three

Bloch has not only emphasized the importance of the human imagination but also the importance of critical thinking. Bloch has criticized conventional education for stifling the students’ imagination and ability to think. In Blake’s “The School Boy”, the children are at the mercy of the teacher. In the 20<sup>th</sup> century, the tyranny of the teacher was replaced by the tyranny of the textbook (this also applies to our century, in my opinion): “Like slaves, the students have to memorize innumerable blind facts for the exams. In this manner, the students are prevented from thinking by the lack of time” (Bloch, 1971, p. 8). According to Bloch (1971, pp. 25/26), the memorization of knowledge stifles “the living spirit” of the curious and intelligent students and turns learning into “a tiresome, unwilling mechanical routine”. Bloch (1971, p. 31) has further criticized conventional education for assigning to the students a passive role (Bloch’s view is very similar to Paulo Freire’s). The students are expected to listen to what the



teacher says. The teacher is expected to fill the students with “facts”. Bloch (1971, p. 46) has rejected the concept of “facts”. He has argued that there are no facts, only processes. Capitalist ideology promotes the concept of “facts” and the notion that “facts” are neat, unproblematic unities, which one can treat separately. According to Bloch (1971, p. 46), the concept of “facts” contains “elements of the category ‘commodity’”. “Facts” resemble products. Like Marx, Bloch (1971, p. 27) has argued that education has become a product or a commodity. Teachers are like salesmen who offer knowledge. Students are like customers who buy and consume knowledge. Besides, the concept of “facts” has become “mixed up with the concept of the ‘past’” (Bloch, 1971, p. 46). The concept of “facts” falsifies our perception of the past and of the future. According to Bloch, the past is not finished and closed. By contrast, it contains undischarged future, which can exert a powerful influence on the present and the future. According to Bloch, the future cannot be predicted. It has not been automatically determined. Like the past, it is unfinished and still open (Bloch, 1959, p. 228). In capitalist societies, the present is almost non-existent: It is being drowned in the hectic pace and restlessness of capitalism. As Bloch (1971, p. 114) has pointed out, “[t]he profit drive *per se* is infinite; it never comes to a halt. Therefore, tranquility is not a value of capitalist society” (Bloch, 1971, p. 114). According to Bloch (1971, p. 123), tranquility is an important condition of wisdom. However, as Bloch (1971, p. 123) has argued, “bourgeois society has distanced itself from the concept of wisdom. It has gotten more and more into a chase and empty motion; it is not interested in contemplation and self- reflection”. In a capitalist society, money is the highest good. Work is its highest value. By contrast, Bloch has emphasized the value of idleness: “It is good to have time [...]; it is as good as to have space – space to walk and space to create” (1975, p. 107). Idleness is an important condition of thinking. Thinking is a step toward acting. But conventional education systematically prevents students from thinking. As mentioned above, the students do not have time to think because they must memorize “facts” for the exams. Besides, they are prevented from thinking by textbooks that veil all contradictions inherent in the subject matter. If the teacher drew attention to these contradictions, the students could become incited to think (Bloch, 1971, p. 12). But this would not be in the interest of capitalism. Bloch (1959, p. 1090) has argued that capitalism uses education to produce docile and useful employees. He has claimed that the ideal employee in the capitalist system is “deliberately small”, “artificially faceless”, “without color”, “does not smoke, does not drink, does not play cards, does not look at girls, shall control his instincts and live the life of virtuous trash”. According to Bloch (1959, p. 1090), parents and teachers are mouthpieces of capitalist ideology. They teach young people to “accept and endure what is done to them. The will is assaulted and broken, no matter what, one only nods and smiles. The faculty of reason does not stray beyond the boundary of the prearranged questions and answers which arise from the life of the employee”. As Bloch (1971, p. 9) has pointed out, the 19<sup>th</sup>-century has produced the bourgeois, the 20<sup>th</sup> century the Babbitt. The Babbitt perceives capitalism as natural. S/He strives for a comfortable life in conformity with capitalist goals and values. According to Bloch (1971, p. 9), conventional education has moreover produced “the deliberate young Babbit”, who has internalized the norms and values of

capitalism (Bloch's view is similar to Herbert Marcuse's). S/He does not question the society he lives in. S/He does not even rebel against parents and teachers. Bloch (1971, p. 12) has argued that conventional education has achieved a "chemical miracle": It produces, through education, "synthetic stupidity".

Conventional education stifles young people's capacity to think and to imagine. It also turns them into cripples because it serves the interests of capitalism not the interests of human beings. Capitalism is based on the division of labor. It needs specialists. Living in a society based on the division of labor affects human beings in a negative manner: "The human being who is forever tied onto a single, small fragment of the whole becomes himself only a fragment. Because he only hears the noise of the wheel which he keeps in motion, he never develops the harmony of his being, and instead of developing his nature as a human being, he becomes only the reflection of his business or his science" (Schiller, 1795b, pp. 20/21, my translation). In the 18<sup>th</sup> century, the philosophers of the Enlightenment dreamed of human beings who were whole. The guiding image of the Enlightenment period was the *citoyen*. The values of the *citoyen* were the values of the French Revolution: Liberty, equality, fraternity. Besides, the guiding image of the *citoyen* included the Humanist ideal *kalon kai agathon*, which envisions human beings as good and beautiful (Bloch, 1971, p. 21). A corresponding notion is *mens sana in corpore sano*, which can be translated as "a healthy mind in a healthy body". As Bloch (1971, pp. 148/149) has pointed out, during the 18<sup>th</sup> century, "a few noble individuals still wanted to be whole human beings". But in the 19<sup>th</sup> century, the ideal of the *citoyen* was driven more and more into the background, because the bourgeoisie started to distance itself from its liberating beginnings. Eventually, the guiding image of the *citoyen* was swallowed up, and with it the striving for wholeness (Bloch, 1971, p. 12). The result has been the deliberate young Babbitt and the cripple produced by the division of labor. To counteract the dehumanizing effects of capitalism, Bloch has formulated the following educative goals: Teachers should encourage and help students to become critical and independent thinkers. Teachers should encourage and help students to assume an "upright gait" (*aufrechter Gang*): to resist fear and dehumanization, to strive for courage and dignity. Teachers should encourage and help students to perceive themselves as subjects in the sense of historical agents. This kind of education requires courage of students and teachers. Sadly, most people simply feel scared and powerless. They perceive themselves as "only passively thrown into What Is", but, as Bloch has argued, "we can throw ourselves actively into What Is Becoming". Bloch (1971, p. 55) has claimed that the young have an affinity to What Is Becoming. They are themselves full of a "Not-Yet-Conscious" and a "Not-Yet-Become". Bloch (1971, p. 55) has argued that "this Not-Yet-Conscious, Not-Yet-Clearly-Known, Not-Yet-Become connects youth with change". The goal of this change is utopia – the "realm of freedom". Marx has described the "realm of freedom" as a state in which all the negative features of capitalist class society, such as poverty, misery, exploitation and alienation, will have been abolished. Bloch (1959, p. 241) has described the "realm of freedom" as a state "in which neither man behaves towards the world, nor the world behaves towards man as if towards a stranger". For Bloch, utopia will be a reality when the whole world will have become a home for

all human beings. The German word for “home” is “Heimat”: a safe place where there is enough to eat and where people care for each other, like a mother who takes care of and gives love to her children.

### Not

1 Like many thinkers of his generation, Bloch’s ideas are gender-biased: The “child” appears to be identical with “boy” in his works.

### References

- Bloch, E. (1930) *Spuren*. reprint 1978. Frankfurt am Main: Verlag.
- Bloch, E. (1959) *Das Prinzip Hoffnung I*. Frankfurt am Main: Verlag.
- Bloch, E. (1959) *Das Prinzip Hoffnung III*. Frankfurt am Main: Verlag.
- Bloch, E. (1967) *Auswahl aus seinen Schriften*. Frankfurt am Main: Fischer Bücherei.
- Bloch, E. (1975), *Experimentum mundi: Frage, kategorien des herausbringens, praxis*. Frankfurt am Main: Verlag.
- Bloch, E. (1923) *Geist der utopie*. Reprint 1964. Frankfurt am Main: Verlag.
- Bloch, E. (1965) *Literarische uufsätze*. Reprint 1985. Frankfurt am main: Verlag.
- Bloch, E. (1971) *Pädagogica*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Driver, P. ed., 1995, *Romantic poetry*. London: Penguin.
- Freire, P. (2000) *Pedagogy of the oppressed*, New York: Continuum.
- Goethe, J. W. von, 1774. *The Sorrows of young Werther*, translated by Michael Hulse. 1989. London: Penguin.
- Markun, S. *Ernst Bloch in selbstzeugnissen und bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag.
- Marcuse, H. (1964) *One-Dimensional Man*. Boston: Beacon.
- Marx, K. and Friedrich Engels (1945), *Manifest der Kommunistischen Partei*, Berlin: Dietz Verlag.
- Schiller, F. (1795) *Über naïve und sentimentalische Dichtung*. Reprint 1997. Stuttgart: Reclam.
- Schiller, F. (1795) *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Reprint 1965. Stuttgart: Reclam.



DOI: 10.22559/folklor.222

folklor/edebiyat, cilt:24, sayı:94, 2018/2

# Pozitivizmin Alman Edebiyatına Yansıması

## The Reflection of Positivism to German Literature

**Derya Perk\***

### Özet

Avrupa'da 19. yüzyılın sonlarına doğru siyasi ve ekonomik birçok değişim yaşanmış ve bu değişim toplum üzerinde olumsuz sayılabilecek etkiler göstermiştir. Modernleşmenin başlaması, özellikle Sanayi Devrimi ile insanların günlük hayatı en az siyasi durum kadar değişmiş, genel bir huzursuzluk kendini göstermiştir. Öyle ki kimi zaman bu huzursuzluk gösterilerin düzenlenmesine kadar gitmiştir. Aynı zamanda bilimde pozitivizm akımı kendini göstermiş ve sosyal bilimlerin, doğa bilimlerinin yöntemlerine yönlendirilmesi çabası ortaya çıkmıştır. Tüm bu gelişmeler elbette Alman Edebiyatı'na da yansımış, çoğu eserde değişimin getirdiği toplumsal veyahut bireysel huzursuzluklar konu edilmiştir. Aynı zamanda pozitivizm akımı ile birlikte edebiyat alanında yeni bir yöntem geliştirilmiş, saniye üslubu ile gerçekler adeta kopyalanarak iletilmiştir okuyucuya. Bu makalede tarihi süreç, yaşanan değişimlerin topluma ve bireylere etkisi anlatılmış, daha sonrasında pozitivizm ile ortaya çıkan saniye üslubu üzerinde durularak eserler üzerinden örneklemeye gidilmiştir.

**Anahtar sözcükler:** *Pozitivizm, Auguste Comte, Alman edebiyatı, modernleşme, saniye üslubu*

\* Araştırma Görevlisi, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih – Coğrafya Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Alman Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, der@ankara.edu.tr

### Abstract

Towards the end of the 19th century, there had been many social and economic changes and these changes had effects upon the public which could be regarded as negative. Beginning of the modernism, especially with the industrial revolution, the lives of people changed at least as the political condition did and a state of disturbance appeared. Even, this disturbance sometimes led to protests. And also positivism movement in science emerged and the effort to direct social sciences to the natural sciences methods arouse. All these improvements of course reflected upon German Literature, and social or individual disturbances caused by change were used as a theme in many Works. Furthermore, with positivism movement a new method was improved in literature area and with the second styling, the truths were all conveyed to the reader like copied. In this article, Documents are given about the historical process and its impact on the society and individuals, and positivism, later on examples are given from the works by emphasizing second styling.

**Keywords:** *positivism, Auguste Comte, German literature, modernism, second style*

19. yüzyılın sonlarında Avrupa'da önemli siyasi ve ekonomik gelişmeler yaşanmıştır. Bunun sonucunda toplumların yaşam tarzı da zorunlu olarak değişmiş, bireyler modernleşmeyle birlikte gelen olumlu – olumsuz tüm koşullara ayak uydurmaya çalışmıştır. Elbette bu gelişmeler Almanya'da da yaşanmış ve değişim süreci her alanda kendini göstermiştir. Kısaca, söz konusu dönemde yaşanan tarihi, siyasi, sosyal, ekonomik ve bilimsel gelişmeler edebi eserlere yansımıştır.

19. yüzyılın başlarında Prusya ve Almanya'nın farklı şehirlerinde insanlar geçimini tarımla sürdürmekteydi. Zira İngiltere'nin başlattığı Sanayi Devrimi'nin Almanya'ya ulaşması epey bir zaman almıştır. Freiherr vom Stein, bu süreyi kısaltmak ve teknik buluşları incelemek için İngiltere'ye seyahat etmiş, ancak bu girişim de sürecin hızlanmasını sağlayamamıştır. Sanayi Devrimi'nin Almanya için en önemli buluşu şüphesiz demiryolları olmuştur (Korte, 2011: 78). Zira geç de olsa Almanya'nın demiryollarına kavuşmasıyla insanların günlük hayatı tamamen değişmiştir. Trenin günlük hayata girmesi sayesinde insanlar şehirlere göç etmiş ve kısa sürede şehir nüfusu artmıştır. Şehirleşmenin asıl sebebi ise yine Sanayi Devrimi'nin bir sonucu olan fabrikaların kurulmasıdır. 1830 yılında nüfusun beşte biri tarımla uğraşırken, 1880'lerde bu oran yarıya düşmüştür. Küçük işletmeleri oldukça etkileyen süreç, bu işletmelerin çoğunun kapanmasına sebep olmuş, ustalar kepenklerini kapatır kapatmaz yeni açılan fabrikalarda işçi olarak çalışmaya başlamıştır. Sanayi Devrimi işçi sınıfını oluşturmuş, kentleşmeyi getirmiş, ancak bu halkın maddi anlamda zorlanmasına sebep olmuştur. İşçi sınıfı, şehre taşındıktan ve ağır işler yapmaya başladıktan sonra büyük şehrin masraflarını da yüklenmiştir. Bunun aksine yüksek gelirli tabaka, varlığına varlık katmış, hatta oluşan ihtiyaca yönelik büyük bankalar kurulmuştur (Müller, 1986: 166).

Sanayi Devrimi sürecinde halk yeni düzene uyum sağlamaya çalışırken, Fransız Devriminin sorunları da Almanya'ya sıçramış, 1848 yılının mart ayında halkın değişik kesimleri toplanarak yankı uyandıran gösteriler düzenlemiştir. Öğrenci ve işçi sınıfının katıldığı bu gösterilerin esas sebebi, yürütülen iç siyaset olup bu hareket tarihe Mart

Devrimi (Märzrevolution) olarak geçmiştir (Müller, 1986:156). Bu sürecin yaşanmasında 1862 yılında I. Wilhelm tarafından Prusya başbakanı olarak atanan Otto von Bismarck'ın da etkisi büyüktür. Başarılı bir dış politika yürütmesi sebebiyle bulunduğu döneme adını dahi veren Bismarck, halkına iç siyasette huzurlu bir ortam sağlayamamıştır. Bunun başlıca sebebi ise, gücüne tehdit olarak gördüğü Katolik Kilise ve Sosyal Demokratlar ile olan savaşı olmuştur. Katolik Kilisenin gücünü bertaraf edebilmek için Kültür Savaşını (Kulturkampf) başlatmış ve İmparatorluğun düşmanı olarak gördüğü Sosyal Demokratlara karşı Sosyalistler Yasasını çıkarmıştır (a.g.e. s.162-163). Alman – Fransız Savaşı'nın 19 Temmuz 1870 tarihinde ilan edilmesi ile Alman devletlerinin birliği sağlanmış ve savaşta Alman cephesinde Prusya – Kuzey Almanya, Bavyera, Württemberg ve Baden birlikleri yer almış, sonucunda da 4 Eylül 1870'de Alman İmparatorluğu kurulmuştur (a.g.e. s.182). I. Wilhelm'in 1888 yılında vefat etmesiyle oğlu III. Friedrich başa geçmiş, ancak o da 99 gün sonra hayatını kaybetmiştir. II. Wilhelm'in tahta oturması ise hem iç hem de dış sorunların devamına sebep olmuştur. Almanya'nın artık dış politikayı etkileyecek kadar güçlü olduğunu düşünen Wilhelm'in küresel politika (Weltpolitik) anlayışıyla yürüttüğü siyaset de beklendiği gibi yürümemiştir (Gigl, 2008:122).

Bahsi geçen dönemde şehirleşme ve teknik gelişmelerin sonucu olan toplumsal yozlaşma, yalnızlaşma ve memnuniyetsizliğe, siyasi huzursuzluk da eklenmiş, Almanya bir taraftan gelişirken, vatandaşları zor bir döneme girmiştir. Tüm bu yaşananlar elbette dönemin yazarlarına konu olmuş ve edebi eserlerde yansıtılmıştır.

19. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan natüralistler, toplumun yaşadığı tüm bu sorunları, felsefi ve ahlaki anlamları üzerinde durmadan gerçek ve yalın haliyle anlatmayı amaçlamışlardır. Bunun için dönemin aydınlarının ürettikleri fikirleri es geçmeyip, düşüncelerinden yararlanmışlardır. Bunların arasında Charles Darwin'in evrim düşüncesi, Herbert Sencer'in (1820-1903) bireyin ve toplumun varlığını korumasını sağlayan "iyi", zarar verenin "kötü" olduğu kanaati, John Stuart Mill'in (1806-1873) olguların değer ya da değersizliğini toplumdaki etkileri ile ilişkilendirmesi ve Karl Marx'ın toplum ve tarih düşüncesi bulunmaktadır (Frenzel,2004: 458-459).

Auguste Comte'un 19. yüzyılda sosyal bilimleri, doğa bilimlerinin yöntemlerine yönlendiren "*Cour de Philosophie Positive*" (1830-42) adlı eserinin bir düşüncesi olan Pozitivizm ise edebiyat alanında Natüralistleri en çok etkileyen öğreti olmuştur (Wiegmann, 2005: 40). Comte'un insanlık tarihini açıkladığı "Üç Hal Yasası"na dayanan Pozitivizm anlayışına göre pozitif durum, dini ve metafiziksel düşüncelerden sıyrılmış olmalıdır. Temelinde Ampirizm'in yattığı Pozitivizm, metafiziksel hiçbir kavram ve cümleyi edinimle ortaya çıkmadığından kabul etmemektedir. Düşünceye göre sadece deneyimle oluşturulmuş, analitik düşünceler önem taşımaktadır ve deneyimlenmeyen, hatta metafiziksel açıklamalar barındıran önermeler kabul edilmemektedir (Ulfig, 1997: 319-320). Özetle, kabul edilebilen kavram ve düşünceler bilimsel bilgiye dayanmaktadır. Bu bilimsel bilgiye ulaşmak ise Karl Popper tarafından altı evrede belirlenen adımlara tabidir. Popper'e göre, öncelikle inceleme konusu ile ilgili gözlem ve deney yapılmalıdır. Belirli bir birikimin sonunda genellemelere ulaşılır ve mantığa uygun tümdengelimle dayalı varsayımlar bulunur. Varsayımlar tekrar gözlem ve deney yoluyla kontrol edildikten sonra "*doğrulanmış varsayımlar genel geçer bir yasa*" olarak belirlenir (akt. Köker;

Keat; Urry, 2013: 25). Sistemleştirilmiş bir bütün haline getirilmesiyle de “açıklayıcı bir teoriye ulaşılır” (Köker, 2013: 25). Popper’in bu önermesi “yanlışlanabilirlik” düşüncesi nedeniyle gözden geçirilmiş ve değişime uğramıştır. Yani Popper’in bu düşüncesinde aslında mantıksal pozitivistlerin bilimsel yaklaşımlarında yürüttükleri tümevarımcılık ve doğrulamaya bir karşı duruş görülmektedir (Alkın, 2014:194). Buna göre,

- Daha önce çözülemeyen bir problem vardır.
- Çözüm odaklı yeni bir teori oluşturulur.
- Tümdengelime dayalı önermelere başvurulur.
- Yanlışlanabilirliği önem taşımaktadır.
- Teorilerden biri tercih edilir (akt. Köker; Sunar; Maggee, 2013: 27).

L. Eley’in de özetlediği gibi Pozitivizmin temel düşüncesi, kavramların sadece deneyimlendiğinde anlamlı hale gelmesi, gerçeğin sadece algılanabilen olduğu ve farkındalığın gerçekliğine ulaşılması gerektiğidir (Ulfig, 1997: 320). İşte doğa bilimlerinden ortaya çıkan bu düşüncüyü, Comte’un öğrencisi Hippolyte Tain ileri taşıyarak pozitivist bir estetik anlayışa değinir. Tain’e göre tüm insanlar etnik, sosyolojik ve tarihsel bağlara sahiptir (a.g.e., s. 41). Kendisi, düşüncesine bahis olan ırk kavramını, insanın yarattığı yapı, muhit kavramını insanın içerisinde yaşadığı doğal ve sosyal alan ve zaman kavramını bireyin kimi zaman tecrübelerle oluşturduğu tarihsel görüşü olarak açıklar. Tain’in eleştirdiği nokta ise, 18. yüzyıl yazarlarının eserlerini kendi kurallarına göre oluşturmalarıdır (Ajouri, 2009:102).

Geleneksel edebi normların bu dönemi anlatmada uygun olmadığını düşünen Tain gibi Arno Holz da yeni bir edebiyat anlayışının gerekliliğine inanmıştır. Sanat, doğa ve edebiyat üçgeninden oluşturduğu “Sanat = Doğa eksi X” formülü ile düşüncesini desteklemiştir. Holz’a göre bu formülde bulunan X’in değeri olabildiğince düşük tutulmalıdır. Zira dönemin edebiyat anlayışı, gerçeği bir fotoğraf kadar yalın ve gerekirse günlük dil kadar sade bir biçimde yansıtmayı hedeflemektedir (Wiegmann, 2005: 41). Yani sanatçının özneliği olarak kabul edilebilen X-değeri mümkün olduğu kadar etkisini azaltmalıdır. Bu formül veyahut yaklaşım, elbette edebiyatın salt bilimi destekleyici ya da açıklayıcı bir araca dönüştüğü anlamına gelmemektedir. Tüm sanatçıların olduğu gibi yazarın da dokunuşları ve bakış açısı, eserin özelliğini oluşturmaktadır. Alioğlu’nun (2010: 221) da özetlediği gibi “*sanatçı mevcut nesnesini değiştirir. Bilim adamı ise mevcut nesnesini değişikliğe uğratmadan açıklar.*”

Nitekim Almanyada Fransız realistlerinden Balzac ve Flaubert gibi yazarlar da gerçeği olabildiğince hakikate yakın biçimde anlatarak buna zemin hazırlamışlardır (Piechotta; Wuthenow; Rothemann, 1994: 75). Aynı şekilde Fransız yazar Emile Zola’nın çalışmaları Alman edebiyatının pozitivist düşünce yapısının oluşmasına ve gelişmesine katkıda bulunmuştur. Zola, “*Le Roman Expérimental*” (1879/80) adlı eserinde fizyolog Claude Bernard’ın tıbbi makalesine değinmiş ve bu yazının sonuçlarının bir romana aktarılması gerektiğini vurgulamıştır (akt. Ajouri, 2009:103). Bu düşünce, Carl Bleibtreu, Conrad Alberti ve Wilhelm Bösch’e de etkilemiş ve “yasa”, “tecrübe” ve “tümevarım” gibi kavramlar edebiyatta da yerini almıştır. Anlatım okura kaba dahi gelse, gerçekler tüm detaylarıyla verilmiştir. Hatta, Conrad Alberti “*Natur und Kunst. Beiträge zur*

*Untersuchung ihres Gegenseitigen Verhältnisses*” (1890) adlı eserinde güzel olanı yansıtmamasından ve değiştirilemeyişinden dolayı ideal estetik anlayışına tepki göstermiştir (akt. Ajouri, 2009:103-104).

Natüralistler kuşkusuz kendilerini yenilikçi görmekteydi. Onların sanat anlayışı farklıydı ve bu bir edebiyat devrimi sayılabilirdi. Realistlerin eğilimleri, natüralistlere yol göstermiş olsa da geçmişte yapılanları tekrardan ibaret, idealist bir yazın biçimi olarak görmekteydiler (Frenzel, 2004:458). Aytaç’a göre bu yenilikçi bilincin doğru anlaşılması için çaba gösteren yazarlardan biri de Arno Holz’dur. Holz bu konuda şunları ifade ediyordu: *“Bizim dünyamız klasik değil. Bizim dünyamız romantik değil, bizim dünyamız yalnızca modern”* (akt. Aytaç, 2005:431).

Pozitivizm, aslında natüralist düşünürlerin söylemlerinde de kendini göstermektedir. Zira insan için gerçek, yaşadığından ve tecrübe ettiklerinden ibarettir ve bu tecrübeleri doğanın ona sunduğu şekilde algılayabilmektedir. Özellikle psikolojik ve fiziksel yapısı ya da yaşadığı çevresi, edinimini oluşturmada etkindir. Bu etkenler kişinin oluşumunu ve aslında kaderini belirlemektedir, böylece geliri düşük bir çevre veya işçilik gibi en kısıtlı alanlar insanların gerçek yaşantısını göstermektedir. İşte bu varsayım natüralistlerin üç önemli noktaya dikkat etmesini sağlamıştır. Bunlar, toplumsal bağlılık, hayata ve millete yakın bir yazın biçimi ve pozitivist bir tutumdur (Bertl; Müller: 2000: 28).

Natüralist yazarların üzerinde durduğu ve eserlerinde işledikleri konular da bu yöndeydi. Esas alınan sorunlar arasında büyük şehir, kölelik düşüncesi, kuşak çatışması, cinsiyetler arasındaki anlaşmazlık ve insanların göz ardı edilmesi yer alıyordu (Bertl; Müller, 2000: 41). Yazarlar, çalışmanın başında özetlenen siyasi durum ve Sanayi Devrimi’nin sonucu olan sıkıntıları dikkatlice gözlemlemiş ve kaleme almıştır. İnsanın, toplum içinde yalnızlaşıp mutsuz bir bireye dönüşmesini ve bunun altında yatan sebeplerin altını çizmek onların görevi haline gelmiştir. Yazarlar, artık gerçekleri olabildiğince yalın ve olduğu gibi aktarma çabasına girmişlerdir. Çünkü deneyimlenen gerçekler yine gerçekçi bir yol ile anlatılmalıdır. Natüralistler bu sebeple hayata ayna tutmak ve olabildiğince gerçeğe dayalı bir anlatım için saniye üslubunu (Sekundenstil) geliştirmiştir.

Saniye üslubu, ses ve hareket gibi algılanabilen en küçük ayrıntıyı saniyesi saniyesine anlatma ve aktarma biçimidir. Bu yöntemle gerçek adeta kopyalanarak iletilmektedir (Best, 2004: 494). Stöckmann (2011:165) saniye üslubunun önemli unsurlarını şu maddelerle açıklamaktadır:

- Betimlenenin gerçeklik kazandığı fotografik bir betimleme anlayışı,
- Ağız/lehçe, psikoloji ve sosyolojik konum gibi olguların fonografik bir kayıt kesinliği
- Anlatılan zaman ile anlatım zamanının örtüşmesi,
- Kişisel anlatım tutumu, yaşanmış konuşma, iç monolog,
- Sadece konuşma temposu ya da mimik gibi öğelerin değil, kılık ve mekân düzeni gibi ayrıntıları da kapsayan öyküsel ve dramatik tür özellikleri.

Saniye üslubunu o dönemde kullanan yazarlar arasında Arno Holz ve Gerhart Hauptmann yer alır. Natüralizm Dönemi’ndeki başarılarının kanıtı olan eserlerinde gerçeği olabildiğince şeffaf bir şekilde yansıtan yazarlar, hem çağı ve toplumsal değişimi



eleştirel bir gözle ele almış, hem de sorunları bireyler üzerinden en anlaşılır şekilde yansıtmışlardır.

Arno Holz ve Johannes Schlaf'ın 1889 yılında "Bjarne P. Holmsen" mahlasıyla çıkardıkları "*Papa Hamlet*" adlı eser bu konudaki ilk örnektir. Zira fakir bir adamın, karısı ve çocuğu ile bir çatı katında yaşamını ve öz çocuğunu öldürmesini tüm detaylarıyla anlatan eser, 'saniye üslubu'nun kullanılması sebebiyle önem taşımaktadır (Baumann, Oberle; 2000: 169).

Holz ile Schlaf'ın birlikte yazdığı novelde Stöckmann'ın belirlediği olgular görülmektedir. Akustik unsur, farklılık gösterebilen telaffuzun önemi ve konuşanın psikolojisine göre değişen aktarım gibi özellikler bu eserde varlığını sürdürmektedir (Aytaç, 2005: 442-443). Bu unsurların ön plana çıktığı ve anlatılan olayı detaylı olarak algılamamızı sağlayan özellikler örnek eserde şu şekilde karşımıza çıkmaktadır:

*Ona bakakaldı. Suratı kül rengiydi.*

*"O... L-amba! O... L-amba! O... L-amba!"*

*"Niels!!!"*

Önünden sırt üstü duvara yuvarlandı.

*"Sessiz olun! Sessiz olun! Kapı mı t-ıklanıyor?"*

İki kolu arkasında, düz bir şekilde *dur*an duvar kâğıdına açılmıştı, dizleri titriyordu.

*"Kapı mı t-ıklanıyor?"*

Şimdi iyice eğildi. Üstündeki gölgesi salındı, gözleri birden beyaz göründü.

*Bir tahta çitladi, yağ cızırdadi, dışarıda çatı oluğuna çiy damlıyordu.*

*Tipp ..... TIPP ..... Tipp*

*..... Tipp ..... (Holz; Schlaf,1978: 62).<sup>1</sup>*

Verilen bu örnekte bireye ait konuşma özelliği görülmektedir. Kahramanın konuşmasında duraksadığı anlar ve seçtiği kısa cümleler onun konuşma özelliğini yansıtmaktadır. Aynı zamanda okuyucu damla sesini adeta oradaymış gibi, bir kayıt kesinliği ile algılamaktadır. Sanki o anı yaşıyormuş izlenimini sağlayan bu yöntem, yazılanın zihnimize, Holz'un da üstünde durduğu gibi, tekrar gerçeğe dönüşmesini sağlamaktadır. Her "tıp" sesinden sonra bir bekleme süresi vardır. Bu bekleme süresi, bir damlanın havadan yere ulaşma süresine tekabül etmektedir aslında.

Saniye üslubunu eserlerinde kullanan bir diğer Alman yazar Gerhart Hauptmann'dır (1862-1946). Tiyatroya eğilimli bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Hauptmann, her zaman ezilen ve yardıma ihtiyacı olan insanları konu edinmiştir. Brandenburg etrafındaki doğallığı keşfetmesiyle de resimsel bir bakış yeteneğini kazanmıştır, fikirsel olarak Holz'a bağlanmadan önce "*Fasching*" (Karnaval) ve "*Bahnwärter Thiel*" (Demiryolu Bekçisi Thiel) gibi eserler vermiştir (Kunisch, 1967:243).

Hauptmann, "*Bahnwärter Thiel*" adlı eserinde saniye üslubunu çok belirgin bir şekilde kullanmıştır. Özellikle anlatılan zaman ile anlatım zamanının örtüşmesi ve akustik çağrışımlar bu eserde yer alan önemli örneklerdir. Karısı ölünce ikinci evliliğini yapmış olan Thiel'in çocuklarıyla olan imtihanı ve hayatın onu Charités Hastanesi'nin ruh ve sinir hastalıkları bölümüne sürüklemesini anlatan eserde, saniye üslubu için şu örnek verilebilir:

*"Sen, Minna" – sesi küçük bir çocuğunki gibi ağlamaklı oldu. "Sen, Minna duyuyor*

musun? – onu tekrar ver – istiyorum...” birini tutmak istercesine havaya kaldırdı ellerini. “Karıcığım – evet – ve burada onu – ve burada ona da vurmak istiyorum – morartana kadar – vurmak – ve orada baltayla - görüyor musun? – mutfak baltası - mutfak baltasıyla ona vuracağım ve orada geberecek. (Hauptmann, 1970: 34)

Thiel’in ölen ilk eşine haykırdığı bu bölümde, üzüntüsüyle dile getirdiği sözler birebir ona özgü niteliktedir. Ruh halini belli eden konuşma tarzı ve temposu tamamen saniye üslubu yoluyla aktarılmaktadır. Kahraman, kendiliğinden ve doğal biçimde gelişen bir konuşma sürdürmektedir. Konuşma aralarında ise yaptığı vücut hareketleri tasvir edilmektedir. Eserde geçen bir diğer bölüm ise bize anlatılan zaman ile anlatım zamanının örtüşüğünü göstermektedir:

“Tren göründü – yaklaştı – duman, siyah makine bacasından sayısız baskılı itişlerle tütüyordu. İşte: bir – iki – üç sütbeyazı buhar ışını mum gibi çıkıyordu ve hemen ardından hava, makinenin ıslık sesini taşıyordu. Üç kez ardı ardına, kısa, şiddetli, ürkütücü. Yavaşlıyorlar diye düşündü Thiel, neden ki? Ve bir kez daha çınladı acil durum sireni, yankılanarak, bu sefer uzun, aralıksız şekilde” (Hauptmann, 1970: 29).

Örnek olarak alıntılanan kısımda okuma süresiyle bir trenin geçme hızı örtüşmektedir. Okuyucu böylece fonografik ve fotografik bir şekilde olayı algılayabilmektedir. Žmegač’in (1980: 199) da hatırlattığı gibi, 1887 yılında icat edilen plağın da bahsi geçen eserde bu yöntemin kullanılmasında etkisi büyüktür. Hauptmann’ın bu eserin bir diğer özelliği ise tabiidir. Başkahraman Thiel, içinden modernleşmenin bir göstergesi olan trenin geçtiği, doğanın içinde bulunan evinde yaşamaktadır. Teknik gelişmeler sadece trenle gösterilmekte olup, başkahraman için tren, hızlı bir makineden ibarettir. Eserde ayrıca orman ve hayvanlar üzerinden oluşturulan çok sayıda sembol kullanıldığı da göz ardı edilmemelidir (Ollilia, 2014: 51-53).

Örneklerle anlatılan saniye üslubu sadece 19. yüzyılın sonunda kullanılmamıştır. Söz konusu teknik günümüzde hala eserlerde varlığını sürdürmektedir. Ancak natüralistlerin seçtikleri tüm anlatım yöntemleri kabul görmemiştir, kısa sürede eleştirilmeye başlanmıştır. Örneğin Ricarda Huch’un (1864-1947) eserleri Romantik Döneme dayanmaktadır ve Natüralizmin etkisinin azalması gerektiğini ve yeni bir döneme geçişin ihtiyacını şu sözleriyle ilan etmiştir: “Natüralizm egemenliği artık geçti, rolünü tamamladı, sihri çözüldü” (akt. Baumann; Oberle, 2000: 172).

Kısa sürede egemenliği azalan Natüralist akıma karşı ardı ardına birçok karşıt düşünce ortaya çıkmıştır. Bunlar tarihsel olarak kesişip kısa süre varlığını gösterse de etkileri tüm sanat alanlarında olduğu gibi edebiyat alanında da görülmüştür. Örneğin Empresyonizm, edebiyatın sadece gerçeğin çirkinliğini yansıtmaması gerektiği düşüncesindedir (Gigl, 2008: 126). Daha çok anlık hisler üzerinde durup, yaptıkları çağrışımları özellikle “iç monolog” yöntemini kullanarak ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır (a.g.e., s. 127).

Natüralizme karşıt olan bir diğer düşünce ise kendilerini yok olan kültürün mirasçıları olarak gören sembolistlere aittir. “*Décandence*” ve “*fin de siècle*” kavramlarını ortaya atan Fransız sembolistleri, dönemin Alman düşünürleri takip etmiştir (Frenzel, 2004: 484). Onlar için de eserler gerçeği birebir yansıtmamalı, aksine her şey sembolleştirilmelidir. Alman yazarlar bunu özenle seçtikleri elit bir dil kullanarak sağlamaktadır o dönemde. Çünkü natüralistlerin kullandığı jargon onlar için kabul edilemez niteliktedir (Gigl, 2008:

128). Uygun edebiyatın da kesinlikle günlük olmayan ve merak uyandıran, masallar, mitler, hikâyeler ve şiirler olduğu görüşünü savunmaktadırlar (Rothmann, 2003: 216).

Anlaşılacağı üzere Natüralizmden sonra ortaya çıkan akımlar, aynı sorunları işlemiş, ancak bunun için farklı bir bakış açısı geliştirmişlerdir. Natüralist yazarlar, tüm olguları doğadaki haliyle aktarmıştır. Ayrıca, modern hayata geçişin sebep olduğu “bozulmayı” anlatmanın ne özenle seçilmiş bir dil veya tür ne de gerçekten uzaklaşmış bir kurgu ile mümkün olduğunu düşünmüşlerdir. Diğer akımların aksine, insanın maruz kaldığı tüm zorluklar, anlık hisler ve bunların çağrışımları ya da sembollerle açıklanmamalıdır. Ancak bu dönemin akımlarının ortak noktası devlet makamlarını, yoksulluğu, zor çalışma şartlarını, kadın – erkek eşitliğini ve benzeri konuları ele almalarıdır. Sonuç olarak Alman örneklerde de görüldüğü üzere pozitivistin etkisinde gelişen saniye üslubu, natüralistlerin amaçladığı gibi olayları olabildiğince yalın ve gerçek anlatmada araç olmuştur.

### Sonuç

Avrupa’da modernleşme sürecinde yaşanan siyasi ve ekonomik gelişmeler insanlar üzerinde etki göstermiştir. Bilhassa Sanayi Devrimi ile insanlar, oturdukları yerler, çalışma düzenlerini, bununla birlikte günlük rutinlerini değiştirmiştir. Bu yeni yaşam biçimi ile toplumda genel bir huzursuzluk yaşanmaya başlanmıştır. Değişen ve zorlaşan yaşam ile bireysel ve böylece toplumsal mutsuzluklar ortaya çıkmıştır. Bu toplumsal huzursuzluklar ise kimi zaman sokaklara taşmıştır. Bu süreç içerisinde sosyal bilimlerin, doğa bilimlerinin yöntemlerine yönlendirilme çabası da kendini göstermiş ve bu yeni anlayış ile birlikte Arno Holz gibi Alman yazarlar, yeni bir edebiyat anlayışının bu dönem için daha uygun olacağını savunmuşlardır. Gerçeğin olabildiğince “gerçek” yansıtılması gerektiği düşünülen dönemde, olguları bir fotoğraf kadar yalın bir biçimde yansıtmak için saniye üslubu kullanılmıştır. Arno Holz, Johannes Schlaf ve Gerhart Hauptmann gibi yazarların kullandığı yöntem ile anlatım gerçeğe olabildiğince yaklaşmıştır. Hareket ve ses gibi algılanabilen her ayrıntıyı saniyesi saniyesine aktarma biçimi olan bu yöntemle, gerçekler adeta kopyalanmıştır eserlere. Modernleşme sürecinin bunaltıcı durumunu anlatan eserler sadece bu dönemle sınırlı kalmayıp, diğer akımlarda da farklı bakış açıları ve yöntemlerle yer bulmuştur.

### Sonnot

1 Bu çalışmada geçen alıntılar yazar tarafından çevrilmiştir.

### Kaynakça

- Alioğlu, N. (2010) Sanat ve bilim ilişkisi. *folklor/edebiyat*, cilt:16, sayı:62, 2010/2.
- Alkın, R.C. (2014) Postmodern sosyal teoride bilim felsefesinin izlekleri - Foucault ve Derrida Örneği. *folklor/edebiyat*, cilt:20, sayı:80, 2014/4.
- Ajouri, P. (2009) *Literatur um 1900. Naturalismus. Fin de Siècle. Expressionismus*. Berlin: Akademie.

- Aytaç, G. (2005) *Yeni Alman edebiyatı tarihi*. Ankara: Akçağ.
- Baumann B.- Oberle B. (2000) *Deutsche literatur in epochen*. Ismaning: Max Hueber.
- Bertl, K.D., Müller U. (2000) *Vom naturalismus zum expressionismus. Literatur des kaiserreichs*. Stuttgart: Ernst Klett.
- Best, O. F. (2004) *Handbuch literarischer fachbegriffe*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.
- Frenzel, H.A.- Frenzel E. (2004) *Daten deutscher dichtung. Band 2*. München: Deutscher Taschenbuch.
- Gigl, C.J. (2008) *Deutsche literaturgeschichte*. Stark.
- Hauptmann, G. (1970) *Bahnwärther Thiel*. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Holz, A. - Schlaf, J.(1978) *Papa Hamlet. Ein Tod*. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Korte, H. (2011). *Einführung in die geschichte der soziologie*. VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Köker, L. (2013) *İki farklı siyaset*. Ankara: Dipnot.
- Kunisch, H. (1967) *Kleines handbuch der deutschen gegenwartsliteratur*. München: Nymphenburger.
- Müller, H. M. (1986) *Schlaglichter der deutschen geschichte*. Mannheim: Bibliographisches Institut.
- Ollila, S. (2014) *Der naturalismus des späten neunzehnten jahrhunderts in den werken bahnwärter thiel von gerhart hauptmann und maailman murjoma von juhani*. Universität Oulu.
- Piechotta, H.J. - Wuthenow, R.R.; Rothemann, S. (1994) *Die literarische moderne in europa: band 1: erscheinungsformen literarischer prosa um die jahrhundertwende*. Westdeutscher.
- Rothmann, K. (2003) *Kleine geschichte der deutschen literatur*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Stöckmann, I. (2011) *Naturalismus*. Lehrbuch Germanistik. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Ulfig, A. (1997). *Lexikon der philosophischen begriffe*. Wiesbaden: Fourier.
- Wiegmann, H. (2005) *Die deutsche literatur des 20. jahrhunderts*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH.
- Žmegač, V. (1980) *Geschichte der deutschen literatur vom 18. jahrhundert bis zur gegenwart. Band II/1*. Königstein: Athenäum.





DOI: 10.225.59/folklor.230

folklor/edebiyat, cilt:24, sayı:9, 2018/2

# Kalıtsalcılık-Çevrecilik tartışması bağlamında Lenneberg' in dil kuramı ve Kritik Dönem Varsayımı

Lenneberg's Theory of Language and Critical Period Hypothesis within the  
Context of Nature-Nurture Debate

Özay Önal\*

## Özet

*Kalıtsalcılık-Çevrecilik tartışması, doğum öncesinden getirilen kalıtsal özelliklerin mi (nature) yoksa ve çevrenin mi (nurture) bireyin bilişsel gelişiminde etkin olduğu üzerinedir. Kalıtsalcılar doğum öncesinden getirilen özelliklerin gelişimde başat olduğunu ileri sürerken, çevreciler gelişimin sosyal ve fiziksel çevreden beslendiğini savlar. Bir kalıtsalcı olan Lenneberg, *Dilin Biyolojik Temelleri* adlı kitabında sunduğu kuramında, dil yetisinin ortaya çıkmasını sağlayan insan fizyolojisindeki evrimsel değişim; biliş-dil ilişkisi; dilin doğası ve anadili edinimini yöneten biyolojik süreçler gibi başlıkları insan (ve hayvan) fizyolojisine dair ağırlıklı olarak ölçmeye dayalı gözlemsel bulgular ışığında açıklamaya çalışmıştır. Kuramının önemli ve tamamlayıcı bir parçasını *Kritik Dönem Varsayımı* oluşturur. Varsayımına göre, çocuklarda sağlıklı anadili edinimi ancak ergenliğin başlangıcına kadar mümkündür. Bu evreden sonra *beyin esnekliği* azalır ve *işlevsel yanallaşma* tamamlanır. Lenneberg'in dil kuramını izleyen neredeyse yarım asırlık süreç içinde çoğu çevrecilik odaklı yeni kuramlar geliştirilmiş, zihnin çalışma ilkelerine dair yeni bulgulara ulaşılmıştır. Ancak, Lenneberg'in yaptığı kimi saptamaların esasen *kalıtsalcılık* karşıtı duruş sergileyen kesimlerce de dikkate değer bulunduğu görülmektedir. Dolayısıyla, Lenneberg'in kendinden sonraki biliş ve dil çalışmalarına önemli bir zemin hazırladığı söylenebilir.*

**Anahtar sözcükler:** *Dilbilim, zihin, anadili, ikinci dil, kritik dönem, izole çocuklar*

\* Dr., Ankara Müzik ve Güzel Sanatlar Üniversitesi. ozayonal@gmail.com

### Abstract

Nature-Nurture debate relates to whether the *genetics* or the *environment* is dominant in humankind's cognitive development. While *the nativists* claim that the inherited features are important in cognitive development, *the environmentalists* claim that development is through social and physical experience. In his book, *Biological Foundations of Language*, Lenneberg, as a *nativist*, theorizes on what evolutionary features give rise to the language skill in human physiology, cognition-language relationship, the nature of language and the biological background of first language acquisition. An integral part of the theory is *Critical Period Hypothesis* in which Lenneberg claims that the language acquisition is only possible until the onset of puberty. After this age, brain plasticity decreases and brain lateralization is completed. Following Lenneberg's theory, new theories of cognitive and language development have been put forward and new findings have been reached. In the course of time, some remarks Lenneberg made have been found noteworthy even by the circles with opposing views. Thus, Lenneberg's theory can certainly be thought to have contributed to later cognition and linguistic research.

**Keywords:** *Linguistics, cognition, first language, second language, critical period, isolated children*

### Giriş

Dil, *dil toplumu* (speech community) adı verilen insan topluluğunun tasarladığı ve kullandığı bir iletişim dizgesidir. Bu yönüyle toplumsal bir olgudur. De Saussure (1998:34) "Çağdaş Dilbilim" in temellerini atarken, dilin sosyal çevre ile olan bağına güçlü bir biçimde vurgulamış ve dilbilimin, "toplumsal ruhbilim" ile yakından ilişkili olduğunu öne sürmüştür. Lenneberg ve Chomsky gibi *kalıtsalci* (doğuşancı) çizgideki kuramcılar ise bireyin "doğum öncesinden programlanmış" dile dair bir donanımla dünyaya geldiğini ve bu donanımın çevresel dil girdisiyle etkinleştirilmesiyle dil ediniminin ve gelişiminin sağlandığını savlamışlardır. Chomsky, de Saussure'den farklı olarak dilin psikolojik ve bireysel yönünü vurgulamış ve dilbilimi, "bilişsel psikoloji"nin bir alt alanı olarak görmüştür (2001:16-17).

Geçmişteki izleri antik çağlara kadar uzanan *nature-nurture* tartışması, "bireyin doğum öncesinden getirdiği biyolojik donanımın (*nature*) ve çevresel-sosyal *unsurların* (*nurture*) bilişsel-dilsel gelişimde ağırlığı nedir?" sorusu etrafında temellenmiştir. Çevreyi ya da *doğayı* öne çıkaran yaklaşımların ilk örnekleri genel hatlarıyla Platon ve onun öğrencisi olan Aristoda görülebilir (Demirel, 2011:58). Bu yaklaşım uzun çağlar boyunca düşünce dünyasında hâkimiyet kurmuş, özellikle 18.yy. Aydınlanma Çağında oldukça güçlenmiş ve 20.yy'da Davranışçılık ekolü tarafından benimsenmiştir. Çevreci görüşler, 1960 ve 70'lerde *kalıtsalci* akım ile yoğun bir mücadeleye girmiş, 70'lerin başından itibaren tekrar güç toplayıp, gelişimin sosyal ve fiziksel çevreden beslendiğini savlayarak deneyimlerin vazgeçilmezliğini savunan bir çizgide yol almaya devam etmiştir. Bu tartışmanın "doğa" tarafında olan *kalıtsalcılık* ise geçmişi açısından Descartes'in *idelerine* (doğuştan getirilen düşünceler) kadar gitmektedir. Bu görüş, bireyin doğum öncesinden getirdiği, bir tür biyolojik yazılımla belirlenmiş olan özelliklerin doğum sonrası gelişimde etkin rol oynadığını savunagelmıştır.

Eric Lenneberg, 1967 yılında yayınlanan *Biological Foundations of Language* adlı kitabında, dilin biyolojik temellerini açıklamaya yönelik bir kuram ortaya atmıştır. Lenneberg, bu kuram çerçevesinde çocuklarda sağlıklı anadili ediniminin biyolojik olarak doğum öncesinden belirlenmiş “sınırlı bir dönem” içinde mümkün olabileceğini savlayan bir varsayıma (*Kritik Dönem Varsayımı*) da yer vermiştir. Kuramı izleyen ve neredeyse yarım asra ulaşan süreç içinde beyin ve biliş araştırmaları yüksek ivme kazanmış, bu sa- yede başta dil olmak üzere beyin ve işlevleri hakkında önemli yeni bulgulara ulaşılmıştır. Her ne kadar Lenneberg’in kuramı sonrasındaki gelişmeler kendisinin ve Chomsky’nin öncülük ettiği *zihinci* (mentalizer) ve *kalıtsalci* yaklaşımlara önemli eleştiriler getirse de, Chomsky’den farklı olarak savlarını çoğunlukla ölçmeye dayalı gözlemsel bulgulara da- yandıran Lenneberg’in bu oranda eleştirilmediği, aksine ortaya koyduğu bazı anahtar kavramların ilerleyen süreç içinde karşı duruş sergileyen bilimsel çevrelerin de ilgi ala- nına girdiği görülmektedir. Bu paralelliğin oluşumunda Lenneberg’in çabalarının doğ- rudan dikkate alındığını ve kuramcının geleceğin bilimsel çalışmalarına yön verdiğini öne sürmek fazla iddialı olabilir. Ancak en azından Lenneberg’in döneminin olanakları çerçevesinde çok isabetli belirlemeler yaptığı ve gelecek çalışmalar için iyi bir zemin ha- zırladığı söylenebilir.

## 1. Amaç

Kuramsal nitelikteki bu çalışmanın amacı Lenneberg’in dil kuramını ve *Kritik Dönem Varsayımını* Lenneberg (1967) üzerinden tanıtmak ve bir *kalıtsalci* olarak Lenneberg’in 1970’lerden itibaren bilim çevrelerinde benimsenmeye başlayan çevrecilik odaklı yakla- şımlarda ne oranda olası yansımalarının bulunduğunu tartışmaktır.

## 2. Lenneberg’in dil kuramı ve kritik dönem varsayımı

Bu bölümde, Lenneberg’in dil kuramı ve *Kritik Dönem Varsayımı*, bu çalışmaya konu edilen kitaptan yapılan bir seçki çerçevesinde özetlenecektir.

### 2.1 Ana hatlarıyla Lenneberg’in dil kuramı

Lenneberg’in (1967), evrimin genel olarak dil ve konuşma yetisi bağlamında “insan- da”, “insan dışı primatlarda” ve çok daha geniş bir sınıf olan “ömurgallılarda” ne tür fizyo- lojik değişimler yarattığını, bu değişimlerin bazılarının insanda dil (konuşma) yetisinin ortaya çıkışını sağlarken diğer türlerde neden sağlayamadığını tartışır. Kuram, insana özgü bir yeti olan “konuşma”yı fizyolojik, ruhbilimsel ve sinirbilimsel (nörolojik) yönle- riyle ele alır. Kitapta iki de ek bölüm bulunmaktadır. Bunlardan birisi Noam Chomsky tarafından yazılmış olan “Formal Nature of Language” (Dilin Yapısal Yönü) ve Otto Marx tarafından yazılmış olan “The History of the Biological Basis of Language” (Dilin Biyolo- jik Temelinin Tarihi)’dir.

Birey bazında sergilediği gelişimsel görünüm- ler açısından özel bir süreç olan çocuk dili, Lenneberg’in özellikle ilgisi dahilindedir. Dolayısıyla dil bağlamında *edinim*, *çocuk fizyolojisi ve bilişi*, *sağır çocuklar*, *zihinsel engelliler*, *down sendromlular*, *afazili çocuk- lar*, *izole-vahşi çocuklar* gibi özel durumlara da yazarca değinilmiştir.

Kuramın önemli temalarından biri “evrim ve genetiğin ışığında dil” dir. Bu başlık



altında, evrim ve genetik bilimi çerçevesinde insan fizyolojisinde hayvanlardan farklı olarak gelişen hangi özelliklerin (*kafatası, beyin, yüz, dudaklar, ağız boşluğu, gırtlak, soluk borusu* gibi) dile zemin hazırladığına dair gözlemsel bulgu ve görüşlere yer verilmiştir. Lenneberg'e göre dil, diğer pek çok davranış biçimi gibi geri planında karmaşık fizyolojik süreçlerin rol aldığı bir davranış biçimidir. Bu süreçler, "yüksek memelilerde" ortak yönler sergilemekle birlikte belli davranış özelleşmeleri doğrultusunda bazı değişiklikler (adaptasyonlar) geçirmiştir. İnsanda, *solumunum* (respiration) konuşma yetisinin ortaya çıkışı bağlamındaki değişimi buna iyi bir örnek teşkil etmektedir (s.119-120).

*Sinir-kas etkileşimi* (neuromuscular interdigitation), konuşma yetisinin geri planını biçimlendiren önemli bir etken olarak belirginleşmektedir. Lenneberg, konuşmayı oluşturan her bir "konuşma sesi" üretiminin ilgili kasların sinirsel ateşleme (nöral firing) yoluyla etkinleştirilmesiyle olanaklı kıldığını söyler. Mili-saniyelerle ölçülebilen her bir ateşlemenin konuşma süresince defalarca tekrarlanması düşünüldüğünde, *otomatikleşmeler* (automatizms) adını verdiği bir sinir-fizyolojik olayın konuşmanın akıcı ve kusursuz tamamlanmasında etkin olduğunu belirtir (s.120).

Lenneberg, dil sisteminin genel niteliklerini ve biliş (cognition) ile arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar; İnsan bilişi dile temel teşkil eder ve ondan daha öncelikli bir konumdadır. Dilin bilişe bağımlılığı, bilişin dile bağımlılığı ile karşılaştırılamayacak kadar güçlüdür. Dil, "türe has" bir bilişsel eğilimin gerçekleşimi ve "insan tipi" bir zihni olanaklı kılan insana özgü özelliklerin bir sonucudur. Dilin algılanması (perception) ve üretimi (production), her düzeyde gerçekleşen bir *ulamlaştırma* sürecine indirgenebilir. Dilin temel aldığı bilişsel işlev *ulamlaştırma* (categorization) ve *benzerliklerin çıkarımını* (extraction of similarities) içermektedir (s.374). Sözcükler, ulamlaştırma sürecini etiketleyen dilsel unsurlardır (s.332).

Beyin olgunlaşması ile dil arasındaki ilişki, kuramcının özellikle odaklandığı bir noktadır. Buna göre, beyindeki yapısal, biyokimyasal ve nörofizyolojik değişimler bu anlamda birbirine koşut bir görünüm sunmaktadır. Yaşamın ilk yılı, beyin olgunlaşma hızının en üst düzeyde olduğu yıldır. Dil kendini ilk gösterdiğinde çocuk beyni bir yetişkin beyninin olgunluk düzeyinin %60'ına ulaşmıştır. Dil ediniminin artık engellenmeye başlandığı dönem ise beyin olgunlaşmasının tamamlandığı ve işlev yanallaşmasının kalıcılaştığı, ergenliğin de başlangıcı olan dönemdir (s.168).

Lenneberg'in, "erken anadili edinimi dönemi"nde dilin ilk görünümünün ortaya çıkışına dair önemli belirlemeleri bulunmaktadır. Dile zemin hazırlayan temel kapasite genetik olarak "olgunlaşma"nın (maturity) seyri boyunca gelişmektedir. Olgunlaşma, bilişsel süreçleri "dile hazır bulunuş" (language readiness) olarak adlandırabileceğimiz bir duruma getirir. Organizma dil gelişimi için gerekli yapı taşlarını (building blocks) şekillendirebileceği bir hammaddeye (raw material) gereksinim duyar. Bireyin dili sentezlemesi için gerekli bu hammadde çocuğun etrafında yetişkinlerce konuşulan dildir. Bu hammaddenin varlığı çocuğun dil sentezleme sürecinin başlatılmasını sağlar. Dil açılımının (language-unfolding) olgunlaşma süreci boyunca sergileyeceği seyir önceden belirlenmiştir. "Dile hazır bulunuş", bir "gizil dil yapısı" (state of latent language structure) durumudur. Dilin açılımı, "gizil yapı"nın gerçekleşmiş yapıya dönüşmesi ve somutlaşmasıdır (s.375-76).

İnsana has bilişsel süreçlerin ve olgunlaşma sürecinin sonucu oldukları için “dil potansiyeli” ve “gizil yapı” her insanda kopyalanmak suretiyle ortaya çıkar. Burada, Lenneberg’in “gizil yapı” ile *evrensel dilbilgisini* kastettiği anlaşılmaktadır. *Evrensel dilbilgisi* insanların tümüne özgüdür ve bilişin bir yan ürünüdür. Her dil *evrensel dilbilgisi* üzerinden benzer bir içyapıya sahip olduğundan her çocuk her dili kolaylıkla öğrenebilir. Büyüyen çocuğu çevreleyen *gerçekleşmiş yapı* (realized structure) yani dilin somutlaşmış (konuşulan, duyulan veya yazılan) dış yapısı bir tür “şekillendirme kalıbı” gibi işlev görür (s.377).

Yaklaşım, sosyal ortamı gözardı etmez çünkü edinim sürecinde çocuğun ihtiyaç duyduğu dil girdisi “gerçekleşmiş yapı” üzerinden elde edilir. Sosyal ortam tetikleyici olarak dilsel reaksiyonu başlatmak için gereklidir. Kuramcı burada “titreşim” (resonance) kavramından bir metafor olarak yararlanmıştı. Bir ortamdaki ses titreşiminin ortamdaki varlıkları uyarıp titreşime geçirmesi olayında olduğu gibi, yetişkin dili girdisine maruz kalma, çocukta dilin ortaya çıkışında uyarıcı işlev görür. *Kritik dönem* boyunca devam eden “ortam titreşimine uyabilme olanağı” dönemin bitimi ile son bulur (s.378).

Lenneberg, çocuğun konuşmaya başlamasında konuşmaya ihtiyaç duymasının etkili olduğunu düşünmenin kolaycı bir yaklaşım olduğunu belirtir ve her çocuğun 18-28 ay arası bir dönemde konuşmaya başlamasının çocuğa karşı ebeveyn davranışlarındaki ya da çevredeki bir değişiklikten değil, çocuğun geçirdiği biyolojik değişimden kaynaklandığını savunur (s.125).

Kuramda, “dile hazır bulunuş” bir “dengesizlik” (disequilibrium) durumu olarak nitelendirilir. “Dengesizlik” sınırlı bir süreçtir. İki yaş civarında başlar ve “beyin olgunlaşması” (cerebral maturation) ile ergenliğin başlarında sona erer. “Dengesizlik” durumunun bitişi ile birlikte bir “denge” süreci başlamış olur. Artık temel dil sentezlemesi için gerekli kapasite kaybolmuştur ve işlevlerin beyinsel organizasyonu mümkün değildir (s.376-7). Aşağıda değinilecek olan *Kritik Dönem Varsayımı* bu sav üzerine oturmaktadır.

## 2.2 Kritik dönem varsayımı<sup>1</sup>

Candland (1993:26), *kritik dönem* teriminin Lenneberg’ten daha önce ilk defa, alanyazında Victor adıyla bilinen vahşi çocuğun eğitimini üstlenen Dr. Itard tarafından, 1800’lerin başlarında kullanıldığını söyler. Itard bu tanımlamayı Victor’un bazı davranışları edinebilmesi için gereken çağı geçtiğini ifade etmek için kullanmıştır. “Olgunlaşmada kritik dönem” kavramı dönemin bilimsel terminolojisinde yer alır ve özellikle “embriyoloji”<sup>2</sup> alanında yoğun olarak kullanılmıştır. Curtiss, Fromkin, Krashen, Rigler&Rigler (1974) bu kavramın daha sonraları hayvan davranışlarını inceleyen bilim insanları olan “etolojist”ler tarafından, belli hayvanların davranışsal gelişimlerine genellendiğini not etmiştir.

Dil, bireyin doğumunu takiben belli bir fiziksel olgunluğa erişmesinden önce gelişmeye başlamamaktadır. Dil, olgunlaşma ve kendinden programlanmış öğrenmenin (self-programmed learning) etkileşime geçmesiyle, iki-üç yaşları arasında ortaya çıkmaya başlar. Üç yaş ile ergenliğin başları arasında geçen sürede anadili edinimi şansı yüksek seyrederek, birey, bu dönemde dilsel girdiye karşı yüksek hassasiyet sergiler. Ergenlikten sonra ise, dilin “kendiliğinden organizasyonu” ve dilsel davranışın psikolojik gereklere uyum sağlama görünümü inişe geçer (s.158).

Lenneberg, sonradan oluşan afazilerin iyileşme hızında yaş faktörünün önemini varsayma bir kanıt olarak öne sürer. Buna göre, çocuklukta farklı yaş dönemlerindeki afazilerin iyileşme görünümleri farklıdır. 20-36 ay arasında oluşan afazilerde bebekler haftalarca konuşamamakta ve o ana kadar edindikleri dili tamamen kaybetmektedirler. Ancak Lenneberg bu noktadan itibaren bebeklerin sıfırdan başlayıp, “agulama”, “tek sözcük”, “çift sözcük” evrelerinin sırasını izleyerek hızlı bir biçimde anadillerini tekrar edindiklerini öne sürer. Üç-dört yaş arasında oluşan afazilerde de hasta çocuklar birkaç haftalık bir dil kaybı yaşayıp sonrasında iyileşirler. Dört ile on yaş arasında ise görünüm, edinim adına giderek tersine dönmeye başlar. Ergenliğin başlarında veya sonrasında meydana gelen afaziler ise iyileşmekle birlikte, ardında konuşma sırasında sözcükler arasında uzun bekleme süreleri, uygun olmayan sözcüklerin seçimi gibi izler bırakır (s.149-150).

Çocuklukta sonradan oluşan sağırliğin edinimsel süreçteki etkileri de Lenneberg’in değindiği diğer bir konudur. Konuşma başlangıcından (language onset) önce ve sonra sağır olmuş olan çocukların dilsel gelişimleri farklılık göstermektedir. Konuşma başlangıcını takiben bir yıl kadar dil girdisi alabilmiş ve sonrasında sağır olmuş çocuklar, konuşma başlangıcının hemen başında sağır olmuş ve hiç dil girdisi alamamış çocuklara göre daha kolay eğitilebilmektedir (s.155). Ergenliğin başlamasından sonra daha iyi öğrenilebilecek pek çok beceri vardır. Ancak, “yabancı dil öğrenme becerisi” böylesi bir beceri değildir. Çoğu birey bir yabancı dili yaşamının ikinci on yılının başlamasından sonra öğrenmeye başlar. Oysa bu çağda dil girdisinden otomatik öğrenme olanağı kaybolmaya başlamıştır ve dil ancak “bilinçli çaba” ile öğrenilebilir Ergenlikten sonra yabancı aksanın üstesinden gelmek zorlaşır. Fakat her şeye rağmen, birey kırk yaşında dahi bir yabancı dili öğrenebilir, çünkü tüm diller birbirine temel açılardan benzerdirler (s.176).

*Kritik Dönem Varsayımı* (buradan itibaren KDV), ilerleyen yıllarda çeşitli araştırmacıların yaptığı çalışmalardan elde edilen bulgularla da büyük oranda desteklenmiştir. Aşağıda bu bulgulara yer verilecektir.

### 2.2.1 Çocuklarda dilbilgisi geliştirme yetisi

*Davranışçılık*, bireyin dünyaya boş bir zihin ile gelerek dilsel yetiyi taklit yoluyla kazandığını ileri sürmüştür. Oysa çocuklar çevrelerinden dilbilgisel olarak doğru tümcelerini yanı sıra yanlış ve(ya) eksik olanları da duymakta fakat sonunda doğru dilsel yapıları edinebilmektedir. Bu çocukluğa has olgu çocukların çok iyi bir *dilbilgisi yapıcısı* olmaları sayesinde gerçekleşebilmektedir. Bu, *Davranışçılığın* “dili taklit ederek öğrenen” ve “duyduğunu sünger gibi çeken” çocuk savını çürütmektedir (Jackendoff,1993:135).

Jackendoff, *home sign* adı verilen basit işaret dilini çocukların dilbilgisi geliştirme becerilerine önemli bir tanıt olarak ileri sürer. İşitsel açıdan sağlıklı ebeveynlere doğmuş işitme engelli çocukların geliştirdiği “basit işaret dili”, gelişmiş işaret dili öğrenme olanağı henüz bulamamış ya da bundan habersiz ebeveynlerin, çocukları ile jestler kullanarak iletişime geçme çabalarının bir sonucudur. Çocuk bu *manuel dili* dışarıdan herhangi bir yönlendirme olmaksızın, henüz bilmediği gelişmiş işaret dilinin bazı temel özellikleriyle zenginleştirip geliştirmeye başlar; örneğin “hızlı adımlarla yürümek” gibi bir eylemi tekrarlı ve hızlı el hareketleri sergileyerek belirtir (s.135). Goldin-Meadow ve Mylander (1990), bu olguyu çocuğun dile “yaratıcı katkısı” olarak tanımlamaktadır.

Çocukların dilbilgisi yapıcılığına diğer bir tanıt da sırasıyla *kırma* ve *melez diller* olarak adlandırılan *pidgin* ve *creole*lerden gelmektedir. 1800'lerin sonunda Hawai'deki şeker plantasyonlarında çalışmak için Çin, Japonya, Kore, Filipinler gibi ülkelerden gelen yetişkin işçiler İngilizce tabanlı bir *kırma dil* yaratmışlardır. Bu dil ortamına doğan çocuklar, 1920'lerde ebeveynlerinin konuştuğu *kırma dile* göre hayli gelişmiş bir *melez dil* oluşmasını sağlamıştır (Jackendoff, 1993:131-32). Hawai'de konuşulan *kırma* ve *melez diller* üzerine 1970'lerde kapsamlı araştırmalar yapan Bickerton'un *kalıtsalcılık* odaklı *bioprogram varsayımı*, *kırma dil* ortamına doğan çocukların *melez dili* oluştururken (creolization) doğuştan getirdikleri biyolojik bir dilsel destek donanımından yararlandıklarını ileri sürmüştür. Bickerton (1983)'a göre, farklı coğrafyalardaki *melez diller* incelendiğinde çok önemli yapısal benzerlikler görülmektedir. Bu donanım, Chomsky ve Lenneberg çizgisinde görülen *evrensel dilbilgisi* ile büyük benzerlikler taşımaktadır.

Nikaragua örneği de bu çerçevede önemlidir. Sandinistas iktidarı sırasında duyma engelliler bir araya getirilerek bir topluluk oluşturmaları ve yeni bir işaret dili kullanmaları hedeflenmiştir. Birinci kuşak duyma engelliler basit düzeyde bir işaret dili oluşturabilmişlerdir. Ancak on yaşın altındaki ikinci kuşak bu topluluğa katıldığında, basit işaret dili dilbilgisel açıdan gelişmiş bir işaret diline dönüşmeye başlamıştır (Curtiss, 2007).

Çocuklar, ortalama olarak beş yaş civarında içinde buldukları dil ortamından derleyebildiklerinden daha fazlasını edimsel düzeylerine yansıtmaya başlarlar. *Kalıtsalcılarca* doğum öncesinden zihne kurulduğu düşünülen soyut dil düzeneği (evrensel dilbilgisi) buna olanak sağlamaktadır. Böylelikle, duydukları tümcelerin dil dizgesinde, sözdizimsel, biçimbilimsel ve sesbilimsel açıdan "kabul edilebilir" veya "bozuk" tümceler olduğu yargısına varabilmeye başlarlar. *Kalıtsalcılarca* benimsenen bu bakış açısı bu durumu *uyaranın yetersizliği* (poverty of stimulus) olarak adlandırılır ve çevrenin dil gelişiminde tek başına yetersiz bir uyaran olduğunu öne sürer (Van Patten&Benati, 2015:147)

### 2.2.2 İkinci dil araştırmaları

Buraya kadar anadili edinimi çerçevesinde ele aldığımız KDV'ye ikinci dil araştırmalarından da önemli ölçüde destek gelmektedir. Peçenek (2014)'te yer verilen "ikinci dil araştırmalarının temel soruları" seçkisi içinde "Neden çocukların birinci dillerini kursuz biçimde edindikleri, çoğu yetişkinin [ise] bu deneyimi ikinci dilde yineleyemediği" sorusu, KDV bağlamında öne çıkmaktadır. Bu noktaya ilişkin çalışmalar arasında Johnson&Newport (1989) önemli bir yer tutmaktadır. Bu araştırmada, ABD'ye yerleşme yaşları esas alınan ikinci dilleri İngilizce Koreli ve Çinli göçmen katılımcılara 276 İngilizce tümce verilmiş ve bunların dilbilgisel olarak doğru olup olmadığını belirtmeleri istemiştir. Denek grupları, araştırma tarihi itibarıyla ABD'de yaklaşık aynı süre yaşamış, ancak bu ülkede yaşamaya farklı yaşlarda başlamış olan göçmenler ve bir Amerikalı kontrol grubundan oluşturulmuştur. Deneklerden, 3-16 yaş arası gelenler "erken yerleşenler", 17-39 yaş arası gelenler ise "geç yerleşenler" olarak sınıflandırılmıştır. Araştırmanın sonuçlarından özellikle ikisi önemlidir; erken yerleşenler içinde yer alan, "3-7 yaş arası gelmiş grup" neredeyse Amerikalı denekler düzeyinde performans göstermiştir. Diğer yandan, düşük performans sergileyen "geç yerleşenler grubu" içinde bazı denekler, görece daha yüksek puanlarıyla diğer geç yerleşenlerden ayrılmışlardır. Bu yetişkin grubunun

eğitim, iş hayatı, sosyal ortam gibi olanakların katkısıyla daha üstün bir ikinci dil edimi gerçekleştirdikleri bulgusuna ulaşılmıştır.

Benzer bir çalışma yürüten Flege, Yeni-Komshian ve Liu (1999), ABD’de yaşamaya farklı yaşlarda başlamış ancak yaklaşık aynı süre İngilizce deneyimi bulunan Koreli deneklerden yararlanarak, ABD’ye yerleşme tarihinin ikinci dil performansı üzerindeki etkilerini, ‘yabancı aksan’ ve ‘dilbilgisellik’ çerçevesinde araştırmışlardır. Sonuçlar, erken yerleşenlerin iki kriter açısından da çok daha başarılı olduğunu göstermiştir. Araştırmacılar, erken yerleşenlerdeki yabancı aksan azlığını doğrudan *kritik* dönem öncesi erken dil deneyimlemesi ile ilişkilendirirken, “dilbilgisellik”teki değerlendirmelerinde *kritik dönem* sonrasında ülkeye gelen ve lise ve üniversite eğitimi almış olanların da başarılı olduğu bulgusuna ulaşılmıştır.

Smith ve Kosslyn (2007:526) bir dili deneyimlemeye başlama yaşı ile o dilin kullanılma süresinin farklı değişkenler olduğunu ileri sürer. Araştırmacılar, göçmenler üzerine yapılan bu tip araştırmalarda dili öğrenmeye başlama yaşının değil, dilin aktif olarak kullanıldığı sürenin sözdizimsel edimde etkili olduğunun görüldüğünü ve aslında deneklerin aksan farklılıklarının işaret ettiği sesbilimsel edimin *duyarlı dönem* bağlamında daha dikkate değer olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla, ilerleyen bölümlerde *izole çocuk* vakalarında da değinileceği gibi, *kritik dönem* sonrası *sözdizimi* ya da daha genel çerçevede *dilbilgisinin* zihinde daha zor konumlandığı alanyazında sıkça vurgulanırken, doğal seyrinde geçirilen edinim sürecinin en önemli göstergesinin *sesletim* olduğu görülmektedir. *Dilbilgisinin* “artı çaba” ile belli düzeyde geliştirilebilmesi olası iken *sesletim*, doğru biçimlenmesi zor bir edimsel seyir göstermektedir. Ünlü İngiliz roman yazarı Joseph Conrad, alanyazında bu savı güçlendiren bir örnek oluşturmaktadır. Polonya asıllı olan Conrad, 17 yaşında Fransızca, 20 yaşında da İngilizce öğrenmiştir. Conrad, üçüncü dil olarak öğrendiği İngilizcedeki hâkimiyet düzeyi ile İngiliz roman geleneğinin önemli isimlerinden biri olabilmeyi başarmıştır. Ancak bu büyük başarıya rağmen, İngilizce’yi yirmili yaşlarda öğrenmesinin etkisi kendini yazarın “kırık” olarak nitelendirilen aksanında göstermiştir (Cook,1996:111).

Alanyazındaki daha güncel çalışmalardan da yaşın ikinci dil öğreniminde önemli bir kriter olduğu sezdirimi elde edilmektedir. Ortega (2013:28), ikinci dillerini ergenlik öncesi öğrenmeye başlayanların, anadili konuşucusuna yakın (native-like) bir biçim-sözdizimsel ve sesbilimsel edim düzeyine sahip olabildiğini, buna karşın ergenlik sonrası başlayanların, ikinci dil ortamında geçirdikleri süreden bağımsız olarak, bu düzeye erişemediklerini ileri sürer. VanPatten&Benati (2015:24)’nin saptamaları ise ikinci dil öğrenimi-yaş bağlantısı üzerine yapılan çalışmaların bir özeti niteliğindedir. Araştırmacılara göre, her sağlıklı çocuk anadili edinim sürecinde, dilin formal özelliklerini (sözdizimsel, biçimbilimsel, sesbilimsel) sağlıklı biçimde tamamlayabilmekteyken<sup>3</sup>, *kritik dönem* sonrası ikinci dil öğrencileri bu anlamda geri kalmaktadırlar. *Fosilleşme* (fossilization), ikinci dil öğreniminin son hali açısından artık geriye döndürülemez bir şekilde biçimlendiği bir eşiği ifade eder ve konuşucunun gerek dile ait zihinsel temsillerinde gerekse ediminde pekişmiş, düzeltilemez bozukluklara gönderimde bulunur. İkinci dil öğrencisi birey bu açılardan doğal konuşucu olmaktan uzaklaşmaktadır. *Fosilleşmenin* hangi yaş itibarıyla

gerçekleştiğinin tespit edilmesi tartışmalı bir alan gibi görünürken, böylesi bir zamansal eşğin varlığı KDV açısından dikkate değerdir (s.119-120).

### 2.2.3 Beyin yapısı ve esnekliği

Yeni doğan bir bebeğin beyni bir yetişkin beyninin %25'i kadarken, altıncı ayda yarısına, 24. ayda ise %75'ine erişir. Beyindeki bu hızlı fizyolojik gelişimin nedeni nöronlar arasındaki iletişim noktaları olan *sinaps*ların sayıca artmasıdır. *Sinaps* sayısı bireyin yaşantısı, deneyimleri, çevreyle etkileşimi ve yeni öğrenmeleri ile doğru orantılı olarak artar, diğer bir deyişle “öğrenme” beynin gelişimini artırır (Öktem, 2006:34). *Beyin plastisitesi* (esnekliği) çeşitli iç ve dış uyaranlara bağlı olarak beyindeki nöronların ve bunların oluşturduğu *sinaps*ların yapısal özellikleri ve işlevlerindeki değişiklikler olarak tanımlanır. On dört yaş sınırına kadar öğrenmenin gerçekleşmesi için oldukça uygun bir nöral zemin olanaklı iken, bu yaştan sonra bu avantaj kaybolmaktadır (Uzbay, 2008).

Epileptik nöbetleri önleme amacıyla beynin bir yarıküresinden parça alınması operasyonları (hemispherectomy) yaşa bağlı olarak bazen hastanın dil yetisini olumsuz etkileyebilmektedir. Böylesi durumlarda, dil yetisinin geri kazanılma şansı yaşla ilgili olup, operasyon çocukluk döneminde yapılmışsa, geri kazanım şansı yüksektir (Smith, 1999:121). *Kritik dönem* içinde yapılan operasyonlarda, beynin sağ yarıküresi sol yarıkürenin dilsel işlevlerini üstlenebilmekte ve böylece sağlıklı anadili gelişimi büyük ölçüde sağlanabilmektedir.

Öktem (2006)'de aktarıldığı kadarıyla, Bloom ve Lazerson'un, 1988'de İran'da öksüz evlerindeki bebekler üzerine gerçekleştirdiği bir araştırma, *kritik dönemin* sadece dil edinimiyle sınırlı olmadığını kanıtlamaktadır. Bu çalışmada, 0-12 ay arası dönemi, hava akımından ötürü üşütme riskine karşı etrafı kapalı beşiklerde görsel, işitsel ve fiziksel uyaran yetersizliğine maruz kalarak geçiren çocukların, normal ortamda büyüyen bebeklere göre daha az beyinsel ve bedensel gelişim gösterdikleri bulgusuna ulaşılmıştır (s.34-35).

### 2.2.4 Vahşi ve izole çocuk vakaları

İnsanı araştıran bilim dallarının temel sorunlarından biri de gerek davranışsal gerekse fizyolojik açıdan insan üzerinde deney yapmayı göze alabilmenin zorluğudur. Dolayısıyla, “Çocuklarda anadili gelişiminin doğal seyri içinde gerçekleşmemesi ne gibi sonuçlar doğurur?” gibi bir araştırma sorusunun insan denek kullanılarak yanıtlanması düşünülemez. Dolayısıyla, tarihte anormal koşullar sonucu *kritik dönem* içinde dil deneyimlemesi gerçekleştirilememiş veya daha geç bir evrede gerçekleştirilemiş çocukların durumu yukarıdaki araştırma sorusunun cevabını belli düzeyde verebilmektedir. Kayıtlara geçmiş pek çok vaka olmasına rağmen aşağıda KDV'yi tanımlayan bazı tipik örneklerden bahsedilecektir.

Yeterli dil edinimi gerçekleştirilemeyen çocuklara dair en eski kayıtlar, genel nitelikleri birbirine çok benzeyen Peter ve Victor hakkındadır. Sırasıyla 1724'te Almanya'da ve 1799'da Fransa'da kırsal alanda bulunan iki çocuk da 12-13 yaşlarındadır. İkisi de dört ayaklı bir hayvan gibi el ve ayakları üzerinde koşabilmekte ve çevreye karşı saldırgan davranışlar sergilemektedir. Duyu ve koklama yetenekleri çok gelişmiştir. İkisi de tüm

eğitim çabalarına rağmen normalleşememiş ve konuşamamışlardır. Örneğin, eğitmeni Dr. Itard'ın beş yıllık çabalarına rağmen Victor sadece iki sözcük öğrenebilmiştir; *Lait* (süt) ve bir zevk ifadesi olan *Oh dieu* (Oh Tanrım) (Candland,1993:12).

Bir diğer vaka, 1920'de Hindistan'da bulunan ve vahşi doğada kurtlar tarafından bütüldükleri düşünülen iki kız kardeş, Amala ve Kamala'dır. Bulduklarında, Amala 18 aylık, Kamala ise 8 yaşındadır. Amala, yaşı küçük olduğundan daha dikkate değer bir ilerleme kaydetmiş ancak kısa bir süre sonra ölmüştür. Kamala ise çok ağır öğrenmekle birlikte bazı bilişsel yetilerde ilerleme kaydetmiş fakat 17 yaşına kadar yaşayabilmiştir. Kamala'nın dilsel kazanımı kırk civarında sözcüğü öğrenebilmekten ibaret kalabilmiştir (Candland,1993:67). Bazı arkadaşlarının adlarını öğrenebilmiş fakat bunları kendince kısaltmalar yaparak ve eksik sesletimlerle söyleyebilmiştir. Sözdizim açısından çok az kazanım elde edebilmiştir (Maclean,1977:170).

Oda hapsine maruz bırakılmalarından ötürü *atik çocuk* adıyla da anılan *izole çocuk* vakalarının alanyazında en çok tanınanı Genie'dir. 1957 yılında ABD'de doğan Genie, 13,5 yaşına kadar bir odada yalnız yaşamak zorunda bırakılır. Hiçbir aile bireyi Genie ile konuşmaz. Kurtarıldığında, sadece *rattle* (ritmik sesler çıkaran bir oyuncak), *bunny* (yavru tavşan) ve *red* (kırmızı) gibi birkaç sözcük bilmektedir. Konuşma seslerinde yer değiştirmeler yapmaktadır. Konuşma organlarını kullanma yeteneği çiğnemek, yutmak gibi dil dışı işlevlerde dahi oldukça sorunludur (Curtiss ve diğ.1974). Ciddi bir eğitim programının başlamasıyla birlikte Genie'nin sözcük dağarcığının hızla genişlediği görülür. Curtiss (1981), iki sözcüklü tümceler kurmaya başladığında Genie'nin ortalama 200 sözcük içeren bir dağarcığa sahip olduğunu belirtir. Bu evreyi geçiren iki yaşındaki bir çocuğun aksine öğrendiği sözcükler çok daha karmaşıktır. Sözcük dağarcığında *renk adları, sayılar, şekiller, üst, temel ve alt düzey adlar* bulunmaktadır. Konuşma anında ortamda olmayan nesne ve kişilerden bahsedebilmektedir. Zihinsel gelişimi, dil gelişiminin önünde seyretmektedir. Karmaşık, uzun tümceleri anlamakta, ancak kısa, kestirme ve dilbilgisel eksilteli yanıtlar vermektedir. Curtiss, Genie'nin dil edinim sürecinin *kritik dönemin* bitiminden sonra gerçekleşebildiğini ve bu yüzden dile has olmayan bilişsel mekanizmaların da etkin olduğu çok sınırlı bir dil edinimi gerçekleştiğini belirtmiştir.

Belli düzeyde dil edinimi gerçekleştirebilmiş vakalar arasında ise en eski kayıt 1828 yılında, 16 yaşındayken Almanya'nın Nüremberg kentinde bulunan Kasper Hauser'e aittir. Peter ve Victor'dan farklı olarak hayvani özellikler göstermeyen Kasper Hauser, sesletimi bozuk olmakla birlikte basit tümceler kurabilmektedir. Birinci tekil şahıs adını kullanamamakta, kendisi için 'ben' yerine daima "Kasper" demek, kendisine 'sen' diye hitap edildiğinde anlamamakta ve daima "Kasper" denmesini istemektedir. Bağlaç, belirteç ve eylemlerden türeyen ad ve sıfatları (participles) kullanamamaktadır. Zaman içinde sosyalleşebilen ve buna paralel olarak dil gelişiminde başarılı olan Kasper, tutsaklık günlerinde aldığı kısıtlı dil girdisi sayesinde büyük ölçüde dil edinimi sağlayabilmiştir (Candland,1993:45).

Bu kapsamda dikkate değer diğer bir vaka da sağlıklı normal bir bebek olarak 1880'de dünyaya gelen ancak yirmi aylıkken geçirdiği bir hastalık sebebiyle görme ve duyma yetisini kaybeden Helen Keller'dır. Anne Sullivan adındaki sınırlı görme yetisine sahip bir öğretmenden eğitim almaya başlayan Helen, yaşamının hastalığı ortaya çıkana ka-

dar geçirdiği ilk 20 ayında edindiği kısa dil edinim deneyiminden yararlanarak ilerleme kaydetmiştir. Eğitimci, hastalığından önce Helen'in zihnine yer etmiş olan *water* (su) sözcüğünden yola çıkmış ve avuç içine çeşitli biçimlerde dokunarak o anda oluşturduğu bir işaret dili ile *water* sözcüğünü kodlamıştır. Bu yöntem tutarlı bir biçimde uygulanmış ve kısa sürede Helen'in sözcüğünde önemli bir genişleme sağlanmıştır. Her ne kadar sağlıklı bir zihne sahip olsa da, normal bir insan gibi konuşamayan Helen, ilk üniversite mezunu Amerikalı kadın olma ayrıcalığına sahip olmuştur (Keller, 2003).

20.yy'ın ortalarına kadar, vahşi/izole çocuk vakalarının kapsamlı bir biçimde incelenmesini olanaklı kılacak bilgi birikimi ne dil ne de ruhbilim alanında mevcuttu. Dolayısıyla, geçmişteki izole çocuk vakalarının sağaltımı, o gün bilinenler çerçevesinde yapıldığı için günümüz bakış açısından da hep bir "eksiklik" şüphesini taşımaktadır. Lenneberg, izole çocuklar hakkındaki alanyazın incelendiğinde çoğunlukla en önemli bilgilerin eksik kaldığının görüldüğünü belirtir. Bilimsel olarak çok önemli olan ilk birkaç ay, çocuklara acil yardım sağlamanın telaşı içinde iyi raporlanamamıştır. Sosyal ve fiziksel çevre net değildir ve çocukların olası genetik eksiklikleri ve doğuştan getirdikleri anormallikler dikkate alınmamıştır (1967:141).

Özellikle Peter ve Victor gibi vahşi çocukların bulunmalarından sonra sosyalleşemedikleri, dolayısıyla hayvanlara has olduğu söylenebilecek bir beden dili ağırlıklı iletişimsel davranış biçimi edindikleri görülmektedir. Bu noktada, Wittgenstein'in çocuk dili üzerine yaptığı bir saptama çok önemlidir. Wittgenstein (1953), dil edinimi evresinde olan çocukların henüz bir dil bilmediklerini düşünmenin doğru olmadığını, onların zaten kendilerince bir iletişim dili geliştirdiklerini ileri sürmüştür. Dil ediniminin içeriğini ve başarı düzeyini *dil toplumunun* sağladığı "sosyalleşebilme" olanağı biçimlendirmektedir. Her ne kadar "sosyalleşebilme" insani bir etkinliği çağırırsa da, özellikle vahşi çocukların bir hayvan topluluğunun karakterize ettiği sosyalleşebilme olanakları dahilinde sosyalleşebildikleri ve bunun sağladığı "hayvan iletişimi" biçimlerini edindikleri söylenebilir.

### 3. Tartışma

Lenneberg'in *Dilin Biyolojik Temelleri* kitabının yayımlandığı dönem olan 60'ların sonları, *kalıtsalci* yaklaşımın ağırlığının özellikle Noam Chomsky'nin çalışmalarının da yarattığı büyük etkiyle dilbilim çevrelerinde üst düzeyde olduğu bir dönemdir. Ancak, 70'lerin başlarından itibaren, bilişsel/dilsel gelişimde doğum sonrası deneyimlerin ve çevrenin öneminin altını çizen, içinde sadece dilbilimcilerin değil, sinirdilbilim, bilişsel ruhbilim, antropoloji ve felsefe alanlarından araştırmacı ve düşünürlerin de yer aldığı yeni yaklaşımlar ağırlık kazanmaya başlamıştır. Ancak, Lenneberg'in savunduğu bazı başlıkların ilerleyen dönemlerde de önemini korumaya devam ettiği görülmektedir. Dolayısıyla, kuramcının bir *kalıtsalci* olarak yaptığı bazı saptamaların kendisinden sonraki dönem için iyi bir zemin hazırladığı söylenebilir. Lenneberg'in söz konusu saptamaları aşağıda ele alınacaktır.

#### 3.1 Biliş ve dil

Lenneberg'in temel saptamalarından biri, biliş-dil arasındaki bağ ve hiyerarşi üzeri-



nedir ve daha önce de belirtildiği gibi, kuramcının genel yaklaşımı dilin bilişle bağımlı olduğunu yönündedir. 70'lerden itibaren belirmeye başlayan Bilişsel Dilbilim hareketi ve onun öncüsü Langacker (1983:7), dilin insan bilişinin tamamlayıcı bir parçası olduğunu ileri sürer ve dilsel yapıya yaklaşımın genel olarak bilişsel süreçler hakkında bilinenler açısından gerçekleştirildiğinde daha net anlaşılabilirliğini savunur. Langacker, dilin izlerinin genetik olarak insan organizmasına işlenmiş olduğunu kabul ederek *kalıtsalcıların* fikirlerine kısmen katılır ancak bunun edinim üzerinden tam bir dil sistemine dönüşmesinin deneysel faktörlere ve özünde dilsel olmayan pek çok ruhbilimsel olguya bağımlı olduğunu ileri sürer. Bu alanda diğer önemli bir isim olan Lakoff (1990) ise Bilişsel Dilbilimin iki temel taahhüdünden birini "bilişsellik" (cognitive commitment) olarak ileri sürer<sup>4</sup>. "Bilişsellik taahhüdü", insan diline bakış açısının başta beyin ve zihin çalışmaları olmak üzere diğer farklı alanlardan gelen gözlemsel/deneysel bilgilerle uyum içinde olmasını gerektirmektedir. Benzer biçimde Lenneberg de dil çalışmalarının ruhbilim, antropoloji, felsefe ve tıp ile ilişkili olduğunu ve giderek daha fazla sosyal ve doğa bilimi ile ilişkiye geçeceğini belirtmiştir (1967: VII).

Bilişsel Dilbilimci Taylor (2007:578), "Dili edinme ve kullanmada insanın benzersiz bir yeteneğe sahip olduğuna hiç şüphe yoktur. Bu çerçevede, dil yalnızca insani ve doğuştan getirilen, yani genetik miras olan yeteneklerin üzerine inşa edilmiştir." demektedir. Taylor devamında, Bilişsel Dilbilimin dil yetisine yaklaşımının oturduğu temel düşünceyi dile getirir: "Ancak, bu yetenekler sadece dile ait olmayabilir". Bu, dilin özerk bir yeti olmayıp diğer zihinsel süreçlerle (söz gelimi *dikkat*, *ulamlaştırma*, *uslamlama* gibi) etkileşim içinde olduğu görüşünü beraberinde getirmektedir. *Kalıtsalcı* çizgideki "evrensel dilbilgisi" ve çevreci "bilişsel dilbilim" hareketi esasen ilkinin zihinci (mentalist), ikincisinin ise bilişselci (cognitivist) olma iddiaları üzerinde ortak bir paydaya sahiptir. Ancak, bu uyuma rağmen Evrensel Dilbilgisinin dilin zihinde özerk bir sistem olduğu savı, yani kendi kurallarıyla kendini yönetebilmesi, Bilişsel Dilbilim kanadında destek görmemiş, bu hareket, dilin biçimlenmesinde kendine ait kurallara ilaveten bilişle ait genel işleyiş ve kuralların da etkin olduğunu savunagelmıştır.

### 3.2 Ulamlaştırma

Ulamlaştırma (categorization), zihnin *kavramsallaştırma*, *uslamlama*, *problem çözme*, *karar verme* gibi pek çok üst bilişsel işlevine temel oluşturan, fiziksel ve sosyal dünya ile bağ kurmasına aracılık eden en temel bilişsel işlev olarak görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında, ulamlaştırılan şeyler bireyin sosyal ve fiziksel dünyaya ait soyut ve somut varlıklar ile bu varlıklarla ilişkilerinden elde ettiği deneyimleridir. Dolayısıyla, çevre bileşeni, *ulamlaştırma* yetisinin nesnesi konumundadır. Ancak öte yandan, bu zihinsel yetinin her bireyde doğuştan getirilen bir yeti olması da bireyin dünyaya bu açıdan özel bir altyapı ile geldiği savını güçlendirmektedir.

Lenneberg'e göre *ulamlaştırma*, dilin temel aldığı bilişsel işlevlerin başında gelmektedir (1967:374). Kuramcıya göre, bu yeti hayvanların da sahip olduğu bir yetidir. *Ulamlaştırma*, insan ve hayvan için algılanan dünyayı organize etmeye yarar ve bu temel organizasyon işleminden iki süreç ortaya çıkar; *ulamaların ayrıştırılması* ve tekrar *birbirleriyle ilişkilendirilmesi*. Bu işlem, *kavram oluşumu* (concept formation) olarak adlandırılır (s.332).

Öte yandan, *kavram*, *kavram içi yapı* ve *kavramsallaştırma* (conceptualization), Bilişsel Dilbilimin de en temel başlıklarındandır. Kuramcı, özel adlar istisnasıyla, dilde anlam taşıyan unsurların sadece belli bir varlığı adlandırmadığını, bunların *ulamlaştırma* ya da *kavram oluşumu* bilişsel işlemsel süreçlerini oluşturduğunu belirtir. Bu süreç belli sınırlar dahilinde farklı girdilere aynı tepkinin verilme yetisidir (s.365). Buna bir örnek olarak, farklı tipteki sandalyelerin “sandalye” ulamı/kavramı altında toplanması verilebilir.

Lenneberg’in *ulamlaştırma* ve *kavramlaştırma* yetilerine dair saptamalarının beş yıl kadar sonrasında bilişsel ruhbilimci Eleanor Rosch öncülüğünde gerçekleşen *ulamlaştırma*, *anlamsal ve algısal öntürler*, *ulamsal hiyerarşiler* üzerine bir deneysel çalışmalar dizisi başlamıştır. Bu çalışmalar düşüncenin, bilginin dolayısıyla da dilin yapılanmasında zihnin nasıl rol aldığına betimlenebilmesi açısından son derece ufuk açıcı olmuş, bazı eleştiriler almakla birlikte günümüze değin geçerliliğini ve güvenilirliğini korumuştur. Rosch’un bulguları özellikle bilişsel ve dilsel gelişimde çevrenin rolünü önemseyen kesimlerce benimsenmiştir. Gerek Rosch’un, gerekse Lakoff’un görüşleri *ulamlaştırmanın* zihinde sonradan oluşan bir yetiden ziyade doğum öncesinden gelen, altyapısal bir yeti olduğu izlenimini vermektedir. Rosch (1999), *ulamlaştırmanın* rastlantısal bir yeti olmadığını, ruhbilimsel ilkelerin bir sonucu olduğunu öne sürer. Lakoff da benzer bir biçimde *ulamlaştırmanın* hafife alınmaması gereken bir şey olduğunu belirtir ve algılarımız, eylemlerimiz ve konuşmamıza *ulamlaştırmadan* daha temel bir şey olamayacağını ekler. Yazara göre, ne zaman bir şeyi başka bir şeyin bir türü olarak görsek *ulamlaştırma* yapmış oluruz (1987:5).

### 3.3 Dilsel kurgulama ve sözlük anlamı

Lenneberg, diller arasında sözcüklerindeki farklılaşmaları ile somutlaşan “kavramsallaştırma” farklılıkları bulunabileceğini belirtir (1967:366). Diğer bir deyişle, aynı varlığın (göndergenin) farklı dillerde farklı biçimlerde adlandırılabilirliğini ileri sürer. Lenneberg’in “çeviri” ve “adlandırma” bağlamında değindiği bu başlık, anlam-biçim birlikteliği çerçevesinde Bilişsel Dilbilimin önemli bir başlığı olan *dilsel kurgulama* (construal)’dır. Dilsel kurgulama, kavramsallaştırmanın önemli bir unsurudur. Lenneberg, *kavramsallaştırmayı* birey bazında temel alır ve bir dilin konuşucularının sözcükleri özgürce kendi kavramsallaştırmalarını etiketlemede kullanabildiklerini belirtir. Oysa *kavramsallaştırma*, *bilişsel dilbilimin* öngördüğü biçimiyle ruhbilimsel olduğu kadar, dil toplumunun uzlaşmalarını da yansıtan “toplum-ruhbilimsel” bir süreçtir. *Dilsel kurgulama*, bir varlık, eylem ya da olaya anlatıcının bakış açısının sonucu olan *dilsel kodlama tercihi* olarak tanımlanabilir ve anlamla olduğu kadar dilsel biçimle de ilişkilidir. Bilişsel Dilbilimciler Dirven ve Verspoor (2004:14-15), *dilsel kurgulamanın* özellikle aynı nesnenin farklı dillerde nasıl adlandırıldığı noktasında çok önemli görünüşler sergilediğini belirtir. Bilindiği gibi, toynaklarının aşınmaması için atların ayaklarına çakılan metal gereçlere Türkçede *at nalı* adı verilmektedir. Araştırmacılar, İngilizce, Fransızca ve Almanca’dan örnek vererek bu varlığın nasıl bir kurgulama tercihi ile adlandırıldığını örneklemiştir. Buna göre, İngilizce’de *horseshoe* (at ayakkabısı) olarak adlandırılan bu nesne, Fransızca’da *fer à cheval* (at demiri), Almanca’da ise *hufeisen* (toynak demiri) dilsel kurgusu ile adlandırılmaktadır.

Lenneberg'in değindiği diğer bir başlık da, "durağan sözcük anlamları" ya da diğer bir deyişle "sözlük anlamı"dır. Bu tür anlam, kavramsallaştırmayı ve bireyin bilişsel etkinliklerini sınırlandırmaktadır. Dolayısıyla, sözlüklerdeki sözcük anlamlarının bilişsel bir taban olarak düşünülmesi uygun değildir (1967:366). Sözlük anlamının yetersizliği ile ilgili bu tespit, Bilişsel Anlambilimin "dilsel anlam" yaklaşımı ile koşut bir görünüm sergilemektedir. Langacker (1983:163-68), dilsel anlamın "ansiklopedik" bir doğası olduğunu belirtir. Burada "ansiklopedik" terimiyle, anlamı oluşturmak için kültürden ve sosyal/fiziksel çevre ile geçilen ilişkilerden elde edilen deneyimler kastedilmektedir. *Ansiklopedik bilgi* yaklaşımı bu yönleriyle, *dile ait bilgi* (linguistic knowledge) ve *dil dışı dünya bilgisi* (nonlinguistic world knowledge) arasında kesin bir ayırım yapan *sözlük yaklaşımından* (dictionary view) ayrılır. Anlambilimci Löbner (2002:200)'e göre de sahip olduğumuz bilginin bir bölümü "kişisel deneyimler" kaynaklıdır. Deneyimlerimiz bize sadece yeni bilgiler kazandırmakla kalmaz, öğrendiklerimize dair "öznel" duygu ve düşünceler kazandırır. Dolayısıyla, Lenneberg'in de savunduğu gibi, *kavramsallaştırmaların* öznel bir tarafı vardır.

### 3.4 Benzerliklerin çıkarımı-örüntü tanılama

Lieven&Tomasello (2008:169)'nun öne sürdüğu örüntü *tanılama becerileri* (pattern-identifying skills) Lenneberg'in *ulamlaştırma* ile birlikte insan dilinin temelinde bulunduğunu savladığı *benzerliklerin çıkarımı* yetisi ile oldukça benzer görünmektedir. Lenneberg kitabında bu yetiyi *ulamlaştırma* ile birlikte anar. Algılarımız, dolayısıyla da zihnimiz benzerlik ve farklılıklar ekseninde çalışmakta ve bu doğrultuda *ulamlaştırma* yapabilmektedir. Dilsel ya da dil dışı bir örüntü genel anlamda, benzer/aynı ve farklı unsurların tekrarlanan birlikteliklerinden oluşmaktadır. Bu açıdan bakıldığında dilbilgisi biçimbilimsel, sözdizimsel, sesbilimsel pek çok örüntü içermekte ve adı *benzerliklerin çıkarımı* yetisi veya örüntü *tanılama becerisi* olsun, bu örüntülerin fark edilebilmesi anadili ediniminde (ve hiç şüphesiz ikinci/yabancı dil öğreniminde de) büyük önem taşımaktadır.

### 3.5 Dil edinimi

Lenneberg'e göre birey, dil gelişimi için gerekli "yapı taşlarını" şekillendireceği bir "hammaddeye" gereksinim duymaktadır. Bireyin dili sentezlemesi için gerekli hammadde, çocuğun etrafında yetişkinlerce konuşulan dildir. Bu "hammadde"nin varlığı çocuğun dil sentezleme sürecinin başlatılması için gereklidir (1967:375). Benzer bir biçimde Langacker (2007), tüm dilsel birimlerin "kullanım olayı"ndan (usage event) derlendiğini belirtir (s.422) ve "kullanım olayı"nı dil kullanımının gerçek örneklemeleri olarak tanımlar (s.425). Diğer bir deyişle, çocuklar anadili edinim sürecinde yetişkinlerin dil kullanımına tanık olurlar ve başlarda pasif birer dinleyici olmalarına rağmen giderek aktif bir kullanıcıya dönüşürler. Dilin edinimi bu deneyimleme üzerinden gerçekleşir. Lenneberg de "...ancak bazı çevresel faktörler de dilin ortaya çıkması için var olmalıdır." (1967:375) diyerek sosyal ortamın (social setting) tetikleyici olarak dilsel reaksiyonu başlatmak için gerekli olduğunu ileri sürer (s.378). Dolayısıyla, Lenneberg bu ifadeleri ile sosyal çevrenin gerekliliğini kabul etmektedir.

Fakat Lenneberg'in edinim noktasındaki görüşleri ile konuya Bilişsel Dilbilim bakışı açısından yaklaşan araştırmacılar arasında tam bir görüş birliği olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Örneğin, *evrensel dilbilgisinin* dil ediniminde dışladığı “taklitsel öğrenme” (imitative learning), Bilişsel Dilbilim yaklaşımında hayli önemsenmektedir (Tomasello, 2007a; Tomasello, 2007b). Buna ilaveten, dil girdisinin sıklığı, *belirginlik* (saliency), *pekişme* gibi algısal süreçlerin edinimde oldukça etkin olduğu görüşleri hakimdir.

### 3.6 Kritik dönem varsayımı ve bazı ardıl çalışmalar

Öğrenme süreçlerine olabildiğince erken yaşta başlamanın daha etkin ve kalıcı öğrenmeyi getirdiği inancı pek çok toplumda bir *naif-folk düşünce modeli*<sup>5</sup> olarak karşımıza çıkar. Söz gelimi, Türkçedeki “Ağaç yaşken eğilir” atasözü bu tip bir *naif-folk düşünce modeline* dayanmaktadır. Dirven, Wolf& Polzenhagen (2007), Lenneberg'in KDV'yi, böylesi bir naif modelin “uzman model” (expert model) versiyonu olarak tanımlar.

Lenneberg'in *dil ediniminde kritik dönem* çerçevesindeki savlarının alanyazında oldukça ilgi ve kabul gören fikirler olduğu söylenebilir. Örneğin, Mayberry, Lock& Kazmi (2002)'ye göre dil öğrenme yetisi erken dönem beyin gelişimi ve dili deneyimleme arasındaki etkileşimden beslenmektedir ve yaşamın erken dönemlerinde dil deneyimleme olanağı bulunamadığında bu yetin esasen ulaşabileceği seviyeden geride kalmaktadır.

İşitme engelli çocuklar ve işaret dili üzerine yapılan çalışmalar *kritik dönem* açısından önemli bulgular sunmaktadır. İşitme engelli çocukların işaret dilini erken kazanma şansı yakaladıkları oranda daha iyi kullanabildikleri bilinmektedir. “Doğal dil” olarak kabul edilen “işaret dili” her yaşta öğrenilebilmekteyken, *kritik dönemi* geçmiş çocuklar ve yetişkinler işaret diline ait dilbilgisini öğrenme anlamında geri kalmaktadır (Curtiss, 2007).

Diğer yandan, tamamen karşı duruş sergilemeler de konuya bazı açılardan temkinli yaklaşan araştırmacılar da vardır. Örneğin Pinter (2011:50), KDV'nin ılımlı *versiyonu* etrafında az ya da çok bir fikir birliğinin bulunduğunu belirtir ancak üç şüphesini dile getirir; (i) Dilin biyolojik tabanının, sonlu bir dil edinim sürecini sembolize eden “fırsat penceresi”nin kapanma zamanlaması ne kadar kesin olabilir? (ii) Bu kapanma sadece biyolojik temelli midir? (iii) Sosyal çevrenin (nurture) dil edinimindeki rolü nedir?

Clark (2009:364), dilsel işlevlerin yanallaşmasının ergenliğin başlamasıyla tamamlanması ve bu noktadan sonra dil ediniminin olanaksızlaşmasına itiraz etmekte ve çocukların ergenlik sonrasında da iyi bir dil öğrencisi olabildiklerini ileri sürmektedir. Clark diğer yandan *izole çocuk* vakalarının da KDV'yi tam olarak tanıtlayamayacağını da ileri sürer. Araştırmacıya göre, sosyal izolasyonun neden olduğu duygusal travma ve olası zekâ geriliği öğrenmeyi zorlaştıran unsurlar arasındadır. Sağlıklı dil edinimi süreci dil girdisinin normal sosyal koşullarda deneyimlenmesi ile gerçekleşebilir.

Lakoff, yaşamın erken dönemlerindeki deneyimlerin kalıcı öğrenmeyi sağlayacak olan beyinsel gelişim açısından ne denli hayati olduğunu şöyle ifade eder: “Doğum ile ortalama beş yaş arasında doğumdan getirilen nöronların yarısı, yani kullanılmayan yarısı ölür. Bu nedenle, erken çocukluk eğitimi çok önemlidir. Beş yaşına kadar eğer hiç müzik duymadıysanız, müzisyen olamazsınız. Daha sonraki yaşantımızda kullandığımız fikirlerin büyük çoğunluğu, erken yaştaki deneyimlerle... öğrenilir” (2013:18).

## Sonuç

Lenneberg, türe has özel bazı genetik ve fizyolojik özellikler sayesinde doğal dilin sadece insana bir yeti olabildiğini ileri sürmüştür. Doğum öncesinden biyolojik olarak programlanmış bir yeti olan dil, doğumla birlikte hemen kendini göstermemekte, bebeğin fiziksel olgunlaşma sürecine paralel bir süreç içinde belli safhaları kat ederek olgunlaşabilmektedir. Bu olgunlaşma süreci “sonlu” ve “kritik” bir süreçtir. Zira, ergenlik başında bittiği düşünülen bu dönem içinde doğuştan getirilen soyut dil düzeneğinin (evrensel dilbilgisi) gerçek dil ortamlarından elde edilen yetişkin dili girdisi ile tamamlanması gerekmektedir. Bunun doğal seyir içinde gerçekleşemediği durumlarda (örn. izole/vahşi çocuk vakaları) anadili ediniminde kalıcı aksaklıklar ortaya çıkmaktadır. İkinci/yabancı dil öğrenimi araştırmaları da bu açıdan *kritik dönemin* varlığını doğrulayan sonuçlara ulaşmıştır. Ancak yine de “fırsat penceresi”nin kapandığı kesin ve değişmez bir yaştan bahsetmek yerine bu kapanışın da esnek bir takvim içinde gerçekleşebileceği günümüzde ağırlıklı olarak kabul görmektedir. Bilgisayar teknolojilerinin yarattığı sanal dünya uygulama ve kavramlarının zihinde yapılandırılması özellikle çocuklarda karmaşık bilgi öbeklerini işleme yetisinin gelişmesini sağlamıştır. Bu farklılaşmanın dil ediniminde de kendini gösterdiğini tahmin etmek pek de zor değildir. Dolayısıyla, *kritik dönemin* sonlanmasının, Lenneberg’in ileri sürdüğünden daha ileri bir yaş olarak güncellenmesi günümüz bireyinin özgün zihinsel yetileri açısından yerinde olacaktır.

Derin bir tarihsel arka plana sahip olan *kalıtsalcılık-çevrecilik* tartışması, her ne kadar uzun çağlar boyunca biliş ve dil ile uğraşan düşünürleri ayırtmış olsa da, savunulan karşıt fikirlerin 20.yy’ın son çeyreğinden itibaren giderek birbirini tamamlayıcı niteliğe büründüğü görülmektedir. Lenneberg’in, dilin biyolojik temellerine ilişkin kuramının bu yakınlaşmada önemli bir evreyi temsil ettiği söylenebilir. Kuramcının zihin-dil ilişkisi üzerine yaptığı çalışmalar kendinden sonraki araştırmacılara ışık tutmuş ve ardıl çalışmalara iyi bir zemin hazırlamıştır. Her ne kadar günümüzde adı daha çok *Kritik Dönem Varsayımı* ile anılıyor olsa da *biliş ve dil*, *ulaştırma-kavramsallaştırma*, *dilsel kurgu*, *benzerliklerin çıkarımı*, *dil edinimi* gibi disiplinler arası çalışmaların öne çıkan başlıklarına dair geçmişte yaptığı saptamalar Lenneberg’in çalışmalarının önemini bir kez daha kanıtlamaktadır.

## Son Notlar

1. Bazı kaynaklar *kritik ve duyarlı (sensitive) dönem* ayrımı yapmaktadır. Örneğin, Passer&Smith (2008:409)’e göre *kritik dönem*, belli deneyimlerin gerçekleşmesinin zorunlu olduğu bir dönemdir. Oysa *duyarlı dönem*, bazı deneyimlerin gerçekleşmesi için *en uygun* yaş aralığı olup bu deneyimler bu periyod aşılrsa dahi belli bir düzeyde gerçekleşebilir. Sportif ve müzikal beceriler *duyarlı dönem* kapsamında düşünülebilir. Diğer bazı yazarlar ise (Clark, 2009; Smith&Kosslyn, 2007), *kritik dönem* yerine daha genel bir adlandırma olan *duyarlı dönem* terimini kullanmaktadır.
2. Canlıların, zigot evresinden erişkinliğe kadar geçirdiği gelişim aşamalarını inceleyen bilim dalı.
3. Bireysel bazda *sözcük dağarcığı*, *retorik düzey* ve *söylem biçimi* farklılıklarına sahip olmakla birlikte.

4. Diğeri, *genellik taahhüdüdür* (generalization commitment).
5. *Naif ya da folk düşünce modelleri* sıradan insanın yaşama dair gelişigüzel gözlemlerine, deneyimlerine ve inançlarına dayanır. Bu düşünce tipi bilimsel gerçeklerle her zaman uyumsuz. *Uzman düşünce modelleri* (expert models) ise bilimsel bilgiyi temel alır (Ungerer&Schmid, 2006:56-57).

### Kaynakça

- Bickerton, D. (1983) Creole languages. *Scientific Americans*. July, 116-122
- Candland, D.K. (1993) *Feral children and clever animals: reflections on human nature*. New York: Oxford University.
- Chomsky, N. (2001) Dil ve zihin. Çev. Ahmet Kocaman. Ankara: Ayraç.
- Clark, E.V. (2009) *First language acquisition*. Cambridge: Cambridge University.
- Cook, V. (1996) *Second language learning and language teaching*. London: Arnold.
- Curtiss, S. (1981) Dissociations between language and cognition: cases and implications. *Journal of autism and developmental disorders*, 51, 1.
- Curtiss, S. (2007) What happens if you are raised without language? *The 5 minute linguist*. (Eds) E.M. Rickerson ve B. Hilton 97-100. Equinox.
- Curtiss, S., Fomkin, V., Krashen, S., Rigler, D.& Rigler, M. (1974). Linguistic development of Genie. *Language*, Vol.50 No.3, 528-554.
- De Saussure, F. (1998) *Genel dilbilim dersleri*. Çev. Berke Vardar. Multilingual
- Demirel, A. (2011) Antik Yunan'da biyolojik evrim düşüncesi. *Folklor Edebiyat*. Cilt 17, sayı 68, s.53-60.
- Dirven, R., Wolf, H.G.& Polzenhagen, F. (2007) Cognitive linguistics and cultural studies. *The Oxford handbook of cognitive linguistics* (Ed.) Dirk Geeraerts ve Hubert Cuyckens Oxford University Press p.203-21.
- Dirven, R.& Verspoor, M. (2004) *Cognitive exploration of language and linguistics*. John Benjamins Publishing Company.
- Flege, J.E., Yeni-Komshian, G.H.& Liu, S. (1999) Age constraints on second language acquisition. *Journal of memory and language*, 41, 78-104.
- Goldin-Meadow, S.& Mylander, C. (1990) Beyond the input given: The child's role in the acquisition of language. *Language*, 66 No 2, 323-55
- Jackendoff, R. (1993) *The patterns in the mind*. Harvester Wheatsheaf.
- Johnson, J.&Newport, E. (1989). Critical period effects in second language learning: The influence maturational state on the acquisition of English as a second language". *Cognitive psychology*, 21, 60-99.
- Keller, H. (2003) *The Story of my life* (Ed) Richard Berger. New York Library
- Lakoff, G. (1987) *Women, fire, and dangerous things: What categories reveal about the mind*. University of Chicago.
- Lakoff, G. (1990) The invariance hypothesis. *Cognitive Linguistics*, 1-1, 39-74
- Lakoff, G. (2013) Neural social science. *Handbook of neurosociology* (Ed.) David. D. Franks ve Jonathan H. Turner. 9-26.Springer.

- Langacker, R.W. (1983) *Foundations of cognitive grammar I*. Indiana University Linguistic Club.
- Langacker, R.W. (2007) Cognitive grammar. *The Oxford handbook of cognitive linguistics* (Ed.) Dirk Geeraerts ve Hubert Cuyckens, Oxford University 421-462.
- Lenneberg, E. (1967) *The biological foundations of language*. New York: John Wiley&Sons.
- Lieven, E.&Tomasello, M. (2008) Children's first language from a usage-based perspective. *Handbook of cognitive linguistics and second language acquisition* (Ed) Peter Robinson ve Nick C. Ellis Routledge.
- Löbner, S. (2002) *Understanding semantics*, New York: Arnold.
- Macleon, C. (1977) *The wolf children*. Harmondsworth: Penguin
- Mayberry, R.I., Lock, E.& Kazmi, L. (2002) Development: Linguistic ability and early language exposure". *Nature*, 417:38.
- Ortega, L. (2013) *Understanding second language acquisition*. New York: Routledge.
- Öktem, Ö. (2006) *Davranışsal nörofizyolojiye giriş*. Ankara: Nobel Tıp
- Passer, M.W.&Smith, R.E. (2008) *Psychology*. Mc Graw Hill.
- Peçenek, D. (2014) İkinci dil edinimi (araştırması) ve yönlendirilen ikinci dil edinimi alanlarına genel bir bakış" *AÜ. Tömer dil dergisi*, 164 s.5-25.
- Pinter, A. (2011) *Children learning second languages*. Palgrave Macmillan
- Rosch, E. (1999) Principles of categorization. *Concept: Core readings* (Ed) Laurance&Margolis, p.189-206. Cambridge, MIT.
- Smith, E.E.& Kosslyn, S.M. (2007) *Cognitive psychology*. Pearson Prentice Hall
- Smith, N. (1999) *Chomsky: ideas and ideals*. Cambridge University.
- Taylor, J.R. (2007) Cognitive linguistics and autonomous linguistics. *The Oxford handbook of cognitive linguistics* (Ed.) Dirk Geeraerts &Hubert Cuyckens Oxford University. p.566-88.
- Tomasello, M. (2007 a) Cognitive linguistics and first language acquisition. *The Oxford handbook of cognitive linguistics* (Ed.) Dirk Geeraerts&Hubert Cuyckens Oxford University. p.1092-1112.
- Tomasello, M. (2007 b) A used-based approach to child language acquisition. *The cognitive linguistics reader*, (Ed) Vyvyan Evans, Benjamin Bergen &Jörg Zingen) p.834-48.
- Ungerer, F.& Schmid, H.J. (2006) *An introduction to cognitive linguistics*. Harlow: Pearson Longman.
- Uzday, T. (2008) Nöroplastisite. *Kognitif nöro bilimler* (Ed) Sirel Karakaş. Ankara: Nobel,
- Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical investigations*. Oxford: Basic Black Well.
- VanPatten, B.& Benati, A. G. (2015) *Key terms in second language acquisition*. Second edition. London: Bloomsbury.



DOI: 10.22559/folkloredebiyat.2018.77

folklor/edebiyat, cilt:24, sayı:94, 2018/2

## KİTAP TANITIMI

**Batıslam, Hanife Dilek (2017) *Divan Edebiyatında Halk Kültürünün İzleri*. Ankara: Ürün Yayınları.  
ISBN: 978-605-2117-03-3, 157 sayfa.\***

Yüzyıllar boyunca varlığını sürdüren divan edebiyatı üzerine çalışma yapan araştırmacılar, ön yargıları yıkmak adına gayret göstermektedir. Üzerinde yoğunlaşılın konulardan biri divan şiirinin halktan uzak olup olmadığı tartışmasıdır ve divan şiirinin sosyal hayatla sıkı bir bağ kurduğunun kanıtı niteliğinde çeşitli araştırmalar ortaya konulmaktadır.

Hanife Dilek Batıslam'ın *Divan Edebiyatında Halk Kültürünün İzleri* isimli kitabı da divan edebiyatının sosyal hayatla bağlarını açığa çıkarmaya yönelik çalışmalardan biridir. Kitabın yazarı Hanife Dilek Batıslam XVIII. yüzyıl divan şiiri ve nesri; divan şiirinin benzetmeleri, hayalleri, motifleri, mazmunları ile divan şiiri halk kültürü, kültür tarihi, sosyal hayat, tarih ilişkilerini belirleme konularında araştırmalar yapmakta olan bir öğretim üyesidir. Batıslam lisans, yüksek lisans ve doktora öğrenimini Çukurova Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde tamamlamıştır. Merkezi Ankara'da bulunan Halk Kültürü Araştırmaları Kurumu'nun 2015 *Türk Halk Kültürüne Hizmet Ödülü'*nü kazanan yazar, hâlen Çukurova Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Eski Türk Edebiyatı Ana Bilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır.

---

\*Bu kitap tanıtım yazısı Gülnevil Aşçı tarafından hazırlanmıştır (Çukurova Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Eski Türk Edebiyatı doktora öğrencisi, gul\_nev\_a@hotmail.com).



*Divan Edebiyatında Halk Kültürünün İzleri* çalışması divan edebiyatının halk kültürüyle yakınlığını ve divan edebiyatından halk kültürü kaynağı olarak faydalanıp faydalanılamayacağını sorgulamaktadır. Kitap; halk kültürünün dönem şairlerinin eserlerindeki izlerinin fark edilmesi, divan ve halk edebiyatının ortak unsurlara sahip olması konularını dile getirmek amacıyla yazılmıştır. Ayrıca, kitapta halk kültürünün günümüz edebiyatına katkıda bulunduğu ve divan edebiyatı gibi onu da besleyip şekillendirdiğine dikkat çekilir.

Kitap, içinde yer alan makalelere katkı sağlayan, yazara divan edebiyatıyla halk edebiyatının bağlantılarını göz önüne almayı hatırlatan Prof. Dr. Erman Artun'un anısına ithaf edilmiştir. 1991-2015 yılları arasında Çukurova Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halk Edebiyatı Ana Bilim Dalı'nda öğretim üyesi olarak görev yapan Artun; halkbilimi, halk edebiyatı alanında çeşitli çalışmaları ve hizmet ödülleri olan bir isimdir. Batislam; Prof. Dr. Erman Artun'un Çukurova Üniversitesi'nde çalıştığı yıllarda yüksek lisans ve doktora derslerine katılmış, öğrencisi olmuştur. Öğrenciliği ve akademik hayatı boyunca Batislam'la ve çalışmalarıyla yakından ilgilenen hocası, 2015 yılında emekli olduktan yaklaşık bir yıl sonra hayatını kaybetmiştir. Bu nedenle *Divan Edebiyatında Halk Kültürünün İzleri*, Prof. Dr. Erman Artun'a vefa borcunu yerine getirme niteliği taşımaktadır.

Anma kitabı özelliğine sahip çalışmanın başlangıcında Erciyes Üniversitesi emekli öğretim üyesi Mustafa Aslan'ın, Prof. Dr. Erman Artun için düşürdüğü vefat tarihleri "Prof. Dr. Erman Artun için Tarih" adlı bölümde verilmiştir. Prof. Dr. Hanife Dilek Batislam'ın hocası Prof. Dr. Erman Artun için yazdığı anı yazısı da "Bir Koca Çınarın Gölgesinde" başlığı altında sunulmuştur. Bu iki yazıdan sonra yazara ait önceki yıllarda farklı dergi ve kitaplarda yayımlanmış on makale yer almaktadır. Yani kitap, yazarın halk kültürüyle ilgili makalelerinin derlemesidir. 1997-2015 yılları arasında çeşitli yerlerde yayımlanmış yazılar -ilk basımlarından bu yana aradan geçen zaman sebebiyle- yeni çalışmalar ve değişiklikler dikkate alınarak gözden geçirilmiş, yer yer yeni eklemelerle geliştirilmiştir.

Kitaptaki on makalenin isimleri şöyledir: "Nedim'in Şiirlerindeki Atasözleri ve Deyimler", "Şevket Bulut'un Hikâyelerindeki Velî Tipi", "Gözle İlgili Benzetmeler", "Gazellerdeki Ölüm ve Mezar Konulu Beyitler", "Divan Şiiriyle Alevî-Bektaşî Şiirinde Kullanılan Bazı Ortak Tasavvuf Terimleri", "Divan Şiiriyle Halk Şiirinde Ortak Bir Söyleyiş Biçimi (Müracâa-Dedim-Dedi)", "XV. Yüzyıl Divan Şiirinde Halk Kültürü", "Kadı Burhaneddin Divanı'nda 'Dedim-Dedi' Kalıbının Kullanımı", "Halk Kültürü Kaynağı Olarak Divan Şiiri", "Kân'nin Mensur Letâifnâme ve Hezliyâtından Bir Fıkra".

"Nedim'in Şiirlerindeki Atasözleri ve Deyimler" başlıklı makalede atasözü ve deyim tanımı yapılmış, tarihi dönem içerisindeki seyrine değinilmiştir. Divan edebiyatında atasözü ve deyim kullanımının mahallileşmeyle ilgisi vurgulandıktan sonra Nedim Divanı'ndan örnek beyitlerin incelemesine geçilmiştir. Örnekler atasözleri ve deyimlerin kullanılış biçimleri yönünden değerlendirildiğinde atasözlerinin

genel olarak beyitlerin tek dizelerinde, deyimlerin ise bazen tek dizede bazen de beyit bütünlüğü içerisinde kullanıldığı görülmüştür. Ayrıca taramalar sırasında Nedim'in şiirlerinde atasözü ve deyimler dışında veciz söz denilebilecek sözlere ve halk söyleyişlerine de oldukça fazla yer verdiği tespit edilmiştir. Halkın yüzyıllar boyunca geliştirdiği hayat tecrübelerinden izler taşıyan atasözü ve deyimler; saire az sözle çok şey anlatma, şiire derinlik kazandırma, halka halkın diliyle seslenme kolaylığı sağlamıştır. Nedim de mahallileşmeye yönelmesi nedeniyle bu kalıp ifadelere yararlanmış. Hatta ifadelerin şiirinde kullanımı sırasında bazı değişiklikler yapmış, anlatımına canlılık ve renk kazandırmıştır.

Günümüzde çağdaş roman ve hikâyelerde varlığını sürdüren halk kültürü ve inancına ait öğeleri eserlerine konu eden yazarlardan biri de Şevket Bulut'tur. Yazarın geleneksel kültür ve halk inançlarının izlerini taşıyan *Yıkık Minare* isimli kitabındaki üç hikâye "Şevket Bulut'un Hikâyelerindeki Velî Tipi" başlıklı makalenin içeriğini oluşturmaktadır. Yazıda velî tipi ve çevresinde geliştirilen inanmaları işleyen *Kendirli Baba*, *Kubbeli Mezar* ve *Seccade* hikâyeleri değerlendirilmiştir. Makalede hikâyelerin konusu ana hatlarıyla verilmiş; velî tipinin özellikleri, hikâyelerdeki velinin klasik velî bilincinden farkları ve modern bakış açısıyla ele alınışı dikkatlere sunulmuştur.

"Gözle İlgili Benzetmeler" makalesinde edebiyatımızda gözle ilgili benzetmeler araştırılırken halk şiiri, divan şiiri ve yeni şiir örneklerine bakılmasının gerekliliği vurgulanmıştır. Bu anlayışla üç döneme ait şiirler benzerlik ve farklılıkları yönünden değerlendirilmiştir. Gözün rengi ve biçimine yönelik benzetmelerden bahsedilmiştir. Divan şiiri, halk şiiri ve yeni edebiyat şairlerinin hemen hemen aynı benzetme öğelerini, mazmunları, mecazları küçük değişikliklerle kullandıkları görülmüştür. Edebiyatımızın farklı dönemlerinde işlenen benzetme öğelerinin şairlerin yetiştikleri çevre, eğitim durumu, hitap ettikleri kitlenin niteliğine göre değişmesi de vurgulanmıştır. Ayrıca aynı topluma ait ortak kültürden beslenerek üretilenlerin benzerlik göstermesinin doğallığı anlatılmıştır.

Şeyhî, Mesihî, Necâtî, Usûlî, Bâkî, Hayâlî ve Sâbit'in divanlarının gazel bölümleri taranarak oluşturulan "Gazellerdeki Ölüm ve Mezar Konulu Beyitler" başlıklı makalede ölüm ve mezar kültürüyle ilgili özellikler bulunup sınıflandırılmaya çalışılmıştır. Divan şairlerinin gazellerinde ölüm daha çok divan şiirindeki sevgili-âşık-rakip üçlüsüyle bağlantılı olarak verilmiştir. Örneklerde sevgili âşığı acıdan öldürmek, ona cefa çektirmek görevini üstlenirken âşık fedakârlık gösterip güzel tarafından öldürülmeyi lütuf kabul etmiştir. Sevgilinin ölümü ise hiç istenmeyen bir durum olarak örneklerle izah edilmiştir. Bazen ölümle ilgili gelenek, âdet ve inançların da söz konusu edildiği; divan edebiyatı eserleri gözden geçirildiği takdirde âdet, gelenek vb.nin sürekliliği ve değişiminin ortaya konulacağı belirtilmiştir.

"Divan Şiiriyle Alevî-Bektaşî Şiirinde Kullanılan Bazı Ortak Tasavvuf Terimleri" adını taşıyan makalede her iki şiirde de ortak olan terimlerden bahsedilmiştir. Ortaklığı tespit edilen terimler şunlardır: abdâl, ârif, derviş, Döldül, el almak/vermek, ene'l-hak, hakikat, Haydar, kalender, keramet, Mansur, Mehdi, mürşid,

nefs, sofi ve Şah-ı Merdan. Yazıda bunların benzerlik ve farklılıklarını göstermek amacıyla örnek karşılaştırması yoluna gidilmiştir. Divan şiirinden seçilen örnekler XV. yüzyıla sınırlandırılmıştır. Tasavvuf düşüncesi, edebiyatı etkilediğinden bu düşünceyi ele alan edebî eserlerde ortak bir kelime kadrosu oluşturmuştur. O nedenle Alevi-Bektaşî ve divan şairlerinin aynı terimleri kullandıkları, ancak terimlere yer verme ve anlam yüklemeye bazen benzerliklerin bazen de farklılıkların görüldüğü sonucuna ulaşılmıştır.

Halk şiirinde yaygın bir şekilde kullanılan “dedim-dedi” kalıp söyleyişinin divan şiirindeki örnekleriyle beraber incelendiği makale “Divan Şiiriyle Halk Şiirinde Ortak Bir Söyleyiş Biçimi (Müracâa-Dedim-Dedi)” başlığını taşımaktadır. Çalışma için Kadı Burhaneddin, Nesîmî, Ahmed-i Dâ’î, Şeyhî, Necâtî, Ahmed Paşa, Mesîhî, Hayâlî, Fuzûlî ve Sâbit’in divanları taranmıştır. “Dedim-dedi”li söyleyiş tarzının divan şiirini -diğer şiirlerle kıyaslandığında- daha sade ve canlı yaptığı, halka yaklaştırdığı; şiirin anlatım gücünü pekiştirip etkileyciliğini arttırdığı sonucuna varılmıştır. Genellikle halk edebiyatındaki örnekleri gibi sevgili ve âşık arasındaki konuşma biçiminde düzenlenmesine rağmen halk şiirindekinin aksine ifadede -dedi-dedim gibi- değişikliğe gidildiği söylenmiştir.

“XV. Yüzyıl Divan Şiirinde Halk Kültürü” makalesinde yapılan araştırmayı XV. yüzyıla sınırlayan yazar, yüzyılın halk kültürü öğeleri yönünden zengin olması nedeniyle bu yolu tercih ettiğini belirtmiştir. Seçilen beş divan şairinin şiirlerindeki örnek beyitler açıklanarak dönemin şairlerinin, şiirlerinde bu unsurları nasıl ve ne ölçüde işledikleri verilmeye çalışılmıştır. Örneklerdeki halk kültürü öğeleri inançlar, âdet ve gelenekler, günlük yaşama ait izler, atasözleri ve deyimler biçiminde dört grupta toplanmıştır. Yazıda eskiden bir yerdeki insanların üzerine ölü toprağı serildiğinde uyuyacakları ya da sessiz kalacakları, köpeğin bulunduğu eve meleğin girmeyeceği gibi inançlarla ilgili örnekler vardır. Yine fal açmadan, efsanelerde sıkça geçen günah işledikten sonra taş kesilme motifine kadar çok farklı konularda değişik bilgiler öğrenilebilir.

Yazarın “Kadı Burhaneddin Divanı’nda ‘Dedim-Dedi’ Kalıbının Kullanımı” makalesi ise “Divan Şiiriyle Halk Şiirinde Ortak Bir Söyleyiş Biçimi (Müracâa-Dedim-Dedi)” makalesiyle birbirini tamamlayıcı niteliktedir. Yaşadığı yüzyıl nedeniyle divan şiirinin kuruluş dönemi şairlerinden olduğundan ve divanında “dedim-dedi” kalıbına sıkça yer verdiği için Kadı Burhaneddin seçilmiştir. Şairin divanındaki ilgili beyitlerin bulunduğu gazeller ve rubailer ele alınmıştır. Beyitler incelendiğinde Kadı Burhaneddin’in “dedim-dedi” kalıbını genellikle (halk edebiyatındaki gibi) âşık-sevgili konuşmaları biçiminde düzenlediği; alışılmışın dışında (halk şiirindekinden farklı olarak) ters çevirerek (dedi-dedim), genişleterek (dedim-dedi-dedim) ya da daraltarak (sadece “dedim” veya yalnız “dedi”) yani halk şiirindekilerden farklı şekillerde de kullandığı görülmüştür. Bu durum Kadı Burhaneddin’in şiirini üslup ve içerik açısından zenginleştirmiştir. Şairin; yaşadığı zamana bağlı olarak geçmişten aldığı bu kalıp anlatım biçiminin sonraki dönemlere

aktarılmasına, o dönemlerde ilgi görmesine ve gelenekselleşmesine katkı sağladığı söylenmiştir.

XV. yüzyıl divan şairlerinden Necâtî, Mesîhî, Ahmed Paşa, Cem Sultan ve Şeyhî divanları barındırdıkları folklorik öğelerle “Halk Kültürü Kaynağı Olarak Divan Şiiri” makalesine konu olmuştur. Divanlardan belirlenen beyitler açıklanıp ölüm, sihir, olağanüstü varlıklar, fal vb.yle ilgili uygulama ve inanışlar; yeme-içme kültürü; halk hekimliği; günlük yaşam; atasözü ve deyimler hakkında bilgi verilmiştir. Divan şiirinin halk bilimi araştırmacılarının çalışmalarını yaparken toplumun gelenek, görenek ve âdetlerine dair izleri bulabileceği; bunların tarihsel süreç içindeki değişim ve gelişimlerini takip edebileceği önemli bir yazılı kaynak olduğu hatırlatılmıştır.

“Kânî'nin Mensur Letâifnâme ve Hezliyâtından Bir Fıkra” başlığına sahip makale, Tokatlı Ebûbekir Kânî'nin mensur “Letâifnâme ve Hezliyyât”ındaki mektuplardan birinde yer alan ve mektuba konu olan olayla ilgilidir. Metin doğrudan fıkra başlığına sahip değildir. Fıkranın anlatıldığı mektupta Kuzucu Mehmet Ağa lakaplı biri eleştirilmiştir. Fıkra metni ise bir lakap değiştirme olayı üzerine kurulmuştur. Mizah ve hicvin birlikte var olduğu fıkradan, döneme ait meslek adları hakkında bilgi edinmek mümkündür. Ayrıca olumsuz kişilerin sıfatları sayesinde kişilere yönelik yerginin yapıldığı da görülmektedir. Lakap değiştirmekle insanın özünün değişmeyeceği sonucuna varılmıştır.

Divan şiiri ve halk şiirinin benzerliklerini işleyen daha önceden yapılmış çalışmaların en bilineni, Prof. Dr. Cemal Kurnaz'ın *Halk ve Divan Şiirinin Müştarekleri Üzerine Denemeler* başlıklı çalışma ile onun genişletilmiş baskısı olarak kabul edilebilecek *Türküden Gazele Halk ve Divan Şiirinin Müştarekleri Üzerine Bir Deneme* isimli çalışmasıdır. Batıslam'ın ve Kurnaz'ın kitapları divan şiiri ve halk şiirinin yakınlığını açıklamak gayretinde olmaları ve (atasözü ve deyimler gibi) bazı konu başlıkları yönüyle benzerlik göstermektedirler. Kitap, divan edebiyatının köklerinin içinde yaşadığı hayata ve halk kültürüne dayandığını, ortak kaynaktan beslendikleri için halk edebiyatı ve çağdaş edebiyatla bağlarını göstermesi açısından oldukça ilgi çekicidir. Divan şairlerinin hayalî bir dünyada yaşamadıklarını seçilen şiir örnekleri dolayısıyla kanıtlar niteliktedir. Hem divan edebiyatının kendi içindeki gelişimini hem de diğer edebî dönemlerle, eserlerle arasındaki benzerlik ve farklılıkları irdelerek okuyucuya kıyaslama yapma imkânı sunmaktadır. Eser, sadece divan edebiyatı araştırmacılarına değil, halkbilim araştırmacılarından edebiyata merak duyan çağımız okuruna kadar geniş bir kitleye hitap etmektedir.





DOI: 10.22559/folklorededyat.2018.77

folklor/edyat, cilt:24, sayı:94, 2018/2

**Goffman, E. (2017) *Etkileşim Ritüelleri: Yüz Yüze Davranış Üzerine Denemeler*. Ankara: Heretik. 302 Sayfa.  
SBN: 978-6059436144, 3022 sayfa\***

*Etkileşim Ritüelleri: Yüz Yüze Davranış Üzerine Denemeler* kitabı günlük etkileşim sırasında içinde bulunduğumuz ancak çoğu zaman farkına bile varamadığımız kimi durumları incelemektedir. Kitabın yazarı Erving Goffman yüksek lisans ve doktoraasını Chicago Üniversitesi Sosyoloji bölümünde tamamladıktan sonra tıpkı okulun diğer araştırmacıları gibi dramaturji, sosyal davranışçılık, sembolik etkileşim gibi konular üzerine araştırmalar yapmıştır. Goffman bu kitapta Chicago Okulu araştırmacılarından George Herbert Mead'ın sembolik etkileşimcilik ve sosyal davranışçılık düşüncelerini gündelik etkileşimlere uyarlayarak yeniden kuramlaştırmayı başarmıştır. Bu metinde kitabı genel hatlarıyla inceleyip Mead'ın düşüncelerinin izlerini sürmeye çalışacağım.

Kitap birbirinden bağımsız olarak yazılmış beş denemeden ve kitap için yazılmış bir bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm olan *Yüz Çalışması*'nda yüz ve rol kavramları incelenmiş, *Hürmetin ve Tavrın Mahiyeti* adlı bölümde hürmet ve tavır olgularının nasıl sembolik bir etkileşim biçimi olarak kullanıldığı ele alınmıştır. *Mahcubiyet ve Toplumsal Örgütlenme* adlı üçüncü bölümde de aynı çizgiden gidilerek mahcubiyetin toplumsal ilişkilerdeki sembolik anlamı üzerine bir tartışma yürütülmüştür. *Etkileşime Yabancılaşmak* adlı bölümde bireylerin etkileşimlere nasıl ve neden yabancılaştığı incelenmiştir. Yazar ardından *Akıl Hastalığı Belirtileri ve Kamu Düzeni* adlı bölümde psikiyatri alanının akıl hastalıklarına bakış açısını eleştirerek farklı bir bakış açısı sunmaya çalışmış, kitap için özel olarak yazılmış olan *Aksiyonun Döndüğü Yer* isimli son bölümde ise günümüzde tamamen anlamını yitirmiş olan *aksiyon* ve alakalı kavramları incelemiştir.

Kitaba geçmeden önce sosyal davranışçılık teorisini anlamak için George Herbert Mead'ın bireye bakış açısını incelemek yararlı olacaktır. Mead'e göre bireyler fiziksel bedene ek olarak bir de *kendilik (self)* sahibidir (Morva, 2013, s.72). Bu fiziksel beden "önce gelir ve akli ve kendiliğin gelişimini sosyal kolektiflik içinde konumlar (...) Mead bu kolektifliğe 'genelleştirilmiş öteki' adını vermiştir." (Hart, 2010, s.129).

\* Bu kitap tanıtım yazısı Ertan Ağaoğlu tarafından hazırlanmıştır (Hacettepe Üniversitesi, İletişim Bilimleri Yüksek Lisans programı hazırlık sınıfı öğrencisi, ertanagaoglu@gmail.com).

Kişi *kendilik* hissiyatını bu *genelleştirilmiş ötekiye* göre şekillendirir. “Kendilik, kendini diğerlerinin gözlerinden görmeye çalışan bir çabanın ürünüdür.” (Feller 1990’ dan aktaran Morva, 2013, s.74). Kısacası kişi sosyal çevresini izleyerek kendine roller edinir ve hareketlerini bu rollere göre belirler.

*Yüz Çalışması* adlı bölümde Goffman da bireylerin etkileşimler sırasında, tıpkı Mead’ in teorisinde olduğu gibi, roller üstlendiğini iddia eder. Yazara göre rol “kişinin içerisinde bulunduğu duruma dair kendi görüşünü ve bu görüşle de diğer katılımcıları ve özellikle de kendisini nasıl değerlendirdiğini ifade eden sözlü veya sözsüz fiillerden oluşan bir kalıptır.” (Goffman, 2017, s.15). *Yüz* ise “başkaları tarafından bir kişinin belli bir ilişki boyunca takındığı düşünülen rol aracılığıyla kendisi için talep ettiği olumlu toplumsal değerler olarak tanımlanabilir.” (15). *Yüz*, etkileşimler sırasında kişinin duygularını yansıtır, onu kırılğan kılabileceğinden önemlidir. Kişi üstlendiği rolü yerine getirebiliyorsa bir “yüzün içerisinde olduğu” (16) söylenebilir. Kişi rolünü gerçekleştiriyorsa yüzünü kaybeder. Bu durumda yüzünü kaybeden aktör ve/veya etkileşime girdiği kişiler bel bağladıkları ritüel düzenin tekrar oluşturulması, dengenin tekrar sağlanması için durumu kurtarmaya çalışır. İnsanın yüzü kutsal olduğundan sürdürülmesi gereken bu düzen bir *ritüeldir* (29). Goffman bu sürece *yüz çalışması* adını vermektedir. Kişiler bu sürece katılarak hem kendilerinin “...hem de diğerlerinin ne kadar saygıdeğer olduğunu göstermektedir.” (29). Süreç esnasında kabahatli kişinin dikkati olaya çekilir ve durumu düzeltilmesi için ona bir şans verilir. Kişi çeşitli yollarla durumu düzeltir. Bu durumda kişi ritüel düzene saygı göstererek güvene layık olduğunu kanıtlar. Bu da gelecekteki ilişkileri için bir referans noktası oluşturur.

İnsanlar rollerini yerine getiremeyip, yüzlerini kaybettiklerinde mahcup hissederler. *Mahcubiyet ve Toplumsal Örgütlenme* adlı bölümde ise mahcubiyetin doğası ve toplumsal işlevi tartışılmaktadır. Kişi mahcubiyet anında “kendini kontrol edemez (...) kas kuvvetini ve akli melekelerini...” (115) kullanamaz ve bocalar. Mahcubiyet anlarında etkileşime katılanlar, mahcup kişinin durumu toparlayabilmesi için durumu görmezden gelerek ona zaman kazandırmaya çalışır. Bu, tıpkı *yüz çalışması* gibi, kaybolan düzeni geri getirmek için gerçekleştirilir. Bu anlamda mahcubiyet her ne kadar olumsuz bir durum gibi görünse de, Goffman mahcubiyetin sosyal değişime yardımcı olan bir faktör olduğunu söyler zira kişi rolüne sadık kalamadığı için mahcup olduğunda ritüel düzene verdiği önemi göstermektedir. Bu da kişinin saygın bir birey olduğunu kanıtlar ve kişi üstlendiği rolü gözden geçirerek düzeltme şansına sahip olur. Bu sayede toplumsal bir esneklik kazanılır (127).

Goffman ikinci bölümde toplumda hareketlerimizi belirleyen “davranış kuralları” (61) olduğunu ve bu kuralların bizi *yükümlülük* ve *beklenti* yoluyla etkilediğini belirtir. Kişiler rollerine uygun davranma *yükümlülüğü* taşır çünkü toplumun diğer katılımcıları her bir bireyin rollerine uygun davranacağı varsayımına bel bağlayarak yaşamaktadır. Bu da kişilerin bir *beklentiye* sahip olduğu anlamına gelir. Haliyle kurallara uymayan kişi *yükümlülüğünü* yerine getiremeyip benliğini doğrulayamaz ve karşı taraf da beklentileri karşılanmadığı için umursanmamış hisseder.

Goffman davranış kurallarını *simetrik*, *asimetrik*, *asli* ve *törenselsel* kurallar olarak ayırır. Simetrik kurallar etkileşimin taraflarını aynı derecede etkilerken asimetrik kurallar ise genelde hiyerarşilerde altın üste karşı davranışlarını düzenler. Hırsızlık yapmamak herkes için geçerli simetrik bir kural iken, öğrencinin öğretmenine ismiyle hitap edememesi asimetrik bir kuraldır. Asli bir kural ise ihlal edilmesi ya da kurala uyulması durumunda kişinin benliğini yansıtmamasının dışında önemli me-

selelerde kişilerin davranışlarını yönlendiren kurallardır (65). Örneğin birey taciz etmekten kaçındığında bu hem insanların beden bütünlüğüne verdiği önemi gösterir hem de insanların gözündeki imajını tazeler. Törenselleştirilen kurallar ise “çok önemi olmadığı ya da hatta kendi içinde hiçbir anlamı ve önemi olmadığı düşünülen” (66) durumları kontrol eden kurallardır. Örneğin kişilerin birbirlerini gördüklerinde selam vermek zorunda hissetmelerine yol açan törenselleştirilen kurallardır.

Bölümün devamında *tavır* ve *hürmet* olguları sembolik etkileşimcilik bağlamında incelenmektedir. Sembolik etkileşim “...karşılıklı anlamın ve değerlerin zihindeki semboller yardımıyla canlandığı bir süreçtir” (Hogan, 2010, s.897). Bu süreçte aktörlerin yorumuna ihtiyaç duyulurken sembolik olmayan etkileşimde aktörlerin yorumuna ihtiyaç duyulmaz. Bu anlamda *hürmet* aktörün etkileşime girdiği kişilere sembolik olarak saygısını takdim etmesi olarak tanımlanabilir. Goffman’a göre bireyler bunu *takdim* ve *mesafe* yoluyla gerçekleştirir. Mesafe, en basit haliyle *fiziksel* veya *iletişimsel* bir kaçınma mekanizmasıdır. Örneğin aktör karşısındakinin özel alanından kaçınarak ya da ona ismiyle hitap etmeyerek ona hürmet ettiğini sembolik olarak iletir. Takdim ise aktörün iletişime girdiği kişiyi bir birey olarak tanıdığını, ona önem verdiğini göstermesinin bir yoludur. Selam verme pratiği buna örnek olarak verilebilir. *Tavır* ise kişinin “ duruş ve yürüyüş biçimi, giyinme ve oturup kalkma...”(Goffman, s.89) tarzıyla iletildiği davranış biçimleridir. Kişi tavırlarıyla karşısına sembolik olarak onu önemseydiğini iletir.

Dördüncü bölümde kişilerin etkileşimlere nasıl yabancılaştığı incelenmektedir. Yazar sohbetlerin “...mistik bir birleşme, bir toplumsallaşmış vecd hali....”(131) olduğunu söyler. Kişi sohbe dahil olduğunda etkileşime girdiği kişiler ondan dikkatini sohbe vermesini ister. Bu anlamda sohbetler kişilerin üstünde bağlayıcı bir etkiye sahiptir. Ancak zaman zaman sohbe bağlılıkta sorunlar yaşanabilir. Sohbet kişinin ilgisini çekmiyor ve kişi etkileşimden uzaklaşmıyorsa yabancılaşma gerçekleşir. Goffman bu yabancılaşmayı *zihnin başka şeylerle meşgul olması, kişinin kendisiyle meşgul olması, etkileşimle meşgul olması ve başkasıyla meşgul olması* şeklinde dört başlık altında incelemiştir. Böyle durumlarda ilgi sohbetin kendisinden çok bozulan düzene, düzeni geri getirmeye yönelir.

Goffman beşinci bölümde psikiyatri alanının akıl hastalıklarına olan bakış açısını eleştirip yeni bir yaklaşım sunmaya çalışmıştır. Yazar bu konuda da eğitim gördüğü okulun diğer araştırmacılarıyla aynı fikirleri paylaşmaktadır. “Pragmatiklerce insan davranışı bir etki-tepki ilişkisiyle değil onu oluşturan süreçler arasında var olan bir süreklilik (...) ile açıklanır.”(Dewey 1896’dan aktaran Morva, 2013, s.23). Bu, temelde insan davranışlarının çevreden bağımsız olmadığını ileri süren bir bakış açıdır. Yazar da bunun farkında olarak akıl hastalıklarına sahip bireylerin toplumdan yalıtılarak tedavi edilemeyeceğini söyler. Goffmana göre psikiyatristler hastaları kendilerini anlatmakta sorun yaşayan dolayısıyla da yardıma ihtiyacı olan kişiler olarak görür ve yalnızca hastalara odaklanarak, onları bir odaya kapalı şekilde tedavi etmeye çalışır.

Ancak Goffman’a göre bu bakış açısı temelden hatalıdır. Yazar psikotik sorun olarak algılanan çoğu davranışın aslında topluma karşı işlenen kusurlar olduğunu söyler. Bu yüzden yalnızca hastaya odaklanmak büyük resmi kaçırmaktır. Goffman’a göre hastalıkların doğru anlaşılabilmesi için öncelikle hastanın gerçekleştirdiği toplumsal ihlal sonra ihlal ettiği davranış kuralı incelenmeli ardından bu kuralın bağlı olduğu kurallar bütünü ve ihlalden rahatsız olan toplum incelenmelidir. Yazar ancak bunlardan sonra hastaya dönülebileceğini söyler. Kısacası yazar akli hastalıklarla



rın verimli olarak incelenmesi için alanın odadan çıkarılıp hayatın içine çekilmesi gerektiğinin altını çizmektedir.

Altıncı bölüm olan ve kitabın neredeyse yarısını oluşturan *Aksiyonun Döndüğü Yer* günümüzde anlamını tamamen yitirmiş olan *aksiyon* kelimesinin işaret ettiği aktiviteleri ve bu çerçevede şans, eylem gibi olguları incelemektedir. Goffman öncelikle eylemin bir sonucu olarak *şansı* ele alır. Şans bir eylemin olası iki sonucundan birisidir ve karşımıza *risk* ya da *fırsat* olarak çıkar. Eğer şansın çıktısı olayın gerçekleştiği anı aşılıp, hayatın diğer anlarına yayılıyorsa bu *önemli sonuçlar doğuran* bir eylemdir. Bu sonuç hayatın diğer kısımlarına yayılıyorsa buna da *kaderi belirleyici sonuçlar* adı verilir.

Goffman, insanoğlunun her eyleminin ister istemez biraz kadere bağlı olduğunu söyler ve bunu üç başlıkta açıklar. İnsan kadere öncelikle *edebi* ve *tesadüfi* olarak bağlıdır, buna eşi ölüm döşeginde olan ve ilaç almak için parası olmayan bir kadının yerde para bulması örnek olarak verilebilir. İkinci olarak ise insan *bedenen kadere* bağlıdır çünkü kişi ister istemez eylemin gerçekleştiği yeredir ve beden o anın doğuracağı sonuçların taşındığı yer olacaktır. Kazalar buna örnek olarak verilebilir. Üçüncü durum ise *beraber olmaktır*. Bazı eylemler kişi tek başına iken gerçekleştirildiğinde kadere yön vermezken, başka bireylerin huzurunda gerçekleştirilmesi kaderi değiştirebilir. Örneğin kişinin yalnız başına işlediği cinayet kaderini etkileyebilir.

Kaderi belirleyici eylemler *risk* ve *fırsat* taşırlar. Bazı kişiler risk almamak için kaderi belirleyici eylemlerden kaçınmaya çalışır ve bunu *başına çıkma yöntemleri* ve *savunmacı davranışlar* yoluyla gerçekleştirirler. Kaçınan insanların aksine *kaderi belirleyici* eylemlere gönüllü olarak katılan insanlar da vardır. Goffman bu gönüllü risk alma sürecine *eylem* adını vermektedir. Kişilerin risk unsuru içeren eylemleri gerçekleştirmesinin sebebi öngörülen risklere bilerek maruz kalıp, onlarla başa çıkabilmek ve süreç sonunda işin içinden kendinden emin bir şekilde, gelişerek çıkabilmektir.

Goffman bu kitabında, yüz yüze etkileşimlerimiz sırasında daima içinde olduğumuz ancak bazen farkına bile varmadığımız durumları detaylı olarak inceleyerek, yüz yüze etkileşim üzerine kapsamlı bir çalışma yürütmüştür. Yazar *rol*, *yüz*, *mahcubiyet* gibi olgular üzerinden Mead'ın sosyal davranışçılığını başarıyla gündelik hayata uygulayarak yeniden kuramlaştırmıştır. Hürmet ve tavır olgularını kullanarak bizlere, kişilerin gündelik hayatta sembolik etkileşimi nasıl kullandığını göstermiş, ardından insanların böylesine karmaşık etkileşimlerden nasıl yabancılaştığı üzerine bir tartışma yürütmüştür. Goffman bunların yanı sıra akıl hastalıklarının tedavisinde toplumun incelenmesinin ne denli önemli olduğunun altını çizerek yeni bir bakış açısı sunmaya çalışmıştır. Son olarak günümüzde anlamını tamamen yitirmiş olan aksiyon kavramını ele alıp kişilerin nasıl ve neden bu eylemlere giriştiğini inceleyerek kapsamlı bir tartışma geliştirmiştir.

### Kaynakça

- Goffman, E. *Etkileşim Ritielleri: Yüz Yüze Davranış Üzerine Denemeler*. Heretik. 2017.
- Hart, Chris.C. *The Legacy of the Chicago School*. Midrash. 2010
- Hogan, Bernie. B. "The Presentation Of Self In The Age Of Social Media: Distinguishing Performances And Exhibitions Online".(Künyelerdeki makalelerde artık "... " işaretlerini kullanmıyoruz. İtalik / düz ayrımı yeterli). *Bulletin of Science, Technology & Society*, vol 30, no. 6, 2010, ss. 377-386. SAGE Publications, doi:10.1177/0270467610385893. 7 Mar 2018 tarihinde erişildi.
- Morva, O. *Chicago Okulu: Pragmatik Sosyal Teoride İletişimin Keşfi*. Doruk, 2003.



ULUSLARARASI  
KIBRIS  
ÜNİVERSİTESİ  
CYPRUS  
INTERNATIONAL  
UNIVERSITY

LEFKOŞA/K.K.T.C 0392 671 11 11

[www.ciu.edu.tr](http://www.ciu.edu.tr)