International Journal of Euroasian Research

E Journal With International Referee

E Issn 2147-2610

Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi

Uluslararası Hakemli E Dergi

E Issn 2147-2610

Cilt: 9, Sayı: 26, Mart 2021 TÜRKİYE

AVRASYA ULUSLARARASI ARASTIRMALAR DERGİSİ

International journal of Euroasian Researches

E-Journal With International Referee

ISSN:2147-2610

Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi altı ayda bir yayınlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi'nde yayınlanan tüm yazıların dil, bilim ve hukuki açıdan **bütün sorumluluğu yazarlarına, yayın hakları Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi'ne aittir**. Yayıncının yazılı izni olmaksızın kısmen ya da tamamen herhangi bir şekilde basılamaz, çoğaltılamaz. Yayın Kurulu dergiye gönderilen yazıları yayınlayıp yayınlamamakta serbesttir. Gönderilen yazılar iade edilmez.

Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi TÜBİTAK ULAKBİM, MLA, DRJİ, ISI, ESJI, İNDEX COPERNİCUS tarafından taranmaktadır

AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi

Sahibi

Kürşat ÖNCÜL

Sayının Editörü

İsmail GÖRKEM

Editör Yardımcısı

-

Yayın Kurulu Başkanı

Türkan OLCAY

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Aleksandr VLADIMIROVİÇ (MoscowStateUniversity)

Prof. Dr. Ayla KAŞOĞLU (Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Ayşen ÇELEN ÖZTÜRK (Osmangazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Danuie KİŞTSOVA (MasarykUniversity)

Prof. Dr. Elhan Geydarov AZĠMOV (PushkinState Russian Lang. Ins)

Prof. Dr. Flora Sultankızı NACĠEVA (Azerbaijan Devlet PedgUniv)

Prof. Dr. Georges KOUZAS (University of Athens)

Prof. Dr. Kadira R. NURGALİEVA (L.N.G.EurasianN.University)

Prof. Dr. Kürşat ÖNCÜL (Osmangazi Üniversitesi)

Prof. Dr. M. Ivanovna SHCHERBAKOVA (Russian Academy of Science)

Prof. Dr. Miniral BORAH (University of Ghhaygaun)

Prof. Dr. Mohammed JAUİLİ (Universite La Manouba 06)

Prof. Dr. Mustafa ŞENEL (Ardahan Üniversitesi)

Prof. Dr. Nedim BAKIRCI (Niğde Ömer Halis Demir Üniv)

Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU (Hacettepe Üniversitesi)

Prof. Dr. Özgür Kasım AYDEMİR (Pamukkale Üniversitesi)

Prof. Dr. Sabire ARIK (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Sevinç ÜÇGÜL (Erciyes Üniversitesi)

Prof. Dr. S. Mihaelovna MĠNASYAN (H. A. Armenian State Pedg. Univ)

Prof. Dr. Tamara Vladimirovna Kuprina, ("B. N. Yeltsin" Ural Fed. Univ)

Prof. Dr. Türkan OLCAY (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Türkan ERDOĞAN (Pamukkale Üniversitesi)

Prof. Dr. Ülkü ELIUZ (Karadeniz Teknik Üniversitesi)

Prof. Dr. Ülo VALK (University of Tartu)

Prof. Dr. York Allen NORMAN (University of Buffalo)

Doç. Dr. İbrahim ERDAL (Yozgat Bozok Üniversitesi)

Doç. Dr. Fırat YALDIZ (Kastamonu Üniversitesi)

Doç. Dr. Mehseti DURGUN (NakhchevanInstitute)

Doç. Dr. Seyfullah YILDIRIM (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Doç. Dr. Soner AKPINAR (Osmangazi Üniversitesi)

Doç. Dr. Yılmaz YEŞİL (Gazi Üniversitesi)

Doç. Dr. Emrah AYDEMİR (Fırat Üniversitesi)

Doç. Dr. Tuğçe ERDAL (Bozok Üniversitesi)

Doç. Dr. Ünsal Yılmaz YEŞİLDAL (Akdeniz Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üye. Aliye YILMAZ (Süleyman Demirel Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üye. Nurzhan ABİSHOV (Ahmet Yesevi University)

Dr. Öğr. Üye. Erkam TEMİR (Erciyes Üniversitesi)

Doç. Dr. Hanife ÇAYLAK (Karadeniz Teknik Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üye. Filiz GÜVEN (Sinop Üniversitesi)

Dr. Ganbat LKHUNDEV (Institute of History, Mongolian)

Dr. Ariyajav BATCHULUUN (MongolianStateUniversity)

Dr. Işıl Aydın ÖZKAN (Sinop Üniversitesi)

Dr. Sinan DEMİRTÜRK (Gazi Üniversitesi)

Dr. Nazlı Memiş BAYTİMUR (Sinop Üniversitesi)

Dr. Ahmet AYTAÇ (Selçuk Üniversitesi)

Dr. Ahmet ÖZKAN (Medeniyet Üniversitesi)

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Bülent GÜL (Hacettepe Üniversitesi)

Prof. Dr. Emine İNANIR (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Ercan ALKAYA (Fırat Üniversitesi)

Prof. Dr. Georges KOUZAS (University of Athens)

Prof. Dr. İbrahim DİLEK (Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. İsmail GÖRKEM (Erciyes Üniversitesi)

Prof. Dr. Jülide AKYÜZ (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Miniral BORAH (University of Ghhaygaun)

Prof. Dr. Mohammed JAUĠLĠ (Universite La Manouba 06)

Prof. Dr. Sevinç ÜÇGÜL (Erciyes Üniversitesi)

Prof. Dr. Ülo VALK (University of Tartu)

Prof. Dr. York Allen NORMAN (University of Buffalo)

Prof. Dr. Zeynep Bağlan ÖZER (Gazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Paşacan KENCAYEVA (Taşkent Devlet Şarkşinaslik Ens.)

Prof. Dr. Fikret Cengizoğlu RIZAEV (AzerbaijanStatePedgUniv)

Prof. Dr. Samettin GÜNDÜZ (Abant İzzet Baysal Üniversitesi)

Doç. Dr. Alimaa AYUSHJAV (Mongolia)

Doç. Dr. Mehseti DURGUN (NakhichevanScience Academy)

Dr. Gulmira OSPANOVA (MongolianState Üniversitesi)

Genel Koordinator

Mesude ARKIM

İndeks Sorumluları

Ergun ALTUNSABAK

Baskı Sorumluları

Seçil ÖZKUL

Dış Temsilciler Koordinatörleri

Dr. Nagihan ÇETİN

Dış Temsilciler

Adıgey	Roza NAMİTKOVA
Almanya	Sieglinde HARTMANN
Azerbaycan	Mehseti DURGUN
Kazakistan	Dinmukhamed KELESBAYEV
Kazakistan	Nurzhan ABİSHOV
Kazakistan	Gulmira OSPANOVA
Kırgızistan	Bakıtbek MALTABAROV
KKTC	Nazım MURADOV
Makedonya	Oktay AHMED
Moğolistan	Ganbat LKHUNDEV
Moldova	Nina PETROVİCİ
Polonya	Polina STASİNSKA
Rusya	Mihail BESOLOVA

İletişim

dergiavrasyad@gmail.com

AVRASYA ULUSLARARASI ARASTIRMALAR DERGİSİ
International journal of Euroasian Researches
Uluslararası Hakemli E-Dersi
E-Journal With International Referee
ISSN:2147-2610

AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi Cilt:8 •Sayı:24• Aralık 2020•Türkiye

İÇİNDEKİLER / CONTEST

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

Ferzane DEVLETABADİ

EDEBİYATTA VE SİNEMADA AL:"MUHAMMED BEHMENBEYGİ'NİN AL HİKÂYESİ" VE BEHRAM BEHRAMİYAN'IN "AL" FİLMİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

ALİN LİTERATURE AND CİNEMA:"THE AL STORY OF MUHAMMED BEHMENBEYGİ" AND A REVIEW ON BEHRAM BEHRAMIYAN'S "AL" MOVIE

1-10

Emrah TUNÇ

HALK HİKÂYELERİNDE ATAERKİL BİR İDEOLOJİ OLARAK “NAMUS” VE ERKEK KİMLİĞİNİN KURGULANMASINDA NAMUS DÜŞÜNCESİNİN ÜSTLENDİĞİ İŞLEVLER ÜZERİNE

THE CONCEPT OF "HONOR" AS A PATRIARCHAL IDEOLOGY IN FOLK ROMANCES AND THE FUNCTIONS OF THE “IDEA OF HONOR” IN THE CONSTRUCT OF MASCULINE IDENTITY

11-33

Hatice Kübra UYGUR, Hayriye Sema MUNGAN

MARDİN'DEN DERLENEN KELOĞLAN MASALINA ARKETİPSEL BİR YAKLAŞIM

THE ARCHETYPICAL ANALYSIS OF KELOĞLAN TALES COMPILED FROM MARDIN

34-51

Nergiz GAHRAMANLI

MOLLA NASREDDİN DERGİSİNİN İKİ ÖNEMLİ YAZARI: MİRZA CELİL VE SABİR

TWO NOTABLE AUTHORS OF MOLLA NASRADDIN MAGAZINE

52-68

Emel ŞİMŞEK

TÜRKİYE’DE ALEVİLİK- BEKTAŞİLİKLE İLGİLİ HAZIRLANAN SÖZLÜKLERİ ELEŞTİREL OKUMA DENEMESİ

AN ATTEMPT TO CRITICAL READING ON DICTIONARIES ABOUT ALEVISM – BEKTASHISM IN TURKEY

69-95

Kübra YILDIZ ALTIN

BİR KÜLTÜR POLİTİKASI OLARAK HALKEVLERİNDE FOLKLOR ÇALIŞMALARI (BARTIN HALKEVİ ÖRNEĞİ)

FOLKLORE STUDİES İN COMMUNİTY CENTERS AS A CULTURAL POLİCY (BARTIN COMMUNİTY CENTER EXAMPLE)

96-109

Ece KUZULU, Sıla Turaç AYKARA

ERASMUS ÖĞRENİM HAREKETLİLİĞİ ÖĞRENCİLERİNİN KÜLTÜREL ZEKÂ SEVİYELERİ VE PROGRAM DENEYİMLERİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

A BRİEF RESEARCH ON CULTURAL INTELLİGENCE LEVELS AND PROGRAM EXPERİENCES OF ERASMUS STUDY MOBİLİTY STUDENTS

110-126

Soner AKPINAR

CAN YÜCEL ŞİİRİNDE BİR VAROLUŞ BİÇİMİ OLARAK GÜZELDEN KAÇMAK

ESCAPING BEAUTY AS A FORM OF EXISTENCE IN CAN YUCEL POETRY

127-144

Zeynep ELBASAN

ERİL TOPLUMDA KADIN SESLERİ: AMASYALI KADIN ŞAİRLER VE OKSİTAN'DAKİ KADIN TRUBADURLAR ÜZERİNE MUKAYESELİ BİR ÇALIŞMA

FEMININE VOICES WITHIN MASCULINE BOUNDARIES: A COMPARISON OF THE FEMALE POETS OF AMASYA AND THE WOMEN TROUBADOURS OF OCCITANIA

145-158

Ceren ALBAYRAK, Damla BULUT

GÜZEL SANATLAR LİSESİ VİYOLONSEL ÖĞRENCİLERİNİN BİREYSEL ÇALGI ÇALIŞMA ALIŞKANLIK DÜZEYLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

COMPARISON OF INDIVIDUAL MUSICAL INSTRUMENT STUDY HABIT LEVELS OF FINE ARTS HIGH SCHOOL CELLO STUDENTS

159-179

Yücel ÖZDEMİR

KÜLTÜREL DİPLOMASİDE CİNSİYET, TÜRK KADIN DİPLOMATLARIN AÇIK VE KAPALI İŞLEVLERİ

GENDER İN CULTURAL DİPLOMACY, OPEN AND CLOSED FUNCTİONS OF TURKİSH WOMEN DİPLOMATS

180-195

Nuran KILAVUZ

İRAN İSLAM DEVRİMİ'NE GİDEN SÜREÇTE REX SİNEMASI FACİASI VE ETKİLERİ

İRAN İSLAM DEVRİMİ'NE GİDEN SÜREÇTE REX SİNEMASI FACİASI VE ETKİLERİ

196-209

İkram BAĞCI

MUHAFAZAKÂR VE SEKÜLER GENÇLERİN FARKLI KÜLTÜRLERLE BİR ARADA YAŞAMAYA YÖNELİK BAKIŞ AÇILARI

PERSPECTIVES OF CONSERVATIVE AND SECULAR YOUNG PEOPLE FOR LIVING WITH DIFFERENT CULTURES

210-236

Berfin VARIŞLI

PANDEMİ SÜRECİNDE EĞİTİMİN DÖNÜŞÜMÜ: ÇEVRİMİÇİ EĞİTİMİN SOSYOLOJİK YANSIMALARI

TRANSFORMATION OF EDUCATION IN THE PANDEMIC ERA: SOCIOLOGICAL REFLECTIONS OF ONLINE EDUCATION

237-249

Burak KÜRKÇÜ

PARALLELS BETWEEN THE FOREIGN POLICY TENDENCIES OF ARAB STATES AND THE CONTENTS OF THEIR NATIONAL ANTHEMS

ARAP DEVLETLERİNİN MİLLİ MARŞLARININ İÇERİKLERİYLE DIŞ POLİTİKA EĞİLİMLERİNDEKİ PARALELLİKLER

250-265

Poyraz ÇİNİ

'YENİ BÜYÜK OYUN'UN NE KADAR BÜYÜK OLDUĞU ÜZERİNE

ON HOW GREAT THE 'NEW GREAT GAME' IS

266-295

Emek YILDIRIM ŞAHİN

SCIENCE FICTION IN RUSSIAN LITERATURE AND CINEMA

RUS EDEBİYATINDA VE SİNEMASINDA BİLİM KURGU

296-312

Behice VARIŞOĞLU, Levent ŞAHİN

SES-ANLAM-DUYGU İLİŞKİSİNİ KAVRAMADA FONOLOJİK FARKINDALIĞIN ROLÜ: BİR DURUM ÇALIŞMASI

THE ROLE OF PHONOLOGICAL AWARENESS IN CONCEPTING THE RELATION OF SOUND-MEANING-EMOTION: A CASE STUDY

313-330

Bülent ÖZTÜRK

TÜRKİYE'DE KUŞAKLAR ARASINDAKİ SİYASİ İLETİŞİM ALGILARININ FARKLARI: KÜLTÜR VE LİDERLİK PERSPEKTİFİNDEN BİR DEĞERLENDİRME

DIFFERENCES OF POLITICAL COMMUNICATION PERCEPTIONS BETWEEN GENERATIONS IN TURKEY: AN ASSESSMENT FROM THE CULTURE AND LEADERSHIPPERSPECTIVE

331-346

Bengül BOLAT, Hacı Veli GÖK

ATATÜRK VE İNÖNÜ DÖNEMİ KÜLTÜR POLİTİKALARININ KARŞILAŞTIRMASINA YÖNELİK BİR İNCELEME

AN INVESTIGATION ON THE COMPARISON OF ATATÜRK AND THE CULTURAL POLICIES OF THE İNÖNÜ PERIOD

347-371

Erhan ÇAPRAZ

SOSYAL MEDYADA TÜRK ATASÖZLERİNİN DURUMU ÜZERİNE BAZI TESPİTLER

SOME DETERMİNATİONS ON THE STATUS OF TURKİSH PROVERBS İN SOCİAL MEDİA

372-384

Deniz AŞKIN

THE CONCEPTS OF STATE AND CIVIL SOCIETY IN ISLAMIC AND MUSLIM SOCIETIES: A HISTORICAL AND SOCIOLOGICAL ANALYSIS

İSLAM VE MÜSLÜMAN TOPLUMLARDA DEVLET VE SİVİL TOPLUM KAVRAMLARI: TARİHSEL VE SOSYOLOJİK BİR ANALİZ

385-401

Sacide ÇOBANOĞLU

HALKBİLİMSEL BAKIŞ AÇISI ve DİSİPLİNLERARASI BİR YAKLAŞIMLA HALKBİLİMİ ETİK ve METAETİK İLİŞKİSİ

FOLKLORE PERSPECTİVE AND INTERDİSCİPLİNARY WİTH AN APPROACH FOLKLORE ETHİCS AND METAETİCS RELATİONSHİP

402-418

AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi

Cilt : 9 Sayı : 26 Sayfa: 01 - 10 Mart 2021 Türkiye

Araştırma Makalesi

EDEBİYATTA VE SİNEMADA AL:"MUHAMMED BEHMENBEYGİ'NİN AL HİKÂYESİ" VE BEHRAM BEHRAMİYAN'IN "AL" FİLMİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Doç. Dr. Ferzane DEVLETABADİ♣

ÖZ

Edebi eserlerin asıl malzemesi olan dil, insan zihnini öteki varlıklardan ayıran bir gücün yansımasıdır. Dil aracılığı ile ortaya konulan edebiyat konularından biri mitlerdir. Mitoloji araştırmaları, edebiyatın ve sanatın diğer dallarına konu olan ve yazarların ilham kaynağı olan ve günümüze kadar taşınan mitleri araştırmaktır. Eski çağlardan beri günümüze kadar süre gelen "Al" miti, tüm Türk Dünyası'nın ortak miti olmakla birlikte, Kafkasya ve İran coğrafyasında yaşayan diğer halklar içinde de Al adıyla adlandırılır. Rahatlıkla diyebiliriz ki çok az folklor ürünü, Al kadar geniş ve kudretli bir yayılma kabiliyeti göstermektedir.

Çalışmamızda Kaşkay Türklerinin yazarlarından olan Muhammed Behmenbeygi'nin "Buhara-yi Men İl-i Men" (Benim Elim Benim Buhara'm) adlı hikâyeler topluluğunun "Al" adlı hikâyesini inceleyerek, mitolojik unsur olan "Al"ın İran Türklerinin edebiyatı ve kültüründe nasıl işlendiği ve diğer kültürleri nasıl etkilediği irdelenmektedir. Göçebe Türk topluluklarından olan Kaşkay Türklerinin hala inandıkları bu mitsel varlığın, Türk kültürü araştırmaları açısından önemli olduğu kadar, Doğu kültüründe de cinsiyetçi bir davranışın göstergesi olması açısından önem taşımaktadır. İran ve Kafkasya halkları arasında "Al" son zamanlarda birçok edebi esere konu olmuş ve bu folklorik ürün, Behram Behramiyan'ın "Al" filmiyle beyaz perdede gösterilmiştir. Araştırmamızda Her iki eserdeki (Al hikâyesi ve Al filmi) "Al" mitinin ortaklıklarını kültürel ve feminist bakış açısıyla irdelenmektedir.♣♣

Anahtar Kelimeler: Al, Kaşkay Türkleri, Mitoloji, Hikâye ve Sinema

ABSTRACT

ALİN LİTERATURE AND CİNEMA:"THE AL STORY OF MUHAMMED BEHMENBEYGİ" AND A REVIEW ON BEHRAM BEHRAMIYAN'S "AL" MOVIE

Language, the main material of literary works, is the reflection of a power that separates the human mind from other beings. One of the literary subjects revealed through language is myths. The purpose of mythology research is to investigate the myths that are the subject of other branches of literature and art and that have inspired authors and have been carried to the present day. The myth of "Al", which has survived since ancient times, is the common myth of the entire Turkic World, but is also common among other peoples living in the Caucasus and Iranian geography. We can easily say that very few folklore products show a broad and powerful spreading ability as much as "Al".

In our study, the "Al story" from stories of "Buhara-yi Men Il-i Men" (My country, Buhara) belonged to Muhammed Behmenbeygi that is one of the authors of Qashghay Turks, was examined. It has been tried to examine how the mythological element "Al" is handled in the culture of Iranian Turks. The mythical existence that the Turks still believe is very important in

♣Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü ferzane.devletabadi@ogu.edu.tr, Orcıd ID: 0000-0002-2513-0704

♣♣ Behmen Behmenbeygi'nin Al hikâyesi Farsça yazılmıştır ve araştırmamızda kullanılan Türkçe çeviri tarafımızdan çevrilmiştir. Film sahnesindeki diyaloglar Farsçadan Türkçeye çevrilmiştir.

Makalenin Dergiye Ulaşma Tarihi:21.01.2021 Yayın Kabul Tarihi:05.03.2020

terms of Turkish culture research, and was important by Qashghay, who is one of the nomadic Turkish communities. It is also important in terms of showing a sexist behaviour in the field of Eastern literature. Among the peoples of Iran and the Caucasus, "Al" has recently been the subject of many literary works, and this folkloric product has been shown in cinemas with Behram Behramiya's "Al" movie. In our research, the similarities of the “Al” myth in both works (Al story and Al movie) and the commonalities of mythological elements by a cultural and feminist perspective.

Keywords: Al, Qashqay Turks, mythology, story and cinema

Giriş

Bir milleti millet yapan bir dizi etmenlerin başında mitoloji gelmektedir. Mitoloji eski insanın eğitim sistemidir. Bütün eski medeniyetlerin kökeninde mitolojinin olduğu inkar edilmez. Bu anlamda mitoloji gerçekliğin yansıması gibidir. Doğu veya Batı dünyasındaki bazı toplumlar, halen eski mitleri yaşatan ritüellere sahiplerdir. İlk mitlerde, ritüel teşkil eden unsurlar çok fazladır. “Mit sadece sözlü anlatım olmayıp, aynı zamanda gösteridir. Hatta bir bakıma kutsalın tecessümü ve terennümüdür.”(Bayat 2007: 14)

Eski çağlardan beri günümüze kadar süre gelen “Al” miti, Türk Dünyası’nın ortak miti olmakla birlikte, Kafkasya ve İran coğrafyasında yaşayan diğer halklar içinde de yaygındır. Rahatlıkla diyebiliriz ki birçok folklor ürün, Al kadar geniş ve kudretli bir yayılma kabiliyeti ve alanına sahiptir. Al miti gibi mitolojik kuşlar, güneş, ay veya ocak mitleri de bahsettiğimiz bu ortak kültür coğrafyasında araştırmaya ve incelemeye değerdir. Her iki metin –hikâye ve sinema- üzerinde durmadan "Al" “mitinin Türk halk bilimindeki önemine bakmak yerinde olacaktır.

Hastalıkla ilgili hurafelerden biri doğum anında lohusalara musallat olduğu söylenen alkarısı ve albastı masalıdır. Hekimlerin dilindeki adı *fievre puerperale* olan bu hastalık temizliğe riayet edilmediği hallerde mikroplardan hasıl olur. Yani, bu hastalığı yapan alkarısı yahut albastı değildir. (İnan 1976, 236) Olağanüstü varlıklar arasında değerlendirilen alkarısı, genellikle lohusaları ve bebeklerini rahatsız eden korkunç bir yaratıktır. Cinler taifesinden olduğuna inanılan “alkarısı” inancına, Türk kültürünün yaşatıldığı hemen hemen her bölgede rastlamak mümkündür. Lohusaların korkulu rüyası olan bu yaratık, çeşitli Türk boylarında birbirine benzer terimlerle anılır. Anadolu sahasında; al, albastı, al karısı, al kızı, al anası, al avradı, albıs, almış, alpas, alpata, albalı ve hal karısı gibi isimlerle bilinirken; Türk Dünyasında; alvastı (Özbekistan, Kazakistan, Başkurtistan, Tıva, Altay, Kırım, Kazan ve Sibirya Türkleri), albarstı (Türkmenistan), albaslı (Karakalpak ve Nogay Türkleri), hal henesi (Azerbaycan Türkleri), albaslı katın (KumukTürkleri), al apar (Kerkük ve Türkmenler), almastı (Karaçay ve Malkar Türkleri), “kayış ayak” (Dobruca Türkleri), taun (mencikli) ve rusali (Gagavuz Türkleri) adları ile de anılmaktadır. (Şimşek 2017: 100) Kötülük olan Al Ana/Hal Ene kızıl renkli giysileri olan, kızıl saçlı bir kadındır. Kötücül ruhlar olan Albıslar kendisine bağlıdır. Çirkin, saçları dağınık, gözleri kanlı, uzun tırnaklı, uzun boylu, çok kuvvetli olarak tanımlanır. Deveyle güreşebilecek uzun olduğu söylenir. Bazen Albıs ile özdeş olarak düşünülür, fakat aslında tüm Albısların başı ve yöneticisidir. Türk halk anlayışında da Al Ana karşılığında Al Ata şeklinde eril bir varlık bulunmaz. (Karakurt 2011: 20)Türk cinciliğinin bir figürü olan Al-bastı, doğaüstü bir kadın yaratık olarak

tasvir edilir. Özellikle lohusa kadınlara musallat olur, onlara lohusa sıtması çıkarır ve hastaların ölümünü sağlayabilir. Bu hastalık çoğunlukla al-bastı ifadesiyle, "Al'ın eziyeti" anlamında kullanılır. (Boratav 2012: 32)

Al'ın iki türlü kimliği vardır. Ruh olan Al ve hayvan olan Al. Genel olarak Al cadı şeklinde olmayı sever ve her yerde yaşayamaz. Al, sonsuz kudrete sahip değildir ve Al'ı yakalayan kişi, bu korkunç yaratığı iradesi altına alabilir. Doğum sürecinde lohusa veya bebeğini basabilir ve al hastalığı olur. Bu durumda Albasan devreye girer. Bu savaşta Al yakalanmazsa Albasan ölür. Albastı inamı sonucunda "Türk halkının psiko-sosyal hayatı, lohusa ile bebeklerine musallat olan hayvan şeklindeki bir canavar yaratmıştı… Zamanla, lohusanın düşmanı canavarın yanına yenileri eklenir. Canavarlar tip değiştirir. Birçok şekillerden sonra hayvan-insan, insan ve nihayet alkarısını temsil eden cadı kimliğine bürünür."(Acıpaymalı 1961: 174-175)

"Al" hikâyesindeki Al, bütün Türk Dünyası'nda bilinen ve yaygın olan bir mitsel varlıktır. Altayların akidelerine göre ruhlar aru (pâk, temiz, arı) veya kara (habis) zümrelerine ayrılırlar. Bunlara "tös" denir. Tös denilen bu ruhlardan "karatös" grubuna yeraltı tanrısı Erlik de dahildir. Altaylılar en ağır ve elemli felaketleri Erlik'in faaliyetleriyle alakadar bilirler. Erlik yer altında kara çamurdan yapılmış sarayında oturur. Erlik büyük kara ruh sayılır. (İnan 1968: 404-408) Şamanlar ise, kötü yön ruhlarını iki çeşit yöntemle basarlar. Bu yöntemler, Moğol Şamanizm'ine benzemektedir. Bu yöntemlerden ilkinde Şamanlar, kötü yön sahiplerini korkutarak ve ateş ederek kovar; ikincisinde ise kurban, ibadet ve sunak yaparak yani onları sakinleştirerek uzaklaştırırlar. (Gül 2004: 35)

Behmenbeygi'nin "Al" Hikâyesi ve Karanlık

İran Türklerinden olan ve hala yarı göçebe Türk kültürünü devam ettiren Kaşkay Türklerinin önemli hikâye yazarlarından olan Behmen Behmenbeygi'nin "Al" hikâyesi 2004 yılında yazılmıştır. Yazarın bu eseri, Kaşkay Türklerinin 1950'li yıllardan önceki döneminde yaşayan bir Türk kadınının kısa hikâyesidir. Behmenbeygi, Muhammed Rıza Pehlevi'nin "Beyaz Devrim" projesinin eğitim yürütücüsü bir Kaşkay Türkü idi. Bu projede bir yere kadar başarılı olan Behmenbeygi, İran İslam Devrim'i gerçekleştikten sonra görev yaptığı dönemlerdeki göç izlenimlerini kaleme almış ve İran-Kaşkay Türklerinin göç gelenek ve göreneklerini kayda geçirmiştir.

Behmenbeygi'nin "Al" hikâyesi, Göçebe hayat şartlarında doğumu yakın olan Züleyha'nın tasviridir. Erkek çocuk arzulayan Züleyha, yedi kız çocuğu doğurduktan sonra erkek çocuk doğurmak zorunda olan ve bu çaresizlik içinde Al ile mücadele eden bir kadını anlatır. Züleyha'nın problemi sadece doğum zorluğu ve Al değildir. Züleyha, göç hayatının zor şartlarına, eğitimsizliğe, yoksulluğa mahkum olan bir Türk göçebe kadındır. Onun en büyük korkusu ve derdi toplumsal baskıyla birleşen Al korkusudur. Züleyha'nın eşi olan Safter de bu çaresizliğin merkezinde yer almakta ve "Al" la savaşmak için Züleyha'nın yanında yer almaktadır.

"Safter'in ailesi perişan ve ızdırap içinde. Züleyha her kesten daha fazla streste idi. Züleyha bebek bekliyordu; uzaklarda bir dağın eteğinde, ormanın kenarında, arabanın bile ulaşamadığı, doktorun, hastanenin olmadığı bir yerde yaşıyordu. Dokuz

aylık gebe olan Züleyha'nın nefes alması bile zorlaşmış; kalp çarpıntıları artmış, gözleri bile görmüyor, kulakları duymuyordu." (Behmenbeygi, 2004: 25) Acılar aydınlıktan kaçarlar. Acılar gecenin karanlığı ile munisler. Züleyha'nın doğum sancıları gecenin karanlığında başladı. Züleyha'nın doğuma alınma haberi her tarafa yayıldı ve kadınlar çadırın etrafına toplandı. Züleyha'nın sade yatağı ocağın kenarında seriliydi. Çadırın ortasında alev alev yanan bir ateş (ocak); etrafına toplanan kadınlar ve bu kadınların çadırın duvarlarına yansıyan gölgeleri sanki hayaletlerin yansımalarıydı. Bir de buna eklenen havadaki üzerlik kokusu…" (Behmenbeygi 2004: 29)[2]

Al hikâyesinde kadın arketipi başta olmak üzere renklerden siyah (karanlık) ve kırmız sık sık görülmektedir. Albastı, yaşamsal düzlemleri içinde doğum geçiş döneminin miti olarak bilinir. Karabasan ya da kabus olup, eril ve dişil figürlerine göre ayrı ayrı da adlandırılan kolektif rüyaları, "kaos" yaşanan geçiş dönemlerinde birikirler. Kara kaosun arketipsel rengi ise dildeki eğretilme kaosu belirtmektedir. Al ile çağrışan korku, kaosun verdiği dehşete varabilmektedir. (Taşçı 2006: 44)

Zaman ve mekan unsurları Muhammed Behmenbeygi'nin "Al" hikâyesinde, kötü ruhların varlığı ile ya siliktir veya hep karanlık geçer. Tüm kültürlerde karanlık ölümü, yalnızlığı ve korkuyu çağrıştırır. Karuk /Karanuk (zulmet) ölümcül, yok edici, karanlık ve hiçliği ifade etmektedir. Karşıtı olan yaruk ise nur ve aydınlık demektir.

Batan güneş, ölümü sembolize ederken, güneş Ateş ve gökyüzü ile yakından ilişkilidir. Yaratıcı enerjisi; tabiattaki kanun; düşünme, aydınlanma, akıl, ruhî sezişi temsil eder. Doğan güneş ise doğum; yaratılış, aydınlanma. Renklerden kırmızı, kan, kurban, şiddet, tutku, düzensizlik arketipi olarak hikâyenin tamamını sarmaktadır. Siyah (karanlık), karmaşa (Kaos), sır, bilinmeyen, ölüm, aslî akıl, ortaya ilk çıkan, kötülük, bilinçsizlik, melankoli vurgusunu yapmaktadır. Kadın Arketipi (Ulu ana/hayat, ölüm ve dönüşümün sırrı) iyi ana (Toprak ananın olumlu yönü, hayat prensibi ile birleşmiş, doğum, sıcaklık, besin, koruma, verim, büyüme (yeşerme), bereketi temsil ederken diğer taraftan kötü kadın, büyücü, cadı, baştan çıkaran kadın, fahişe, cinsi tatminlik, korku, tehlike, karanlık, dışlanma, müzekker olmayan, ölüm, korkutucu yüzündeki bilinçsizlik gibi semboller vurgulanmaktadır. (Guerin 1997: 84)

İşaret ettiğimiz semboller çok bariz bir şekilde hem "Al" hikeyesinde hem de "Al" filminde karşımıza çıkmaktadır ve her iki eserin ana teması olarak vurgulanmaktadır. "Al, at, demir ve siyah renkten başka hiç kimseden ve hiçbir şeyden kokmaz. Al'a karşı demir ve metal eşya olmasaydı belki göçebe ilde hiçbir ana yaşayamazdı." (Behmenbeygi 2004: 33) der hikâye yazarı. Hikâyenin bu girişinden sonra Al ile karşılaşma sahnesi şöyle anlatılır:

"Savaş başladı. Ucu eğri paslanmış bir kılıçı getirip Züleyhan'nın başucuna koydular. Züleyha'nın el ve ayak bileklerini, at kılından örülmüş siyah iple bağlayarak, birkaç demir halkadan geçirdiler ve avucunun içine yerleştirdiler. Yatağına siyah bir örtü çektiler. Züleyha'nın güçsüz ve ağırlaşmış vücudunu kaldırıp siyah islenmiş kazanın

[2] Behmen Behmenbeygi'nin Al hikâyesi Farsça yazılmıştır ve araştırmamızda kullanılan Türkçe çeviri tarafımızdan çevrilmiştir.

üzerinden geçirdiler. Barut tozu ve kömürle vücuduna siyah çizgiler çizdiler. Bir peştamalı kömüre bulayıp iple çadıra bağladılar…" (Behmenbeygi 2004: 32)

Çadırın içinde Al hikâyesinin kahramanı Al'la mücadele ederken çadırın dışında da büyük bir mücadele vardı: "Kethuda'nın vahşi atını çadırın önüne bağlayıp, atın kişnemesi çoğalsın diye yem torbasını uzağa yerleştirdiler. Atın kişnemesi kulak zarını yırtacak kadar yüksekti. Atın eğeri ve ağızlığını da Züleyha'nın etrafına dizdiler. Kocaman iğneleri çadıra sapladılar. İğnelerden bir tanesini de Züleyha'nın saçına taktılar. Züleyha'nın etrafı savaş alanına dönmüştü. Komşu köyün Türk başavcısını yardıma çağırdılar. Başavcı, köyün nadir kişilerinden biriydi. O bir zamanlar bir ordu cinle savaşmış; onları yenmiş ve birinin sarı saçını kesmişti. Başavcı büyük bir gürültüyle köye girdi ve atıyla çadırın etrafında birkaç kez turladı. Havaya ateş açıyor ve bağırıyordu: "Kaç Kara Kaç." Züleyha bunca çabadan sonra giderek yorgun düşüyor, cansızlaşıyor ve bayılıyor… Züleyha'nın yüzüne darbeler indiren ebe, saçlarını çekiyor ve onu hayata geri getirmeye çalışıyordu. Olayın derinliğini hissetmek için Züleyha'nın yüzüne bakmak yeterliydi. Onun çatık kaşları ve korkak bakışları, inlemeleri, dudaklarını ısırması, ilaçların etki etmemesi ve... Yaşlı ebe tehlikeyi hissetti ve boğazında düğümlenen sesle bağırdı: "Al"! (Behmenbeygi 2004: 30-31)

Al'ın bulunduğu ortamda erkeklerin olması, kilerde demir eşya saklanması ve kırmızı içeceklerin içilmesi, lohusa kadınların Al-bastı'nın kötülüklerine karşı korunmak için öncelikle kullanılan araçlardır. Al-bastı'nın tüfek sesinden de korkup kaçtığına inanılır. Silah atışı, lohusa kadının eziyet çektiği fark edildiğinde yapılır. (Boratav 2012: 33)

Arkaik toplumların temel anlayışlarını, doğayı ve kendi toplumsal yaşamlarını, mitolojinin kaynağı olarak anlamlandırma çabalarını görmek oldukça yaygın bir tutumdur. Al-bastı hakkındaki inanış ve öykülerde Türkiye'nin birçok vilayetinde, aynı zamanda Kafkasya, İran ve Türkçe konuşulan Orta Asya ülkelerinde çoğunlukla Al-bastı, veya Al-anası adıyla rastlanır. Bu doğaüstü yaratığın kökeni hakkında oluşan destan ve deneyimler ne olursa olsun, bu ad altında rastlandığı her yerde, Türkçe konuşan toplulukların ürettiği anlatımlara dayandığı tahmin edilir. (Boratav 2012:22) Al hikâyesinde Züleyha'nın erkek çocuğa sahip olmaması, Kaşkay kadınının cehalet karşısında baskılara maruz kaldığını, sonunda al adlı şeytana teslim olduğunu anlatır. (Doulatabadi 2013: 255) Orta Asya'dan Anadolu'ya uzanan güzergâh ve zaman dilimi içinde ortaya çıkan inanışlar süreklilik arz etmiştir.

Behram Behramiyan'ın "Al" Filmi ve Kırmızı

Farklı medyalar/sanatlar arasındaki etkileşim ve ilişkiler, bir medyanın bir diğer medyayı kendi olanaklarıyla anlamlandırması ya da bir medyanın diğer bir medya tarafından anlamlandırılması sanat eserlerinin alımlanması ve yorumlanmasına yönelik yeni bir bakış açısı getirir. (Sivri 2019: 369) Film ile edebiyatın temel benzerliği, ikisinin de kurmaca öyküler anlatması ve insanın temel gereksinimlerinden biri olan öykü anlatmaya ve dinlemeye/izlemeye karşılık vermeleridir. Fakat bu noktada bu iki medyadaki anlatma olgusunun birbirine ne kadar benzediği ve hangi ölçüde

karşılaştırılabileceği sorusu akla gelebilir. Edebiyat anlatmak için dilin göstergelerini kullanırken, film resim dilini, konuşulan dili ve beden dilini kullanarak anlatır. Farklı göstergelerden yararlansalar da bu iki medya arasında çok sayıda benzerlik ve çok yönlü etkileşimler bulunmaktadır.

Üzerinde durduğumuz bir diğer eser olan Behram Behramiyan'ın "Al" adlı sinema filmidir. 2010 yapımlı Al filminin Senaryo yazarlığını Behram Azimi üstlenmiştir. Bu filmi değerlendirmekten amacımız filmin çekim tekniği ve özellikle dış ve iç mekanlarda "Al" ile ilgili bütün görselleri, Doğu ve tüm Türk Dünyası'nda bilinen Al hikâyeleriyle örtüşmesidir.

"Al" filmindeki mekanlar, figürler, nesneler, renkler, kısacası tüm semboller ve metaforlar "Al" hikâyesindeki mitik semboller ve metaforlarla benzerlik taşımaktadır. Her iki medyada, mekan, gecenin karanlığı ve kırmızı/ateş/kan renkleriyle bütünleşmektedir.

"Al" filmi, genç bir mühendisin eşinin hamilelik süreci ve görev icabı Tahran'dan İrevan'a gitmeleri ve gittikleri şehirde mutluluklarına gölge düşüren hatta kabusa dönüştüren Al canavarının anlatımıdır. Genç mühendis olan Sina, doğum esnasında annesini kaybetmiş, bu sebeple baba olma haberini aldıktan sonra büyük bir ruhi bunalıma girmiştir. Eşini ve çocuğunu Al adlı cadıya kaptırabilme fikri, film boyunca kabus dolu rüyalar, kaos ve korku sahneleri ile gösterilmektedir. Sina adlı erkek kahraman Ermenistan'da yaşamaya başladıktan sonra, Al'ın görüntüsü ve varlığı ile ilgili ayrıntılı bilgileri şirketin görevlisi olan yine bir erkekten duyar:

"Bir canavar olan Al gelir ve hamile kadını alır gider. Yani çocuğu çalmak ister. Doğum yapmadan önceki son aylarda anneye çok dikkat etmek gerekir. Al her ne olursa olsun zorla anneyi bir nehir kenarına götürür. Annenin doğum yapmasını bekler ve çocuğu doğar doğmaz nehire atar ve öldürür. Anne Al'a karşı direnir ve çocuğu vermek istemez. Bu yüzden hamileliğin son aylarında anneyi ruhen ve bedenen zayıflatmak ister ki onu kandırıp nehir kenarına götürebilsin. Al herhangi bir kadın şekline bürünebilir veya hamile kadına yaklaşmak için her hangi bir kadın kılığına girebilir. Fakat gerçek Al uzun boylu, yaşlı, uzun ve kırmızı saçlı ve kırmızı yüzlü ve sivri burunludur. Al'ın 400 yıl yaşadığı söylenir. Sadece çocuğun babası gerçek Al'ı görebilir. Hamile kadının yanında bir erkek olursa Al hamile kadına yaklaşamaz ve onu alamaz. Özellikle çocuğun babası Al'ı görüp de ondan korkmazsa ve ona karşı direnirse Al anneye ve çocuğa zarar veremez. Metal bir eşya, bıçak, makas, iğne gibi cisimlerin odada bulunması faydalıdır. Eskilerde Al'ı yakalamak için bu sivri uçlu eşyaları karanlık odaya yerleştirirlerdi. Al, anneyi ve çocuğu götürdüğü yere geri gelir ve çocuğun babası ondan korkmazsa ve gece boyunca ona tahammül edebilirse; ona gülümseyip yüzüne bakabilirse çocuğunu ve annesini geri alabilir."[3]

Her iki sanat dalı, sinema ve edebiyat, birer anlatım ve iletişim aracı olarak kurmaca olan yapılarını (kahraman, olay örgüsü, zaman ve mekan) kendi sisteminde biçimlendirirler. Anlatabilmenin güçlüğünü hissetmeyen hiçbir sanatçı yoktur. Fakat "Al" gibi bir mitsel ürün, sinema yoluyla anlatılırken izleyiciye sunulan mekan ve renk

[3] Film sahnesindeki diyaloglar Farsçadan Türkçeye çevrilmiştir.

görselliğinin avantajlarını kullanır; olayı etkileyici kılarak, mitsel ve hayali boyutları izleyiciye canlandırarak gösterir. Al hikâyesinde, yazar, Al'ın görüntüsünden ziyade Al'ın korkutucu ve dehşet verici boyutunu anlatmak istemekle birlikte bu folklorik ve hayali ürünle mücadele etmenin yollarını anlatmak istemektedir. Behramiyan'ın "Al" filminde ise, yönetmen bu korku ve dehşet verici varlığın kaosunu, renk, ışık ve hatta müzikle birleştirir ve Al'ın hayali görüntüsünü görselleştirir. Araştırmamızda Al'ın hem yazınsal hem görsel boyutunu bir araya getirerek Al mitinin Türk ve Türk halklarıyla komşuluk eden Fars ve Ermeni halklarına aynı ad ve inanışla geçişi tartışılmaktadır.

"Al" filmi Korku filmi olarak manşetlere geçmiş ve "Al" hikâyesi gibi renk ve sahne dekoru açısından, siyah ve kırmızı renginin hakim olduğu bir eserdir. Kahramanın hayali bir varlık olarak gördüğü Al'ın kırmızı görüntüsü birçok sahnenin arka fonunu da oluşturmaktadır. "Heyecan veren kırmızı, canlılık ve dinamizmle ilgili bir renk olmaktadır. İncil'e göre başlı başına rengi temsil eden kırmızı renk, lüksü ve günahı en üst derecede simgeler. Kırmızı ateşin, tutkunun, öfkenin, tehlikenin ve yıkımın sembolüdür." (Sivri 2008: 43-44) Kuramsal bir tanım düzenlenecek olursa; Albastı, geçiş döneminde oluşan ya da belirsizlik özelliğindeki bu dönemde patlak veren, önceden oluşmuş bir kompleksin, son ve devamı kanın tanrısal imgeyi çağrıştırmasıyla, düş sırasında, ırksal bilinçaltındaki içeriklerle tanıtılarak çözümlenmesiyle arketipsel bir biçimde dışa yansıtılması ve böylece kolektif bir görüngü ile dışa vurmasıdır. Kompleks, bu ırksal çözümlemede "kolektif" görüngüler kazanır. Bu düşler, Albastı geleneğine bağlanırlar ve geleneğe göre yorumlanırlar. (Taşçı 2006: 43)

"Al" filminin belirgin bir ayrıntısı olan nehir ve Al'ın nehir kenarında lohusa kadını öldürmesi ve çocuğunu alması "Al" hikâyesi ve "Al" filmi arasındaki çarpıcı bir fark olarak göze çarpmaktadır. Nehir arketipi, ölüm ve yeniden doğumu temsil etmektedir. – Baptizm, Bir Hristiyanlık tarikatı- hayat çeviriminin geçişsel safhaları; ilahların bedenlenmesi/cisimleşmesidir. (Guerin 2003: 84) Ayrıca "su" arketipi yaratılışın sırrı olduğu gibi "doğum-ölüm-dirilme", "diyet ödeme" ve Jung'a göre (Taşçı 2006: 19) bilinçsizlik işaretleri olduğu kadar, "nehir" geçiş- ölüm ve yeniden doğumu ifade etmektedir.

Al ve Cinsiyet Meselesi

Kadın, başlangıçta yeni bir canlıyı dünyaya getirme açısından hayatın devamını sağlayan ve kutsallardan sayılır ve doğanın devam ettiricisi, bereketin ve toprak ananın eşitidir. Fakat bazı edebi veya mitolojik eserlerde ataerkil düşünce oldukça etkin bir şekilde yer almaktadır. Doğu veya Batı dünyasında yazılan dini kaynaklarda, yaratılış felsefesinin içeriğinde Tanrılar insanı yaratmaya karar verdiklerinde öncelikle erkeği sonra kadını yaratmışlardır.

"Al" hikâyesinin yazarı olan Behmenbeygi, sosyo-kültürel eleştiri anlamında kaleme aldığı bu eserde ataerkil bir toplum yapısına sahip olan Kaşkay Türklerinin göç zorluklarını, tek kadın kahramanla (Züleyha) değil belki bir grup (yaşlı ve küçük kız çocukları) kadın üzerinden anlatmaya çalışmaktadır ve amacı cinsiyetçi bir düzene dayalı olan bir topluluğun hepsine kültürel baskıların hakim olduğunu vurgulamaktadır. Züleyha'nın yedi kızı ve çadırın içinde bulunan yaşlı ebe de dahil olmak üzere, kalabalık bir kadın grubu hikâyenin ana kahramanı olan hamile Züleyha'nın yanında

yer almaktalardır. Hepsinin çaresizliği başkahraman olan Züleyha üzerinden anlatılmaktadır ve yine düşman olan Al bir kadın olarak hikâyenin ana temasını oluşturmaktadır. Göçebe şartlar içerisinde yaşayan Züleyha, güçsüzlük içinde Al' la savaşırken iktidar ve güç sembolü olan erkek evlat getirme çabasındadır. Fakat yazar da dahil olmak üzere Züleyha'nın eşi ve Al avcısı olan tüm erkekler de bu kültürel baskı karşısında aciz ve çaresizlerdir.

Eğitim kurumları, dini topluluklar, sosyal hayat alışkanlıkları, cinsiyetlere biçilmiş rolleri her durumda hatırlatmak üzere kodlanmışlardır. Öyle doğal görünümlü bir düzendir ki bu, kadını ile erkeği birçok kişi sızlanmadan kabul eder. Eşitsizlikten yana olanların bile fark edemeyeceği şekilde bir kodlama yapılmıştır. Fakat sistem bazen bazı noktalarda küçük patlaklar verince, eşitlik yanlılarından sesler yükselir. Kadınlar, hatta erkekler, ortada bir haksızlığın olduğunu görüp düzeni eleştirir. (Bölükmeşe 2020: 76-77)

Al hikâyesinin yazarı olan Muhammed Behmenbeygi, kendisi de bu çaresizliğin içinde ve eserini eleştirel anlamda yazmaktadır. Yazar bu korkunun şiddetini açıklayabilmek için önemli bir sosyo-kültürel meseleye değinmektedir: "Züleyha doğumdan korkmuyor; cinlerden de korkmuyor. Hatta ciğer parçalayan Al'dan da korkmuyor. Tek korktuğu şey yine kız çocuğu doğurmaktı." (Behmenbeygi 2004: 25) Al filminde ise, senarist, Al'dan korkan anneden (Feriba) ziyade mühendis Sina'nın korkularını anlatmaktadır. Al hikâyesindeki cehalet, yoksulluk, eğitimsizlik, modern hayattan yoksunluk, kadın-erkek eşitsizliği vb. konular dile getirilmektedir. "Sosyo-kültürel eleştiri niteliği taşıyan "Al" hikâyesi realist bir hikâye niteliği taşıyarak Çehov, Balzac, veya Tolstoy gibi eğitim ve modernitenin gereksinimini dile getirmektedir" (Ferhadi 2009: 121) Her iki eserin ("Al" filmi ve "Al" hikâyesi) başkahramanı ve yazarı bir erkektir ve her iki eserde toplumsal ve kültürel korku ve kaos Al etrafında dönmektedir.

Türk kültüründe kadın, daha çok anne, eş, sevgili ve kardeş gibi sosyal konumlarıyla ele alınmaktadır. Fakat konar-göçer bir hayata sahip olan ve ekonomisi avcılık ve hayvancılığa dayanan kadim Türk toplumunun, kahramanlık ve yiğitlik gibi değerler etrafında öne çıkardığı ideal tipler vardır. Modern toplumları savunan yazar Behmenbeygi, geleneklerine bağlılıklarıyla bilinen Kaşkay Türklerini Al mitinden yola çıkarak "göç" kültürünü suçlamakta ve Türklerin bütün sosyo-külürel ve eğitimsizlik problemlerini göç hayatına dayandırmak istemektedir.

Sonuç

İran sinemasının yakın dönem eserlerinden olan ve korku filmi olarak bilinen "Al", sinema tekniği bakımından korku filmlerinde olduğu gibi yakın çekim ve ayrıntılı çekim ölçeklerinin çokça kullanıldığı bir yapıttır. Yakın çekimde figürlerin yüzündeki dehşet ifadesi izleyiciye tüm açıklığıyla ve ayrıntılarıyla aktarılmaktadır. Görüntüdeki korkutucu sahnelere eşlik eden dehşet verici sesler korkunun katlanarak aktarmasına yol açmaktadır.

Edebi metinlerde olduğu gibi bir film de metinselliğe sahiptir ve Her iki medya kurmaca görüntülerden/imgelerden yararlanarak anlatımını kurar ve imgelerden

faydalanır. Üstelik imgeleri görselleştirme filmde daha somuttur. (örneğin mekânların, figürlerin ve nesnelerin) yazı diliyle aktarılmasıyla oluşur, yani edebiyatta görsellik çoğunlukla betimlemeler yoluyla (metaforlar, semboller, ad aktarmaları da kullanılarak) oluşturulan imgeler üzerinden sağlanır.

Ayrıca halkbilimin önemli konularından biri olan Al'ın diğer halklar tarafından benimsenmesi ve kullanılması, Türk kültürünün diğer halklarla olan kültürel ve edebi etkileşimin göstergesidir. Al filminin İran sinemasının ünlü bir yapımcısı tarafından yapılması ve bu yapıtın Ermenistan-İrevan'da çekimlerinin yapılması, araştırmamız açısından ve Al mitinin bölge açısından ve yaygınlığı yönünden önem taşımasının göstergesidir. Her iki eserdeki Al" kavramının ortaklığı, Azerbaycan, Kaşkay Türkleri, Fars ve Kafkasya'nın diğer halkları arasındaki mitolojik unsurların benzerlik göstermesi, Türk dilinin diğer dillere etkisi açısından önem taşımaktadır.

KAYNAKLAR

ACIPAYMALI, Orhan, (1961), "Untersuchungen überal und al-frau indertürkischen volkslitertur" (Göttingen'de XV. Alman Müsteşrikleri kongresinde verdiğimiz konferansın makale haline getirilmiş şeklidir) 165-176.

BAYAT, Fuzuli (2007), **Mitolojiye Giriş**, Ötüken Neşriyat: Ankara.

BEHMENBEYGİ, Muhammed (2004), **İl-i Men Buhara-yi Men**, Taht-i Cemşid Yayınları: Şiraz.

BEHRAMİYAN, Behram (2010) "Al" Filmi.

BÖLÜKMEŞE, Engin & Öner Gündüz, Başak (2020), **Satır-Arası Toplumsal Cinsiyet Masumiyet Müzesi ve Duygusal Eğitim Eserlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım**, Kriter Yayınları: İstanbul.

BORATAV, Pertev Nali (2012) **Türk Mitolojisi** Oğuzlar-Anadolu, Azerbaycan ve Türkmenistan Türklerinin Mitolojisi, Ankara.

DOULATABADİ, Farzaneh (2017) **Kaşkay Türklerinin Edebiyatı**, Türk Dil Kurumu Yayınları: Ankara.

DOULATABADİ, Farzaneh, (2013), Kaşkay Türkleri, Farsça Hikâyeler ve Bu Hikâyelerin Türk Değerleri Açısından İrdelenmesi, IV. Uluslararası Karşılaştırmalı Edebiyat Bilim Kongresi Kültürler ve Değerler Buluşması, 01-03 Kasım 2012, Kırıkkale: 253-260.

FERHADİ, Nurullah (2009), **Al Oc-e Tecelli-i Feminizm der Asar-i İl**, Feslname-ye Pejuheşha-yi Edebi: Tahran, C. 63, 119-147.

GUERIN, W. L. vd. (1997), Edebiyatta Mitolojik ve Arketipik Yaklaşım Tarzları, (çev. M. Sever). **Millî Folklor Dergisi**: S.34, 82-86.

GÜL, Bülent (2007), "Moğolistan Duhaları",Yaşayan Eski Türk İnançları Bilgi Şöleni: Bildiriler 16-17 Nisan 2007, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü: 27-

36.

İNAN, Abdülkadir (1976), **Eski Türk Dini Tarihi**, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

İNAN, Abdülkadir (1986), **Makalelelr ve incelemeler**, Türk Tarih Kurumu: Ankara.

KARAKURT, Deniz (2011), **Türk Söylence Sözlüğü Açıklamalı Ansiklopedik Mitoloji Sözlüğü**, İSBN: 978-605-5618-03-02 (e-kitap).

Kayaoğlu, Ersel,(2016), **Edebiyat ve Film Edebiyat Bilimi Yaklaşımıyla Film Çözümlemesine Giriş**, Hiperlink Yayınları: İstanbul.

SİVRİ, Medine (2019) **Anlatıdan Gösterime Bir Yolculuk: Kuyucaklı Yusuf'un Öyküsü**, Mehmet Karasu'ya Armağan, Hatiboğlu Selvi Yayınevi, s. 369-381.

SİVRİ, Medine, (2008), **Paul Eluard ve Nazım Hikmet'te Renklerin Dili**, Kanguru Yayınları: Ankara.

ŞİMŞEK, Esma (2017), "Türk Kültüründe "Alkarısı" İnancı ve Bu İnanca Bağlı Olarak Anlatılan Efsaneleri", **Akra Uluslararası Kültür Sanat Edebiyat ve Eğitim Bilimleri Dergisi**, c.5, 99-115.

TAŞÇI, Halime (2006), **Kolektif Geçiş Dönemleri Rüyalarının Kompleks Rüya Olarak Çözümlenmesi**, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Halkbilim Anabilim Dalı, Ankara, Yüksek Lisans Tezi.

AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi

Cilt : 9 Sayı : 26 Sayfa: 11 - 33 Mart 2021 Türkiye

Araştırma Makalesi

HALK HİKÂYELERİNDE ATAERKİL BİR İDEOLOJİ OLARAK "NAMUS" VE ERKEK KİMLİĞİNİN KURGULANMASINDA NAMUS DÜŞÜNCESİNİN ÜSTLENDİĞİ İŞLEVLER ÜZERİNE[*]

Arş. Gör. Dr. Emrah TUNÇ[**]

ÖZ

Sosyal bilimler literatüründe genel olarak kitlelerin şekilsiz inançlarına gönderme yapacak şekilde kullanılan "ideoloji" teriminin; en temel düzeyde belirli hedeflere yönlendirilmiş olan "kültürel amaçları" ifade ettiği ve toplumsal cinsiyet sahasına gelindiğinde ise cinsiyet rejiminin inşa edilmesi/devam ettirilmesinde önemli rollere sahip olan "bilişsel sistemler"e referans verecek şekilde kullanıldığı görülür. Bu bakımdan özellikle Akdeniz toplumlarında görülen ve cinsiyetler arasındaki ilişkileri düzenlemekle kalmayıp; aynı zamanda bireylerin toplumdaki yerlerini ve davranışlarını işaretleyerek arzularını kontrol altına alan "namus düşüncesi"nin; esasında erkek ve kadın kimlikleri arasında eşitsizlikler yaratan ve kadın cinselliğinin denetimini sağlayan "ataerkil bir ideoloji" olarak belirdiği anlaşılır. Bununla birlikte, günümüzde büyük oranda kitle iletişim araçlarıyla dolaşıma sokulan ve toplumsal cinsiyete yönelik performansların karakterlerine etki eden namus düşüncesinin; kitle iletişim araçlarının olmadığı tarihsel dönemlerde (yani yüz yüze iletişimin hâkim olduğu birincil sözlü kültür ortamında) halk anlatıları aracılığıyla dolaşıma sokulduğu ve böylelikle halk hikâyelerinin, söz konusu ideolojik düşüncenin yaygınlaştırılması ve dinleyici kitlelerine benimsetilmesi açısından etkili bir enstrüman olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu nedenle bu makalede, Türk kültürel belleğinin bir yansıması olarak değerlendirilebilecek olan Anadolu sahasına ait bazı halk hikâyesi örneklerine odaklanılmış ve ataerkil bir ideoloji olarak erkek kimliğine iliştirilmiş olan "namus düşüncesi"; kadın cinselliğinin denetimi ve patriarkal statükonun devamlılığı açısından üstlendiği işlevlerle birlikte, söz konusu örnekler üzerinden değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Halk Hikâyeleri, Namus, Erkeklik, İdeoloji, Eleştirel Erkeklik Çalışmaları.

THE CONCEPT OF "HONOR" AS A PATRIARCHAL IDEOLOGY IN FOLK ROMANCES AND THE FUNCTIONS OF THE "IDEA OF HONOR" IN THE CONSTRUCT OF MASCULINE IDENTITY

ABSTRACT

The term "ideology", which is generally used in the social sciences literature to refer to the shapeless beliefs of the masses expresses the "cultural purposes" directed to a specific goal at the most basic level, and when the term comes to the gender field it is used to refer to the "cognitive systems" that have important roles in the construction of the gender regime. In this respect, it is understood that the "idea of honor", which is seen especially in Mediterranean societies and not only regulates the relations between the genders, but also controls the desires of individuals by marking their place and behaviors in society, appears as a patriarchal ideology that creates inequalities between male and female identities and provides control of female

[*] Bu makale, yazarın "*Anadolu Sahası Türk Halk Hikâyelerinde Erkeklik Temsilleri*" adlı doktora tezi kapsamında yer alan bazı verilerin gözden geçirilmesi ve makale formuna uygun şekilde düzenlenmesi suretiyle oluşturulmuştur. Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. (Tunç 2020).

[**] Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halkbilimi Bölümü, etunc@cumhuriyet.edu.tr, Orcid ID: 0000-0001-9764-7326

Makalenin Dergiye Ulaşma Tarihi:25.11.2020 Yayın Kabul Tarihi: 22.02.2020

sexuality. However, it is seen that the idea of honor, which is circulated largely by mass media and influences the characters of performances for gender nowadys, was circulated through public narratives in historical periods when there was no mass media (in the primary oral culture environment dominated by face-to-face communication) and thus folk romances were used as an effective instrument in terms of disseminating such ideological thought and applying it to the audience. For this reason, in this article some examples of folk romances of the Anatolian field which can be considered as a reflection of Turkish cultural memory, are focused and the "idea of honor" which is attached to male identity as a patriarchal ideology, is tried to be evaluated through these examples together with the functions it undertakes in terms of the control of female sexuality and the continuity of the partiarcal status quo.

Keywords: Turkish Folk Romances, Honor, Masculinity, Ideology, Critical Masculinity Studies.

Giriş

Dünyaya gözlerimizi açtığımız anda verili bir şekilde elde etmiş olduğumuz biyolojik cinsiyetten (*sex*) ayrı tutularak semantik bir sahayı imlemek maksadıyla ortaya atılan "toplumsal cinsiyet" (*gender*) kavramının, "kadınlık" ve "erkeklik" hâllerinin kültürel mahiyetini kasteden bir terim olarak 1970'lerden itibaren sosyal bilimler literatüründe kullanılmaya başlandığı görülür. Bu doğrultuda feminist hareketin kazandırdığı ivmeyle birlikte cinslerin –özellikle de *kadınların*- varoluşsal mücadelelerinin tasviri, sahip oldukları ontolojik problemler, taşıyıcısı oldukları sorunlu kimlikler, paylaştıkları simge ve göstergeler gibi pek çok farklı konuda kaleme alınmış olan bir yığın akademik metnin, önce "feminist çalışmalar" ve ardından "toplumsal cinsiyet çalışmaları" başlığı altında birikmeye başladığı ve konuyla alakalı olarak ortaya devasa büyüklükte bir literatür çıktığı anlaşılır. Öyle ki bu çalışmalardan "cinsiyet sosyolojisi" (*the sociology of gender*), "cinsiyet çalışmaları" (*gender studies*), "kadın çalışmaları" (*women's studies*), "feminist çalışmalar" (*feminist studies*) veya "kadın folkloru" (*women's folklore*) gibi başlıklar altında toplanan yeni yeni alanlar doğduğu ve böylelikle farklı disiplinlere mensup pek çok araştırmacının; kaynak paylaşımı, iktidar mekanizmaları, kuşaktan kuşağa aktarım ve emeğin yapılanışı gibi odaklandıkları çeşitli konularla, kültürel düzeneğin işleyişini aydınlatmaya çalıştıkları görülmektedir.

Diğer taraftan başlangıçta özellikle "*kadın sorunu üslubuyla hareket eden*" bu çalışmaların (Sökmen 2004: 6), ikinci dalga feminizmin etkisiyle birlikte süreç içerisinde dikkatlerini erkek kimliğine yönelttikleri ve toplumsal açıdan büyük eşitsizliklere yol açan ataerkil düzenekleri incelerken; erkekliğin kültürel kurgusuyla da ilgilenmeye başladıkları anlaşılır. Büyük oranda feminist teorinin ileri sürmüş olduğu kavramsal çerçeveye bağımlı olan ve feminist kuramın kadın kimliğini tartışmak amacıyla geliştirmiş olduğu terminolojiden beslenen "eleştirel erkeklik çalışmaları"nın (MacNamara 2006: 21), başlangıçta araştırma nesnesi olan erkekleri çoğunlukla "holistik" bir tavır eşliğinde ve "tek tipleştirici" bir rol paradigması ışığında ele aldıkları ve "normatif" bir erkeklik tanımının peşinden koşarak; erkekler ve erkeklikler arasındaki farklılıkları büyük oranda ihmal ettikleri görülür. Ancak 1980'li yılların sonuna doğru, feminist teorinin geçirmiş olduğu epistemolojik dönüşümlerden etkilenerek "indirgemeci" tutumlarından vazgeçen bu çalışmaların; özellikle Raewyn Connell'in önce 1987'de *Gender and Power* (Toplumsal Cinsiyet ve İktidar) ve ardından 1995'te *Masculinities* (Erkeklikler) adlı kitaplarını yayımlamasıyla birlikte, geçmişte izlemiş

oldukları normatif çizgiyi terk ederek o güne kadar çoğunlukla "tarih-aşırı" ve "yekpare" bir kategori olarak ele alınan erkekleri, belirli tarihsel bağlamlar içerisine yerleştirmeye başladıkları anlaşılır. Connell'in, Antonio Gramsci'nin "hegemonya" ve "ideoloji" üzerine yazdıklarından esinlenerek ortaya attığı "*hegemonik erkeklik*" kavramının ise toplumsal cinsiyetin (ve elbette erkekliğin) yorumsal farklılıklara dayanan simgesel bir anlama sahip olduğuna vurgu yapmasından dolayı alana getirilmiş yeni bir soluk olmakla birlikte, aynı zamanda epistemolojik bir kırılmanın da yaşandığı "tarihsel bir kavşak" olarak belirdiği görülmektedir.

"Hegemonik erkeklik" terimiyle en temel düzeyde, kadınlar ve *diğer erkeklikler*[1] üzerinde belirleyici olan "spesifik" bir erkeklik türüne işaret eden Connell (Bozok 2011: 46); iktidarı elinde bulunduran ve patriarkal sistemin devamlılığının sağlanmasında büyük rollere sahip olan bu spesifik erkeklik türünün, toplumsal açıdan "ideal" olarak görülen pek çok kurgusal özelliği bünyesinde topladığına (yani hâkim *toplumsal ideolojileri* yansıtmaya çalıştığına) ve böylelikle diğer bütün erkeklik yorumlarını gölgeleyerek, erliğin çatı anlamı hâline getirildiğine işaret eder. Bu doğrultuda çeşitli medya kanallarında görünür hâle gelerek "kültürel bellek" içerisindeki erkeklik simgesinin "konvansiyonel" veya "müzakere edilmiş" anlamı hâline getirilen "hegemonik erkekliğin", ataerkil kültürün ideolojilerini yansıtan ve çeşitli mekanizmalar aracılığıyla kitlelere empoze edilen spesifik bir erkeklik tarzı (yani moda erkeklik) olduğuna ve kadınları ikincil kılan toplumsal cinsiyet rejiminin tesis edilmesi -ve devam ettirilmesi- açısından çeşitli görevler üstlendiğine işaret eden Connell'in; söz konusu hegemonik erkeklik tarz[lar]ının, toplumu ve toplumsal pratiğin mahiyetini anlamak açısından sistemli bir biçimde analiz edilmesi gerektiğine özel bir vurgu yaptığı görülür[2].

Kitle iletişim araçlarının olmadığı ve iletişimin asli olarak yüz yüze gerçekleştirildiği bir dönemin -Ong'un deyişiyle "*birincil sözlü kültür ortamı*"nın (Ong 2010: 23-24)- ürünlerinden olan halk hikâyelerinin ise geleneksel toplum açısından erkekliğin çatı anlamı hâline getirilen ve ataerkil statükonun devam ettirilmesini sağlayan söz konusu hegemonik erkeklik tarzını; oluşturdukları kahraman formlarıyla bire bir yansıttıkları –ve hatta bu formları, biraz da hegemonik erkeklik şablonlarının ve ataerkil ideolojilerin toplum içerisinde dağıtılması için oluşturdukları- anlaşılır. Bu kapsamda diğer anlatı türlerinden oldukça farklı bir üretim/tüketim bağlamına sahip olan halk hikâyelerinin, homososyal erkek birlikteliklerinin merkez üslerinde (kahvehanelerde) icra edilen birer "erkek anlatıları" oldukları göz önüne alındığında; bu anlatıların diğer folklorik işlevlerinin yanı sıra hegemonik erkeklik ideallerinin dağıtılması ve ataerkil ideolojilerin dinleyici kitlesine benimsetilmesi açısından büyük

---

[1] *Masculinities* (Erkeklikler) adlı eserinde Connell'in; *hegemonik erkeklik* haricinde üç erkeklik tarzı üzerinde daha durmuş olduğu görülür. Buna göre, "iştirakçi erkeklikler" (*complicit masculinities*) olarak adlandırılan erkeklik tarzının, genel olarak hegemonik erkekliğin iktidar pratiğini hayata geçirmesinde ve sürdürmesine yardımcı roller üstlenen erkeklik değerlerini ifade ettiği görülürken; "bağımlı erkeklikler" (*subordinate masculinities*) olarak isimlendirilen grubun ise hegemonik erkeklik değerlerinin karşıt kutbunu temsil ettiği görülmektedir (yani geylerin veya kadınsı davranışlar sergileyen erkeklerin tarzı). Connell'in "marjinal erkeklikler" (*marginalized masculinities*) olarak tanımladığı son erkeklik tarzının ise etnik veya sınıfsal açıdan ötekileştirilen erkeklerin cinsiyet kültürüne gönderme yaptığı söylenebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Connell 1995: 76).

[2] Hegemonik erkekliğin eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yaratılmasında önemli bir amil olarak ele alınıp alınamayacağını tartışan bazı kaynaklar için bkz. (Messerschmidt 2019); (Donaldson 1993); (Türk 2011); (Akca ve Tönel 2011); (Cornwall ve Lindisfarne 2005) ve (Gardiner 2005).

roller üstlendikleri görülmektedir. Bu nedenle bu makalede, Anadolu sahasına ait sözlü verimlerden olan bazı halk hikâyesi örneklerine odaklanılacak ve ataerkil bir ideoloji olarak erkek kimliğine iliştirilmiş olan "namus düşüncesi"; kadın cinselliğinin denetimi ve patriarkal statükonun devamlılığı açısından üstlendiği işlevlerle birlikte, söz konusu örnekler üzerinden değerlendirilmeye çalışılacaktır[3].

1. İdeoloji ve Toplumsal Cinsiyet

İdeolojinin en temel düzeyde, kitlelerin şekilsiz inanç ve bilişsel (*cognitive*) sistemlerine gönderme yapan bir kavram olarak tanımlandığı (Mardin 2018: 14); ancak terimin sosyal bilimler literatürü içerisinde pek çok araştırmacı tarafından farklı şekillerde ele alındığı görülür. İlk defa Fransa'da 1796-1798 yılları arasında, Antoine Destutt de Tracy'nin Ulusal Enstitü'ye yazdığı bildirilerde kullanılan terimin; Tracy tarafından "düşünce bilimi" olarak anlamlandırıldığı ve düşüncelere, düşünme eyleminin kurallarına veya düşünceyi anlatmaya yarayan simgelere gönderme yapacak şekilde kullanıldığı anlaşılır (Ayhan 2018: 72-73). Ancak terimin sonraları, özellikle Almanya'da Karl Marx ve Friedrich Engels ile birlikte olumsuz bir anlam kazandığı ve doğru düşüncenin yerine "yanıltıcı düşünce"nin yerleştirilmesi için kullanılan bir "*camera obscura*" olarak tanımlandığı görülür. Bu anlamda Marx ve Engels, ideolojiyi özdeksel dünyanın tersine çevrilmiş bir görüntüsü olarak yorumlarken; söz konusu "tepetaklak" görüntünün, üstüne üstlük kapitalist düzendeki toplumsal ilişkiler tarafından sürekli olarak çarpıtıldığını ve böylelikle ortaya çıkan yanılsamaların; devlet yoluyla yönetenlerin elinde bir denetim aracı olarak kullanıldığını dile getirirler (Freeden 2011: 13-14).

Marx ve Engels'in ideolojiye iliştirdikleri olumsuz anlamları bertaraf etmeye çalışan Karl Mannheim'ın ise ideolojileri "*belirli bir sosyal düzeni savunmaya hizmet eden düşünce sistemleri ve bu düzendeki baskın ya da yönetici grubun çıkarlarının kabaca ifadesi*" olarak tanımladığı görülür. Bu bağlamda, "özel" ve "bütüncül" ideoloji kavramlarını literatüre ekleyen Mannheim'ın, özel ideolojilerle belli başlı birey veya grupların fikir ve inançlarını; bütüncül ideolojilerle ise bir sosyal sınıfın, toplumun ve hatta bir tarihsel dönemin dünya görüşünü (*weltanschauung*) kastettiği anlaşılmaktadır (Heywood 2013: 26). Buna karşın terimin Gramsci'de ise özellikle "*iktidar mücadelelerinin anlamlandırma düzeyinde yaşanış biçimine*" karşılık geldiği ve hegemonya kavramıyla birlikte değerlendirildiği görülür (Eagleton 1996: 164). Dolayısıyla terimi "organik" ve "gelişigüzel" ideolojiler olarak çift taraflı kavrayan Gramsci'nin de, tıpkı Mannheim gibi ideolojiye iliştirilen olumsuz anlamlardan sıyrılmaya çalıştığı ve onu kitleleri örgütleyen, insanların üzerinde hareket ettiği ve kendi konumlarının bilincine vardığı zeminleri yaratan "paradigmalar" olarak kavradığı anlaşılır (McLellan 2009: 31).

Diğer taraftan ideolojiyi, en genel hâliyle "*bir grubun köklü inançları*" olarak tanımlayan Van Dijk ise onların "ıvır zıvır" konulardan politik meselelere; sağlıkla ilgili düzenlemelerden zengin veya fakir olmaya yahut iktidara sahip olmaktan hiçbir şeye

[3] Makale kapsamında ele alınan hikâye örneklerinin, yazarın *Anadolu Sahası Türk Halk Hikâyelerinde Erkeklik Temsilleri* adlı doktora tezinde ele almış olduğu 96 halk hikâyesi içerisinden seçildiği ve temsil kabiliyeti açısından "çarpıcı" olmalarına dikkat edildiği özellikle belirtilmelidir. Daha fazla örnek için bkz. (Tunç 2020).

sahip olmamaya kadar uzanan çok çeşitli alanlarda ortaya çıkabileceklerini dile getirir. Bu açıdan "*ideolojilerin bir grubun kimliği, toplumdaki yeri, ilgileri ve amaçları, diğer gruplarla olan ilişkileri, yeniden üretimleri ve doğal ortamları gibi karakteristik özellikleriyle ilişkili olan* [ve] *toplumsal olarak paylaşılan inançlardan oluştuğunu*" ifade eden Van Dijk'in; toplumsal sahada üretilmiş olan her türden bilginin, ideolojinin süzgecinden geçirilerek ortaya çıktığına ve bu suretle grup ideolojisinin, insanların dünyaya konumlanmaları açısından oldukça önemli sonuçlar doğurduğuna dikkat çektiği görülür (Van Dijk 2015: 22-30).

İdeoloji kavramını toplumsal cinsiyet penceresinden yorumlayan Connell ise özellikle söylem ve sembolleştirme alanıyla yakından ilişkili bir kavram olarak beliren ideolojinin; "*öteki pratiklerle yapısal bağlantısı olan ve öteki pratik biçimleriyle pek çok benzerlik içeren*" bir inanç pratiği olduğunu ifade eder (Connell 1998: 317). Söz konusu inanç pratiklerinin (ideolojilerin) özellikle toplumsal cinsiyet sahasına gelindiğinde, ataerkil uygulamaların hayata geçmesi ve devam ettirilmesi açısından önemli işlevler üstlendiklerine vurgu yapan Connell; örneğin toplumsal cinsiyet ilişkilerinin tarihselliğini bastırarak bu ilişkilerin "doğal" olgular olarak yorumlanmasına neden olan "doğallaştırma" faaliyetlerinin naif birer hata olmadıklarını; aksine, kolektif düzeyde gerçekleşen fazlasıyla güdülenmiş bir ideolojik pratik olduklarını dile getirir. Benzer biçimde özel/kamusal ayrımından yola çıkılarak dünyanın bir "ikilik" (dikotomi) içerisinde sunulmaya çalışılmasını yahut hegemonik erkeklik parantezinde üretilen bireysel ve toplumsal şiddeti de birer ideolojik pratik olarak değerlendiren Connell'in, bütün bu eylemleri sistemin devamlılığı açısından elzem unsurlar olarak yorumladığı anlaşılır (Connell 1998: 321-326).

Bu bakımdan genel olarak sosyal bilimler literatüründe "kökleşmiş inanç" ve "vaziyet alışlara" gönderme yapan ideoloji teriminin, en temel düzeyde örtülü veya açıktan olmak kaydıyla belirli bir hedefe yönlendirilmiş olan "kültürel amaçları" ifade ettiği ve toplumsal cinsiyet sahasına gelindiğinde ise ataerkil rejimin inşa edilmesi/devam ettirilmesinde önemli rollere sahip olan bilişsel sistemlere referans verecek şekilde kullanıldığı görülmektedir. Bu nedenle böylesi bir analiz şablonu içerisinde ideolojinin, gündelik hayatta bireylerin icra ettiği performanslara tıpkı "toplumsal yapılar" veya "kurumlar" gibi birtakım sınırlamalar getirdiği varsayılırken; terimin "*tüm toplumsal mekanizmayı belirleyen anlamalarla ilgili*" (Mardin 1992: 73) olacak şekilde kavrandığı anlaşılmaktadır[4].

2. Ataerkil bir İdeoloji Olarak "Namus", Erkeklik ve Halk Hikâyeleri

Dilimize Arapçadan geçen ve Helencedeki "nomos" sözcüğünden kaynağını alan "namus" kelimesinin, Türkçe sözlükte; "*1. Bir toplum içinde ahlak kurallarına ve toplumsal değerlere bağlılık, iffet; 2. Dürüstlük, doğruluk*" olarak tanımlandığı görülür (TDK 2011: 1750). Ancak özellikle Eski Yunan düşünce tarihi içerisinde "yasa, düzen" anlamına gelecek şekilde kullanılan kelimenin ("nomos"); etimolojik olarak "*nemein"* köküne bağlandığı ve "*bölmek*"; "*otlatmak*" eylemlerinin yanı sıra "*bir erkeğin sahip olduğu otlaklar*"ı kastettiği anlaşılmaktadır. Bu açıdan nomosun; en temel düzeyde

[4] İdeoloji ve toplumsal cinsiyet performansları arasında bağ kuran ve büyük oranda feminist bir perspektifle kaleme alınmış olan bazı çalışmalar için bkz. (Paxton ve Kunovich 2003), (Vespa 2009) ve (Davis ve Greenstein 2009).

yeryüzünü belli bir düzen içinde bölen ölçüye ve siyasal, sosyal yahut dinsel düzene verilen biçime işaret ettiği görülür (Ecevitoğlu 2012: 286).

Daha da ötede, erkek ve kadın cinsleri arasındaki ilişkileri düzenleyen ve geçmişte olduğu gibi bugün de gündelik hayat içerisindeki cinsiyet performanslarına hudutlar çizen namusun "sınırları belirlenmiş bir araziye" gönderme yapacak şekilde kullanılmasının, Batı'da ve Doğu'da binlerce yıldır mevcut bulunan "tohum-toprak" sembolizasyonuyla yakından ilişkili olduğu anlaşılır. Bu anlamda Delaney'in, cinsel üremede erkeğin "tohum" olarak sembolize edilmesi suretiyle aktifleştirilerek birincil hâle getirilmesinin ve buna karşılık kadınların ise "toprak" olarak simgelenip ikincil konuma itilmelerinin; göründüğü kadar "masum" bir sembolizasyon olmadığını ileri sürmesi oldukça manidardır. Zira kültürel açıdan toprağın tek başına bir anlam ifade etmediği, aksine onun sürülebilir olması için etrafının çevrilip (sahiplenilip) "tarla" hâline getirilmesi gerektiği düşünüldüğünde; kadınların da tıpkı toprak gibi sahiplenilmeleri (kapatılmaları) ve her zaman bir erkeğin himayesinde olmaları gerektiği anlaşılır (Delaney 2012: 58). Bu nedenle hem toprağın hem de kadınların erkekler tarafından muhafaza edildiği bir sosyal düzene gönderme yapan "tohum-toprak" sembolizasyonunun[5], süslü bir mecazi anlatımdan öteye geçerek; "namus", "onur", "şeref" ve "utanç" gibi pek çok kavramı örtük olarak içerdiği anlaşılır.

Konuya ilişkin olarak Germaine Tillion; özellikle Akdeniz toplumlarında görülen söz konusu sembolizasyonun, toplumun toprağa el koyma biçiminin örgütlenmesinden ve bu örgütlenmenin zaman içinde geçirdiği evrimden kaynaklandığını ifade eder (Tillion 2006: 135). Böylelikle evrimini "mülkiyet fikrine" vardırarak sonuçlandırmış olan böylesi bir sembolik anlamlandırma içerisinde, erkek kimliğini "sahiplik" duygusuyla şekillendiren kolektif belleğin; telkin ettiği "muhafaza kültürü" ve teklifsizce sunduğu "cinsel denetim hakkıyla" erkeklere; adına "namus" denilen kalıplaşmış bir davranışsal örüntü sunduğunu ve onları tipikleşmiş bazı performansları sergilemeye mecbur tuttuğunu ileri süren Tillion; en nihayetinde ise ideolojik olan bu düşüncenin, "*sadece kadın bedenini değil, tüm bireylerin toplumdaki yerlerini, davranışlarını ve arzularını kontrol altına alan bir toplumsal olgu*" hâline getirildiğine işaret eder (Tillion 2006: 27).

Tıpkı Tillion gibi, Akdeniz toplumlarında namus ve utanma kavramlarının bireyin sosyal kişiliğinin toplumsal aynada görülen yansımaları olduğunu dile getiren Doğan ise bu kavramların aynı zamanda toplumdaki "ideal" kadın ve erkek kimliklerinin belirlenmesinde bir kıstas olarak kullanıldığına vurgu yapar. Bu nedenle kişilere imtiyazlar vermekten ziyade onlara birtakım yükümlülükler yükleyen namus düşüncesinin; böylesi bir toplum yapısı içerisinde açık bir biçimde kolektif kimliğe gönderme yaptığına ve bireylerin şahsi hayatlarından çok daha önemli bir olgu olarak yorumlandığına işaret eden Doğan; namusun muhafaza edilemediği veya buna dair şüphelerin belirdiği anlarda, aile bireylerinin toplum nezdinde tekrar kabul edilebilir bir statüye ulaşmak için (yani aslında söz konusu davranışları tasvip etmediklerini etkili bir biçimde ortaya koyabilmek amacıyla) duruma sebep olan kişileri öldürdüklerine ve "kirlenmiş" olan namuslarını bu suretle temizlediklerine işaret etmektedir. Bu bakımdan

[5] Söz konusu sembolizasyonun Türk folklorunun farklı ürünlerine de yansıdığını söylemek mümkündür. Örneğin masallarda bağ, bahçe, tarla ve çayır gibi toprağa dair sembollerle kadın kimliğine işaret edildiğine vurgu yapan bir çalışma için bkz. (Çelik 2019: 757-758).

namus mefhumunun, bireyle birlikte bireyin mensup olduğu aileyi ve toplumu da ilgilendiren kolektif bir kavram olduğunu dile getiren Doğan'ın; namusun, özellikle akrabalık ilişkileri güçlü olan toplumlar içerisinde, performansları şekillendiren başat ideolojilerden biri olarak belirdiğini ifade ettiği görülür (Doğan 2016: 87)[6].

Halk hikâyelerinde ise tıpkı realitede olduğu gibi; ataerkil bir ideoloji olan namusun, erkekliğin belirleyici özelliklerinden biri olarak sunulduğu ve hikâyelerin merkezine yerleştirilen hegemonik erkeklerin, kendi ailesine mensup kadınların cinselliğini sahip oldukları topraklar gibi, sistematik şekilde korumaya/denetlemeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bu bakımdan bir erkeğin; söz konusu denetimi başarılı bir şekilde yerine getiremezse (hatta bu konuda ufak bir şüphe dahi oluşsa), erkeklik onurunu "beş paralık etmekle" birlikte, toplumsal açıdan sahip olduğu statüsünü de yitirme tehlikesiyle karşı karşıya geldiği görülür. Bu sebeple hikâyeler içerisinde karşımıza çıkan erkeklerin, var güçleriyle namuslarını korumaya çalıştıkları ve bu konuda ortaya çıkan herhangi bir şüpheli durumda ise şiddete başvurarak "kirlenmiş" olan namuslarını tıpkı realitede olduğu temizlemeye çalıştıkları anlaşılmaktadır.

Örneğin Anadolu sahasına ait verimlerden biri olan Mahmut ile Nigâr hikâyesinde, böylesi bir durumla karşılaşmak mümkündür. Buna göre Nigâr Hanım'ın babası Eset Paşa'nın, evlilik çağına gelen kızının cinsel denetimini sağlamak amacıyla onu Mısır'da bir zindana (köşke) hapsedip; namus kaygısıyla isminin şehir içerisinde zikredilmesini yasakladığı görülür. Mahmut ise rüyasında bâde içerek âşık olduğu Nigâr Hanım'a kavuşmak için, kardeşi Kamber'le birlikte Mısır'a gelir ve bir âşık kılığına girerek Eset Paşa'nın sarayına sızmayı başarır. Bu noktada durumdan haberdar olmayan Eset Paşa'nın, söyleyecekleri türkülerle Nigâr'ı oyalamaları için Mahmut ve Kamber'i hapishaneye gönderdiği ve farkında olmadan "ateşle barutu yan yana koyduğu" anlaşılır:

> "Oğlum şimdi sizi kızımın köşküne gönderiyorum. On gündür yanımdasınız. Her sözünüzle kendinizi bana Hak âşığı olarak gösteriyorsunuz. Sizi tecrübe etmek için önünüze adam katmayacağım. Yolda giderken 'Nigâr köşkü nerede?' diye sorarsanız, duyarsam kafanızı kestiririm bir; ikincisi de size iki saat veriyorum. İki dakika geçirirseniz, geri gelince kafanızı kestiririm, işin şakası yok iki; üçüncüsü, geri gelirken, 'Biz Nigâr'ın köşkünden geliyoruz. Nigâr ile muhabbet ettik, çaldık çağırdık' derseniz, duyarsam kafanızı kestiririm, üç. Haydi gidin bakayım dedi" (Kaya 1993: 111).

Hikâyenin ilerleyen kısımlarında ise Mahmut yüzünden Paşa'nın huzurundan kovulan eski saray âşıklarının; Mahmut'un Nigâr Hanım'dan gelirken üzerinde taşıdığı mendili fark edip, doğrudan saraya giderek durumu Eset Paşa'ya "ispiyonladıkları" ve ona namusunun tehlikede olduğunu söyledikleri görülmektedir:

---

[6] Namusu, en genel hâliyle "*bireyin toplumda gelenek-görenek ve ahlakî normlar çerçevesinde yaşam sürmesiyle koruyabildiği sosyo-kültürel bir iyilik hali*" olarak tanımlayan Karataş ise; kavramın geleneksel halk hukuku bakımdan, kişinin toplumsal yapının ahlak ilkelerini sosyal yaşamına yansıtma becerisi olarak alımlandığına işaret etmektedir. Bu kapsamda tüm Akdeniz havzasında temel değerler arasında yer alan namusun, kadının "toprak" olarak tahayyül edilmesiyle ilişkili olduğunu ileri süren Karataş'ın; onun kadın cinselliğinin denetimini esas alan ve kadın çıkarlarını erkek çıkarlarına tâbi kılan ataerkil ideolojinin bir yansıması olduğuna özellikle vurgu yaptığı görülür (Karataş 2018: 230, 243-246). Konuya ilişkin olarak ayrıca bkz (Dursun 2016: 260-267) ve (Weidman 2003).

> "Paşa! Biz senin yanında çok maaş aldık, ihsanınızı gördük. Ekmek yedik, su içtik. Onun için sen de bizim her ahlakımıza alışmış ve öğrenmiştin. Bizi her istediğin yere serbestçe gönderiyordun. Biz de gittiğimiz yerlerde senin namusuna bir hile, bir kirlilik düşünmeden temiz olarak geriye geliyorduk… Paşa, namus lafını duyunca bütün tüyleri ayaküstü kalktı. İleriye geldi. 'Ulan namusuma ne oldu? Çabuk söyleyin, yoksa kafanızı kestiririm, tahammül edemiyorum' dedi" (Kaya 1993: 125).

Böylelikle erkeklik onurunun rencide olduğunu ve kızının cinsel denetimini gerektiği gibi sağlayamadığını düşünen Eset Paşa, çareyi şiddete başvurmakta bulur ve Mahmut ile Nigâr'ın idam emrini vererek kirlenmiş olan namusunu temizlemeye çalışır (Kaya 1993: 128). Bu açıdan Eset Paşa'nın, verdiği ölüm emriyle sarsılan statüsünü geri kazanmaya ve bu itibarla topluma kendisinin bu davranışları tasvip etmediğini etkili bir biçimde ispat etmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

Amasyalı Küçük Ali Bey hikâyesinde ise yine namusunu ve onunla bağlantılı olarak erkeklik onurunu korumak için büyük çabalar sarf eden bir babayla karşılaşmak mümkündür. Buna göre Küçük Ali Bey, yaptığı bir yaramazlık neticesi yaşlı bir neneden beddua alınca; ağır bir hastalığa tutulur ve akabinde ise hava değişiminin iyi geleceğini düşünen dayısı Kenan Bey tarafından Manastır şehrine davet edilir. Bu doğrultuda Manastır'a gelen Ali Bey'in, burada dayısının kızı Züleyha ile karşılaşınca; ona canı gönülden âşık olduğu ve heyecanına yenik düşüp bayıldığı görülür. Hekimler tarafından ayıltılan Ali Bey, kalkar kalkmaz Züleyha'nın adını sayıklayarak türküler söyleyince ise dayısı Kenan Bey'in namusu için endişelenmeye başladığı görülmektedir: "*Vay ne olsun. Benim yeğenim olsun da, benim kızıma âşık olsun. Kızımın adını çeksin. Onun adını dillerde tellerde söylesin*" (Türkmen ve Cemiloğlu 2009: 183).

Böylelikle Kenan Bey'in, namusuna ilişkin şüpheli bir durumun belirmesine neden olduğu için, yeğeni Ali'yi hemen zindana attırdığı ve kahramanın babasına uzunca bir mektup yazdığı anlaşılır. Mektubu alan Ali Bey'in babası ise yanına yüklü miktarda para ve asker alarak oğlunu kurtarmak üzere Manastır'a gelir. Bu aşamada Kenan Bey'in, kaynının karşısına çıkarak namusunun "lekelendiğini" ve bu durumun kabul edilemeyeceğini şu sözlerle ifade ettiği görülmektedir: "*Ulan senin oğlun geldi. Burada benim namusumu şerefimi lekeledi. Şimdi de sen onu kurtarmaya mı geliyorsun?*" (Türkmen ve Cemiloğlu 2009: 184). Bu bakımdan geleneksel Türk kültürü içerisinde namusun, erkekler açısından şeref kavramıyla birlikte ele alındığına gönderme yapan bu cümlelerin; erkeklik performanslarının ne şekilde seyretmesi gerektiğine sarih bir biçimde işaret ettikleri anlaşılır.

Benzer biçimde Derdiyok ile Zülf-i Siyah hikâyesindeki Recep'in de, kızının adının toplum içerisinde anılması sonucu, durumu namus krizi olarak yorumladığı ve şerefinin lekelendiğini düşünerek büyük bir endişeye kapıldığı görülür. Hikâyeye göre Horasan hükümdarı Osman Şah tarafından sürgün cezasına çarptırılan Abdurrahman ve Recep'in; İsfahan'a göçtükleri ve burada kahveci Ali Ağa'nın yardımlarıyla yeni bir hayata başladıkları anlaşılır. Zaman içerisinde, Abdurrahman'ın bir oğlu (Derdiyok) ve Recep'in ise bir kızı (Zülf-i Siyah) olur ve söz konusu çocuklar; büyüdüklerinde birbirlerine âşık olurlar. Bu doğrultuda Abdurrahman, günlerden bir gün arkadaşı ve kader ortağı Recep'e giderek; "Allah'ın emri ve peygamberin kavliyle" Zülf-i Siyah'ı oğlu Derdiyok'a istemiş olur. Bu evliliğe sıcak bakan Recep ise kızını seve seve Derdiyok'a

vereceğini dile getirir. Ancak kısa süre sonra Abdurrahman'ın hastalanarak vefat ettiğine ve yetim kalan Derdiyok'un ise büyük bir üzüntüye kapılıp kahvehaneye giderek elindeki sazla türküler söylemeye başladığına şahit oluruz. Böylelikle babasının mateminden bahsederken; Zülf-i Siyah'ın adını da bir türkü içerisinde geçiren Derdiyok'un, büyük bir hata yaptığı anlaşılır. Zira duruma şahit olan Recep; kızının adının homososyal bir erkek birlikteliği içerisinde zikredilmesinden rahatsız olur ve namusunun lekelendiğini düşünerek öfkeye kapılır. Akabinde ise doğruca evine gelen Recep'in, karısı ile durumu istişare etmeye başladığı ve kızını Derdiyok'a vermekten vazgeçtiği görülmektedir:

> "Oğlan kahvelerde kızımın ismini söylüyor. Adı ahalinin dilinde destan olmuş… Karısı da 'Ya böyle mi?' deyip 'Ben kızımı bu oğlana vermem' deyip yemin eyledi. Recep dahi yemin eyledi. Karı; kocası Recep'e 'Senin arın, namusun yok mu bir kerre, sen mülahaza eyle başında şal taşırın. Yarın öbür gün sen erkekler içinde, ben dahi kadınlar içinde nasıl gezeriz' dedi. 'Bir şey söylesen var sen de 'senin kızın filanı severdi. Siz söylemeyiniz de kim söylerse söylesin derler' deyince; 'Bu söz ise adama ölmekten beterdir' deyip, Recep'e ağzına geleni söyledi…" (Tör 2002: 82).

Bir diğer hikâye olan İrfânî Hoca ile Türkmen Kızı'nda ise yine erkeklerin kendilerine "ait" olarak düşündükleri kadınların cinselliklerini var güçleriyle denetlemeye çalıştıkları ve bu kadınlara dönük olarak gerçekleştirilen bütün eylemleri, namus meselesi olarak telakki edip ağır bir şekilde cezalandırmaya çalıştıkları görülür. Buna göre İrfânî Hoca ve Türkmen Kızı, günlerden bir gün bâde içerek birbirlerine âşık olurlar. Bu minvalde İrfânî'ye kavuşmak için Batum'dan Kars'a gelen Türkmen Kızı, yanındaki remmalın da yardımıyla İrfanî'nin evini bulmayı başarır. Ancak kapıyı çaldığında, İrfanî tarlada ekin biçtiği için onun yerine kapıyı açan annesi; oğlunun kendisinden ayrılmasını istemediğinden Türkmen Kızı'na yalan söyleyerek İrfanî'nin öldüğünü bildirir. Sevdiğinin ölüm haberini alan Türkmen kızı ise gözü yaşlı bir şekilde Batum'a geri döner.

Bu noktada Türkmen Kızı'nın geldiğini duyunca yere düşüp bayılan İrfanî'nin, ayılır ayılmaz sevdiğinin peşinden yollara düştüğü; ancak bütün çabalarına rağmen onu bir türlü bulamadığı görülür. Bu doğrultuda Ardahan dolaylarındayken, bir çeşme başında tıpkı Türkmen Kızı'na benzeyen bir güzelle karşılaşan İrfanî, Türkmen Kızı'ndan vazgeçerek bu kadını kaçırıp dünya evine girer. Bu açıdan hikâyenin buraya kadar olan kısmında İrfanî'nin nispeten mutlu olduğu görülse de, bu noktadan sonra her şeyin tepetaklak olduğu ve mutsuzluk günlerinin kendisini göstermeye başladığı anlaşılır. Zira İrfanî'nin amcası Hasan Paşa'nın, yeğeni İrfanî'nin kendi kızı yerine başka bir kadınla evlenmesine çok bozulduğu ve Süleyman Paşa'ya bir mektup yazarak; İrfanî'nin evlendiği kızın, baba ocağına geri gönderilmesini rica ettiği görülür. Süleyman Paşa ise Hasan Paşa'dan hiyerarşik olarak daha aşağıda olduğu için bu sözleri emir telakki ederek İrfanî'nin kaçırdığı kızı, babasının yanına geri gönderir.

Bu aşamada İrfanî tekrar kızı kaçırınca, Süleyman Paşa ise çifti tekrar ayırır. Ancak engellerden yılmayan kahraman, kızı üçüncü defa kaçırınca; Süleyman Paşa'nın İrfanî'yi huzuruna getirttiği ve bu işin olamayacağını; artık üstelememesi gerektiğini dile getirdiği görülür. Bu konuşma esnasında, bulundukları konakta Paşa'nın karısı Hürremzây'ı gören İrfânî ise "madem öyle" diyerek hemen şu şiiri okur:

"İrfânî yeniden buldu bir devlet

Daha hercaiye eylemez ülfet

Eski bîvefadan kalktı muhabbet

Şimdi gönlüm Hürremzây'a bağlandı" (Türkmen, Tan ve Taşlıova 2008: 198).

Böylelikle açık bir şekilde paşanın karısına "göz koyduğunu" söyleyen kahramanın, bu hareketiyle paşayı en hassas yerinden; yani namusundan vurmuş olduğu ve bu suretle kendi sonunu da getirdiği anlaşılır. Zira İrfanî'den bu sözleri duyan Süleyman Paşa, ellerini dizlerine vurup; "*İrfânî, eğer Kars paşasının yeğeni olmasaydın, senin kelleni uçururdum, demek şimdi de gönlün benim hanıma düştü ha?*" (Türkmen, Tan ve Taşlıova 2008: 198) diyerek kahramanı hemen zindana attırır. Bu anlamda, geleneksel Türk kültürü içerisinde erkeklerin –ve elbette kadınların da- hayatlarındaki en önemli kavramlardan biri olan ve çoğu zaman ölüm ve şiddetle içli dışlı şekilde sunulan namusun; diğer erkekler gibi Süleyman Paşa tarafından da şakaya gelemeyecek kadar ciddi bir mesele olarak yorumlandığı anlaşılmaktadır.

Cihan Abdullah hikâyesinde ise özellikle "haysiyet" ve "onur" gibi değerlerle bağdaştırılan namusun, yine erkekler açısından hayati derecede önemli olduğu ve uğruna ölünmesi gereken bir kavram olarak yorumlandığı görülür. Buna göre, hikâyenin merkezinde yer alan erkek kahraman Abdullah'ın; âşık olduğu Cihan Hanım'ın Ağa Han'a verilmesine dayanamadığı ve tıpkı Bamsı Beyrek gibi, eline aldığı bir sazla âşık kılığına girerek düğüne son anda yetişip sevdiği Cihan Hanım'a perdenin arkasından aşk dolu şiirler okumaya başladığı görülür. Bu şiirleri duyan Ağa Han'ın ise "aklının başından gittiği" ve namus kaygısı güderek hemen Abdullah'a saldırdığı anlaşılır:

> "Buna böyle bir hançer attı. Abdullah yan verdi. Hançer boşa gitti. Daha bu cellat demeye dili takati gelmedi, kendisi kalktı Abdullah'la tutuştu. Abdullah'la aynı bir böyle yumruklaştı, tutuşular. Abdullah ona, o Abdullah'a. Millet de böyle seyirci oldu…" (Türkmen ve Cemiloğlu 2009b: 81).

Bir diğer hikâye olan Zulum Hüseyin'de ise yukarıdaki örneklere benzer şekilde; kurucu bir "değer" olarak namusun toplumsal saha içerisinde bütün bağların önüne geçtiği ve her şeyden üstün tutulduğu görülür. Hikâyeye göre babası Şah Abbas'ı aramaya çıkan Hüseyin; İsfahan şehrine geldiğinde, burada yaşlı bir helvacının yanında çırak olarak işe başlar. Bu doğrultuda, ideal erkeklik özelliklerinin tamamına sahip olan Hüseyin, kısa süre içerisinde dükkânın müşterilerle dolup taşmasına sebep olur. Ayrıca yakışıklılığı nedeniyle pek çok kadının dikkatini çeken kahramanın, Gara Vezir'in kızı Hüreyrense Hanım'ın da gönlünü çeldiği ve onun kendisine âşık olmasını sağladığı anlaşılır. Böylelikle Hüreyrense Hanım'ın, Hüseyin'e ulaşmak için kendi konağı ile helvacı dükkânı arasına bir tünel kazdırdığı ve geceleri onun yanına giderek, Hüseyin'le yasak ilişkiler yaşamaya başladığı görülür.

Ancak bir gece rüyasında ülkesinde zina yapıldığını gören Şah Abbas'ın; yaptığı araştırmalar sonucu, Hüseyin ile Hüreyrense Hanım'ın yasak ilişkisinden haberdar olduğu ve yardımcısı Gara Vezir'e durumu anlattığı görülmektedir. "Namusunun beş paralık olduğunu" öğrenen ve "şerefinin ayaklar altına alındığını" düşünen Gara Vezir ise hemen ikiliyi yakalayarak öldürmek ister. Bu noktada Şah Abbas'ın pişman olup,

Gara Vezir'i ikna etmeye çalıştığı; fakat namusu ve haysiyetini kaybetmiş olan Vezir'in, davasından bir türlü vazgeçmediği görülür:

> "Ne itsen çare yohdu. Ben bunları öldütdürecem. Biri gızım, biri de oynaşı… Bunnarın ikisi dutuluf. Siyaset meydanında darağacı hazırlanıf. Hüseyin'in gollarını bağlıyiller…" (Türkmen ve Cemiloğlu 2009b: 807).

Nitekim ilerleyen kısımlarda ise bir pazubent sayesinde Hüseyin'in Şah Abbas'ın oğlu olduğu anlaşılınca; Gara Vezir'in ikna olarak namus davasından vazgeçtiği ve Hüseyin'in kızıyla evlenmesine müsaade ettiği görülür. Böylelikle olaylar tatlıya bağlansa da namusun, bir erkek açısından ne denli önemli olduğu ve erkeklerin; toplumsal saygınlıklarını yitirmemek adına namuslarını her şeyden üstün tuttukları açık bir biçimde gösterilmiş olur.

Diğer bir hikâye olan Celâlî ve Mehmet Bey'de ise namus ile ilgili yaşanan bir krizin, tıpkı diğer hikâyelerde olduğu gibi ölümle cezalandırıldığı görülmektedir. Buna göre Köroğlu'nun koçaklarından olan Celâlî Bey ile oğlu Mehmet Bey'in, Köroğlu'nun "kırklara karışmasından" sonra İran'a göçerek Şah'ın sarayına yerleştikleri ve iki sadık hizmetkâra dönüştükleri görülür. Hikâyenin ilerleyen kısımlarında ise Mehmet Bey, günlerden bir gün arkadaşlarıyla hamama giderken şahın amcakızı Gül-Eser Hanım'la karşılaşır. Bu minvalde Mehmet'e anında âşık olan Gül-Eser Hanım, oracıkta kahramana ilan-ı aşk eder. Ancak Mehmet'ten olumlu bir cevap alamayınca, büyük bir hüsrana uğrayan Gül-Eser'in; amcaoğlu olan İsfahan şahına iftiralarla dolu bir mektup yazarak, Mehmet'in kendisini rahatsız ettiğini söylediği görülür. Mektubu okuyan İran şahı ise amcakızına yapılan bu hakaretleri, namus krizi olarak değerlendirir ve Mehmet'in katline hüküm verir:

> "Şah ayağa kalkıp dedi ki: 'Mademki bu bizim namusumuzdur, burda kırk vezirsiz, bir de Keloğlan'dır, bu haber dışarı duyulduysa, meşhur bir sözdür ki, eden kurtulmuş, diyen kurtulmamış, sizin de kelleniz gider'…" (Boratav 2002: 198).

Âşık Mehmet Hicranî'den derlenen Umman ile Hacer Han hikâyesinde ise "namus" ile "şeref" kavramlarının beraberce sunulduğu ve zaman zaman birbirlerinin yerine kullanıldığı görülür. Hikâyeye göre, İran'da meşhur bir marangozun oğlu olan Umman Bey; şahın gazabından kaçarak Semerkant'a gelir ve burada Semerkant hükümdarı Celal Han'ın kızı ile büyük bir aşk yaşar. Ancak Celal Han, kızı Hacer'i Buhara hükümdarının oğlu Nuran Han'a verince; Nuran Han'ın, Hacer'i alarak doğruca kendi memleketine gittiği; Umman'ın ise sevgilisinin peşinden Buhara'ya gelerek burada yaşlı bir nine aracılığıyla sevdiğiyle iletişim kurmaya çalıştığı anlaşılır.

Bu doğrultuda bir mektup yazan kahraman, bu mektubu Hacer Han'a ulaştırması için yaşlı nineye uzun süreler boyunca dil döker. En nihayetinde Umman'ın teklifini kabul eden nine ise saraya girerken yaptığı birtakım şüpheli hareketlerle Nuran Han'ın dikkatini çeker. Nitekim yaşlı kadından şüphelenip üstünü aratan Nuran Han; böylelikle mektubu bulmuş olur ve kendi eşine hitaben yazılmış olan aşk dolu satırları görünce, büyük bir öfkeye kapılıp; "*seni cazı, benim şerefimle sen mi alakadarsın*" diyerek karşısında duran nineyi doğruca babasının huzuruna götürmek ister. Ancak yolda giderken el çabukluğu ile mektubu yakan nine, elde somut bir delil olmadığı için serbest kalmayı başarır. Aynı sahne bir kez daha yaşandığında ise Nuran Han yine mektubu bulunca, bu sefer kendi eliyle babasına götürür ve ninenin idamını talep eder. Buhara

hükümdarı ise meselenin kendi namuslarıyla alakalı olduğunu görünce nineyi ve mektubun sahibi Umman'ı yakalatarak idam cezası verir (Altınkaynak 2008: 175). Bu açıdan, kültürel bellek içerisinde şeref ve onur kavramlarıyla harmanlanarak sunulan namusun, bir erkeğin "yumuşak karnı" olduğu; dolayısıyla buraya yapılan her türden saldırının şiddet veya ölüm cezası ile karşılık bulduğu görülmektedir.

Hacı Sayyad hikâyesinde ise yukarıdaki örneklere paralel olacak şekilde, namusun erkeklik açısından kurucu bir değer olarak tasarlandığı anlaşılır. Buna göre, Hacı Sayyad isminde yaşlı bir ihtiyarın; günlerden bir gün öz kızı Peri'yi, evlatlığı Tapdık ile yalnız bırakarak hacca gittiği; ancak kötü kalpli Tapdık'ın, savunmasız kalan Peri'ye tecavüz etmeye kalkıştığı görülür. Peri'nin imdat çığlığını duyan komşu Hafız Mehmet Efendi ise hemen müdahale ederek eve girer; fakat bir numara ile dışarı çıkan Tapdık, durumun içinden sıyrılarak "*yetişin komşular, Hafız ile Peri'yi bastım*" diye bağırıp ikiliye iftira atar.

Bu aşamada Hafız Mehmet Efendi'nin, söz konusu iftiranın yükünü kaldıramayacağını anlayarak usulca şehri terk ettiği; iftiranın bütün yükünü sırtlanmak zorunda kalan Peri'nin ise bu ağır yükün altında ezilmekten kurtulamadığı anlaşılır. Bu açıdan anlatıcının, Peri'nin toplumsal olarak "recm" edilişini anlattığı sahneler, özellikle kaydedilmelidir:

> "Halk da Peri'nin adını, şerefini öyle kırdı ki, yetişen Peri'ye bir değnek, yetişen Peri'ye bir değnek, bir yumruk. Yetişen Peri'nin saçlarını çekti. Peri öyle bir perişan oldu ki, artık kalkamıyordu yerinden…" (Türkmen ve Cemiloğlu 2009: 169).

Diğer taraftan hikâyenin devam eden kısımlarında ise iftirasında ısrar eden Tapdık'ın, hac yolculuğundan gelirken Hacı Sayyad'ı karşılayıp aynı sözleri ona da tekrarladığı görülür. Tapdık'ın söylediklerine kulak veren Hacı Sayyad'ın ise namusunu hayattaki her şeyden değerli gören bir erkek olarak kaygısını şu şekilde dile getirdiği görülmektedir:

> "Eyvah! (Hacı ellerini dizine vurdu) Eyvah ben ne yapayım. Bütün memlekette Hacı Sayyad diye namım var, ismim var. Herkes beni ziyarete geliyor. Şimdiden sonra ben ne yapayım. Evimde bıraksam [Peri'yi kastediyor] bana diyecekler ki 'Bir ahlaksız kızı evinde eğliyor. Kavat olmuş'. Eğlemesem evlat katili olacağım. Ben ne yapayım diye anası, kardeşi, hacı başladılar ağlamaya…" (Türkmen ve Cemiloğlu 2009: 170).

Bu açıdan, başından beri iyi kalpli bir insan ve arif bir kişilik olarak karşımıza çıkan Hacı Sayyad'ın, toplumsal ve dinsel söylemin ağırlığına dayanamadığı ve oğlu Mehmed'e, Peri'yi öldürmesi için emir verdiği görülür. Böylelikle kendi namusunu temizlemiş olan Hacı, aslında yapmış olduğu bu eylemle; namus fikrinin bir erkek açısından ne derece önemli olduğuna özel bir vurgu yapmış olur.

Bir diğer hikâye olan Firdevs Şah'ta ise yukarıdaki örnekte olduğu gibi, kızı "yüzünden" namusunu kaybeden ve zor duruma düşen bir baba örneğiyle karşılaşmak mümkündür. Hikâyeye göre Firdevs Şah'ın kızı Gatmer Çiçek, günlerden bir gün sarayın balkonundan şehri izlerken, ellerinde çiçeklerle gezen bir ihtiyar görür. Cariyeler aracılığı ile yaşlı adamı saraya davet eden Gatmer Sultan, adamın bu çiçeklerle ne yaptığını sorar. Yaşlı adam çiçekleri sattığını söyleyince ise cebinden

akçe çıkaran Getmer Sultan, ihtiyarın bütün çiçeklerini satın alır. Ancak adam, Gatmer Sultan'a bu çiçeklerin bir sırrı olduğunu söyleyerek ortadan kaybolur.

Nitekim çiçekleri koklayan Gatmer Sultan, bir müddet sonra eline hiç erkek eli değmediği hâlde, hamile kaldığını anlar. Karnının şişmesiyle çevresindekiler de durumu fark edince, babası Firdevs Şah; büyük bir telaşa kapılarak kızının yanına gelip durumu anlamaya çalışır. Gatmer Sultan başından geçen hadiseyi babasına nakledince ise bu "ayıbın" bir an önce kapatılması gerektiğini söyleyen Firdevs Şah; herkesi tembihleyerek bu sırrın kesinlikle dışarı çıkmaması gerektiğini ifade eder. En nihayetinde ise çocuk doğunca, onu paçavralara sardırarak sadık bir hizmetkârına verip "kurda kuşa yem olsun diye" bir ağacın altına bıraktırır (Sakaoğlu, Alptekin vd. 1999: 49).

Bu açıdan evli olmayan bir kadının hamile kalarak dünyaya bir çocuk getirmesi, namus açısından büyük tehlikeler doğurmakla birlikte aynı zamanda büyük bir "ayıp" sayılır. Bu nedenle Firdevs Şah'ın, aslında oldukça insancıl olmasına rağmen böylesi bir yükün altına girmeyi göze alamadığı ve toplumla mücadele etmeyi kendisine yediremediği için meseleyi gizli yollardan çözüme kavuşturmak istediği anlaşılır.

Bütün bu örnekler dışında hikâyeler içerisinde erkeklerin; namusla ilgili ortaya çıkacak sorunların ölümcül sonuçlarını çok iyi bildikleri için; yanlışlıkla olsa dahi başkalarının namusunu "çiğnememeye" özen gösterdikleri görülür. Bu doğrultuda örneğin Köroğlu anlatıları içerisinde yer alan Keloğlan'ın Köroğlu'nun Atını Kaçırması adlı kolda, yanlışlıkla düşmanının namusuna el uzatan Köroğlu'nun, böylesi bir durum içerisine düştüğünü fark ettiği an, ciddi derecede pişmanlık duyduğu ve durumu düzeltmek için elinden gelen her şeyi yapmaya çalıştığı anlaşılır. Hikâyeye göre atları çok seven Silistre hükümdarı Hasan Paşa, günlerden bir gün Köroğlu'na ait olan Kırat'ın methiyesini duyunca bu atı elde etmek ister. Bu niyetle Köroğlu'na bir elçi gönderen Paşa, Kırat'ı satın almak istediğini belirtir. Fakat Köroğlu teklifi reddedince hileye başvuran Hasan Paşa'nın, atın çalınarak kendisine getirilmesi için Keloğlan'ı Çamlıbel'e gönderdiği görülür.

Hasan Paşa'nın kardeşi Perizât'a sırılsıklam âşık olan Keloğlan'ın ise türlü hileler ve olaylardan sonra, Kırat'ı çalarak Silistre'ye getirmeyi başardığı anlaşılır. Ancak Köroğlu'nun, canından çok sevdiği Kırat'tan vazgeçemediği ve bu nedenle bir derviş kılığına girerek Keloğlan'ın peşinden yollara düştüğüne şahit oluruz. En nihayetinde ise Silistre'ye gelen Köroğlu'nun, Kırat'ın huysuzluğunu tedavi etmek için bir baytar kılığına girdiği ve Hasan Paşa'ya yanaşıp burada bir müddet kaldıktan sonra Kırat'ı geri aldığı görülür. Lakin bu noktada, Çamlıbel'e dönerken bir köşkün avlusunda gördüğü güzel bir kızı terkisine alarak yoluna devam eden Köroğlu'nun, kızın Hasan Paşa'nın nişanlısı olduğunu sonradan öğrenince, çok büyük bir kabahat işlediğini fark ettiği ve bu kabahatin, bütün düşmanlık veya dostluklardan daha önemli olduğunu hemen kavradığı görülür:

> "Meğer Köroğlu kızı kaçırdığına bilmezdi ki bu kız Hasan Paşa'nın sevgilisi. Eğer bilse, kaçırmayacak. Çünkü yiğidin en büyük kapısı nedir? Kimsenin namusuna hayın bakmaz. Yiğitlik işte, en büyük burdadır. Köroğlu arkasına döndü ki, dersen mahşer kopmuş, peşime geliyor. Ulan bu ne? Ben bir kız kaçırdım, bir ülkeden benim peşime gelsin beş atlı, on atlı, olsun yüz atlı. Bu bir ülke, bir adamın peşine

nasıl gelir? Holan muhakkak burda bir yanlışlık var. Olmaya ki bu kız vergili ola?" (Kaplan vd. 1973: 213).

Bu doğrultuda; "*Ulan eyvah, ben nasıl bir yiğidim ki bu herifin namusu ile oynadım… Kızım bilmedim. Eğer bileydim, seni kaçırmazdım…*" (Kaplan vd. 1973: 214) diyerek pişmanlığını belli eden Köroğlu'nun, o saat itibarıyla kaçırdığı kızı kendi öz evladı olarak gördüğünü belirttiği ve sırtından hırkasını çıkararak kızın üzerine örttüğü görülür. Hasan Paşa ise kendi namusu ile oynandığını düşündüğü için Köroğlu'nun peşini bırakmaz ve onu bir dağ başında kıstırmayı başarır. Ancak ilerleyen kısımlarda, Köroğlu'nun keleşleri yetişir ve Hasan Paşa'nın arkasındaki kalabalığı dağıtıp Hasan Paşa'yı Köroğlu'nun huzuruna getirir. O vakit ise Köroğlu, eğri kılıcını çekerek Hasan Paşa'nın önüne koyar ve "*Paşam bir kusur işledim, kusurum kabahatimden büyük. Senin indinde benim boynum sana cellattır. Lakin paşam işte, sevdiğin çadır içinde. Git sevdiğine söyle! Eğer ben sevdiğine zerre kadar hayin nazarla bakmış isem, bu kellem sana kurban olsun!*" diyerek yaptığı yanlışı düzeltmeye çalışır (Kaplan vd. 1973: 221).

Bu açıdan anlatıcının "*namuslu Türkiye kahramanı*" olarak nitelediği Köroğlu'nun, hegemonik erkekliğin temsilcisi olarak; "nomos" tarafından belirlenen norm ve kuralları ihlal etmemeye çalıştığı ve ideal olan eylemi gerçekleştirerek yiğitliğine leke sürdürmediği görülür. Dolayısıyla aslında kadınlar üzerinden yürütülen; ancak erkeklerin "insan içine çıkabilmelerini sağlayan" ataerkil bir ideoloji olan namusun; bu hikâye içerisinde de, erkekler açısından hayatın en önemli realitelerinden biri olarak alımlandığı anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan bazı hikâyelerde ise namusa ilişkin herhangi bir problemle karşılaşan erkeklerin şiddete başvurmak yerine, yaşadıkları utanç nedeniyle bulundukları şehri veya ülkeyi terk ettikleri ve kayıplara karışarak utançlarını sessizce yaşamayı tercih ettikleri görülür. Örneğin Âşık Mevlüt İhsanî'den derlenen Seyfet Çavuş hikâyesi, böylesi bir duruma örnek teşkil eder. Hikâyeye göre Balıkesir'de yaşayan Seyfet Bey, Filiz isminde bir kadına sevdalanır ve onunla evlenir. Ancak çıkan savaş nedeniyle Seyfet Bey'in askere çağrıldığı ve vatanî görevini yapmak üzere, eşini bırakarak savaşa gittiği görülür. Zorlu harp koşullarında yedi sene askerlik yapan Seyfet Çavuş, bu süre zarfında ailesiyle haberleşemediği için; herkes ondan ümidi keser ve Seyfet Çavuş'un öldüğünü düşünür. Fakat günlerden bir gün savaşta geri hizmete çekilen Seyfet Çavuş; komutanından izin isteyerek kısa süreliğine de olsa ailesini görmek için memleketine döner. Köyüne geldiğinde evlerinin dağıldığını gören kahramanın, büyük bir üzüntüyle Emeti Nine adındaki yaşlı kadını bulduğu ve kendisini tanıtarak nineye ailesini sorduğu görülür. Nine ise senelerdir görmediği Seyfet Çavuş'u zorlukla tanıyarak anasının babasının öldüğünü ve eşi Filiz'in ise Mehmet Kâhya ile evlendiğini söyler. Bu noktada duydukları nedeniyle büyük bir sarsıntı geçiren Seyfet Çavuş, Emeti Nine'den Filiz'i çağırmasını rica edince, Emeti Nine; "*oğlum, korkarım ki sen Filiz'e zeval edersin*" diyerek kahramanın isteğini reddeder. Seyfet Çavuş'un ise hiçbir şey yapmayacağına yeminler ettiği; ancak Filiz yanına geldiğinde, söylediği şiirlerle ona büyük sitemler ettiği görülür:

"Muhannet sevdiğim muhannet yârim

Niye beklemedin yolumu Filiz

Göklere dayandı feryadım zarım

Kırdın kanadımı kolumu Filiz”

Filiz ise uzun zaman önce öldüğünü düşündüğü Seyfet Çavuş’un, kendisine yaptığı sitemlere şu şekilde cevap verir:

“Gözlerim yaşlıdır bu bahtım kara

Daha bu derdime bulunmaz çare

Perişan kalmıştım gayet fukara

Ölmüştür Seyfet gelmez dediler

Gelip de o seni almaz dediler” (Türkmen ve Cemiloğlu 2009: 45).

Bu açıdan, kadının ataerkil sistem içerisinde –hele ki zorlu savaş koşullarında- sadece erkeklerin himayesi altındayken var olabildiği düşünüldüğünde, Seyfet Çavuş’un sitemlerinin pek de manidar olmadığı anlaşılır. Bu yüzden –belki sitemlerinin manidar olmadığını bildiği için- kadere içlenmekle yetinen Seyfet Çavuş’un, erkeklik gururu ve zihnindeki namus düşüncesi paramparça olmuş şekilde askerlik hizmetine geri döndüğü; sonrasında ise çerçilik yapmaya başlayarak kendisini yollara vurup, ölene kadar oradan oraya dolaştığı görülür.

Çukurovalı Karacaoğlan hikâyesinde ise yine namusuyla ilgili şüpheye düşen bir adamın (Karacaoğlan’ın), utancından dolayı memleketini terk ederek kendisini yollara vurduğu görülmektedir. Hikâyeye göre Varsak aşiretine mensup Kara İlyas’ın oğlu Hasan’ın, âşık olduktan sonra Karacaoğlan mahlasını aldığı ve günlerden bir gün, zengin bir beyin yardımlarıyla Nihan Sultan’la evlendiği görülmektedir. Nikâhları kıyılıp çadırlarına gelince ise Karacaoğlan’ın “murada ermek” istediği; ancak Nihan Sultan’ın, regl olduğu için birkaç gün kendisine dokunmamasını rica ettiği anlaşılır. İlerleyen kısımlarda ise Nihan Sultan’ın âdet döneminin geçmesini bekleyen Karacaoğlan, artık tam murada erecekken, yöredeki beyin kendisini çağırması ve misafirlere saz çalıp türkü söylemesini istemesiyle büyük bir hayal kırıklığı yaşar. Bu minvalde istemeyerek de olsa teklifi kabul eden Karacaoğlan, sazını da alarak yan köye gider. Evde yalnız kalan Nihan Sultan ise aşiret beyinin on iki yaşındaki yeğenini, güvenlik amacıyla çadırına alır ve yanına yatırır. Ancak bu esnada Karacaoğlan, büyük bir coşkuyla saz çalıp türkü söylerken, yanlışlıkla sazının telini koparır ve bir koşu tel almak için çadırına geldiğinde, karısı Nihan Sultan’ın bir başkasıyla yattığını fark eder:

> “Geldi, bir kibrit çaktı yaktı. Baktı ki, hanımın arkasında bir adam yatıyor. ‘Ha! Bu bana üç gün benim yanıma gelme dediydi, iki gün buradaydım ben. Bugün de davete gittiğimi duymuş, adam gelmiş, işini görmüş, yatıyor’ dedi…” (Görkem ve Tülüce 2008: 66).

Böylelikle büyük bir namus krizi içerisine sürüklenen kahramanın, bu aşamada problemi şiddet kullanarak çözebileceğini fark ettiği; ancak “*Ben seni öldürrüm amma, canını Allah verdi, Allah alsın. Seni terk ediyim, lanet olsun ki bir daha evlenirsem!*” (Görkem ve Tülüce 2008: 68) diyerek yaşadığı beldeden göçmeyi tercih ettiği görülmektedir. Bu doğrultuda kendisini yollara vuran Karacaoğlan’ın, “namus belası” yüzünden büyük acılar çektiğine ve tamir edilemez yaralarla, bir ömür boyu oradan oraya sürüklendiğine şahit oluruz.

Necip ile Telli hikâyesinde ise namusunun lekelenmesi nedeniyle büyük trajediler yaşayan ve hatta diğer örneklerden farklı olarak yaşadığı üzüntü nedeniyle hayatını kaybeden bir erkekle karşılaşılır. Buna göre, türlü zorluklarla mücadele edip birbirlerine kavuşan Necip ile Telli'nin, kısa bir süre için dahi olsa mutlu bir hayat sürdükleri; fakat Necip'in askere gitmesiyle bu mutluluğa gölge düştüğü görülmektedir. Zira giderken eşi Telli'yi en yakın arkadaşı Kara'ya emanet eden Necip'in, arkadaşına güvenerek büyük bir hata yaptığı anlaşılır. Bu minvalde, Telli'nin güzelliğinden etkilenen Kara'nın, "emanete hıyanet ederek" türlü oyunlarla Telli'yi elde etmeye çalıştığı ve ona birtakım çöpçatanlar göndererek; en yakın arkadaşı Necip'in namusuna göz diktiği görülür. Telli ise kendisine gelen çöpçatanları bir bir kovar ve kaynanasının yanına gidip durumu ona nakleder. Ancak kaynanasının; "*Ne yapayım yavum, vicdan da senin elinde, namus da senin elinde. Ben de senin elindeyim, Necip de senin elinde. Ne yaparsan sen yaparsın*" (Türkmen ve Cemiloğlu 2009: 219) diyerek çaresizliğini dışarı vurduğu ve Telli'nin namusunu kendisinin koruması gerektiğini ifade ettiği görülür.

Hâl böyleyken Kara'nın yaptığı oyunlara daha fazla dayanamayan Telli'nin, bir süre sonra "ister istemez" Kara'ya teslim olduğu ve onunla beraber olmayı kabul ettiği anlaşılır. Askerlik görevini bitirerek evine gelen Necip'in ise olan bitenleri görünce büyük bir acıya gömüldüğü ve kısa süre içerisinde, ağzından kanlar saçarak vefat ettiği görülür (Türkmen ve Cemiloğlu 2009: 221). Bu açıdan, namusunu yitirmiş bir erkek olarak Necip'in, yiten namusuyla birlikte şeref ve onurunu da kaybettiği; böylelikle zaten somut olarak ölmeden önce sosyolojik açıdan çoktan hayatını kaybettiği anlaşılır. Dolayısıyla hikâyenin oldukça açık bir biçimde, namusun erkekler açısından hayati bir mesele olarak yorumlandığına vurgu yaptığı ve namusunu yitirmenin ise ölümle eşdeğer görüldüğüne işaret ettiği anlaşılır.

Öte yandan, hikâyeler içerisinde namusa ve dolayısıyla kadın cinselliğinin denetimine ilişkin karşımıza çıkan diğer bir davranış örüntüsünün ise "bekâret" kavramı etrafında örüldüğü söylenebilir. Bu açıdan, ataerkil kültür içerisinde işlevsel bir ideoloji olarak görev yapan namus mefhumunun, kadın cinselliğini en radikal biçimiyle bekâret kavramı etrafında denetime tabi tuttuğu ve kadınların, evlenmeden önce bekâretlerini sonuna kadar korumalarını şart koştuğu anlaşılır. Böylelikle erkeklerden farklı olarak cinsel bir kıskaca alınan kadınların, kocalarına sakladıkları bekâretleriyle değer gördükleri ve evlilik kurumu dışında gayrimeşru bir ilişki sonucu bekâretlerini kaybettiklerinde ise büyük yaptırımlarla karşı karşıya kaldıkları anlaşılır[7].

[7] Henüz cinsel ilişkiye girmemiş insanlara özgü olarak tanımlanan bir cinsel konumu ifade eden bakireliğin, namus düşüncesiyle birlikte ele alındığında, erkeklerden çok kadınların toplumsal statüsünü ilgilendiren bir "kültürel icat" olduğu anlaşılır. Bu açıdan, esasında kadın genital organında yer alan ve dışarıdan gelecek olan mikropların içeriye girmesini engellemek amacıyla var olduğu anlaşılan *himen*in (kızlık zarının) kadınların cinsel denetimi açısından kullanılması; sadece insanlara özgü bir durum olarak karşımıza çıkar. (Örneğin balinalar, yunus balıkları ve diğer pek çok memeli türünde de mevcut bulunan himenin, hayvanlar âleminde böyle bir anlama sahip olmadığı açıktır.) Bu nedenle biyolojik anlamlarını aşarak esasen kültürel bir ideoloji olarak kullanılan bekâretin; henüz "DNA" testlerinin olmadığı tarihsel dönemlerde "babasoylu" üreme sistemi açısından oldukça önemli işlevler üstlendiği görülür. Zira başkasının çocuklarına yatırım yapmak istemeyen erkeklerin, ancak kendi "tohumları"ndan dünyaya gelecek olan çocuğu hayatta tutmak ve bunun için de kadının önceden cinsel ilişkiye girmemiş olduğundan emin olmak istedikleri anlaşılır. Dolayısıyla cinsel ilişki sırasında, himenin yırtılmasıyla ortaya çıkacak olan birkaç damla kanın, erkekler açısından bir teminat olarak görüldüğü ve gerek Doğu'da gerekse Batı'da kültürel bir "obsesyon" haline getirildiği anlaşılmaktadır. Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. (Blank 2014: 83-95).

Bu nedenle geleneksel Türk kültürü içerisinde büyük bir öneme sahip olan bekârete, hikâyeler içerisinde de fazlasıyla önem atfedildiği ve erkeklerin "sahip oldukları" kadınların bekâretine azami derecede dikkat ettikleri görülür. Bu bakımdan örneğin gurbete giden yahut sevgilisini uzun süreler boyunca görmeyen erkeklerin; sevdikleriyle karşılaştıklarında, okudukları şiirlerle onların bekâretini simgesel olarak yokladıkları anlaşılır. Hatta bazen, erkeğin böylesi bir sorgulamaya girmesine gerek kalmadan, kadın kahramanın kendi "temizliğini" hemencecik dile getirdiği ve kendini "aklamaya" çalıştığı görülür. Örneğin Bedri Sinan hikâyesinde, yaşadığı talihsizlikler sonucunda nişanlısı Mahperi'yi Kanlı Kasım denilen bir eşkıyaya kaptıran Bedri Sinan'ın, sevgilisiyle tekrar bir araya geldiğinde; Mahperi'nin simgesel bir anlatımla [hâlâ] bakire olduğunu Sinan'a anlatmaya çalışması hayli dikkat çekicidir:

"Aldı Peri:

Gurbette geçti çağım

Taze çiçektedir balım

Hele solmamış yaprağım

Sam değmemiş gülümüze" (Türkmen ve Cemiloğlu 2009: 115).

Seyyad Bey ile Güllü Kız hikâyesinde ise kadın kahramanın simgesel bir anlatımla evliliğe uzanan süreç boyunca bekâretini korumuş olduğunu özellikle vurguladığı görülür. Buna göre uzun maceralardan sonra birbirlerine kavuşan Seyyad Bey ile Güllü Kız'ın, ihtişamlı bir düğünle nikâhlandıklarına şahit oluruz. Ancak Seyyad Bey'in nikâh sonrası, patrilokal evlilik kaidesi uyarınca "iç güveysi" olmak istemediği ve karısını da alıp kendi memleketine dönmek istediği görülür. Böylelikle yurduna dönünce, ebeveynlerine eşi hakkında bir açıklama yapma ihtiyacı hisseden Seyyad Bey, bazı dörtlüklerle; ayrı kaldıkları zamanda başından geçen hadiseleri özetleyerek eşini över. Bu esnada Güllü Kız'ın da araya girerek kendisini kayınbabası ve kaynanasına açıklama ihtiyacı hissettiği ve bu suretle şu dörtlüğü zikrettiği görülür:

"Görmüştüm çeşme başında

Duru sudan duruyum ben

Bizim yaylanın döşünde

Bey babamın varıyım ben" (Türkmen, Tan ve Taşlıova 2008: 317).

Böylelikle "*duru sudan duruyum ben / bey babamın varıyım ben*" diyerek aslında bakire olduğunu anlatmak isteyen Güllü Kız'ın, yeni tanıştığı bu insanlara namus açısından teminat vermeyi ve kendisi hakkında sempati oluşturmayı hedeflediği anlaşılır[8].

Diğer taraftan, bazı hikâyeler içerisinde ise bekâretin doğrudan dile getirildiği ve özellikle gerdek gecesi sonrasında kanlı çarşafın topluluğa gösterilmesi suretiyle "alınan" kızın bakire olduğunun tüm şehre ilan edildiği görülür. Bu açıdan örneğin Köroğlu anlatıları içerisinde yer alan Keloğlan'ın Köroğlu'nun Atını Kaçırması kolunda,

[8] Burada zikredilen spesifik örnekler dışında, hikâyelerde sıklıkla geçen "*şeftalinin okkasını bin akçeden bir akçeye indirmek*" deyiminin de, örtülü olarak bekâretin önemine işaret ettiği söylenebilir. Bu anlamda şeftalinin, esasında vajinanın simgesel kullanımı olduğu göz önünde tutulduğunda; yaşanan cinsel ilişkiyle birlikte bekâretin gittiği ve değerli olan bir şeyin değerinin düştüğü dile getirilir.

Silistreli Hasan Paşa'nın nişanlısını yanlışlıkla kaçıran Köroğlu'nun; durumdan haberdar olunca Hasan Paşa'dan özür dilediği ve kaçırmış olduğu nişanlısına kesinlikle elini sürmediğini açıkça beyan ettiği anlaşılır. Hasan Paşanın durumu teyit etmesinden sonra ise onu Çamlıbel'e davet eden Köroğlu'nun; Paşa'nın düğün masraflarını karşılayacağını ve dillere destan bir düğün yapacağını ifade ettiği anlaşılır. Ancak Hasan Paşa, düğünün Silistre'de olmasının daha makul olduğunu; zira kaçırılan kızın hâlâ "bakire" olduğunu bütün Silistre halkının görmesinin gerekli olduğunu dile getirir. Bu sözleri haklı bulan Köroğlu ise Paşa'nın teklifini kabul ederek, Silistre'deki düğünün masraflarını ödemeye razı olur:

> "İki âşık nail-i murat oldu. Allah cümle hasretleri de hasretine kavuştursun inşallah! Hasan Paşa'nın sevgilisinin kız olduğunu Silistre halkı görüp, duyup o zaman Köroğlu'nun hakikaten yiğitliğine Silistre halkı da inandı. 'Ulan hakikaten Köroğlu yiğit oğlu yiğitmiş. Böyle bi güzel kızı kaçıra da bir daha sahibine hulus ile teslim ede! Hakikaten bu herif yiğit imiş' [dediler]…" (Kaplan vd. 1973: 223)[9].

Âşık Halil hikâyesinde ise bekârete değinen ve erkekler açısından bakire bir kadınla evlenmenin önemine gönderme yapan bazı pasajlarla karşılaşılır. Buna göre amcaoğlu ve aynı zamanda beşik kertmesi olan Halil'i, çoban olduğu için küçümseyen ve onunla evlenmeyi reddeden Sultan; kendisine Adana taraflarından dünürcü gelen Osman Bey'le evlenmeyi kabul eder. Ancak Osman Bey'i hiç görmemiş olan Sultan'ın, sadece "bey" unvanına aldanarak böylesi bir karar verdiği görülür. Halil ise amcakızı Sultan'a âşık olduğu için son ana kadar ondan ümidini kesmez ve her an durumun değişebileceğini düşünür.

Bu doğrultuda Adana'dan Maraş'a gelen dünürcüler, Sultan'ın kınasını Maraş'ta yakıp onu düğün alayı ile Adana'ya götürürler. Burada düğünü yapıldıktan sonra ise kocasını ilk defa gören Sultan'ın, Osman Bey'in "kel" olduğunu görünce büyük bir hayal kırıklığı yaşadığı anlaşılır. Aynı zamanda kötü bir biçimde ter kokan Osman Bey, Sultan'ın midesini bulandırır ve bu nedenle Sultan henüz gerdeğe girmeden (yani bekâretini kaybetmeden) kaçmanın yollarını arar. Sevdiğinin peşini bir türlü bırakamayan Halil ise düğün alayının ardından, yanına aldığı yüklü miktarda altınla doğruca Adana'ya gelir. Burada bir ırmak kenarında susadığını hatırlayan kahraman, en yakındaki evin kapsını çalarak bir bardak su ister. Ancak kapıyı açan kadının, Deli Emine namında "feleğin çemberinden geçmiş" bir kadın olduğu ve hikâyenin gidişatını baştan sona değiştireceği görülür. Zira kapısını çalan genç delikanlının derdini öğrenen Deli Emine, Halil'in sırtındaki altın yüklü heybeyi görünce, Sultan'ı gerdeğe girmeden (bekâretini kaybetmeden) kendisine getirebileceğini söyler. Bu sözleri duyan Halil ise sırtındaki heybeyi kadına verir ve Deli Emine'nin hemen işe koyulmasını ister.

Bu doğrultuda Deli Emine, düğün evine gelip burada Sultan'ı bularak ona şunları söyler:

> "Gızım ağlama, hanım gızım. Sen beni bilmen; bana Dellek Deli Eminne Kemanıcı Goğ Emine deller. Buranın en mühim aşığıyım; en mühim oruspusuyum gızım ben

[9] Söz konusu uygulamanın, bugün dahi "törelerin etkinliğini sürdürdüğü yerlerde" işlevsel bir cinsel denetim mekanizması olarak etkinliğini sürdürdüğü söylenebilir. Bu açıdan evlenen kızın "temiz" çıktığını topluma duyurmak için evin damına "bayrak asmak" yahut "havaya ateş açmak" gibi geleneklerin genel olarak bu minvalde yorumlanmasını salık veren Örnek; gelinin "kız çıkmadığı" durumlarda ise baba evine geri yollandığını ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. (Örnek 2000: 198).

> dedi… Sen beni bilmen. Ben hafif bir tarafı aşşa endirdim mi, Adana'nın bir tarafını sele veririm gızım. Yalnız… ben zarara alışgınım; buyur şu kibriti al, cebine goy. Birez sonra Osman Beğ gelirken, ha yolun ağzında lamba görüyon mu, puf diye onu söndürür; öyle senin yanına gelir. Sen de kak, o lambayı geri yak. Osman Bey'e doya doya bak! [...] Aman gızım, hanım gızım! Sana bi tembahım var; yokarı mahallelerde ne kadar gezerse gezsin, aşşakı mahalleye enmesin Osman Beğ, hanım gızım… dedi" (Görkem 2000: 297).

Böylelikle Halil'e gideceğini anlayan Sultan'ın, bekâretini kaybetmemek için Osman Bey'i karanlıkta "tekmelediği" ve bohçasını alarak Deli Emine'nin yanına geldiği görülür. Halil ise bakire olan Sultan'ı, sanki bütün bu olaylar hiç yaşanmamış gibi "bağrına basar" ve onunla Maraş'a geri döner. Bu açıdan, Osman Bey ile olan kısa süreli evliliğinde Sultan'ın bekâretini kaybetmediğinin anlatıcı tarafından defalarca vurgulanması dahi, kadın cinselliğinin denetlenmesi açısından bekâret takıntısının, ne kadar işlevsel bir tutum olduğunu gösterir niteliktedir.

Son olarak Yusuf ile Zeliha hikâyesinde de, bekâretin ataerkil toplum yapısı açısından ne derece kıymetli olduğu, birtakım ayrıntılara yapılan özel vurgularla görünür kılınmıştır. Buna göre, yaşadığı türlü maceralar sonrasında bahtı dönen Yusuf'un, Mısır hükümdarının bir rüyasını tabir ederek zindandan kurtulduğu ve hazinenin başına geçirilerek aziz ilan edildiği görülür. (Zeliha'nın kocası olan eski aziz, vefat etmiştir.) Bu noktada baht dönüşü yaşayarak iyi bir hayata sahip olan Yusuf'un, yedi yıl zindanda kalmasına neden olan Zeliha'yı affettiği ve onunla evlendiği anlaşılır. Gerdek gecesinde ise senelerce evli kalan Zeliha'nın kendi bekâretine dair Yusuf'a yaptığı açıklama, oldukça dikkat çekicidir:

> "Yûsuf Zelîhâ'ya el uzatdı Zelîhâ kendini men' eyledi bî-tekellüf boyun virmedi eyitdi yâ Yûsuf bana destûr vir evvel saña bir sözüm var söyleyeyim Hazret-i Yûsuf eyitdi söyle Zelîhâ didi ey Yûsuf ben seni sevdigimden ve saña bu vechle mukayyed oldığımdan beni sanma ki bir yaramaz hâ'ine 'avrat ola ve senden gayrıya dahi gönül idem yiğit sencileyin ola dünyâ içinde senden güzel olmaya 'avrat ki bencileyin ola gençlik çağında ola erim sü[s]t-endâm ola 'avrata varmağa kudreti olmaya bu hâller ile 'avrat sencileyin yiğide gönül virmeye anı ma'zûr tutmak gerek ve itdigini 'ayıblama bilgil ki ey Yûsuf ben hezâra kasd itmedim ve senden gayrı kişiye gönül virmedim ve kimse bana el uzatmış değildir ben dahi Allah-ü Te'âlâ'nıñ mihriyleyim anamdan nice kim toğdum şöyle dahi bikrim didi Yûsuf 'Aleyhisselâm bu sözi işidicek şâd oldı Zelîhâ'ya el uzatdı vâkı'â didigi gibi kız oğlan buldı tâ 'ömri âhir olunca Yûsuf'la dirildi" (Daşdemir 2012: 270).

Böylelikle cinsel bir denetim mekanizması olan bekâretin, diğer hikâyelere paralel olacak şekilde bu hikâye içerisinde de önemli bir ayrıntı olarak sunulduğu ve kadının cinsel geçmişinin "temiz" olmasıyla erkeklerin "şâd" olarak namusa ilişkin kaygılarını bir kenara bıraktıkları görülür. Bu açıdan kültürel bir ideoloji olarak karşımıza çıkan namusun; kadın cinselliğinin denetiminde bekâreti etkili bir silah olarak kullandığı ve Türk toplumunun ise hikâyelerden anlaşıldığı kadarıyla bu silahı fazlasıyla benimsediği anlaşılmaktadır[10].

---

[10] Bu anlamda "kızlık zarı diktirme operasyonları" ve "alternatif kapalı himen tedavisi" gibi uygulamaları dünya tıp literatürüne kazandıran Modern Türkiye'nin; geçmişte olduğu gibi bugün de bekâreti "hayat memat meselesi" olarak yorumladığını unutmamak gerekir. Üstelik 1980 sonrasında, örneğin Harita Genel Komutanlığı'nın işe alacağı bekâr kadınlardan bekâret raporu istemesi veya 1995'te Eğitim

Sonuç

Halk hikâyeleri içerisinde ataerkil bir ideoloji olarak karşımıza çıkan namus düşüncesinin, en ham hâliyle erkek kimliğinin kurucu öğelerinden biri olarak sunulduğu görülür. Gerçekten de pek çok hikâye içerisinde namus düşüncesi etrafında kadınları sahiplenen erkeklerin, kurgusal olarak sosyal benliklerini bu sahiplenme üzerine oturttukları ve himayelerindeki kadınların isimlerinin dahi homososyal erkek birliktelikleri içerisinde zikredilmesine tahammül edemeyip; sıklıkla şiddete başvurdukları anlaşılır. Böylelikle erkekliğin kurucu değerlerinden biri olarak sunulan namusun, esasında ataerkil bir kültürel ideoloji olarak, sistem kompozisyonu açısından çok daha geniş bir ağa bağlandığı ve "onur" yahut "şeref" gibi kavramlarla birlikte, erkek ve kadın arasındaki eşitsizliğin cinsel sahaya geçirilmesine yardımcı olduğu görülmektedir. Bu nedenle hikâyeler içerisinde erkek kimliğinin temel öğelerinden biri olarak sunulan namusun; Tillion'un da belirttiği üzere "*sadece kadın bedenini değil, tüm bireylerin toplumdaki yerlerini, davranışlarını ve arzularını kontrol altına alan bir toplumsal olgu"* (Tillion 2006: 27) olarak yorumlandığı ve esasında basit bir cinsel denetim mekanizması olmanın ötesine geçerek; simgesel açıdan topluluğun sınırlarına işaret eden bir kavram hâline getirildiği anlaşılmaktadır.

Öte yandan toplumsal cinsiyet performanslarına belirgin sınırlar çizen ve erliğin sosyo-kültürel anlamlarına dâhil olarak, erkekleri kadınlar üzerinde baskın birer denetçi konumuna taşıyan namus düşüncesinin; hikâyeler içerisinde erkek kimliği açısından "hayat"la veya "yaşıyor olmak"la doğrudan eş tutulduğu ve bu itibarla ontolojik bir zemine konumlandırıldığı görülür. Böylelikle doğumdan ölüme uzanan süreç içerisinde sürekli olarak inşa hâlinde olan erkekliğin, ancak namus düşüncesi eşliğinde "idrak edilebilir" bir performansa dönüşebileceğini ima eden hikâyelerin; namusu erkeklik açısından hayat boyu sürecek "toplumsal bir ödev" olarak yorumladıkları anlaşılır. Dolayısıyla pek çok hikâye içerisinde namusunu korumak düşüncesiyle hareket eden erkeklerin, kişisel mizaçları her ne olursa olsun, meseleyi genel olarak "ölüm-kalım" ekseninde alımladıkları ve namuslarının tehlikeye düştüğü anlarda ise şiddete başvurmaktan çekinmeyerek, sosyal varoluşlarını bu suretle muhafaza etmeye çalıştıkları görülür.

Namusa ilişkin bir örüntü olan bekâretin ise hikâyeler içerisinde kadına yönelik cinsel denetimin "somutluk" kazandığı bir uygulama alanı olarak sunulduğu ve ataerkil sistemin devamlılığı açısından etkili bir mekanizma olarak yorumlandığı anlaşılır. Bu bakımdan erkeklerden çok kadınların sosyal statüsüne işaret eden bekâretin, babasoylu üreme sistemi açısından sahip olduğu önem nedeniyle hemen bütün hikâyelerde toplumsal bir "norm" şeklinde resmedildiği ve böylelikle erkeklerin kendi soylarını devam ettirmeleri açısından bir teminat olarak alımlandıkları görülür. Bu itibarla bir yandan kadınları cinsel açıdan baskı altında tutan bu uygulamanın, diğer taraftan ise erkek çıkarlarını kadınların çıkarlarına göre sistematik olarak önceleyen ataerkil kompozisyona işaret ettiği ve bu suretle ideolojik bir karaktere sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Bakanlığı'nın okul idarecilerine kız öğrencilerden bekâret muayenesi talep etme hakkı tanıması gibi durumlar düşünüldüğünde, hikâyeler içerisinde yer alan söz konusu "obsesyonun", bugün dahi performe ettiğimiz günlük hayat içerisinde kısmî dönüşümlerle de olsa yoluna tüm hızıyla devam ettiği anlaşılmaktadır (Ergün 2014: 11-35).

KAYNAKLAR

AKCA, Emel BAŞTÜRK ve TÖNEL, Ebru (2011). "Erkek(lik) Çalışmalarına Teorik Bir Çerçeve: Feminist Çalışmalardan Hegemonik Erkekliğe", ***Medyada Hegemonik Erkek(lik) ve Temsil***, İstanbul: Kalkedon Yayınları, s. 11-41.

ALTINKAYNAK, Erdoğan (2008). ***Âşık Mehmet Hicranî'nin Hikâyeleri***, Konya: Kömen Yayınları.

ASSMANN, Jan (2001). ***Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik***, (Çeviren: Ayşe Tekin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

AYHAN, Niyazi (2018). ***Simgesel Yapılarda Hegemonya ve İdeolojinin İnşası***, İstanbul: Cinius Yayınları.

BLANK, Hanne (2014). ***Bekâretin El Değmemiş Tarihi***, (Çeviren: Emek Ergün), İstanbul: İletişim Yayınları.

BORATAV, Pertev Naili (2002). ***Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği***, İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları.

BOZOK, Mehmet (2011). ***Soru ve Cevaplarla Erkeklikler***, İstanbul: SOGEP.

CONNELL, Raewyn W. (1995). ***Masculinities***, Sydney: Polity Press.

CONNELL, Raewyn W. (1998). ***Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika***, (Çeviren: Cem Soydemir), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

CORNWALL, Andrea ve LINDISFARNE, Nancy (2005). "Dislocating Masculinity: Gender, Power and Anthropology". ***Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies***, New York: Routledge Press, s. 11-48.

ÇELİK, Adil (2019). "Kimlik Ötekilik ve Mekân İlişkisi Kapsamında Billur Köşk Masalları'nda Toprak Sembolizmi", ***Prof. Dr. Mehmet Arslan'a Armağan***, Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Rektörlük Matbaası.

DAŞDEMİR, Özkan (2012). ***Halk Hikâyesi Olarak Yusuf ile Züleyha,*** (Basılmamış Doktora Tezi), Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

DAVIS, Shannon S. ve Theodore N. GREENSTEIN (2009). "Gender Ideology: Components, Predictors, and Consequences", ***Annual Review of Sociology***, Vol. 35: pp. 87-105.

DELANEY, Carol (2012). ***Tohum ve Toprak***, (Çeviren: Selda Somuncuoğlu ve Aksu Bora), İstanbul: İletişim Yayınları.

DOĞAN, Recep (2016). ***Namus, Töre ve Eril Şiddet: Yargıtay Kararları, Toplumsal Cinsiyet Kuramları***, Ankara: Ütopya Yayınevi.

DONALDSON, Mike (1993). "What is Hegemonic Masculinity?", ***Theory and Society***, Vol. 22, pp. 643-657.

DURSUN, Aysun (2016). ***Türk Halk Hukuku***, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

EAGLETON, Terry (1996). ***İdeoloji***, (Çeviren: Muttalip Özcan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

ECEVİTOĞLU, Pınar (2012). ***Namus, Töre ve İktidar: Kadının Çıplak Hayat Olarak Kuruluşu***, Ankara: Dipnot Yayınları.

ERGÜN, Emek (2014). "Önsöz: Türkiye'de Bekâretin El Değmemiş Tarihi", ***Bekâretin El Değmemiş Tarihi***, İstanbul: İletişim Yayınları.

FREEDEN, Michael (2011). ***İdeoloji***, (Çeviren: Hakan Gür), Ankara: Dost Yayınları.

GARDINER, Judith Kegan (2005). "Men, Masculinities, and Feminist Theory", ***Handbook of Studies on Men and Masculinities***, (Ed. Michael S. Kimmel, Jeff Hearn ve R. W. Connell), California: Sage Publications, pp. 35-50.

GÖRKEM, İsmail (2000). ***Halk Hikâyeleri Araştırmaları: Çukurovalı Âşık Mustafa Köse ve Hikâye Repertuvarı***, Ankara: Akçağ Yayınları.

GÖRKEM, İsmail ve Ozan TÜLÜCE (2008). ***Çukurovalı Karacaoğlan***, İstanbul: Çatı Yayınları.

HEYWOOD, Andrew (2013). ***Siyasî İdeolojiler: Bir Giriş***, (Çeviren: Ahmet Kemal Bayram vd.), Ankara: Adres Yayınları.

KAPLAN, Mehmet; Mehmet AKALIN ve Muhan BÂLİ (1973). ***Köroğlu Destanı***, Ankara: Sevinç Matbaası.

KARATAŞ, Hicran (2018). ***Halk Hukuku Uygulamaları ve Sürgün Gelinler***, İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları.

KAYA, Doğan, (1993). ***Mahmut ile Nigâr Hikâyesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma***, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

MACNAMARA, J. R. (2006). ***Media and Male Identity: The Making and Remaking Man,*** New York: Palgrave MacMillan.

MARDİN, Şerif (1992). ***İdeoloji***, İstanbul: İletişim Yayınları.

MARDİN, Şerif (2018). ***Din ve İdeoloji***, İstanbul: İletişim Yayınları.

MCLELLAN, David (2009). ***İdeoloji***, (Çeviren: Barış Yıldırım), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

MESSERSCHMIDT, James W. (2019). ***Hegemonik Erkeklik: Formülasyon, Yeniden Formülasyon ve Genişleme,*** (Çev. Eleştirel Erkeklik İncelemeleri İnisiyatifi), İstanbul: Özyeğin Üniversitesi Yayınları.

ONG, Walter J. (2010). ***Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi***, (Çeviren: Sema Postacıoğlu Banon), İstanbul: Metis Kitap.

ÖRNEK, Sedat Veyis (2000). ***Türk Halkbilimi***, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

PAXTON, P ve S. KUNOVICH (2003). "Women's Political Representation: The Importance of Ideology", ***Social Forces***, 82(1): pp.87-113.

SAKAOĞLU, Saim; Ali Berat ALPTEKİN, Yurdanur SAKAOĞLU ve Esma ŞİMŞEK (1999**).** ***Behçet Mahir'in Bütün Hikâyeleri II,*** Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

SÖKMEN, Semih (2004). "Bu Sayıda", ***Toplum ve Bilim,*** S. 101: s. 3-6.

TDK (2011). ***Türkçe Sözlük***, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

TILLION, Germaine (2006). ***Harem ve Kuzenler***, (Çeviren: Şirin Tekeli ve Nükhet Sirman), İstanbul: Metis Yayınları.

TÖR, Nüket (2002). ***Derdiyok ile Zülf-i Siyah Hikâyesi***, Ankara: Devran Matbaası.

TUNÇ, Emrah (2020). ***Anadolu Sahası Türk Halk Hikâyelerinde Erkeklik Temsilleri***, (Basılmamış Doktora Tezi), Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

TÜRK, H. Bahadır (2011). "Hegemonik Erkek(lik) ve Kültürel Temsil: 'Çirkin Kral, Kurtlar Vadisi'nde Yürüyor'", ***Medyada Hegemonik Erkek(lik) ve Temsil***, (Der. İlker Erdoğan), İstanbul: Kalkedon Yayınları, s. 163-212.

TÜRKMEN, Fikret ve Mustafa CEMİLOĞLU (2009). ***Âşık Mevlüt İhsanî'den Derlenen Halk Hikâyeleri,*** Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

TÜRKMEN, Fikret ve Mustafa CEMİLOĞLU (2009b). ***Âşık Şevki Halıcı'dan Derlenen Halk Hikâyeleri***, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

TÜRKMEN, Fikret; Mete TAŞLIOVA ve Nail TAN (2008). ***Âşık Şeref Taşlıova'dan Derlenen Halk Hikâyeleri***, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

VAN DIJK, Teun (2015). "Söylem ve İdeoloji: Çokalanlı Bir Yaklaşım", ***Söylem ve İdeoloji,*** (Hazırlayan: Barış Çoban ve Zeynep Özarslan), İstanbul: Su Yayınları.

VESPA, Jonathan (2009). "Gender Ideology Construction: A Life Course and Intersectional Aprroach", ***Gender and Society***, Vol. 23, No. 3: pp. 363-387.

WEIDMAN, Amanda (2003). "Beyond Honor and Shame: Performing Gender in the Mediterranean", ***Anthropological Quarterly***, Vol. 76, pp. 519-530.

AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi

Cilt : 9 Sayı : 26 Sayfa: 34 - 51 Mart 2021 Türkiye

Araştırma Makalesi

MARDİN'DEN DERLENEN KELOĞLAN MASALINA ARKETİPSEL BİR YAKLAŞIM[♣]

Dr. Öğr. Üye. Hatice Kübra UYGUR[♣♣]

Hayriye Sema MUNGAN[♣♣♣]

Hakiki kahraman kendi menfi taraflarını bile müspet bir kudret yapandır.

Ahmet Hamdi Tanpınar

ÖZ

Sözlü anlatı geleneğinin en önemli yapı taşlarından biri olan masal, içerisinde barındırdığı olağan ve olağan dışı unsurlarla toplumların düşünüş, inanış ve hayat tarzını yansıtan sembolik bir anlatı türüdür. Geçmişten günümüze önce dilden dile ardından yazıya aktarılan masal, günümüzde çeşitli masal anlatıcıları tarafından dijital ortamlarda sürdürülmektedir. Yeni bağlamının yanı sıra doğal ortamında da sürdürülen masal gündelik hayat içerisinde kişilere ortak bir kültür ve kültürel şuur sunar. Sözlü gelenekte önemli yere sahip masallar, kolektif bilinçaltının arketiplerini barındırmaktadır. Carl Gustav Jung'un Dört Arketip adlı kitabında bahsettiği arketipler insanlığın ortak bilinç dışında yer alır. Bilinç ve bilinçdışının ürünü olan masal ortaklığın yanı sıra anlatıldığı bağlamda yeniden şekillenmektedir.

Bu çalışmada Türk masal tiplerinde önemli bir yere sahip olan Keloğlan masalı, Mardin'in merkez Artuklu ilçesinden derlenmiştir. Keloğlan tipi yöre Arapçasıyla "Il akra'a" "kel kişi" diye adlandırılmakta ve bilinmektedir. İncelenen masalda başkişi olan Keloğlan zeki, uyanık, güldüren, külyutmaz cesur vb. özelliklere sahip Keloğlan tipi özellikleri taşımaktadır.Bu özellikler evrensel olmanın yanı sıra bir toplumun karakterini yansıtmaktadır. Çalışmada Artuklu'dan derlenen Keloğlan masalı Jung'un bahsetmiş olduğu ve Joseph Campbell'ın geliştirdiği arketipsel sembolizm bakış açısıyla ele alınmıştır. Tespit edilen arketipler; anima-animus, gölge, persona, aşama, yeniden doğuş, kahraman, yüce birey-yaşlı bilge, hilebaz ve baba arketipleri olmak üzere dokuz alt başlıkta incelenmiştir. Masalda var olan sembollerin çözümlemesi yapılarak tablo halinde sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Masal, Keloğlan, arketip, sembol, Mardin.

THE ARCHETYPICAL ANALYSIS OF KELOĞLAN TALES COMPILED FROM MARDIN

ABSTRACT

Tale, one of the most important building blocks of the oral narrative tradition, is a symbolic narrative type that reflects the thoughts, beliefs and lifestyles of societies with the ordinary and extraordinary elements it contains. Tales were first spread through word-of-mouth and then written, and today, they still continue to be told via digital media by various storytellers. Tales are maintained in their natural environments as well as in new contexts and they present people with a common culture and cultural consciousness in daily life. They have an important place in oral tradition and contain the archetypes of the collective subconscious. The archetypes that Carl Gustav Jung mentions in his book *The Four Archetypes* are outside of the collective

♣ Bu çalışma MAÜ.BAP.20.GSF.012 Nolu Mardin Masalları ve Anlatıcıları BAP projesinden üretilmiştir.

♣♣ Mardin Artuklu Üniversitesi/Edebiyat Fakültesi/Türk Dili Ve Edebiyatı Bölümü/Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, uygur_haticekubra@hotmail.com, Orcıd ID: 0000-0001-6549-9218

♣♣♣ Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Öğrencisi, hayriyesemamungan@gmail.com, Orcıd ID: 0000-0002-6217-7595

Makalenin Dergiye Ulaşma Tarihi:01.02.2021 Yayın Kabul Tarihi: 06.03.2020

consciousness of humanity. The tale, which is the product of consciousness and unconsciousness, is reshaped in the context in which it is told as well as commonality.

In this study, the tale of Keloğlan, which has an important place among Turkish type of tales, was compiled from the central Artuklu district of Mardin. Keloğlan is called and known as “Il akra’a” (bald person) in local Arabic. Keloğlan, who is the protagonist in the analyzed tale, is smart, canny, funny, brave etc. and has the features of Keloğlan. These archetypes reflect the character of a society as well as being universal. In this study, the Keloğlan tale compiled from Artuklu is examined in terms of the archetypical symbolism that Jung mentioned and Joseph Campbell expanded. Detected archetypes; Anima-animus, shadow, persona, stage, rebirth, hero, great individual-old wise trickster and father archetypes were examined under nine subtitles. The symbols in the tale were analyzed and presented in a table.

Keywords: Tale, Keloğlan, archetype, symbol, Mardin.

Giriş

Olağan ve olağanüstü olayların iç içe işlendiği masallar evrensel olmakla beraber çeşitli yerel motifler açısından ulusal özellikler gösteren anlatılardır. Sakaoğlu masalı, “Kahramanlarından bazıları hayvanlar ve tabiatüstü varlıklar olan, olayları masal ülkesinde cereyan eden, hayal mahsulü olduğu halde dinleyicileri inandırabilen bir sözlü anlatım türüdür” (2010: 2) şeklinde tanımlarken Aslan ise; “Kendisine ait kavramları ve anlatım dili ile olağan ve olağanüstü olayları anlatan eğitici nitelikli, geleneksel ve kolektif karakter taşıyan nesir ürünleri” (2008: 270) olarak tanımlamaktadır. Anadolu’nun çeşitli bölgelerinde *“Metel, mesele, matal, hekâ, hikâ, hikiya, hekeya, oranlama, ozanlama, nagıl”*[1] olarak adlandırılan masala Mardin Merkez Arapçasında “missile, messile, hıkkoyê, kıssa” denilmektedir.

Sözlü anlatı türlerinden masallar, içerisinde kolektif bilinçaltının çeşitli arketiplerini barındırmaktadır. Bu arketipler Jung’a göre insanlığın ortak bilinç dışında yer alır ve insan yaşamının çeşitli alanlarında görülür. İnsanoğlunun en eski anlatılarından, olaylarının bilinmeyen bir zaman ve mekânda gerçekleştiği masalda da arketiplerin izleri görülecektir. “Masallar; bir toplumun ortak inanç, değer, düşünce ve yaşayış kalıplarını yansıtmaktadır. Masallarda kullanılan semboller; bu inanç ve kültür unsurlarını simgelemektedir” (Irmak, Bars, 2018: 343). “Semboller; olayları ve bilgileri beynimizin verilerine indirgeyip bizim, kendimizi aşan ve gözle görüp fakat elle tutamadığımız şeyleri kavramamızı sağlayan araçlardır” (Fromm, 2015: 7). Masallarda yer alan elma, ayna, mağara vb. unsurlar buna örnek gösterilebilir. Binlerce yıldır yaşayan ve yaşlanmayan masalların ortak dili ise bu arketiplerdir. “Jung’un çeşitli uygarlıkların sanatsal ve mistik ürünlerine yönelik oyun araştırmaları, bu uygarlıkların hepsi için, hatta doğrudan etkinin mümkün olmadığı zaman ve mekân olarak geniş bir alana yayılmış kültürler için dahi, ortak sembollerin keşfedilmesiyle sonuçlanmıştır” (Özgül, 2019: 56). Bu semboller masallar içerisinde de yer edinip insanlığın ortak bir dili haline gelmiştir.

Jung’un ardından arketipsel çalışmalar yapan Joseph Campbell, 1949 yılında Kahramanın Sonsuz Yolculuğu adlı eserini yayınlar. Birçok mit ve anlatıyı inceleyen Campbell eserinde farklı kültürlere ait ortak unsurları tespit eder. Campbell’ın

çalışmasında incelediği anlatıların kahramanları ortak bir aşamadan geçer. Yola çıkış, erginlenme ve ardından dönüş sağlayan kahraman bireyselleşme sürecini tamamlamış olur. Bu süreç, "aşama arketipi" olarak adlandırılmıştır. "Tüm masal ve mitlerde tekrar eden; evrendeki dönme hareketini model alan bu monomitin ayrılma-erginlenme-dönüş biçimindeki çekirdek yapısı, kozmik devinimin öyküsüdür" (Campbell, 2010: 41). Ortak bir öyküye sahip olan, zamanın ve anlatının kahramanı, Mardin'den derlenen masalda da Keloğlan benzer bir yolculuğa çıkmaktadır.

Çalışmamızda arketipsel sembolizm açısından incelenecek olan Keloğlan masalı Mardin'in Artuklu ilçesinde KK1[i]'le yapılandırılmış görüşme yöntemiyle derlenmiştir. Mardin Artuklu'da yaşayan KK1 ev hanımıdır. Anlattığı masalı babasından öğrendiğini aktarırken kendisi de bugün masalları evinde, soba değil ancak kalorifer peteği yanında çocuklarına ve torunlarına aktardığından bahsetmiştir. Masalı Türkçe anlatan KK1 masal içerisinde yer alan bazı formel ifadeleri, kalıp sözleri söylerken Arapça aktarmıştır. Çalışmada bu Arapça sözlere yer verilmiş olup Türkiye Türkçesine de çevrilmiştir. Anadolu'nun birçok yerinde anlatılan Keloğlan masalının Mardin'de anlatılagelen versiyonunu kayıt altına almak, yerel motifler açısından incelemek, arketiplerini belirleyip sembollerini çözümlemek çalışmamızın amacını ve önemini oluşturmaktadır.

1. KELOĞLAN TİPİ

Türk masallarının önemli tiplerinden biri olan Keloğlan, bulunduğu masalın ismini taşıyan bir kahramandır. Kıvrak zekâsı ile bilinen Keloğlan'ın kafasının kel olması bu ismi almasına sebep olmuştur. Keloğlan, "Türk toplumunun kültürünü ve değer yargılarını içerisinde barındırmasından dolayı Türk masallarında ve sözlü anlatı türleri içinde oldukça önemli bir konumda yer almaktadır" (Kızıldağ, 2016).

> "Doğu ve Batının birçok uluslarında benzerleri bulunan bu masal tipi, Türkiye'de çok yaygın biçimiyle Keloğlan, Azerbaycan'da Keçel Memed ya da Keçel Yeğen, İran'da Keçel diye adlandırılmaktadır. Gürcü rivayetlerinde ise bu ad kel kafalı kaz çobanı biçiminde görünmektedir. Batı uluslarında örneğin Almanlar "Grindkopf" ya da "Goldener" adlandırılan bu masal kahramanların da "Keloğlan" (düzmece/sahte Keloğlan) ile kimi benzerlikleri dikkat çeker" (Alangu, 1983: 332).

Tarık Özcan "Modern Bir Öncü: Keloğlan" adlı makalesinde "Keloğlan adıyla ön plana çıkarılan muzip, hilebaz ve kurnaz insan tipi; mitik güçlerle savaşımında kahramanın kullandığı soylu kipler yerine, modern insanın kullandığı zekânın ve esprinin dilini kullanarak bir önceki dünya algısının ve insan tipolojisinin geçersizliğini vurgulamıştır" (2013: 252).

Anlatıldığı masallar içerisinde köylerden ülkelere geniş bir coğrafyaya yayılan muzip Keloğlan, erginleşme yolculuğunda karşısına çıkan problemleri aşarken genellikle rahat ve mizahi bir tavır takınır. İncelediğimiz Keloğlan masalında da görülen mizahi unsurlar bu durumu destekler niteliktedir. Örneğin karşıt güçlerle mücadelesi güldürür; "popoya mühür basma, üzerine işeme" motifleri masaldaki güldürü unsurlarındandır. Mizahi özelliğinin yanı sıra zeki ve kurnaz olan Keloğlan karşılaştığı sorunları aşmada herhangi bir masal kahramanından daha soğukkanlı davranır.

Masalda cadıyla olan mücadelesi bu duruma örnektir. Cadının sarayına giden Keloğlan aslında cadının halası olmadığını anlar fakat herhangi bir korkuya kapılmaz. Olayları devin kendisinden öğrenir ve ardından cadıyla mücadeleye girer. Yaşlı devi kurtarmak için saraya bir daha gidip cadıdan şifalı yaprakları kurnazlığı sayesinde bir şekilde alır. Burada Keloğlan tipinin zeki ve kurnaz bir yapıya sahip olması masal boyunca yaşadığı maceraları rahatlıkla aştığını gösterir. Ancak ona bu rahatlığı sağlayan sadece kendisi değil aynı zamanda yardımcı güçleridir. Keloğlan "düşmanlarının karşısında, onlara fırsat vermeyecek kadar akıllıdır. Düşmanlarıyla mücadelesinde ona yardım eden belirli olağanüstü varlıklar vardır. Bunlar; devler, cinler, periler ve bazı hayvanlardır" (Şimşek, 2017: 45). Cesur olmasının yanı sıra aksiyon seven bir tip olduğu için kahramanlaşma sürecinde zorlu işlerle karşılaştığında bunu kimi zaman olağanüstü güçlerin yardımıyla kimi zaman zekâsıyla, kimi zaman da düşmanına planladığı türlü oyun ve hilelerle aşar.

Özünel Keloğlan'ın, bir masal kahramanı olarak "gerek muzipliğiyle, gerek tıpkı bir şaman ya da tasavvuf ehli gibi "tahta kılıcıyla" düşmana saldırmasıyla, gerek olağanüstü güçlerle olan ilişkilerindeki nüktedanlıkla, gerek don değiştirerek kılıktan kılığa girebilmesiyle, gerekse de saf yanıyla hilebaz arketipine çok uygun bir karakter" (2005: 49) olarak tanımlar. Keloğlan'ın padişahın sarayını soymaya gelen hırsızlarla kılık değiştirerek savaşması, padişahın damatlarına aslan sütüymüş gibi gösterip köpek sütü vermesi onun "hile" yaptığı durumlara birer örnektir. Ancak Keloğlan'ın tipik masal kahramanlarından farkı her zaman "saf iyi" olan karakter özellikleri göstermemesidir. Haksızlıklarla ve düşmanlarla mücadelesinde gerektiğinde aklını kullanarak hileye başvurmaktan çekinmez. Maddi durumunun düşük olması, kafasının kel olmasına rağmen masal sonunda ülkenin yöneticisi olması da onun akıllı ve uyanık yönünü gösterir. Dolayısıyla derlenen masalda da kahramanın tipik Keloğlan özelliklerini taşıması, olay örgüsünün diğer Keloğlan masallarıyla benzerlik teşkil etmesi bu masalın Keloğlan masallarının bir versiyonu olduğunu gösterir.

2. KELOĞLAN MASALINDA TESPİT EDİLEN ARKETİPLER

2.1. Anima ve Animus Arketipleri

Jung'a göre kişilerin bilinçdışında karşı cinsinden taşıdığı arketipler vardır. Bu durum erkeklerde kadın, kadınlarda erkek özelliğinin görülmesidir. Karşı cinse ait bulunan arketip kadınlarda animus, erkeklerde ise anima olarak adlandırılmıştır. "Mitolojide erkeğin ve kadının aynı bedende birlikte var olduğu fikrinden hareketle, erkekteki dişil yön "anima"; kadın bilinç dışında eş değer bir rol oynayan, erkek imgesine sahip figür "animus" adını alır (Jung, 2013: 26). "Anima ve animus zıt eşler olarak faaliyet gösterir" (Stevens, 1999). Bu zıtlık iki ana insan biçiminde bir dengenin oluşumunu sağlar. Sosyal hayatta da eşlerin birbirini tamamlama isteği ardında anima ve animusun gündelik söylemi söz konusudur. Edebi eserlere ve eski sözlü anlatılara bakıldığında iki ana karakterin bulunduğu yerlerde anima ve animus çoğu kez kendini gösterecektir. Keloğlan masalında Keloğlan'ın animası olan padişahın en küçük kızı cesaret ve dirayet yönüyle ön plana çıkmaktadır. Masalda Keloğlan'ın geze geze ulaştığı ülkede evlendiği kız, Keloğlan'ın animasıdır. Keloğlan'ın sakin yönü padişahın en küçük kızında zıt bir şekilde görülür. Küçük kız, dik kafalı olmasının yanı sıra güçlü bir tiptir. Babası ve kız kardeşlerinin eşi olan Keloğlan'la evliliğini onaylamamalarına karşıt bir tavır sergiler. Kadındaki bilinçdışının karşı cinste biçimlenişi olan animus da

olumlu ve olumsuz özellikler taşır. “Animus kadınlarda sıklıkla erotik fanteziler ya da yönelişler olarak değil, daha çok “kutsal” inançlar olarak ortaya çıkar. Dıştan son derece dişil etki bırakan kadında da sessiz ama son derece sert, katı bir güç olarak görülebilir” (Jung, 2009: 189). Dik kafalı ve güzeller güzeli olan kızın animusu ise Keloğlan’dır. Kel bir adama varan padişahın küçük kızı, babası ve ablalarının uyarılarına rağmen Keloğlan’dan vazgeçmez ve kocasıyla da alay edilmesine müsaade etmez. Kızının kel bir oğlanla evlenmesi üzerine kahrından hastalanan padişahın vücudunda yaralar ve çıbanlar oluşur. Şehrin hiçbir hekimi buna çare bulamaz. Başka bir diyardan çağrılan Lokman Hekim padişahın kızları ve damatlarına tek çarenin “helip seb’ fı cıldıd seb’, ımrekkep ele seb” yani “bir aslan sütünün aslan derisinde ve aslan üzerinde” şehre getirilmesi gerektiğini söyler. Arapça kafiyeli bir şekilde söylenen ara cümle masalın sanatsal yönünü de gösterir niteliktedir. Burada masalda geçen şifacı Lokman Hekim motifi yerel bir unsurdur. Anadolu’nun birçok yerinde hekim olarak bilinen, yaşlı bilge olan ve kıssaları anlatılan Lokman Hekim masalda da bu yönüyle ele alınır. Sütü aramaya çıkacak olan büyük damatlar için en iyi atlar ve zırhlar hazırlanır. Keloğlan bunun karşısında “bari bana da bir eşek verin” der. Bunun üzerine onunla alay eden iki büyük damat “Il ımhammarin u ıl ımbovdarin me dehelu ıc cenne bekeyt ınte[ii]” yani “güzeller cennete girmemiş de sen mi gireceksin” derler. Burada Mardin yöresinde sıkça kullanılan atasözlerinin masallarda kalıp ifadeler olarak yer aldığı görülmektedir. Masalın yerel bir unsuru olan bu atasözlerinin masallardaki kullanımı, unutulmaya yüz tutmuş geçmişin deneyimlenerek dillendiği sözlerin yaşatılması açısından değerlidir. Dolayısıyla masalların evrensel oluşu gibi ulusal olması ve bağlama göre yerel özellikler göstermesi Mardin’den derlenen Keloğlan masalında da tespit edilmiştir. Eşek üzerinde yola koyulacak olan Keloğlan’a eşi en güzel atı hazırlatır fakat Keloğlan, “ben bir garip Keloğlanım, at bana ne gerek” demiştir. Keloğlan’ın animası bu durum karşısında baskın gelir ve yola eşeğiyle koyulur. Çünkü animası baskın olan kişi gururlu ve kendini karşı cins karşısında eksik görür. Dolayısıyla bilinçdışının katlarında bulunan anima ve animus, masalda Keloğlan ve padişahın küçük kızının birbirlerinin eksik yönlerini tamamlayan iki arketip olarak görülmektedir.

2.2. Gölge Arketipi

Kişinin bilinçaltında yatan karanlık duygu ve düşünceler gölgenin kendisidir. Bastırılmış fikirler, zayıflıklar, arzular ve içgüdüler gölge arketipinde yer alır. "Gölge, bireysel bilinçdışıdır. Toplumsal standartlara ve bizim ideal kişiliğimize uymayan tüm vahşi istekler ve duygulardır. “Utanç duyduğumuz ve kendi hakkımızda bilmek istemediğimiz her şeydir" (Fordham, 2016: 63). Kişinin kendi ahlak değerlerine ters düşen; kıskançlık, saldırganlık, nefret vb. duygular gölge arketipinin parçalarıdır.

> “Gölgesi tarafından ele geçirilen bir insan daima kendi ışığını keser ve kendi tuzağına düşer. Eline geçen her fırsatta başkaları üzerinde olumsuz bir izlenim bırakmayı tercih eder. Çoğunlukla şanssız kişi konumundadır, çünkü kendi düzeyinin altında yaşar, olsa olsa kendine iyi gelmeyen şeylere ulaşabilir. Tökezleyeceği bir eşik yoksa da yaratır, üstelik de faydalı bir şey yaptığını sanır” (Jung, 2013: 56).

Gölge kişiyi karanlığından çıkarmak istemez ve bilinciyle yüzleşmesine de engel olur. “İlk çağlardan bu yana var olagelen, ilkel ve hayvanî isteklerimizin kaynağını gölge

oluşturmaktadır. İnsanlığın uygarlaşma süreciyle birlikte değişmeyen, daima aynı kalan ve bilindik yollarla eğitilemeyen yanı olmakla birlikte gölge; doğal ve irsîdir" (Fordham 2015: 65). Gölgenin birtakım yollarla anlaşılmaz ve yok edilemez oluşu, onun bilinç dışına itilmesine neden olmuştur (Jung 2013). Gölge insan benliğinin saklamaya çalışsa da kimi zaman gün yüzüne çıkarabildiği karanlık yönlerini temsil eder. İlkel dönemlerden beri kökeni Sümer mitolojisine dayandıran çeşitli mitolojik anlatılarda, tek tanrılı dinlerde Eski Ahit'te, Yeni Ahit'te ve Kuran'da karşımıza çıkan ilk kanın döküldüğü Habil'in ölümüne sebep olan karanlık unsur yine gölge arketipinin kendisidir. Evrenin üzerinde taşıdığı zıtlıklar kişilerde de görülür. Bireyleşme sürecinde bireyi engelleyen gölge, kolektif bir unsur taşımaktadır. Masallarda somut olarak gölge arketipi cadı, büyücü, düşman ve kahramana erginleşme sürecinde engel olacak şeylerin tümü olarak ele alınabilir. Bu bazen kahramanın herhangi bir özelliği olarak da görülebilmektedir. Keloğlan masalında gölge arketipi birden fazla kişi ve unsurda tespit edilmiştir. Keloğlan'ın masalın başlangıcında görüldüğü mekân olan mağara karanlık ve labirent bir mekân olmasıyla masalda yer alan ilk gölge olarak ele alınabilir. Yine hilebazlığı sebebiyle devin gözlerini oyan büyücü ya da cadı gölge arketipinin bir yansımasıdır. Masallarda genellikle yoksul ve haksızlığa uğramışların sesi olan Keloğlan, planladığı oyunla devi gözlerine kavuşturarak mağarayı ve gölgeyi bir nevi aydınlatmış olur. Masalda yer alan bir başka gölge arketipi ise padişahın büyük kızları ve onların eşleriyle ilgilidir. Keloğlan'ın karşıt tipi olarak karşımıza çıkan damatlar, padişaha aslan sütü aramak için çıktıkları yolculuklarında zevk-ü sefalarından ödün vermeyip padişahın hastalığını umursamazlar. Padişahlık makamına göz diken bu iki damadın hırsları gölge arketipidir. Eşleri olan padişahın büyük kızları ise yine benliğin isteklerine hapsolmuş ve yaşamlarını mal ve mülk kavramı üzerinden idame ettiren kişilerdir. Dolayısıyla eşler gölgelerini birleştirmiş olsa da masal sonunda istedikleri padişahlık makamına kavuşamaz, yenilirler. Bunun yanı sıra gölge, sadece kişiler üzerinde değil belirli simgelerde de kendini gösterir. Mesela padişahın vücudunda oluşan çıbanlar gölgenin kendisidir. Kızını sıradan biriyle evlendirdiği için bu durumu kabullenemeyen padişahın gölgesi çıban olarak görülür. Çıban, padişahı zayıf ve aciz düşürecektir. Gölgenin arzuladığı da budur. Masalda birden fazla görülen gölge arketipi kahraman karşısında engel olsa da Keloğlan bu engelleri aşıp kahraman olacaktır.

2.3. Persona

Kişi doğup yetiştiği toplumun gelenek, görenek ve kurallarına göre şekillenir. Bireyin dış dünya ile ilişkisinde uyum sağlaması için çeşitli personaları vardır. Kelime anlamı itibariyle maske anlamına gelen persona, Jung'un dört arketip diye nitelendirdiği arketiplerden biridir. Buna göre, kişinin çeşitli sosyal maskeleri vardır ve kişi bulunduğu ortama göre maskelerini değiştirmektedir.

> "Kolektif olarak uygun bir personanın oluşumu, dış dünya için bir tavizdir. "Ben"i doğrudan persona ile özdeşleşmeye güdüleyen özgün bir fedakârlıktır. Böylelikle insanların oynadıkları rolün gerçek olduğuna inanılır. Bu tutumun "ruhsuzluğu" sadece görünüştedir, çünkü bilinç dışı hiçbir koşulda çekim merkezinin bu değişimine izin vermez. Dikkatli bakıldığında maskedeki mükemmelliğin, arkasında sürdürülen "özel yaşam" ile ödüllendiği görülür" (Jung, 2015: 17).

"Kişiler, onun aracılığıyla başkalarından kabul göreceğini düşündüğü şekilde kendilerini göstermektedirler" (Sungurlar, 2013: 54). Bu gizlenmenin altında toplumda kabul görme isteği yatar. Çünkü belli ilkel dürtü ve duygularını gizleyemeyip persona geliştiremeyen kişiler huzursuz olarak nitelendirilir. Ancak personasıyla fazla özdeşleşen kişilerin de gerçek kişiliklerinden kopması söz konusudur (Jung, 2013). Persona sözlü anlatılarda çeşitli sembollerle görülebilmektedir. Keloğlan masalında persona arketipi Keloğlan'la ilişkilidir. Keloğlan masalda her ne kadar kel kafasından dert yanmasa da devin ona vermiş olduğu üç saç telini kullanıp atlı ve zırhlı bir beye dönüşür. Masalda boş gezen fakir bir Keloğlan olduğu için hem padişah "*Gel zaman git zaman padişah her gün üzülüp yakınır en küçük, en güzel en değerli kızını kelin birine verdiği için çok mutsuzdur. Kahrından kederinden hastalanır"* hem de padişahın diğer damatları tarafından ayıplanan Keloğlan üç saç teli aracılığıyla maskesini kullanan masal kahramanıdır. Toplum tarafından dışlanmak Keloğlan'ı belirli şartlarda maske takmaya zorlar. Bu maske ise Keloğlan'ı dış görünüş olarak tamamen değiştirir. Devin kendisine vermiş olduğu üç saç telini birbirine sürerek şanlı bir komutana dönüşmesi onun aynı zamanda somut maskesidir ve bu maske toplum içerisinde ona saygınlık kazandırmıştır.

Personalar daima idealize edilmiş maskeler olarak görülmez. Kişi bazen de olumsuz bir maske takabilir. Masalda bu tip bir maske kullanan kahraman devdir. Cadı tarafından gözleri oyulan dev, aslında kendi benliğinden uzak olumsuz bir maske takar. Bu yüzdendir ki etrafındaki kişiler ondan korkar ve çekinir. Ancak bu maske, haksızlığa uğrayan devin gözlerine tekrar kavuşmasıyla düşmektedir. Dolayısıyla gerçek dünyanın, soyut hayal ve sembollerle anlatıldığı masallarda da arketipler, olağanüstülük motiflerin içerisinde gizlidir.

2.4. Aşama Arketipi

Joseph Campbell 1949'da Freud ve Jung'un çalışmalarından yararlanarak Kahramanın Sonsuz Yolculuğu adlı eserini yayınlamıştır. Yazar eserinde farklı kültür anlatılarının ortak motif ve mitoslarını "aşama" arketipi adı altında değerlendirmiştir. Buna göre, kahramanın macerası yola çıkmasıyla başlar. Yola çıktıktan sonra da erginleşen kahramanın dönüşü söz konusudur. Kahraman döndükten sonra bireyleşme sürecini tamamlamış olur. "Bilinç, sınavlar yoluyla ya da aydınlatıcı ilhamlar yoluyla dönüşüm geçirir" (Campbell, 2010: 167). Campbell'a göre dünyadaki tüm mitoslar ortak bir kalıp içerisindedir. Dünyanın farklı yerlerinde anlatılan mitoloji, efsane, masal vb. anlatılar bir aşama arketipi üzerine kurulmuştur. Keloğlan masalında da kahramanın "aşama arketipi"ne uygun bir şekilde erginleştiği görülmektedir.

Campbell'a göre kahramanların bir kısmı yolculuğa çıkmayı kendi tercih ederken, bir kısmı da zorunlu olarak yolculuğa çıkmaktadır. Ayrıca kahramanın maceranın içine itildiği, ne yaptığının farkında olmadığı ve kendini birdenbire bambaşka bir dünyada bulduğu bir macera türü de vardır (Campbell, 2010). Keloğlan masalında kahramanın yolculuğu kendi isteğiyle başlar. Sürekli gezmeyi seven bir tip olan Keloğlan'ın yolculuğunu yine kendisinin başlatması Keloğlan tipi açısından olağandır. Maceraya çağrının kendi iç sesi olan Keloğlan, günlerden bir gün yaşayacaklarından habersiz kırlarda dolanmaya çıkar.

> "Mitik yolculuğun "maceraya çağrı" olarak belirlenen ilk aşaması, kahramanı çağıran ve onun ruhsal ağırlık merkezini toplumun sınırlarından bilinmeyen bir bölgeye çekmiş olan kaderi belirtir. Bir hata sonucu veya şans eseri beklenmedik bir dünya ortaya çıkarılabilir. Alışılmış yaşam ufku genişlemeye başlar, eski kavramlar, idealler, duygusal kalıplar yetmez. Kahramanın bir eşiği aşma zamanı gelmiştir" (Campbell, 2010: 72).

Bu ilk eşik orman, bir ağaç kovuğu, mağara gibi belirli mekânlarda gerçekleşir. Keloğlan gezintisi sırasında kör bir dev ve bu devin, yanındaki onlarca kuzuyu alıp mağaraya girdiğini gözlemler. Keloğlan'ın merak duygusu onu dürtüler ve açılmaması gereken kırkıncı odanın anahtarıyla mağaraya girer. Bilincin karanlık yönünü gösteren mağara, kahraman için bir dönüşüm, yeniden doğuş mekânıdır. Mitik anlatılarda anne rahmini, doğurganlığı, bereketi sembolize eden mağara birçok koyuna ev sahipliği yapmasıyla bu yönünü gösterir. Keloğlan'ın mağaraya girebilmesi için doğaüstü bir yardıma ihtiyacı vardır. Ona mağaranın anahtarını veren eşik muhafızı kedidir. Eşiği koruyan muhafızın, anahtarı Keloğlan'a vermesi eşikte bekleyenlerin de kahramana yardım edebileceğini gösterir.

> *"O sırada yanında bulunan kedi,*
>
> *-Sakın girme, seni öldürür. Bu dev seni yer.*
>
> *Bunun üzerine kel adam şöyle söylemiş:*
>
> *-O zaman söyle bana ne yapayım, içeri nasıl gireyim?*
>
> *Kedi: Dev birazdan hapşıracak sen de o sırada ona: "Allah sana rahmet etsin baba" diye karşılık ver. Sen kimsin diye de sorarsa, vallahi senin burnundan düştüm, ben senin oğlunum de. O sırada dev adam seni koklayacak kokuna bakacak. Bu senin üzerine işerse sen ölürsün, işemezse de öleceksin. O işerken sen uzaklaş. Sonra bitirmeye yakın mağaranın önüne yaklaş, üzerine birkaç damla gelsin de seni kokladığı zaman tamam oğlumsun desin."*

Masalda eşik muhafızı olan kedi, Keloğlan'ın yardımcı güçlerinden biridir. Yapılan yardım ve verilen taktiklerin mizahi bir şekilde ele alınması masalların da aynı zamanda mizahi anlatılar olabileceğini gösterir. Mizah ve parodinin Keloğlan masallarında bilhassa görülmesi olağandır. Çünkü Keloğlan kel, başıboş biri olmasına rağmen gerek zekâsı gerek mizahıyla kötüye alay ederek başkaldırır. Mizahın da temelinde başkaldırı olduğu düşünüldüğünde mizah ve Keloğlan'ın birbiriyle ilişkili olduğu görülür. "Keloğlan, bütün zavallı, renksiz ve iddiasız görünümü yanında kendisinin de farkında olduğu ve zaman zaman keyif aldığı bir komiklik arz eder" (Harmancı, 2010: 192). Masalda geçen "bazı mizahi unsurlarla birlikte Vallahi, ya şimali'l âli (ey kuzeyin yücesi), nasibine git gibi yerel söylemler, atasözleri ve deyimler" masalın anlatıldığı bağlamda biçimlendiğini gösterir. Deve, kendisinin oğlu olduğunu inandıran Keloğlan ertesi sabah kuzuları otlatmak için devden izin alır. Dev buna müsaade eder ancak Keloğlan'a, karşısına üç yol çıkacağını, ikinci yoldan gidebileceğini ancak ağaçlarla dolu üçüncü yoldan gitmemesi gerektiğini tembihler. Keloğlan üç yolun eşiğine gelince devin sözleri aklına gelse de kendini tutamayıp

yasaklı olan yolun içine girer. Erginleşme yolculuğunda gidilmemesi gereken yollar, açılmaması gereken kutular ve kapılar kahramanı geçirmesi gereken aşamalara iter. Keloğlan'ın gitmemesi gereken yola girmesiyle idealize edilecek bir kahraman tipi olmanın ilk görevini gerçekleştirecektir. Az gidip uz giden Keloğlan ihtişamlı bir sarayın önüne gelir. Buraya nasıl geldiği "az gitti uz gitti" formel ifadesiyle geçiştirilir. Sarayda bulunan kadın, büyücü arketipi özelliklerine sahiptir ancak personasını kullanarak kendini devin kız kardeşi olarak tanıtır ve Keloğlan'ı aldatıcı bir üslupla "kardeşimin oğlu gelmiş hoş gelmiş" şeklinde karşılar. Meraklı ve zeki Keloğlan, halasına babasının gözlerinin neden kör olduğunu sorar. Durumu fark edeceğini düşünen kötü kadın Keloğlan'ı kovar. Kuzularıyla birlikte mağaraya dönen Keloğlan'a dev, kendisinden in ve cin kokusu aldığını, gitmemesi gerektiği yoldan gittiğini söyler. Keloğlan orada kötü, cadı bir kadınla karşılaştığını anlatır. Bunun üzerine dev, gözlerini o büyücü kadının oyduğunu ve yine gözlerinin iyileşmesi için kadının sarayında bulunan ağacın yapraklarının gerektiğini söyler. Keloğlan'ın yinelenen sınav yolu bu kez büyücüye karşıdır. Keloğlan, "modern zamanların öznesi gibi davranarak kendisine sorulan her soruya aklını ve bilgisini kullanarak cevap verir" (Özcan, 2013: 253).

Türlü oyunlar uygulayarak büyücüyü saçlarından ağaca asan Keloğlan tılsımlı ağacın yapraklarını alır ve deve götürür. Şifalı yapraklar devin gözünü iyileştirir. Bunun üzerine Keloğlan deve, aslında oğlu olmadığını ve artık gitmesi gerektiğini söyler. Dev, Keloğlan'a üç saç teli verir. *Şimdi "yoluna git, nasibine git"* diyerek onu uğurlar. Burada "yoluna git, nasibine" git şeklinde kullanılan cümle masalın anlatıldığı bağlamda var olan dini inançtan etkilendiğini gösterir. Masalda kahramanın erginleşmesine ön ayak olan mağara ve dev motiflerinin ardından sınavlar yolu devam eder. Kahramanın erginleşme yolculuğu bu defa ikincil mekân, bir padişah ve üç kızının yaşadığı bir ülkede gerçekleşecektir. Bu padişahın üç kızı evlenmek istemektedir ve bunu dillendirmekte çekindikleri için babalarına tam pişmiş, orta pişmiş ve çürümeye yüz tutmuş üç kavun gönderir. Burada üç kavun sembolik olarak örtük bir işleve sahiptir. Çürümeye yüz tutmuş kavun padişahın büyük kızını; tam pişmiş kavun, ortanca kızını, diri olan kavun ise en küçük kızı temsil etmektedir. Kavunların çürümeye yüz tutmuş, pişmiş ve diri olması aynı zamanda "kadınlık" kavramını sembolize eder. Elma motifinden farklı olarak masalda yer alan kavun motifi masalın yerel unsurlarından biridir. Mardin yöresinde yetişen ve oldukça tüketilen bir meyve olan kavunun Mardin'den derlenen Keloğlan masalında da geçmesi masal-bağlam ilişkisine bir örnektir.

Masalda kavunun ardından kullanılan elma motifi ise hem Anadolu hem dünya masallarının ortak bir unsurudur. Elma motifi, mitolojik ve kutsal anlatılarda sık görülen bir motiftir. "Elma ölümsüzlük, erkek çocuk, murat, soyun devamlılığı, güzellik, bekâret, verimlilik, ebedilik, gençlik, kuvvet, sağlık, sevgi, yaşam, bağlılık, barış, iyi niyet ve hatta inancı sembolize etmektedir" (Ölmez, 2012: 77). Birçok ögeyi temsil eden elmanın Keloğlan masalında talih, şans yönünü de vurgulamak gereklidir. Başına kırmızı elma düşen Keloğlan sadece padişahın kızıyla evlenmekle kalmayacak ülkenin padişahı da olacaktır. Keloğlan'ın erginleşme yolculuğu elmanın kafasına düşmesinin ardından devam eder. Genellikle gökten düşen elma masal sonunda görülürken Mardin'den derlediğimiz Keloğlan masalının gelişme bölümünde Keloğlan'ın yeni maceralarının devamı olup aynı zamanda bu maceraların başlatan unsurdur. Bu

sınavlardan biri ölüm döşeğinde hasta yatan padişah için aslan sütü bulmaktır. Burada aslan sütünün bir aslan derisi ve bir aslan üzerinde getirilmesi gerekliliği, zorlu yolculuğun mukaddimesidir, Kafdağı'nın sembolüdür. Yola çıkan kahraman kendi istikametini ve kaderini belirleyecektir. Kahraman yola çıktığı zaman yolculuğun nerede biteceğini bilmemesine rağmen devam eder. "O kendi yeteneklerini tanımak, yaşantılarını artırmak, ya da yaşamında bozulmuş olan dengeyi yeniden tesis etmek ister. Bu isteği, yola ilk adımını atmakla eyleme dönüşür ve bu yolu sebatla takip ederse, belki de hedefine uluşabilir" (Marchen, 1984, akt. Ateş, 1996: 245). Bireyleşme sürecinde kahraman yol boyunca karşılaştığı zorlukları bazen üç saç telini kullanarak bazen de kendi zekâsıyla aşar. Aslan sütünü bulmaya çıkan padişahın diğer damatları ve Keloğlan ayrı yollardan giderler. Onlar için hazırlanan güzel atların aksine Keloğlan eşek üzerinde yola çıkar. Az gidip uz gittikten sonra diğer damatlarla karşılaşan Keloğlan, devin verdiği üç saç telini kullanarak kılıcı belinde, "ya şimali'l âli" dediğinde şaha kalkan bir ata sahip komutana dönüşür. Keloğlan padişahın damatlarına kendisinde aslan sütü olduğunu ancak bunun karşılığında popolarına bir mühür vuracağını söyler. Burada masalın mizahi unsurlarından biri de "popoya mühür basma" olarak karşımıza çıkmaktadır. Masalda gülme eyleminin gerçekleşmesi için bu tarz mizahi unsurlar kullanılır ve böylece dinleyicilerin eğlenme ve rahatlama işlevi gerçekleşmiş olur. Mühür basılan kişilerin zengin ve soylu olması ise yine Keloğlan masallarının özelliklerindendir. Çünkü Keloğlan'ın savaştığı tipler genellikle zengin fakat adaletsiz ve kibirli kişilerdir. Mührü basıp aslan sütü arayışına devam eden Keloğlan uzaklardan bir aslan görür. Bu aslan vücudunda oluşmuş bir çıbandan dolayı ağrı çekmektedir. Keloğlan aslanın vücudunda bulunan çıbanı ok fırlatarak yerinden söker. Aslan çıbandan kurtulunca Keloğlan'a: Dile benden ne dilersen? şeklindeki kalıp ifadeyle cevap verir. Masallarda "dile benden ne dilersen" ifadesini söyleyenler; padişah, dev, büyücü, peri veya hayvanlardır. Bu durum kahramanın işini kolaylaştırır. Keloğlan'ın bir aslan sütünün sağılıp aslan derisi içinde ve aslan üzerinde şehre götürmesi gerektiğini öğrenen aslan kahrolsa da Keloğlan'ın ona yaptığı iyilik karşısından kendi yavrusu olan aslanı öldürüp derisine de kendi sütünü sağar ve bu sütü taşıyarak Keloğlan'la beraber padişahın yanına gider. Burada aslanın kendi yavrusunu öldürmesi masalların eğitsel yönünü gösterir. Cesaret ve iyilikte bulunulan kişilerin karşılığında yine iyilik görecekleri telkin edilir. Keloğlan böylece aslan sütünü padişaha götürür ve bu noktada kahraman erginleşme sürecini tamamlamış olur. Dolayısıyla Keloğlan'ın şehre gelişi onun maddi ve manevi dönüşümünü başlatır. Keloğlan sütü padişaha içirdikten sonra, yolda diğer damatlarının eğlenmekle meşgul olduğunu padişaha anlatır. Damatların Keloğlan'ı yalanlaması üzerine Keloğlan *"Padişah'a: İnanmazsanız popolarına bakın. Üzerinde "Borandağ mührü" göreceksiniz"* der. Devin kendisine verdiği üç saç telini kullanıp bir komutana dönüşen Keloğlan bundan sonra ülkenin padişahı olur. Masalda ismi geçen Borandağ mührü yerel bir motiftir. Anlatıcıya göre Borandağ, zengin ve kahraman bir beydir. Keloğlan'ın Borandağ mührünü kullanması onun bir kahramanla özdeşleşme isteğini gösterir. Sonuç olarak Campbell'in "Kahramanın Sonsuz Yolculuğu" kitabında bahsettiği kahramanın hem kahraman olabilmesi hem de gerdeğin bir ön koşulu olarak zor bir görevden geçmesi Mardin'den derlediğimiz Keloğlan masalında da mevcuttur. Keloğlan dışarıdan gelen kurtuluşla dönüş eşiğini aşıp yaşama özgürlüğüne kavuşur. Erginleşme

sürecinde yola çıkıp yoldaki engelleri aşarak ödül olarak da Padişahın kızına, sarayına ve ülkesine sahip olur.

2.5. Yeniden Doğuş Arketipi

Yeniden doğuş, dünya felsefesi, mitleri ve anlatıları üzerinde konuşulan kavramlardan biridir. Birçok kutsal ve kutsal olmayan kitapta ele alınan yeniden doğuşun çeşitli tezahürleri söz konusudur. Jung'un ortaya atmış olduğu arketiplerden biri olan yeniden doğuş, kahramanın yolculuğuyla ilişkilidir. Masallarda ve çeşitli anlatılarda kahramanın bir nevi sonsuzluk, ölümsüzlük, yüce birey olma yoluna varmak için küllerinden yeniden doğması gerekmektedir. Yeniden doğuş, herhangi bir doğuştan bir bebeğin dünyaya geliş serüveni gibi dokuz aydan da uzun sürebilecek ya da zamanla ifade edilemeyecek şekilde zor olabilir. Bu da kahramanı kahraman yapacak ve yeniden doğuşu gerçekleştirecektir. Jung, "yeniden doğuşu çeşitli biçimleriyle irdeler. Ona göre bu kavram hep aynı anlamda kullanılamaz.

> Ruh göçü, reenkarnasyon, diriliş ve yeniden doğuş biçimlerinde görülür. Yeniden doğuş (renovatio). Dördüncü biçim, sensu strictiori (tam anlamıyla) yeniden doğuştur; yani bireysel yaşam süreci içinde yeniden doğmaktır. Yenilenme ve düzelme yeniden doğuşla gerçekleşir. Yeniden doğuşun bir başka biçimi ise gerçek dönüşümdür, yani bireyin tümüyle yeniden doğuşudur. Buradaki yenilenme, transmutasyon diye nitelendirebileceğimiz bir varlık değişimidir" (Jung, 2013: 47-48).

Keloğlan masalında Keloğlan'ın devin ona vermiş olduğu üç saç teliyle korkusuz bir komutana dönüşmesi ve masalın sonunda bu haliyle görülmesi yeniden doğuş arketipine örnektir. Yeniden doğuş gözlemlenebilecek bir süreç değildir ancak masalda Keloğlan'ın dönüşümü hem fiziksel hem de ruhsal olarak gerçekleşir. Keloğlan'dan bir komutana dönüşen kahraman, aştığı sınavlarla ruhsal olarak belli bir olgunluğa ulaşır. "Kılık değiştirme" sadece kılık değiştirme ile kalmaz yeniden doğuşu beraberinde getirir. Yeniden doğuş onun dramatikal aksiyonunun sonucudur. Bunun sonucu da padişahın kızıyla evlenmek ve ülkenin kralı olmak olur. Dolayısıyla Jung'un insanlığın ilk ifadelerinden biri olarak tanımladığı yeniden doğuş arketipinin Keloğlan masalında görülmesi masalların arkaik ve kolektif bilinçaltının ürünleri olduğunu tekrar hatırlatır niteliktedir.

2.6. Kahraman Arketipi

Kahraman arketipi mit, masal vb. anlatmaların içerisinde yoğun bir şekilde işlenir. Herhangi bir masalın veya anlatmanın başkişisi genellikle kahraman olur ve bu kahraman "kahraman arketipi" nin özelliklerini taşımakla beraber gerçekleşmesi gereken serüveni de yaşar. Kahraman arketipi bazı destansı anlatılarda kahramanın doğuşunun olağanüstü bir şekilde gerçekleşmesiyle kendini göstermektedir. Ancak masallarda kahramanın doğuşu değil kahramanın yola çıkış ve macerası onun kahraman olacağının habercisidir. Genellikle Kafdağı gibi sembolik olarak aşılması zor olan mekânları aşan kahraman bireyleşme sürecini tamamlar ve ruhsal olgunluğa ulaşır. Mardin'den derlenen Keloğlan masalında Keloğlan'ın kahraman arketipi özelliklerini taşıdığı görülür. Kendi isteğiyle yola çıkan Keloğlan yolculuğunda karşılaştığı devin gözlerini iyileştirerek kahramanlığa doğru ilk adımlarını atmış olur.

Jung'a göre kahramanın görevlerinden biri yaşlı adamı gözlerine kavuşturmaktır (Jung, 2013). Bir Sibirya masalında "...bir tür kanatlı demon olan "Vil"ler gözünü oymuştur ve kahramanın görevi, yaşlı adamın gözünü yeniden eski haline getirmelerini sağlamaktır. Sonunda kahraman onun katilini öldürmeyi başarır…"(Jung, 2013: 95). Katilin yenilgiye uğraması bilinçaltının bilince karşı yenilgisidir. Görme yetisini sağlayan göz yol gösterir, karanlıkları aydınlatır. İncelenen masalda gözlerine kavuşan dev bunun karşılığında Keloğlan'a zorlu yolculuklarında ona yardımcı olacak üç saç telini verir ve böylece kahramanı ödüllendirmiş olur. Deve gözlerini, Padişaha aslan sütünü getiren Keloğlan'ın çıktığı yolculuklar bilinçaltıdır. Bilinçaltının karanlık, gölge taraflarını geride bırakıp bireyleşme sürecini tamamlayan Keloğlan'ın yolculuğu hem fiziksel hem ruhsal olarak bir kahramanın dönüşüdür. "Keloğlan, bu imgenin Türk kültüründeki milli motifi ve kahramanıdır. Bir bakıma Türk milletinin evrensel insan tecrübesinden -kolektif bilinçdışından yaptığı bir ödünçlemedir. Türk milleti, milli hayat çizgisine göre bu tipi karakterize ederek kendi kahramanına dönüştürmüştür" (Özcan, 2013: 255).

2.7. Bir Yüce Birey ya da Yaşlı Bilge: Dev

Jung'un yaşlı bilge arketipi yolculuk, aşama arketipiyle ilişkili olup kahramana yolculuğunda yardım eden arketipsel semboldür. Kahramanın ruhsal eksikliklerini tamamlama figürü olan yaşlı bilge ya da yüce birey arketipi yol gösterici konumundadır.

> "Yaşlı bilge adam" düşlerde büyücü, hekim, rahip, öğretmen, profesör, büyükbaba ya da otorite sahibi herhangi bir kişi olarak görünür. İnsan, gulyabani ya da hayvan görünümündeki ruh arketipi, insanın idrak, anlayış, iyi bir tavsiye, karar, plan gibi şeylere ihtiyaç duyduğu, ama kendi imkânlarıyla bunlara ulaşamadığı durumlarda ortaya çıkar. Arketip bu ruhsal yetersizliği, boşluğu dolduran içeriklerle telafi eder" (Jung, 2013: 86).

İncelenen masalda dev, yaşlı bilge arketipini örneklemektedir. Dev, masalda kötü niyetli olmayıp cadı tarafından gözleri oyulmuş halde bir mağarada yaşamaktadır. Devin kör olduğu halde mağarada yaşaması karanlığın karanlıkla örtülmesi durumudur. Gözleri kör olduğu halde yüzlerce koyunu her gün otlatmaya götürmesi ise devin yüce birey özelliklerini taşıdığı görülür. Devin oyulan gözlerini cadıdan getiren Keloğlan, yüce bireyin iyiliğini bir nevi karşılıksız bırakmamış olur. Masalda Keloğlan'ın babasından bahsedilmez. Keloğlan'ın babasının olup olmadığı bilinmemektedir. Keloğlan'ın mağara önünde deve, "ben senin oğlunum" demesi kahramanda bulunan "baba" figürü eksikliğinin bilinçaltındaki yansımasıdır. Bu eksiklik deve, "baba" diyerek giderilmeye çalışılır. Dolayısıyla birden fazla arketip özelliklerine sahip olan dev motifi masalda, masal kahramanın yardımcısı konumundadır. Keloğlan erginleşme yolculuğunda ilk aşamayı deve yardım ederek gerçekleştirir. Konuşunca rüzgârların estiği, yürüyünce yerlerin titrediği dev karşısında Keloğlan'ın korkmaması, kişinin bilinçaltı korkularıyla yüzleşmesini sembolize eder. Bahadur, masallarda var olan kötü huylu devlerle olan mücadeleyi insanoğlunun korkularını aşma çabası olarak tanımlar ve masallarda bu kötü huylu devler gibi iyi huylu devlerin de bulunduğunu aktarır (2019: 122). İncelenen masalda dev, iyi huylu devler kategorisinde olup olağanüstü özellikler sergileyen yüce bireydir.

2.8. Hilebaz Arketipi

Gölge arketipiyle ilişkili olan hilebaz arketipi masallarda kahramanın karşılaştığı engellerin yansımasıdır. Biçim değiştirme özelliğine sahip olan hilebaz kimi zaman personalarını kullanarak kahramanı aldatmak ister.

> "Hilebaz fantazması muzip anlatılarda, karnaval coşkusunda, şifa ve büyü ritlerinde, dinsel korku ve aydınlanmalarda, kimi zaman açık seçik, kimi zaman da muğlak biçimlerde, tüm zaman ve mekânların mitolojisinde dolanır durur, belli ki bir "psikologem", yani çok eski bir arketipik psişik yapıdır" (Jung, 2013: 126).

Türlü hilelerle başkalarını şaşırtmak hilebazın psişik özelliklerinden biridir. Alangu, "Keloğlan Masalları Mitostan Kurtuluş- Gerçeğe Yöneliş" adlı yazısında Keloğlan'ı "durmadan haksızlıklar, kötülükler yapan kimselerin karşısına pervasız bir atılganlıkla çıkmakta, iyisini kötüsünü ayırmadan onlara kullandıkları aynı silahla karşılık vermektedir. Keloğlan masallarında kurnazlık, hilekârlık, ataklık beceriklilik iş görür…" şeklinde tanımlamaktadır (1983: 334). İncelenen masalda devin gözlerini oyan cadı, hilebaz arketipi özellikleri sergiler. Yaşadığı sarayın göz alıcı, yemyeşil ağaçlar ve çiçeklerle dolu olması kahramanı aldatır. Hilebaz, "balta girmemiş bir ormandaki cennete götürür bizi, ama sadece bir siyanür şöleni sunmak için. O daima bir keriz arar. İşini bilen bir joker olarak, bizleri aptal konumuna düşürmekte ustadır. O bir dalaverecidir" (Moore ve Gillette 1995: 29.) Keloğlan cadının yaşadığı sarayı dışarıdan görünce Hansel ve Gretel'in "cadının dışarıdan çikolatayla kaplı evine girmeleri" gibi içeriye girer. Sarayın bahçesinde bulunan birbirinden güzel meyve ağaçlarının aslında zehirli olması gölge arketipinin sembolik bir biçimidir. Kendisini Keloğlan'a devin kız kardeşi olarak tanıtan cadı, Keloğlan'ı aldatır. Ancak cadının etrafını ışıklarla süslediği sarayı, bilinçdışının ve hilebazlığının karanlığını bastıramayacaktır "çünkü hilebaz yok olmaya yüz tutmuş, kendini biçimlendirip ifade etme gücünü giderek yitiren bir bilinç evresini temsil eder" (Jung, 2013: 131). Bunun yanı sıra kart karakter olarak ele alınan cadının yaşamış olduğu mekânın yine de ışıklı ve görkemli olması, bahçede zehirli meyveler gibi şifalı ağaçların da bulunması cadının, hilebazın "benlik iştiyakını" gösterir. Gündelik hayatta anlatı türlerinde ve yazılı edebi türlere bakıldığında kimi karakterler "ötekine dönüşmeyi içten içe arzular" (Kanter, 2020: 341). Ancak masalda benlik ve bireyleşme cadı için aşması zor bir yapıdır. İlkel dürtülerini bastırmaya gelmeyen, eğlence peşinde olan hilebaz "insanlara önce kötü oyunlar oynar, sonra da zarar verdiği kişilerin öcüne kurban gider" (Jung, 2013: 122). Masalda herhangi bir anne tipine rastlanmamıştır buna karşın cadı ya da büyücü kadın, bilinçdışının olumsuz anne tipini hatırlatır. Yaşlı cadı, bilinçdışının büyülü dünyasındaki olumsuz anne imgesine tekabül eder. Olumsuz anne arketipi huzursuz özelikler sergiler (Jung, 2013). Bu huzursuzluk hali de cadıda mevcuttur. Hilebazın en çok savaştığı şey yine kendisidir. Kaçınılmaz sonunu kendisinin zorbalıkları getirir. İncelenen masalda da hilebaz kadın, devin gözlerini oyduğu için Keloğlan tarafından yenilgiye uğratılır. Dolayısıyla kahraman sadece ödüllenmez ayrıca ödüllendirir ve cezalandırır. Büyücü ya da cadı ise gölgesiyle yüzleşemeyip yine kendi gölgesinde yok olur. Bu durum da birçok anlatının ortak motifi olan kötülerin cezalandırılması motifini hatırlatmaktadır.

2.9. Baba Arketipi

Baba arketipi Jung'un bahsetmiş olduğu arketiplerden biridir. Olumlu olarak koruyan, cesur, bilgili ve rehberlik eden baba arketipinin olumsuz tezahürü ise kontrol edici, cezalandıran bir tip olarak görülür. İncelenen masalda baba arketipi üç kız kardeşin babası olan padişahtır. Masalda annelerinden bahsedilmeyen kız kardeşler, babalarına düşkün ve bağlıdırlar. Bu durum kız çocuğunun babaya düşkünlüğü olarak ele alınan elektra kompleksini hatırlatır. Evlilik yaşları neredeyse geçmek üzere olan kızlar hem babalarından ayrılmak istemedikleri hem de babalarından çekindikleri için evlilik isteklerini dile getirmekte zorlanırlar. Bunu sembolik bir biçimde "kavun"la dile getiren kızlar babaları tarafından anlayışla karşılanır. Her birinin eline bir elma veren baba kızlarına eş seçme özgürlüğü sunar. Olumlu baba arketipinin özelliklerini sergileyen padişah, kendi konumu dolayısıyla otoriter özellikler de sergiler. Örneğin kızları saraydan dışarı çıkmaz ve eş seçimini bile bir pencereden gerçekleştirirler.

Padişahın en büyük ve ortanca kızının ülkenin ileri gelen ailelerinin oğullarıyla evlendiği için mutlu olup en küçük kızının kel ve yoksul birine varması onu üzmüştür. Vücudunda oluşan çıbanlar padişahın kibir, ego, karanlık bilinçaltını gösteren gölgesidir. Kızının evlenmesini istememesine rağmen küçük kızı Keloğlan'dan vazgeçmez. "Babada görülen marazi özellikler kalıtım yoluyla çocuklarına geçer. Babasına karşı mücadele eden kadın, içgüdüsel, dişi bir yaşam olanağına sahiptir, çünkü o yalnızca kendisine yabancı olanı reddeder" (Jung, 2013: 19). Bunun yanı sıra "Türk anlatılarında kadın, konunun seyrine yön verebilen önemli karakter olarak karşımıza çıkmaktadır" (Uygur, 2013: 387). Dolayısıyla incelenen masalda da padişahın en küçük kızı cesaret, dirayet vb. özellikleriyle maceraya yön verir. Bulunduğu mevkiden daha yüksek bir mevkiye gelerek masalın sonunda eşi olan Keloğlan'la birlikte ülkeyi yönetir.

3. MASALDAKİ SEMBOLLERİN ARKETİPSEL ÇÖZÜMLEMELERİ

Masaldaki Semboller	Çözümlemeleri
Aslan	Cesaret, kahramanlık
Aslan sütü	Yeniden doğuş
At	Yücelik, zenginlik, yolculuk
Borandağ mührü	Şan, zenginlik, yücelik
Çıban, zehirli ağaç	Gölge
Elma	Doğurganlık, cinsellik, bereket, şans
Eşek	Maddi durum düşüklüğü

Kavun	Olgunlaşma, kadın rahmi
Kedi	Eşik muhafızı
Kel olma	Yoksulluk, biricik olma
Mağara	Balinanın karnı, bilinçaltı
Pencere	Bilinç, aydınlanma
Üç ayrı yol	Bilinçaltı karmaşası
Üç saç teli	Çokluk, hediye, ödül

Keloğlan masalın[iii]da tespit ettiğimiz 14 sembolün çözümlemesi yukarıdaki tabloda verilmiştir. Jung'un arketipsel yaklaşımının temel alındığı çalışmada her bir sembol bu açıdan ele alınarak anlamlandırılmıştır.

Sonuç

Asırlardır anlatılan ve insanlığın ortak hikâyesi olan masallar, ortak bir bilincin ürünüdür. Bugün dünyanın herhangi bir bölgesinde anlatılan herhangi bir masalın Anadolu'da benzer bir olay örgüsü ve motiflerle dillendirilmesi masalların ortak arketiplere sahip olduğunu gösterir. Arketipler kişilerin kolektif bilinçaltında bulunan ortak psişik özelliklerdir. Bu özellikler masalın biraz insan, insanın da biraz masal olduğunu gösterir niteliktedir. İncelenen masalda yer alan elma, mağara, üç saç teli, at, dev gibi motifler dünya masallarının ortak motifleriyken kahraman, cadı, padişah ise ortak tiplerdendir.

Masallar evrensel olmakla beraber anlatıldığı kültürü de yansıtan sözlü anlatı türleridir. İncelenen masalda yer alan "Borandağ mührü, kavun, eşek motifinin yanı sıra "yoluna git nasibine git, Vallahi, Allah rahmet etsin, güzeller cennete girmemiş biz mi gireceğiz, ya şimali'l âli (ey kuzeyin yücesi) şeklindeki söylemler yöre kültürünün bağlamsal ögelerindendir. Bu unsurlar bulunduğu anlatıya zenginlik katmaktadır.

Mardin'in Artuklu ilçesinde 1978 doğumlu kaynak kişiden derlediğimiz masal, Keloğlan masallarının bir versiyonudur. Keloğlan tipinde bulunan kıvrak zekâ, başkaldırı, mizah ve kahramanlık özellikleri bu masalda da mevcuttur. Keloğlan masalının genelde evrensel, yerelde Keloğlan masallarındaki ortak motif, tip ve olaylara sahip olduğu görülmüştür. Derlenen masal tüm bu ortak ve farklı yönleri göz önüne alınarak arketipsel sembolizm açısından incelenmiştir. Masalda bulunan yerel söylemler masal-bağlam açısından değerlendirilmiş, semboller ise arketipsel bağlamda çözümlenmiştir. Sonuç olarak Mardin'den derlenen Keloğlan masalında bulunan arketiplerin, sembollerin ve serüvenin ortak bir ruhu yansıtması, masalların zamandan ve mekândan bağımsız, hem olağan hem de olağanüstü anlatılar olduğunu gösterir. Bu

anlatıların Mardin'de geleneğin bir parçası olarak anlatılagelmesi ise kültür aktarımı açısından önemlidir.

Sonnotlar

[i] KK1: A.C. ev hanımı, 1978, Mardin. Bu masal, 17.01.2020 tarihinde derlenmiştir.

[ii] Arapça I"l ımhammarin u ıl ımbovdarin me dehelu ıc cenne…" adlı cümlenin Türkiye Türkçesi'ne çevirisi, "makyajlılar ve pudralı kişiler cennete girmemiş (biz mi gireceğiz)" şeklindedir. Ancak makyajlı ve pudralı derken kastedilen "güzel kadınlar"dır.

[iii] Mardin'den Derlenen Keloğlan Masalının Özeti

Bir varmış bir yokmuş, sırtını Allah'a dayanan rahatlarmış. Çok eski zamanlarda kel bir oğlan varmış. Günlerden bir gün bu oğlan kırlarda dolanıyormuş. Dolanırken uzaktan bir dev görmüş ve bakmış ki bu dev, bir sürü kuzucukların kafasına dokunuyor, tek tek sayıp mağaranın içine alıyormuş. O gün Keloğlan gün boyu devi izlemiş, gözlemlemiş. Bu dev körmüş. Dev tüm kuzuları içeri aldıktan sonra kendisi de içeri girip mağarayı kapatıvermiş. Kel adamın içini bir merak salmış. İkinci gün yine devi takip etmiş. Bakmış ki yine kuzuları tek tek sayıp içeri alıyor. Üçüncü gün kendisi de mağaraya girmek için deve, kendisinin oğlu olduğunu söylemiş. Bunun üzerine dev, Keloğlan'a, üzerine işeyeceğini ve buna dayanırsa oğlu olduğuna inanacağını söylemiş. Bu sırada eşikte bekleyen kedi, Keloğlan'a dev onun üzerine işerse öleceğini ve uzaklaşması gerektiğini söylemiş. Keloğlan içeri girmekte ısrar edince kedi, buradan uzaklaşmasını devin işemesini bitirmeye yakın mağaraya yaklaşmasını ve en azından kokusunun üzerine sinerse devin buna inanacağını söylemiş. Keloğlan kedinin dediklerini harfi harfine uygulayarak mağaraya girmeyi başarmış. Devin oğlu gibi yaşamaya başlayan Keloğlan bundan sonra her gün kuzuları otlatmaya götürürmüş. Dev, Keloğlan'a kuzuları otlatırken karşısına üç yol çıkacağını ağaçsız olan iki yoldan gidebileceğini ancak ağaçlı olan üçüncü yoldan gitmemesi gerektiğini tembihlese de Keloğlan ağaçlı yola girerek yola devam etmiş, dışardan cennet sarayı gibi bir saray görmüş ve içine girmiş. Onu karşılayan cadı kendini devin kız kardeşi olarak tanıtmış. Keloğlan, kadının yalan söylediğini anlayıp devin gözlerinin neden görmediğini sorunca cadı buna karşı bir yalan uydurmuş. Keloğlan o gün yemiş, içmiş kuzuları otlatıp mağaraya dönünce dev ondan kötü bir kadının; in ve cinin kokusunun aldığını söylemiş. Keloğlan olanları deve anlatınca dev de onu kör eden kişinin o cadı olduğunu ve yine cadının kendisini iyileştirebileceğini söylemiş. Bunun üzerine Keloğlan az gitmiş uz gitmiş ve o sarayın önüne gelmiş. Cadıya türlü oyunlar kurarak bahçesindeki şifalı ağacın yapraklarını almış ve deve götürmüş. Gözleri iyileşen dev Keloğlan'a: "dile benden ne dilersen" demiş. Bunun üzerine Keloğlan bir şey dilemediğini ve aslında onun oğlu olmadığını yine yoluna devam edeceğini söylemiş. Dev, Keloğlan'a üç saç teli vermiş ve darlığa düştüğü her an bunları birbirine sürterek şahlı ata sahip bir komutana dönüşeceğini söylemiş. Keloğlan saçları alıp yoluna devam etmiş. Az gitmiş uz gitmiş dere tepe düz gitmiş ve ülkenin birine gelmiş. Bu ülkeyi yöneten padişahın üç bekâr kızı varmış. Evlilik yaşı gelmiş ve neredeyse geçmek üzere olan bu kızlar babalarına evlenmek istediklerini söylemek için üç kavun göndermiş. Kızlarının isteğini anlayan baba ülkenin bütün gençlerinin belirli bir saatte sarayın önüne toplanıp sağdaki pencerenin önünden sırayla geçmelerini emretmiş. Ülkenin bütün gençleri belirlenen saatte pencerenin önünden sırayla geçmişler. Kız kardeşler beğendikleri erkeğin üzerine kırmızı elma atacaklarmış. Büyük ve ortanca kız ülkenin ileri gelenlerinin başlarına elmayı atarken en küçük kız elmayı Keloğlan'ın başına atmış. Bu duruma üzülen padişah kederinden hastalanmış ve vücudunun her yeri çıbanlarla dolmuş. Lokman Hekim bu hastalığın tek ilacının aslan derisi içine sağılmış aslan sütünün yine bir aslan üzerinde padişaha getirilmesi olduğunu söylemiş. Padişahının askerleri ve iki büyük damadı aslan sütü bulmak için yola çıkmış ancak yolda zevk-ü sefalarına dalmışlar. Keloğlan da eşeğine binip aslan sütü aramaya çıkmış. Yolda padişahın damatlarının eğlencede

olduklarını gören Keloğlan hemen üç saç telini birbirine sürterek yüce bir komutana dönüşürken atların şahı da önünde belirivermiş. Atına binip "Ya şimali'l âli" (ey kuzeyin yücesi) diyerek damatlar ve vezirin yanına gitmiş. Kılık değiştiren Keloğlan onlara, bu toprakların kendisinin olduğunu ve izinsiz girdikleri için onları cezalandıracağını söylemiş. Bunun üzerine damatlar yalvarmış yakarmış ve aslan sütü aramaya çıktıklarını anlatmışlar. Keloğlan onlara aslan sütü vereceğini ancak bunun karşılığında popolarına mühür vuracağını söylemiş. Mecburen kabul eden damatların popolarına yakılmış demirden "borandağ mührü" basılmış. Keloğlan bunun ardından onlara aslan sütüymüş deyip köpek sütü vermiş. Sütü alıp giden damatlar, padişaha sütü içirince padişah daha da hastalanmış. Bu sırada Keloğlan aslan sütünü bulmuş ve bir aslan derisinin içine koyup bir aslan üzerinde şehre götürmüş. Keloğlan sütü içip iyileşen padişaha bütün olayları anlatmış ve inanmadığı takdirde damatlar ve vezirin popolarına basılan mührü gösterebileceğini söylemiş. Mührü gösteren damatlara herkes gülerken Keloğlan üç saç telini kullanıp komutana dönüşmüştür. Bunun üzerine padişah, Keloğlan'la kızına yeniden kırk gün kırk gece düğün yapmış ve ülkesini onlara bırakmış. Onlar ermiş muradına biz çıkalım kerevetine.

KAYNAKLAR

ALANGU, Tahir (1983), "Keloğlan Masalları Mitostan Kurtuluş-Gerçeğe Yöneliş", **Türkiye Folkloru El Kitabı,** Adam Yayıncılık, ss.330-343.

ASLAN, Ensar, (2008), ***Türk Halk Edebiyatı,*** Ankara: Maya Akademi Yayıncılık.

ATEŞ, Şeref, (1996), "Hesse'nin Masalları: Motifler, Otobiyografik Unsurlar", **Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi,** S.1, ss.244-249.

BAHADUR, Yeliz, (2019), "Türk Dünyası Masallarında İyi Huylu Devler ve Fonksiyonları", **Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi,** S.14, ss.121-134.

CAMPBELL, Joseph, (2010), ***Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*****,** Çev. Sabri Gürses, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

FORDHAM, Frieda, (2015), ***Jung Psikolojisinin Ana Hatları,*** Çev: A. Yalçıner, İstanbul: Say Yayınları.

FROMM, Erich, (2015), ***Rüyalar Masallar Mitler,*** İstanbul: Say Yayınları.

HARMANCI, Meriç, (2010), "Türk Masallarında Keloğlan Tipi", Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmit: Kocaeli Üniversitesi.

IRMAK, Y. ve BARS, M,E, (2018), "Palu'da Derlenmiş Olan "Paşa İle Kurt" Masalının Arketipsel Sembolizm Bakımından İncelenmesi", **Uluslararası Palu Sempozyumu Bildiriler Kitabı,** ss. 339-349.

JUNG, Carl Gustav, (2009), ***İnsan ve Sembolleri,*** İstanbul: Kabalcı Yayınevi

JUNG, Carl Gustav, (2013), ***Dört Arketip,*** İstanbul: Metis Yayınları.

JUNG, Carl Gustav, (2015), ***Feminen Dişiliğin Farklı Yüzleri,*** İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

KANTER, Beyhan, (2020), "Orhan Kemal'in Romanlarında Göç Merkezi Olarak Kentler ve Kültürel Araf", **İstanbul Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi,** C.60, S.1, ss. 331-346.

MOORE, R. ve DOUGLAS G, (1995), ***Kral, Savaşçı, Büyücü, Âşık: Olgun Erkeklik Arketipleri Yeniden Keşfediliyor,*** İstanbul: Sistem Yayıncılık.

MORAN, Berna, (1999), ***Edebiyat Kuramları ve Eleştiri,*** İstanbul: İletişim Yayınları.

ÖLMEZ, Filiz, (2012), "Meyve ve Türk Sanatları Bağlamında Elma", **Art-e Sanat Dergisi,** C.5, S.10, ss. 77-102.

ÖZCAN, Tarık (2013), "Modern Bir Öncü: Keloğlan", **Bilig**, S.65, ss.247-248.

ÖZGÜL, Şengül, (2019), "Emine Işınsu'nun Romanlarında Yolculuk Arketipi". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi.

ÖZÜNEL, Evrim Ölçer, (2005), "Kel Ata'dan Keloğlan'a "Hilebaz" Dönüşüm", **Milli Folklor Dergisi,** Yıl.17, S.67, ss. 47-51.

SAKAOĞLU, Saim, (2010), ***Masal Araştırmaları,*** İstanbul: Akçağ Yayınları.

STEVENS, Anthony, (1999), ***Jung,*** Çev: Ayda Çayır, İstanbul: Kaknüs Yayınları.

SUNGURLAR, Işık, (2013), "Bir Arketip Olarak Gölge". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Işık Üniversitesi.

ŞİMŞEK, Esma, (2017), "Türk Masallarının Milli Tipi: Keloğlan", **Akra Kültür Sanat Edebiyat Dergisi,** S.11, ss. 41-57.

UYGUR, Hatice Kübra, (2013), "Dede Korkut Boylarında Kadın Statüsü", ***Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Kongresi Bildiri Kitabı 1,*** Saraybosna.

AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi

Cilt : 9 Sayı : 26 Sayfa: 52 - 68 Mart 2021 Türkiye

Araştırma Makalesi

MOLLA NASREDDİN DERGİSİNİN İKİ ÖNEMLİ YAZARI: MİRZA CELİL VE SABİR

Dr. Öğr. Üye. Nergiz GAHRAMANLI♣

ÖZ

Azerbaycan Türk edebiyatının ilk mizah dergisi olan Molla Nasreddin, 1906 yılında Celil Memmedkuluzade tarafından çıkarılmıştır. Döneminde gördüğü olumsuzlukları dile getirmek ve halkı uyandırmak için bir mizah dergisi çıkarma kararı alan Celil, buna Molla Nasreddin adını verir. Molla Nasreddin'in neşri Azerbaycan matbuatında önemli bir olaydı. Dergi, toplumdaki olumsuzlukları Nasreddin Hoca'nın yaptığı gibi mizahi bir dil ve ironik üslupla dile getirmiştir. Renkli ve resimli bir dergi olan Molla Nasreddin, haftada bir defa basılmıştır. Her sayı sekiz sayfadan ve bu sekiz sayfanın yarısı da karikatürlerden oluşmuştur. Kısa sürede dergi herkes tarafından tanınmaya ve büyük ses getirmeye başlar. Derginin etrafına dönemin önemli yazarları toplanır ve bu topluluğa "Molla Nasreddinciler" denilmeye başlanır.

Buradaki yazıların çoğu "Molla Nasreddin" takma adıyla Celil Memmedkuluzade tarafından yazılmıştır. Dergide mizahi hikâyelere, şiirlere, deyimlere, sohbetlere, hesap meselelerine, mektuplara, lügata, sorulara vb. yazılara yer verilmiştir. Onun nesirde yarattığı yeniliği, şiirde Mirza Elekber Sabir yaratmıştır.

Molla Nasreddin dergisi denilince nesirde Celil Memmedkuluzade, nazımda Mirza Elekber Sabir akla gelmektedir. Mirza Celil fikirlerini nesir yoluyla, Sabir ise nazımla halka ulaştırmıştır. İlk sayısından itibaren sosyal, siyasi, edebi meseleleri malzeme olarak seçen ve işleyen, dönemin şair ve yazarlarının dikkatini çeken Molla Nasreddin, bugünün edebiyatına ve toplumuna önemli bir hizmette bulunmuştur.

Bu çalışmada, iki güçlü yazarın Molla Nasreddin dergisinde eleştirel bakış açısıyla yazdığı yazıların önemi üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Mirza Celil, Sabir, Molla Nasreddin, mizah, dergi.

TWO NOTABLE AUTHORS OF MOLLA NASRADDIN MAGAZINE

ABSTRACT

Molla Nasraddin, the first humor magazine in the Azerbaijan field Turkish literature, was published by Celil Memmedkuluzade in 1906. Celil, who decided to publish a humor magazine in order to express the social problems he witnessed in his period and to raise the awareness of public, called it Molla Nasraddin. The publication of Molla Nasraddin was a remarkable event in the Azerbaijani press. The magazine depicted the negativities in the society in a humorous tone and ironic style, precisely as it is in the jokes of Nasraddin Hodja. Molla Nasraddin, a colorful and illustrated magazine, was published once a week. Each issue consisted of eight pages and half of these eight pages featured caricatures. In a short time, the magazine became recognized by everyone and made a tremendous impact. The important writers of the period gathered around the magazine and this group was called "Molla Nasreddinciler" that was to denote the ones who regularly engaged in the magazine.

Most of the articles in the magazine were written by Celil Memmedkuluzade under the pseudonym "Molla Nasraddin". Humorous stories, poems, idioms, conversations, account matters, letters, lexicon, questions, etc. are included in the magazine.

♣ Yeditepe Üniversitesi/Fen-Edebiyat Fakültesi/Türk Dili Ve Edebiyatı Bölümü/Türk Dili Ve Edebiyatı Pr, neraz39@gmail.com, Orcıd ID: 0000-0001-9347-2669

Makalenin Dergiye Ulaşma Tarihi:07.12.2020 Yayın Kabul Tarihi: 25.02.2020

When the magazine Molla Nasraddin is mentioned, Celil Memmedkuluzade comes to mind in the field of prose and Mirza Elekber Sabir in the field of poetry. He made as much innovation in prose as Mirza Elekber Sabir did in poetry. Mirza Celil conveyed his ideas to the public by prose, while Sabir by poetry. Dealing with the social, political and literary matters and arousing the attention of the poets and writers of the period from the very first issue, Molla Nasraddin made notable contributions to the contemporary literature and society.

In this study, the importance of the articles written from a critical point of view by these two influential authors in the magazine Molla Nasraddin is emphasized.

Keywords: Mirza Celil, Sabir, Molla Nasraddin, humor, magazine.

Giriş

XIX. yüzyılın başlangıcında Azerbaycan'da sosyal-ekonomik ve toplumsal birçok değişiklikler yaşandı. Mirza Cafer Topçubaşı, Abbaskuluzağa Bakıhanlı Kudsî, Mirza Şefi Vazeh, Kasım Bey Zakir vb. önemli aydınlar yetişti. XIX. yüzyılın ikinci yarısında bu değişiklikler edebiyata da yansıdı, yeni fikirler, yeni türler ortaya çıktı.

Dönemin en büyük temsilcisi Mirza Fethali Ahundzade'dir. O, Azerbaycan'da edebi nesrin ve edebi tenkidin kurucularındandır. Türk İslam âleminde ilk tiyatro eserini yazan odur. Nesrin ilk örnekleri onunla başlamış, ilk Türk gazetesi olan *Ekinçi*'nin sahibi Hasan Bey Melikzade Zerdabi'nin yazdığı yazılarla devam etmiştir.

İlk Türk gazetesi olan Ekinçi 1875-1877 yıllarında Bakü'de Hasan Bey Melikzade Zerdabi tarafından çıkarılmıştır. "Bu gazete aynı zamanda Çarlık idaresi altında yaşayan Türklerin çıkarmaya muvaffak oldukları ilk milli Türk- Müslüman gazetesi olma şerefini de taşır. Ekinçi'nin 1875'te 1-12., 1876'da 13-36. ve 1877 yılında da 37-56. sayıları çıkartılmıştır." Zerdabi bu gazeteyi çıkarabilmek için resmi makamlardan gerekli izinleri üç yıl süren uzun mücadeleler sonunda alabilmiştir. Gazete iki haftada bir neşredilmiştir. Siyasi konulara yer verilmesinin yasak olduğu gazetede, yalnızca tarım ve köy işleri hakkında haberler yayımlanmıştır. Gazetede 1100'den fazla makale, mektup, haber, köşe yazısı ve şiire yer verilmiştir. *Ekinçi* Azerbaycan'da realist edebiyatın gelişimine önemli katkıda bulunmuştur. (Akpınar, 1994: 89-90)

Ekinçi kapandıktan sonra birçok gazete yayımlanır. Bu gazeteler arasında 1903 yılında Mehemmed Ağa Şahtahtlı tarafından yayımlanan *Şark-ı Rus* gazetesi büyük önem arz etmektedir. Gazetenin etrafına Celil Memmedkuluzade, Mirza Elekber Sabir, Abbas Sıhhat, Ömer Faik Numanzade vb. dönemin önemli aydınları toplanmıştır. (Şerif, 1986: 247)

Celil Memmedkuluzade ilk matbuat faaliyetine *Şark-ı Rus*'ta başlamıştır. Onun gazetede birkaç hikâyesi ve makalesi Rusça'dan yaptığı çeviriler yayımlanmıştır. *Şark-ı Rus* gazetesi vasıtasıyla matbuat âlemine açılan yazar, burada Ömer Faik Numanzade ile tanışmış ve arkadaş olmuştur. Bu dostluk ileride gerek Azerbaycan Türk edebiyatı ve fikir hayatı, gerekse Azerbaycan basın tarihi için büyük önem taşıyan meşhur *Molla Nasreddin* dergisinin temelinin atılmasına sebep olmuştur.

Şark-ı Rus gazetesi kapatıldıktan sonra Celil Memmedkuluzade ile Ömer Faik Numanzade matbaayı satın almış ve Geyret adı altında yayın faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Daha sonra Celil bir gazete çıkarmak için [iki defa] başvurmuş, istediği

gazete için izin çıksa da fikrini değiştirmiş, *Molla Nasreddin* adını vereceği bir mizah dergisinin çalışmalarına başlamıştır. (Kasımzade ve Ceferov, 1982: 225) Celil Memmedkuluzade *Molla Nasreddin* dergisinin oluşumunu derin anlamlı bir cümleyle ifade etmiştir: "*Molla Nasreddin'i tabiat kendi yarattı, devir kendi yarattı*." (Memmedkuluzade, 2004: 69)

1. *MOLLA NASREDDİN* DERGİSİ VE MİRZA CELİL

Celil Memmedkuluzade XX. yüzyıl Azerbaycan edebiyatının en önemli temsilcisi, "çok sevilen nasir, tiyatro yazarı, tenkidi realizm edebi mektebinin" rehberi, *Molla Nasreddin* dergisinin redaktörüdür. (Ahmed Orucova, 2014: 51) 1906 yılı Mart ayında neşre başladığı *Molla Nasreddin*, renkli ve resimli bir mizah dergisidir. Mirza Celil'in dergiye *Molla Nasreddin* adını vermesinin sebebi, Molla Nasreddin isimli bir "zatın" eskiden Azerbaycan, Yakın ve Orta Şark'ta halk arasında güçlü mizah anlayışıyla tanınan bir insan olmasıdır. Nasreddin Hoca'yla ilgili yüzlerce meşhur fıkra bilinmektedir. Nasreddin Hoca fıkralarında olduğu gibi, Celil'in hikâyelerinde ve gazete yazılarında da mizah çok güçlüdür. O, yazılarında halkın hakkını savunmakta, mevcut hükûmeti eleştirmektedir. Yazar, *Molla Nasreddin* dergisindeki yazılarının çoğunu "Molla Nasreddin" imzası ile yazmıştır. Dergi yayımlandıktan sonra Mirza Celil, halk arasında "Molla Amca", "Molla Nasreddin" lakapları ile tanınmaya başlamıştır. "Molla Nasreddin" aynı zamanda Mirza Celil'in gizli imzalarından biridir. "Mirza" adı herkese verilmemektedir. Azerbaycan'da yazı ile edebi yaratıcılıkla meşgul olan kişilerin adlarının önüne eklenmektedir. Bu ad birçok yazar arasında yalnız birkaç kişiye verilmiştir. Mirza Fethali Ahundzade, Mirza Şefi Vazeh, Mirza Elekber Sabir, Mirza Abdurrahim Talıbzade, Mirza Celil, "Mirza" ünvanını kazanmışlardır. "Mirza" "üstad" anlamına da gelmektedir. (Hebibbeyli, 2004: 4-5)

Molla Nasreddin haftada bir defa basılmıştır. Her sayı sekiz sayfadan ve bu sekiz sayfanın yarısı da karikatürlerden oluşmuştur. Karikatürleri devrin yetenekli ressamları sayılan Oskar Smerling, İozef Rotter, daha sonra ise Azim Azimzade çizmiştir. Resimlerin konusunu ressamlara çoğu zaman derginin redaktörü Celil Memmedkuluzade vermiştir.

Dergide mizahi hikâye, köşe yazısı, şiir ve makalelerden başka, mizahi olarak yazılan telgraf haberleri, ilânlar, sohbetler, deyimler, hesap meseleleri, mektuplar, lügat, soru vb. yazılar yayımlanmıştır. Bu yazılar kısa ve keskin bir üslupla ifade edilmiştir.

Molla Nasreddin dergisi ilk sayısından itibaren birçok şair ve yazarın dikkatini çekmiştir. Siyasi ve sosyal olayların konu edindiği mizah dergisi kısa sürede tanınmış ve etrafına bir grup yazar toplanmıştır. Dergide dramaturg Abdurrahim Bey Hakverdiyev, gazeteci Ömer Faik Numanzade, yazar Memmed Sait Ordubadi, besteci Üzeyir Hacıbeyov, şair Mirza Elekber Sabir, Ali Nazmi, Aligulu Gamküsar, Salman Mümtaz vb. vardı. (Ensiklopediya, 2008: 11) Bu yazarlara "Molla Nasreddinciler" denilmekteydi.

> *Molla Nasreddin'ciler, millî değerlere sahip ve modern anlamda eğitim verecek Azerî okullarının sayısının artırılarak daha çağdaş bir eğitim seviyesinin yakalanması gerektiğini savunurlar. Derginin*

yazarları/şairleri, kendilerini toplumun ilerleme sürecinden sorumlu tutan aydınlardır. Molla Nasreddincilere göre toplumu bilinçlendirerek çağdaş uluslar düzeyine ulaştırmanın ilk aşaması, doğru ve modern bir eğitimdir." (Adıgüzel, 2007:15-16)

Onların dile getirdiği fikirler tüm Şark'ı etkilemiştir. "Molla Nasreddin edebi mektebi" denildiğinde nesirde ilk sırada Mirza Celil, şiirde Sabir akla gelmektedir.

Molla Nasreddin dergisi, redaktörün; ["Müslüman kardeşlerim, ben sizin için geldim! O kimseler için geldim ki, benim sohbetimi beyenmeyip, bazı bahaneler ile benden kaçıp gidiyorlar, örneğin, fala baktırmaya, köpek boğuşturmaya, derviş masalını dinlemeye, hamamda yatmaya ve diğer önemli amellere. Çünkü hükemâlar şöyle buyurmuş: 'Sözünü öyle kimselere söyle ki, seni dinlemesinler"] (Memmedkuluzade, 1984: 673, 675) cümlesi ile başlayan yazısı ile açılır.

Dergideki sosyal ve siyasi konular, telgraf haberleri, sorular, okuyucuya mizah yoluyla sunulmuştur. Mirza Celil mizahı hem yoğun hem de başarılı bir şekilde kullanmıştır. Mizahi üslupla kaleme aldığı yazılarda halkın gözünü açmaya, iyi ve kötüyü birbirinden ayırmaya, özgürlüğün değerini bilmeye çağırmıştır. Aşağıda verilecek olan örneklerin hepsinde ironi ve hiciv vardır.

Örneğin, dergideki bir haberde "*burada sakin bir ortam mevcuttur, kurt kuzu ile birlikte otlamaktadır*" (Molla Nasreddin, 1906 No: 3) denilmektedir. Soru şeklinde yayımlanmış "Bilinmesi Gereken Haberler"de (Molla Nasreddin, 1906 No: 3, 6) divanhanede çalışan mollaların taziye yerlerinde sabah akşam yiyip içtikleri anlatılmaktadır.

Atasözleri ve deyimler bölümünde toplumdaki çeşitli aksaklıklar eleştirilmiştir:

"*Koyuna rahm eylersen kurda zulüm olur*",

"*Baba malı olduğu yerde senin kazanman haramdır.*" (Molla Nasreddin, 1906 No: 6)

Molla Nasreddin dergisindeki mizahi *Telgraf Haberleri*'nde siyasi meselelere değinilmiş, "mürteci"ler, çarlık ve "şark despotizmi" tenkit edilmiştir.

Çar hükümetinin eğitim konusundaki kötü tavrını göstermek amacıyla bir telgraf haberinden yola çıkarak şunlar söylenmiştir:

"*Müslümanlar terakki etmektedirler. Şemahı'da bir eczacıya kıraathane açma izni verilmiştir. Burada Türkçe hiçbir kitap okunmaması şartıyla*." (*Molla Nasreddin*, 1906 No:3)

Çeşitli vergiler, rüşvetler ve istismar, *Hesap Meseleleri'nde* alaycı bir dille anlatılmıştır:

"*Çiftçi yetiştirdiği buğdayın otuzda on hissesini beye, on hissesini imam veya dervişe, on hissesini muhtara ve mahkeme harcı olarak polise rüşvet verir. Çiftçinin kendisine ne kadar buğday kalır?*" (Molla Nasreddin, 1907 No: 6)

Molla Nasreddin dergisinde yalnız Azerbaycan'daki olaylara değil, bütün dünya hadiselerine yer verilmiştir. Emperyalist devletlerin halka yaptığı zulüm, şark istibdadı, "İran ve Türkiye irticası" keskin bir dille tenkit edilmiştir.

"*Molla Nasreddin dergisini İran Padişahı İran'a ve İran Azerbaycanı'na, Abdülhamid ise Türkiye'ye gönderilmesini yasaklamıştır*." (Memmedkuluzade, 1984: 359-360)

Celil Memmedkuluzade yazılarında halkın köle gibi yaşadığını, yoksul kesimin hiçbir haklarının olmadığını hatta insan yerine konulmadığını anlatmış, hanları, beyleri, ağaları keskin yazılarıyla ifşa etmiştir. Dergi halkın bu zor yaşam tarzını tasvir etmekle yetinmemiş, halkın gücünü birleştirdiği takdirde bu zulüm ve esaretten kurtulabileceği bilgisini vermiştir. Zulme, istismara ve haksızlığa karşı tek yolun, birlikte mücadele olduğunu dile getirmiştir.

Molla Nasreddin'in Azerbaycan Türk edebiyat tarihinde önemi büyüktür. Dergide yapılan tenkitler herkesi etkilemiştir. Tercüman gazetesinin redaktörü İsmail Gaspirinski Celil Memmedkuluzade'ye yazdığı mektupta derginin önemini şu cümlelerle desteklemiştir:

"*Sizin tenkit ettiğiniz kusurlar bütün İslam âlemi için müşterektir. Derginizde hedefe doğru yönelen şeyler vardır… Sizin derginizin gelecekte matbuat âleminde önemli yer tutacağından şüphem yok*." (Aliyev, 1979: 15)

Mirza Celil'e göre yüzyıllarca hüküm süren cehaleti tenkit etmek o kadar kolay değildi. Gerçekleri saklamayan *Molla Nasreddin* dergisi mertçe mücadele meydanına girmiş, bütün olumsuzlukları ifşa etmiş ve çok sayıda düşman kazanmıştır. Derginin çeşitli sosyal tabakadan düşmanları vardı. Tiflis general gubernatoru defalarca dergiyi yasaklamış, İran hükümeti gümrükte derginin nüshalarını yakmıştır. Bakü mollaları, Karabağ beyleri, Dağıstan fanatikleri Mirza Celil'e tehdit mektupları göndermiştir. Çar sansürü de dergiyi gördüğü yerde yırtıp atmış, neşrine engel olmuştur. Çoğu zaman *Molla Nasreddin*'in birçok sayfası ya tamamen boş ya da kırmızı kalın çapraz çizgi şeklinde çıkmıştır. Celil Memmedkuluzade *Molla Nasreddin*'de her zaman gerçekleri yazmıştır. Sözleri hep acı olmuştur, çünkü insanların hoşlanmadığı konuları dile getirmiştir. (Ensiklopediya, 2008: 11-12) Yapılan tehdit ve takipler onu yıldırmamış, faaliyetini devam ettirmiştir.

Molla Nasreddin dergisinin birinci sayısı 7 Nisan 1906 yılında çıkmıştır. 1906-1931 yılları arasında kısa aralıklarla yirmi beş yıl devam etmiştir. Önce Tifilis'te sonra Tebriz'de ve Bakü'de yayımlanmıştır. (Rızayev, 2008: 11) Derginin Azerbaycan'ın milli uyanışında ve gelişiminde mühim rolü vardır.

Celil Memmedkuluzade *Molla Nasreddin* dergisinde neşrettiği "Sizi Deyib Gelmişem", "Nece Gan Ağlamasın", "Rus Mehreci", "Niye Meni Döyürsüz", "Millet", "Fırkalar Davası" vb. makalelerinde devrin sosyal problemlerini yansıtmıştır. Halkın büyük çoğunluğu okuma yazma bilmediği için derginin birkaç sayfasını renkli ve karikatürlü hazırlanmıştır. Çizilecek karikatürlerin konusunu ressamlara Mirza Celil kendisi vermiştir. *Molla Nasreddin*'deki karikatürleri Azim Azimzade, Oskar Şmerling, İozef Rotter vb. çizmiştir. Celil Memmedkuluzade "Teze Partiler", Azade-yi Vicdan",

"Firgeler Davası" vb. makalelerinde çok partili sistem, insan hakları, demokratik seçim gibi konular hakkında görüşlerini ifade etmiştir. (Memmedkuluzade, 1984: 27-28)

1917 yılında yazdığı "Cumhuriyet" makalesinde Çar idare sistemi dağıldıktan sonra ülkede oluşan zorlu durumdan çıkışı, cumhuriyet sisteminin kurulmasında görmüştür. "*Cumhuriyet, yeni latınca 'Respublika' ele bir hökümete deyirler ki, orada memleketin idaresi cemaatin öz idaresinde ve ihtiyarındadır*." (Memmedkuluzade, 2002: 97)

Halk dergisi olan halkın haklarını ve menfaatini savunan *Molla Nasreddin,* Azerbaycan Türk edebiyatı ve matbuatında o zamana kadar kullanılmayan bir dil kullanmıştır. Dergisini geniş halk kitlesi için yayımlayan Mirza Celil, konuşma dilini tercih etmiştir. Burada amaç yalnız Arapça ve Farsça kelimeleri dilden çıkarmak veya dile giren Rusça kelimeleri atmak değil, dili tamamen yeniden oluşturmaktır.

Celil Memmedkuluzade hiçbir edebi dil kuralına uymamış, halk kitlesinin konuştuğu dilde yazmıştır. Bu dil çoğu zaman cümleyi tahrif eden, Azerbaycan köylüsünün ve işçisinin konuştuğu, alıştığı ve herkes tarafından anlaşılan bir dildir.

Ekim İnkılabı'ndan (Oktyabr İnkılabı) önce *Molla Nasreddin* dergisinin ana dile yabancı olan "milliyetçilere karşı" yazdığı çok sayıda mizahi şiir Güney Azerbaycan matbuatında olumlu etkiler göstermiştir.

> *Biz 'Molla Nasreddin' mecmuasını sade bir şekilde, ana dilinde yazmaya başladık. Bizim bu dile ana dili dememizin sebebi, bu dilde yazı yazınca ve ortaya 'ana' sohbeti gelince, biz 'ana'yı 'ana' yazarız, ama başka yazarlarımız… 'ana' kelimesi yerine 'mader', 'ata' [baba] kelimesi yerine 'peder' yazarlar… Hatta her gün yediğimiz 'çöreği' [ekmeği] beğenmeyip 'nan' yerdiler ve şimdi de yerler… Türk dilinin terkip ve kurallarını bir kenara bırakıp Arapça, Farsça terkipleri kullanırlardı ve şimdi yine kullanırlar*. (Memmedkuluzade, 1985: 159)

Yazarın amacı, bütün Türkler için herkesin anlayabileceği ortak bir dil yaratmaktı. "*Dil Celil Memmedkuluzade ve arkadaşlarının üzerinde hassasiyetle durduğu konulardan biridir. Dolayısıyla, Molla Nasreddin dergisinde bu konuyla ilgili pek çok yazının kaleme alındığı görülür*." (Uygur, 2006:13)

Mirza Celil, kadın hakları konusunu da ele almış, "Danabaş Kendinin Ehvalatları [Danabaş Köyü'ndeki Olaylar], "Ölüler", "Konsolos'un Hanımı", "İki Er [İki Eş]", "Goşa Balınc [Çift Yastık]" vb. hikâyelerinde ezilen kadınları anlatmıştır.

> *Molla Nasreddin'de Azerbaycan Türklerinin toplumsal yaşamına ait en çok yer verilen konu, kadının konumudur. Bu konu sadece Azerbaycan Türklerinin kadına yaklaşımı olarak ele alınmamıştır. Tüm İslam dünyasında kadına karşı olan olumsuz tavır, dergi yazarlarının eleştirdikleri en önemli toplumsal mevzu olmuştur. Toplumun kadına bakışı, kadınların yaşamın içinden uzaklaştırılıp evlere hapsedilmesi, kız çocuklarının çok küçük yaşlarda zorla evlendirilmeleri sıklıkla kara mizahla eleştiril[miştir]*." (Adıgüzel, 2007:13)

Molla Nasreddin XX. yüzyılın başlarında Azerbaycan Türk halkının milli özgürlük ideallerini savunmuş, cemiyette hüküm süren sosyal adaletsizliklere karşı mücadele etmiş, sosyal, siyasi fikirlerin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Dergide cemiyetin her zümresinden olan kişilerin tenkidine yer verilmiştir.

2. *MOLLA NASREDDİN* DERGİSİ VE SABİR

Mirza Elekber Sabir *Molla Nasreddin* dergisinin ikinci en etkili ismidir. Önceleri gazel, kaside Doğu klasisizmini taklit eden şiirler yazmış, daha sonra gördüğü sosyal, siyasi ve iktisadi durumları mizah yoluyla dile getirmiştir. "*Sabir hiciv şairidir. Satirik şiiri bir tarz olarak benimsemiştir. Edebiyatımızda hiciv, taşlama ya da yergi terimleri ile karşıladığımız bu türün örnekleri ile gerek Klâsik, gerek Halk, gerekse Yeni edebiyat sahasında sıkça karşılaşmak mümkündür. Bu durum Azerbaycan sahası için de geçerlidir.*" (Erol, 2008:117)

Molla Nasreddin, Mirza Elekber Sabir gibi yetenekli şairin parlaması için zemin olmuştur. Onun şiirleri şekil ve konu bakımından kendinden önceki şairlerin eserlerinden çok farklıdır. Sabir'in açtığı yeni şiir yolu - satira yolu – hem kendi devrinde hem kendinden sonraki şairlere çok şey öğretmiştir. Onun sanat hayatı her bakımdan zengindir. Özellikle de devrinin mühim olaylarını yansıtmakta zorlanmamıştır. "*Şairem asrımın ayinesiyem*" (Sabir, 1976:187) cümlesini söyleyen şair yanılmamıştır. Çünkü şiirleriyle her türlü sosyal siyasi olayı yansıtmış, kendi dönemine ayna tutmuştur.

Mirza Elekber Sabir şiirde "devrim" yapmıştır. Onun dostu Abbas Sıhhat şairin hayatından bahsederken şöyle yazmıştır: "*Men iddaa edirem ki, Sabir'in eserleri beş yılın müddetinde inkılaba bir ordudan artıg hizmet etmiştir*." (Handan, 1946: 14)

İlk sosyal şiiri, 1903 yılında Tiflis'te çıkarılan *Şark-ı Rus* gazetesinde neşredilmiştir. Burada gazeteyi tebrik etmektedir. "…*Kıl dualar ki 'Şark-ı Rus'umuzun / Tal'atından olur cihan beyza.*" (Sabir, 1962: 329) *Şark-ı Rus* gazetesi kapatıldıktan sonra Celil'in çıkardığı *Molla Nasreddin* dergisinde "Hop-hop" takma adıyla yazmaya başlamıştır. Mizahi olarak kaleme aldığı bu şiirler ona büyük ün kazandırmıştır. Sabir'in çeşitli dergilerde yazdığı şiirler ölümünden sonra Abbas Sıhhat'in öncülüğünde toplanmış ve kullandığı imzasından dolayı *Hophopname* adı ile ilk defa 1912 yılında bastırılmıştır. (Mir Celal ve Hüseynov, 1969: 61)

> "*Sabir'in bilinen şiirlerinin toplandığı "Hophopname" adlı eser ise, yine Azerbaycan'da bir dönüm noktası kabul edilen 1905 sonrası gelişmelerin, âdeta karikatürize edilmiş bir tablosudur. Bu eseri ile Sabir, Kasım Bey Zakir'in başlattığı gelenek çerçevesinde realist tarzı zirveye taşıyacak, yaşadığı muhiti bütün detayları ile çalışmalarına aksettirerek sosyal, siyasî ve kültürel sahadaki gelişmelerin panoramasını ortaya koyacaktır*." (Erol, 2008:115)

Azerbaycan Türk edebiyatının sosyal düşünce çerçevesini genişleten, onu hayata, halkın mücadelesine, manevi ihtiyaçlarına, dertlerine, sevinçlerine yaklaştıran şair, realizmin oluşmasına önemli katkıda bulunmuştur. İşçilerin, yoksul köylülerin, aydınların isteklerini, yaşadığı dönemdeki yaşam mücadelelerini dile getirmiş, bu tabakaların hayatını, arzularını kısıtlı şekilde ve onların günlük ihtiyaçları için değil, geniş planda gelecek için tasvir etmiştir. Bu insanların mücadelesi bir miktar su ya da

bir kap yemek için değil özgür ve mutlu bir hayat içindi. O, devrindeki halk mücadelesini, hayatını en doğru ve eksiksiz olarak yansıtan halkın gönlünde yatan hakiki halk şairi idi.

Sabir'in edebiyatta hızla yükselmesinin sebebi 1906-1911 yıllarında yazdığı şiirlerdir. Beş senede edebiyatta zirveye oturmuştur. Onun yaratıcılığının ortaya çıkmasına sebep hem kendi istidadı hem uygun sosyal muhitti. Sabir'in gücünün, yeteneğinin özelliği satira idi. Keskin hiciv, hayata, olaylara satirik bakış ön planda idi.

Sabir'e kadar satirik parçalara, sosyal satiranın örneklerine Kasım Bey Zakir'de ve Seyid Azim'de rastlıyoruz. Şair klasik edebiyatımızdaki bu örnekleri genişletmiş, ilerletmiş, bir satira okulu yaratmıştır. Yarattığı satiralar için devir ve muhit de uygun olmuştur. Ancak bu durum tek bir şairin işi değildi. *Molla Nasreddin* ve "Molla Nasreddin mektebi" olmasaydı, Sabir'in satirası bu kadar güçlü olmazdı. Bu satira çok keskin ve canlı idi. Acı ve istihzalarla doluydu. Orada nefret, sevgi, gözyaşı ve sevinç birbirine karışmıştı. *Molla Nasreddin*'in yayılmasında, hem Azerbaycan'da hem Şark'ta yeni edebi türlerin gelişmesinde onun katkısı büyüktü. (Caferoğlu, 1963: 6)

Kişisel hayatının zorluğu, maddi ihtiyacı, ailesine bakabilmek için iş araması Sabir'i insan hayatının hem facialı hem de gülmeli alanlarına karşı çok hassas yapmıştır. Bunun için insanları hayatın girdabında, mücadelenin içinde tanımasına sebep olmuştur. Abbas Sıhhat'a göre Sabir, eski şiir ile yeni şiir arasında "*bir yüzyıl kadar uçurum aç[mış]*" ve o "*uçurumu atlamaya kimse cesaret edeme[miştir]*." (Zamanov, 1962: 4)

Mirza Elekber Sabir ironiyi nazımda en iyi kullanma yeteneğine sahip bir yazardır. *Molla Nasreddin* dergisinde çeşitli konularda çok sayıda hiciv yazmıştır. Köylü ve işçi konusu dergide yer alan önemli konulardandır. Azerbaycan köylüsünün hayatı, durumu, arzusu, istekleri açık bir şekilde dile getirilmiştir. Yazdığı şiirlerde köylüyü kendi haklarını korumaya çağırmış, onları siyasi mücadeleye davet etmiştir.

Köylünün bütün sene büyük zahmetle topladığı mahsulün toprak ağaları tarafından elinden alınması "İlâhî" şiirinde anlatmıştır:

Daş gelbli insanları neylerdin, ilahi?!

Bizde bu soyug ganları neylerdin, ilahi?!

Arttıkça hayasızlık olur el mütehammil,

Her zulme dözen canları neylerdin ilahi?! (Sabir, 1976: 81)

Bu mısralarda yazar, izlenim uyandırmadaki başarısını etkili bir şekilde kullanmıştır.

Molla Nasreddin'de köylülerin ve işçilerin zor koşulları ve yaşam şartlarına dair Sabir'in birçok şiiri vardır. Zor şartlarda çalışan işçilerin durumunu "Ekinçi" şiirinde anlatmıştır. O, bu zorluğu satirik üslupla dile getirmiştir. (Molla Nasreddin, 1906 No: 6)

Çiftçi babasan, buğdayı ver darı yeyersen,

Su olmasa gışda eritib garı yeyersen,

Daşdan yumuşak zehir nedir, marı yeyersen

Öğrenmemisen et-yağa dünyada ekinçi!

Hayvan gibi ömür eylemisen sade, ekinçi! (Sabir, 1976: 63)

Halk açlık ve sefalet içinde yaşam sürerken, varlıklı insanların bu duruma lakayt olmalarına, umursamamalarına dikkat çekmiştir.

"*Ah!.. Nece Keyif Çekmeli Eyyam İdi*" şiiri ilk defa *Molla Nasreddin* dergisinde 8 Eylül, [1908 No: 36] "Molla Cibişdangulu" imzasıyla neşredilmiştir. Burada halkın uyanmasını isteyen bir şairin arzu ve istekleri yer almıştır. Bu durumu Sabir şiirinde şöyle anlatmıştır:

Bizler idik halgın inandıgları,

Pir-i hidayet diye gandıgları,

Nur görürlerdi garanlıgları,

Bizde idi cümle gazandıgları,

Kim bize pul vermese bednam idi,

Ah!.. Nece keyif çekmeli eyyam idi! (Sabir, 1976: 100)

Düşmanların diliyle anlatılan bu mısralardaki eleştiri, alay, öfke keskin zekâyla harmanlanmıştır. Sabir'in *Molla Nasreddin*'de yazdığı şiirleri baştan sona böyledir. Dergi her sayısında işçi ve köylü konusuna dokunmuştur. Onun bütün eserleri bu bakımdan önemlidir. Çünkü şair, zulmün, ihtiyacın, cehaletin bitmesini istemeyen hâkim tabakayı bu satiralarda hicvetmiştir.

Sabir sosyal tipler de yaratmıştır. "Dilenci", "Ekinçi", "Bakı Fehlelerine", "Satıram", satiralarında bu tipleri görmek mümkündür.

"*Kim Ne Deyer Bizde Olan Geyrete*", "*Şükür Huda'ya*", "*Görme, Baş Üste, Yumaram Gözlerimi*", "*Çırmanırıg Geçmeye Çay Gelmemiş*" gibi satiralarında anlattıklarıyla yaptıkları farklı olan söylediklerinin tersini yapan gelecek ve vatan duygusundan mahrum olan korkak, cahil insanların karakterini çizmiştir.

"*Kim Ne Deyer Bizde Olan Geyrete*" şiiri ilk defa *Molla Nasreddin* dergisinde (1910 No:2) "Ağlar-Güleyen" imzasıyla neşredilmiştir. Sabir iş yapması gerekirken boş konuşanları sert bir şekilde eleştirmiştir:

Cümle cahan yatsa da, biz yatmarıg

Geyret-i milliyemizi atmarıg,

Ehlimizi başkalara satmarıg

Bir guruşa bir paraya ya bir çete

Kim ne deyer bizde olan geyrete?! (Sabir, 1976: 149)

Bu kimseler arasında hem cahiller hem aydınlar vardır. Bu aydınlar siyaha beyaz, beyaza siyah derlerdi. Halkın ağır zulüm altında inlediğini, işsiz kaldığını, ihtiyaç çektiğini, okuldan ve bilgiden mahrum olduğunu bildikleri halde yalana başvururlardı:

Bir işe min hümmetimiz var bizim!

Bah, nece cemiyyetimiz var bizim!

Bunda gözel niyyetimiz var bizim;

Ay barakallah bu gözel niyyete!] (Sabir, 1976: 149)

Mazlum halkın uyanmaması, düşünmemesi ve mücadeleye katılmaması için böyle söylerlerdi.

Şair yaşadığı dönemde üç inkılabın [1905 Rus inkılabının sonra İran ve Türkiye inkılaplarının] şahidi olmuştur. 1904 yılında Rus Japon savaşı zamanında Çar aleyhine şiirler yazmıştır. 1905 yılında inkılap başladığında Sabir de mücadele meydanına atılmış, inkılabın getirdiği yeni fikirlere, mevcut duruma karşı çıkanlara destek vermiş, onları işçinin, köylünün ve aydınların savaştığı cepheye çekmiştir. Herkesin gözü önünde cereyan eden olaylar anlam kazanmıştır. Sabir'in şiirleri insanların gözünü açmış, hayatı derinden öğrenmeye, dönemi derinden anlamaya yardım etmiştir.

Sabir Güney Azerbaycan ve İran inkılabıyla ilgili de birçok şiir yazmıştır. 1908 yılında Settarhan'ın şah ordusu üzerindeki zaferi "Molla Nasreddinciler"i çok sevindirmiştir. Settarhan'ın bu başarısı hakkında yani bu önemli tarihi zaferle ilgili Celil Memmedkuluzade dergide "Yaşa!" başlıklı küçük bir yazı yayımlamıştır. Sabir de tarihin her devrinde kendi halkına ilham ve kuvvet veren, vatanının özgürlüğü için canlarını feda eden Settarhan'ın ordularını alkışlamış, ona şiirler yazmıştır. Şair *Molla Nasreddin* dergisinde (1908: 42) "Meczub" imzasıyla meşhur "Settarhan'a" şiirini neşretmiştir. Şiir neşredilirken Çar sansürü "Settar" adının yazılmasına izin vermemiş, bunun için hem dergide hem "Hophopname"nin inkılaptan önceki neşrinde adın yerine noktalar konulmuştur. Böylece "Settar" adı ilk defa "Hophopname"nin 1922 yılında neşredilen metne dâhil edilmiştir. (Memmedov, 1976: 225)

Bu şiirde Settarhan ve onun hizmetleri sıralanmıştır:

İşte Settarhan, bahınız, İranı ihya eyledi,

Türklük, İranlılık teklifin ifa eyledi,

Bir reşadet, bir hüner gösterdi, de'va eyledi,

Devletin bir eynini[*] *dünyada risva eyledi*

Gaçmadı pervane gibi oddan, deme pervanedir,

Aferinim himmet-i valay-i Settarhanadır. (Sabir, 1976: 107)

Zulme ve istibdada keskin nefret, hak ve adaletin zaferine karşı derin inanç şairin tebliğ ettiği başlıca konulardır.

Sabir, Mehemmedeli Şah'ın İran mücahitleri tarafından tahttan indirilmesiyle ilgili yazdığı "*Nedir, Aya [Yahu], Yine İsyanları İranlıların*?" şiiri ilk defa *Molla Nasreddin* dergisinde (1909 No:29) "Ebunesr Şeybani" imzasıyla neşredilmiştir:

Ehl-i İran bu geder bişeref olsun, ne üçün?

Düşmen-i terz-i ümur-i selef olsun, ne üçün?

[*] Eyn-göz. Eynüddevle kastedilmektedir. Eynüddevle Tebriz'e saldıran ve Settarhan'la savaşan şah ordularının komutanının lakabıdır.

Yeni Osmanlı kimi nahelef olsun, ne üçün?

Bata, yâ Rab, görüm İranları İranlıların!

Derhegiget pis imiş ganları İranlıların!

Tahran mücahitleri tarafından tutuklandıktan sonra Mehemmedeli Şah kaçıp Rus sefirliğinde saklanır. Şair şiirde bu olaya da değinir:

Yansın İranlıların arkası, yandı ciyerim!

O yetim Memdeliden var yene bir kötü haberim;

Bele derler ki, goyub tahtı gaçıb tac-i serim,

Sığınıb konsula hakanları İranlıların

Derhegiget kötü imiş kanları İranlıların!" (Sabir, 1976: 133)

İrticanın ve hapislerin artmasına rağmen Sabir ne kimseye boyun eğmez ne de bu mücadelesinden geri adım atmaz. Şair bu konuda İran emekçilerini de bilgilendirir:

Gizli cemiyyet yapın, meclis gurun, şura edin,

İğtişaşa başlayın her yerde fırsat vahtıdır.

Hayatı boyunca halkın hakkını savunmuş ve gözünü perdelemeye çalışanları eleştirmiştir. Sabir'in halk tarafından bu kadar kısa zamanda sevilmesinin, şiirlerinin ezberlenmesinin sebebi de budur. Onun yaşadığı dönemde halkın haklarını savunan başka yazarlar da vardır. Ancak bırakın ezberlenmeyi hiç anlaşılmazdı. Sabir halkın anlayacağı üslupta, halkın ruhunda ve dilinde yazdı.

O, vatanı için vefat eden kahramanların göğsündeki kanları, vatanın onlara verdiği "en'am", nişan adlandırırdı. "*Gemü Möhnet Füzun Oldu*" şiiri ilk defa *Molla Nasreddin* dergisinde (1909, No: 9) "Ebunesr Şeybani" imzasıyla neşredilmiştir. Mehemmedeli Şah tarafından milli meclisin dağıtılması sebebiyle yazılmıştır. Şiirdeki "boynuyoğun" Mehemmedeli Şah'a işarettir:

Ne için Kişver-i İran

Olur şahsiyyete gurban

Meyer bayguş sevir viran.

Veya tâleh zebun oldu?

Sebep boynuyoğun oldu!

Neden oldu iki dilli,

Ürekler kaldı nisgilli,

Dağıldı meclis-i milli,

Elemler [bayrak] sernigun [baş aşağı] oldu?

Sebep boynuyoğun oldu! (Sabir, 1976: 118)

Sabir sık sık İran hadiselerini hatırlatmakta İran inkılabının zayıf yönlerini göstermekte Türk inkılapçılarını mücadeleye çağırmaktadır. İran inkılabının buhranlı

günlerinde yazdığı "*Osmanlılar, Aldanmayın, Allah'ı Seversiz!*" mısrası ile başlayan şiirinde mücadelenin zorlu yollarını anlatır; onları hayal kırıklığına uğramamaya, İran inkılabındaki başarısızlıklardan ibret alıp kendileri için ciddi netice çıkarmaya çağırır. Şiir ilk defa *Molla Nasreddin* dergisinde (1908 No: 31) "*Koca İranlı*" imzasıyla neşredilmiştir. Şair şiirinde İran'da halkı kandırmak için yapılan Meşrutiyet ilanını anlatır:

Osmanlılar, aldanmayın, Allah'ı seversiz!

İranlı gibi yanmayın Allah'ı seversiz!

Şad olmayın, ey sevgili millet vükelası,

Osmanlıda cari ola Kânûn-i Esâsî!

Kânûn-i Esâsî deme, İranlı ezası,

İranlıların başlarının kanlı belası,

Oğlanları ölmüş analar matemi, yasi,

Derlerse size var bu işin sonra sefası,

Aldanmayın, aldanmayın, Allah'ı seversiz!

İranlı kimi yanmayın, Allah'ı seversiz! (Sabir, 1976: 93)

Sabir Rusya'daki tecrübeleri Şark emekçilerine anlatır, onların boş vaatlere inanmamalarını tavsiye eder. Hâkim sınıfların ileri sürdükleri fikirlerin asıl mahiyetini halka anlatır. İran inkılabının tecrübesine ve ibret derslerine dayanarak, Türkiye'de başlayan inkılabi mücadeleler neticelenmediği takdirde faydalanılacak vaziyeti önceden haber verir:

Evvelce verirler size hürriyyet-i efkâr,

Yani danışıb fikrinizi eyleyin izhâr;

Vegta ki, danışdız, vüzera oldu haberdar,

Mütleg görecekler ki, cibişdane zerer var;

Her fenn ile olsa govacaklar sizi naçar,

Çünki bu yığıncagda olur hegginiz inkar,

Yahşı budu toplanmayın, Allahı seversiz!

İranlı kimi yanmayın, Allahı seversiz! (Sabir, 1976: 93)

Sabir büyük destanlar, romanlar yazmamıştır, ancak onun yazdığı küçük şiirler bir destan kadar büyük önem arz etmiştir. Ayrıca her hangi bir şiirinde mazmun dolgunluğu, az sözle çok şey ifade etme başarısı büyük eserin etkisi kadar kuvvetlidir.

Molla Nasreddin'de kadın meselesi de çok işlenen konulardan biridir. "*Azerbaycan'ın 19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başlarında en önemli sosyal problemlerden birinin kadının toplum hayatındaki yeri teşkil ediyordu. Hiciv ve mizahı kullanarak kendine özgü bir üslûpla ortaya çıkan Molla Nasreddin dergisi sayfalarında kadın konulu makalelere, resim ve karikatürlere yer vererek bu önemli konuyu halka*

anlatmaya çalıştı." (Sarıahmetoğlu, 2002: 267) Gelecek nesli yetiştiren, çocukları eğiten kadın esaret içinde yaşamamalı, iyi bir eğitim almalı, her türlü haliyle kendi haklarını kullanabilmelidir.

Sabir kadınların zor yaşamını da *Molla Nasreddin*'deki birkaç şiirinde çok başarılı bir şekilde anlatmıştır:

Hoşlamayız bir para nadanları,

Şive-yi nisvan-i müselmanları,

Neyleyirik Fatma Tükezbanları?

Annaları, Sonyaları yanlarız,

Ay barakallah ne gözel canlarıg. (Sabir, 1976: 151)

Dergideki "*Urefa Marşı*" şiirinde Sabir, ana dilinde konuşmak ve yazmak istemeyen kişileri eleştirmiştir:

İntelligentik, bu ki böhtan deyil,

Türki danışmag bize şayan deyil,

Türk dili gabil-i irfan deyil,

Biz buna gail olan insanlarıg!

Ay barakallah, ne gözel canlarıg!.. (Sabir, 1976: 151)

"*Dergi, Türkçenin korunmasına da önemli hizmetlerde bulun[muştur]. Dergiye yayımlanması için gönderilecek yazı ve şiirlerin Türkçe olması gerektiğinin yanı sıra, okuyucu mektuplarının da Türkçe olmadığı takdirde değerlendirilmeyeceği okuyucuya duyurulur*." (Adıgüzel, 2007:8)

Molla Nasreddin dergisinde eğitim en çok işlenen konulardan biridir. Sabir "*Okutmuram El Çekin*" şiirini, oğlunu okutmak istemeyen bir babanın dilinden yazmıştır. İlk defa *Molla Nasreddin* dergisinde (1910 No: 15) "İmza: (…)" imzasıyla neşredilmiştir:

Bes ki, uşagdır hele, yahşı-yaman sanmayır,

Elmin ebes olduğun anlamayır, ganmayır,

Sair uşaglar kimi her söze aldanmayır,…

Besdi, cehennem olun, bunca ki aldatmısız,

İndi beş ildir tamam dinime el katmısız,

Sevgili evladımı kafire benzetmisiz,

Duydum işin serbeser, okutmuram, el çekin! (Sabir, 1976: 171)

"Usul-i Cedid" mekteplerine gitmek isteyen çocuklara anne babaların tepkisi ise şöyledir:

Gör néce alt-üst eleyib şeyleri,

Dönderib "a-ba"ye "elif-bey"leri,

Bid'ete bah, "ya" okutur "yey"leri,

Sanki hürufat [harfler] ile düşmandı bu!

Dur gaçag, oğlum, baş-ayag gandı bu!.. (Sabir, 1976: 126)

Sabir "*Çatlayır Hanbacı Gemden Üreyim*" şiirinde mektep ve kitabın ne olduğunu bilmeyen, bunları görmek istemeyen genç kızdan bahsetmiştir. Şiir ilk defa *Molla Nasreddin* dergisinde (1909 No: 17) "Ebunesr Şeybani" imzasıyla neşredilmiştir. Şiirde kocasının sürekli kitap okumasından şikayet eden genç bir kız anlatılmıştır:

Büsbütün gül kimi insanlarıdıg,

Ne müellim ve ne ders anlarıdıg;

Defterin andıra galmış sözünü

Eşidib, görmemiş idik üzünü.

Er [koca] değil, şair imiş haneherab [bedbaht]

Fikri yazmak, okumak. şüğli kitap…

Bizim evde bahasan her terefe –

Tahçaya, bohçaya, yâ kim, irefe [rafa]–

Göreceksen bütün işgafta [dolap] kağız,

Kasada, nimçede, boşgabda [tabak] kağız;

Yığılıb dağ kimi her yanda kitab,

Evde, dehlizde, her yanda kitab

Deyirem, ay kişi, gel bir özüne,

Bu ne iştir, a kül olsun gözüne… (Sabir, 1976: 120-122)

Çok sayıda insanla iletişimde olan şair, zahire, dış görünüşe ve söze kanmamak gerektiğini söyler. İnsan çoğu zaman gerçek yüzünü perde gibi saklamaktadır. Dönemin çeşitli tabakalarını temsil eden insanları kısa ve az sözle ("*Taziyaneler*"de) anlatır. Sabir sanki insanların kalbinin içini görmekte, gizli fikirlerini okumaktadır.

Şair, Çar Duması'nı da halkın lehine hiçbir iş yapmadığı için eleştirmiştir. Duma'ya seçilen vekillerin halktan olmaması da dikkat çekicidir. Seçilen üyelerin burjuva, ruhani sınıfı ve toprak ağalarından oluşması, bu seçimlerin demokratik olmadığının göstergesidir. Sabir, "*Glasnı [milletvekili] Seçkisini Koydu Dum Müzakereye*" şiiriyle gerçekleri halka anlatmaya çalışmıştır:

Glasnı seçkisini koydu Dum müzakireye

Çatır sezon ki, gene elbeel geze rüşvet.

Glasnı olmag iki şerte bağlıdır ancag:

Birinci rüşvet, ikinci hede [tehdit], *feget helvet* [gizli].. (Sabir, 1976: 187)

Bu parçada zenginlik ve canlılık vardır. Eleştiri çok güçlü ve ustaca kullanılmıştır. Mısralarda yer alan olaylar bizi acı acı gülümsetmektedir. Yazar olay karşısında hissettiklerini bize hissettirmeyi başarmıştır.

Sonuç

XX. yüzyıl siyasi ve sosyal olayların, önemli gelişmelerin yaşandığı bir devirdir. *Molla Nasreddin* dergisi de tam böyle bir devirde ortaya çıkmıştır. *Molla Nasreddin*, sosyal şuurda ve yazı üslubunda Şark'ta bir devrimdi. Dergi kısa sürede Kafkasya'da ve İran'da yaşayan Türkler arasında şöhret buldu. Sade, anlaşılır dili, keskin karikatürleri ile halk arasında tanındı, sevildi ve şöhreti Kafkasya'nın sınırlarını aştı. *Molla Nasreddin*'in etkisi altında 1906-1920 yıllarında *Behlul*, *Zenbur*, *Mirat*, *Kelniyet*, *Tuti*, *Mezeli*, *Şeypur* vb. satira dergileri çıktı, Azerbaycan dışında İran ve Orta Asya'da satirik mektepler oluşmaya başladı.

Molla Nasreddin bir tarih yarattı. Bir halkı, bir devleti, bir tarihi diriltti. Tarih, geçmişten geleceğe yazılan sözleri kaydeder. Roland Barthes'in belirttiği gibi, "[e]bedileştirmek için sözümüzü balmumuyla sararız." (Barthes, 2017: 11)

"Her sözün arkasında büyük bir tarih" vardır. "Yazı sözün izidir. Yazı sözün hayata, tarihe olan ebedi desenidir." Orhun Yenisey Yazıtları ve Kâşgarlı Mahmut'un Dîvânü Lügâti't- Türk'ü, Türk dillerinin eski dönemlerini, hayat tarzını, siyasi, askeri bilgileri, âdetleri haber veren önemli bir hazinedir. Dede Korkut, Köroğlu, Yunus Emre, Fuzûlî, Karacaoğlan, Âşık Elesker, Mirza Fethali Ahundzade, Mirza Celil, Şehriyar, Cengiz Aytmatov vb. Türk kültürünün değerleridir. (Veliyev, 1986: 6, 121, 287) *Molla Nasreddin* dergisi, Celil Memmedkuluzade ve Mirza Elekber Sabir'den günümüze kadar geçtiği yolu aydınlatmıştır. Türklüğün ortak değerlerini, özellikle de Türkçenin korunmasında önemli hizmetlerde bulunmuştur.

Halkı bilgilendirmeyi ve uyandırmayı kendisine görev edinen *Molla Nasreddin* yazarları, kendi dönemlerinde gördükleri kusurları ve haksızlıkları nazım ve nesir yoluyla okuyucuya sunmuşlardır. Amaç, eğlendirmek, neşelendirmek, güldürmek değil, hakikati daha iyi göstermek ve düşündürmektir. Eğitime önem verilmemesi, kız çocuklarının küçük yaşta zengin erkeklerle evlendirilmesi, kadınların sosyal hayatta hiçbir haklarının olmaması, Çarlık Rusyası yönetiminin halka verdiği zulüm, eziyet, bürokraside rüşvetsiz bir işin yapılmaması, dil ve eğitim konusu, derginin dile getirdiği önemli problemlerdendir.

Yapılan hicivlerde gözlem ya da eleştiri fertten ziyade toplumun geneli üzerine yoğunlaşmıştır. Toplumdaki her kusuru kendisine malzeme olarak seçen ve işleyen *Molla Nasreddin* yazarları dönemin sosyal hayatının tasvirini vermişlerdir. Amaç, karanlık muhiti aydınlatmak, halkı uyandırmak, insanları ilme, eğitime yöneltmektir. Kısacası, *Molla Nasreddin* dergisinde sosyal, siyasi ve iktisadi zorlukların yaşandığı, zulmün bulunduğu dönem, sömürülen halkın hayat şartları anlatılmıştır.

Celil Memmedkuluzade, Mirza Elekber Sabir yazılarıyla sosyal, toplumsal, kültürel olarak günümüze de ışık tutmuşlardır. *Molla Nasreddin* dergisi Türk tarih sayfasında unutulmaması gereken bir döneme damga vurmuştur. Bu etkiyi, günümüzün edebiyat temsilcilerinde de görmekteyiz.

KAYNAKLAR

ADIGÜZEL, Sedat (2007) Tiflis Edebî Muhitinde Molla Nasreddin Dergisi ve Dergide Tartışılan Konular", ***Bilig***, Sayı:41, ss.1-21.

AHMED ORUCOVA, Aygün (2014), "Rus Edebiyatının Seçkin Temsilcileri ve Celil Memmmedguluzade", **Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi**, C.2, Sayı:4, ss. 51-55

AKPINAR, Yavuz (1994), **Azerî Edebiyatı Araştırmaları**, İstanbul: Dergâh Yayınları.

ALİYEV, Yahya (1979), **Büyük Yazar**, Bakı: Gençlik Yayınları.

Barthes, Roland (2017), "Sözden Yazıya", **Sesin Rengi: Söyleşiler**, Çev. Ahmet Nüvit Bingöl, Metis Yayınları: İstanbul.

CAFEROĞLU, Ahmed (1963), "Yaşasın Şehriyar'ı Hürriyet", **Türk Kültürü**, Sayı: 4. Şubat, ss. 5-7.

Celil Memmedkuluzade Ensiklopediyası (2008), Bakı.

EROL, Ali (2008), "Tasvir ve Tahlil Şiirleri İle İki Şair: Mehmet Âkif Ersoy ve Mirza Elekber Sabir", **1. Uluslararası Mehmet Akif Sempozyumu**, 19-21 Kasım, ss.101-113.

HABİBBEYLİ, İsa (2004), "Usta Mirze Celil Memmedkuluzade", **Celil Memmedkuluzade Eserleri**, C.I, Bakı: Önder Neşriyyat, ss. 4-38.

HANDAN, Cefer (1946), **Seçilmiş Şeirler**, Baki: Uşaggencneşr.

KASIMZADE, F. Ve M. C. Ceferov (1982), **Edebiyat 9**, Bakı: Maarif Neşriyyatı.

MEMMEDKULUZADE, Celil (1984), **Eserleri**, C. II- III, Bakı: Azerbaycan Devlet Yayınları.

MEMMEDKULUZADE, Celil (1985), **Eserleri**, C. VI, Bakı: Azerbaycan Devlet Yayınları.

MEMMEDKULUZADE, Celil (2002), "Cumhuriyet", **Mukaddime**, Tertip eden İ. Hebibbeyli, Nahçıvan: Geyret Neşriyyati.

MEMMEDKULUZADE, Celil (2004), **Eserleri**, C. I, Tertip eden İsa Habibbeyli, Bakı: Önder Neşriyyat.

MEMMEDOV, Memmed (1976), **Mirze Elekber Sabir Seçilmiş Eserleri**, Tertip eden Memmed Memmedov, Bakı: Maarif Neşriyyatı.

MİR CELAL ve F. C. Hüseynov (1969), **XX. Asır Azerbaycan Edebiyatı**, Azerbaycan Maarif Neşriyatı, Bakı.

Molla Nasreddin (1906), 7 Nisan No: 3, 6.

Molla Nasreddin (1906), 7 Nisan No: 3.

Molla Nasreddin (1906), 7 Nisan No: 6.

Molla Nasreddin (1908), 20 Ekim No: 42.

Molla Nasreddin (1908), 4 Ağustos No: 31.

Molla Nasreddin (1908), 8 Eylül No: 36.

Molla Nasreddin (1909), 26 Nisan No: 17.

Molla Nasreddin (1909), 1 Mart No: 9.

Molla Nasreddin (1909), 19 Temmuz No: 29.

Molla Nasreddin (1910), Ocak 1910 No: 2.

Molla Nasreddin (1910), 18 Nisan No: 15.

RIZAYEV, Anar (2008), "Ebedi Mirze Celil", **Celil Memmedkuluzade Ensiklopediyası**, Bakı: Şerg-Gerb, ss. 8- 38.

SABİR, Mirza Elekber (1962), **Hophopname**, Haz. Abbas Zamanov, Bakı: Azerbaycan Devlet Neşriyatı.

SABİR, Mirza Elekber, (1976), **Seçilmiş Eserleri**, Tertip eden: Memmed Memmedov, Bakı: Maarif Neşriyyatı.

SARIAHMETOĞLU, Nesrin (2002), "Molla Nasreddin Dergisinde Kadın Meselesinin Aksi", **Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi**, Yıl 4, Sayı: 7, Aralık, ss. 267-284.

ŞERİF, Aziz (1986), **Molla Nasreddin Nece Yarandı**, Bakı.

UYGUR, Erdoğan (2006), "Molla Nasreddin Dergisi'nde Felyetonlar", **Modern Türklük Araştırmaları Dergisi**, Cilt 3, Sayı: 3, Eylül, ss.1-21

VELİYEV, Kamil (1986), **Sözün Sehri**, Bakı: Yazıçı,

ZAMANOV, Abbas (1962), "Bir Mübahase Hakkında", ACİAH, **İctimai İlimler Serisi**, Sayı: 5, ss. 119-126.

AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi

Cilt : 9 Sayı : 26 Sayfa: 69 - 95 Mart 2021 Türkiye

Araştırma Makalesi

TÜRKİYE'DE ALEVİLİK- BEKTAŞİLİKLE İLGİLİ HAZIRLANAN SÖZLÜKLERİ ELEŞTİREL OKUMA DENEMESİ

Emel ŞİMŞEK♣

ÖZ

Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşîlikle ilgili son yıllarda pek çok çalışma ortaya konulmuştur. Alevî-Bektaşî kültürünün farklı yönleri ile ilgili yapılan alan araştırmaları sayesinde pek çok yeni terim akademik alanlarda tanınmaya başlamıştır. Farklı yörelerdeki Alevî- Bektaşî sahalarından derlenen yeni terimlerin toplu olarak araştırmacıların hizmetine sunulacağı sözlüklere ihtiyaç olmasına rağmen bu konuda hazırlanan sözlük çalışmaları ne yazık ki arzu edilen seviyede değildir. Esat Korkmaz'ın 1993 yılında yayımladığı sözlük 2014 yılına kadar bu alandaki tek sözlük olarak kalmıştır. 2014'te Alper Çağlayan, küçük bir sözlük yayımlamıştır ve 2019 yılında Yılmaz Soyyer ve Ahmet Gökbel art arda Alevîlik ve Bektaşîlik terimleri sözlüğü yayımlamışlardır. Bu çalışmada, bu dört sözlük, kaynak kullanımları, Alevîlik ve Bektaşîliği nasıl tanımladıkları, bu alanda çalışma yapmanın zorlukları ve bu zorlukların sözlüklere nasıl yansıdığı bakımından ele alınmıştır. Sözlüklerin madde özellikleri ve kaynak kullanımları tablo biçiminde karşılaştırılmıştır. Yazarların, bazı terimlere getirdikleri açıklamalar eleştirel bir gözle karşılaştırılarak Alevîlik konusunda nasıl bir bakış açısı sergiledikleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Sözlüklerde ele alınan terimler değerlendirilerek, yazarların özellikle ağırlık verdiği alanların olup olmadığı incelenmiştir. Alevîlik-Bektaşilik gibi inançla ilgili bir alanda, Alevîlerin kendilerini nasıl algıladıkları ve Alevî- Bektâşî terminolojisini açıklama görevini üstlenmiş sözlük yazarlarının bazı terimleri açıklarken Alevîlerin anlam dünyasına göre mi kendi anlam dünyalarına göre mi açıklama yaptıkları tespit edilmeye çalışılmıştır. Son olarak da Alevîlik ve Bektaşîliğe dair hazırlanabilecek yeni bir sözlük önerisinde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Alevîlik ve Bektaşîlik, sözlükler, Esat Korkmaz, Alper Çağlayan, A.Yılmaz Soyyer, Ahmet Gökbel.

AN ATTEMPT TO CRITICAL READING ON DICTIONARIES ABOUT ALEVISM – BEKTASHISM IN TURKEY

ABSTRACT

Recently, many studies on Alevism and Bektashism have been published in Turkey Thanks to field research on different aspects of Alevism-Bektashism culture, the academic world has begun to recognize many new terms. Although there is a need for dictionaries where new terms compiled from Alevi-Bektashi areas in different regions will be put into the service of researchers collectively, dictionaries prepared on this subject are unfortunately not at the requered grade. The dictionary, written by Esat Korkmaz in 1993, remained the one and only dictionary prepared on Alevism until 2014. In 2014, Alper Caglayan prepared a small dictionary, Ahmet Gökbel and Yılmaz Soyyer wrote dictionaries of Alevî and Bektashi terms in 2019. In this study, these four dictionaries are discussed in terms of their source usage, how they define Alevism and Bektashism, the difficulties of working on this subject and how these difficulties are reflected in dictionaries. Source usages of dictionaries are compared in tabular format. By comparing the way the lexicographers explain some terms with a critical attitude, it has been tried to determine what kind of perspective they display on Alevism- Bektashism. The terms discussed in the dictionaries were evaluated and it was examined whether there were any

♣ Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı ABD Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı Doktora Öğrencisi, emelsimsek520@gmail.com, Orcıd ID: 0000-0002-3455-4277

Makalenin Dergiye Ulaşma Tarihi:31.12.2020 Yayın Kabul Tarihi: 05.03.2021

subjects that the lexicographers attach special importance to. It has been tried to determine how Alevis perceive themselves in a field related to belief such as Alevism-Bektashism and whether lexicographers who claim to explain the Alevi-Bektashi terminology present their own world of meaning or the world of meaning of Alevis. Finally, a new dictionary has been suggested that can be proposed on Alevism and Bektashism.

Keywords: Alevism and Bektashism, Dictionaries, Esat Korkmaz, Alper Çağlayan, A.Yılmaz Soyyer, Ahmet Gökbel.

Giriş

Alevî-Bektaşî topluluklar günümüzde, inanç pratikleri, edebî ürünleri, müzikleri ve düşünce sistemleri ile pek çok araştırmacının merakını cezbetmektedir. Bu alanda son yıllarda yapılan çalışmaların çokluğu da bunun en önemli göstergesidir.

Anadolu'da Alevîlikle ilgili ilk araştırmalar, aynı zamanda folklor alanında da ilk araştırmaların yapıldığı yıllarda başlar. Osmanlı Devleti'nin yıkılış sürecine girmesi Osmanlı aydınını çâreler üretmek için kafa yormaya sevk etmiştir. Batıcılık, Osmanlıcılık, İslâmcılık gibi politikaların olumlu sonuç vermemesi, dünyaya hızla yayılan milliyetçilik ve kendi köklerini aramaya yönelme akımının Osmanlı aydınındaki doğal sonucu "Türkçülük" anlayışı olmuştur. Anadolu'daki Alevîlerin, Hristiyan olduklarına dair iddialara karşılık İttihat ve Terakki, Anadolu'daki çeşitli toplulukları incelemek ve tanımak adına üyelerinden bazılarını Anadolu'ya göndermiştir. Bahâ Said Bey'e verilen görev de Anadolu'daki Alevi-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî topluluklar arasından bilgiler toplamak olmuştur. 1914 yılı öncesinde yapılan bu alan araştırmaları Alevî-Bektaşî kültürü alanında ilk alan çalışmalarındandır. İsmail Görkem, bu ilk araştırmaların ideolojik niyetlerle yapıldığını, asıl amacın ise Osmanlı Devleti'nin dağılma sürecinde Anadolu'da birbirine kenetlenmiş bir "*tampon bölge*" oluşturmak olduğunu belirtir (Görkem 2006, s.25). [1] Bu tespit ışığında, Alevîlik-Bektaşîlik alanında yapılan ilk araştırmaların başlatılma amacının ne olduğu göz önüne alınarak bu alanda hazırlanmış çalışmaların hangi amaçla yapıldığı ve araştırmacıların bilgileri işleme biçiminin tekrar gözden geçirilmesi gerekmektedir. Bu alandaki çalışmaların eleştirel okumalara tâbi tutulması da bu düşünce doğrultusunda atılacak adımlardan biridir. Bu çalışmada, Alevîlik- Bektaşîlik alanında hazırlanan sözlükler böyle bir bakış açısı ile incelenmeye çalışılacaktır. Nicel bir inceleme ile kaynak kullanımları, madde özellikleri ele alınıp nitel bir inceleme ile yazarların sözlük hazırlama prensipleri ve bazı maddeler özelinde Alevîlik Bektâşilik terminolojisini açıklarken gösterdikleri tutumları ele alınacaktır.

İlk araştırmalardan günümüze, bu alanda pek çok çalışma yapılmıştır. Son yıllarda, bilimsel sahalarda, dar alanları derinlemesine ele alan çalışmalar yoluyla, Alevîlik- Bektaşîlikle ilgili ele alınan bilgiler hem nitelik, hem de nicelik bakımından büyük artış göstermektedir. Gerek Alevî-Bektaşî geleneği çerçevesinde üretilmiş edebî ürünlerin, gerekse Alevî-Bektaşî ritüellerindeki söz varlığının ve terimlerinin anlamlandırılmaya çalışılması, sözlükçülük alanında da ürünlerin ortaya konulmasını zorunlu kılmıştır. Bu ihtiyâca verilen ilk cevap Esat Korkmaz'ın 1993 yılında yayımladığı *"Ansiklopedik Alevîlik ve Bektaşîlik Terimleri Sözlüğü"* (Korkmaz 1993) olmuştur. Bu

[1] İsmail Görkem (2006) "*Baha Said BeyTürkiye'de Alevî-Bektaşî Ahi ve Nusayriler"* adlı çalışmanın 1-29 arası sayfalarından özetlenmiştir. Daha fazla bilgi için bk. Görkem 1993, Görkem 2006.

sözlük 2005 yılında genişletilmiş ve "*Ansiklopedik*" kelimesi çıkarılarak tekrar yayımlanmıştır. Uzun yıllar, bu alandaki tek sözlük olarak kalan, Esat Korkmaz'ın *"Ansiklopedik Alevîlik ve Bektaşîlik Terimleri Sözlüğü"*ne (Korkmaz 2003), 2014'te Alper Çağlayan'ın *"Alevî Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü"* (Çağlayan 2014) eklenmiştir. 2019 yılında ise A. Yılmaz Soyyer'in *"Hünkâr Ansiklopedik Bektaşîlik Sözlüğü"* (Soyyer 2019) ve Ahmet Gökbel'in "*Ansiklopedik Alevî-Bektaşî Terimleri Sözlüğü"* (Gökbel 2019) yayımlanmıştır.

Bu çalışmada, yukarıda belirtilen dört sözlük; maddeleri ele alışları, Alevîlik-Bektaşîliği hangi pencereden gördükleri, hangi tür kaynak eserlerden faydalandıkları ve bu alana katkıları açısından değerlendirilmiştir. Ayrıca, Alevîlik-Bektaşîlik alanında çalışma yapmakla ilgili bazı sınırlılıklar ve bu sınırlılıkların sözlüklere ne ölçüde yansıdığı ele alınmıştır.

1. İncelenen sözlüklerin[2] nicel yönlerinin karşılaştırılması:

Bu bölümde, **"***Sözlüklerin kaynak kullanımları ve madde özellikleri"* başlığında, incelediğimiz dört sözlüğün sayfa sayıları, madde başı olarak aldığı terimlerin sayısı, faydalanılan kaynak eser sayısı, alıntı yapılan yerler için kaynak gösterilmesi, madde başına eklenen alt maddeler, dizinlerinin olup olmaması, kelimelerinin kökenlerinin verilip verilmemesi bakımından tablo üzerinde karşılaştırma yapılmıştır.

"Genel hatlarıyla Alevî- Bektaşî sözlükleri" başlığı altında ise, Esat Korkmaz'ın *"Ansiklopedik Alevîlik ve Bektaşîlik Terimleri Sözlüğü"* (Korkmaz 2016), Alper Çağlayan'ın *"Alevî Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü"* (Çağlayan 2014), A. Yılmaz Soyyer'in *"Hünkâr Ansiklopedik Bektaşîlik Sözlüğü"* (Soyyer 2019) ve Ahmet Gökbel'in "*Ansiklopedik Alevî Bektaşî Terimleri Sözlüğü"* (Gökbel, 2019) ayrı ayrı, müstakil başlıklar altında incelenmiştir.

1.1.Sözlüklerin kaynak kullanımları ve madde özellikleri

Sözlükler	**Sayfa sayısı**	**Toplam madde sayısı**	**Faydalanılan kaynak eser sayısı**	**Alıntı yeri gösterimi**	**Dizin**	**Madde başına eklenen alt maddeler**	**Kelimelerin kökenlerinin belirtilmesi**
E. Korkmaz-ABTS	797	4446	103	YOK	VAR	VAR	Belirtilmiş
A. Çağlayan-ATDS	231	2567	Verilmemiş	YOK	YOK	YOK	Belirtilmiş
A.Y.Soyyer-HABS	408	1025	408 +25[3]	VAR	YOK	VAR	Belirtilmemiş

[2] Bu çalışmada incelenen sözlükler, kısaltmalarla şu şekilde yazılacaktır:
Alper Çağlayan*, Alevî Terim ve Deyimleri Sözlüğü (2014): **ATDS***
Esat Korkmaz, *Alevilik ve Bektaşîlik Terimleri Sözlüğü* (2016): **ABTS**
A.Yılmaz Soyyer, *Hünkar Ansiklopedik Bektaşilik Sözlüğü* (2019): **HABS**
Ahmet Gökbel, *Ansiklopedik Alevi Bektaşî Terimleri Sözlüğü* (2019): **AABTS**
[3] Kaynakça bölümünde verilmeyip kısaltmalar bölümünde verilen yazma eserler de eklenmiştir.

A. Gökbel-AABTS	969	3492	485	YOK	YOK	YOK	Belirtilmemiş

Tablo 1: Sözlüklerin kaynak kullanımı ve madde özellikleri

İncelediğimiz dört sözlükten sayfa sayısı en fazla olan Gökbel'in AABTS, en az olan Çağlayan'ın ATDS'dir. Madde başı olarak alınan terim sayısı en fazla olan Korkmaz'ın ABTS, en az olan Soyyer'in HABS'dir. Kaynak eser kullanımı açısından, "*Kaynakçası*" verilenlerin içinde en çok kaynak esere başvuran Gökbel, en az başvuran ise Esat Korkmaz'dır. Çağlayan ise çalışmasında "kaynakça" vermemiştir. Bu yönü eksiklik olarak görülebilir. Alan çalışması sonucunda ortaya çıktığı belirtilen bu çalışmaya kaynak kişiler dizini eklenmesi daha uygun olurdu, diyebiliriz. Maddeleri açıklarken başvuru yerlerini alıntının sayfasını da belirterek gösteren tek sözlük Soyyer'in HABS, dizin bölümü bulunan tek sözlük Korkmaz'ın ABTS'dir. Madde başına eklenen alt maddeleri olan sözlükler Korkmaz'ın ABTS ve Soyyer'in HABS; kelimelerin kökenlerini veren sözlükler Korkmaz'ın ABTS ve Çağlayan'ın ATDS'dir.

1.2. Genel hatlarıyla Alevî-Bektaşî sözlükleri:

1.2.1.Esat Korkmaz, 2005: *"Alevîlik ve Bektaşîlik Terimleri Sözlüğü"*

Bu sözlük, Türkiye'de Alevîlik-Bektaşîlik alanında hazırlanmış ilk sözlüktür. 2005'te genişletilmiş olan bu sözlüğün 2016'da yapılan 5. baskısı bu incelemede esas alınmıştır. Yazar, bu sözlüğü 1993 yılında ilk kez yayımlamıştır. İlk sözlük sonrası Korkmaz, 2004 yılında "Zerdüşt Terimleri Sözlüğü"nü (Korkmaz 2004) ve "Şamanizm Terimleri Sözlüğü"nü (Korkmaz 2004) yayımlamıştır. ABTS'nin genişletildiği 4. baskısına (2005) yazdığı önsözde yazar, kaynakçada belirttiği kaynak eserleri tarayarak sözlüğü genişlettiğini belirtmiştir. Sözlükte yer alan terimlerin bir bölümünü Zerdüştlük ve Şamanizmle ilgili terimler oluşturmuştur.[4] Bu anlamda, yazarın, Zerdüştlük ve Şamanizm alanları ile ilgili oluşturduğu sözlükleri, bu sözlükle kısmen birleştirmiş olduğu söylenebilir.

Korkmaz*, "Bektaşîlik*" maddesinde bu ifadeyi Alevî inanç sisteminin içerisinde değerlendirmiş ve Balım Sultan'dan itibaren ise ikiye ayrılarak Çelebi kolunun köylerde örgütlendiğini Babagan kolununsa şehirlerde örgütlendiğini belirtmiştir (Korkmaz 2016: 129). Yazar, *Alevîlik* ve *Bektaşîliği* ortak bir sözlükle ele almayı uygun bulmuştur.

Alevîliği "felsefe-öğreti" kabul eden bakış açısı (Korkmaz 2016: s. 67) doğrultusunda, Korkmaz'ın, felsefeyle ilgili terimleri; bu inancın "sezgici doğacı"

[4]Örneğin, "gatha" terimi, "Zerdüşt dininde dinsel ilahi."(Korkmaz 2016: s.240); "gayomart" terimi "Zervanist tasarıma göre; Ahurazmada'nın yarattığı, insanlıkla tanrısallık arasında bir aracı durumunda bulunan, insanlığın prototipi olarak algılanan varlık."(Korkmaz 2016: s. 241) olarak **ABTS**'de yer almıştır. Chshathra (Korkmaz 2016: s.164), budha (Korkmaz 2016: s.138), bundanisjin (Korkmaz 2016: s.139), bhagavat (Korkmaz 2016: 133), bhakti (Korkmaz 2016: s.133)…terimleri gibi Alevî-Bektaşî yazılı ve sözlü kültüründe terim olarak yer almayan pek çok terime **ABTS**'de yer verilmiştir.

değerlerle beslendiğini belirttiği (Korkmaz, 2016: s. 67) bakış açısından ötürü de Şamanizm'e, Zerdüştlük'e, Budizm'e ait terimleri bu sözlüğe dâhil ettiğini söyleyebiliriz.

1.2.2. Alper Çağlayan, 2014: *"Alevî Terim ve Deyimleri Sözlüğü"*

2014 yılında Alper Çağlayan tarafından yayımlanan bu sözlük 231 sayfalık mini bir sözlüktür. 2567 terim, madde başı olarak alınmıştır. "Maddelerdeki ritüel uygulamalarının anlatımında, *'Çubuk Yöresi'* baz alınarak açıklamalar yapılmıştır" (Çağlayan 2014: s. 8). Bektaşîlik, ayrı bir madde olarak alınmamıştır.

ATDS'nin sunuş bölümünde derleme ve araştırma şeklinde yirmi yıllık bir çalışma neticesinde bu sözlüğün oluşturulduğundan bahsedilir. Diğer Alevîlik-Bektaşîlik sözlüklerine göre hacmi oldukça küçüktür. *ATDS*, geniş sayılabilecek bir terminoloji sunmasına rağmen, maddeleri ele alma konusunda oldukça kısa açıklamalarla yetinmiştir. Bu nedenle bir sözlükten daha çok "*sözlükçe*" gibidir. Kelimeler, çok az istisnanın dışında, farklı anlamlarıyla verilmemiş, kısaca açıklanmıştır. Alevîlik geleneği içerisinde karşılaşılabilecek "Fazlı", Hallac-ı Mansur", "Pir Sultan Abdal", "Nesîmî", "Balım Sultan" gibi bazı kişi isimlerine yer verilmiş ve bu isimler kısaca açıklanmıştır. Kur'an-ı Kerîm'deki sürelerin Türkçe karşılıkları verilmiş, bazı ayetler açıklanmıştır. Esma'ül Hüsnâ'nın Türkçe karşılıkları alt madde olarak verilmiştir.

1.2.3. A. Yılmaz Soyyer, 2019: "*Hünkâr Ansiklopedik Bektaşîlik Sözlüğü"*

A. Yılmaz Soyyer'in Kasım 2019 yılında yayımladığı sözlüktür. Soyyer, bu sözlüğün giriş bölümünde, Alevîlik ve Bektaşîlik terimlerinin birlikte kullanılmasını uygun bulmadığını belirmiştir (Soyyer 2019: s. 11). Cumhuriyet döneminde şehirleşmenin getirdiği bir zorlama ile "Alevî" kelimesinin "Bektaşîlik"in başına getirildiği fikrindedir. Bu biçimde kullanıldığında içine her türlü bâtınî yapılanmaya dair kavramların girdiğini ve incelenmesi imkânsız hâle geldiğini belirtmiştir. Soyyer, Alevîlik maddesini şöyle açıklamıştır:

> "Osmanlı Devleti döneminde Alevî tabiriyle-yalnızca- bugün anlaşılan Kızılbaş kitleler anlaşılmazdı. Aynı zamanda Hazret-i Peygamber'den sonra imam olarak Hazret-i Ali'yi tanıyanlar hakkında kullanılır bir tabirdi. Şiiliğe yönelenlerin tamamına Alevî denildiği gibi neslen yahut tarikat şeceresi vasıtasıyla Hazret-i Ali'ye mensup olanlara da Alevî denilirdi. Tarikat olarak olarak Bektaşîler kadar Halvetî, Cerrahî, Kâdirî, Uşşakî ve Rifâîler de- bu çerçevede- Alevî idiler" (Soyyer 2019: s. 37,38).

Bu açıklamadan Alevîlik'in günümüzde "Kızılbaşlık" anlamında kullanıldığını, bu ifadenin Osmanlı Döneminde daha geniş ve kapsayıcı bir ifade olarak kullanıldığını kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu sözlüğü hazırlamasındaki maksadının ise "Bektaşîlik" mefhumuyla neyin anlaşılması gerektiğini ortaya koymak olduğunu belirtmiştir (Soyyer 2019: s. 11). "Sözlüğün ana eksenini Bektaşîliğin Babagân kolunun teşkil ettiği doğrudur, çünkü Çelebiler kolu hakkında tarihî bakımdan adeta bilgi yok mesabesindedir." (Soyyer 2019: s. 11) biçiminde de bu sözlüğü ne şekilde sınırlandırdığını belirtmiştir.

Şahıs adlarını madde başına alan ve geniş açıklamalar veren Soyyer, madde başı olarak alınan şahısları seçerken, ikrar/nasip törenlerinden geçtiği kesin olanları aldığını ama bu konuda bir belge bulamadıklarını dâhil etmediğini belirtmiştir. Buna

örnek olarak, “Atatürk”, “Namık Kemal”, “Enver Paşa” gibi kişilerin Bektaşîlerce kendilerinden sayılmasına rağmen bu konuda belge bulamadığı için dâhil etmediğini belirtmiştir. Bununla beraber, Bektaşîliğe hizmet ettiğini düşündüğü ancak Bektaşîlerin kendilerinden olmadığını söylediği R. Tevfik Bölükbaşı ve Bezmiâlem Vâlide Sultan ile Pertevniyal Valide Sultan’ı dâhil ettiğini belirtmiştir (Soyyer 2019: s. 12). Ayrıca şiirlerinde Bektaşîlik tesirlerinin olduğunu gördüğü Ispartalı Seyrânî ve Develili Seyrânî’yi, Kayserili Rûzî’yi dâhil ettiğini belirtmiş ama bu hususta da yine “ikrar verme” bilgisine nasıl ulaştığını belirtmemiştir. “İkrar” terimini “nasib almak” teriminin altında incelediğini belirtmiş (Soyyer 2019: s. 233), “nasib almak” ise: “bir törenden geçerek Bektaşî olmak” (Soyyer 2019: s. 234) biçiminde açıklanmıştır. Ayrıca “Bektaşî ikrarında kadınlar” maddesi açıklanırken de kadınların ikrar vermesinin yazılı belgelere alınmadığından bahsedilmiştir (Soyyer 2019: s. 99). Buradan, “ikrar vermenin” yazılı bir ortamda gerçekleşmediğini, bir törenden geçmek olduğunu Soyyer açıklamıştır. Sözel bir icra olan “ikrar vermenin” resmi bir belgenin içerisinde yer almasının zor bir ihtimal olduğunu aşikârdır. Bu bakımdan “ikrar vermek” bilgisinin yazılı ortama göre geçerli sayılmasının ve kişilerin Bektaşîliğe mensubiyetini belli etmek konusunda kriter sayılmasının tartışılabilecek bir bilgi olduğu ortadadır.

Bu çalışmanın giriş bölümünde “Hubyâr” ve “Güvenç Abdal” gibi bu gün Alevî kabul edilen kişilerin bu çalışmaya dâhil edildiğini ancak bu kişileri pîr kabul eden Alevî topluluklarının dâhil edilmediğini, bunların hepsinin tek başlarına birer sözlük oluşturacak yapılanmalar olduğu belirtilerek yine bir sınırlandırılmaya gidilmiştir (Soyyer 2019: s. 12). Yazar, Bektaşîliğin Babagan kolunu esas aldığını ve Çelebiler Kolu ululara da yer verdiğini belirtmiştir.

Alevî-Bektaşî âşıkları hakkında, başka çalışmalardan alıntılar yapılarak detaylı bilgi verilmiş, madde başı olarak bu kişiler sözlükte yer almıştır.

Bazı terimlerin geçtiği şiirler, ilgili terim açıklanırken verilmiş ve bu şiirlerin günümüz Türkiye Türkçesine aktarılması Soyyer tarafından yapılmıştır.

HABS**,** hazırlanırken öncelikle “Alevîlik” in kapsam dışı bırakıldığı belirtilmesine rağmen, madde başı alınan pek çok uygulama, terim ve kişi isminin Anadolu Alevîliğinde yer aldığı görülmektedir. Örneğin “aşinalık, peşinelik” gibi Tahtacı Türkmen Alevîliği yol kardeşliği terimleri; Pir Sultan Abdal, Hatayî gibi Alevî âşıkları HABS’ye dâhil edilmiştir. Bu açıdan, Hacı Bektaş Veli’yi sözlü kültürlerinde ve edebî ürünlerinde “pîr” ve “serçeşme” kabul eden Alevî topluluklarını Bektaşî inancının dışında bırakmak; Pir Sultan Abdal ve Hatâyî gibi Alevî âşıklarını dâhil etmeden Bektaşîlik sözlüğü oluşturmak mümkün olamamıştır. Bu noktada yazar, sözlüğü oluştururken sınırlandırdığını söylediği alanın dışına çıkmak zorunda kalmıştır.

1.2.4. Ahmet Gökbel, 2019: “*Ansiklopedik Alevî-Bektaşî Terimleri Sözlüğü”*

Ahmet Gökbel, AABTS’yi 2019 yılında yayımlamıştır. Yedi yıllık bir çalışma sonucunda bu sözlüğün ortaya konulduğu belirtilmiştir (Gökbel 2019: s. XII). Bu sözlükte, yazar, Alevîlik ile Bektaşîliği birlikte ele almış ve temelde aynı yapıya mensubiyetin söz konusu olduğunu belirtmiştir. Buna rağmen farklı taraflarının da bulunduğunu ifade etmiştir:

"Her ne kadar günümüzde bazen araları tire ile ayrılarak Alevîlik-Bektaşîlik biçiminde, bazen her iki kesimi ifade etmek üzere Alevîlik biçiminde adlandırılmakla beraber, gerçekte bu iki yapı arasında birtakım farklılıkların bulunduğu dikkate alınmalıdır" (Gökbel 2019: s. X). Önsöz bölümünde bu farklılığın araştırmacılarca "taban ile tavan arasındaki fark olarak ve yerleşik hayata geçip geçmemekle ilgili olduğu" şeklinde ele alındığı belirtilmiştir.

"Tabanı Kızılbaşların yani geniş halk kitlesinin, tavanı ise Bektaşîliğin yani bu yapıya yön veren baba ve dedelerin oluşturduğunu söyler. Diğer açıdan ise yerleşik hayata geçenler Bektaşîliği, göçebe hayatı yaşayanlar ve kırsal bölgelerde kalanlar ise Kızılbaşlığı teşkil etmiştir" (Gökbel 2019: s. X) biçiminde bir açıklama yapılmıştır.

AABTS'de bazı terimler açıklanırken Alevî-Bektaşî geleneği içerisindeki âşıkların şiirlerinden örnekler verilmiş ve ilgili terimin gelenek içerisinde kullanılış şekli böylece gösterilmiştir ancak şiirlerin açıklaması yapılmamıştır. Şiirlerin hangi şaire ait olduğu verilmiş ancak alıntı yapılan kaynak eser verilmemiştir. Alevî-Bektaşî geleneğinde tanınan kişilerin adları da madde başı olarak alınmış ve kısaca biyografilerine yer verilmiştir. Maddelerin hangi kaynaktan alınarak açıklandığı belirtilmemiştir. Maddelerin açıklanması konusunda başvuru yerinin belirtilmemesi önemli bir eksikliktir denebilir; çünkü kimi ifadelerin nereden alındığının bilinmesi maddelerin geçerliliğine önemli katkı sağlamaktadır.

1.3. İncelenen sözlüklerin kaynak seçimi ve başka sözlüklerden faydalanma durumları:

Esat Korkmaz-ABTS: Kaynak kullanımı açısından, kaynakçada belirtilen eserlere bakıldığında, en az kaynak eserden faydalanan sözlüktür. 103 kaynak eser adı verilmiştir. ABTS'nin ilk basımı 1993 yılında yapılmış, 2004 yılında beşinci basım genişletilerek yapılmıştır. Önceki basımların, genişletilmiş basımın yanında "özet gibi" kaldığı ifadesini Korkmaz beşinci basımın önsözünde belirmiştir.

Korkmaz, 2004 yılında *"Zerdüştlük Terimleri Sözlüğü"* (2004) ve *"Eski Türk İnançları ve Şamanizm Terimleri Sözlüğü"(2004)* yayımlamıştır. ABTS'de de Esat Korkmaz'ın bahsedilen sözlüklerinden alınan *Zerdüştlük* ve *Şamanlık* terimlerine yer verilmiştir. Orhan Hançerlioğlu'nun "*İnanç Sözlüğü*"nden (1975), Ferit Develioğlu'nun *"Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugatı*"ndan (1996); *Türk Dil Kurumu Derleme (1963),TDK Tarama (1963)* ve *TDK Türkçe Sözlüklerinden (1988)* faydalanılmıştır. Korkmaz'ın faydalandığı kaynakların tümünü basılmış kitaplar teşkil etmiştir.

Makale, tez, bildiri tarzı çalışmalardan faydalanılmamıştır. Bu eser ortaya konulurken alan araştırması yapılıp yapılmadığına dair bir bilgi verilmemiştir. Açıklanan maddelerin, hangi kaynaktan alındığı belirtilmemiştir. Kelimelerin, hangi dilden geldiği maddelerin yanına ilave edilmiş, sözlüğün sonuna *dizin* eklenmiştir. Bu çalışma, incelediğimiz dört sözlükten *dizine* yer veren tek sözlüktür. Bu yönüyle araştırmacıya kolaylık sağlamaktadır.

Alper Çağlayan-ATDS*:* Çağlayan**,** hacim olarak oldukça küçük olan bu sözlüğü oluştururken hangi kaynakların esas alındığını belirtmemiştir. *ATDS'nin* sonuna faydalanılan kaynaklarla ilgili bir kaynakça konulmamıştır.

ATDS'nin *Sunuş* bölümünde, 20 yıllık bir derleme sonunda bu sözlüğün ortaya çıktığı belirtilmiştir. Bundan yola çıkarak, *ATDS'nin* alan araştırması temelinde oluşturulduğu söylenebilir ancak alan araştırmalarında genellikle verilen kaynak kişiler dizinine bu eserde yer verilmemiştir. Bu açıdan eksik bırakılmış bir çalışma olmuştur.

ATDS'nin Sunuş bölümünde bu çalışmada *"Çubuk Yöresi Alevîliği"* esas alınarak bu çalışmanın oluşturulduğu belirtilmiştir. Bu bakımdan, dar alanda, Alevîlikle ilgili terimlerin '*bağlama dayalı'* açıklandığını söylemek mümkündür. Çubuk Yöresi *bağlamında* hangi terminoloji üzerinden Alevîlik ritüellerinin icra edildiğini göstermesi açısından önemlidir. İncelediğimiz diğer Alevî-Bektaşî sözlüklerinde madde başı olarak alınmayan ama *ATDS'de* madde başı olarak alınan "*sûre*" terimi açıklanırken Kur'an'daki 114 sûrenin adlarının Türkçe karşılıkları verilmiştir (Çağlayan 2014: s. 193-197). İcrâ bağlamından yola çıkılarak oluşturulduğu belirtilen bu sözlüğün, kendini *Kur'an-ı Kerîm*'den ayırmayan bir Alevîlik anlayışı sergilediği görülmektedir. Bu anlamda, *ATDS***,** Alevîlerin, kendini nasıl algıladıklarının, *içeriden* bir gözlemle ortaya konulması açısından önemli bir çalışmadır.

A.Yılmaz Soyyer-HABS: Bu sözlüğü hazırlarken Soyyer**,** 408 kaynaktan faydalandığını belirtmiştir. Soyyer'in HABS ve Gökbel'in AABTS art arda çıkmış sözlüklerdir. Bu anlamda Soyyer ve Gökbel'in, birbirlerinin sözlüklerini görmemiş olmaları ihtimali çok yüksektir. Kaynakçalarında birbirlerinin sözlüklerini kaynak eser olarak vermemişlerdir. HABS'de Soyyer, Esat Korkmaz'ın ABTS ve Alper Çağlayan'ın ATDS çalışmalarını da kaynakçasına almamış, maddeleri açıklarken de bu sözlüklere atıfta bulunmamıştır.

HABS'de, ele alınan maddeler alıntı biçiminde, kaynak belirtilerek verilmiştir. Soyyer, sözlüğü oluştururken uzun yıllar (30 yıl olarak belirtilmiş) (Soyyer 2019: s. 12) yaptığı Alevîlik araştırmaları ve alan çalışmaları neticesinde edindiği bilgilere dayanarak bu çalışmayı oluşturduğunu belirtmiştir. Hangi kaynak kişiden ilgili bilgiyi edindiğini belirtmiş ancak çalışmanın sonunda "*kaynak kişiler dizinine*" yer vermemiştir. Bunun eklenmesi, bu çalışmanın alan çalışmasına dayalı bir eser olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Soyyer, çalışmasını ortaya koyarken İstanbul'daki Süleymaniye Kütüphanesi, Millet Kütüphanesi, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı gibi kütüphanelerdeki yazma eserlerden, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nden faydalandığını belirtmiştir. Alıntılarında en çok başvurduğu kaynak, *Kubbealtı Lugatı* olmuştur. Asıl başvuru kaynaklarını tezler, makaleler, kitaplar ve bildiriler teşkil etmiştir.

Orhan Hançerlioğlu'nun "*İnanç Sözlüğü*"nden, Abdülbaki Gölpınarlı'nın "*Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri"* adlı çalışmasından, Ferit Develioğlu'nun *"Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugatı*"ndan; *Türk Dil Kurumu Derleme, Tarama ve Türkçe sözlüklerinden* faydalanmamıştır. Bu bakımdan, Soyyer'in, başka sözlükleri genel anlamda kullanmamayı tercih ettiği görülmektedir.

Ahmet Gökbel-AABTS: Gökbel, AABTS'nin önsözünde Esat Korkmaz'ın ABTS çalışmasından faydalandığını belirtmiştir.[5] Maddeleri açıklarken Korkmaz'ın açıklamalarından faydalanmış; bu açıklamalara, farklı kaynaklardan ilave başka açıklamalar da eklemiştir. Esat Korkmaz'ın madde olarak aldığı kelimelerin dışında, kendisi de yeni kelimeler ilave etmiştir. Gökbel AABTS'ye, Korkmaz'ın ABTS'ye aldığı, Budizmle, Zerdüştlükle ilgili terimleri ve bazı felsefî terimleri ise almamış ancak Alevîlikle ilgili olduğunu düşündüğü pek çok mezhebin adını madde olarak almıştır.

Soyyer'in HABS çalışmasını ve Çağlayan'ın *ATDS* çalışmasını Gökbel, AABTS'nin kaynakçasına almamıştır. Alper Çağlayan'ın çalışmasını saymayarak kendi hazırladığı çalışmayı bu alanda hazırlanmış ikinci çalışma kabul etmiştir. Alper Çağlayan'ın hazırladığı *ATDS*'yi neden görmezden geldiği ise sorulması gereken bir sorudur.

Abdülbaki Gölpınarlı'nın "*Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri" (1977)* sözlüğünden, Orhan Hançerlioğlu'nun *"İnanç Sözlüğü"*nden (1994), Ferit Develioğlu'nun "*Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugatı*"ndan (*1988*); *Türk Dil Kurumu Türkçe* Sözlüklerinden *(2005), Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'*nden *(1988, 1993, 1996, 1995, 1998, 1999)* faydalanmıştır. Gökbel'in kaynakçada faydalandığını gösterdiği sözlükler ile Esat Korkmaz'ın ABTS kaynakçasında gösterdiği sözlükler arasında paralellikler vardır.

Ahmet Gökbel'in AABTS çalışması, ele aldığımız dört sözlükten kaynakçası en geniş olan sözlüktür. AABTS'ye 485 kaynak ismi alınmıştır. Gökbel, AABTS kaynakçasında; basılmış kitaplardan, makalelerden ve bildirilerden faydalandığını belirtmiştir. Bu alanda hazırlanmış tezlerden ise genellikle faydalanmamayı tercih etmiştir. Alevî-Bektaşî kültürü çerçevesinde Pir Sultan Abdal, Hatayî gibi, ismi Alevî-Bektaşî kültüründe bir olguya dönüşmüş kişileri madde başı olarak almış ve biyografilerine kısaca yer vermiştir.

2. Alevîlik ve Bektaşîlikle ilgili hazırlanan sözlüklerin içerik bakımından incelenmesi:

2.1. Alevîlik- Bektaşîlik sözlüklerinde maddelerin ele alınması ve bazı tartışmalı terimlerde yazarların bakış açıları:

---

[5] Ahmet Gökbel'in **AABTS** çalışmasında Esat Korkmaz'ın **ABTS** çalışmasından faydalanma oranını şöyle göstermek mümkündür: Gökbel'in, **AABTS'**de, açıklamasını yaptığı, "C" harfiyle başlayan madde başı terimlerin sayısı 90'dır. Bu terimlerin açıklamaları yapılırken, Esat Korkmaz'ın **ABTS** çalışmasındaki "C" harfiyle başlayan 33 terimin açıklaması Gökbel'in çalışmasında doğrudan yer almıştır. Madde başı kelime sayısı çok olan "H" harfiyle başlayan terimleri karşılaştırdığımızda ise ortak açıklamalar şöyledir: Gökbel'in, **AABTS'**de, açıklamasını yaptığı, "H" harfiyle başlayan madde başı terimlerin sayısı 257'dır. Bu terimlerin açıklamaları yapılırken, Esat Korkmaz'ın **ABTS** çalışmasındaki "H" harfiyle başlayan 112 terimin açıklaması Gökbel'in çalışmasında doğrudan yer almıştır. "C" ve "H" harfi bazlı incelemenin sonucunda Gökbel'in **AABTS'de,** Korkmaz'ın **ABTS'**deki açıklamalarını kullanma oranının yaklaşık %40 olduğunu söyleyebiliriz. Madde karşılaştırması diğer sözlükler arasında yapılmamıştır çünkü bu çalışmada incelediğimiz dört sözlükten sadece Gökbel'in **AABTS** çalışmasında, başka bir Alevîlik-Bekâşîlik terimleri sözlüğünden faydalanıldığından bahsedilmiş ve kaynakça bölümünde faydalandığı bu sözlük verilmiştir.

Alevîlik-Bektaşîlik inancında bazı hassas alanlara dair, incelediğimiz sözlüklerde yazarların verdiği açıklamalar karşılaştırıldığında birbirinden farklı açıklamaların olduğu görülmektedir. Bu farklılıkların ortaya çıkmasında, yazarların başvurduğu kaynakların farklı olmasının yanında yazarların bu terimlere karşı bireysel tutumlarının da farklı olmasının etkili olduğu söylenebilir. Alevîliğin dışarıdan anlamlandırılmaya çalışılması bazı terimlerin açıklanması konusunda kendi inandığı anlayışa aykırı gelen durumlarda, yazarın kendi düşünce dünyasının dışına çıkmak istemediğini hissettirmiştir. İlk olarak yazarların "Alevîliği" nasıl tanımladıklarını inceleyerek diğer terimleri ele almalarında bu bakış açısının yansımalarını görebiliriz.

Esat Korkmaz'ın ABTS çalışmasında "Alevîlik" maddesi açıklanırken, bu inancı: "...felsefi/dinsel-siyasal öğreti, inanç sistemi" (Korkmaz 2016: s.63) olarak ele almıştır. "…Alevîlik, idealist düşüncecilik- maddeci düşüncecilik bileşimi bir felsefe-öğretidir. Bu felsefede, öğretide maddeci düşüncecilik, yani materyalizm egemen, idealist düşüncecilik, yani idealizm tamamlayıcı ve kutsayıcıdır."(Korkmaz 2016: s.67) şeklinde açıklanmıştır. Bu tanımda Alevîliğin bir "felesefe-öğreti" kabul edilmesi dikkat çekicidir.

Esat Korkmaz, Alevîlikte, *materyalizmi egemen; idealizmi tamamlayıcı ve kutsayıcı* olarak açıklamıştır. Alevîliğin, idealist düşünceci tarafını, İlkçağ filozofu Parmenides'in düşüncelerine bağlamıştır (Korkmaz 2016: s. 66). Materyalist tasarımının ise İlkçağ filozoflarından Empedokles'in "*Dört Öğe Öğretisi"*nden geldiğini (Korkmaz 2016: s. 67), her iki tasarımın da Asya'dan gelen "sezgici doğacı" değerlerle beslendiğini belirtmiştir (Korkmaz 2016: s. 67). Korkmaz'ın Alevîliği, ilkçağ filozoflarının düşünceleriyle temelleri oluşturulan, Asya'nın sezgici doğacı değerleri ile beslenen bir felsefe ve öğreti kabul ettiği tanımında Alevîliğin İslâmî bağlarını geri plana attığı görülmektedir. Bu tutum, bir taraftan Alevîliği çok eski köklere doğru uzandırırken diğer taraftan İslâmiyet'in uzağına konumlandırmıştır. Topluma bu şekilde sunulan bir Alevîlikse "Müslüman sayılmayan" bir topluluk olarak Alevîlerin hedef alınmasına zemin hazırlamaktadır.

Alevîliği bir "olgu" olarak ele alan Gökbel, bu olgunun bir dînî kimlik olduğunu belirtmiştir. AABTS'nin *Önsöz* bölümünde, Alevîliğin tarifi bir Alevî dedesinden aktarıldığı belirtilerek şöyle yapılmıştır:

> "Alevîlik İslamdır. Hak- Muhammed-Ali yolunun Kırklar Meclisi'nde olgunlaştığı ve Oniki İmamlarla devam eden, İmam Ca'fer-i Sâdık'ın akıl ölçüsünü rehber olarak alan, Horasan erenlerinin himmetiyle Anadolu'ya gelen, Hazret-i Pir'le ve ulu ozanların nefesleriyle hayat bulan inancın adıdır" (Gökbel 2019: s. IX).

Gökbel, AABTS'de *Alevîlik* maddesini açıklarken ise bu tanıma hiç benzemeyen şöyle bir açıklama yapmıştır: "Alevîlik, Hz. Ali'yi sevmek, onu saymak ve her hususta ona bağlı olmaktır" (Gökbel 2019: s. 47). Bu noktada, Alevîlik, Hz Ali'yi sevmek ve ona bağlı olmak, olarak tanımlanmıştır. Önsözde bahsedilen "On İki İmam'la", "Hacı Bektaş-ı Velî'yle", "Hâk-Muhammed-Ali inancıyla" Alevîliğin bağları bu tanıma dâhil edilmemiştir. Gökbel'in, Alevîliğin, sözlü kültür özelliği taşıdığını ve sistematik bir teoloji oluşturamadığını (Gökbel 2019: s. XII) belirten bakış açısı üzerinde durulması gereken bir iddiadır. Bu tanımlama ile Alevilik sistematik teoloji oluşturamamış, elindeki tek sav Hz. Ali'yi sevmek ve ona bağlı olmak olarak tarif edilen bir olgu ve dinî kimlik olarak tarif

edilmiştir. Burada Alevîliğin "inanç" olarak belirtilmediği görülür. Bu görüş diğer maddeler karşılaştırılırken Alevîliğin, Gökbel tarafından, İslâm inancına mesafeli bir yere konumlandırılması olarak kendini göstermektedir.

Çağlayan, Alevîliği tanımlama konusunda, iki anlayıştan bahseder: Birincisi, inançlar tanımlanmamalı ve dar bir alana sıkıştırılmamalı, böylece inanç, her zaman güncel kalacaktır, diyen anlayıştır. İkinci anlayış ise; Alevîlik tanımlanmalı ki herkes tarafından anlaşılabilsin (Çağlayan 2014: s. 18) diyen anlayıştır. İkinci anlayışın kabul edildiği, *24-25 Aralık 2005* tarihlerinde Hollanda'da yapılan "*1. Avrupa Alevî Dedeler Şûrası*"nda ortaklaşa kabul edilen tanım şöyle verilmiştir:

> "Alevîlik, İslam'dır. 'Hak- Muhammed-Ali' yolunun 'Kırklar Meclisinde olgunlaştığı ve On iki İmamlar'la devam eden; İmam Cafer-i Sadık'ın akıl ölçüsünü rehber alan, Horasan Erenleri'nin himmetleriyle Anadolu'ya gelen Hazret-i Pir'le(Hacı Bektaş) ve ulu ozanlarımızın nefesleriyle hayat bulan inancın adıdır" (Çağlayan 2014: s. 18).

Bu tanımlamada, Alevîliğin, *"Hak-Muhammed-Ali"yi, "Kırklar Meclisi"ni, On İki İmam"ı, Hacı "Bektaş-ı Velî"yi, "Horasan Erenleri*"ni, *"ulu ozanları*" birleştiren bir inanç olarak tanımlandığı görülür. Rıza Yıldırım'ın sunuşunda bu sözlüğün, Alevî geleneğinin içinden bir gözle oluşturulduğundan bahsedilir (Çağlayan 2014: s. 6). Buna dayanarak, *ATDS'deki* bu tanımlama, Alevîliğin *"içeriden"* tanımlanmasıdır, denebilir. Gözlemcilerin, araştırmacıların, akademisyenlerin Alevî- Bektaşî toplumunu İslâmiyet'in içinde-dışında, Şamanist, materyalist, heterodoks… gibi konumlandırmalarına karşın Alevî- Bektaşî inancına mensup kişilerin kendini nasıl algıladığını göstermesi bakımından *ATDS* önemli bir sözlüktür. Yukarıda verilen tanımlar doğrultusunda başka tartışmalı konularda yazarların verdiği açıklamaları karşılaştırabiliriz.

"Lâhmüke lâhmî" terimi Alevî-Bektaşî inanç sisteminde önemli bir ifadedir. Bu ifade, Gadîr-i Hum denilen yerde Hz. Muhammed'in Hz. Ali için söylediği kabul edilen bir sözdür. "Eti etimdir." anlamına gelen bu söz Alevîlik-Bektaşîlikte Hz. Ali'nin çok önemli bir noktaya konulmasına önemli bir gerekçe teşkil eder. "Hak-Muhammed-Ali" anlayışına; ilâhî sırrın zâhirinin Hz. Muhammed, bâtınının Hz. Ali kabul edilmesinde; siyasal ve dinî anlamda Hz Muhammed'in Hz. Ali'yi kendisinden sonrası için işaret ettiğinin kabul edilmesinde dayanak noktasına yerleştirilen bir konuşmanın kısaca hatırlatıldığı bir ifadedir. Hz. Muhammed'in Hz. Ali ile olan yakınlığının amcasının oğlu ve damadı olmasının ötesinde, yani bir akrabalık bağının olmasının ötesinde, nûrânî bir bağla ilgili olduğunu ifade eden bir sözdür. Bu sözün anlamı ele aldığımız sözlüklerde şöyle verilmiştir:

Esat Korkmaz, bu sözü ABTS'ye almamıştır.

Alper Çağlayan, sözün tamamını vermiştir:

> "Tamamı, 'Lâhmüke lâhmi, cismuke cismi, demüke demi, ruhuke ruhi, nefsuke nefsi, yeduke yedi, ene ve Aliyyun min nûrin vâhidin ente minnî ve enâ minke.' olan hadisi ifade etmek için kullanılır. Hadisin Türkçesi şöyledir: 'Ya Ebu Tâlip oğlu Ali; etin etimdir, cismin(varlığın) cismimdir, kanın kanımdır, ruhun ruhumdur, nefsin nefsimdir, elin elimdir, sen ve ben aynı nurdanız. Sen bensin,

ben de senim.' Hz Peygamber; Gadir Humm hutbesinde Hz Ali için böyle demiştir." (Çağlayan 2014: s. 133)

Bu açıklamada, Hz Muhammed'in Hz Ali'yi kendisi ile aynı nurdan ve kendisiyle bir bütün olarak gördüğü ifade edilmiştir. Bu anlatım Alevî-Bektaşî toplumunda Hz. Ali'ye yüklenen yüksek anlamın "Çubuk Yöresi Aleviliğindeki" ifadesi olarak görülebilir.

Yılmaz Soyyer:

"Hz. Ali'ye hitaben Peygamberimiz buyurmuştur: "Senin etin benim etimdir." Bektaşîler bu söyleyişten tek vücut olmayı anlamakta, dolayısıyla tek öze gönderme yapıp vahdet-i vücudu çıkarmaktadır." (Soyyer 2019: s. 275)

Soyyer'in açıklamasında Çağlayan'ın sözün tamamı olarak verdiği kısmın olmadığı görülür. Sözün açıklamasında ise Hz. Muhammed ve Hz Ali'nin tek öz olarak görüldüğü anlayışını ifade ettiği açıklanmıştır.

Ahmet Gökbel:

" 'Etin etimdir.' anlamında olan ve Hz Muhammed'in 'Kim ki ehlibeyti sever, beni sevindirir' hadisine telmih eden söz. Daha çok Alevî- Bektaşî şairlerce kullanıldığı görülür. Bununla ehlibeyt ve Hz. Ali soyundan gelenleri sevme kastedilir." (Gökbel 2019: s. 552).

Ahmet Gökbel'in açıklamasında, Çağlayan'ın tamamı olarak verdiğini söylediği bölümden bahsedilmemiştir. Hz Muhammed'in Hz. Ali'yi kendisi ile tek bir özden gördüğü açıklaması verilmemiş; bu sözle Hz. Ali soyundan gelenleri sevmenin kastedildiği belirtilmiştir. Daha çok ehlibeyti sevmenin tavsiye edildiği ve Hz. Ali'nin üzerine yoğunlaşmaktan kaçınıldığı görülür. Hz. Ali'yi, Hz. Muhammed ile aynı özden olma noktasına yerleştirmek Sünnî anlayışta uygun görülmeyen bir tutumdur. Gökbel de buna uygun biçimde davranmış ve "Lâhmüke lâhmî" ile Hz. Muhammed'in ehl-i beyti sevmeye işaret ettiği açıklamasını yapmıştır.

Hz. Muhammed'in "Lâhmüke lâhmî" şeklinde kısaltılarak Alevî-Bektaşî sözlü kültüründe kullanılan sözlerinin açıklanmasında sözlük yazarlarının farklı tutumlar sergiledikleri getirdikleri açıklamalarda açıkça görülmektedir. Çağlayan, bu sözü *hadis* olarak görürken; Soyyer ve Gökbel *hadis* açıklaması getirmemiştir. Soyyer, bu sözle vahdet-i vücut anlayışına gönderme yapıldığı açıklamasını getirmiş; Gökbel ise bunun, ehlibeyti sevmenin Hz. Muhammed'i sevindireceği hadisini hatırlattığını belirtmiştir. Gökbel'in Hz. Ali'yi özel ve Hz Muhammed'le bir nurdan olacak kadar yakın açıklamasından kaçınıp onların akrabalık bağına gönderme yaptığı görülür. Bu sözün söylendiği yer olarak belirtilen "Gâdir-i Hum" ile ilgili de incelediğimiz sözlüklerin yine farklı bakış açıları ortaya koydukları görülür:

Esat Korkmaz:

"Gadiri Hum: Hz Muhammed'in Veda Haccı dönüşünde, kendisinden sonra Ali'nin imam olmasını söylediği yer." (Korkmaz 2016: s. 237) şeklinde bir açıklama getirmiştir.

Alper Çağlayan, ayrı madde başı olarak almamış ve “Lahmüke lahmi” başılığını açıklarken “Gadir-i Hum”da Hz. Muhammed’in bu sözü Hz Ali için söylediğini belirtmiştir.

Soyyer, Şii rivayetlerine göre açıklama yaptığını belirtmiş ve burada Hz Muhammed’in, Hz Ali hakkında söylediği hadisten İbn Teymiye’nin dışında, sünnî âlimlerin bahsetmediklerini söylemiştir. Soyyer, *Gadir Hum* denilen yerde, Hz. Muhammed’in şu açıklamayı getirdiğini belirtmiştir:

> “ ‘Allah bana, ey Peygamber, sana indirileni tebliğ et, eğer bunu yapmazsan; O’nun elçiliğini yerine getirmemiş olursun, Allah seni insanlardan korur. Doğrusu Allah kâfirlere yol göstermez.’ ayetini indirdi. Cebrail bana rabbimden burada şu emri getirdi ki; Ali b. Ebi Talib benim kardeşim, vasim, halifem ve benden sonra imamdır. Ey insanlar! Allah onu size velî ve imam olarak tayin etti, ona itaat etmeyi herkese farz kıldı…Allah mevlânız, Ali ise imamınızdır. İmamet ondan sonra onun soyundan devam edecektir.’ dedi.” (Soyyer 2019: s. 181)

Soyyer, burada Ebu Said Hudri’den naklen: “Hz Muhammed, Hz. Ali’nin elini tutarak havaya kaldırmış ve ‘ben kimin mevlası isem, Ali de onun mevlasıdır.’” dediğinden bahseden bir rivayet olduğundan bahsetmektedir (Soyyer 2019: s. 181).

Gökbel, “*Gadîru Hum”* maddesinin açıklamasında Şiilere göre Hz Muhammed’in Hz Ali’yi vasi olarak gösterdiği yer şeklinde açıklama yapmış ve burada gerçekleştiği belirtilen konuşmalara yer vermiştir. Hz. Muhammed’in, “Size iki şey bırakıyorum: Allah’ın Kitabı ve ehlibeytimdir.” dediği ve “Bana ulaşıncaya kadar bunlar birbirinden ayrılmaz. Bu ikisine sarılırsanız ebedî olarak sapmazsınız.” dediği aktarılmıştır (Gökbel 2019: s. 305, 306). Burada Hz Muhammed’in, Hz Ali’nin elini tutup havaya kaldırdığı ve “Ben kimin mevlası isem, bu (Ali) da onun mevlasıdır.” dediği ve şu duayı okuduğu: “ Allah’ım Onu seveni sen de sev; ona düşman olana düşman ol.” belirtilmiştir. Burada Gökbel, bu hadisin daha çok Şii kaynaklarında yer aldığını ve abartıldığını belirtmiştir (Gökbel 2019: s. 306). Bu olayın, Hz Ali’nin, Hz Muhammed sonrası hilafet ve imameti için işaret olarak görülse de ilk devir İslam Tarihi müelliflerinin bu sözleri hilafet ve imamet için delil olarak görmediklerinden bahsetmiştir (Gökbel 2019). Bu maddeyi oldukça uzun açıklayan Gökbel, Gadir Hum Olayı’nın Şii müelliflerce abartıldığını belirterek, Müslim’den aktardığı rivayete göre Hz. Muhammed’in Allah’ın kitabını ve ehlibeytini bıraktığı, Allah’ın kitabına sarılmalarını ve ehlibeytini gözetmelerini istediği şeklinde yorumlamıştır. “Ehlibeyt ve Kur’an’ın” birbirinden ayrılmayacağı ifadesinin ise, Gökbel tarafından “ehlibeyti gözetmek” olarak yorumlandığı görülmektedir. Bu yorumsa, ehlibeyt konusunda Müslümanlara ona *sarılmak* değil *gözetmek* önerildiğini ifade etmektedir. Ehlibeyti, Kur’an ile ayrılmayacak bir noktada değil *gözetilmesi* Hz. Muhammed tarafından işaret edilen bir anlayışla yorumlandığını göstermektedir. Bu maddenin açıklanmasında da Gökbel’in, Sünnî İslam anlayışının dışına çıkmaktan kaçındığı görülmektedir.

“Gadir Hum” maddesinin yazarlar tarafından ele alınması konusunda yukarıda yaptığımız karşılaştırmada, yazarlar tarafından farklı bakış açılarının ortaya konulduğu ortadadır. Esat Korkmaz’ın burasını hilafetin Hz Ali’ye bırakıldığı yer olarak açıkladığı görülür. Öz olarak aynı nurdan olmasına yer verilmediği, hilafet konusunda Hz. Ali’nin

işaret edilmesi konusunun daha önemli bulunduğu görülür. Alper Çağlayan, Hz. Ali ve Hz. Muhammed'in bir nurdan olduklarını Hz Muhammed'in açıkladığı yer olarak belirtir. Çağlayan'ın hilafet olarak devamı önemli bulmadığı bu konuya değinmemesinden anlaşılmaktadır. Soyyer, Şii kaynaklarınca belirtilen bu konuşmaların Sünnî kaynaklarında verilmediğini belirterek Şii kaynaklarınca yapılan rivayeti aktarmıştır. Gökbel ise Şii kaynakların bu konuşmaları abarttığını belirtmiştir. Hz Muhammed sonrası Hz Ali'ye haksızlık edildiği konusunda ilk üç halifeye kızgınlık besleyen düşünceye karşılık Gökbel'in bu konuşmaların bir imamet ve hilafet için işaret olmadığı fikrini kanıtlamaya çalıştığı görülür. Bu maddenin açıklanmasında ele aldığımız sözlüklerin yazarlarının kendi düşünce sistemlerinden vazgeçmeden bu maddeyi ele aldıkları anlaşılmaktadır.

Alevîlik-Bektaşîlik inanç sisteminde Hz. Ali ve ehlibeytin merkeze alınmasının gerekçeleri arasında açıklanan ve Alevî-Bektaşî âşıkların şiirlerinde rastlanan kalıp ifadelerden biri de *"Hel etâ*" ibaresidir. İnsan Sûresinin ilk kelimesi olan bu ifade ile "İnsan Suresi"nin Hz. Ali ve Hz. Fatıma hakkında indiği kabulü yaygındır. Bu bakımdan "Hel etâ" ifadesinin Alevîlik-Bektaşîlik inanç sisteminde önemli bir yer teşkil ettiğini söylemek mümkündür. İncelediğimiz sözlüklerde bu ifadenin ele alınış biçimi de yazarların Alevî-Bektaşî inanç sisteminin bu konudaki bakış açılarını yazarların nasıl açıkladıklarını göstermesi bakımından önemlidir. Yılmaz Soyyer ve Alper Çağlayan bu ifadeyi madde olarak ele alırken, Esat Korkmaz ve Ahmet Gökbel, "Hel etâ" ifadesini incelediğimiz sözlüklere almamıştır. Çağlayan, '"Hel etâ" diye anılan bu sûrenin bazı ayetlerinin(8-16) Hz. Ali hakkında indiği söylenmektedir." (Çağlayan 2014: s. 93) açıklamasını yapmıştır. Yılmaz Soyyer, Bedri Noyan Dedebaba'dan aktardığı bilgiye göre "Hel etâ" ibaresinin ehlibeyt için söylenmiş olduğunun belirtildiği açıklamasını yapmış ve bu sûrede Hz. Ali ve Fatıma'nın oruçlu oldukları üç gece rızıklarını ihtiyaç sahiplerine dağıtmalarının anlatıldığına inanıldığından bahsetmiştir (Soyyer 2019: s. 215). Gökbel ve Korkmaz'ın bu ifadeye yer vermemeleri bu yazarların Kur'an ve Alevîlik bağı konusundaki düşüncelerinin bir yansıması olarak görülebilir.

"Kuran" maddesini açıklarken Korkmaz şu yorumları ekler:

> "Her kâmil insan, yaşadığı dönemin gerçek Kuran'ıdır; hayatta olmayan kâmil insanların yazıları, sözleri, onların yaşam deneyimlerinden başka bir şey değildir; onları dogmatik olarak yorumlamak, içinden kimi söz ya da söz gruplarını seçerek doğru kabul etmek gerçeklerle bağdaşmaz." (Korkmaz 2016: s. 424-425).

Kuran-ı Kerîm'deki sözlerden özel anlamlar çıkarmanın gerçeklerle bağdaşmayacağını belirten bu yorum ve bakış açısı doğrultusunda, Korkmaz'ın incelediğimiz çalışmasında bazı sûrelerin Hz. Ali ve ehlibeyt ile ilgili olduğu kabullerine yer verilmemiştir, diyebiliriz.

Gökbel, "Kur'an" ın Alevîlik-Bektaşîlikte çok önemli bir yer tuttuğunu belirten uzun bir açıklama yazmıştır. Açıklamanın sonuna ise şu yorumu eklemiştir:

> "Buraya kadar Alevilerde Kur'an'a bakış üzerinde bazı görüşler ortaya koyup bazı tespitler yaparak bunlar içerisinde her ne kadar Kur'an vahiy olarak kabul edilip pratikte dinî ve sosyal hayatın her safhasında kullanılsa da, Alevilerin

gelişmiş bir Kur'an kültürlerinin olduğunu söylemek gerçekçi olmaz. Bu konuda Bektaşîlerin daha önde olduklarını vurgulamak gerekir." (Gökbel 2019: s.528)

Alevîlerin gelişmiş bir Kur'an kültürlerinin olmadığı fikri doğrultusunda da Gökbel, "Hel eta. (İnsan suresi:1)" ifadesine Alevîlikte yüklenen anlama ABTS'de yer vermemeyi tercih etmiştir, diyebiliriz.

Bu çalışmada ele aldığımız sözlüklerde "namaz" maddesine yapılan açıklamalar da yazarların bakış açılarını yansıtmaları bakımından önemlidir. Bu terim, şehirlerde aynı ortamları paylaşan Alevî ve Sünni topluluklar arasında oldukça gerilimli tartışılan bir terimdir. "Namaz"ın tanımlanma ve insan zihninde kodlanma şekli, tarafların birbirine suçlamalarla yaklaştıkları tartışmaları da besleyen bir problemdir. İncelediğimiz sözlüklerin yazarlarından Gökbel ve Korkmaz'ın bu terimi uzun uzun tartıştıkları ve bu konuda ikna çabasına giriştikleri görülmektedir.

Esat Korkmaz, "*halka namazı"ndan* bahsetmiş, "Her an Tanrı'yı gönlünde taşıma; bu yolla sürekli namazda olma." (Korkmaz 2016: s. 509-510) şeklinde bir tanımlamaya gitmiştir. Sünnî İslam inancında ibadetin tümüyle biçimsel algılandığından ve asıl olanın öz olduğundan bahsetmiştir.

"Kaldı ki İmam Ali, bu biçimsel görevleri tüm yandaşları adına yerine getirmiş ve Alevî-Bektaşîleri bu görevlerinden bağışlamıştır. Bu nedenle inançta Ali, kurtarıcıdır. Alevîlerin-Bektaşîlerin camiye gitmedikleri, Sünnî anlamıyla namaz kılmadıkları bilinen bir gerçektir. Bunun tarihi, sosyal, felsefi ve dinsel nedenleri vardır." (Korkmaz 2016: s. 510)

Korkmaz'ın Alevîliği felsefe ve öğreti olarak tanımlama noktasına paralel bir "namaz" açıklaması yaptığı görülmektedir. Tasavvufî anlamdaki anlamlandırılmasına benzer bir açıklama ile namazın düşünsel bir yolculuk olduğu ve şekle bağlı algılanmadığı vurgulanır.

"Alevilerin namaza bakış açıları Sünnîlerden farklıdır. Namaz yadsınmamakla birlikte, ibadet onunla sınırlandırılmaz. Aleviler, Kuran'da namazın bugünkü uygulanış biçimiyle dile getirildiğini kabul etmezler. Salat"ın namaz değil, Tanrı'yı içten selamlama anlamına geldiğine inanırlar." (Korkmaz 2016: s. 510)

Alper Çağlayan, "namaz" maddesini ATDS' ye almamıştır. "Çubuk Yöresi" merkezli bir Alevîlik terminolojisi doğrultusunda bu terim yerine "salat" terimini almış ve "Dua. Tanrı'ya yakarış ve namaz." (Çağlayan 2014: s. 183) açıklamasını yapmıştır. Alana bağlı oluşturduğunu belirttiği bu sözlükte bu terimin "salat" ifadesi olarak kullanıldığını ve şekil ya da vakit olarak algılanmadığını göstermiştir. "Halaka (halka)" terimi doğrultusunda ise "halka namazından" bahsetmiş ve bunu şöyle açıklamıştır: "Bu namazda, cemale (yüz yüze) dönerek Tanrı'nın dîdarını (yüzünü) insanda görme esastır ve Tanrı'ya teslimiyet böyle yapılır." (Çağlayan 2014: s. 87). "Tarikat namazını" da ayrıca açıklayan Çağlayan, dâr ve secdeden oluşan ve iki rekât olarak belirttiği bir namaz tarifi yapar. Tarikat namazını, niyazlaşmaların yapıldığı ve dedenin talipler dârda iken iki kez dua verdiği şekliyle tarif edilmiştir (Çağlayan 2014: s. 207-208).

Gökbel, "namaz" terimini açıklarken "İslam dininin şartlarındandır." (Gökbel 2019: s. 650) açıklamasını getirerek, vakte bağlı bir ibadet olduğu, Allah'ın mekândan

ve bir yönde bulunmaktan münezzeh olduğu halde Kâbe'ye yönelerek yapılması gerektiği, öncesinde abdest alınması gerektiği rükû ve secdeye riayetin zorunlu olduğu ve günlük bir ibadet olduğu belirtilmiştir. Bu maddeye oldukça geniş yer verilmiş, namazın beş vakit olduğunun ve okunması gereken duaların Hz. Muhammed tarafından öğretildiği belirtilmiştir. Ayrıca Hz. Ali ve ehlibeytin bunu aksatmadan yerine getirdiğinden bahsedilmiştir. (Gökbel 2019: s. 651) "Namaz" teriminin Sünnî inanç sistemindeki gibi olması gerektiği konusunu savunan Gökbel, bunu desteklemek adına Hacı Bektaş-ı Velî'nin de bu şekilde yaptığını belirtmiştir. (Gökbel 2019: s. 652) Kaygusuz Abdal'ın bir şiirinde bu biçimde namazı anlattığını (Gökbel 2019: s. 652), Pir Sultan Abdal'ın namazın öneminden bahsettiğini (Gökbel 2019: s.655), Buyruk'ta "namaz kılmanın" şeriatın üçüncü makamı olarak verildiğini (Gökbel 2019: s. 654) belirtmiştir. Yazar tarafından, "namaz" teriminin şekli ve vakti konusunda, Sünnî İslam inancının uyguladığı namaz biçiminin, "yapılması gereken" namaz olduğu konusunda ikna çabalarına girişilmiştir:

"Aleviler arasındaki bir grubunun tarikat namazını asıl kabul ettikleri, gelenekte namaz kılındığı ile ilgili görüşler anlatılsa da ve namaz kılmamalarının hata olduğu yönünde görüşler beyan edilse de beş vakit namaz kılmazlar." (Gökbel 2019: s. 658) açıklaması getirilmiştir. Bu ifadelerden namaz tarifi konusunda yazarın Sünnî İslam anlayışı doğrultusundaki "beş vakit namaz" tanımının dışına çıkmak istemediği anlaşılmaktadır. "Halka namazı" hakkında da bilgi verilmiş ancak ön söz bölümünde Alevîliğin sistematik bir teoloji oluşturamadığı (Gökbel 2019: s. XII) düşüncesi doğrultusunda "namaz" teriminin "beş vakte dayalı namaz" olduğu konusunda yoğun bir tartışmaya girişmiştir.

Soyyer, "namaz" açıklamasında Babagân Bektaşîlerinin "namaz" uygulamasını tarif etmiştir. Dursun Fütuhî Baba'dan aktararak: "Babagân Bektâşilerinin 'meydan' denilen mekânda yaptıkları ikrar/nasib cemi namaz olarak nitelendirilir." (Soyyer 2019: s. 323) Bektaşîlerde kısmen Hanefî, kısmen de Caferî namazına benzeyen bir namazın bulunduğundan bahsetmiştir. Namazın, talipten özellikle istenen bir husus olmadığından ancak isteyenlerin beş vakit ya da namaz kılma şevki duydukları herhangi bir zamanda kılabileceklerini belirtmiştir (Soyyer 2019: s. 323). Giritli Ali Baba'dan naklettiğini belirterek tamamen tasavvufî bir Cuma namazı anlatımı yapmış ve bu namazın şekille ve zamanla ilgili olmadığını açıklamıştır (Soyyer 2019: s. 323). Soyyer, halka namazını HABS'ye almamış, tarikat namazını da Çağlayan'ın tarifine benzer şekilde, dâra durmak, niyazlaşmak ve secdeden oluşan iki rekâtlı bir namaz olarak tarif etmiştir (Soyyer 2019: s. 426). Soyyer'in namaz tarifinin şekilsel bir uygulama olmadığı görülür. Beş vakit namazın talipten özellikle istenen bir namaz olmadığından bahsedilir.

"Oruç" da Sünnî inancında ve Alevî-Bektaşî inancında farklı anlamlar barındıran bir terimdir. Ele aldığımız sözlüklerde bu terimin açıklanması konusunda da farklı tutumlar görülmektedir. Esat Korkmaz, "oruç" terimini şöyle açıklar: " Matem. Kendini, iradesiyle yanlışa, kötüye karşı koruyan kimsenin tavrı, eylemi[dir]. Bir kimsenin tarikat, yol sırrını, yol bilgisini, yol erkânını açıklamaktan kaçınma, sakınma eylemi." (Korkmaz 2016: s. 531). Bu açıklamanın yeme içme konusuyla ilgili değil, konuşmama, sırrı açıklamama, kötü işlerden kendini koruma ile ilgili olduğu görülmektedir. Orucun ahlaksal bir korunma olduğu üzerinde durulduğu görülmektedir. "Matem orucu"

maddesi açıklamasında ise Muharrem Orucu detaylıca anlatılmış, Ramazan ayında ise Alevîlerin oruç tutmadığından, sadece 21. günü Hz. Ali'nin Hakka yürüdüğü tarih olduğu için matem amaçlı Ramazan ayının 19., 20., 21. günleri oruç tutulduğundan bahsedilmiştir (Korkmaz 2016: s. 447).

Alper Çağlayan, "oruç" terimini ATDS'ye almamıştır. "Muharrem" maddesinde Muharrem ayında tutulan matem orucundan bahsetmiş ve nasıl tutulduğunu açıklamıştır (Çağlayan 2014: s. 145). Bu açıklama doğrultusunda Ramazan ayında tutulan oruçtan hiç bahsedilmediği görülür. Çubuk Yöresi Alevîlik anlayışı doğrultusunda oluşturulduğu belirtilen bu sözlükte Ramazan ayına dair bir oruç teriminin yer almadığı, algılanan orucun Muharrem Orucu olarak kabul edilip tarif edildiği görülmektedir.

Yılmaz Soyyer, Dursun Fütuhî Baba'dan naklettiğini belirterek, Ramazan orucunu Bektaşî ve Kızılbaşların çoğunun tam tutmadığından bahsetmiştir. Yalnız Babagân Bektaşîleri'nin Hz. Ali'nin şehit edildiği tarih dolayısıyla Ramazan ayının 19. 20. 21. günlerinde sahurlu iftarlı oruç tuttuklarını belirtmiştir. 12 İmamın vefât günlerinde de sahurlu iftarlı oruç tuttuklarını açıklamıştır (Soyyer 2019: s. 341). Babagân Bektâşiliği temelli bir oruç anlatımı yapılmış ve Ramazan orucunun nasıl uygulandığından bahsedilmiştir. Korkmaz'ın açıklamalarına benzer biçimde üç gün tutulan bir oruçtan bahsedilmiştir.

Ahmet Gökbel, "oruç" terimini açıklamaya Ramazan ayında tutulan orucu anlatarak başlamıştır. Bu orucun, batınî yorumları merkeze alan kesimler dışında bütün Müslümanlar tarafından büyük ölçüde yerine getirildiğinden bahsetmiştir. Alevîliğin Batınî karakterine bağlı olarak diğer İslâmî ibadetler gibi Ramazan orucu konusunda da serbest ve mesafeli bir tutum sergilediğini belirtmiştir (Gökbel 2019: s. 719). Bu açıklamalarda Gökbel'in, Alevîleri, İslâmî ibadetlere serbest ve mesafeli bir yerde duran Batınî bir kesim olarak nitelediği görülür. Sünnî inanç sisteminin inanç pratiklerinin İslâmî olarak açıklandığı, Alevîlerinse İslâmî dairenin uzak bir noktasında yer aldığının vurgulandığı burada açıkça görülmektedir. Burada, Gökbel'in "namaz" maddesini açıkladığı bölüm gibi "oruç" maddesini açıklarken de Ramazan ayında oruç tutulması gerektiğine dair bir ikna çabası içinde olduğu görülmektedir. "Oruç" teriminin açıklanmasında, "oruç" ibadetinin öncelikle Ramazan orucu olarak yapılması gerektiği anlatılması daha sonra Muharrem orucundan bahsedilmesi bakımından yazarın Sünnî İslam kabullerinin dışına çıkmaktan kaçındığı hatta bu kabullere Alevîlerin de uyması gerektiği konusunda ikna çabasında olduğu görülmektedir.

Ele aldığımız sözlüklerde, özellikle Sünni İslam anlayışı ile Alevî- Bektâşî inanç sisteminin farklı tarifler yaptığı "oruç, namaz, Kur'an, ayet, kurban, melek..vb" terimlerin sözlüklere alınması konusunda yaptığımız karşılaştırmalar göz önüne alınınca yazarların farklı tutumlar sergiledikleri görülmektedir. Bu farklılıklardaki temel sebebin yazarların kendi kültürel kimliğinden sıyrılamaması ile ilgili olduğunu söyleyebiliriz.

Korkmaz'ın anlam ve felsefeye önem veren bakış açısı doğrultusunda Kur'an ayetlerine dayalı Alevîlik terimlerini almama tutumu gösterdiği görülür. Alevîliğin akılla açıklanabilir bir din anlayışı olduğu ve dinin kurallarının sorgulanmadan Alevîlikte uygulanmasının dogmatik bir anlayış olduğu düşüncesi doğrultusunda ibadetlerin akılla bağlantılı noktalarını anlatma tutumu içinde olduğu görülür. İdealist ve materyalist

felsefeye dayalı bir Alevîlik anlayışı olan Korkmaz, pek çok felsefe terimini de ABTS'ye bu nedenle almıştır.

Alper Çağlayan, alan merkezli oluşturduğunu belirttiği çalışmasında, Kur'ân ayetlerinden Alevî günlük yaşantısında ve inanç pratiklerinde sıkça geçenlerine yer vermiş; sûre adlarının, Esmaü'l Hüsnâ'nın Türkçe karşılıklarına yer vermiştir. Bu çalışma, Alevîlerin kendilerini Kur'an'dan ve İslam'dan uzak konumlandırmadıklarını dile getirmektedir. Sünnî inanç uygulamalarındaki gibi uygulanmayan, ancak Alevî inanç pratiklerinde de Sünnî tanımlardan başka tanımları olan "oruç, namaz, Kur'an, ayet, kurban… vb" gibi ortak terimleri Alevî anlam dünyası açısından "Çubuk Yöresi Alevîliği" özelinde açıklamaktadır.

Yılmaz Soyyer, Alevî inanç sisteminde var olan terimleri Babagân Bektaşîleri noktasından anlatmayı seçtiğini belirtmektedir. Çok uzun süren alan çalışmaları ve Babagân Bektaşîleri ile temas edilerek edinildiği belirtilen açıklamaları, sahada Bektaşîliğin nasıl bir terminolojiyle yaşandığını göstermesi açısından önemlidir. "oruç, namaz, Kur'an, ayet, kurban… vb" gibi terimler noktasında kaynak kişilerin adları verilerek yapılan açıklamalarda daha çok tasavvufi açıklamalar verilmiştir. Bu noktada, Soyyer'in, Bektaşîliğin tasavvufî anlam dünyasına daha fazla önem verdiği görülmektedir. Soyyer, Alevîlik ile Bektaşîliği kendince kalın bir çizgi ile ayırmayı tercih etmiştir.

Ahmet Gökbel, çalışmasını kaynak kitaplar vasıtası ile oluşturmuştur, diyebiliriz. Ele aldığımız sözlük çalışmaları arasında kaynakçası diğerlerinden daha zengindir. Bununla beraber alanda Alevîliğin nasıl yaşandığı konusunda bir deneyiminin olduğuna dair ifadelere yer vermemiştir. Daha çok "bazı Alevîlerin böyle yaptıkları bilinmektedir." gibi genel ifadeleri tercih ettiği görülmektedir. Ön söz bölümünde Alevî olmak ya da Alevîler arasında uzun zaman geçirmenin o kişiyi Alevîlikle ilgili bir kitap yazmaya yetkili kılmayacağını belirtmesi (Gökbel 2019: s. XII) de alan çalışmasından çok kaynak çalışmasını önemsediğini göstermektedir. İlahiyatçı bir akademisyen olan Gökbel, Dinler Tarihi uzmanı olarak bu çalışmayı oluşturduğunu belirtmektedir. Sahaya dair pek çok terimin açıklanmasında farklı kaynaklardan faydalanarak Alevî-Bektaşî terimlerini açıklamıştır. Ancak Alevîlik ile Sünnîliğin farklı yorumladığı "oruç, namaz, Kur'an, ayet, kurban… vb" hassas ve tartışmalı alanlarda yazar da tartışmayı tercih etmiş ve Sünnî bakış açısıyla bu ifadelerin "olması gerektiğini düşündüğü" anlamları konusunda ikna çabasına girişmiştir. Yazarın bu tutumu, Alevî ve Sünnî topluluklar arasında tartışılan bazı Alevîlik terimlerini Sünnî bakış açısıyla açıkladığını fazlaca hissettirmiştir.

2.2. Alevîllik- Bektaşîlik ile ilgili terminoloji oluşturma konusundaki zorluklar ve bu zorlukların sözlüklere yansıması

George Simmel, "*Gizliliğin ve Gizli Toplumların Sosyolojisi"* (Simmel 2019) adlı çalışmasında bilgiyi edinmeye çalışan araştırmacı ile karşısındaki kaynak kişinin ayrı ayrı bu süreci etkilediklerini söyler. Hem araştırmacının kendiyle beraber taşıdığı bakış açısının hem de kaynak durumundaki kişinin psikolojisinin etkisiyle, ortaya konan bilginin tam anlamıyla aynı şeyden bahsetmeyebileceğini söyler. Nesne durumunda bırakılan gizli topluluğa mensup kişinin "güven" aşamasına gelinmeden "sır" durumundaki bilgileri vermeyeceğini söyler. Bu güvenin oluşmasının ise çok uzun bir

zamanı alacağını belirtir. (Simmel 2019)[6] İnsana ve topluma dair yapılacak çalışmalarda sürecin hem kaynak kişiye hem de araştırmacıya bağlı olarak değişiklikler göstereceği vurgulanan bu düşünceye göre "bilginin nesnelliği" sorgulanması gereken bir ifadedir. Bu noktadan bakıldığında Alevîlik-Bektaşîlik araştırmalarının da "kaynak" ve "araştırmacı" ögelerinden etkilenen bilginin varlığından söz edilebilir. Bu alandaki bilginin, kaynak ve araştırmacının tutumundan kaynaklanan zorluklarla karşı karşıya olduğu görülecektir.

2.2.1. Alan Kaynaklı Zorluklar: "Alevî-Bektaşî toplumunun gizli toplum özelliği taşıması"

Alevîler, son yıllarda görünür bir alana çıkmış olsalar da inançların anlatılması konusunda hâlâ gizli topluluk özelliğini bünyelerinde taşımaktadırlar. Kimliklerinin bilinmesi onlar hakkında tüm bilgilerin görünür olduğu ve araştırmacılar tarafından bunların kolaylıkla öğrenilebileceği anlamına gelmemektedir.

Alevî toplulukların, kendi aralarında, inançlarının ifade edildiği sembolik, gizli bir "sır dil" vardır. Bu gizli dili, Bülent Akın *"yolun dili"* olarak adlandırır.[7] Akın, gerek kendi yolunun dışındaki topluluklardan gerekse kendi içinden ancak ikrar vererek yola girdiğini, bu inanç halkasına dâhil olduğunu belirtmemiş kişilerden gizli tutulan bu *"yolun dili*"nin çoğunlukla "dış adlandırmalarla" adlandırılıp diğer topluluklara tanıtıldığını belirtir (Akın 2020: s. 11-13). Kendi içindeki kişilere bile basamak basamak açılan bu *"yolun dilinin"* kolayca derlenip anlamlandırılmasının zor olduğu buradan anlaşılmaktadır. Buna dayanarak bu alana, dışarıdan girip *"yolun dilini"* tam olarak anladığını belirtmenin zor olduğunu söylemek mümkündür.

Alevîlik-Bektaşîlik alanına dair yapılan ilk alan araştırmalarında, Alevî inancına dair bilgilerin araştırmacıya derinlemesine açıklandığı varsayılmıştır. Oysa kendini sürekli gizli tutmayı tercih eden bir topluluğun kendi içinden olmayan araştırmacıya kuşkuyla yaklaşacağı ortadadır. Bunun farkında olan Y. Ziya Yörükan, Alevîlikle ilgili araştırmaları sırasında Tahtacı Alevîlerine, kendini "*Alevî"* olarak tanıttığını söyler

---

[6] **"**İnsanoğulları arasındaki çeşitli ilişkilerde ihtiyaç duyulan karşılıklı kavrayışın türü ve derecesini araştırmak faydalı bir bilimsel çalışma olurdu. Her birini karşılıklı ilişki kurmak için kullandığımız genel psikolojik varsayımların nasıl olup da karşımızdaki bireye dair özel deneyimle iç içe geçtiğini; çok çeşitli ilişki türlerinde karşılıklı kavrayışın eşit olup olmaması gerektiğini ya da eşit olmalarına izin verilip verilmeyeceğini; alışıldık ilişkilerin, gelişimlerinde sadece bu karşılıklı ya da tek yönlü bilme aracılığıyla bilmek yararlı olurdu. Araştırmanın sonuçta karşıt yöne doğru ilerlemesi gerekir; yani, başkalarına dair edindiğimiz nesnel psikolojik resmin nasıl olup da uygulamadaki gerçek ilişkilerden ve aramızdaki duygulardan etkilendiği araştırılmalıdır. Bu, hiçbir şekilde uydurmak anlamına gelmez. Tam tersine belirli bir birey hakkındaki teorik düşünce, oldukça meşru bir şekilde tanıyanın tanınanla olan ilişkisi tarafından belirlenen ve bu düşünceyi şekillendiren bakış açısına göre değişir. Kişi hiçbir zaman başka birini tam olarak tanıyamaz; çünkü bu her bir düşünce ve duygunun bilinmesi anlamına gelirdi; bunun yerine, gözlemlediğimiz parçaları kullanarak kişisel bir bütün oluştururuz, bu bütün de özel bakış açımızın görmemize izin verdiği orana bağlı olarak şekillenir. Ancak bu farklar sadece anlayış miktarındaki farklardan kaynaklanmaz. Hiçbir psikolojik bilgi sadece farklardan kaynaklanmaz. Hiçbir psikolojik bilgi sadece objesinin mekanik bir yankısından ibaret değildir. Bu bilgi daha çok, harici doğa bilgisinde olduğu gibi, tanıyan zihnin ortaya çıkarttığı ve genel bilgiye eklediği formlara bağlıdır." (Simmel 2019: s. 6)

[7] "*Yolun Dili"* ifadesi hakkında daha fazla bilgi için bk.: Bülent AKIN, ***Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır***, 2020, s. 11.

(Yörükan 2015: s. 56,57). Oysa kendini Alevî olarak tanıtmak, o topluluğun araştırmacıyı Alevî sayacağı anlamına gelmemektedir. Çünkü bir yabancının Alevî olup olmadığına, Alevî toplumu, çoğunlukla, yabancının bazı özel alanlardaki tepkilerini ölçerek karar vermektedir. Bu açıdan bakıldığında alan araştırmalarının bile içeriden yapılması ile dışarıdan yapılması arasında farklar olacağı açıktır. Kaldı ki "*yolun dili*"nin topluluğa dâhil olan ancak yola girme aşamalarını gerçekleştirmemiş kişilere de ifşa edilmeyeceği göz önüne alınmalıdır.

Son yıllarda, Alevîlik konusunda bilimsel çalışmaların artması ve bu çalışmaların hem içerden hem de dışardan araştırmacılarca yapılmaya başlanması, Alevîliğe dair terimlerin ve ortaya konan anlam dünyasının, yeni yeni görünür olmaya başladığını göstermektedir. Bunun sonucunda, önceki kaynaklardan elde edilen bilgiler yeni çalışmalarla yeniden düzenlenme sürecine tabi tutulmakla yüz yüze gelecektir. Bu da sözlüklerin ortaya koyduğu terminolojinin ve terminolojiye getirilen açıklamaların alana bağlı yeni çalışmalarla tekrar tekrar gözden geçirilmesini zorunlu hale getirmektedir.

2.2.2. Araştırmacı Kaynaklı Sorunlar:

2.2.2.1. Araştırmacının derlenen bilgileri anlamlandırması ve yorumlaması

Alevîlik-Bektaşîlik alanıyla ilgili çalışmalarda göz önüne alınması gereken bir başka sorun da bu bilgilerin işlenmesi ve incelenmesiyle ilgilidir. Her disiplin alanına mensup araştırmacı kendi terminolojisi doğrultusunda Alevîliği ele alıp açıklamaya çalışmaktadır. Bu konuda Mehmet Ersal, Alevîlikle ilgili yapılan çalışmaların büyük bir kısmının Fuat Köprülü'den hareketle Babagân Bektaşîliği merkezli bakış açısıyla yapıldığını, sonraki yıllarda yapılan çalışmalarda bu bakış açısına sâdık kalındığını söyler. Alan araştırması yapılmadan elde edilen literatür taraması ile Alevîliği açıklamaya çalışmanın da terminolojik açıdan kargaşaya neden olduğunu belirtir (Ersal 2015: s. 263). Bu ifade doğrultusunda Gökbel ve Korkmaz'ın hazırladığı çalışmaların literatür taraması ile ortaya konulması, alan araştırmasının yapıldığına dair bir ifade verilmemesi Ersal'ın değindiği probleme örnek teşkil etmektedir. Ahmet Taşğın, yazılı kültür ortamında yetişmiş yazarların sözlü kültür alanına dâhil olan dünyayı anlamakta güçlük çektiklerini ve anlamlandıramamaları doğrultusunda da inkâr ve yerine yenisini eklemekle yetindiklerini belirtir. Taşğın'ın ortaya koyduğu bu eleştirel bakış açısıyla, ele aldığımız sözlüklere bakıldığında Gökbel'in "Aleviliğin sistematik bir teoloji oluşturamadığı" iddiasının bu durumla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca Korkmaz'ın, Alevîliği "idealist ve materyalist bir felsefe- öğreti" konumuna yerleştirmesi de Taşğın'ın belirttiği "yerine yenisini eklemek" sorunuyla ilgili görülebilir.

> Her yeni ekleme, yazının bizâtihî kendisi gibi yeni bir düşünceye veya eyleme yol açtı. Yayınlar bu yeni durumun eylemi olarak yeni bir mekân ve zaman üzerinden geldi. Bu yeni eylemin göstergesi olarak yayınlar göründü. Giderek bu görünme hızlandı ve sayısal olarak arttı. Alevîlik ve Bektaşîlik de tarihsel, kültürel, sosyal ve dini alanlarda bu yayınlarla görünmüş ve biçimlenmiş oldu (Taşğın 2010: s. 11,12).

Taşğın, Alevîlikle ilgili kavramların ve terimlerin açıklanması konusunda akademik dünyanın yetersiz kaldığını, bunları uygun yöntemlerle inceleyememek ve

anlamlandıramamak sonucunda, bu kavramları ve terimleri akademik bir kuşatmanın içerisine soktuğunu "hayy" olanın bu kuşatmaya maruz kalıp "mevt" olarak yeniden topluluklar arasına salındığını belirtmektedir (Taşğın 2015: s.185). Bu ifadelerden ile bu alanda çalışan ve çeşitli iddialar ortaya koyan araştırmacının kültürel anlamda kayıplara sebebiyet verebileceği anlaşılmaktadır. Alevîlik- Bektaşîlik sözlükleri, bu toplulukların sosyolojisini, felsefesini, teolojisini; yazarın ele aldığı terminolojisiyle gözler önüne serme görevini üstlenen çalışmalardır. Bu sorumluluğu üstlenen yazarın ele aldığı terimleri Alevî- Bektaşî anlam dünyasında yaşayan halleriyle ve anlamlarıyla vermeye dikkat etmesi önemlidir. Yani yazarın kendi bulunduğu noktadaki bakış açısına göre değil bağlamda algılandığı şekliyle kelimeleri açıklaması gereklidir. Sonuçta sözlük yazmak, bu konuda var olan neyse onu ortaya koymayı ve bu alanda meraklı kişilerin ilk başvuracağı yer olmayı kabul etmek anlamına gelmektedir. O zaman sözlük yazarının, terimleri açıklarken kendi inancına göre doğru olanı değil; Alevî- Bektaşî toplumundaki o terime dair kabulleri vermesi gerekmektedir.

Alevîlik ve Bektaşîlikin sınırları ve anlam dünyası, yalnızca yazılı kültür ve yazılı kaynaklar esas alınarak ortaya konulmaya çalışıldığında; yazıyı kullanmayı bilmeyen, bilse bile gizli kalmasını uygun gördüğü "sır" ifadeleri yazıya geçirmeyen çok geniş tabanlı Alevî- Bektaşî toplumu da görünmez hale gelecektir. Bu nedenle, alan araştırmaları ve sözlü kültürün incelenmesi çok önemlidir. Taşğın'ın bu konudaki önerisi ve eleştirisi şöyledir:

> "Alevîlik, inanç, ibadet, mekan, zaman, kurumlar, müzik, saz, söz gibi genel hatlarıyla birbiriyle bağlantılı hususlar etrafında ve kendine özgü anlam dünyası kelime, kavram ve terimleri üzerinden yeni baştan ele alınmalı ve kurulmalıdır. Bu başlıkların tamamı bir metin olarak okunmalı veya söze giydirilmiş bir elbise olarak görülmelidir. Marifet yolculuğu ise bu örtüyü kaldırmakla mümkün olur ve Hakikate böylece ulaşılabilir. Alevî kaynak ve metinlerinin sayısal olarak mevcut akademinin üstesinden gele[meyeceği][8] ve takip edemeyeceği kadar fazladır. Modern bilimin zayıf, yetersiz ve tutucu oluşu, kendi azlığına işaret eder. Böylece Alevîliğin geniş bir nazara sahip olduğu darlık ve yetersizliğin ise modern bilimin vehimlerine kapılmış ve büyük bir ıstırap içinde ahenk imtizacını yitirmiş bir dünyayı satın almakta ve bunu dayatan akademisyenlere mahkûm kalmaktadır." (Taşğın 2015: s.185)

2.2.2.2. Araştırmacının tutumu: Alevîlik-Bektaşîlik ile ilgili çalışmalardaki bir diğer sorun da araştırmacının tutumudur. Sosyoloji, teoloji, tarih, edebiyat, halkbilimi, güzel sanatlar gibi farklı disiplinler Alevîlikle ilgili çalışmalar ortaya koymaktadır. İncelediğimiz sözlüklerde, kaynak olarak faydalanılan çalışmaların dâhil oldukları disiplin alanları sınırlı kalmıştır. Esat Korkmaz; felsefe ve sosyoloji alanları ağırlıklı kaynaklardan faydalanarak Alevîlik-Bektaşîlik terimlerini açıklamıştır. Ahmet Gökbel; teoloji, sosyoloji, tarih gibi disiplinlerde yapılmış çalışmalardan faydalanarak terimleri açıklamıştır. Yılmaz Soyyer, tarih, sosyoloji, halkbilimi, teoloji disiplinlerinden yararlanarak çalışmasını oluşturmuştur. Alevîlik-Bektaşîlik, Ahmet Taşğın'ın önerdiği gibi, *"inanç, ibadet, mekân, zaman, kurumlar, müzik, saz, söz"* gibi farklı noktalardan

[8] "gelebileceği" ifadesi cümlenin yapısına ve anlamına uygun olarak "gelemeyeceği" şeklinde düzeltilmiştir.

ele alınması gereken bir kültürdür. Ele aldığımız sözlüklerin, başvuru yeri olarak bilhassa müzik, edebî ürünler ve halk bilimi çalışmalarından faydalanma konusunda yetersiz kaldığı görülmektedir. Disiplin alanlarının Alevîliği ele alışları konusunu Mehmet Ersal şöyle eleştirir:

> Bu disiplinlerin ortaya koydukları kavramlar kendi bilimsel bakış açılarından beslenmektedir ve içinde bilimsel disiplinlerinin kendi terminolojileri de bulunmaktadır. Ortaya konan kavramlar Alevî topluluğunu tanımlamaktan daha çok kendi bakış açılarına göre anlamlandırmayı içermektedir. Bu durum, kavram dünyasının içinden çıkılamaz bir hal almasına neden olmaktadır. Bilimsel bir yayın için literatür taraması yapan da merak için okuyan da kavramsal kargaşada boğulmaktadır (Ersal 2015: s. 262).

Ersal, araştırmacının ortaya koyduğu kavramlarla Alevî topluluğunu tanımlamaktan çok kendi bakış açılarını ortaya koyduğundan bahsetmiştir. Araştırmacının kendi bakış açısını ortaya koyan terminoloji ise hem bu alanı merak eden araştırmacıyı kafa karışıklığına hem de bu çalışmalardan faydalanarak kendi geleneksel yapısını anlamaya çalışan Alevî- Bektaşî bireyleri kendine yabancılaşmaya sevk etmektedir.

Araştırmacının, Alevî inanç sistemini hangi noktadan görmek istediği, ortaya konulan bilginin içeriğini değiştirebilmektedir. *"Alevîlik-Bektaşîlik sözlükleri*" oluşturulurken de yazarların edindikleri bilgileri nerelerden edindikleri, bu bilgiler arasında nasıl bir seçime gittikleri, aslında yine yazarların kendi pencerelerine bağlı olarak şekillenmiştir. Esat Korkmaz, *Alevîliğin* düşünce yapısının, İlkçağ filozoflarının düşünce sistemlerinden ve Asya kaynaklı "*Doğa Tanrıcı"* düşünce sistemlerinden temellendiğini ifade etmiştir (Korkmaz 2016: s. 67). Korkmaz, kendi çizdiği Alevîlik anlayışı çerçevesinde, yani Alevîliğin bir "felsefe-öğreti" olduğunu belirttiği açıklamaları doğrultusunda kelime seçimleri yapmış ve felsefenin özel alanlarına dâhil olan terimleri sözlüğe ilave etmiş ve Alevîlik, Bektaşîlik, Zerdüştlük, Budistlik ve Şamanlık terimleri ile oluşmuş bir sözlük ortaya koymuştur. Bazı terimlerin açıklanmasında tartışmaya girmiş, verilen terimin ayet, hadis, sûre ile ilgili yönlerini kurcalamanın dogmatik bir tutum olacağını belirterek akılla anlaşılabilir ifadelerle daha somut durumlarla terimi açıklamaya çalışmıştır.

Yılmaz Soyyer, *Alevîlik* ve *Bektaşîlik'in* ayrı değerlendirilmesi gerektiğini düşünerek kelime seçimleri yapmıştır. Ortaya çıkan sözlük *Babagan Bektaşîlik'i* merkezinde bir sözlük olmuştur. Yazar, Babagan Bektâşiliğini anlatma prensibi ile sözlü oluşturmuştur. Yazarın, Bektaşî babalarını, dedelerini, bu yola dahil olan kişileri anlatmak konusunda özel bir çaba harcadığı görülmektedir. Kişi adları bu sözlükte oldukça önemli bir yer tutmaktadır.

Çağlayan, sözlük çalışmasını ortaya koyarken, dar alanda(Çubuk Yöresi), yaşanan Alevîlik bağlamını esas aldığını belirtmiştir. Maddeler açıklanırken genellikle tek cümlelik açıklamalarla yetinilmiştir. "Alevîlik" gibi geniş coğrafyalara dağılmış ve pek çok farklı uygulamaların var olduğu bir gelenek için oldukça dar bir alandan yola çıkılarak bir Alevîlik terimleri sözlüğü oluşturulmuştur. Terimler arasında Kur'an'a dair pek çok ifade yer almıştır. Çağlayan, Alevilerin günlük yaşamalarında ve cemlerinde Kur'an'a göndermeler yapan bir sözlü kültürü sürdürdüklerini göstermektedir. Yazarın,

Alevîliği; siyasal, materyalist, Şamanist bir noktaya yerleştirmemeyi tercih ederek, cemlerdeki söz varlığını ve ritüellerdeki söz varlığını terim olarak açıklama yoluna gittiği görülmektedir.

Ahmet Gökbel, Alevîlik ve Bektaşîlikin aynı kökten beslendiğini belirterek, "Dinler Tarihi" uzmanı olarak konuyu incelediğini belirtmiştir. Sözlü kültürde yaşanan Alevîliğin bir teoloji oluşturamadığından bahseden Gökbel, alan araştırmalarının önemli olduğundan bahsetse de bu toplumun içinde uzun zaman geçirmiş olmayı ya da bu kültürün içinden gelmiş olmayı bu alanda kitap hazırlamak için yeterli bulmadığını belirtmiştir (Gökbel 2019: s. XII). Gökbel, bu alanda hazırlanmış yüzlerce kitabı inceleyerek bu çalışmayı ortaya koyduğunu söylemiştir. Alan araştırmasında bulunduğundan bahsetmeyen Gökbel, bu alanda hazırlanmış kaynak eserleri inceleyerek bir Alevîlik-Bektaşîlik sözlüğü ortaya koymuştur. Terimleri ele alırken, terimin farklı alanlardaki anlamlarını da vermeye çalışmıştır. Gerilimli alanlara girmeyen geleneksel terimleri, ulaşabildiği her kaynak eseri göz önüne alamaya çalışarak açıklamıştır. Alevî ve Sünnî inanç sistemlerinde var olan ancak farklı uygulanan terimleri açıklarken Sünnî bir tutumla Alevîlere ibadetleri nasıl yapmaları gerektiğini öğretmeye çalışan bir kişiliğe bürünmüştür. Ayrıca Alevîlikle benzerliklerinin olduğunu düşündüğü pek çok mezhep adını da terim olarak ele almıştır. Oldukça fazla mezhebi terim olarak ele alan Gökbel'in akademik alanda "Dinler Tarihi uzmanı" olduğunu vurguladığı disiplin alanının etkisinden kaynaklandığı tahmin edilebilir.

Alan çalışmalarında ortaya konan bilginin sahadan olduğu gibi alındığı ve işlendiği, bilgilerin "yerli"[9]den "ürüne" aracısız ve nesnel aktarıldığı fikrini tartışmaya açan: "Araştırmacı çalışmanın içinde kültürel kimliğinden kolaylıkla kurtulamaz." fikri odaklı bakış açısını Nahya ve Harmanşah *"Kendini ve Ötekini Yazmak"* yazılarıyla işlemişlerdir. (Nahya ve Harmanşah 2016). Nahya ve Harmanşah'ın çalışmalarında, alanda araştırmacı ve yerlinin öznel pozisyonlarından doğan *güç dinamiklerinin* varlığından bahsedilir. Bu güç dinamikleri, araştırmacının bilgi üretimi konusunda otorite olarak görülmesi ve yerlilerin araştırma sürecine ne derece müdahale edebildikleri meselesi olarak açıklanmıştır. Bu dinamiğin hem araştırmacının hem de "yerli"nin kimliklerine, ideolojik görüşlerine, bakış açısına, motivasyonuna, araştırmacının bilimsel disiplinine, araştırmanın niteliğine, hedeflerine, yöntemlerine vb. bağlı olarak değişkenlik gösterdiği belirtilmiştir (Nahya ve Harmanşah 2016: s. 24,25). Bu fikir doğrultusunda, özellikle ilk alan araştırmalarının ve yapılan ilk çalışmaların, yeniden tartışmaya açılması söz konusudur. İlk araştırmalarda ve çalışmalarda araştırmacının hangi amaçla bu çalışmaları yaptığı ve Alevîlik-Bektaşîliğin hangi araştırmalarla görünür olmaya başladığı, bu çalışmalarda araştırmacının kendi kimliğini ne noktalara kadar çalışmaya yansıttığı tekrardan ele alınması gereken bir noktadır. Kaynak durumundaki çalışmaların yeniden sorgulandığı yeni süreçlerde, *"Alevîlik Terimleri Sözlüğü"* oluşturmak çok uzun bir sürece yayılması gereken, terimleri karşılaştırmalı olarak açıklamayı gerektiren bir çalışma olmak zorunda kalacak gibi görünmektedir.

[9] Nahya ve Harmanşah, araştırılan kişi anlamında "yerli" ifadesini kullandıklarını, "araştırılan" ifadesinin kaynak konumundaki kişileri nesneleştirme tehlikesi taşıdığı için bu ifadeyi tercih ettiklerini belirtirler. (Nahya ve Harmanşah 2016: s. 17,18)

Sonuç

Alevîlik ve Bektaşîlik; tarih, sosyoloji, felsefe, güzel sanatlar, halkbilimi, edebiyat gibi pek çok disiplin alanı tarafından ele alınan oldukça geniş bir araştırma alanıdır. Buna bağlı olarak da bir terimin her disipline göre farklı bir anlamlandırmaya tâbi tutulması olağandır.

Alevîlik-Bektaşîlikle ilgili ilk kez karşılaşılan terimlerin hangi anlama geldiğini açıklayan sözlüklerin varlığı, hem Alevîlik-Bektaşîlik inancına mensup olup sözlü kültür ürünlerinde nelerin anlatıldığını anlamaya çalışan kişiler için hem de bu konulara ilgi duyan araştırmacılar için büyük bir önem taşır. Bu açıdan, Esat Korkmaz'ın, Alper Çağlayan'ın, Ahmet Gökbel'in ve Yılmaz Soyyer'in hazırladıkları sözlükler önemli bir ihtiyaca kısmen cevap vermişlerdir. Bu yönüyle çok önemli bir görevi üstlenmişlerdir.

Ortaya konan sözlüklerin ortaya çıkarılmasında yazarlar belirli sınırlılıklarla yüz yüze kalmışlardır. Bu sınırlılıkların araştırmacıdan kaynaklanan tarafı, yazarların hangi disiplin alanına dâhil oldukları ve Alevîlik-Bektaşîlik'i hangi noktaya yerleştirdikleri ile yakından ilgilidir. Kaynak kişilerle ilgili sınırlılıklar ise Alevî-Bektaşî toplumunun inanç sistemini "sır" olarak gizli tutmayı tercih etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu tutum, sembolik bir dili ortaya çıkarmış ve bu dilin ifşa edilmesi konusunda temkinli bir tutum sergilenmesi, anlaşılır olmayı zorlaştırmıştır.

Alevîlik-Bektaşîlikle ilgili çalışmalar, araştırmacının, pek çok zorlukla nasıl baş etme yoluna gittiğine göre şekillenmektedir: Kaynak durumundaki kişiler, "yolun dili"ni açıklama konusunda çoğu zaman ihtiyatlı bir tutum sergilemektedir. Diğer taraftan, bilgileri derleyen kişilerin, üzerlerinde taşıdıkları kültürel kimliği tamamen yok sayarak bilgileri işlemeleri de pek mümkün olmamaktadır. Bu sınırlılıklara ilave olarak, ortaya konulan bilgilerin arasından seçimler yaparak bir "terimler sözlüğü" oluşturmaya çalışan sözlük yazarının kişisellikten tamamen uzak kalamaması, kendini yetiştirdiği disiplin alanının terminolojisini de sözlüğe alması ve bilgileri seçme biçimi, ortaya konan Alevîlik-Bektaşîlik sözlüklerini dar ve sınırlı bırakmıştır.

Öneri

Alevîlik-Bektaşîlikle ilgili hazırlanan sözlüklerden, Gökbel'in ve Soyyer'in hazırladığı çalışmaların önsözlerinde, özellikle tartışılan konunun, Alevîliğin, Bektaşîlikle birlikte ve aynı çatı altında ele alınıp alınamayacağı olduğu görülür. Bu tartışma, sözlüğe hangi adın verilmesinin uygun olacağı ve verilen ad doğrultusunda terimler seçerek açıklama yapma zorunluluğunu da beraberinde getirmiştir. Son yıllarda, Alevîliğin, Bektaşîlikten ayrı konumlandırılmasının, araştırmacının dışarıdan koyduğu bir sınırlandırma olduğunu belirten yeni çalışmalar ortaya konmaktadır. Bu çalışmalardan birini ortaya koyan Bülent Akın, Alevîliğin "ocak" yapılanması şeklinde teşkilatlandığını ve "Bektaşîlik'in" de bu ocaklardan biri olduğunu belirtmiştir. Ayrı yapılan adlandırmaların ortak bir kavramsal çerçevede birleştirilmesi gerektiği şöyle temellendirilmiştir:

> "15. ve 16. yüzyıl ve öncesindeki heterodoks olarak tanımlanan Kalenderi, Haydari, Şemsi, Cavlaki, Bektaşî, Abdal, Işık ve Torlak adlarıyla anılan toplulukların, o dönem kaynaklarının bazılarında aktarıldığı gibi başıboş zümreler olarak değil, gerek ritüelleri gerekse de inanç merkezli organizasyonları ve

teşkilatlanma biçimleri çerçevesinde Alevî ocak kavramı ve sistemi içerisinde değerlendirilmesi gerektiği görüşündeyiz. Kaldı ki Baba İlyas, Dede Garkın, Barak Baba, Sarı Saltık, Hacı Bektaş Veli, Geyikli Baba, Otman Baba, Abdal Musa, Şeyh Şücaeddin Veli, Kaygusuz Abdal ve daha birçok önemli Kalenderi olarak adlandırılan Türk kolonizatör derviş ve ereninin, bu yapılanmaların lideri olarak karşımıza çıkması ve sonraki yüzyıllarda çoğunun adına kurulmuş ocakların var olduğunu görmemiz, bu yapılanmaların Alevîlik çatısı altında ve ocak kavramı çerçevesinde değerlendirilmesinin daha bilimsel ve tutarlı sonuçlar getireceğini göstermektedir." (Akın 2017: s. 260-261

Alevîlerin sözlü kültür ürünlerinde, "Hacı Bektaş-ı Veli", "serçeşme" ve "pir" olarak kabul edilmektedir. Bu bakımdan, Alevî toplulukların, kendini Hacı Bektaş Veli'ye bağlı gördüğü görülür. Alevîlerin kendilerini Hacı Bektaş-ı Veli'den ayrı konumlandırmadıklarının göstergesi olan bu durum, Bülent Akın'ın, "Bektaşîlik'i", "Alevîlik" çatısı altında ve "ocak" kavramı çerçevesinde değerlendirme önerisine uygun bir noktadadır. Bu doğrultudan bakıldığında Alevîlik-Bektaşîlikle ilgili hazırlanacak bir sözlükte bunları ayrı inanç sistemleri olarak ayırmaya çalışmak yerine Alevîlik çatısı altında değerlendirmek daha uygun olacaktır.

Alevîlik-Bektaşîlik gibi çok geniş anlam dünyasına sahip bir alanın terimler sözlüğünü oluşturmak, bir yazarın tek başına çalışmasıyla tamamlanacak bir çalışma gibi görünmemektedir. Bu konuda hazırlanacak olan ansiklopedik bir sözlük, tek yazarın çabasıyla değil, bir ekiple, *"Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi"* örneğindeki gibi, terimi derinlemesine araştıran yazarların, bilgilerin kaynak yerlerini belirterek madde yazmaları biçiminde ortaya konabilir. Alevîlikle ilgili alan araştırmalarının her geçen gün arttığı ve terminolojinin her geçen gün detaylanarak genişlediği göz önüne alınırsa, hazırlanacak bir sözlüğün, tamamlanma tarihi açık bırakılan, elektronik erişim ortamında hizmet veren bir sözlük olması uygun olacaktır. Bu şekilde belli bir tarihte donup kalmış bir sözlük olmayacak yeni çalışmalarla büyümeye devam eden dinamik bir sözlük ortaya çıkacaktır.

KAYNAKLAR

AKIN, Bülent, (2017) "Alevilikte 'Ocak': Kavramsal Çerçeveye ve Tarihî Arka Plana Yeni Bir Bakış", ***Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi/Journal of Turkish World Studies*****,** S: 17/2, s. 239-264.

AKIN, Bülent, (2020). ***Kızılbaş Oğuzlar ve Şah İsmail'in Anayurdu Diyarbakır****,* İstanbul: Kitabevi.

AYDOĞDU, Betül, (2011). ***Türk Edebiyatında Seyrânî Olgusu:Develili Seyrâni ve Eserleri(İnceleme-Metin)****,* Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı ABD Türk Edebiyatı Bilim Dalı (Yayınlanmamış Doktora Tezi).

ÇAĞLAYAN, Alper, (2014), ***Alevî Terim ve Deyimleri Sözlüğü****,* Ankara: Fabulinus.

ÇAPRAZ, Erhan, (2015), ***Sosyo-Kültürel Bağlamda Kayserili Rûzî ve Şiirleri (İnceleme-Tenkitli Metin),*** Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı ABD Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı. (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

DEDEBABA, Bedri Noyan, (2007), ***Kur'an-ı Kerîm (Manzum Meal),*** (Hazırlayanlar: Ş. KEÇELİ ve Ö. SAVAŞÇI,) Feryal Matbaası.

ERSAL, Mehmet, (2016), "Alevilik Çalışmalarında Uygulanacak Metodoloji Üzerine Tespitler ve Öneriler", ***2. Uluslararası Hacı Bektaş Veli Hoşgörü ve Barış Sempozyumu (08-10 Ekim 2015)Sempozyum Bildirileri,*** Nevşehir: Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, s. 260- 276.

GÖKBEL, Ahmet ,(2019), ***Ansiklopedik Alevi Bektaşi Terimleri Sözlüğü,*** Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.

GÖRKEM, İsmail, (1993), "Türk Folklor Tarihinde Milli Talim ve Terbiye Cemiyeti ve Baha Said Bey'in Yeri", ***Doğumunun 50.ve Hizmetinin 10.yılında Prof. Dr. Bayram Kodaman'a Armağan***, Samsun: Eser Yayınevi, s. 73-88.

GÖRKEM, İsmail, (2006), ***Baha Said Bey Türkiye'de Alevî Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreler,*** İstanbul: Kitabevi.

KORKMAZ, Esat, (1993), ***Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik Terimleri Sözlüğü,*** İstanbul: Ant Yayınları.

KORKMAZ, Esat, (2004), ***Eski Türk İnançları ve Şamanizm Terimleri Sözlüğü,*** İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.

KORKMAZ, Esat, (2004), ***Zerdüştlük Terimleri Sözlüğü,*** İstanbul: Anahtar Kitapları.

KORKMAZ, Esat, (2016), ***Alevilik ve Bektâşilik Terimleri Sözlüğü,*** İstanbul: Anahtar Kitaplar.

NAHYA, Z. N. ve R. HARMANŞAH, (2016), "Kendini ve Ötekini Yazmak"*,* ***Etnografik Hikayeler Türkiye'de Alan Araştırması Deneyimleri,*** İstanbul: Metis Yayınları, s, 17-34.

SİMMEL, Georg, (2019), ***Gizliliğin ve Gizli Toplumların Sosyolojisi,***(Çeviren: İ. DÜNDAR) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

SOYYER, Ahmet Yılmaz, (2019), ***Hünkâr Ansiklopedik Bektâşîlik Sözlüğü,*** İstanbul: Post Yayın Dağıtım.

TAŞĞIN, Ahmet, (2010), "Alevilik Bektaşilik Konulu Yayınların Genel Çerçevesi: Süreklilik ve Zorunluluk", ***Alevilik ve Bektaşilik Yayınlarının Temel Sorunları Çözüm Önerileri(26-28 Şubat 2010 Ilgaz)***, Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, s, 23-32.

TAŞĞIN, Ahmet, (2015), "Akademik Nazarın Darlığı ve Alevi Kaynakların Genişliği: Alevilik Araştırmalarının Seyrine Dair Tefekkür", ***Hasan Nedim Şahhüseyinoğlu'na Armağan***,Ankara: Ürün Yayınları, s. 171-186.

Üçü Birarada Ku'ân-ı Kerîm Arapça- Meal- Türkçe Okunuş, *(Hazırlayan: Fatih Ara,* (tarih yok). (Çeviren: Elmalılı Hamdi YAZIR) İstanbul: Kâbe Basın.

YÖRÜKAN, Yusuf Ziya, (2015), ***Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar,*** (Hazırlayan: Turhan Yörükan), İstanbul: Ötüken Neşriyat.

AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi

Cilt : 9 Sayı : 26 Sayfa: 96 - 109 Mart 2021 Türkiye

Araştırma Makalesi

BİR KÜLTÜR POLİTİKASI OLARAK HALKEVLERİNDE FOLKLOR ÇALIŞMALARI (BARTIN HALKEVİ ÖRNEĞİ)

Arş. Gör. Dr. Kübra YILDIZ ALTIN♣

ÖZ

Türkiye Cumhuriyeti devletinin şekillenmesinde etkin olarak faaliyet göstermiş olan Halkevleri, 1932 yılındaki kuruluşlarından 1951 yılında kapatılmalarına kadar geçen sürede somut olan ve somut olmayan kültürel mirasın korunması temelinde çalışmalarda bulunmuşlardır. Maddî ve manevî unsurlara yönelik bu çalışmalarda temel yöntem saha araştırması olmuştur. Bu araştırmalarda halk kültürü ürünlerinin tespiti, derlenmesi ve kayıt altına alınması gibi koruma yöntemleri uygulanmış, araştırmaların sonuç raporları bazen Halkevlerinin kendi yayın organları tarafından yayımlanmış bazen de halkevi raporları şeklinde resmî kurumların kütüphanelerinde yer almıştır.

Toplumsal ve kültürel yaşamın özellikle bütün alanlarını kapsayacak biçimde teşkilatlandırılan Halkevleri, yeni kurulan rejimin halka benimsetilmesinde önemli roller üstlenmişlerdir. Çalışmaları itibariyle "Atatürk dönemi" ve "Atatürk sonrası dönem" biçiminde iki devre niteliği gösteren Halkevleri, yeni Türkiye'nin inşasında kültür üreten ve ürettiği kültürü yaygınlaştıran kurumlardan olmuşlardır. Bu süreçte folklor çalışmalarından çokça yararlanılmıştır. Halkevleri, yerli ve millî kültürün yeniden inşasında ve yaygınlaştırılmasında "kültür merkezi" işlevi görmüşlerdir. İcraatları ise Türkiye'de folklor çalışmalarının ivme kazanmasında etkili olmuştur.

Bütüncül bir bakış açısının temel alındığı bu çalışmada Halkevleri, kültür politikaları bağlamında ve folklor çalışmaları özelinde incelenmiştir. Çalışmada, dönemin Halkçılık temelinde oluşturulan kültür politikalarıyla uyumlu olarak çalışan ve 22 Şubat 1935 tarihinde "Halk Dersleri ve Kurslar" ile "Müze ve Sergi" haricinde yedi şubesiyle Bartın'da açılan Bartın Halkevi örneklem olarak alınmıştır. İncelemeler sonunda Bartın Halkevindeki folklor çalışmalarının niteliği ortaya konulmuş; özelde Bartın Halkevinin, genelde ise Halkevlerinin Türk folklor çalışmaları tarihindeki yeri ve önemi tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kültür Politikaları, Halkçılık, Halkevleri, Folklor Çalışmaları, Bartın Halkevi.

FOLKLORE STUDİES İN COMMUNİTY CENTERS AS A CULTURAL POLİCY (BARTIN COMMUNİTY CENTER EXAMPLE)

ABSTRACT

Community Centers, which has been operating effectively in the formation of the Republic of Turkey, have worked on the basis of the protection of tangible and intangible cultural heritage between 1932 and 1951. The basic method in these studies on material and spiritual elements has been field research. In these studies, conservation methods such as the identification, compilation and recording of folk culture products were applied. The results of the researches in question were sometimes published by the publications of the Community Centers and sometimes took place in the libraries of the official institutions in the form of the reports of the community centers.

♣ Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi/Fen-Edebiyat Fakültesi/Türk Halkbilimi Bölümü/Türk Halkbilimi Anabilim Dalı, kubrayildiz89@gmail.com, Orcıd ID: 0000-0001-9788-2844

Makalenin Dergiye Ulaşma Tarihi:26.01.2021 Yayın Kabul Tarihi: 10.02.2020

Community Centers, which are especially organized to cover all areas of social and cultural life have played an important role in the popularization of the newly established regime. Community Centers, which show two periods in the form of “Atatürk period” and “Post-Atatürk period” in terms of their work were among the institutions that produced culture and spread the culture they produced in the process of Turkey’s new building. In this process, folklore studies have been used a lot. Community Centers, served as “cultural centers” in the reconstruction and dissemination of local and national culture. Actions have been effective in acceleration of the folklore studies in Turkey.

In this study based on a holistic perspective, Community Centers were examined in the context of cultural policies, especially folklore studies were emphasized. In the study, working in accordance with the cultural policies of the period based on Populism Bartın Community Center was taken as the sample. Bartın Community Center was established in Bartın on February 22, 1935 with its seven branches except for "Public Lessons and Courses" and "Museum and Exhibition". At the end of the investigations, the quality of the folklore studies in Bartın Community Center was revealed. Secondly, the place and importance of both Bartın Community Center and Community Centers in the history of Turkish folklore studies was determined.

Anahtar Kelimeler: Cultural Policies, Populism, Community Centers, Folklore Studies, Bartın Community Center.

Giriş

Anadolu’da Halkevlerinin kuruluşu bir dizi ihtiyacın sonunda gerçekleşmiştir[1]. Köklerini “Halkçılık” ilkesi ve daha derinde “halka doğru” düşüncesinden alan, bir bakıma “kültür merkezi” işlevi görmüş olan Halkevleri, “hem kültür üreten hem de ürettiği kültürü yayan kurumlar olmuşlardır” (Binyazar 2001: 47). Çünkü “başkasının lütfuna ve yardımına ihtiyaç gösteren bir hayat, yapay ve süreksiz bir hayattır. Böyle bir yaşamın devamına güvenilmez ve etkisine inanılmaz” (İnönü 1934, 14 Mart: 3). Bu yüzden durmaksızın çalışmak ve üretmek gerekmektedir.

Zaman zaman “millî kültür ocakları” şeklinde tanımlanan Halkevleri, yeni rejime uygun millî bir kültür yaratmak için folklordan doğrudan yararlanmış[2], halk türküleri, halk

[1] Kurulduğu dönem itibariyle Türk halkının sosyal, ekonomik ve kültürel gelişmesine yönelik faaliyetlerde bulunmayı amaç edinen (Bayındır Uluskan 2010: 34) ve bu amaçla çalışmalar yürüten Halkevlerinin programı Cumhuriyet Halk Fırkası tarafından hazırlanmıştır. Cumhuriyet Halk Fırkası, 10-18 Mayıs 1931 tarihinde toplandığında fırkanın Üçüncü Büyük Kongresi düzenlenmiş ve bu kongrede Halkevlerinin kurulması kararı alınmıştır (CHP 1935: 4, Kara 2006: 21). Böylece 1931 yılında kapatılan Türk Ocakları yerine 19 Şubat 1932 günü Halkevlerinin kuruluşu gerçekleşmiştir. İlk kuruluşunda dokuz ayrı etkinlik koluyla teşkilatlanan Halkevlerindeki bu kollar, toplumsal ve kültürel yaşamın bütün alanlarını kapsayacak biçimde teşkilatlandırılmıştır (Kongar 2011: 283).
Millî bir ihtiyaçtan doğan Halkevleri, özellikle “Halkçılık” ilkesinin (Kara 2006: 22-23) vücut bulduğu politikalardan biri olarak hayata geçirilmiş kurumlar arasındadır. Millî bütünlük prensibiyle çalışan Halkevlerinin “Dil, Tarih, Edebiyat; Güzel Sanatlar; Temsil; Spor; Sosyal Yardım; Halk Dershaneleri ve Kurslar; Kütüphane ve Yayın; Köycülük; Tarih ve Müze (Müze ve Sergi)” olmak üzere dokuz şubesi bulunmaktaydı. Halkevleri bünyesinde oluşturulan bu dokuz şube, “teknik beynelmilel, ruh Türk; usul beynelmilel, üslup Türk” (CHP 1935: 38-39) düşüncesiyle hareket ederek çalışmalarını sürdürmüşlerdir.

[2] Halkevlerindeki folklor çalışmaları özellikle “Dil, Tarih ve Edebiyat” ile “Müze ve Tarih” kolları tarafından gerçekleştirilmiştir. Dokuz kol olarak faaliyet yürüten Halkevlerine daha sonra “folklor” adlı bir kol eklenmiştir (Örnek 2000: 118). Halkevlerinin açılışı sırasında Reşit Galip’in “millî benliği terkip eden, millî ruhu şekillendiren ve kudretlendiren kültür unsurları içinde (diğerlerinin ehemmiyeti istihfaf edilmeksizin) dil, edebiyat ve tarih, şüphesiz ilk sıraya girer” sözleri (CHP 1935: 14), Halkevlerindeki adı geçen şubenin ve dolaylı olarak folklor çalışmalarının önem ve değerini göstermektedir. Halkevlerinin folklora ilişkin çalışmalarında sadece Dil, Tarih ve Edebiyat Şubeleri değil, özellikle Güzel Sanatlar Şubesi (Ar) de önemli faaliyetlerde bulunmuşlardır. CHP’nin (o zamanki adıyla CHF) 1932 yılına ait Halkevleri

edebiyatı, halk raksları gibi (Arık 1947: 112, Arıkan 1999: 272, Çobanoğlu 2009: 1013-1014, Gurallar Yeşilkaya 2003: 77) halk kültürünün tüm sahalarında faaliyet göstermişlerdir. "Türk vatandaşına, Türk Cumhuriyeti'nde ahlak, ilim ve anlayış mefhumlarının tatbik olunduğu, izah olunduğu, genişletildiği, kökleştirilip yerleştirildiği yerler olan Halkevleri" (İnönü 1934, 7 Mart: 3) bir kültür politikasının ürünü olarak ortaya çıkmışlardır. Bu politika, "Halkevleri vasıtasıyla ilim, fen ve güzel sanatları yaymak, bu memleketin siyaseti, iktisadiyatı hakkında en yeni ve en doğru malûmatı ortaya dökmek" (CHP 1935: 2) biçiminde ifade edilebilir.

Cumhuriyet'in ilanından sonraki süreçte millî ve çağdaş bir devletin ve toplumun kurulmasını sağlamak ve yerleşmesini kolaylaştırmak için bir dizi politika hayata geçirilmiştir. Bu bağlamda Türk Ocaklarının yerine kurulan Halkevlerinin bir ihtiyaç haline gelmesinde çeşitli olayların etkisi büyüktür. Şeyh Sait ayaklanması, İzmir suikastı olayı, Ağrı ayaklanması (Şakiroğlu 1985: 291) ve özellikle Kubilay Olayından sonra bu politikaları gerçekleştirmek ve ülke ihtiyaçlarını çağdaş düşünceler temelinde gidermek bir zorunluluk haline gelmiştir. Yeni rejimin ve devletin halka anlatılması ve benimsetilmesi, "sadece teorik planda değil, aynı zamanda fiilen yurdun ilçelerine, bucaklarına ve köylerine kadar girilip halkla doğrudan doğruya kaynaştırılmasını" (Akyüz 1986: 208) gerektirmiştir. Bu temel ihtiyaç, Halkevlerinin kuruluşunu hızlandırmıştır.

Zorlu askerî savaş sürecinden başarıyla çıkan Türkiye Cumhuriyeti'nin ikinci savaşı kültürel alanda verilmeye devam etmiştir. Yeni Türkiye'nin kültürel alt yapısının oluşturulmasının amaçlandığı Atatürk dönemindeki kültürel -daha özelde halk kültürü alanındaki- çalışmalar devlet tarafından desteklenmiştir. Millî kültürü folklor kaynaklarından yararlanarak yeni bir sentez içinde yoğurup şekillendirmeyi hedefleyen (Yıldırım 1991: 14) bu çalışmalarda bilhassa batı tekniği kullanılarak bir "sentez" oluşturulmaya çalışılmıştır[3]. Millî kültürün kaynağı olarak benimsenip kullanılan folklor veya halk bilgisi (Bayındır Uluskan 2010: 74), devletin çeşitli organlarında özel programlar içine dahil edilmiştir[4].

Sonuç olarak, yaygın bir biçimde 1920-1938 olarak tarihlenen Atatürk dönemindeki folklor çalışmalarının "Sentezci Devre"; Atatürk sonrası dönem olarak tarihlendirilen 1939 ve sonrası süreçteki folklor faaliyetlerinin ise "Dergici Devre (1939-1966)" ve "Bilimci Devre (1966'dan günümüze)" içinde yer aldığını söylemek mümkündür[5]. Bu tasnifleme, folklor çalışmalarının gelişme devrelerini göstermesi

---

Talimatnamesi'ndeki "Millî Türkülerin Notalarını ve Sözlerini Toplamak" başlıklı maddede Güzel Sanatlar Şubesi ile ilgili şu bilgiler dikkate değerdir: "Şube, halk arasında, bilhassa köylerde ve aşiretlerde söylenen millî türkülerin notaları ve sözleriyle millî oyunlar tarz ve ahengini tespit eder" (CHF 1932: 11).

[3] Atatürk sonrası dönemde çalışmalar yürütmüş olan Halkevleri, Atatürk dönemindeki çalışmaların tersine olarak, 1970'li yıllarda folklor ile ilgili faaliyetlere daha az oranda devam etmişlerdir. Bu faaliyetler ise daha çok halk oyunları ve türküler üzerinde yoğunlaştırılmıştır (Ülkütaşır 1972: 74).

[4] Örneğin, 1932 yılına ait Halkevleri Talimatnamesi'nde yer alan "musikîde güdülecek istikamet"te belirlenen yol şu şekildedir: "Halkevleri, musikî mesai ve müsamerelerinde beynelmilel modern musikî ile millî türkülerimiz esas tutulacak ve beynelmilel musikî teknik ve aletleri kullanılacaktır. Yani musikide gayemiz, modern ve beynelmilel musikiyi (ve teganni tarzını) esas tutmak ve bunu tatbik ve temin etmektir" (CHF 1932: 11).

[5] Prof. Dr. Dursun Yıldırım tarafından kaleme alınan "Türk Folklor Araştırmalarının Problemleri" adlı makalede, folklor araştırmalarının gelişme devreleri "Örtülü Devre (1839-1908)", "Türkçü Devre (1908-1920)", "Sentezci Devre (1920-1928)", "Dergici Devre (1939-1966)" ve "Bilimci Devre (1966'dan günümüze)" olmak üzere beş başlıkta toplanmıştır. Bakınız: (Yıldırım 1991: 13-14).

bakımından da dikkate değerdir. Söz konusu tasnif dikkate alındığında, 22 Şubat 1935 tarihinde Bartın'da açılan Bartın Halkevinin ilk dönemindeki folklor faaliyetlerinin Sentezci Devre içinde yürütüldüğünü söylemek mümkündür.

Bir Kültür Politikası Olarak Halkevlerinde Folklor Çalışmaları ve Bartın Halkevi

Millileşme ve çağdaşlaşma yönünde radikal bir değişim öngören ve kültürel yapının yeniden inşasının hedeflendiği Atatürk dönemi kültür politikaları içindeki (Yiğit 2009: 74-76) Halkevleri, programlarına dahil ettikleri folklor çalışmaları ile yeni Türkiye'nin kuruluş felsefesine göre faaliyette bulunmuşlardır[6].

Folklorun ve onunla doğrudan ilişkili etnografyanın, memleketin tarih ve halk kültürü zenginliğinin ortaya çıkarılması için çalıştıkları (Arık 1947: 113) dikkate alındığında; Halkevlerinin açılmasıyla teorik ve pratik olarak yoğunlaşan folklor çalışmaları -akademik folklor standartlarından uzak da olsalar- (Bayındır Uluskan 2010: 376, Öztürkmen 2006: 116) Türk folklor çalışmaları tarihinde hatırı sayılır bir yer edinmişlerdir[7]. Folklor çalışmaları tarihinde yer edinen Halkevlerinden biri Bartın Halkevidir. Anadolu'nun küçük bir ili olan Bartın, Karadeniz'e kıyısının olması ve bundan dolayı limanında ticaret yapılması sebebiyle, Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde bile sosyal, ekonomik ve kültürel olarak dışa dönük bir niteliğe sahip olmuştur.

Bartın'da bilinen ilk kültürel kurumlaşma 1919 yılında Bartınlı gençler tarafından teşkil edilen İlmü İrfan Derneğidir. Dernek, 1924 yılında Birleşme Yurdu adını alarak Bartın'daki sosyal ve kültürel çalışmalarına devam etmiştir. Dernek, 1927'de ise Türk Ocağı yönetmeliği çerçevesinde ve bu kurum ilkeleri altında faaliyet göstermiştir. Bu faaliyetler sırasında yeniden isim değiştirmiş ve önce Kardeşlik Yurdu, daha sonra Gençler Birliği adlarıyla partinin bir kolu olarak faal olmuşlardır (Bartın Halkevi 1935: 1). Bartın'da o dönemdeki tek kültür ve gençlik kurumu olan Gençler Birliği, Halkevi açılınca bütün üyeleri ve teşkilatı ile birlikte Halkevi bünyesine katılma niyetinde olduğunu nizamnamesinde belirtmiş[8] ve bu yeni sistem içerisinde çalışmalarını yürütmüştür. Böylece Gençler Birliği feshedilmiş, üyeleri Halkevine yazılmış ve Birliğe ait tüm eşya ve kitaplar Halkevine devredilmiştir (Halkevimiz Faaliyete Geçiyor, 1935, 26 Haziran: Manşet; Gençler Birliği Halkevine Geçti, 1935, 3 Temmuz: Manşet).

---

[6] İnsanlık tarihini araştıran ve genel olarak beşerî bilimler adı altında toplanan tarih, paleontoloji, antropoloji, arkeoloji, etnografya, folklor gibi bilim dallarının birbiriyle olan yakın ilişkisi halkevlerinin kuruluş ve işleyiş politikalarında yer almıştır. Halkevlerindeki müze, tarih ve folklor kollarının iş birliği içinde çalışabilmesi amacıyla R. Oğuz Arık (1947) tarafından hazırlanan *Müze, Tarih ve Folklor Çalışmaları Kılavuzu* da bu tür bir çabanın ürünü olarak değerlendirilebilir.

[7] Bununla birlikte Halkevlerinin folklora ilişkin faaliyetleri öncesinde Maarif Vekilliği'nin uygulamaları dikkat çekmektedir. Bu uygulamaların Halkevleri programları ile paralel bir şekilde yürütüldüğü görülmektedir. Örneğin, Maarif Vekilliği tarafından hazırlanan Derleme Talimatnamesi'nde her valinin görevli olduğu vilayette derleme işlerine nezaret etmeleri; buralarda Derleme Heyetinin oluşturulması, kazalarda Derleme Şubesinin ve köylerde Derleme Ocağının açılması yer almaktadır. Talimatnamede yer alan "Dil, Tarih ve Edebiyat Şubeleri idari komitelerinin bu teşkilatın tabii unsurlarından" (Çobanoğlu 2009: 1006, Kara 2006: 65) olduğu ifadesi, Eğitim Bakanlığının dil çalışmalarının yürütüldüğü Halkevlerindeki Dil, Tarih ve Edebiyat Şubeleri ile iş birliği içinde olduğunu göstermesi bağlamında dikkate değerdir. Maarif Vekâleti tarafından "Söz Derleme Talimatnamesi" hazırlanmış ve Bakanlar Kurulunun onayıyla yürürlüğe konulmuştur. Düzenlenen II. Türk Dil Kurultayı'ndan sonra ise derleme faaliyetlerinin kapsamı genişletilerek söz derlemelerinin yanı sıra halk inançlarının ve sözlü kültür ürünlerinin derlenmesi için çalışmalar başlatılmıştır (Yiğit 2009: 83).

[8] Bakınız: Ekler, Görsel 1.

Bartın Halkevi[9], 22 Şubat 1935 tarihinde açılmıştır. Halkevi çalışmaları, 25 Haziran 1935 tarihine kadar Hasan Altınok başkanlığında yürütülmüş, bu tarihten sonra başkanlığa Kemal Samancıoğlu seçilmiştir. 20 Mart 1935 tarihinde Spor; Ar; Kitapsaray ve Yayın Şubeleri oluşturulmuş ve komiteleri seçilmiştir. 30 Haziran 1935 tarihinde ise Köycülük; Gösterit; Dil, Tarih ve Edebiyat ile Sosyal Yardımlaşma Şubeleri açılmış ve komiteleri seçilmiştir. Halkevinde yedi şube bu şekilde faaliyetlerine başlamıştır. Bunların dışındaki Müze ve Sergi ile Ders, Kurs Şubeleri açılmamış, bunların faaliyetleri ise Dil, Tarih ve Edebiyat Şubesi tarafından gerçekleştirilmiştir (Bartın Halkevi 1935: 5-6). Bu bağlamda Halkevlerindeki folklor çalışmaları, diğer şubelere göre daha yoğun olarak "Dil, Tarih ve Edebiyat" ile "Müze ve Tarih/Sergi" şubeleri tarafından yürütülmüştür.

Kültür sahasındaki çalışmaların bilhassa folklor tabanında şekillendiğini söylemek mümkündür. Halkevleri bünyesindeki folklor faaliyetleri, çoğunlukla Dil, Edebiyat ve Tarih Şubeleri altında yürütülmüştür. Ülkütaşır'ın (1972: 20) "bilimsel halkçılık" olarak terimleştirdiği bu faaliyetler, aynı zamanda Halkevlerinin kuruluş hedeflerinden birini oluşturmaktadır. Bu bağlamda Bartın Halkevinin Dil, Tarih ve Edebiyat Şubesi[10], Kitapsaray ve Yayın, Ar, Gösterit ve Köycülük Şubeleri ile ortaklaşa çalışmalarda bulunmuştur.

Türkiye'nin çağdaşlaşma yolunda benimsetilmesi gereken düşüncelerin halka aktarılmasında ve anlatılmasında etkin bir rol üstlenmiş olan Bartın Halkevi Dil, Tarih ve Edebiyat Şubesinin ilk çalışması, Bartın Halkevinin açılış gününde Dr. Avni Tan tarafından verilen "devrimin tarihi" hakkında konferansın düzenlenmesi olmuştur. 26 Eylül 1935 tarihinde Dil Bayramı münasebetiyle Komite Başkanı İhsan Atukeren de Türk dili ve edebiyat ile ilgili bir konferans vermiştir[11]. Bu konferanslara katılımın yoğun bir şekilde olduğu Bartın Halkevi raporlarında belirtilmektedir.

Ulusal tarih araştırmaları yapan, geçmişin birikimi üzerinde incelemelerde bulunan ve bu sırada bilgi, belge ve malzeme toplayan, bölgedeki her türlü eserin araştırılmasına ve tanıtılmasına katkı sağlayan Tarih ve Müze/Müze ve Sergi Şubeleri[12], maddî kültür ürünlerinin yanı sıra manevî kültür ürünlerini oluşturan halkın geleneksel değer ve bilgi birikiminin de kayıt altına alınmasını sağlamışlardır (Çeçen 1990: 190, Örnek 2000: 118). Bu bağlamda Bartın Halkevi Dil, Tarih ve Edebiyat Komitesi, somut mirasın korunması çalışmaları yürütmüş, Bartın-Amasra'daki tarihi

[9] Bakınız: Ekler, Görsel 6.
[10] Bakınız: Ekler, Görsel 2.
[11] Konferans metni, Bartın Halkevi Çalışma Raporları'nın I. cildinde İlişik No: 22 numarası ile kayıtlıdır.
[12] Halkevlerindeki folklor çalışmaları bağlamında Tarih ve Müze/Müze ve Sergi Şubelerinin önemli katkıları olmuştur. Mahallî, millî ve umumî tarih konularını araştırıp bunları çeşitli araçlarla halka sunan tarih ve müze kolunun ikinci çalışma alanı folklordur. "Halka doğru" ilkesiyle hareket eden bu kol, halk bilgisinin derlenmesinde ve bunların sergilenmesinde önemli görevlerde bulunmuştur. Dünü ve bugünü, geçmişi ve geleceği tek bir yapı içerisinde sunabilme kabiliyetine sahip kuruluşlardan olan müzelerin "tarihsel köprü kurma" işlevi (Ülken 1992: 485) sadece bugün değil, geçmişte de fark edilmiş ve önemsenmiştir. Halkevleri tarafından da benimsenen bu politika, onların Tarih ve Müze/Müze ve Sergi Şubeleri ile yürütülmüştür. Bu bakımdan Halkevlerinin 1943 yılı içerisinde faaliyetleri bağlamında düzenlenen Cumhuriyet Halk Partisi'nin son genel kurultayında tarih ve müzecilik kollarının derleme çalışmalarına ağırlık verdikleri görülmektedir. Halkevlerinin folklor temelindeki bu faaliyetleri ise Ankara'da kurulan merkez büronun arşivi için kaynak oluşturmuştur (Çeçen 1990: 203). Böylece Türkiye Cumhuriyeti devletinin kültürel altyapısının oluşturulmasında "temel" vazifesi görecek olan folklor ve etnografya malzemeleri Halkevleri aracılığıyla temin edilebilmiş ve "millî folklor repertuarı"nın oluşmasına zemin hazırlanmıştır (Öztürkmen 2006: 116).

yıkıntılar için inceleme gezileri düzenlemiş ve çeşitli derlemeler yapmıştır. Bu derlemeler sırasında tespit edilen eski yazılar kopya edilmiş ve tercümeleri yaptırılmak üzere İstanbul müzeler müdürlüğüne gönderilmiştir. Devletin resmî organlarıyla bu tür bir "derleme seferberliği"nin başlatılması ve kültür ürünlerinin korunması, günümüzdeki bilimsel çalışmaların da vücut bulmasında önemli bir destek sağlamıştır.

Halkevleri özellikle folklor çalışmalarını önemsemiştir. Halkın arasına inip gelenek ve göreneklerin derlenmesine öncelik vermişler, bu gerçekleştirilirken uluslararası yöntemlerin ve tekniklerin kullanılmasını ve neşriyatın takip edilmesini (CHP 1935: 3) her fırsatta ifade etmişlerdir. Kültür ve sanat alanında uluslararası ölçülerin takip edilmesi ihtiyacı, Halkevlerinin kuruluş gerekçeleri arasında da yer almıştır. Bu ihtiyaç, Anadolu folklorunun bilimsel yöntemler dahilinde kayda alınması gerekliliğini de ortaya çıkartmıştır. Bu bağlamda Köycülük Şubesinin gezilerine katılan Bartın Dil, Tarih ve Edebiyat Şubesinin üyeleri, Türk dili ve edebiyatı ile ilgili derlemeler yapmışlardır. Derlemeler sırasında köylülerde bulunan eski ve tarihi kitaplar ve çeşitli metinleri kayıt altına almışlardır. Bu açıdan "halka doğru" ilkesiyle uyumlu biçimde çalışan şube[13], üyelerine Bartın ve çevresindeki manilerin toplanması için talimat vermiştir. Söz konusu maniler, yine Bartın'da çıkarılan günlük gazete *Devrim*'de neşredilmiştir[14]. Ayrıca komite, mahallî türkülerin derlenmesinde de etkin olarak çalışmış ve bunları yine *Devrim* gazetesinde yayımlatmıştır. Öğretmen Sadi Yaver Ataman'ın "Safranbolu Düğünleri" hakkındaki derlemelerinin komite eliyle *Bartın* gazetesinde neşredilmesi sağlanmıştır. Bununla birlikte komite üyeleri, Halkevi bünyesinde gerçekleştirilen diğer folklor çalışmalarının *Bartın* gazetesinde yayımlanması sürecini takip etmişlerdir[15]. Komite, Bartın halk türkülerini, Bartın gelenek ve göreneklerini, düğün adetlerini de bastırmak üzere toplamış ve bunlarla ilgili broşür hazırlamışsa da bütçe yetersizliğinden yayımlayamamıştır (Bartın Halkevi 1936b: 4). Tüm bunlarla birlikte şube, Halkevi toplantılarında halk türkülerinin icra edilmesi ve halk oyunlarının oynanması için diğer şubelerle ortak çalışmış; bu oyunların fotoğraflarla kaydedilerek folklor koleksiyonunun oluşturulmasını sağlamıştır (Bartın Halkevi 1935: 7-11, 15; 1936a: 9-13, 55).

Dil, Tarih ve Edebiyat Şubesi, özellikle halk musikisi ile ilgili kısımda Ar Şubesi ile birlikte hareket etmiştir. Ar Şubesi, diğer şubelerde olduğu gibi "teknik beynelmilel, ruh Türk; usul beynelmilel, üslup Türk" düşüncesiyle hareket etmiştir. Bu yüzden halk arasında modern musikinin yerleşmesine çalışırken millî türkülerin de herkes tarafından öğrenilmesi için çalışmalarda bulunmuştur[16]. Millî bayramlarda görev alan şube, bu

[13] Köycülük Komitesi, 23 Nisan törenine katılmak üzere çevredeki köylüleri davet etmiştir. Davet üzerine köylüler bu törene katılmışlardır. Bu katılım "halka doğru" ilkesi ve köylünün bilinçlendirilmesi bağlamında dikkate değerdir. Bakınız: Ekler, Görsel 7.

[14] 16 Ağustos 1935 yılında yayın hayatına başlayıp 4 Mayıs 1936 tarihinde yayın hayatını sonlandıran *Devrim* gazetesindeki folklor ile ilgili çalışmalar, "Atatürk Döneminde Halkbilimi Çalışmaları ve Devrim Gazetesi" adı altında tarafımızca hazırlanan bir bildiride ele alınmış ve 12-15 Kasım 2019 tarihinde Amasya'da düzenlenen *9. Uluslararası Atatürk Kongresi*'nde sözlü olarak sunulmuştur.

[15] Folklor araştırmaları tarihinde *Bartın* gazetesinin yeri ve önemi üzerine tarafımızdan kaleme alınmış bir yazı için bakınız: (Yıldız 2015).

[16] Kuruluşlarından itibaren Halkevleri, halk arasından kelime ve türkü derlemeleri, halk masallarının kaydedilmesi, etnografik malzemelerin toplanması ve millî raks olarak halk oyunlarını teşvik etmek (CHP 1940: 12-13) başta olmak üzere folklorla ilgili çeşitli faaliyetlerde bulunmuşlardır. Ankara radyosunda on bir günde bir yapılan "Halkevleri Sanat ve Folklor Geceleri", geleneksel halk musikisinin ve rakslarının tanınıp

bayramlarda millî türkülerin ve marşların milletçe söylenmesi ve halk arasında alışkanlık kazanmasını hedeflemiştir. Ar Şubesi, halk türkülerinin derlenmesi ve notalandırılmasında etkin olarak çalışmış ve Kitapsaray ve Yayın Komitesi ile birlikte hareket etmiştir (Bartın Halkevi 1935). Bu derlemelerin bir kısmı Bartın Memleket Matbaasında Sadi Yaver Ataman tarafından kitap olarak basılmış, bir kısmı da *Bartın* gazetesinde makale serileri olarak yayımlanmıştır.

Anadolu'nun büyük bir bölümünde kurulmuş olan Halkevlerinin mecmuaları[17], yayın kolunun yardımı ile Dil, Tarih ve Edebiyat Şubeleri tarafından çıkarılmıştır. Bu yayınlar yapılırken, bölgenin ihtiyaçları öncelik olarak alınmıştır. Halkevlerindeki bu şubeler, içinde yoğun olarak folklora dair malzemelerin bulunduğu Halkevi mecmualarını ulusalda Türk Tarih Kurumu ile uyumluluk içinde çıkararak (Kara 2006: 56-57, 107) halk arasında yaşayan geleneklerin arka planına ilişkin tarihî verilerin de kayıt altına alınmasını sağlamışlardır. Bu bağlamda Bartın Halkevi Kitapsaray ve Yayın Komitesi[18] de folklora önem vermiş ve bu alandaki yazıları, yine Bartın'da çıkarılan *Bartın* ve *Devrim* gazetelerinde neşredilmesini sağlamıştır. Bu neşir faaliyetleri, bölgede derlemeler yapan Mehmet Şakir Ülkütaşır, Vahit Lütfi Salcı, Sadi Yaver Ataman, Ahmet Baha Gökoğlu gibi halkbilimcilerin gazeteye düzenli aralıklarla yazı göndermelerini teşvik etmiştir. Bu yazıların bazılarında bölge halkının derlemeler yapmaları, eski yazıları kayıt altına almaları ve bunu millî bir görev olarak görmeleri tavsiye edilmiştir. Halkevinin kurulduğu dönemde ve öncesinde Memleket Matbaasında basılan eserlerin[19] yanı sıra yerel basında folklora ilişkin artışı, söz konusu tavsiyelerin karşılık bulduğunu göstermektedir.

Halkevi yayın kolu, özellikle Dil, Tarih ve Edebiyat Şubesi ile birlikte çalışarak Bartın halkının tarih bilincinin arttırılması ve aydınlatılması amacıyla *Bartın* ve *Devrim* gazetelerinde "Tarihi Yapraklar", "Tarihi Hikâyeler" başlıkları altında yazıların yayımlanmasını sağlamıştır. Kitapsaray ve Yayın Komitesinin Yayın kolu, halkın bilinçlendirilmesi ve her türlü sosyal ve kültürel faaliyetten haberdar edilmesi için *Bartın* gazetesini araç olarak seçmiştir[20]. 1935 tarihinde hazırlanan ve onaylanan Çalışma ve İş Bölümü Öğreneği içinde bu durum ayrıca bildirilmiştir. Yine bu öğrenekte yer alan hedeflerden biri halk bilgisine değer verilmesi, yerli folklor incelemelerinin yapılması, bunların belgeler ve broşürler halinde yayımlanmasıdır ki Yayın Kolu bu hedefini büyük oranda gerçekleştirmiştir (Bartın Halkevi 1935). Bartın'da 1924 yılından itibaren

---

sevilmesine vesile olmuştur. Köylerden alınıp şehirlere getirilen rakslar, "vaktile yalnız Zeybek bilen büyük şehir çocuklarının, şimdi Halay'ı, Horan'ı, Bar'ı, birbirinden daha güzel, daha usta oynar olmalarını" (CHP 1942: 5, Çeçen 1990: 201) ve sevmelerini sağlamıştır.

[17] Halkevlerinin 1940 yılına ait talimatnamesinde yapılması istenen işlerden biri "umumiyetle folklor üzerinde çalışmak" şeklinde belirtilmiştir (CHP 1940: 5-6). Bu kapsamda yapılan yayınlar ve dergiler üç kısma ayrılmış durumdadır: 1- Mahallî tarih, halkiyat ve hayat tetkiklerine ait olan yahut da bir gezinin, bir çalışmanın, bir kutlamanın tafsilatını veren broşürler; 2- Muhitin tarihini veren, halkiyatını inceleyen, muhitte yetişen büyüklerin eserlerini ve hayatlarını anlatan kitaplar; 3- Mecmualar veya mahallî gazetelerde devamlı sayfalar (CHP 1940: 10-11).

[18] Bakınız: Ekler, Görsel 5.

[19] Bu eserler hakkında bakınız: (Asma ve Yavuzaslan 2014).

[20] Halkevlerinin kuruluş gerekçelerinden biri "ulusal bilinci veya ulus bilincini" (Arıkan 1999: 275, Çeçen 1990: 223) pekiştirerek toplumun çağdaşlaşmasına hizmet etmektir. Recep Peker tarafından yapılan açılış nutkunda Halkevlerinden "memleketin kültür sahasında millî mahiyette teşkilatlanmasını temin edecek bir teşkilat" (Kongar 2011: 283) şeklinde bahsedilmesi bu zorunluluğu bir kez daha göstermektedir. Çünkü Halkevlerinde her toplanıştan beklenilen, "vatandaşın karakterini sağlamlaştırmak, yükseltmek, güzelleştirmek ve vatanperverlik düşüncesini benimsetmek" olmuştur (İnönü 1934, 7 Mart: 3).

başlayan yerel basın ve kitap yayın faaliyetleri hedefin gerçekleştiğinin göstergelerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Kitapsaray ve Yayın Komitesinin folklora ayrı bir yer ayırmasının en önemli sebebi, komite başkanı İ. Cemal Aliş'tir. Aliş, adı geçen iki gazetenin sahibi ve baş yazarı olup folklor araştırmalarına özel bir merak duymuştur. Bu açıdan komite, Halkevi tarafından yapılan derlemelerin yayımlanmasında etkili olmuştur. Yine komite, *Bartın* gazetesi ile her hafta kültürel yayınlara devam etmiş ve halkın dikkatini bu sahaya çekmeye çalışmıştır (Bartın Halkevi 1935: 40-44, 48; 1936a: 13; 1936b: 3).

Bartın'ın sosyal ve kültür yaşamına İ. Cemal Aliş'in katkıları büyüktür. Bartın Halkevi açılmadan 10 yıl önce kardeşi A. Kemal Aliş[21] ile birlikte kurduğu Azim Kitabevi ile -sonradan Bartın Halkevinin yayın komitesini oluşturacaklardır- özellikle folklor alanında birçok yayının yapılmasını sağlamışlardır. Kitabevi, Bartın Halkevinin kuruluş gerekçeleriyle paralel olarak hareket etmiş, Bartın halkına okuma alışkanlığı kazandırmak için çabalamış ve bunu büyük oranda başarmıştır (Asma ve Yavuzaslan 2014: 29-30).

Kitabevi ile birlikte 1924 yılında kurulan Bartın Memleket Matbaasının da sahibi olan İ. Cemal Aliş, gazetelerin yanı sıra kitap yayınlarında bulunmuştur. Bartın'ın sosyal ve kültürel yaşamında önemli yer edinen bu yayınlardan birkaçı Bartın Halkevinin çalışmaları neticesinde gerçekleşmiştir. Sadi Yaver Ataman'ın 1936 yılında Memleket Matbaasında basılan *Safranbolu Düğünleri Oyunlar-Türküler* adlı eseri bunlardan biridir.

Bartın Halkevi Kitapsaray ve Yayın Komitesi, sadece Halkevi bünyesinde çalışmalar yürütmemiştir. Komite başkanı Aliş, *Bartın* ve *Devrim* gazetelerini Bartın yayın hayatına kazandırarak Bartın halkının dikkatini uluslararası ve ulusal konulara çekmeyi başarmıştır. Bu çerçevede özellikle devrimin gelişim sürecinin halka öğretilmesi hedeflenmiş ve böylece yerelin bilinçlendirilmesi sağlanmıştır. Komite üyelerine göre devrimin gelişim süreci ve sebepleri anlaşılırsa halkın, köylünün uyandırılması daha hızlı bir şekilde gerçekleşecektir. Bu bakımdan devrimin kronolojisi, o gün ne olduysa, Halkevi önündeki kara tahtaya yazılmıştır. Burada komite üyeleri Nutuk'ta yazılmış olan günleri belli olan olayları da kronolojik olarak bildirmişlerdir (Bartın Halkevi 1936a: 57). Bu bağlamda Halkevi, ulusal yönetimin hedeflerini gerçekleştirmek için çalışmış ve bunu büyük oranda başarmıştır. 23 Nisan 1936'da törene katılan köylüleri gösteren bir fotoğraf karesi[22] bu başarının göstergelerinden biridir.

Bartın Halkevindeki Spor Şubesi, uluslararası alanda yaygın olarak yapılan voleybol, tenis, boks, kürek çekme gibi sporların yanında binicilik[23], güreş[24] ve atçılık gibi ata sporları ile ilgili faaliyetlerde bulunmuş, müsabakalar düzenlemiştir. Özellikle ata sporlarının yeniden canlandırılması temelinde çalışmalar yapmış, meraklıları bu

[21] Ahmet Kemal Aliş, Bartın Halkevinin kültür kolunda da çalışmıştır.
[22] Bakınız: Ekler, Görsel 7.
[23] Bakınız: Ekler, Görsel 3.
[24] Bakınız: Ekler, Görsel 4.

yönde kendilerini geliştirmeleri için heveslendirmiştir (Bartın Halkevi 1935: 24; 1936b: 15).

Yeni Türkiye'nin kültürel yapısının modern inşasında değişimin halka yansıtılması, halk kültürünün tespiti ve derlenmesi, aydın ve halk arasında kaynaşmanın gerçekleşmesi, devlet ve halk arasında yeni bir kan dolaşımının sağlanması gibi amaçlarla yurdun dört bir köşesine bütün şubeleriyle yayılan Halkevleri, Türkiye'de "değişimin kültür kurumları" olmuşlardır (Yiğit 2009: 83). Halkevleri, bu açıdan yeni Türkiye hayatının çağdaşlaşma yolundaki başlı başına bir unsuru ve simgesi olarak değerlendirilebilir (İnönü 1934, 7 Mart: 3). Çalışmada örneklem olarak alınan Bartın Halkevinin de Bartın'a çağdaşlaşma yolunda artı bir değer kattığını söylemek mümkündür.

Sonuç

Atatürk dönemi kültür politikalarının hedeflerinden biri, yeni Türkiye'nin kültürel yapısının modern inşasıdır. Bu inşanın rotası "millileşme" ve "çağdaşlaşma" olarak belirlenmiştir. Kültürde yerliliği ve milliliği, teknikte ise çağdaşlığı hedefleyen, başka bir ifadeyle, yerli ve çağdaş olanı sentezlemeyi amaçlayan bu politikada radikal bir değişim öngörülmüştür.

Cumhuriyet'in ilanından sonraki süreçte çağdaş bir toplumun kurulmasını sağlamak ve yerleşmesini kolaylaştırmak için devlet eliyle çeşitli kurumlar oluşturulmuş ve faaliyete geçirilmiştir. Yeni Türkiye'nin sosyal, ekonomik ve kültürel alanlarda gelişmesine çalışan ve bu amaçla programlanan Halkevleri de bu tür bir çabanın ürünü olarak doğmuştur.

Türk Ocaklarının yerine kurulan, köklerini "halkçılık" ilkesinden alan, Atatürk dönemi ve sonrasında faaliyette bulunmuş olan Halkevleri, yerli ve millî kültürün yeniden inşasında ve yaygınlaştırılmasında "kültür merkezi" işlevi görmüşlerdir. Tüm bunlarla birlikte zaman zaman "millî kültür ocakları" şeklinde tanımlanan Halkevleri, yeni Türkiye'nin yerlilikle ve çağdaşlıkla sentezlenen yapısına uygun "millî bir kültür yaratmak" için folklordan doğrudan yararlanmışlardır. Bu açıdan Halkevlerinin koleksiyonları ve yayınları, folklor araştırmalarında birincil kaynaklar arasında yer almaktadır.

Atatürk döneminde yoğun bir şekilde gerçekleştirilen folklor faaliyetlerinde özellikle Halkevlerinin açılması, bu faaliyetlere kayda değer bir ivme kazandırmıştır. Her ne kadar akademik folklor standartlarından uzak da olsalar bu çalışmaların teorik ve pratik olarak yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Bu süreçte yapılan derlemeler, millî kültürün inşasında kullanılacak olan halk bilgisinin tespitini ve kayıt alınmasını sağlamıştır.

Anadolu'nun dört bir tarafında faaliyet göstermiş olan Halkevlerinin ve çalışmalarının ele alınması ve ulaşılan yeni belgelerin incelenmesi, özellikle Atatürk döneminde biçimlendirilmeye çalışılan yeni Türkiye'nin çağdaş toplum yapısının temelleri hakkında fikir edinmeye katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda çalışmada, millî kültürün yaratılıp benimsetilmesinde etkin bir organ olarak çalışmış olan Halkevleri ve daha özelde Bartın Halkevinin folklor faaliyetleri konu edilmiştir. Halkevinin folklor temelinde gerçekleştirdiği çalışmaların niteliği, önemi, Türk folklor tarihindeki yeri ortaya

konulmuştur. Bartın Halkevi Raporları ile şubelerin çalışma ve iş bölümü öğrenekleri incelendiğinde her bir şubenin halkın bilinçlendirilmesi düşüncesi altında çalışmalar yürüttüklerini söylemek mümkündür. Raporlarda bu düşünüş biçiminin "halkı uyandırmak veya köylüyü uyandırmak" olarak sürekli bir biçimde tekrarlandığı görülmüştür. Bu bakımdan Bartın Halkevi, bütün şubeleriyle özelde Bartın ve çevresinin, genelde ise Anadolu'nun çağdaşlaşması yolunda hizmet vermiştir. Bu hizmetlerde folklor, Halkevi faaliyetlerinde hem amaç hem de araç olarak yer almıştır.

KAYNAKLAR

"Halkevimiz Faaliyete Geçiyor", (1935, 26 Haziran), **Bartın**, S. 500: s. Manşet.

"Gençler Birliği Halkevine Geçti", (1935, 3 Temmuz), **Bartın**, S. 501: s. Manşet.

AKYÜZ, Kenan, (1986), "Türk Ocakları", **Belleten**, S. 196: s. 201-228.

ASMA, Çetin ve YAVUZASLAN, Güngör (2014). **Kalemin Aydınlığında Bir Ömür-İbrahim Cemal Aliş ve Bartın Gazetesi (1906-1977)**, Bartın: Bartın Belediyesi Kültür Yayınları.

ARIK, R. Oğuz, (1947), ***Halkevlerinde Müze, Tarih ve Folklor Çalışmaları Kılavuzu***, Ankara: C.H.P. Halkevleri Yayımlarından Kılavuz Kitapları XXI.

ARIKAN, Zeki, (1999), "Halkevlerinin Kuruluşu ve Tarihsel İşlevi", **Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi**, S. 23: s. 261-281.

BARTIN HALKEVİ, (1935), ***Bartın Halkevinin Çalışma Raporu***, C. I, Bartın.

BARTIN HALKEVİ, (1936a), ***Bartın Halkevinin Çalışma Raporu-Birinci Altı Aylık (1 İkinci Kânun 1936-30 Haziran 1936)***, C. II, Bartın.

BARTIN HALKEVİ, (1936b), ***Bartın Halkevinin Çalışma Raporu-İkinci Altı Aylık (1 Temmuz 1936-30 Aralık 1936)***, C. III, Bartın.

BAYINDIR ULUSKAN, Seda, (2010), ***Atatürk'ün Sosyal ve Kültürel Politikaları***, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayını.

BİNYAZAR, Adnan, (2001), "Atatürk'ün Yaratmak İstediği Bilgi Toplumu", Haz. Nimetullah Hafız, ***1. Uluslararası Türkoloji Kongresi Bildirileri***, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, 39-49.

CHF, (1932), ***C.H.F. Halkevleri Talimatnamesi***, Ankara: Hakimiyeti Milliye Matbaası.

CHP, (1935), ***103 Halkevi Geçen Yıllarda Nasıl Çalıştı? Halkevleri (1932-1935)***, Ankara.

CHP, (1940), ***Halkevleri 1940***, Ankara: Ulusal Matbaa.

CHP, (1942), ***Halkevleri Halkodaları 1932-1940***, Ankara: Alâeddin Kıral Basımevi.

ÇEÇEN, Anıl (1990), ***Atatürk'ün Kültür Kurumu Halkevleri***, Ankara: Gündoğan Yayınları.

ÇOBANOĞLU, Özkul (2009), "Atatürk Dönemi Türk Halkbilimi Çalışmaları Tarihçesi Üzerine Genel Bir Değerlendirme", ***Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü Atatürk Dönemi (1920-1938)***, C. III, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1001-1016.

DÂVER, Bülent, (1998), "Atatürk Dönemi Kültür Politikası", ***Üçüncü Uluslararası Atatürk Sempozyumu Bildirileri II***, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, s.611-616.

GURALLAR YEŞİLKAYA, Neşe, (2003), ***Halkevleri: İdeoloji ve Mimarlık***, İstanbul: İletişim Yayınları.

İNÖNÜ, İsmet, (1934, 7 Mart), "İsmet Paşa Hz.nin Mühim Nutku", **Bartın**, S. 436: s. 3-4.

İNÖNÜ, İsmet, (1934, 14 Mart), "İsmet Paşa Hz.nin Mühim Nutku", **Bartın**, S. 437: s. 3.

KARA, Adem, (2006), ***Cumhuriyet Döneminde Kalkınmanın Mihenk Taşı Halkevleri (1932-1951)***, Ankara: 24 Saat Yayıncılık.

KONGAR, Emre, (2011), ***Devrim Tarihi ve Toplumbilim Açısından Atatürk***, İstanbul: Remzi Kitabevi.

ÖRNEK, S. Veyis, (2000), ***Türk Halkbilimi***, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

ÖZTÜRKMEN, Arzu, (2006), ***Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik***, İstanbul: İletişim Yayınları.

ŞAKİROĞLU, Mahmut, (1985), "Atatürk Döneminde Kültür Çalışmaları", **Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi-Atatürk ve Gençlik [Özel Sayısı]**, S. 407: s. 291-301.

ÜLKEN, H. Ziya, (1992), ***Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi***, İstanbul: Ülken Yayınları.

ÜLKÜTAŞIR, M. Şakir, (1972), ***Cumhuriyet'le Birlikte Türkiye'de Folklor ve Etnografya Çalışmaları***, Ankara: Başbakanlık Basımevi.

YILDIRIM, Dursun, (1991), "Türk Folklor Araştırmalarının Problemleri", **Millî Folklor**, S. 11: s.13-21.

YILDIZ, Kübra, (2015), "Türk Folklor Araştırmalarında Önemli Bir Kaynak: Bartın Gazetesi", **UKHAD (Uluslararası Karadeniz Havzası Halkbilim Araştırmaları Dergisi)**, S. 2: 271-286.

YİĞİT, A. Ata, (2009), "Atatürk Dönemi Kültür Politikası", ***Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü Atatürk Dönemi (1920-1938)***, C. I, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 73-84.

EKLER

Görsel 1: Bartın'daki sosyal ve kültürel çalışmalarda bulunan Gençler Birliği Derneğinin Halkevine geçmesi için yapılan toplantıdan bir kare (Bartın Halkevi 1935: 2)[25].

Görsel 2: Bartın Halkevi Dil, Tarih ve Edebiyat Komitesi [Başkan: İhsan Atukeren (Orta O. Direktörü), Üye: Perihan Aktün (Orta O. Öğretmeni), Üye: Sezai Ünye (Tüccar), Üye: Ali Galip Torlak (Tüccar), Üye: Ahmed Aliş (Kitapçı)] (Bartın Halkevi 1935: 7).

[25] 3 ciltlik Bartın Halkevi Çalışma Raporları'na ulaşmamı sağlayan Bartınlı yerel tarih araştırmacısı Çetin Asma beyefendiye teşekkürlerimi sunarım.

Görsel 3: Bartın Halkevi Spor Şubesindeki Binicilik kolu, gezi için toplandıkları sırada çekilmiş bir kare (Bartın Halkevi 1935: 31).

Görsel 4: Bartın Halkevine bağlı Spor Şubesindeki Güreş kolunun yürüttüğü çalışmalar kapsamında genç güreşçilerin antrenmanından bir kare (Bartın Halkevi 1935: 33).

Görsel 5: Bartın Halkevine bağlı Kitapsaray ve Yayın Komitesinde çalışanlar. Ortada oturan kişi Cemal Aliş'tir (Bartın Halkevi 1935: 41).

Görsel 6: Cumhuriyet'in 12. yıldönümü toplantısında Bartın Halkevinin görünüşü (Bartın Halkevi 1935: 57-58).

Görsel 7: 23 Nisan 1936'da törene katılan köylüleri gösteren bir kare (Bartın Gazetesi 1936a: 64).

AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi

Cilt : 9 Sayı : 26 Sayfa: 110 - 126 Mart 2021 Türkiye

Araştırma Makalesi

ERASMUS ÖĞRENİM HAREKETLİLİĞİ ÖĞRENCİLERİNİN KÜLTÜREL ZEKÂ SEVİYELERİ VE PROGRAM DENEYİMLERİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Dr. Öğr. Üye. Sıla Turaç BAYKARA♣

Dr. Öğr. Üye. Ece KUZULU♣♣

ÖZ

Bu çalışma, Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programı ile Erasmus program ülkelerine giden üniversite öğrencilerinin kültürel zekâ seviyeleri ile program deneyimleri ve öğrencilerin Erasmus program deneyimi sonrasında yurt dışında yaşama istekleri üzerine odaklanmaktadır. Çalışmanın verileri, Türkiye'deki çeşitli üniversitelerde ve farklı bölümlerde öğrenim görmüş 20 katılımcıdan toplanmıştır. Çalışmada veri toplama aracı olarak, araştırmacılar tarafından Türkçeye çevrilen kültürel zekâ ölçeğinden türetilen soruları yanı sıra katılımcıların program deneyimleri ile ilgili soruları içeren yarı yapılandırılmış mülakat tekniğinden yararlanılmıştır. Kapsamlı bir literatür taraması yapılarak hipotezler ortaya konmuş ve araştırma sonuçları tüm hipotezleri desteklemiştir. Literatür kısmında Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programı, kapsamı ve amaçları açıklanmış; kültürel zekâ kavramı ve alt boyutları tanımlanmıştır. İlk hipotez olan katılımcının kültürel zekâsı Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programından yararlanma deneyimini etkilemektedir ifadesi doğrulanmıştır. Programdan yararlanan katılımcılar yurt dışında öğrenim gördükleri süre boyunca çoğunlukla kendileri gibi uluslararası öğrenciler ile sosyalleştiklerini belirtmişlerdir ve bu da bir diğer hipotezi doğrulamıştır. Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programı sonrasında yurt dışında yaşamak istediklerini dile getiren katılımcıların çoğunluğu bunun en temel sebebi olarak yaşam standartlarının yüksek olmasını göstermişlerdir; bu da araştırmanın diğer bir hipotezini doğrulamıştır.

Anahtar Kelimeler: Kültürel Zekâ, Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programı, Yurt Dışında Yaşama İsteği, Uluslararası Hareketlilik

A BRİEF RESEARCH ON CULTURAL INTELLİGENCE LEVELS AND PROGRAM EXPERİENCES OF ERASMUS STUDY MOBİLİTY STUDENTS

ABSTRACT

This study focuses on the cultural intelligence levels of university students studying abroad in the framework of Erasmus Study Mobility Program with their experience during the Program and their preferences living abroad after this experience. The data of the study were collected from 20 participants who have studied in different departments at various universities in Turkey. The semi-structured interview technique, which includes interview questions derived from the Cultural Intelligence Scale, which was translated into Turkish by the researchers and obtaining information about the program experiences of participants was used as a data collection tool in the study. Hypotheses were put forward through a comprehensive literature review and the research results supported all hypotheses. The literature section defines both the Erasmus Study Mobility Program with its scope and objectives, and the concept of cultural intelligence with its sub-dimensions. Based on the research results, first hypothesis confirms

♣ İzmir Demokrasi Üniversitesi/İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi/Uluslararası İlişkiler Bölümü/Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, silaturac.baykara@idu.edu.tr, Orcıd ID: 0000-0002-6744-3901

♣♣ İzmir Demokrasi Üniversitesi/İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi/İnsan Kaynakları Yönetimi Bölümü/İnsan Kaynakları Yönetimi Anabilim Dalı, Ece.kuzulu@İdu.edu.tr Orcıd ID: 0000-0003-2172-1619

Makalenin Dergiye Ulaşma Tarihi:20.10.2020 Yayın Kabul Tarihi: 10.01.2021

that the cultural intelligence levels of the participants affect the experience of benefiting from the Erasmus Study Mobility Program. Participants who participated into the program stated that, they mostly socialized with international students like themselves during their study abroad. Thus, second hypothesis of this study is confirmed with this result. Most of the participants who prefer to live abroad after the Erasmus Study Mobility Program gave the main reason of this preference as better living standards. This confirms third hypothesis of this study.

Keywords: Cultural Intelligence, Erasmus Study Mobility Program, Desire to Live Abroad, International Mobility

Giriş

Yüksek öğretimde uluslararasılaşmanın artışı ile literatürde yer alan kültürler arası pek çok çalışmada uluslararası öğrenciler üzerine araştırmalar yapılmıştır (Ward vd. 2001; Seeber vd. 2016). Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programının temel amaçlarından biri olan öğrencilere farklı bir ülkede eğitim görme ve yaşama deneyimi kazandırma, bireyin globalleşme ile paralel olarak gelişimine katkıda bulunacaktır. Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programından her yararlanıcı, program süresi sonunda gittikleri ülkeden aynı deneyimler ile ayrılmamaktadır. Öğrencinin yurt dışı öğrenim görme deneyimi gittiği ülkeden, ülkenin ana dilinden, öğrenim için gidilen üniversitenin eğitim dilinden ve gidilen ülkenin kültürü ile öğrencinin geldiği ülkenin kültürü arasındaki farklılıktan etkilenebilmektedir. Kişilerin kendi kültürlerinden farklı bir kültüre karşı bakış açısını, merakını ve uyum sağlama derecesini simgeleyen kültürel zekâ da Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programı süresinde edinilen deneyimi belirgin bir şekilde etkileyen faktörler arasında görülmelidir. Bu öngörüyü test etmek ve hipotezleri doğrulamak amacı ile araştırma kurgulanmış, yürütülmüş ve analiz sonuçları ortaya konmuştur.

Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programı

Programın Tanımı ve Amacı

Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programı, yükseköğretim kurumlarının iş birliğini, öğrencilerin kısa süreli olarak bu iş birliği çerçevesinde farklı ülke ve üniversitelerde deneyim kazanmasını teşvik eden bir Avrupa Birliği (AB) projesidir. Bu program öğrencilere, bir başka ülkede eğitim alma ve öğrenim görme imkânı tanımaktadır (Ulusal Ajans 2020).

AB'ye tam üyeliğin Türkiye'nin dış politika gündeminde her zaman ön sıralardaki yerini aldığı göz önünde bulundurulduğunda, bugün, AB- Türkiye ilişkilerinin en sorunsuz işleyen bileşeni Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programı olarak kabul edilmektedir. Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programı kapsamında Türkiye'den yurt dışına öğrenim görmeye giden öğrenciler, Avrupa kültürüyle Türk Kültürünün yakın bir etkileşim içine girmesini sağlamaktadırlar (Baykara 2019).

Erasmus Programının Türkiye'deki önemi, Türkiye'deki üniversiteler ile AB ülkelerindeki üniversiteler arasında her sene artan ikili anlaşma sayısından ve Türkiye'de üniversiteye tercihi yapan adayların öncelikli tercihlerinin üniversitelerin Erasmus ikili anlaşmalarının sayısı fazla olan üniversitelerden yana olmasından anlaşılabilmektedir.

Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programının amaçlarından biri, üniversite öğrencilerinin öğrenim hayatlarının bir bölümünde AB ülkelerinde yer alan bir üniversitede eğitim-öğretim görerek deneyimlerini ve kazanımlarını arttırmaktır. Program, üniversite öğrencilerinin yurtdışında bir üniversitede 3-12 ay süre ile öğrenim görmelerine imkân sağlamaktadır (Ulusal Ajans 2020).

Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programının diğer bir amacı ise farklı ülkelerdeki üniversiteler arasında iş birliğini destekleyerek üye ülkelerdeki yükseköğretimin kalitesini artırmaktır (Ulusal Ajans 2020). Bu bağlamda, Erasmus Öğrenim Hareketliliği ile yurt dışına giden öğrencilerin gittikleri üniversitelerde edindikleri kazanımları döndükten sonra kendi üniversitelerinde bulunan akademik ve idari personel ile paylaşmaları, öğrenim gördükleri üniversitelerin kalitesinin artmasına yardımcı olmaktadır.

Erasmus Öğrenim Hareketliliğine Katılacak Öğrencilerin Seçim Kriterleri

Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programına katılacak öğrenciler, kayıtlı oldukları üniversite tarafından yapılan bir seçimle belirlenmektedir. Programdan yararlanabilmek için öncelikle asgari şartları sağlamak gerekmektedir. Bu şartlardan ilki, öğrencinin bir üniversitede lisans, yüksek lisans ya da doktora düzeyinde bir programa tam zamanlı öğrenci olarak kayıtlı olmasıdır. İkinci şart ise, öğrencinin lisans düzeyinde en az 4 üzerinden 2.20, yüksek lisans ya da doktora düzeyinde ise 4 üzerinden en az 2.50 kümülatif akademik not ortalamaya sahip olması gerekliliğidir. Şartlardan üçüncüsü, öğrencinin öğrenim hareketliliği için yeterli Avrupa Kredi Transferi ve Biriktirme Sistemi (AKTS) kredi yükünün olmasıdır. Bunun yanı sıra, öğrenci kayıtlı olduğu öğrenim kademesi içerisinde aynı hareketlilikten daha önce yararlandıysa yeni hareketlilikle beraber 12 ayı geçmeyecek şekilde tekrar hareketliliğe katılabilmektedir (Erasmus Uygulama El Kitabı 2020).

Akademik uygunluğu kabul edilerek başvuran öğrenciler, üniversite tarafından düzenlenen ve başvuran bütün öğrencilere eşit şartlarda uygulanan bir yabancı dil seviye tespitine tabi tutulmaktadır. Dil seviye tespiti üniversite tarafından yapılacak ya da dışardan hizmet alımı yöntemi ile yaptırılacak bir dil sınavının yanı sıra birbirine denkliği kabul edilen belge/sınav sonuçları ile de yapılabilmektedir. Üniversite, öğrenci seçiminde asgari bir yabancı dil düzeyi belirleyerek asgari şartı sağlayamayan öğrencileri göndermeme hakkına sahiptir. Sonuç olarak, Erasmus Öğrenim Hareketliliğine katılacak öğrencileri seçerken üniversite, öğrencilerin kümülatif akademik not ortalamasının da dil puanının da yüzde 50sini alarak oluşan puanlarını en yüksekten aşağıya doğru sıralayarak gerçekleştirmektedir (Erasmus Uygulama El Kitabı 2020).

Üniversite, Erasmus Öğrenim Hareketliliği seçimi için tahminî kontenjanları tercihen lisans, yüksek lisans ve doktora bazında fakülte veya bölümler için ayrı ayrı planlayarak ilan etmektedir. Bunun yanı sıra, öğrenci seçilmeden önce, hareketlilik dönemini kapsayan üniversiteler arası ikili anlaşmaların yapılmış olması gereklidir. İkili anlaşmaların ve kontenjanların sayıları üniversiteler tarafından ilan edilmektedir (Erasmus Uygulama El Kitabı 2020).

Son olarak, öğrenim hareketliliğinde ikili anlaşma yapılan üniversitelerin eğitim-öğretim dili, öğrencilerin derslere katılımı ve akademik çalışma yapabilmeleri açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla, tercihen, kontenjan ilanında ikili anlaşması olan üniversitelerin eğitim dillerinin belirtilmesi de tavsiye edilmektedir (Erasmus Uygulama El Kitabı 2020).

Erasmus Öğrenim Hareketliliğine Katılan Öğrencilerin Program Kazanımları

Erasmus Programı içinde en büyük payı alan öğrenim hareketliliğinin öğrenciler üzerindeki etkilerini bireysel, akademik, sosyal, dil becerisi ve kültürel olarak gruplandıran Ünal'a (2011) göre, bireysel etki, programa katılan öğrencilerin iş bulmada kolaylık yaşamasına işaret ederken, akademik etki programa katılan öğrencilerin gittikleri ülkeye ve eğitim aldıkları alana bağlı olarak farklı kazanımlar elde etmesine işaret etmektedir. Sosyal etki bağlamında ise, programa katılan öğrencilerin diğer kültürlere karşı daha olumlu bir tavır takındığı ve yine öğrencilerin daha özgür ve cesur oldukları iddia edilmektedir (Cushner ve Mahon 2002). Bir diğer etki olarak programa katılan öğrencilerin dil becerilerinde ciddi gelişim gözlenmiştir (Özdem 2013). Son olarak, kültürel bağlamda programın, öğrencilerin kültürel farkındalığına katkı sağladığından bahsedilmektedir (Cushner ve Mahon 2002). Yine programa katılan öğrencilerde oluşan Avrupa bilinci de başka bir kültürel etki olarak yorumlanmaktadır (Gençer 2009). Bunun yanı sıra, programın getirdiği kültürel farkındalık, öğrencinin gittiği ülkenin kültürüyle ilk karşılamasında başlamaktadır.

Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programı kapsamında gidilen ülkenin ana dili o ülkede kalınan süre boyunca edinilen deneyimi etkileyebilmektedir. Ana dili İngilizce olan bir ülkede geçirilen sürede edinilen deneyim ile ana dili İngilizce olmayan yani günlük hayatta farklı bir dilin kullanıldığı (İtalyanca, İspanyolca, Almanca vb.) bir ülkede geçirilen sürede deneyimlenenler birbirinden farklı olabilmektedir. Erasmus Programı kapsamında eğitim alınan üniversitenin eğitim dilinin tamamen İngilizce olması ile bazı programların İngilizce olması arasında bile çeşitli farklar bulunabilmektedir. Ana dili İngilizce olan bir ülkeye Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programı kapsamında giden öğrenci hem birlikte öğrenim gördüğü ev sahibi ülke vatandaşı öğrenciler ile hem de ülke vatandaşları ile günlük hayatta sosyalleşebilmektedir. Yurt dışında öğrenim görülen ülkenin ana dilinin İngilizce dışında bir dil olması durumunda ise Erasmus Programı öğrencisi ev sahibi ülke vatandaşı öğrenciler ile ev sahibi ülke vatandaşları ile dil bariyeri sebebi ile sosyalleşmede sorunlar yaşayabilmektedir. Dolayısı ile bu durumda farklı ülkelerden gelen Erasmus Programı öğrencileri, yine kendileri gibi uluslararası öğrenciler ile sosyalleşme eğiliminde olabilmektedir (Sigalas 2010). Bu bağlamda araştırmanın hipotezlerinden biri şöyledir:

Hipotez 1: "*Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programından yararlanan öğrenciler bu deneyimleri süresince çoğunlukla kendileri gibi uluslararası öğrenciler ile sosyalleşmeyi tercih etmektedirler*."

Uluslararası deneyimin öğrencilerin kişisel gelişiminde, özellikle de kültürlerarası anlayış, yabancı dil yetkinliği ve akademik gelişim bağlamında, olumlu bir etkisi olmasını bekleyen Engel'e göre (2014), Erasmus deneyimi, öğrencilerin mezun olduktan sonraki erken kariyer dönemlerinde ilk işlerini bulmalarına ciddi bir katkı

sağlamaktadır. Bu öğrenciler, yaşadıkları Erasmus deneyiminin hayatlarında ve yeni bir Avrupa kimliği keşfetmelerinde uzun soluklu bir etkisi olduğunu bildirmişlerdir (Engel 2014). Bunun yanı sıra, eğitim almak için yurt dışına giden üniversite öğrencilerinin sonraki hayatlarında da yurt dışında çalışmayı tercih ettiklerini gösteren çalışmalar bulunmaktadır (BBC 2014).

Dolayısıyla, uluslararası öğrenci hareketliliğini desteklemek sonraki hayatta da işgücü piyasasının hareketliliğini güçlendirmek anlamına gelebilmektedir (Parey ve Waldinger 2008).

Erasmus sadece kariyer olanaklarını geliştirmek açısından değil, programa katılan öğrencilerin mezun olduktan sonra yaşadıkları ya da çalıştıkları ülkeyi de değiştirmeleri, farklı bir ülkede yaşamayı tercih etmeleri bakımından da farklılık yaratmaktadır (Avrupa Komisyonu 2014). Slany'e (1995) göre yurt dışında yaşama isteğinin altında yatan sebepler itme faktörleri ve çekme faktörleri olarak iki grupta toplanmaktadır. Çekme faktörleri, yaşamak istenilen ülkenin cezbedici özelliklerinden oluşurken, itme faktörleri bireyi kendi ülkesinden uzaklaştıran faktörlerden meydana gelmektedir. Bu çalışmada öğrencilerin yurt dışında iş olanakları, daha yüksek yaşam standardı, daha iyi ekonomik koşullar, o ülke vatandaşlarının olumlu tavrı gibi çekme faktörleri sebebi ile Erasmus Öğrenme Hareketliliği Programı deneyiminden sonra yurt dışında yaşamayı isteyebilecekleri öngörülmüştür (Krzaklewska 2008; Godlewska 2004). Ancak yurt dışında yaşama isteğini en fazla tetikleyen sebebin yaşamak istenilen ülkenin yaşam standardının bireyin kendi ülkesinden daha yüksek olması öngörülmüş ve aşağıdaki hipotez ortaya konmuştur:

Hipotez 2: "*Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programından yararlanan öğrencilerin yurt dışında yaşama ve çalışma isteklerinin en temel sebebi kendi ülkeleri ile gittikleri ülke arasındaki yaşam standardı farkıdır*."

Kültürel Zekâ

Farklı kültürlere karşı duyarlı olmak, kendi kültüründen farklı kültürleri merak etmek yurt dışı deneyimindeki kazanımları etkileyebilmektedir. Kültürel bakımdan çeşitlilik içeren bir ortamda olmak ve bu farklı kültürlere sahip kişiler ile iyi iletişim kurabilmek, yüksek kültürel farkındalığa sahip olmayı gerektirmektedir. Farklı kültürlerden gelen, farklı davranış kalıplarına ve alışkanlıklara sahip bireyler ile etkileşimde olmak kimileri için zorlayıcı olabilmektedir. Kişilerin kültürleri arasındaki farklılıklar birbirlerini yanlış anlamalarına ve hatta anlaşmazlığa düşmelerine neden olabilmektedir (Kuzulu 2017). Bazı kişiler kültürel bakımdan çeşitliliğin olduğu bir ortamda diğer kültürlerden gelen kişiler ile iyi ilişkiler kurup onları anlayabiliyorken, bazı bireyler ise kültürel çeşitlilikle başa çıkma konusunda o kadar başarılı olmayabilirler. Kültürel zekanın, bireyi kendi kültüründen farklı kültürlere karşı yargılayıcı bir bakış açısından uzaklaştırması önemli bir özelliği olarak kabul edilmektedir (Triandis 2006). Kültürel zekâ zamanla gelişebilen bir yetenektir ve kültürler arası deneyimlerde bireyin başarılı olup olmaması ile ilişkilidir.

Kültürel zekânın genel zekâ ve duygusal zekadan farkını inceleyen çalışmalar göstermektedir ki, genel zekâ sözel ve sayısal zekaya karşılık gelmektedir, duygusal zekâ ise kişinin diğerlerinin duygularını anlama ve kendi duygularını iletme becerisidir;

kültürel zekanın tanımların biri kişinin sahip olduğu kültürlerarası yeterliliktir (Alon ve Higgins 2005; Earley ve Peterson 2004; Lenartowicz ve Apud 2006). Earley ve Ang (2003) kültürel zekanın bireyin farklı kültürel ortamlarda etkin bir şekilde var olabilme ve yeni kültürel şartlara uyum sağlama becerisi olduğunu ortaya koymaktadır. Literatürde yer alan bir diğer tanım da kültürel zekanın bireylerin farklı bir kültüre uyum sağlama başarısı olduğunu belirtmektedir (Brislin vd. 2006).

Kültürel zekanın dört basamaklı bir süreç olduğu iddia edilmektedir (Brislin vd. 2006). İlk basamakta farklı kültürlerdeki davranışları gözlemleyebilme becerisi yer almaktadır. Bu basamağı, gözlemlenen davranışların nedenlerini anlama becerisi takip etmektedir. Üçüncü basamakta ise davranıştan kaynaklanan duygusal çıkarımları göz önünde bulundurma becerisi yer almaktadır. Dördüncü ve son basamakta, edinilen bu bilgileri bireyin uygun durumlarda kendi davranışlarına uyarlama becerisi vardır.

Ang ve Van Dyne (2008) da kültürel zekânın dört bileşenden oluştuğunu ortaya koymaktadır. Bu bileşenler, üst bilişsel kültürel zekâ, bilişsel kültürel zekâ, motivasyonel kültürel zekâ ve davranışsal kültürel zekâ olarak sıralanmaktadır. Üst bilişsel kültürel zekâ, kişilerin kültürler arası etkileşim halinde iken sahip oldukları kültürel bilinç düzeyini tanımlamaktadır. Farklı kültürel çevrelerde edinilen deneyimlerden edinilen, bu kültürlerdeki normlar ve uygulamalar üzerine sahip olunan bilgi ise bilişsel kültürel zekâyı yansıtmaktadır. Motivasyonel kültürel zekâ, kültürler arası olaylara dikkat etme ve enerji harcamaya karşı doğal bir ilgi beslemeyi temsil etmektedir (Deci ve Ryan 1985). Başka bir deyişle bu kültürel zekâ boyutu, bireyin farklı kültürleri merak etme ve kendi kültürü ile arasındaki farkları öğrenmek isteme motivasyonunu yansıtmaktadır. Davranışsal kültürel zekâ ise, farklı kültürel alt yapılardan kişiler ile etkileşim kurarken uygun sözel ve sözel olmayan davranış kalıplarını kullanabilme becerisine karşılık gelmektedir. Earley ve Ang'in (2003) bazı çalışmalarında üst bilişsel kültürel zekâ ile bilişsel kültürel zekâ tek bir grupta toplanabilmektedir.

Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programına başvuran ve programdan yararlanan kişilerin kültürel zekâ boyutlarından özellikle motivasyonel kültürel zekâlarının yüksek olması beklenebilir. Motivasyonel kültürel zekâ farklı kültürlere ilgi duymak ve kişinin kendi kültürü ile başka bir kültür arasındaki farkları öğrenmek konusunda ilgili olması anlamına gelmektedir. Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programı ile yurt dışında eğitim almak konusunda istekli olan kişilerin motivasyonel zekâ seviyelerinin diğer kültürel zekâ alt boyutlarından daha yüksek olması olasıdır. Bu öngörüden yola çıkılarak aşağıdaki hipotez ortaya konmuştur:

Hipotez 3: "*Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programına başvuran ve yararlanan öğrencilerin kültürel zekâ alt boyutlarından motivasyonel kültürel zekâ seviyeleri yüksektir.*"

Kültürel Zekâ ile Yurtdışı Deneyimi İlişkisi

Kültür Hofstede tarafından zihnin yazılımı olarak nitelendirilmiştir (Hofstede ve Hofstede 2005); kültür paylaşılan değerler, inançlar ve normlar bakımından bir grubu diğerinden ayırmaktadır. Dolayısı ile farklı kültürel altyapılara sahip grupları tanımak kültürel zekâ yönünden de önemli bir deneyim kazandırmakta; farklı kültürler tanımak

bireyin dünyadaki kültürel çeşitliliğin farkına varmasına yol açmaktadır. Farklı zihin yazılımlarını anlayamayan ve farklı zihin yazılımlarına sahip olan kişiler ile etkileşimde bulunmakta zorlanan, bu kişileri anlayamayan kişileri tanımlarken cultural encapsulation (kültürel kapanma) tanımı da kullanılabilmektedir (Molina 2012).

Giderek her konuda birbirine bağlı bir hale gelen dünyada (Friedman 2005) öğrencilerin global olarak diğer ülkeler ve kültürler ile etkileşim halinde olmaları onları mezuniyet sonrası koşullara hazırlamak adına oldukça önem arz etmektedir. Öğrenciler, kültürel altyapılarının değerini anladıklarında kendilerini global toplumun değer verilen bir üyesi olarak görmeye başlamaktadırlar (Molina 2012); bu farkındalığa ulaşmak bireyin yurt dışı deneyimi kazanması ile kolaylaşmaktadır. Farklı bir ülkede yaşamayı deneyimleyen ve kendi kültüründen farklı kültürler tanıyan öğrenci, sahip olduğu kültürü farklı bir gözle değerlendirebilmekte ve diğer kültürler ile karşılaştırabilmektedir. Kültürel zekâ seviyesinin yüksek olması, farklı bir kültüre uyum sağlamayı kolaylaştırmakta, bu da yurtdışında geçirilen sürede edinilen deneyimin daha olumlu olarak atfedilmesine neden olmaktadır. Bu nedenlerden dolayı ortaya konulan hipotez şu şekildedir:

Hipotez 4: "*Bireyin kültürel zekâ düzeyi Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programı deneyimini etkilemektedir."*

Metodoloji

Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programı ve kültürel zekâ konuları üzerinde ayrı ayrı pek çok çalışma olmasına rağmen; Türkçe literatürde Erasmus deneyimi olan kişilerin kültürel zekâ seviyelerinin bu deneyimlerinden yararlanmalarına nasıl etki ettiği üzerine çok az sayıda çalışmaya rastlanmaktadır. Araştırmanın metodolojisi belirlenirken de bu husus göz önünde bulundurulmuştur.

Nitel araştırmalar, bir konunun keşfedilmesi amacı ile yürütülen çalışmalarda genellikle kullanılan bir araştırma türü olarak karşımıza çıkmaktadır (Yin 2003). Bu doğrultuda üniversite öğrenimi sırasında ERASMUS öğrenim hareketliliği deneyimi olan katılımcıların kültürel zekâları ve ERASMUS programından yararlanma derecelerine dair cevaplarını alabilmek amacı ile yarı yapılandırılmış mülakat yönetimi kullanılmıştır. Araştırmanın katılımcıları kolayda örnekleme yöntemi ile seçilerek kendilerine elektronik posta yolu ile ulaşılmış ve randevu alınarak mülakat gün ve saati kararlaştırılmıştır. Katılımcılar ile görüşmeler 10 Ağustos 2020 ile 19 Eylül 2020 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Araştırma kapsamında yapılan mülakatlara üniversite eğitimi sırasında Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programından yararlanarak yurtdışında öğrenim görmüş 20 kişi yanıt vermiştir.

Araştırmanın Verilerinin Toplanması

Araştırmaya katılan kişilere toplam 34 soru sorulmuştur. Mülakat, demografik sorular, Erasmus deneyimi hakkında sorular ve kültürel zekâ bileşenleri üzerine sorular olmak üzere üç grupta toplanmaktadır. Kültürel zekâ bileşenleri ile ilgili mülakat soruları Ang ve meslektaşları (2004) tarafından geliştirilen "Kültürel Zekâ Ölçeği" soruları mülakat sorusu formatına dönüştürülerek oluşturulmuştur. Ang ve meslektaşları (2004) ölçeği ilk olarak her bileşeni 13-14 ifade ile ölçecek şekilde toplamda 53 maddeden oluşacak biçimde tasarlamışlardır. Daha sonra ifade sayısı 40'a düşürülmüş ve en

sonunda 20 ifade ile ölçeğin en son haline ulaşılmıştır. Çapraz geçerlilik analizleri, Kültürel Zekâ Ölçeğinin örneklem, zaman ve ülkeler (Singapur ve ABD) üzerinden geçerlilik ve güvenilirliğine güçlü bir biçimde desteklemektedir. Ayrıca, sonuçlar kültürel zekâ boyutları ve kültürler arası spesifik çıktılar arasında sistematik bir ilişkiler modeli olduğuna işaret etmektedir (Ang et al. 2004). Araştırmada katılımcılara sorulan mülakat soruları Kültürel Zekâ ölçeğindeki her bir soru, açık uçlu soruya dönüştürülerek (Molina 2012) oluşturulmuştur. Yapılan görüşmelerin analizinde nitel ve karma metot araştırmaları için profesyonel bir yazılım olan MAXQDA20 programı kullanılmıştır. Mülakatlardan elde edilen veriler yazılı metin haline getirilmiş, kodlanmış ve analiz edilmiştir. Kültürel zekâ mülakatları katılımcıların üst-bilişsel, bilişsel, motivasyonel ve davranışsal kültürel zekâ boyutlarına verdikleri cevaplar doğrultusunda analiz edilmiştir.

Araştırma Bulguları

Demografik Veriler

Araştırmaya Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programından yararlanan yaşları 21 ile 36 arasında değişen 20 kişi katılmıştır. Tablo 1'de de görüldüğü üzere katılımcılar program kapsamında öğrenim gördükleri ülkelerde 2 ay (en az) ile 10 ay (en fazla) arasında kalmışlardır. Katılımcıların öğrenim görmek için gittikleri ülkeler Almanya, Polonya, İngiltere, Fransa, Estonya, İtalya, Hollanda, Hırvatistan, Çek Cumhuriyeti, Yunanistan ve Belçika'dır. Mülakatlara katılan kişilerin Erasmus Programı kapsamında öğrenim gördükleri üniversitelerin eğitim dili İngilizce, Almanca, Fransızca ve Almanca olarak değişmektedir. Katılımcıların bölümleri ise mimarlık, insan kaynakları yönetimi, çalışma ekonomisi ve endüstri ilişkileri, işletme, makine mühendisliği, uluslararası ilişkiler, kimya, şehir bölge ve planlama, malzeme bilimi ve mühendisliği ve bilgisayar mühendisliğidir.

Tablo 1: Demografik Veriler

Ad-Soyad	Yaş	Üniversite	Fakülte	Bölüm	Not Ort	Dil Puanı	Gidilen Ülke	Eğitim Dili	Kalınan Süre
Z.M.S.	25	İYTE	Mimarlık	Mimarlık	3.16/ 4.00	Erasmus 74	Polonya	İngilizce	5 Ay
T. G. K.	30	Sakarya Üniversitesi	İşletme	İnsan Kaynakları Yönetimi	3.51/ 4.00	Erasmus 60/65	İngiltere	İngilizce	5 Ay
P. Y.	36	Ankara Üniversitesi	Siyasal Bilgiler	Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri	3.85/ 4.00	TOEFL 85	Fransa	Fransızca	6 Ay
P. O. K.	23	İYTE	Mühendislik	Makine Mühendisliği	2.05/ 4.00	Erasmus 88	Estonya	İngilizce	2 Ay
O. K.	27	Ankara Üniversitesi	Siyasal Bilgiler	Uluslararası İlişkiler	2.96/ 4.00	Erasmus 77	Polonya	İngilizce	6 Ay
N. T.	33	DEÜ	İşletme	İşletme	2.90/ 4.00	Erasmus 85	Hollanda	İngilizce	6 Ay
N. B.	21	Balıkesir Üniversitesi	Mimarlık	Mimarlık	3.62/ 4.00	Erasmus 50	Polonya	İngilizce	6 Ay

N. A.	23	İYTE	Fen	Matematik	2.73/ 4.00	Erasmus 60	Hırvatistan	İngilizce	4.5 Ay
M. A.	28	İYTE	Fen	Kimya	2.95/ 4.00	YÖKDİL 92	Çek Cumhuriyeti	İngilizce	5 Ay
M. B.	34	DEÜ	İşletme	İşletme	3.12/ 4.00	Erasmus 85	Hollanda	İngilizce	6 Ay
F. K.	22	İYTE	Mühendislik	Makine	3.71/ 4.00	Erasmus 85	Polonya	İngilizce	2 Ay
F. E.	22	Balıkesir Üniversitesi	Mimarlık	Mimarlık	2.74/ 4.00	Erasmus 65	Polonya	İngilizce	6 Ay
E. G.	28	İYTE	Mimarlık	Mimarlık	3.23/ 4.00	Erasmus 78	Almanya	Almanca	6 Ay
E. A.	24	Sakarya Üniversitesi	İşletme Enstitüsü	İnsan Kaynakları Yönetimi YL	3.95/ 4.00	YDS 60	Polonya	İngilizce	5 Ay
E. T.	23	İYTE	Mimarlık	Şehir ve Bölge Planlama	3.05/ 4.00	Erasmus 81	Yunanistan	İngilizce	5 Ay
D. K.	24	İYTE	Mimarlık	Mimarlık	2.89/ 4.00	Erasmus 70	İtalya	İtalyanca	10 Ay
C. S.	33	İYTE	Mühendislik ve Fen Bilimleri Enstitüsü	Malzeme Bilimi ve Mühendisliği YL	4.00/ 4.00	Erasmus 80	İtalya	İtalyanca	7 Ay
B. E.L.	30	Yaşar Üniversitesi	Mühendislik Fakültesi	Bilgisayar	3.60/ 4.00	TOEFL 75	Belçika	İngilizce	6 Ay
B. H.	25	İYTE	Mimarlık	Mimarlık	2.42/ 4.00	Erasmus 65	İtalya	İtalyanca	10 Ay
B. E.	30	Yaşar Üniversitesi	Mühendislik Fakültesi	Bilgisayar	3.05/ 4.00	Erasmus 77	Belçika	İngilizce	6 Ay

Erasmus Programı kapsamında yurtdışında eğitim görmüş olan katılımcılara farklı kültürleri deneyimlemekle ilgili her bir kültürel zekâ boyutunu ölçme amaçlı mülakat soruları sorulmuştur. Katılımcıların kültürel zekâ sorularına ilişkin cevaplarının dağılımı Tablo 2'de yer almaktadır. Mülakata katılanlar konuşmalarında toplamda 275 kez kültürel zekâ ve boyutlarının içerdiği ifadelere yer vermişlerdir. N.A. ve O.K. adlı katılımcılar 20 kez kültürel zekâ göstergesi olan algı ve davranış kalıplarından bahsetmişlerdir. Farklı kültürlere uyum sağlamakta zorlanmadığını düşünen N.A. adlı katılımcı görüşlerini şu şekilde dile getirmiştir:

"*Farklı kültüre sahip insanlar ile etkileşim içinde olduğumda sahip olduğum kültürel bilginin farkına varıyorum; duruma ve karşımdakine uygun davranmaya çalışıyorum.*"

"*Farklı kültürlerden kişiler ile iletişim kurarken onların kültürü hakkında sahip olduğum bilginin doğruluğunu gerek gözlem yaparak gerek doğrudan karşımdaki kişiye sorarak gerek ise gözlem yaparak kontrol ederim.*"

Tablo 2: Katılımcıların Kültürel Zekâ Sorularına İlişkin Cevaplarının Dağılımı

Kod Sistemi	N.T.	B.E.	B.H.	B.E.L.	C.S.	D.K.	E.T.	E.A.	E.G.	F.E.	F.K.	M.B.	M.A	N.A.	N.B.	O.K.	P.O.K	P.Y.	T.G.	Z.M.S.	TOP...
KÜLTÜREL ZEKA																					275
TOPLAM	13	9	12	17	17	15	14	14	14	16	10	12	13	20	16	20	7	11	16	9	275

O.K. adlı katılımcı ise farklı kültürlerdeki deneyimlerini şu şekilde ifade etmektedir;

"Alışkın olmadığım kültürlerde yaşamaktan keyif alıyorum. Aşina olmadığım bir kültürdeki yerel halk ile kaynaşabileceğim konusunda kendime güvenim tam. Diğer kültürlerdeki beden dili kurallarını bildiğimi düşünüyorum. Farklı kültürlerden kişiler ile konuşmaktan, iletişimde olmaktan keyif alıyorum."

P.O.K. adlı katılımcı ise mülakat sorularını cevaplarken yalnızca 7 kez kültürel zekâ boyutlarının içerdiği ifadelerden bahsetmiştir. Bu katılımcı, farklı bir kültüre sahip kişilerle iletişim kurma üzerine görüşlerini ifade ederken şu cümleleri kullanmıştır:

"Farklı kültürlerin evlilik sistemleri ve sanat dalları hakkında hiçbir fikrim yok. Kendi kültürümden ayrı bir kültürdeki beden dili kurallarını, sözlü olmayan davranış kalıplarını bilmiyorum. Kendi kültürümden farklı bir kültürde yaşamanın beraberinde getireceği stres ile başa çıkabileceğimi sanmıyorum.

Tablo 2'de yer alan rakamsal verilere göre P.O.K. kültürel zekâ ile ilgili sorulara verdiği cevaplarda kültürel zekâ alt boyutlarına ait ifadelerden en az sayıda bahsederek 20 katılımcı arasından kültürel zekâsı en düşük kişi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda N.A. ve O.K. adlı katılımcılar 20 kez kültürel zekâ göstergesi olan algı ve davranış kalıplarından bahsederek 20 kişilik katılımcı grubu içinde kültürel zekâ seviyeleri en yüksek kişiler olarak nitelendirilebilir. Özellikle bu üç katılımcının Erasmus deneyimlerine ilişkin mülakat sorularına verdikleri cevaplara ileriki bölümlerde değinilecektir.

Tablo 3: Kültürel Zekâ Seviyesi Alt Boyutlar

Kod Sistemi	N.T.	B.E.	B.H.	B.E.L.	C.S.	D.K.	E.T.	E.A.	E.G.	F.E.	F.K.	M.B.	M.A	N.A.	N.B.	O.K.	P.O.K	P.Y.	T.G.	Z.M.S.	TOP...
KÜLTÜREL ZEKA																					0
davranışsal kültürel z																					59
motivasyonel kültür																					95
bilişsel kültürel zeka																					52
üst bilişsel kültürel z																					69
TOPLAM	13	9	12	17	17	15	14	14	14	16	10	12	13	20	16	20	7	11	16	9	275

Tablo 3'de araştırmaya katılan 20 katılımcının kültürel zekâ alt boyutlarına ait sorulara verdikleri cevapların dağılımı yer almaktadır. Tabloda da görüldüğü üzere Erasmus Programı kapsamında yurtdışında eğitim görmüş 20 katılımcı toplamda motivasyonel kültürel zekâ ile ilgili ifadeleri 95 kez kullanmıştır; bu bağlamda motivasyonel kültürel zekâ katılımcılar arasında en yüksek olan alt boyut olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilişsel kültürel zekâ alt boyutuna ait ifadeler ise katılımcılar tarafından toplamda 52 kez dile getirilmiştir ve bu da bu alt boyutu diğerleri arasında katılımcılarda görülen en düşük seviyedeki kültürel zekâ boyutu konumuna getirmektedir. Motivasyonel kültürel zekayı, 69 ifade ile üst bilişsel kültürel zekâ takip etmektedir, 59 ifade tekrarı ile de davranışsal kültürel zekâ katılımcıların sahip olduğu en yüksek üçüncü alt boyut olarak görülmektedir. "*Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programına başvuran ve yararlanan öğrencilerin kültürel zekâ alt boyutlarından motivasyonel kültürel zekâ seviyeleri yüksektir"* hipotezi doğrulanmıştır.

Tablo 4: Erasmus Program Deneyimi Sırasında Farklı Kültürden Kişiler ile Sosyalleşme Tercihi

Kod Sistemi	N.T.	B.E.	B.H.	B.E.L.	C.S.	D.K.	E.T.	E.A.	E.G.	F.E.	F.K.	M.B.	M.A	N.A.	N.B.	O.K.	P.O.K	P.Y.	T.G.	Z.M.S.	TOP...
ERASMUS Programında																					0
ülke vatadaşları ile sc			■	■	■	■		■			■	■		■	■						9
Uluslararası öğrencil	■	■	■	■			■		■			■	■	■	■	■	■	■	■	■	15
Türk öğrenciler ile sc			■	■					■			■			■		■	■	■	■	9
TOPLAM	1	1	3	3	1	1	1	1	2	0	1	3	1	2	3	1	2	2	2	2	33

Araştırmada yer alan katılımcılara Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programı kapsamında kaldıkları ülkede hangi ülke vatandaşları ile çoğunlukla sosyalleştikleri sorulduğunda verdikleri cevaplar Tablo 4'te görülmektedir. Katılımcılar 15 kez çoğunlukla kendileri gibi farklı ülkelerden gelen uluslararası öğrenciler ile sosyalleştiklerini ifade etmişlerdir. Araştırmaya katılanlar, 9 kez öğrenim görmeye gittikleri Avrupa ülkesinin vatandaşı olan öğrenciler ile sosyalleştiklerini, 9 kez de Erasmus deneyimleri süresince kendileri gibi Türk olan öğrenciler ile sosyalleştiklerini dile getirmişlerdir. Tablo 4'ten de anlaşıldığı üzere, mülakat sorularına cevap veren katılımcılar ağırlıklı olarak, Erasmus Öğrenim Hareketliliği deneyimleri boyunca farklı ülkelerden eğitim almaya gelmiş uluslararası öğrenciler ile sosyalleştiklerini ifadelerinde tekrarlamışlardır. "*Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programından yararlanan öğrenciler bu deneyimleri süresince çoğunlukla kendileri gibi uluslararası öğrenciler ile sosyalleşmeyi tercih etmektedirler*" hipotezi doğrulanmıştır.

Araştırmada yer alan Erasmus Öğrenim Hareketliliği deneyimi olan katılımcılardan yurt dışında geçirdikleri süre boyunca edindikleri deneyimi değerlendirmeleri istenmiş ve değerlendirme sonuçları tablo 5'te özetlenmiştir. Araştırmanın bu bölümünde Erasmus deneyiminin 1 çok kötü 7 çok iyi olmak üzere 7li Likert Ölçeği ile değerlendirilmesi istenmiştir. 20 katılımcının 13'ü Erasmus süresince yurt dışında edinilen genel deneyimlerini çok iyi, 3'ü iyi, 2 katılımcı biraz iyi ve 2 kişi de kararsızım şeklinde değerlendirmişlerdir. Katılımcılara Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programında geçirdikleri süre boyunca hangi öğrenciler ile sosyalleşmeyi tercih etmelerinin yanı sıra uluslararası öğrenciler, Erasmus Programı kapsamında gidilen

ülke vatandaşı öğrenciler ve Türk öğrenciler ile anlaşma dereceleri de sorulmuştur. Katılımcılar arasından 10 kişi çok iyi, 6 kişi iyi, 2'si biraz iyi 1 kişi kısmen kötü olarak uluslararası öğrenciler ile anlaşma derecelerini değerlendirmişlerdir. Erasmus Programı süresince gidilen ülke vatandaşı öğrenciler ile anlaşma derecesinin değerlendirilmesi istendiğinde ise 2 kişi kötü, 2 katılımcı biraz kötü, 7 kişi iyi, 3 kişi ise çok iyi şeklinde cevap vermişlerdir. Erasmus Programı süresince gidilen ülke vatandaşları ile günlük hayatta anlaşma derecesi katılımcılara sorulduğunda ise 2 kişi çok iyi, 8 kişi iyi, 1 kişi biraz kötü ve 1 katılımcı da kötü olarak değerlendirmiştir. Erasmus Programı süresince eğitim alınan öğretim üyelerinden yararlanma derecesinin numaralandırılması istendiğinde ise 3 kişi çok iyi, 7 kişi iyi, 6 kişi biraz iyi, 1 kişi de biraz kötü şeklinde cevap vermişlerdir.

Tablo 5: Katılımcıların Erasmus Programı Deneyimlerini Değerlendirmeleri

Katılımcının ERASMUS Programı deneyimi değerlendirmesi	**1**	**2**	**3**	**4**	**5**	**6**	**7**
ERASMUS süresince yurtdışında edinilen genel deneyimin derecesi				(B.E.) (Z.M.S.)	(P.O.K.) (P.Y)	(D.K.) (E.A.) (F.K.)	(B.H.) (B.E.L.) (C.S.) (E.T.) (E.G.) (F.E.) (M.B.) (M.A.) (N.A.) (N.B.) (N.T.) (O.K.) (T.G.)
ERASMUS süresince uluslararası öğrenciler ile anlaşma derecesi			(B.E.)	(Z.M.S.)	(D.K.) (P.O.K.)	(B.E.L.) (E.A.) (M.A.) (N.B.) (O.K.) (P.Y)	(B.H.) (E.T.) (E.G.) (F.E.) (F.K.) (M.B.) (N.A.) (N.T.) (T.G.) (C.S.)
ERASMUS süresince gidilen ülke vatandaşı olan öğrenciler ile anlaşma derecesi		(P.Y) (B.E)	(P.O.K.) (Z.M.S.)	(F.E.) (F.K.) (M.A.) (N.B.) (T.G.)		(B.H.) (B.E.L.) (D.K.) (E.T.) (E.A.) (E.G.) (O.K.)	(M.B.) (N.T.) (N.A.)
ERASMUS süresince gidilen ülke vatandaşları ile günlük hayatta anlaşma derecesi		(P.Y)	(P.O.K.)	(F.E.) (F.K.) (N.B.) (T.G.) (B.E.)	(E.G.) (Z.M.S.)	(B.H.) (B.E.L.) (D.K.) (E.T.) (E.A.) (O.K.) (M.A.) (N.T.)	(M.B.) (N.A.)
ERASMUS süresince eğitim alınan öğretim üyelerinden yararlanma derecesi			(Z.M.S.)	(F.K.) (P.Y)	(B.H.) (E.A.) (O.K.) (P.O.K.) (T.G.) (B.E.)	(B.E.L.) (D.K.) (E.T.) (E.G.) (M.A.) (N.A.) (N.B.)	(F.E.) (M.B.) (N.T.)

Kültürel zekâ ve alt boyutları ile ilgili ifadelere konuşmalarında en fazla yer veren (20 kez, bkz. Tablo 1 ve 2) katılımcılar olan N.A. ve O.K.'nın Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programı süresince yaşadıkları deneyimi derecelendirmelerine bakıldığında cevaplarının çok iyi ile biraz iyi arasında değişmekte olduğu görülmektedir. Yine kültürel zekâ ve alt boyutlarına ilişkin sorulara verdikleri yanıtlarda kültürel zekâ göstergesi olan ifadeleri en az sayıda kullanan katılımcılar olan P.O.K (7 kez, bkz. Tablo 1 ve 2), Z.M.S. ve B.E. (9 kez, bkz. Tablo 1 ve 2); Erasmus deyimlerini çoğunlukla biraz kötü ve kötü şeklinde derecelendirmişlerdir. Katılımcıların bu cevapları, kültürel zekâ ve alt boyutlarının göstergelerine yüksek oranda sahip bireylerin Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programı süresince iyi ve çok iyi deneyimler edindiklerini göstermektedir. Benzer şekilde, kültürel zekâ ve alt boyutlarına dair ifadelere cevaplarında yer vermeyen, diğer bir deyişle kültürel zekâ seviyesi yüksek olmayan katılımcılar, Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programından yararlandıkları süre boyunca deneyimlerini olumsuz ifadelerle tanımlamaktadırlar. Araştırmaya dair ortaya çıkan bu sonuç, "*bireyin kültürel zekâ düzeyi Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programı deneyimini etkilemektedir*" hipotezini desteklemektedir.

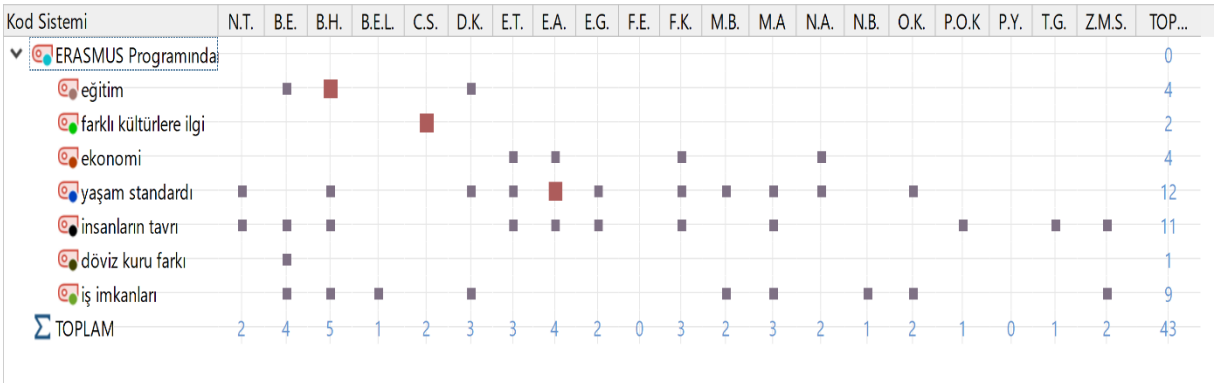
Tablo 6: Katılımcıların Yurt Dışında Yaşama ve Çalışma İsteği

Kod Sistemi	N.T.	B.E.	B.H.	B.E.L.	C.S.	D.K.	E.T.	E.A.	E.G.	F.E.	F.K.	M.B.	M.A	N.A.	N.B.	O.K.	P.O.K	P.Y.	T.G.	Z.M.S.	TOP...
ERASMUS Programında																					0
Yurt dışında yaşama	■	■	■	■	■	■	■	■	■		■	■	■	■		■	■		■	■	17
yurt dışında çalışma	■	■	■	■	■	■	■		■				■	■		■	■	■		■	15
TOPLAM	3	2	2	2	2	2	2	1	2	0	1	1	2	2	0	2	2	1	1	2	32

Tablo 6'da araştırmaya katılanları yurt dışında yaşama ve çalışma isteklerine dair ifade sayıları görülmektedir. Yurt dışında yaşama isteği mülakat sorularına cevap veren katılımcıların 17 kez, yurt dışında çalışma isteği ise 15 kez ifadelerinde yer almıştır. F.E. ve N.B adlı katılımcılar "*yurt dışında yaşamak ve çalışmak istemediklerini*" dile getirmişlerdir. Bunun yanı sıra, bazı kişiler yalnızca yurt dışında yaşamak ister iken, bir katılımcı da (P.Y.) yurt dışında çalışmak istediğini ancak yaşamak konusunda çok da istekli olmadığından bahsetmiştir. P.Y. bu hususta şu ifadeleri kullanmıştır:

"*Yurt dışında yaşamak konusunda istekli değilim çünkü şu an sahip olduğum yaşam standardından memnunum. Ancak kariyerim için yurt dışında çalışmanın önemli olduğunun bilincindeyim, bu sebeple başka bir ülkede iyi bir iş fırsatı çıkarsa değerlendiririm. Bu seçimi yurt dışında yaşamak istediğim için değil kariyerim için yaparım.*"

Tablo 7: Yurt Dışında Yaşama ve Çalışma İsteğinin Altında Yatan Sebepler



Tablo 7'de görüldüğü üzere, Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programı kapsamında yurt dışında eğitim alan katılımcılar yurt dışında yaşama ve çalışma isteklerinin altında yatan sebepler eğitim fırsatları, araştırmaya katılanlar tarafından farklı kültürlere ilgi duyma, ekonomik bakımdan gelişmiş bir ülkede yaşama isteği, yaşam standartlarının yüksek olması, Avrupa ülkelerinde elde edilen kazancın döviz kuru farkı dolayısı ile Türkiye'ye göre daha fazla olması ve yurt dışındaki iş imkanları olarak ifade edilmektedir. Araştırmaya katılanlar, 12 kez yaşam standartlarının Erasmus program ülkelerinde daha yüksek olduğunu ifade etmişlerdir ve bu durumda bu sebep yurt dışında yaşamak ve çalışmak için gösterilen sebepler arasında en sıklıkla dile getirilen ifade olarak karşımıza çıkmaktadır. İkinci sırada ise 11 kez tekrarlanan Avrupa ülkelerinde yaşayan insanların tavrı sebebi ile yurt dışında yaşamak ve çalışmak istiyorum ifadesi yer almaktadır. Döviz kuru farkı sebebi ile yurt dışında yaşama ve çalışma isteği ifadesi ise yalnızca 1kez dile getirilerek en son sırada yer almaktadır. Araştırmanın bu kısmının ortaya koyduğu sonuç, "*Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programından yararlanan öğrencilerin yurt dışında yaşama ve çalışma isteklerinin en temel sebebi kendi ülkeleri ile gittikleri ülke arasındaki yaşam standardı farkıdır*" hipotezini doğrulamaktadır.

Sonuç ve Öneriler

Öğrencilere, bir başka ülkede eğitim alma ve öğrenim görme imkânı sunan (UA 2020) Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programı, yükseköğretim kurumlarının iş birliğini, öğrencilerin çeşitli ülke ve üniversitelerde küresel deneyim kazanmasını (Kondakçı 2003) teşvik eden bir Avrupa Birliği projesidir. Bu program çerçevesinde yurt dışında eğitim gören her öğrenci programdan aynı şekilde yararlanmamakta ya da aynı deneyimler ile ülkesine dönmemektedir.

Kültürel zekâ, bireyin kendi kültüründen farklı kültürleri merak etmesi, ilgi duyması, farklı kültürleri ne derece bildiğinin farkında olması ve farklı kültürlere uygun davranış kalıplarını seçip buna göre davranmasını içeren bir zekâ türüdür. Bu çalışmada Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programından yararlanan öğrencilerin motivasyonel kültürel zekalarının diğer kültürel zekâ alt boyutlarından daha yüksek olması beklenmiş ve araştırma sonucunda "*Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programına başvuran ve yararlanan öğrencilerin kültürel zekâ alt boyutlarından motivasyonel kültürel zekâ seviyeleri yüksektir"* hipotezi doğrulanmıştır.

Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programı kapsamında gidilen ülkenin ana dilinin ve öğrenim görülmeye gidilen üniversitenin eğitim dili; öğrencinin sadece Erasmus

deneyimini değil o ülkede geçirdiği süre boyunca hangi uyruktan kişilerle ağırlıklı olarak sosyalleştiğini de etkilemektedir. Araştırma kapsamında katılımcılara yurt dışı deneyimleri süresince en fazla kimlerle sosyalleştikleri sorulmuştur ve elde edilen cevaplar ışığında "*Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programından yararlanan öğrenciler bu deneyimleri süresince çoğunlukla kendileri gibi uluslararası öğrenciler ile sosyalleşmeyi tercih etmektedirler*" hipotezi doğrulanmıştır.

Literatürde yapılan kültürel zekâ ve alt boyutları tanımlarından yola çıkılarak Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programı kapsamında yurt dışına giden kişilerin programdan farklı oranlarda yararlanacakları ve kültürel zekanın edinilen deneyimde etkili olacağı öngörülmüştür. Yapılan mülakat ve alınan cevapların analizi sonucunda "*bireyin kültürel zekâ düzeyi Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programı deneyimini etkilemektedir*" hipotezi doğrulanmıştır. Mülakat sorularına verdikleri cevaplarda kültürel zekâ ve alt boyutlarına ait ifadeleri en fazla kullanan katılımcılar Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programı süresince kazandıkları deneyimleri de en yüksek puanla derecelendiren katılımcılar olmuşlardır.

Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programından yararlanma sonrasında katılımcılara yurt dışında yaşamak isteyip istemedikleri ve yaşamak istiyorlar ise bunun sebepleri sorulmuştur. Literatürden yola çıkarak ortaya konulan "*Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programından yararlanan öğrencilerin yurt dışında yaşama ve çalışma isteklerinin en temel sebebi kendi ülkeleri ile gittikleri ülke arasındaki yaşam standardı farkıdır*" hipotezi alınan cevaplar ve yapılan analizler sonucunda doğrulanmıştır.

Araştırma sonuçlarından yola çıkarak Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programı için öğrenci seçimi yapılırken not ortalaması ve İngilizce sınav sonuçlarının yanı sıra kültürel zekâ seviyelerine de bakılması önerilebilir. Kültürel zekâ seviyesi tespiti sonucunda öğrencilere yurt dışına gitmeden önce gidecekleri ülkenin kültürüne dair kısa bir eğitim verilmesi de araştırmanın ortaya koyduğu tavsiyeler arasındadır.

Araştırmanın ileriki dönemlerinde öğrencilerin Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programı kapsamında yurt dışına gitmeden önce ve döndükten sonra mülakata tabi tutulması planlanmakta ve bu doğrultuda sonuçların daha ayrıntılı değerlendirilmesi tasarlanmaktadır. Ayrıca, Türkiye'den yurt dışına giden öğrencilerin yanı sıra yurt dışından Türkiye'ye Erasmus Öğrenim Hareketliliği Programı kapsamında gelen öğrencilere de aynı mülakat sorularının yöneltileceği bir araştırmaya dahil edilmeleri bundan sonraki yayınlar için hedeflenmektedir.

KAYNAKLAR

ALON, Ilan ve HIGGINS, James M., (2005), "Global leadership success through emotional and cultural intelligences", **Business Horizons**, C. VI, S. 48: 501-512.

ANG, Soon, VAN DYNE, Linn, KOH, Christine ve NG, Kok Yee, (2004), ***The measure of cultural intelligence***, New Orleans: Academy of Management.

ANG, Soon, VAN DYNE, Linn ve KOH, Christine, (2008), "Development and Validation of the CQS'', ***Handbook of Cultural Intelligence: Theory, Measurements, and Applications***, (Ed. Soon. Ang. ve Linn. Van Dyne), Londra: M. E. Sharpe.

BAYKARA, Sıla Turaç, (2019). ''Erasmus Programı'na Türkiye'den Bakış: AB'nin 21. Yüzyıldaki Yumuşak Gücü'' (Tam Metin Bildiri), ***II. Uluslararası Sosyal Bilimlerde Kritik Tartışmalar Kongresi***, 03-05.10.2019, İzmir, Türkiye.

BRISLIN, Richard, WORTHLEY, Reginald ve MACNAB, Brent, (2006), "Cultural intelligence: Understanding behaviors that serve people's goals", **Group and Organization Management**, C. 31: 40-55.

CUSHNER, Kenneth ve MAHON, Jennifer, (2002), ''Overseas student teaching: Affecting personal, professional, and global competencies in an age of globalization'', **Journal of Studies in International Education**, C. 1, S. 6: 44- 58.

DECI Edward ve RYAN, Richard M., (1985), ***Intrinsic motivation and self-determination in human behavior***, New York: Plenum.

EARLEY, P. Christopher ve ANG, Soon, (2003), ***Cultural intelligence: Individual interactions across cultures***, Palo Alto: Stanford University Press.

EARLEY, P. Christopher ve PETERSON, Randall S., (2004), ''The Elusive Cultural Chameleon: Cultural Intelligence as a New Approach to Intercultural Training for the Global Manager'', **Academy of Management Learning and Education**, C. 3: 100-115.

GENÇER, Gülşah, (2009), ***Avrupa birliği eğitim ve gençlik programları; Erasmus programı ve Türkiye Yüksek öğretiminde programın uygulanması,*** Beykent Üniversitesi, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul.

FRIEDMAN, Thomas L., (2005), ***The world is flat: A brief history of the twenty-first century***, New York: Farrar, Straus ve Giroux.

HOFSTEDE, Geert, HOFSTEDE, Gert Jan, ve Minkov, Michael, (2005), ***Cultures and organizations: Softwares of the mind***, New York: McGraw- Hill.

JOHNSON, James P. ve LENARTOWICS, Tomasz ve APUD, Salvador, (2006), ''Cross-cultural competence in international business: Toward a definition and a model'', **Journal of International Business Studies**, C. 37: 525- 543.

KRZAKLEWSKA, Ewa, (2008). "Why Study Abroad? An Analysis of Erasmus Students' Motivations'', ***Students, Staff and Academic Mobility in Higher Education***, (ed. Michael Byram ve Fred Dervin), New Castle: Cambridge Scholars Press.

KUZULU, Ece, (2017), ''A research on the relation between cultural intelligence levels of expatriates and expatriate adjustment'', **PressAcademia Procedia (PAP)**, C. 3: 1019-1028.

MOLINA, Sarina, Chugani, (2013), ''Romanticizing Culture: The Role of Teachers' Cultural Intelligence in Working With Diversity'', **CATESOL Journal**, C. 21: 220- 244.

PAREY, Matthias, ve WALDINGER, Fabian, (2011), ‘‘Studying Abroad and the Effect on International Labor Market Mobility: Evidence from the Introduction of ERASMUS’’, **The Economic Journal**, C. 121, S. 551.

PEDERSEN, Paul, (1995), ***The five stages of culture shock***, Connecticut: Greenwood Press.

ÖZDEM, Güven, (2013), ‘‘Yükseköğretim kurumlarında ERASMUS programının değerlendirilmesi (Giresun Üniversitesi örneği)’’, Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi, C. 19, S. 1: 61-98.

SEARLE, Wendy, ve WARD, Colleen, (1990), “The prediction of psychological and sociocultural adjustment during cross-cultural transitions”, **International Journal of Intercultural Relations**, C. 14: 449- 465.

SEEBER, Marco, CATTANEO, Mattia, HUISMAN, Jeroen, ve PALEARI, Stefano, (2016), ‘‘Why higher education institutions internationalize? An investigation of the multilevel determinants of internationalization rationales’’, **Higher Education**, 1-18.

SIGALAS, Emmanuel., (2010), ‘‘The role of personal benefits in public support for the EU: Learning from the Erasmus students’’, **West Europan Politics**, C. 6, S. 33: 1341-1361.

SIMS, Robert H. ve SCHRAEDER, Mike, (2004), “An examination of salient factors affecting expatriate culture shock”, **Journal of Business and Management**, C. 70, S. 1: 73- 87.

TRIANDIS, Harry, C., (2006), “Cultural intelligence in organizations”, **Group and Organization Management**, C. 31, 20- 26.

ÜNAL, Menderes, (2011), ***Avrupa birliği Erasmus öğrenci öğrenim hareketliliği programının CIPP (bağlam, girdi, süreç, ürün) modeline göre değerlendirilmesi*** Gazi Üniversitesi, Yayınlanmamış doktora tezi, Ankara, (https://www.ab.gov.tr/files/pub/menderes_unal.pdf / 10.10.2020).

WARD, Colleen, BOCHNER, Stephen, ve FURNHAM, Adrian, (2001), ***The psychology of culture shock***, Philadelphia: Routledge.

YIN, Robert, K. (2003), ***Case study research: Design and method*** (3. Baskı), Thousand Oaks, CA: Sage.

ZHOU, Yuefang, JINDAL-SNAPE, Divya, TOPPING, Keith, ve TODMAN, John (2008). ‘Theoretical models of culture shock and adaptation in international students in higher education’, **Studies in Higher Education**, C. 1, S. 33: 63-75.

İNTERNET KAYNAKÇASI

Avrupa Komisyonu,

(https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/en/IP_14_1025 /08.10.2020).

BBC, (https://www.bbc.com/news/education-29310930/ 15.09.2020).

Erasmus Uygulama El Kitabı (https://www.ua.gov.tr/media/ibih3oka/2020-uygulama-el-kitab%C4%B1.pdf. /20.08.2020).

Ulusal Ajans, 'Erasmus + Yükseköğretim Programı, Program Ülkelerinde Öğrenim',

(https://www.ua.gov.tr/programlar/firsatlar/ka1-ka103-program-ulkelerinde-ogrenim-2/ 27.08.2020).

AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi

Cilt : 9 Sayı : 26 Sayfa: 127 - 144 Mart 2021 Türkiye

Araştırma Makalesi

CAN YÜCEL ŞİİRİNDE BİR VAROLUŞ BİÇİMİ OLARAK GÜZELDEN KAÇMAK

ÖZ

Doç. Dr. Soner AKPINAR♣

Sanatçının bir insan olarak doğuştan getirdiği mizaç özellikleri yanında özellikle çocukluk ve ergenlik dönemlerinde çevresiyle kurduğu/kuramadığı ilişkiler, onun yaratma edimiyle doğrudan ilgilidir. Süperego ile uyum sağlamış bir egonun ürettikleri karşısında, bu dengeyi kuramamış bir başka egonun ürettikleri arasında yapısal ve tematik bütünlük bakımından farklar vardır. Can Yücel'in ilk şiirinden son şiirine doğru yapılacak kronolojik bir okumada göze çarpan ilk şey, şiirlerdeki öznenin gittikçe marjinalleşen bir şekilde güzel ve güzellik duygusundan uzaklaşmaya başlamasıdır. Bu da bize onun –bahsettiğimiz- süperego-ego uyumsuzluğunun içinde olduğunu düşündürmektedir. Şiirlerdeki özne güzel olana karşı adeta savunma oluşturmuş ve savaş açmış gibidir. Tahammüden girişilen bu tutum ego inşa ederken kendine özgü bir varoluş biçimi arayan şairin bulduğu sıra dışı yol ile ilgili olmalıdır. Diğer taraftan şiir türünün estetik ilkeleri düşünüldüğünde bir şairin mesleğine mugayyir bir şekilde güzellikle işinin olmadığını söylemek de kolay değildir. Şairin hemen her şiirine yansıyan bu tezatlı durum, onun şiir estetiğinin de en belirgin yönlerinden birini oluşturur. Bu çalışmanın amacının Can Yücel'in psikolojisini tahlil etmek ya da şiirleri ile psikolojisi arasında bağlantı kurmak olmadığını öncelikle belirtmek gerekir. Amaç, onun şiirlerinde bu olgunun ne denli yoğun bir biçimde karşımıza çıktığı ve estetiğinin yapı taşlarından biri olduğunu ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Can Yücel, şiir, varoluş, güzellik, kaçış

ESCAPING BEAUTY AS A FORM OF EXISTENCE IN CAN YUCEL POETRY

ABSTRACT

In addition to the temperamental qualities that the artist is born with as a human being, the relationships that he/she cannot establish with his environment, especially in childhood and adolescence, are directly related to his creation.There are differences in structural and thematic integrity between what an ego that has adapted with superego produces and what another ego that has not been able to balance produces . The first thing that stands out in a chronological reading from Can Yucel's first poem to his last poem is that the subject in the poems begins to move away from the increasingly marginalized sense of beauty and beauty.This makes us think that he is in a superego-ego mismatch – which we are talking about.It is as if the subject in the poems has formed a defense against the beautiful and has started a war.This attitude, which is taken intentionally, should be related to the extraordinary path found by the poet who is looking for a unique form of existence when building egos.On the other hand, considering the aesthetic principles of the type of poetry, it is not easy to say that a poet has nothing to do with beauty in a way that is adverse to his profession.This contrasting situation, reflected in almost every poem of the poet, is one of the most prominent aspects of his poetry aesthetic. It is worth noting first that the aim of this study is not to analyze Can Yucel's psychology or to link his poems to his psychology.The aim is to reveal how intensely this example appears in his poems and that his aesthetic is one of the building blocks.

Keywords: Can Yücel, poetry, existence, beauty, escape

♣Eskişehir Osmangazi Üniversitesi/Fen-Edebiyat Fakültesi/Türk Dili Ve Edebiyatı Bölümü/Yeni Türk Edebiyatı Anabilim Dalı Sonerakpinar06@Hotmail.com, Orcıd No: 0000-0002-5574-1805

Makalenin Dergiye Ulaşma Tarihi:28.12.2020 Yayın Kabul Tarihi: 20.02.2020

Giriş

Can Yücel'in şiirlerine aksedecek tematik yapının köklerini öncelikle kişiliğinin oluşum evrelerindeki dinamiklerde aramak gerekir. Her insan nörogenetik, nöroanatomik ve biyolojik olarak kişiliğinin temel yapı taşlarını oluşturacak ögeleri doğuştan getirir. Mizaç olarak nitelediğimiz bu etken daha sonra çevre ve kültürel şartlar neticesinde şekillenir. "Çevre ve kültür öğrenilmiş elementlerin seviyesini ve etki gücünü belirler. Kişinin doğuştan getirdiği mizaç özellikleri, bu açıdan ihmal edilemez bir öneme sahiptir. Çünkü insanın kişiliği, bu ham maddenin işlenmesiyle ortaya çıkmaktadır" (Uzunoğlu 2006: 43).

İnsanlar "görünür olmak" için birtakım ontik davranışlar geliştirir. Kimi giyim kuşamıyla kimi hobileriyle kimisi ise sanat kabiliyetini göstererek varlığını ortaya koyar ve çevreden onay bekler. Can Yücel'in -incelemenin ana konusunu oluşturan- güzelde tutunamama şeklinde beliren özgün görünür olma şeklinin, varoluş biçiminin temellerini çocukluğuna kadar götürmek gerekir. Can Yücel, bizzat kendisi mizaç özellikleri ile çevre özelliklerinin uyum içinde olmadığını defalarca dile getirmiştir. Bu bakımdan kişiliğini bu uyumsuzluk üzerine inşa ettiğini söyleyebiliriz. Konuyu daha iyi anlamak için çocukluğunun bazı önemli evrelerini hatırlamak yerinde olur.

Can Yücel, bilindiği üzere Cumhuriyet Döneminin en önemli siyasilerinden eski Millî Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel (1897-1961)'in oğludur. Canan isimli ikizi olan kız kardeşi vardır. "Çimene dağılmış oyuncaklar benim çocukluğum" (Yücel 2018c: 14) dediği çocukluğuna dair aklında pek bir şey kalmadığını, ikizi Canan'ınsa en ufak ayrıntıya kadar her şeyi hatırladığını söyleyen Can Yücel, hatırlamamasının sebebini pek mutlu bir çocukluğunun olmayışında, daha doğrusu kapalı bir ortamda büyümesinde bulur. Çocukluğunda ailesi tarafından sokağa çıkartılmadığını, bu yüzden babaannesiyle ahbaplık ettiğini söyleyen Yücel, 5-6 yaşlarındayken babasının da talebe müfettişi olduğunu ekler:

Tabi o zaman bütün devlet rüesası gibi İstanbul tarafından Şişli, Nişantaşı tarafına nakil, göç modası vardı. Biz de Şair Nigâr Sokak'ta bir Ermeni evinde oturduk. Varujan Marujan diye Ermeni arkadaşlarım vardı. Orası Etfal Hastanesi'nin oralarda, sokakta oynanılamayan tatsız, acaip bir levanten muhitti. Sonra da babam hep yoktu. Ankara'da, oraya buraya gider…. Yani Halk Partisi ileri geleni sıfatıyla, babasız büyüdük biz. Biz, babaannemle konuşurduk. O masal anlatırdı filan…(Yücel 1988: 13).

Can Yücel üçüncü sınıfta kız kardeşiyle pek geçinemediği için leyli olarak Boğaziçi Lisesine verilir: "Leyli gitmem bir bakıma iyi oldu bir bakıma kötü. Erken leyli kolay bir iş değil çünkü" (Yücel, 1988, 13). Yatılı olarak evden uzaklaşması bir yana, babasının bu sırada vekil olması insanların Can Yücel'e olan bakışını da değiştirir: "Bu vekillik var ya, kimse sana olduğun gibi bakmıyor. Ya düşman oluyorlar ya da dalkavuk. Senin varlığın hep geri atılıyor, şeyleştiriliyor: Hasan Ali'nin oğlu! Çalışsan bir türlü, çalışmasan bir türlü. İftihara geçersin torpil derler…" (Yücel 1988: 13). Can Yücel içinde bulunduğu çetrefilli ve trajikomik durumu "Edebiyat Sınavında" şiirinde "Tüh be sana! / Koskoca Hasan-Âli'nin oğlu olacaksın bi de!..." (Yücel 2005: 69) dizelerinde ironize eder.

Can Yücel'in işte tam bu noktada mizaç özellikleri ve çevresi arasında bocalamaya başladığını görürüz. Kendisinde bu duruma karşı bir tepki gelişmeye başladığını belirten Yücel, örneğin babasının arabasına binmemeğe gayret gösterir:

Pedere karşı sertleşmeye başladım yani. Babam da en hızlı zaman. Köy Enstitüleri kuruluyor, oralara gidip geliyor, beğenilsin istiyor. Benim tenkidi davranışlarım hoşuna gitmiyor. Evde konuşuluyor mesela, herkes ha ha derken ben aleyhte bir şey söylüyorum, kızıyor. 'Ulan eşşoğleşşek gel beraber konuşalım. Herkesin yanında beni bozma' filan diyor. Böyle numaralar (Yücel 1988: 13).

Bu sözlerden şairin -kendisini tanımlarken defalarca kullandığı- "uyumsuz" kişiliğinin babası ve babasının oluşturduğu çevreyle çatışmasından doğduğunu söyleyebiliriz. Hem leyli olarak aileden uzaklaşmak hem de kişiliğinin temellerinin atıldığı bir dönemde etkili olacak "çevre"nin babasını elinden alması, doğal olarak tepki geliştirmeye başlamasıyla sonuçlanır. Onun ileride göreceğimiz üzere devlete ve özellikle protokollere mesafeli oluşu ve hatta çok zaman bunları sarakaya alması boşuna değildir. "Bende sevgiyle öfkenin yan yana gelmesi eğilimi vardır. Öfkenin sevgiden ayrılmayacağı bir anlayış içindeyim ben…" (Yücel 1996: 18) diyen şairin bu sözleri tam anlamıyla bir itiraftır ve incelemenin tezine dayanak olacak niteliktedir. Hatta bu durum "Sevgili Gençlik" şiirinde "Öyle parçalandım ki ömrümde / Sevgiyle öfke arasında, / Sevgimi öfke vurdu / Öfkemi sevgi kaçırdı / İçim parçalandı arada" (Yücel 2019d: 107) dizelerinde de yankı bulur.

Bowlby, çocuğun kişiler arası ilişkiler için bilinçaltında bir model oluşturduğunu belirtir. Eğer çocuk erken dönemdeki ilişkilerinde sevgi ve güven gördüyse, kendini sevilmeye değer ve güvenilir bir insan olarak kabul eder. Eğer çocuğun bağlanma gereksinimi karşılanmadıysa, kendisi ile ilgili imgesi de zayıf olacaktır. "İstenmeyen bir çocuk sadece anne babası tarafından değil hiç kimse tarafından istenmediğine inanacaktır" (Bowlby 1973'ten akt. Burger 2006: 224).

Artık çocukluğunun yakın çevresiyle uyumsuzluk içinde geçtiğini bildiğimiz çocuk Can Yücel'in bağlanma gereksinimi tam olarak karşılanmamıştır diyebiliriz. Var olmak adına ailesinden başlayıp bürokrasiye ve devlete kadar genişleyecek sarkastik tepkinin temelleri atılmaya başlamıştır. Kendisini ileriki yaşlarda "menfi ve muhalif bir tip" olarak tanımlayacak olan şairin tepkisi bir müddet sonra yazdığı şiirlerin diline de sirayet eder. Babasını alıp götüren, kendisini de ailesinden uzaklaştıran bu mevcut düzeni sembolik olarak dil düzeyinde de yıkmaya çalışacak, dili de tüm imkânlarıyla deforme edecektir. Şiirlerine topluca göz atıldığında tedrici olarak ilk dönem şiirlerindeki olumlu havanın yerini olumsuz bir havaya bırakması da bundandır. Hatta tek bir şiirin içinde bile olumludan olumsuza geçiş durumuyla karşılaştığımız olur. Olumlu başlayan bir metin birden bire olumsuz havaya bürünebilir.

Can Yücel'in olumlu ile olumsuz arasında arafta kalmışlığını, kararsızlığını, "Ben götümser değilim. Zaman zaman kötümser olurum ama iyimserim. Yani umudumu kaybetmiyorum. Umudunu kaybetmek demek her şeyini kaybetmek demektir… (Yücel 1988: 19) sözlerindeki çelişkiden de anlayabiliriz. Öyle ki en tanınan şiirlerinden biri olup çocukluk döneminde babasına karşı hislerini dile getirdiği "Hayatta Ben En Çok Babamı Sevdim" şiiri de aslında sevmek, paylaşamamak, hasret duymak, içlenmek, nefret etmek vb. çelişkili duygular arasında gidip gelen bir çocuğun trajedisidir. Baba bir

figür olarak elbette sevilesidir. Can Yücel'in de şiirde babasını sevmesi edimi ön plana çıkar. Ne var ki bu baba sürekli bir yerlere gitmekte ve belli ki oğluna duyması gereken sevgiyi başkalarıyla da paylaşmaktadır. Burada bizim için en önemli nokta şiirdeki çocuk öznenin kendisini nasıl ve hangi sıfatlarla tanımladığıdır ki bunlar: "karaçalılar gibi yardan bitme", "çarpık bacaklı", "hasta" vb. olumsuz sıfatlardır.

Sosyoloji bilimi "baba figürü"nü ailenin içindeki devlet olarak görür. Can Yücel'in şanssızlığı ise kendi babasının bizzat gerçek devletin de temsilcisi olmasıdır. Bu yüzden iki defa katmanlanan ve duvar gibi karşısında duran kuvvetin –ki şiirde 'dev' olarak eğretilenir- karşısında kendisini zayıf görür. Dolayısıyla gözümüzün önünde gücün karşısında sinmiş ama varlığını bir şekilde ortaya koymaya çalışan bir birey imgesi canlanır. Buradan Can Yücel'in kişiliğinin silik olduğu sonucu da çıkarılmamalıdır. Çünkü karşımızda 60 senelik edebiyat hayatına başta Shakespeare'den olmak üzere onlarca çeviri, yüzlerce şiir ve düzyazı bırakmış ve Cambridgeli olmayı başarmış bir gerçek entelektüel vardır. Ne var ki Yücel'in Cambridge'e gidiş serüveni bile içinde bulunduğu çatışmanın, varoluşsal birtakım sıkıntılar içinde olduğunun göstergesidir.

Cambridge'e gidip gitmemek arasında tereddüt yaşayan şairin aslında en büyük sıkıntısı oraya –insanların nezdinde- babasının dahliyle ve babasının sayesinde ön yargısı ile gidecek olmasıdır. Yücel'in babası tarafından Cambridge'e gönderilme sebeplerinden ilki kuşkusuz Hasan Âli'nin oğlunda gördüğü istidattır. Bir diğeri ise –ki Yücel'i asıl huzursuz eden sebep bu olmalıdır- babasının onda fark ettiği gittikçe ivmelenen, zaman zaman da kendisine yönelen muhalif tutumdur. Kısacası Hasan Âli oğlunu bulunduğu ortamdan uzaklaştırmak ister. Yücel'in DTCF'de Almancasını ilerletip Alman edebiyatına nüfuz etmeye başladığı bir dönemde İngiltere'ye İngilizce öğrenmeye gönderilmek istenmesine tepkisi şöyle olur: "Alman edebiyatını biliyorum. İngilizce bilmiyorum. Niye yolluyorsunuz Cambridge'e! Çılgınlık işte! Züppelik!" (Yücel 1999: 6). Yukarıda behsettiğimiz "Ben Hayatta En Çok Babamı Sevdim" şiirinde,

Geldi mi de gidici-hep, hep acele işi! -

Çağın en güzel gözlü maarif müfettişi

Atlastan bakardım nereye gitti

Öyle öyle ezberledim gurbeti

dizelerinde dile geldiği gibi, zaten hep gurbette olan baba, bu defa kendi eliyle oğlunu kendisinden uzaklaştırmış olur. Babanın böyle bir karar alırken devlet adamı olma ve devleti temsil ediyor olma refleksiyle hareket ettiği çok açıktır ve Yücel de bunun farkındadır. Mizacı gereği bürokrasiye, protokollere ve devlete zaten uzak duran Yücel, her çocuk gibi babasını yanında ister ama devlet, artık babasını da elinden almıştır.

Jerry Burger, Freud'un psikanalizm görüşlerini toplarken şu ifadeleri kullanır. "Klasik psikanalitiğin ele aldığı anne ve babaya duyulan nefret, eşe duyulan saldırganlık vb. sarsıcı çocukluk anıları ve benzer konular bilinç düzeyine çıkamayacak kadar korkutucudur. Benlik bu malzemeleri bilinçaltına iterek kaygıyı azaltmaya ya da yok etmeye çalışır… Karşıt tepki geliştirirken bilinçaltındaki tehdit edici bir düşünceden

kaçmak için bilinçaltı arzularımızın tersi bir yönde davranırız" (Burger 2006: 81-84). Dolayısıyla Yücel'in varoluşunu birkaç biçimde sağladığını söyleyebiliriz. İlki mutlak doğru, güzel, iyi olarak sabitlenmiş gücün karşısında karşıt tepkiler geliştirmektir. Babası düzenin güçlü bir savunucusu olduğu için en az onun kadar zeki olmasına rağmen muhalif mizacı, babasının temsil ettiği çevreye girmesine engeldir. Diğer taraftan Lacan'ın "babayı öldürmek" şeklinde tanımladığı babayı alt edebilme durumu Yücel için babasının güçlü bir figür olması sebebiyle pek mümkün değildir. Pek çok şiirinde Seke Seke'nin "Rıza"sında olduğu gibi "ben babamın kokuşmuş dölüyüm" (Yücel 2008a: 164) vb. ifadelerin olması, onun babası karşısında kendisini ne kadar silik ve zayıf hissettiğinin işareti olmalıdır.

Güçlü baba figürünün karşısında tutunmaya çalışırken yakın çevreye karşı geliştirilen karşıt tutum, bir müddet sonra babanın sosyolojik uzantısı olan güçlü devlete ya da genel anlamda düzene karşı oluşacak tepkiye dönüşür. Ne var ki "baba" eve dönmeye ve kendisiyle daha fazla oyunlar oynamaya bile razı edilememişken, "devlet baba"nın ya da düzenin kendi idealleri doğrultusunda değiştirilebilmesi nasıl mümkün olabilir? Değiştirmek söz konusu olamadığına göre, kendi varlığını ortaya koyabilmenin en güzel yolu, memnun olmadığı mevcut düzeni oluşturan dinamiklerin hepsiyle dalga geçmek, onlarla alay etmektir. Güce dair ne kadar sembol varsa onları metin düzeyinde bile olsa yıkmak, şaire bir keyfiyet verecektir. Bunu aşılamayan güç karşında varlığını ortaya koyabilmek adına mizaha sığınmak olarak düşünebiliriz. "Freud'un sedirine uzanıp 'humor'u bize açıklamasını istediğimizde, denkleştirebildiğimiz sonuç şu: Kişi, dış baskıların hışmı karşısında kendi özünü hırpalattırmamak için, hatta yitirmemek için 'humor'u savunma mekanizması olarak kullanmaktadır" (Yücel 1983: 20) diyen Yücel'in kendisinin de belirttiği gibi mizah değiştiremediğimiz makro düzenin karşısında kendimize mikro bir mutluluk alanı açmak demektir.

Can Yücel şiirinde cinsel içerikli sözcükler yanında argo ve küfürlerin çokluğunun bir sebebi olmalıdır:

Onun şiirinin alamet-i farikalarından birisi cinsel içerikli söz ve ifadeler üzerinden mizah yapmaktır. Freud'a göre "saldırgan şakalar bastırılan dürtülerin dışavurumudur bazı insanlara ya da insan gruplarına saldırmak için bilinçaltı bir istek duysak da benliğimiz ve üst-benliğimiz genelde şiddetin dışavurumunu engeller. Ama hakaret içeren iyi bir şaka, bu saldırganlık arzumuzu toplumsal olarak kabul edilen bir şekilde dışa vurmamızı sağlar… Düşmanımızı küçük aşağılık sevimsiz ya da komik göstererek onu yenmenin vereceği zevki dolaylı olarak yaşarız" (Burger 2006: 129-130).

Freud, şiddet ya da cinsel içerikli bir fıkranın ardından gelen bir kahkahanın da, fıkranın çok komik olması ile açıklanamayacağını belirtir. Bir sonraki cinsel içerikli fıkrayı dinlerken, aslında fıkranın içindeki mizah ögesinin pek komik olmadığını fark edeceğimizi de söyler. O zaman neden gülüyoruz? Freud bu tepkimizi gerginlik azaltma ya da katarsis ile açıklar. Fıkranın başında saldırganlığın ya da cinsel davranışın tarifi bizde gerginlik yaratır. Son tümce ise bu gerginliğin boşaldığı andır. Fıkralardan hoşlanmamızın nedeni çok zekice düzenlenmiş olmaları değil, gerginliği ve kaygıyı azaltmalarıdır (Burger 2006: 129-130). Bu yönüyle bakıldığında Can Yücel şiirindeki cinsellik, argo, küfür içeriğinin de mizah ve ironiye sarılmanın da düzene karşı duyulan öfkenin serimi ve onu aşağılayarak kendi varlığını ortaya koyma çabası

olduğunu söylemek mümkündür. Bir başka deyişle düzenin gücü karşısında duyulan gerginliği en aza indirmeye çalışır.

Selahattin Hilav şairin argo ve küfrü şiire dâhil etmiş olmasını "…töresel resmî dilde es geçilen küfürler ve kaba sözler Can'ın sözcük dağarcığını sevecenlikle ve ataklıkla genişletmesiyle, şiirde de var olma hakkına kavuşurlar ve şiir de temel boyutlarından birini edinmiş olur" (Hilav 1995: 153) sözleriyle olumlar. Hilav, şiirsellik düzeyinde argo ve küfür kullanımının Yücel şiirini zenginleştirdiğine inanır. Onun sözleri bizim de işaret etmek istediğimiz şiirlerdeki cinsel içerikli kelimelerin fazlalığını kanıtlar niteliktedir. Ne var ki başka bir noktadan meseleye baktığı için Hilav, Yücel'deki küfür, argo, cinsel içerikli sözcük kullanımlarında küfrün hedefinin çoğunlukla kendisi olduğunu söylemez. Bizimse incelememizdeki temel problem budur. Çünkü gerçekte "küfür", öznenin kendi öfkesini çıkarmak adına dışa vurduğu ve ötekini hedeflediği bir edimdir. Oysa Can Yücel'in şiirlerinde her ne kadar düzene uyumsuzluktan kaynaklansa ve isyan gibi görünse de küfürler içe dönüktür. Tehdit, saldırganlık vb. temel niteliklerini göstermez. Kendine yönelir ve sadece dil düzeyinde kalır. Küfürden etkilenecek ve muhatap alacak doğrudan bir kişi neredeyse yoktur. Güç ve düzenle birlikte kendini azımsaması konuyu bir başka boyuta taşır.

Can Yücel şiirinin psikolojik temellerinden kısaca bahsettikten sonra, bu durumun şiirlerinde nasıl bir görünüm arz ettiğini değerlendirmeye geçebiliriz.

Güzelden Kaçış Olgusunun Şiirlere Yansıması:

1940'ların sonunda edebiyat dünyasına adım atan Yücel, ilk şiirlerinden itibaren dâhil olduğu toplumcu-gerçekçi sanat anlayışını son şiirine kadar sürdürmüştür. Toplumcu şiirin sloganist tarzını fazla benimsemeyen şair, eserlerinde çoğunlukla bireysel yaşantısı ile toplum arasında paralellikler kurmuştur. Toplumsal meseleleri kendi hayatı üzerinden evrensel normlar çerçevesinde ele alma gayretindedir. Ezildiğini, sevilmediğini, kısacası sosyo-ekonomik ve kültürel tüm boyutlarıyla insanca yaşamadığını düşündüğü halkla kendi yaşamı arasında benzerlikler bulur. Onların hayatın tüm alanlarına yayılan trajedisini dile getirebilmek için de kendi trajedisini örneklem olarak sunar. Bu bakımdan yukarıda bahsettiğimiz üzere gerek bir karşıt tepki geliştirme gerekse de toplumcu bir refleksle halkla özdeşleşmek için kendini sürekli aşağılar. "Ben de artık şiir düzmek değil, şiiri düzmek istiyorum"(Yücel 2019c: 14) diyen Can Yücel burada neyi kastettiğini aşağıdaki sözlerle açıklar. Alıntı aynı zamanda sevilmeyen, aşağılanan insanların ne kadar yakınında ve yanında olduğunun yanı sıra, toplumcu sanat anlayışının da göstergesidir.

(Buradaki anlam) önce üremeyle ve aşk dolgunluğuyla ilgili elbet… Sonra da Türkiye'nin bu 'can-havli' döneminde artık düzülmemesi gereken, ama hâlâ düzülüyorsa da acele düzülmesi gereken bir şiir türüne karşı düşmanlığıma yorabilirsiniz bu dizeyi…. Geçen gün bir yük kamyonu gördüm, paslı, çamurlu… Kıçında tebeşirle SEVENİYOKSEYFULLAH yazılıydı…. Şimdi bu Seyfullah, sevilmemenin acısını, insan yerine konmamanın acısını böyle yalın, böyle açık-seçik ve böyle dağ-bayır, saatte yüz kilometre hızla haykırırken, ne yalan söyleyeyim, kardeşim, ben o buruk ve burulmuş, acılı, yayan ve yavan ve acısı kendinden menkul sanat dergilerinde mukim ve soyut ve damıtık şiirler değil düzmek, öyle şiirleri bellemek bile istemiyorum" (Yücel 1974: 53).

Görüldüğü üzere mutlak doğru olarak görülen ve temsilini babada bulan mevcut düzenin karşısında var olabilmek adına -bireyselden toplumsala evrilen- tersine bir düzen inşası söz konusudur. Aile ve yakın çevre temelli kendi ötekiliğini Marksist ideolojiye sahip birisi olarak devletin ötekileştirdiğini düşündüğü geniş halk kitlelerinin durumu ile paralelize eder. Sosyalist olarak halkla bir arada olma gerekliliği, onun bir noktadan sonra içinden çıktığı görece varsıl çevreye yabancılaşmasına sebep olur. İlginç olan şudur ki kendisini sıradanlaştırarak halka yaklaşmak isteyen Yücel, mevcut çevreden uzaklaşmak ve paralellik kurduğu sıradan insanların dünyasına girmek için durmaksızın kendini azımsar ya da aşağılar. Şairin bu gayretle kendisine yakıştırdığı sıfatlara bakacak olursak ilginç bir tabloyla karşılaşırız:

Kendine Yakıştırdığı Sıfatlar:

"Aylak" (Yücel 2000: 64); "Deli" (Yücel, 2000: 89); "Zampara" (Yücel 2000: 91), "zam kromozom" (Yücel 2004b: 18); "gebe kedi" (Yücel 2004b: 23); "karından bacaklı" (Yücel 2004b: 40); "paragözlü" (Yücel 2020: 88); "eşkıya" (Yücel 2008b: 74); "ayyaş" (Yücel 2005: 132); "köpek" (Yücel 2004a: 49); "serseri" (Yücel 2007a: 90); "pezevenk" (Yücel 2007a: 53); "Osuruk ağacı" (Yücel 2004b: 94), "Gebeş" (Yücel 2007b: 107). Bu sıfat ve ifadeler doğal olarak aklımıza kendisinden nefret eden bir özne ile karşı karşıya olduğumuzu getirir. Ancak Yücel bu ifadeleri mizahi ve ironik üslubu içine öylesine yedirir ki ironinin hedefinin kendisi olduğunun ve kendisiyle sürekli dalga geçen bir adamla karşı karşıya olduğumuzun ilk bakışta farkına varmayız. Sorun, Yücel'in bunu neden ve nasıl yaptığıdır. Enis Akın şairin bu tutumunun psikolojik temellerinin sebeplerini ararken şöyle bir çıkarımda bulunur: "güzelde tutunamama diye bir terim ortaya attım. Sanırım bununla şunu kastediyorum: Dünyanın kötülüğüne olan derin inançla, sevgiyi bulmak için yine ona yönelmek ihtiyacının yarattığı çatışmalı durum. Bununla kişinin güzele yönelişten çabuk vazgeçmesini anlıyorum" (Akın 2006: 49). Araştırmacının sözleri tam da ifade etmek istediğimiz gibi Yücel'in güzelin sınırlarına geldikten sonra orada bir türlü tutunamamasına işaret etmektedir. Onun güzelin sınırlarına isteği dışında geldiğini fark eder etmez geri dönmek ve kaçmak ister gibi bir hâli vardır ve olabildiğince bu sınırlardan çabucak uzaklaşır. Gökyokuş'ta yer alan "Estetik" şiiri, şiirin nesnesinin kim olduğu tam olarak bilinmese de bu yönüyle itiraf gibidir:

Aslında çirkin değilsin sen

Çirkin görünmek istiyorsun

Güzelliği târif için (Yücel 2005: 50)

Kendisinin de İçinde Olduğu Öz Aşağılama İmgeleri:

Can Yücel şiirinde güzelden kaçma eğilimi bir müddet sonra öz-aşağılama ve kendini -yüzeyde komik gibi görünse de- aslında çirkin olan bir görüntünün içinde resmetme edimine döner. Pek fazla alışık olmadığımız ve hiçbir şairde şiirinin yapı taşlarından biri olacak kadar yoğunlaşmayan bu tutumun psikolojik temelleri olmalıdır. Bütünüyle özezer kişiliğin içine alamasak da Yücel'i bu davranışa iten sebeplerin ve sonuçların benzeştiği yönler azımsanmayacak kadar çoktur.

"Bütün kişilik oluşumlarının iki ereği vardır: dış dünyaya ve içgüdüsel gerekliliklere karşı Ben zırhı oluşturmak…" (Reich 1991: 232) diyen Reich, özezer kişiliğin temelinde sevgi arayışı yattığını belirtir ve kendine özgü çizgilerini şöyle özetler: "nesnel alanda sürekli ağlayıp sızlanma eğilimiyle kendini gösteren sürekli öznel bir acıma duyumu; kendini yıkmaya ve küçük düşürmeye duyulan sürekli eğilim…" (Reich 1991: 232).

Horney, Erich Fromm'un sağlıklı bilinçle "içe yansıtılmış otorite korkusu" olarak tanımladığı "otoriter" bilinci karşılaştırdığını ve ona göre genel kullanımı içinde "bilinç" (vicdan) sözcüğünün, bütünüyle farklı üç ayrı şeye karşılık geldiğini belirtir. Bunlar dış otoritelere karşı keşfedilme ve cezalandırılma korkusu eşliğindeki bilinçsiz bir içten boyun eğme; aşağılayıcı öz-suçlamalar ve özle (kişinin kendisiyle) ilgili yapıcı bir hoşnutsuzluk duygusudur. "Öz nefret üçüncü olarak, kendini öz-aşağılamada dışa vurur. Burada bu ifadeyi özgüveni yavaş yavaş yok eden çok yönlü süreçler için genel bir terim olarak kullandım: Bunlar kısaca, kendini ayıplama, kendini küçümseme, kendinden kuşkulanma, kendine karşı inançsızlık ve kendisiyle alay etme olarak özetlenebilir" (Horney 1993: 141).

Şiirlerden örneklerle konuyu derinleştirmeye devam edersek kendine yakıştırdığı olumsuz sıfatlardan sonra karşımıza ilk olarak -yukarıda da belirtildiği gibi- onun kendisini içinde resmettiği, zaman zaman mahrem sınırlarını da zorlayan imgeler çıkar. Örneğin bir şiirinde "sıçıyorum götüm başım meydanda" (Yücel 2008b: 117) imgesiyle beliren Yücel, başka bir şiirinde "Lağman yaptırıyorum/ Götüme fitil sokuyorum" (Yücel 2008a: 47) şeklindeki benzer bir görüntüyle karşımıza çıkar. "Kitabesiz Seng-i Mezar" şiirinde Orhan Veli'nin "Kitabe-i Seng-i Mezar" şiirine gönderme yapan şair, şiirine "Deniz moruna kattı beni" dizesiyle duygusal bir giriş yapar. Kompozisyonuna ölüme geçişin aniliği ve sıradanlığını duyumsatan benzer dizelerle devam eden şair, bütünden ayırdığı "Deniz boku çakıllardır benim mezartaşlarım…" (Yücel 2007: 64) dizesiyle birdenbire başka hava katar. Amacı kutsiyet atfedilen, korkulan ve çoklukla mistifike edilen bir değeri sıradanlaştırmanın da ötesinde aşağılamaktır. Ne var ki mevhumu aşağılarken kendini de aşağılamaktadır.

Can Yücel'in yukarıda olduğu gibi anüs, dışkı vb. kavram ve görsellerin daha pek çoğunun şiirlerinde resmigeçit hâlinde olduğunu söylemek gerekir. Özellikle "basur" hastalığından mustarip olan şair, bu hastalıkla dalga geçerken de kendi gerçekliğini devreye sokar. "Kalçamdaki kara ben, ve / Hiçdurma nabzı atan basurum" (Yücel 2007a: 13); "Ki basur-bâdelmevt denen şey aslında / Bir kafiyedir ama yarım bir kafiye" (Yücel, 2007a: 15); "Anam ağlar gide gele / Basurumdan başlar bezir" (Yücel 2007b: 106) gibi daha birçok dizede karşımıza çıkan "basur" kelimesi, Rengâhenk kitabında bir şiirin adı bile olur.

"Bereket Versin" şiirine de yukarıdaki şiirlerde olduğu gibi duygu değeri yüksek sözcüklerden kurulu dizelerle başlayan Yücel, metninde caz müziği ve hayat arasında bağlantı kurar. Cazın ritmiyle yaşamın ritminin birbirini daha da anlamlı kıldığını anlatır. Ancak yine son iki dizede "Beni bir bostana gömün / Gübre olmak istiyorum" (Yücel 2007a: 60) dizeleriyle hem şiirsel düzenin hem de hayatın işleyiş düzeninin ritmini bozar. Doğayla iç içe olmak ve öyle ölmek istediğini söylemek istemektedir ama olmak istediği şey gübredir. Gübre olarak sonsuzluğa ulaşmak ister. Bu aslında bir fiziksel ve

kimyasal gerçeklik olmasına rağmen insanı rahatsız eder. Dolayısıyla daha önce düzeni dil düzeyinde de yıkmak istediğini söylediğimiz Yücel, burada hüsn-i talil sanatını da tersten uygulamış olur.

Yücel'in birçok şiirinde kendisini işer ya da sıçarken (şair bu şekilde kullandığı için tercih edilmiştir) resmettiğini görürüz. Oysa hiçbir insan bu mahrem durumlarda görülmek istemez. Wilhelm Reich çocuğun dışkılık bölgesi etkinliklerinden duyduğu utancın sonradan üreme örgenleri bölgesine aktarıldığını belirtir: "Her övgü orasını burasını gösterme eğilimlerini körüklediği, bu göstermeler de özezerde büyük kaygılar yarattığı için, kaygıdan kurtulmak üzere eziyet düşkününün kendini aşağılaması gerekir. Buysa yüzüstü bırakılma duygusunu körüklemekte, dolayısıyla sevgi gereksinmesi durmadan artmaktadır" (Reich 1991: 245). Yücel, kimsenin içinde yer almak istemediği tablonun ressamı olmak için adeta can atar. Toplumcu gerçekçi kimliğinin öne çıktığı şiirlerden biri olan "Yaşasın Cazın Getirdiği Devrim" (Yücel 2007a: 11) şiirinde mevcut sosyokültürel, siyasi yapının baştan ayağa bozuk olduğunu ve çarkların işlemediğini "Tavan basıktı / Sifon işlemiyordu / Sıçamıyordum / İşeyemiyordum" sözleriyle kendi dışkılama ve işeme görüntüsünü canlandırarak verir. Yaşlılığın zorluklarını da "Yaş Bir İş Yaşlanmak" şiirinde altına işemiş hâlini betimleyerek anlatır:

Gençken kurşunî bir kumruydu

Her dem, dem çeken

İhtiyar oldu, ihtiyar

Ağarmış bir güvercin şimdi

Paçalı donlarıyla

Sabahları sırılsıklam

Altmışaltıları (Yücel 2007a: 98)

Benzer bir görüntüyle "Uçmağa Uçmuş" (Yücel 2007a: 99) şiirinde de karşılaşırız: "Altıma işeyerek bir gülü suluyorum / Gülüm benim ölümüm".

Kendi şairliğini ve şiirlerinin mahiyetini bile "Acayip bir termik santralim / Şiirler osurarak yeni gazlarla" (Yücel 2018c: 15) dizeleriyle betimler. Buradaki imge orijinal olsa da temelde "osuruk ve şiir" transpozisyonu, birbirine dönüşmesi pek de alışık olmadığımız bir estetize etme biçimidir. Yine Reich'ın özezer kişide cinsel organları gösterme eğilimi olduğu sözlerini dikkate aldığımızda Can Yücel'in şiirlerinde "sik, kamış, çük, göt, otuz bir" vb. cinsel içerikli argo ya da küfür olarak değerlendirilebilecek kelimelerin fazlasıyla bulunduğu da dikkatimizi çeker.

Serseri İmajı:

Can Yücel, girişte de belirtildiği üzere sayısız edebi esere imza atmış, çeviriler yapmış olmasına rağmen dağınık bir adam imgesi oluşturur. Sanatsal faaliyetler bir yana, disiplin isteyen çeviri mesleğini dağınık birinin icra etmesi aslında pek mümkün görünmez. Bu noktada Yücel'in oluşturduğu imge ile gerçek kişiliği arasında tezatlıklar olduğu söylenebilir. Yücel'e, kendisini tanımlaması istendiğinde bile ilk sarf ettiği sözcük "serseri" (Hakyeri'den akt. Börklü 2012: 18) olur. Kamuoyunda ya da belirli

çevrelerin nazarında da Yücel hep böyle düşünülmüştür. Hatta zaman zaman onu bu yönüyle gerek yarattığı toplum değerlerine aykırı kahramanlar gerek kendi yaşantısı ile sıra dışı bir görünüm arz eden Amerikalı romancı Charles Bukowski (1920-1994)'ye benzetenler de olmuştur. Ama şair bu benzetmeye de katılmaz ve onun gibi olmadığını özellikle belirtir: "Bukowski'yi hiç sevmedim ben. Bana onun bir eserini verdiler tercüme için, kabul etmedim, benzetirler beni ona diye. Fazla dağınık bir adam geldi" (Yücel 1996: 20). Mehmet Yalçın ise hem kendisinde hem de toplumda beliren Can Baba imgesini şöyle çizer: "şairdir, solcu-devrimcidir; saçı sakalı birbirine karışmış, kafası her zaman iyi, ağzı küfür dolu, alaycı, saldırgan eğilimli… Bu kişiliği yapıtına da yansıtılır. Şiirlerindeki sözleri tıpkı saçı sakalı gibi karmakarışıktır; küfür ve saldırganlık içermesi bundandır. Devrimciliğinin tonu ise açık saçık bellidir" (Yalçın 1996: 48).

Şiirlerindeki öznenin söylediklerini Can Yücel'in gerçek hayattaki imgesi için referans alırsak bunlar, onu Bukowski'ye benzetenleri haklı çıkarır. Öyle ki şairin birçok şiirinde kendisini sarhoş, ayyaş vb. sıfatlarla nitelediğine şahit oluruz. Örneğin "Baharla Ölüm Koşmaları XII"de kendisini "Sarhoş bir iskele babası kadar / Hem delikanlı / hem deliler gibi ihtiyar" (Yücel 2004a, 51) olarak niteleyen Yücel, "Hareket" şiirinde ise "…korkarım benim gibi biraz ayyaş" (Yücel 2007a) diye tanımlar. "İtirâza İtirâzım Var" şiirindeki "Ben ki Kibariye bir hırsız ve Ferdi Tayfur kadar eski / bir spiker ve kokoyiniman" (Yücel 2005, 61) dizelerinde ise kendine yakıştırdığı sıfat kokainmandır. "ördek çükü gibi bir şey"(Yücel 2018c:15) dediği hayatın tuhaflığı içinde yaşlandıkça ve sona yaklaştıkça kendisini bir türlü tanımlayamaz; hiçleştiğini ve şeyleştiğini düşünür. Bu duygularını dile getirmek içinse "Şey Gibi" şiirinde bu defa "İçim rakı dışım su /Bu mahmur cinayette"(Yücel 2020: 30) imgesiyle rakıdan bir adam olarak belirir. Görüldüğü üzere yaşlandıkça kendisine yakıştırdığı sıfatlar çoğunlukla olumsuzdur ve serkeşlik ifade etmektedir.

Bu noktada Yücel'in serseri, serkeş olarak nitelenmesine neden olan "sarhoşluk" hâlinin şiirlerine yansımasına ayrı bir bölüm açmak gerekir. Kendini "Aymazoğlu bir sarhoştum" (Yücel 2007b:10) olarak niteleyen şair, hayatının son dönemlerini Datça'daki evinde kendi hâlinde geçirir. Özellikle buradaki hayatını aksettirdiği şiirlerde kendisini bahçesinde doğayla iç içe elinde şarap ve esrik biçimde betimlediğini görürüz. Sarhoşluk öylesine doğal bir hâl alır ki karısı Güler Hanım bile ancak onu çok sarhoş olduğunda ayık olarak görebilir:

Belleğimin en gümüşlü zokası ile kendimi
Sarhoş mu sarhoş yakaladığımda
Kaydımı yaptırdım tarihe tekrar
Ve eve döndüğümde karım
Ne zamandır seni hiç bu kadar ayık görmemiştim,
dedi… (Yücel 2005: 91)

Şiirdeki ironi, şairin sarhoşluğu normal, ayık olmayı ise anormallik olarak görmesiyle oluşur. Yüceltilen ama aslında şairce iyi olmadığı düşünülen düzen dışında var olabilmek için, anormal olmak ya da düzenle bağlantıyı kesecek kadar esrik olmak şarttır. Aynı şekilde "Cazzzzz" (Yücel 2005, 45) şiirinde de iki yıl önce bahçesine diktiği

hanımelinden yerde yatan sarhoş bedenini boydan boya kaplamasını ve kendisini boğmasını ister. İlkin doğayla bütünleşme arzusu gibi görünse de aslında doğadan uzaklaşıp başka değerlerle insanı boğan düzenden kaçma söz konusudur. Madem insan önünde sonunda boğulacak, o zaman bu sıradanın dışında bir şekilde olmalıdır.

Ölüm Bile Demistifike Edilebilir:

Son örnekte ön plana çıkan ölme arzusu da, Can Yücel'in kendini yok etme, kişiliğini hiçleştirme çabasının uç biçimlerinden biridir ve oldukça fazla şiire tema olmuştur. Elbette Yücel'deki ölüm öncesi ya da ölüm anına dair görüntüler de bildiğimiz sıradan ölümlerde olduğu gibi değildir. Yine kendini mümkün olduğunca aşağılayan bir tablo içinde yok olmak ister. Seke Seke kitabının ön söz niteliğindeki "Önsöz" şiirinde türkülü yollardan seke seke geldiği hayattan –yine cinsel içerikli bir ifadeyle- "sike sike" (Yücel 2008a, 7) gittiğini söyleyen Yücel, "Cenaze Türküsü" (Yücel 2008a: 106) şiirinde ise ölümünü "kül tabağına bastırılmak" olarak hiçleştirir. Şiirde balık ve sigara için tevriyeli kullanılan "izmarit" kelimesini de kendine yakıştırır. Hatta kendisini izmarit olarak görür. Bu ölüme geçiş süreci ne Yahya Kemal'in "Rindlerin Akşamı" şiirindeki "Geniş kanatları boşlukta simsiyah açılan / Ve arkasında güneş doğmayan büyük kapıdan" dizelerindeki ölüme geçiş anının mistikliğine ne de Attila İlhan'ın "An Gelir"indeki her önemli insanın ölümünün destanlaşmasına benzer. Aksine Can Yücel "ölüm denen topal köfte" ile "cenabette buluşur" (Yücel 2020: 30). Ölüm o kadar sıradanlaştırılmıştır ki artık öldükten sonra da "Dikiynen kaşağnan" girdiği kabrin mezarına "Can'ın Mezartaşı'na" (Yücel 2007b: 107) şiirinde "arazoz" (arazöz)la işenmesini ister.

Kendini aşağılama ve hiçleştirme durumu öylesine boyutlar alır ki sevgiyle, aşkla var olduğunu, sevme ve sevilme duygularından önce "insan bile değildim" (Yücel 2019d, 76) metaforuyla anlatmayı tercih eder. "Tavşan Kanı" şiirindeki bu ifadeye benzer metaforları "Resmen Resim" (Yücel 2008a: 14) şiirinde de görürüz. Karısı Güler Hanım'ın onun hayatını ne denli mutlu kıldığını duyumsatmak için Güler Hanım'dan önceki hayatını ve bu hayatın öznesi olan kendisini hiçleştiren metaforlar kullanır. "akıntısız bir vapur", "yüzmeyen bir Nuh'un teknesi", "cehennemde bir köşe" olarak başıboş, boşlukta salınan ve işe yaramaz imgeleri oluşturan sıfatları kendine layık görür.

Can Yücel'deki güzelde tutunama durumu, öz aşağılamanın ötesinde onu tanımlamak adına kendisine yansıtılmak istenen güzel sözlere, övgülere de kapalıdır. Bu yönünü otobiyografik bir şiir olan "Onbir"de şöyle dile getirir.

Ben utangaç tabiatlı bir adamım,

…

Ciddî söylüyorum fena halde utangacımdır

Hele biri beni eskaza övmeye başlasın,

Resmen kızarır, bozarım…

Delikanlıyken daha da berbattı ya:

Babam sofrada,

Şu yazdığın şiiri amcalarına oku bakalım dedi mi,

Handiyse masanın altına saklanırdım…

Ama şimdi,

Mapusa düştükten sonra,

Sağda-solda hakkımda çıkan yazıları gördükçe,

Utanmak nerde,

Yadırgamıyorum bile.

Biliyorum çünki

Benim için yazılmış değil,

Özgürlük uğruna mapus yatan bir ozana düzülmüş

o övgüler…(Yücel 2019c: 71)

Görüldüğü üzere davranışları ya da şiirleri ile ilgili olarak dışarıdan gelecek güzellikleri de kolay kabullenemez. 1980 öncesi Türk siyasi yapısı içinde özellikle politik suçlardan hapishaneye düşmenin erdemleştirildiği söylenegelir. Mahpusluk, sağcı ya da solcu olsun kişinin politik davasında ne kadar ciddi olduğunun bir anlamda resmî belgesidir. Şiirde de Can Yücel'e, edebi ve siyasi kamuoyundan genel anlamda övgüler geldiğini öğreniriz. Ancak Yücel, şiirlerinin estetiği ya da siyasi mücadeledeki azmi nedeniyle gelen övgüleri hemen yukarıda bahsettiğimiz sebebe bağlayarak savuşturur, bertaraf eder. Böylelikle bir kez daha güzelle irtibatını kesmeyi başaracaktır.

Bireyselden Toplumsala Evrilme Sürecinde Güzelden Kaçmak:

Toplumcu gerçekçi bir sanat adamı olduğunu göz önüne alırsak Can Yücel'in böyle bir dil ve tematik dünyayı tercih etmesini salt bireysel temelli değerlendiremeyeceğimiz açıktır. Cemal Süreya Can Yücel'in şiirleri ve şahsiyetine dair "Kötülüğe, kötü düzene karşı aşılanmak için kutsalı delik deşik eder. Tabi eski kutsalı ve yeni kutsal adına…" (Cemal Süreya 2006, 142) ifadelerini kullanır. Can Yücel'in yaşadığı dönemin mevcut siyasi ve sosyokültürel ortamından memnun olmadığı gerek şiirleri gerek düzyazıları ve röportajlarından bellidir.

Can Yücel'e göre mevcut sosyokültürel ve siyasi yapının bir özetini yapmak gerekirse, onun antidemokratik, karanlık, düşünce özgürlüğüne geçit vermeyen, gelir adaletsizliğinin hat safhada olduğu, fakirliğin sıradanlaştığı, sanata ve kültüre uzak bir yapı arz ettiği söylenebilir. İşte tam bu noktada bir diğer varoluş biçimi olarak psikolojik ve fizyolojik devamlılığı sağlamak adına düzenin kendisine dönüşme durumu ortaya çıkar ki bu da Can Yücel'in toplumcu yönü ağır basan, toplumsal eleştiri yüklü şiirlerinde daha çok kendini gösterir. İnsanı tazyiki altında başka bir yaratığa döndüren bu karanlık sistem içinde var olabilmek için, onun kadar kötü, pis, karanlık olmaktan başka çare yoktur. Bu bakımdan Yücel'in şiirlerinde öznenin kendini aşağılaması, azımsaması ve bu türden imgeler içinde belirmesi yanında var olabilmek adına güzelden olabildiğince uzaklaşıp düzenin karanlığına benzeme çabasına da şahit oluruz.

Metnin tematik yapısının bütününe yayılması bakımından bu duruma en iyi örnek olarak “Sevgi Duvarı” şiirini gösterebiliriz. Bu yüzden Can Yücel’in en bilinen şiirlerinden de birisi olan bu şiire, diğer şiirlerindeki metafor benzerlikleriyle beraber ayrı bir bölüm açmak gerekir:

SEVGİ DUVARI

Sen miydin o, yalnızlığım mıydı yoksa
Kör karanlıkta açardık paslı gözlerimizi
Dilimizde akşamdan kalma bir küfür
Salonlar piyasalar sanat-sevicileri
Derdim günüm insan arasına çıkarmaktı seni
Yakanda bir amonyak çiçeği
Yalnızlığım benim sidikli kontesim
Ne kadar rezil olursak o kadar iyi

Kumkapı meyhanelerine dadandık
Önümüzde Altınbaş, Altın Zincir, fasulye pilakisi
Ardımızda görevliler, ekipler, Hızır Paşalar
Sabahları açıklarda bulurlardı leşimi
Öyle sıcaktı ki çöpçülerin elleri
Çöpçülerin elleriyle okşardım seni
Yalnızlığım benim süpürge saçlım
Ne kadar kötü kokarsak o kadar iyi

Baktım gökte bir kırmızı bir uçak
Bol çelik bol yıldız bol insan
Bir gece Sevgi Duvarını aştık
Düştüğüm yer öyle açık öyle seçik ki
Başucumda bir sen varsın bi de evren
Saymıyorum ölüp ölüp dirilttiklerimi
Ne kadar yalansız yaşarsak o kadar iyi

Sevgi Duvarı şiir kitabı şairin 1950-70 arası yazdığı şiirlerden oluşur ve Garip şiiri ile sathi de olsa ilişki içinde olan ilk kitabı Yazma ile daha sonraki yıllarda hüviyetini bulacak siyasi şiirleri arasında köprüdür. Şiirler, Türk siyasi tarihinin çok partili döneme geçiş ve 27 Mayıs İhtilali gibi çalkantılı dönemlerinin tanıklığını yapar. Yücel Kayıran

kitabın geneline yayılan havayı "Sevgi Duvarı'nın bireyi toplumsal çürümüşlüğü içeren bu yetersizlik durumunun içinde ona rağmen onu kabullenerek yaşamayı değil bu çürümüşlüğü reddederek, bu çürümüş değer yargıları anlayışının çürümüşlük olarak gördüğü ve değerlendirdiği, ama onun çürümüşlük olarak değil tam tersine bir kurtuluş olarak gördüğü marjinal alanda var olmayı tercih eder. Bu bozuk düzende bu bozuk düzen tarafından kirletilmeden, ancak orada var olunabileceğini işaret eder" (Kayıran, 1996, 36) şeklinde tarif. Bağımsız olarak "Sevgi Duvarı" (Yücel 2019d: 48) şiiri ise araştırmacının dikkat çektiği marjinal varoluş alanını tersine söylem geliştirerek, ironik bir şekilde düzene uymak fikrini ortaya atarak inşa eder. Şöyle ki henüz şiirin başında "Sen miydin o, yalnızlığım mıydı yoksa / kör karanlıkta açardık paslı gözlerimizi" diyen öznenin ilk duyumsattığı oksimoronik bir biçimde kör karanlıkta açılan paslı gözlerdir. Karanlığa uyum sağlayabilmek ve karanlıkta görebilmek için gözlerin de paslı olması, dolayısıyla aslında görmemesi ya da yarı görür olması ön şartı vardır. Zaten özne, bunun için gördüğü şeyin yalnızlığı mı yoksa bir başkası mı olduğu noktasında tereddütlüdür.

Karanlığa uyum sağlamakla başlayan şiir, yine yaşamak için doğal ve vazgeçilmez olan bir edimle, dildeki küfürle devam eder. Küfür içimizde biriken öfkenin sembolüdür. Ardından "Derdim günüm insan arasına çıkarmaktı seni" şeklindeki 5. dizeyle birlikte şiirin asıl meselesine giriş yapılır: bir insan içinde bulunduğu köhnemiş topluma nasıl adapte olabilir?

Gerçekte yakaya takılmış bir çiçek güzel giysiler, elbiseler giydikten sonra buluşulacak olan kişi ya da kişilere verilen kıymet yanında temizliği, güzelliği sembolize eder. Oysa "Sevgi Duvarı"nda toplum içine sokulacak kişinin yakasına "amonyak çiçeği" takması gerekir. Amonyak, pis kokulu, insanı rahatsız eden bir gazdır. Can Yücel yakaya takılan amonyak çiçeği metaforuyla topluma dâhil olup süreç içinde uyum sağlaması beklenen kişinin önce o toplum gibi kokuşmuş ve pis kokması gerektiğini duyumsatır. Hemen ardından aynı anlam dairesi içinde "yalnızlığım benim sidikli kontesim" dizesiyle karşılaşırız. Yalnızlığın ve sidikli kontesin transpoze olduğu bu dizede yalnızlık, köhne evinin koridorlarında gezinen bir yaşlı kadın imgesi ile belirir. (İkinci bölüğün sonunda bu imge "Yalnızlığım benim süpürge saçlım" metaforuyla güçlendirilecektir.) Topluma uyum sağlama sürecinde amonyak kokmak, sidik kokmak yetersiz olabilir düşüncesiyle ilk bölüğün son dizesi "Ne kadar rezil olursak o kadar iyi" ifadesiyle biter. Rezilliğin boyutu arttıkça toplumun kabulü de o kadar kuvvetli olacaktır.

Yukarıda şairin sarhoş imgesi içinde kendini ifade ettiği şiirlerin sayıca fazla olduğunu ifade etmiştik. İkinci bölük de doğrudan "sarhoş"luk anlam alanından kelimeler kullanılmasa da böyle bir imgeyle başlar. Bu imge aynı zamanda şairin dünyasını oluşturan sembollerle doludur. Dünyanın bir meyhaneye dönüştüğü de düşünülebilir. Altınbaş=Rakı; Altın Zincir=Özgürmüş gibi olma durumu; Hızır Paşa= Otoriter devlettir. Son ikisinden kurtulmak için esrikleşmek gerekir ve sarhoş beden son tahlilde çöplüğe atılmış bir leşe dönüşür. Leşe dönüştükten sonra huzur ve mutluluk başlamış olmalıdır ki şiir "Öyle sıcaktı ki çöpçülerin elleri" dizesiyle devam eder. Çöpçülerin elleri, ancak sevgilinin, annenin ya da babanın ellerinde bulunabilecek şefkati, sıcaklığı verir. Çöpte olmak ve çöpçülerden şefkat görmek bu çöplük dünyada var olabilmek adına o kadar hayatidir ki kendisi de topluma kazandırmak istediği

sevgiliyi çöpçülerin elleriyle okşar: “Çöpçülerin elleriyle okşardım seni”. Kötüleşme, çirkinleşme, kokuşma bulaşıcı bir hastalık gibi elden ele yayılmalıdır. Böylelikle uyum bir an önce sağlanabilecektir. Yine yeterli olamayabileceği düşüncesi ile ikinci bölük de tıpkı birinci bölüğün sonundaki gibi bir ifadeyle “Ne kadar kötü kokarsak o kadar iyi” temennisi ile biter.

Daha önce Can Yücel şiirlerinde başlangıçtan sona doğru tedrici olarak havanın olumsuzlaştığını belirtmiştik. Oysa “Sevgi Duvarı” şiiri tam tersi şekilde olumsuzda başlayıp, olumluya döner. İlk iki bölükteki ironi son bölükte yerini asıl söylenmek istenenin doğrudan ifadesine bırakır. Sidikli ve süpürge saçlı kontes olan yalnızlık, “türkülere” dönüşür. Umutsuz dünya yerini “bol çelik, bol yıldız, bol insana” bırakır. Rezillikle özdeşleme arzusu taşıyan bölük sonu temennileri ise “Ne kadar yalansız yaşarsak o kadar iyi” şeklinde umudun muştusu ve benliğinden vazgeçmemek gerektiğinin çağrısı olur. Bu da toplumcu gerçekçi şiirin mesajı doğrudan verme niyetidir.

Yukarıdaki temizlik ve pislik paradoksallığını en iyi “Hamama Karşı” (Yücel 2005: 28) şiirinde görürüz:

Ellerini yıka

Yıka ellerini

Yıka

Bi daha yıka

Bi daha

Bi daha

Bi daha

Bi daha

Bi daha

Bi daha

Anladın mı şimdi

Ne temiz şeymiş o pislik

Anadan doğduğumuzdaki

“Sevgi Duvarı” ile düşünsel bağı olan ve güzelden kaçma ifadeleriyle dolu pek çok şiir vardır. Örneğin amonyak metaforu Canfeda’nın “Mülemma” şiirinde “Sevgi Duvar”ıyla olan akrabalığına da işaret ederek benzer bir işlevde kullanılır.

Utanmadan gülüyorum hâlâ

Dayamış başını Sevgi Duvarına

Amamonyak helânın

Yaşamaktan başka çarem yok ki (Yücel 2007b: 109)

Amonyak kokulu hela aslında dünyadır ve başını sevgi duvarına yaslayıp gülerek yaşama tutunmaya çalışır. Maaile'nin "Klip" şiirinde amonyak çiçeğinin yerini yine pis kokulu ve çöplük gazı olarak bilinen metandan türetilmiş "metan çiçeği" alır. Burada da "Sevgi Duvarı"nda olduğu gibi özne, Ümraniye Çöplüğünü gezerken ortama uymak için kulağının arkasına bir metan çiçeği iliştirir.

Seke Seke'nin "Yeni Yıl" (Yücel 2008a: 24) şiirinde ise ölüme inat doğumun güzelliğini anlatırken güzel bir görüntü resmetmek yerine çocuğun dışkılamasını gönendirir. Güpgüzel kelimesinden analojiyle kurduğu gökgüzel sapmasıyla dışkı-ölüm-yeşil sözcüklerini de buluşturarak doğumun güzelliğini anlatmak isterken bile bu güzellikten uzaklaşır:

Altı aylık bir bebe

Ölümü dışlıyor dışkısıyla

Gökgüzel bir bok kokusu

Ölüm bir yeşildir.

Sonuç

İnsanlar varlıklarını ortaya koymak için çeşitli yollar dener ve diğerlerinden farklı olduklarını düşündükleri özellikleri üzerine benliklerini inşa ederler. Burada temel motivasyon başkaları, özellikle de karşı cins tarafından görünür olabilmeyi başarmaktır. Kendisinde farklı gördüğü ve öne çıkarmaya başladığı özellikler birkaç kişi tarafından görülüp takdir edildiği zaman ise kişi kendisini var ettiğini düşündüğü bu hasletleri benliği ile özdeşleştirmeye başlar. Ancak Can Yücel, bu durumun aksine zekâsını ve aklını sanat eserine yansıtabilecek kadar kabiliyetli olmasına rağmen açıklamaya çalıştığımız üzere güçlü baba figürü nedeniyle özsaygı problemi yaşar. Doğru ya da yanlış, az ya da çok yaptıklarıyla kendisine saygı duyup var olabilen normal bir insan karşısında Yücel, sahip olduğu özellikleri takdir etmek bir yana onları ya görmezden gelir ya aşağılar. Onun şiirlerini tanımlarken dile getirilen "cinsel içerikli sözcükler çoktur", "argo ve küfür kullanır" gibi değerlendirmelerin hepsi doğrudur; ancak bu değerlendirmeler, şairin niçin böyle bir dil seçtiğine ve şiirleri içinde ne kadarlık bir yer kapladığına eğilmez. Gerek mevcut dil yapısı ile gerek sürekli kendini aşağılayan ifadelerle Can Yücel, aslında hem gerçek hayatta hem de edebi dünyada var olmaya çalışmaktadır. Hayatın erdemleştirilen değerlerini yıkarken düzeni ve devleti temsil eden babası karşısında; dilin düzenini yıkarken ise edebî dünyada görünür olmayı başarır.

KAYNAKLAR

AKIN, Enis, (2006), "Güzelde Tutunamayan Şair: Can Yücel", Varlık, 1181, ss. 49-52

BOWLBY, John, (1973), "Seperation: Anger and Anxiety", Attachment and Loss, Vol.2, New York: Basic Books,

BÖRKLÜ, Jale.G. (2012), Can Yücel'in Hayatı, Edebî Çevresi ve Şiirlerinin İncelenmesi, (Doktora Tezi), Gazi Ü. Sos. Bil. Ens.

BURGER Jerry. M., (2006), Kişilik- Psikoloji Biliminin İnsan Doğasına Dair Söyledikleri, (Çev.: İ.D.E. Sarıoğlu), İstanbul: Kaknüs Yayınları.

HİLAV, Selahattin, (1995), Edebiyat Yazıları, İstanbul: YKY.

HORNEY, Karen, (1993), Nevrozlar ve İnsan Gelişimi, (Çev.: S. Budak), Ankara: Öteki Yayınevi.

KAYIRAN, Yücel, (1996), "Modern Türk Şiirinde Bir Tavır: Can Yücel'in Şiirinde İmge", Sombahar, 34, Mart-Nisan.

UZUNOĞLU, Selim, (2006), Kişilikleri Tanıma Rehberi, İstanbul: Morpa Kültür Yay.

REİCH, Wilhelm, (1991), Kişilik Çözümlemesi, (Çev.: B. Onaran), İstanbul: Payel Yayınları.

SÜREYYA Cemal (2006), Şapkam Dolu Çiçekle, İstanbul: YKY.

YALÇIN, Mehmet, (1996), "Can Yücel'in Şiiri", Sombahar, 34, Mart-Nisan.

YÜCEL, Can, (1974), "Şiir İnsanlığın Kurtuluşu….", (Kon: Alpay Kabacalı), Milliyet Sanat, 103, ss.4-8.

YÜCEL, Can, (1983), "Can Yücel ile Rengahenk Üzerine Konuşma", (Kon.: T.Uyar), Milliyet Sanat Dergisi, 65, ss.20-21

YÜCEL, Can, (1988), "Biz Öfkenin Yerine Oturtulduğu Zaman Çıkış Noktası….", (Kon.: Ö. Taner, B. Toprak), Yeni Düşün, Nisan, ss. 12-19

YÜCEL, Can, (1996), "Can Yücel Genç Bir İhtiyar-Söyleşi", (Kon.: M.Erol), Hürriyet Gösteri, 193, ss.16-21

YÜCEL, Can, (1996), "Can Yücel: Şiir Düzerken Kahkaha Çiçekleri Üretmek", (Kon: Zeynep Oral), Milliyet Sanat, 463, ss.4-8.

YÜCEL, Can, (2000), Seke Seke, İstanbul: Doğan Kitap.

YÜCEL, Can, (2004a), Ölüm ve Oğlum, İstanbul: Doğan Kitap.

YÜCEL, Can, (2004b), Alavara, İstanbul: Doğan Kitap.

YÜCEL, Can, (2005), Gökyokuş/Kuzgunun Yavrusu, İstanbul: Doğan Kitap.

YÜCEL, Can, (2006), Çok Bi Çocuk, İstanbul: Doğan Kitap.

YÜCEL, Can, (2007a), Gece Vardiyası, İstanbul: Doğan Kitap.

YÜCEL, Can, (2007b), Canfeda, İstanbul: Doğan Kitap.

YÜCEL, Can, (2008a), Seke Seke, İstanbul: Doğan Kitap.

YÜCEL, Can, (2008b), Portreler, İstanbul: Doğan Kitap.

YÜCEL, Can, (2018a), Maaile, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

YÜCEL, Can, (2018b), Yazma, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

YÜCEL, Can, (2018c), Gezintiler, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

YÜCEL, Can, (2019a), Mekânım Datça Olsun, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

YÜCEL, Can, (2019b), Güle Güle-Seslerin Sessizliği, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

YÜCEL, Can, (2019c), Bir Siyasinin Şiirleri, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

YÜCEL, Can, (2019d), Sevgi Duvarı, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

YÜCEL, Can, (2020), Rengâhenk, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi

Cilt : 9 Sayı : 26 Sayfa: 145 – 158 Mart 2021 Türkiye

Araştırma Makalesi

ERİL TOPLUMDA KADIN SESLERİ: AMASYALI KADIN ŞAİRLER VE OKSİTAN'DAKİ KADIN TRUBADURLAR ÜZERİNE MUKAYESELİ BİR ÇALIŞMA

Dr. Zeynep ELBASAN BOZDOĞAN♣

ÖZ

Amasya'da 15. ve 16. Yüzyıla ait tezkireler incelendiğinde önemli dört kadın şaire yer verildiği görülmektedir: Zeynep, Nisayi, Ayşe ve Mihri Hatun. Mihri Hatun'un divanının dört nüshasının bulunmasına rağmen bahsi geçen diğer kadın şairlerin eserlerine sadece tezkire ve yazışmalar üzerinden ulaşabiliyoruz. Bu şairelerin tamamı erkek şairler tarafından erkek okurlar için tasarlanmış divan edebiyatı sınırları içinde eser vermiştir. Buna benzer bir örneği on iki ve on üçüncü yüzyılda Oksitan edebi muhitlerinde de görüyoruz. 1150-1250 yılları arasında bir grup kadın, trobador erkeği merkeze alan kendi klasik edebiyatlarının sınırları içinde şiirler üretmiştir.

Bu mukayeseli çalışma yukarıda belirtilen kadın yazarların eserlerinde kadınlık ve seslerin çokluğu kavramına odaklanmaktadır. Oksitan bölgesinden (Fransa'nın güney kesiminden) ve Amasya'dan (Anadolu'nun kuzey kesiminden) kadın yazarların kimliğini inşa eden sosyal koşulları daha iyi anlamak ve ilerlemelerinde önemli olup olmadığını araştırmak için inceleniyor. Ele alınan üç karşılaştırma hususu söz konusudur: birincisi, cinsiyet söylemi sorunu, farklı konular hakkında çoklu sesler kullanarak yazmak ve bu iki durumun kadın yazarların edebi tarzlarını ne ölçüde etkilediğidir. İkinci olarak, kadın yazarlar arasındaki mektup yazışmaları veya şiir üzerinden ne gibi etkileşimler olduğu da bu araştırmanın konusudur. Bu çalışma, dönemin kadın ve erkek şairleri arasındaki etkileşime de odaklanmaktadır. Her iki durumda da kadın yazarlar, söz konusu teknikleri erkek hegemonyası sınırları içindeki edebi dünyada statü kazanmak için bir müzakere aracı olarak kullanmışlardır.

Anahtar Kelimeler: Erken modern, orta çağ, tezkire, kadın şair, Amasya,

FEMININE VOICES WITHIN MASCULINE BOUNDARIES: A COMPARISON OF THE FEMALE POETS OF AMASYA AND THE WOMEN TROUBADOURS OF OCCITANIA

ABSTRACT

In Amasya during the 15th and 16th centuries, four female poets appear in *tezkire*s, a collection of short biographies of notable figures: Zeynep, Nisayi, Ayşe, and Mihri Hatun. While Mihri Hatun's *divan*, collection of poems, remains entirely intact with four manuscript copies, we find the remaining poets' works either from correspondences or *tezkire*s. Both these poets wrote within the boundaries of divan literature, which is created by male for the male. We find a similar example in 12th and 13th centuries Occitan literary culture. Trobairitz, woman troubadours, whose lives spanned the period between approximately 1150 and 1250, appeared as a literary group in Occitania and produced poems of courtly love. Like in the case of women poets from Amasya, women troubadours were also in the boundaries of a literary system that men created with the dreams of men in mind.

This comparative study explores the concept of femaleness and the notion of multiplicity of voices in these women writers' works. The historical setting of women writers from Occitania (in the southern part of France) and Amasya (in the northern part of Anatolia) is given to have a better understanding of the urban centers, as well as to investigate whether they are significant in the advancement of women poets or not. There are three points of comparison addressed:

♣ İndiana University, Central Eurasian Studies and Comparative Literature, zeynepelbasan@gmail.com, Orcıd ID: 0000-0001-5664-0515

Makalenin Dergiye Ulaşma Tarihi:30.12.2020 Yayın Kabul Tarihi: 05.03.2021

first, the question of gender discourse, writing about different topics by using multiple voices, and to what extent it affected these writers' literary styles. Secondly, the interactions between women writers, such as letter correspondences and/or poem exchanges are discussed. The scope of this study also focuses on the interaction between male and female poets – if there is any. Finally, in both cases, the women writers used the aforementioned techniques as a negotiation tool to earn status in a literary world within the borders of male hegemony.

Keywords: Early modern medieval tezkire woman poet Amasya

Introduction

Even in the corpus of female literary works, both in the East and the West, the unwritten rules of male dominance are apparent. Although women writers are in the same competitive lane as male writers, according to the rules of classical structure, the beloved is a female symbol while active love is a masculine role, suggesting that the voice of poetry was expected to be that of a man. In such male-dominated societies discomfort with the idea of woman writing poetry continued to be widely shared even among early-modern male writers, with the result that women poets left few surviving records. In the case of both *trobairitz* and especially the first Ottoman women writers, very limited numbers of manuscripts remain today. Bearing in mind that the only sources about female writers that have reached us those that were written by men, this scarcity of the work of women writers may reasonably attributed to a communal structure in which the concept of women writing was perceived as socially inappropriate and even offensive. To understand these urban centers as well the extent to which they were significant in the advancement of women poets or not, the historical setting of both groups will be investigated. Also, concepts of femaleness and the notion of multiplicity of voices will provide a conceptual framework within which to address issues concerning the legitimacy and acceptance of women writers at the time. To narrow down the research, I will focus on the specific works of Lombarda (born c.1190) and Castelloza (born c.1200); Zeynep Hatun (d. 1474), and Mihri Hatun[1] (d.1512), entering the discussion on three points of comparison. First, I will address the question of gender discourse and the use of multiple voices in writing about different topics, and the extent to which it affected these writers' literary styles. Secondly, I will investigate interactions, if any, between male and female poets. Finally, I will argue that the female writers used techniques of multiple voices as negotiation tools to achieve status in a literary domain that lay within the borders of male hegemony.

Historical Setting

Ottoman sultans valued literary and visual arts as most of them were either poets or artisans themselves. One of the most significant features of Ottoman art was that being promoted and supported by the Ottoman rulers, and sheltered by Ottoman patronage, the very nature of art was shaped according to the preferences of the Ottoman court (İnalcık, 2003: 10). As artists themselves, these members of the ruling class embraced the role of patrons of the arts and provided many benefits to artist such as employment, housing, and money. Because the Ottoman elite were passionately devoted to poetry, literary circles gathered mostly in the imperial palace, the mansions of grand vizier and *sheikh ul-Islam* (chief judge), and ***şehzade sanjak***s.[2] Thanks to

[1] *Hatun* was a female title of nobility in the first Turkic empires. It is equivalent to queen or empress. Later in the Ottoman period, it was used after a given name as an honorific title.
[2] *Sanjak*s were the administrative divisions of the Ottoman Empire.

Ottoman princes who were also the patrons of arts and poetry, Amasya, as a *sanjak*, served as a center for literary gatherings till the execution of Şehzade Mustafa (d.1553) by order of his father, Suleiman the Magnificent. Amasya, *lit.* Amasis – the queen of Amazons-, is a city close to the Black Sea region of Turkey. It is known for its tradition of hosting Ottoman *şehzade*s (princes) as they practiced their statecraft, prepare themselves for the sultanate, and keep their eyes on possible attacks so they could join the troops of the sultan in case of an emergency.[3] Amasya adopted the title "*Şehzadeler Şehri"* (the city of the crown princes) and Beyazid I, Mehmed the Conqueror, Selim I and many other less famous princes who could not accede to the throne were schooled here and held the position of governor in their youth. Amasya was already the capital of Pontus Kingdom (281 BC – 63 BC), and, especially in the early years of Ottoman rule, this city was endowed with mosques and *medrese*s (educational centers).

In Amasya during the 15th and 16th centuries, four female poets were featured in *tezkire*s[4], massive collections of short biographies of notable figures: Zeynep, Nisayi, Ayşe, and Mihri Hatun. While Mihri Hatun's *divan*, a collection of poems, remains entirely intact with four manuscript copies, we find the remaining works of the other poets in either correspondences or *tezkires* (Havlioglu 2010: 25-54). All these poets wrote within the conventions of *divan* literature, which was created by males for the male poet. A closer look will reveal the reason for such a flourishing of female poets in Amasya, which challenges the assumption that female poets were inactive during those centuries. The historical accounts indicate that these female poets were in contact with each other, corresponding with letters and poems. However, especially after the death of *Şehzade Mustafa*, we do not find further indication of the presence of female writers in Amasya.

Trobairitz, woman troubadours, whose lives spanned the period between approximately 1150 and 1250, appeared as a literary group in the region of France where Occitan was the medium of language and culture. Occitania lies south of the Loire Valley and extends to the Mediterranean Sea. (Fraser, 1997: 24) Although the number is still unknown, about twenty women poets produced works of courtly love (Bogin 1980: 22). There is a problem in verifying the classification of these women poets as *trobairitz*. Comparing the *trobairitz* canon with the troubadour songs in the manuscript for similarities makes the designation of these two corpuses and identification of troubadours and trobairitz difficult by raising such questions as who are said to be the authors, what types of fictionalities are created, and whether there are differences and in terms of love discourse. Meg Bogin includes eighteen names listed in chronological order in her book. However, Bruckner adds three more names to that list, suggesting that this number of twenty-one may by no means be final (Bruckner 1992: 870). This uncertainty leads to the question of whether or not the songs of troubadours and trobairitz can be classified within the same corpus and is why we cannot definitively combine these two groups under one category. The answer to this

[3] Apart from Amasya, there were two other cities, Trabzon and Manisa, where Ottoman princes resided as a part of fulfillment of their service.

[4] In my analysis, I used four *tezkire*s as primary sources in the Ottoman case. I digitalized three of them and put them in the Notes section. Since there is a translation of Latifi's *tezkire* in Turkish, I used the translation.

problematic issue might require an exploration of the distinction between poet and voice, for which there are currently not enough critical editions of the trobairitz poems available to investigate this phenomenon in detail. Bruckner addresses the question of the poets' gender as follows: "if we cannot determine the gender of the poets with absolute certainty, and even if we may assume the rarity of a coincidence, it does not seem reasonable to suppose that some of these unknowns are women, especially in a corpus like the troubadours' where a not inconsiderable group of women poets can be documented" (Bruckner 1992: 873).

We know that from the beginning of 10th century, there was rapid change in the poetic flourishing; however, it was still the age of inequality in both legal rights and social attitudes (Bogin 1980: 24). So how did these female poets of Occitania appear and survive in such an environment? And what was the nature of the society in which these women lived? These are salient points of curiosity. There are two major changes between 11th and 13th centuries: a new moneyed class arose, stimulating a renewal of the commercial system, and the great mass male movement that was the Crusades took place. The 12th century was when the bourgeoisie started to make economic inroads into the domain of the upper class. The old feudal system gave way to the bourgeoisie as nobles selling their lands to *bourgs*. According to Bogin, with the rise of the bourgeoisie, a new set of values came to center stage: equality and citizenship (Bogin 1980: 29). The Crusades (1096-1291) resulted in a drastic decrease in male population, which led women having more power specifically in Occitania. Meg Bogin states that "the most immediate effect of the drastic reduction in the male population was to place women in direct control of fiefs that had previously been run by men" (Bogin 1980: 35). This situation led to women being in direct control of lands, vassals, and businesses previously run by their husbands. This was the period when women started to play more active roles in politics, religion, economics, and arts. So basically, in Occitania, women took up the reins of power.

There are two opposing ideas regarding the freedom of women writers during this period. On one hand, some insist that the patriarchal system of male dominated cultural codes was still intact, while on the other hand, some claim that because of the economic and cultural expansion, Occitanian society's climate of tolerance fostered a kind of renaissance for women. Bruckner attributes this climate to Occitanian society's "preference for peacetime enjoyment of wealth and acts of largesse over more warlike pursuits, the persistence of codes of law that allowed women a more privileged status (especially in relation to inheriting property), and the effect of crusades that sent men off to war and left noblewomen at home with great administrative responsibilities" (Bruckner 1992: 868).

As did the women poets from Amasya, women troubadours also produced works of courtly love, which, according to Bogin, was essentially a system that men created with the dreams of men in mind (Bogin 1980: 57). Indeed, according to Valency, "The literature of *fin amor* may thus be properly considered a phenomenon of the decline of feudalism, a system in which the new chivalric class had actually no great stake" (Valency 1958: 84). Both the women writers of Amasya and Occitania emerged and produced works during their lifetimes and then disappeared from the stage. Although these two groups came from different centuries and backgrounds, their similarities indicate that both poetic groups can be considered representatives of the

first female voices to appear, however briefly, in a literary culture that was dominated by the male voice.

Multiplicity of voices: is there a female rhetoric?

The social climate in which our women poets flourished was heavily influenced by the male elite. In order to gain a status in this hegemonic literary world, women had to engage intellectual pursuits usually reserved for male writers. Bearing in mind that being a woman writer was already an anomaly in the medieval ages, revealing one's identity as such or being visible by producing literary works was sometimes considered socially improper. Andrews and Kalpaklı, in *The Age of Beloveds*, characterize perceptions of women's visibility at the time by saying: "the problem women's visibility presents for early-modern culture stems in part from the widespread notion that a woman's virtue resides precisely in her invisibility and silence, expressed as modesty" (Andrews and Kalpakli, 2005: 194). So basically, the issue of representation is a twofold issue that amounts to a double bind. On one hand, when women write, they take an active role in representing themselves and make their voices heard. On the other hand, when women write to make their voices heard, they become visible to other gazes, which damages the virtue. The greatest obstacle that women writers had to face was to decide whether to create a language or to adopt the male-created language, which already had a female component in it. There are three questions to be addressed while discussing our writers: Does gender have a poetics? What difference does gender make? How does it affect writing, reading, and the functions of text in society? (Miller, 1986: 200)

Our writers Zeynep Hatun and Mihri Hatun took different approaches. Mihri Hatun tried to invent a woman's language by challenging the patriarchal values of the literary tradition. In fact, throughout her life she never married, a problematic case in the eyes of *tezkire* writers. Again, we must remember that the stories we read of women poets were written, delivered and employed by men. According to Lemaire on the interpretation of the female subject, women have been explained away as actively desiring subjects, formulating and realizing their own "demande" in love poetry (Lemaire, 1986: 733). A detailed analysis of these stories will be a necessary step of this research in order to understand and contextualize the women's writing. The main reason of the marginalization process of women poets is at the very core of the classical literature, in which love, as the main poetic theme, combines physical, religious and political dimensions. As the active participants in all these domains were men, it was considered inappropriate for women to be openly engage in them. When women crossed that gender line and made their voices heard, this was perceived as an invasion of male territory. In this situation, *tezkire* writers not only wrote the history of Ottoman literature but also had the power to set the rules for women poets to be "appropriate" female writers.

Sehi Beg, in his tezkire *Heşt Bihişt* (Eight Heavens), which was written in the first half of 16th century, gives glimpses into such domination by acknowledging only two women poets - Zeynep Hatun and Mihri Hatun- in his extensive book: "In this age there are two women poets. Because their poems are beautiful, their couplets are

matchless, their gazels are popular, and their fame considerable, they have been included in this biographical collection."[5]

Although he praises the quality of the works of these women writers in his *tezkire*, Sehi Beg categorized them as a separate group. In fact, Sehi Beg organized the entries in the eight chapters of his *tezkire* according to the writers' occupations, so in one sense, this scheme was not applicable to the Ottoman women as they had no professions. However, there was only place our female poets appeared in the collection, a subcategory in the seventh chapter entitled *zikrü'n nisa* (mention of the women), clearly indicating their marginalization. Further evidence of this marginalization is that between the 15th and 20th centuries, the works of only about 11 women poets were collected and studied in limited numbers compared to more than 400 male poets (Havlioglu 2010: 28). The identification of a special category, indeed only a sub-category, enabled male writers to create a different discourse for discussing women poets.

One of Sehi Beg's successors, poet 'Aşık Paşa, who included gossip in the form of anecdotes in his tezkire *Meşa'ir üş-şu'ara* (Stations of the Poets*)*, allocated space for an extensive entry on Mihri Hatun. He starts the section by relating Mihri's name to natural phenomena:

> Her name and pen name were both Mihri. The sun [mihr] of her appearance was [in] the sky of Amasya; for that reason, she was compatriot of Afitabi [of the sun]. Although she is a woman, that unmanly [*na-merd*] person gave a mule's kick to ever so many men of war (Andrews and Kalpakli 2005: 202).

As this excerpt indicates, *tezkire* writers paid most attention to the private lives of Zeynep Hatun and Mihri Hatun. They questioned Mihri Hatun's marital status (single) comparing her unfavorably with Zeynep Hatun, whom they perceived as a symbol of virtue, because she fulfilled a woman's primary duty, which was marriage. 'Aşık Paşa implies that Mihri had relations with men since she continued to write poetry in her unmarried state, whereas Zeynep stopped writing after she got married:

> Mihri shied away from marriage and spent her life unmarried until she died. [However] Zeynep married, lived under her husband's command and she quit poetry, and did not have contact with men (Meredith-Owens 1971: 83b)[6]

Zeynep Hatun, encouraged to continue her education by her father, took a path different from Mihri's, accepting the masculine mode and praising male values such as courage in her poems. This strategy of praising male hegemony won her status in the men's club and accolades from *tezkire* writers. Her embrace of the male perspective is apparent in the lines below:

> Remove your veil and illuminate the earth and skies
> Make this elemental world more brilliant than any paradise

---

[5] Translation of the original poem is taken from Andrews, G. Walter and Mehmet Kalpakli 2005.
[6] Mihri izdivacdan ar idup ölünce tecerrüd ile geçinmiş, Zeynep ere varıp eri hükminde olup şiirden ve rical ile munasebetten çekinmiş.

When your lips stir, the rivers of Paradise come to boil
Uncover your curls of ambergris, so the entire world may be perfumed

The black down of your cheek wrote a royal command to the east wind
It said – go quickly to Cathay and captivate all of China, with your sweet scent!

Oh heart, the water of life is not your lot, nor sadly is the kiss of your beloved
Even if you wait one thousand years searching like Alexander in the darkness

Oh Zeynep, go simply, go bravely, surrender all decoration
Abandon your love for this adorned and deceiving world (Silay 1997: 210)[7]

As a confident poet, Mihri did not maintain silence in the gender politics of Ottoman culture. She reveals her gender by praising womanhood in these lines, which can be regarded as the early seeds of feminist activities in the Ottoman society.

> Since they say women lack reason. All their words should be excused. An efficient woman is much better than A thousand inefficient men (Havlioglu 2010: 43).[8]

In her article "On the margins and between the lines: Ottoman women poets from the fifteenth to twentieth centuries" Didem Havlioglu argues that being accepted in the male dominated literary circle "allowed some women poets to raise their voices from the margins and that is the very reason why their voice is very distinct" (Havlioglu 2010: 31). This statement is applicable to the question of whether there was a female rhetoric in the poetry of the trobairitz. Joan M. Ferrante, in "Notes toward the Study of a Female Rhetoric in the Trobairitz," finds evidence of a distinctive rhetoric among the women writers in her comparison of the style and techniques of a small group of troubadours' and trobairitz poems. In this rhetoric she sees "a much greater tendency to address the lover directly, to refer to a past state that no longer obtains, a more negative expression of feeling, if not attitude, through both the persistent use of negatives and the greater use of contrary- to-fact verb forms, and at

---

[7] Keşf it nikabun yiri gögi münevver it / Bu 'alem-i 'anasırı firdevs-i enver it.
Depret lebüni cuşa getir Hamz-ı Kevseri / 'Anber saçını çöz bu cihanı mu'attar it.
Hattun berat yazdı sbaya didi ki tiz / Var milket-i Hita ile Çini musahhar it
Ab-ı hayat olmayıcak kismet iy gönül / Bin yıl gerekse Hızrıla seyr-i Sikender it
Zeyneb ko meyli zinet-i dünyaya zen gibi / Merdane var sade-dil ol terk-i ziver it.
(İsen, Mustafa. (1990). ***Latifi Tezkiresi.*** Ankara, Kültür Bakanlığı: 178-179)

[8] Bir müennes yegdurur kim ehl ola / Bin müzekkerden kı ol na-ehl ola
Bir müennes yeg ki zihni pak ola / Bin müzekkerden ki bi-idrak ola
(Havlioglu, Didem. (2010). "On the Margins and Between the Lines: Ottoman Women Poets from the Fifteenth to the Twentieth Centuries." ***Turkish Historical Review*** 25(54): 43)

the same time an assertion of the female voice in wordplay and rhymes, and in the attacks on the conventions of the courtly game." (Paden 1989: 63-65).

Lady Castelloza, in her *chanson*, took an active role in articulating the tension between conditional and unconditional love by expressing her pain and suffering. This situation led a reinvention of troubadour lyrics, because she revealed her female identity. Van Vleck, in her work on Castelloza, states "she finds herself facing a widely held view that it is inappropriate in another way – simply because she is a lady, and ladies should not compose poems presenting love-arguments to men." (Van Vleck 1989: 97) Castelloza uses feudal symbols such as fidelity and trust, the uniqueness being that she blends these with straightforward statements. In the first part of her chanson, she imagines whether a cruel heart might not be effective in securing the affections of her lover or would just give him a weapon if he ever thought she had wronged him:

> I won't consider you a decent man, nor love you fully nor with trust until I see if it would help me more to make my heart turn mean or treacherous. But I don't want to give you an excuse for saying I was ever devious with you; something you could keep in store in case I never did you wrong.[9]

In the genre of the *chanson*, the poet addresses the reader in a direct voice but does not reveal the love object even to his close friend. Considering that the poet is creating such drama in the poems, one might reasonably assume that the aim of such an artistic convention is the song, not the love. However, by the end of the 12th century, the term *chanson*, referred in most cases to a love song, for which a new melody had specifically been composed. Maurice Valency, in "In Praise of Love", states:

> In reality, the *chanson* is an *aria*, a stage monologue, the attitudes, moods, and emotions of which are derived from a dramatic fable of invariable design; and the poet, while seemingly he confronts us in every line, remains anonymous up to the point where he emerges in his own proper person at the end in the *envoi*, the *tornada* (Valency 1958: 117).

What Castelloza repeatedly does is to juxtapose different paradoxical images or opposite ideas in each of her chanson. Bruckner considers this approach as process of reinvention of the troubadour song: "There is, too, a certain strength expressed in her generally humble stance, to the extent that she claims her position with a polemical tone, anticipating and at the same time parrying the social criticism she expects to receive as a result of her song" (Bruckner 1992: 885) The opening stanza of Castelloza's first song is an example of such critique of the social structure:

---

[9] Jamais no.us tenrai per valen
Mi.us amarai de bon cor e de fe,
Tro que veirai si ja.m valria re
Si.us mostrava cor felon ni enic;
Non faraj ja, car non vuoill poscatz dir
Qu'ieu and vas vos agues cor de faillir
Qu'auriatz pois qualque razonamen,
S'ieu fazia vas vos nuill faillimen. (Bogin 1980:119)

> Friend, if you had shown consideration, meekness, candor and humanity, I'd have loved you without hesitation; but you were mean and sly and villainous. Still, I make this song to spread your praises wide; for I can't bear to let your name go on unsung and unrenowned, no matter how much worse you treat me now.[10]

We find implications of self-reference in Castelloza's songs in which she praises women's virtue and faithfulness while speaking in a gentle voice with a bold tone:

> All other love's worth naught, and every joy is meaningless to me. But yours, which gladdens and restores me, in which there is not a trace of pain or of distress.[11]

Lombarda's *tenson*, a style of troubadour song that takes the form of a debate, is unique in that it presents voices of both genders in one poem. The *tensons* appears as a continuing point- counterpoint by contrasting different points of view and different ideals. In the *tenson* tradition, the second poet's stanzas reflect the form of the first poet's stanzas. About a third of the poems by *trobairitz* appear in the form of *tensons*: some of these present debates or dialogues between a man and a woman, while others present debates between women. In the case of Lombarda, her *tenson* reveals a feminine voice that challenges the categorization of woman as mirror to man. Lombarda split the poem into two, using a male voice in the first section and a female voice in the latter to create a cross-gender debate that reveals the problems of patriarchal logic within the boundaries of patriarchal language. Comparing the traditional approach, which characterizes Lombarda's poem is a dialogue between a man and a woman, to Labbie's interpretation changes the overall picture in multiple ways, beginning with the poet's reason for writing this. Secondly, although in both cases we witness a female identity construction by giving the female a poetic voice, in Labbie's argument the creation of the male voice is for representation of the male gaze. Labbie states that "Lombarda questions the blind acceptance of the mirror's significance, challenging her listener to express the self through specific language" (Lebbie 1995: 14) Lombarda tries to define the male gaze by questioning Bernart's reference to a mirror: "what's the mirror into which you stare?" (Bogin 1980: 117). The mirror does not reveal the truth; instead, the truth can be expressed only in feminine language. Lombarda's approach raises the question of the significance of language in

---

[10] Amics, s'ie.us trobes avinen,
humil e franc e de bona merce,
be.us amera, quan era m'en sove
que.us trob vas mi mal e fellon e tric;
e fauc chansoss per tal qu'ieu fass' auzir
vostre bon pretz; don ieu non puosc sofrir
que no.us fasa lauzar a tota gen
on plus mi faitz mal et adiramen. (Bogin, 1980: 118-119)

[11] Tot' autr' amor teing a nien
e sapchatz ben que mai jois no.m soste
mas lo vostre que m'alegr' e.m reve.
on mais en sent d'afan e de destric; (Bogin, 1980: 120-21)

understanding Bernart's intentions. The process of identification is "the play of the self in reflection with other, as the self-searches for the Self, the self being the internalized *imago*" (Labbie 1995: 17). In other words, *imago* is a model of identity that can be imitated but never accomplished. In Lombarda's conception, Bernart's mirror with no image, Bernart's blindness in other words, is so disruptive that she cannot continue her poem. Actually, in the *tenson* tradition, stanzas in one poem are supposed to rhyme with those of the other poem. However, as an innovative approach, Lombarda destroys the mirror metaphor by not responding to the final quatrain of Bernart's poem. To the reader it may seem like Lombarda ignores the issue of the mirror, looking more closely at Lombarda's response, we can see that the mirror metaphor is dealt with in detail in the second and third quatrains of her poem.

Bernart's attitude in his poem can be related to some scholars' view on the significance of beauty in courtly love, by which woman becomes a fictive image and is under the dominance of the viewer. In this poem, Bernart's urge to dominate the female appears in the very first lines, in which Bernart talks about the masculine/feminine distinction after getting married:

I'd like to be a Lombard for Lombarda
For I like her more than Alamanda or Giscarda. (Bogin 1980: 115)

In response, Lombarda assigns Bernart wives with fictional names, asserting that she does not want to be a mere figure of the male gaze.

I'm glad I wasn't called Bernarda for Bernart,
And that I wasn't named Arnauda for Arnaut. (Labbie 1995: 21)

Hence, Lombarda's search for authentic meaning in language results in presenting voices of both genders in one poem. She employs both feminine and masculine perspectives and tries to evade patriarchal logic. The reader witnesses a dialogue between man and woman in which Lombarda attempts to reveal the problems of male dominance by crossing the borders of this patriarchal logic. That is to say, the ultimate goal in creating a feminine voice is to defeat the narcissistic role assumed by the male troubadours.

Women writers in the male club: negotiation tools

In the previous section, the presence of two entirely different registers in the female representation of male discourse is discussed: one expresses veneration of woman, and the other extols earthly love, including the metaphors for sexual desire. The question to be addressed in this section is what criteria, if any, had to be met by women poets in order to be accepted in the male club.

In the case of Ottoman women poets, a woman had to belong to upper social classes in order to receive education. Our poets Zeynep Hatun and Mihri Hatun enjoyed the quality of being literate which was a rare status for women in their time. As the next step, they had to employ all their knowledge to their poetry, such as their familiarity with Persian literature and Islamic texts. Zeynep Hatun did not hesitate to use the male discourse by "singing his words", expressing male fantasies, and praise being *merdane* (like a man). (Silay 1997: 210). Her decision to marry, which was regarded not only as a natural phase in the life cycle, but even more as an appropriate protection from male gaze, destroys the negative attitude of Ottoman biographers towards her. In other words, she borrowed some power and prestige from the male elite.

In Mihri Hatun's case, she was perceived as a disturbance in the domain of classical poetry dominated by men writers. Silay and Havlioglu agree that male writers had no idea how to deal with a distinctly female voice. However, Mihri shows no hesitation at all, and she criticizes the Islamic view of women as lacking reason in her lines in opposition of male discourse:

> Since they say women lack reason, all their words should be excused.
> An efficient woman is much better than a thousand inefficient men.[12]

Mihri's attempt to earn status in this elitist club is also evident in her *nazire*s (parallels), a genre that flourished in the 15th century and became a tradition over time. Influenced by Necati Beg, Mihri wrote parallels to his poems, but her attempt to use parallels as a negotiation tool worsened her situation, and she was marginalized for this effort:

> Oh you who would write parallels to my poems, do not stray from the path of courtesy. Do not say "my poems in rhyme and rhythm, are as good as Necati's" (Silay 1997: 212).[13]

Looking at the works of Lombarda and Castelloza, we find that these poets also tried different styles as negotiation tools. Lombarda used tenson, a genre in dialogue that could be fictitious, to negotiate with men. She expressed her feminine ideas by putting the lady on the stage and expressed generally accepted male values in the voice of men. On the other hnd, Castelloza represented her ideas with her songs. Doris Earnshaw's brief examination of some of the tensons and chansons support our argument that these literary forms provided some individuality within the limits of current climate. She continues her argument by saying: "In the poems we have, they use no archaic speech, foreign language, or dialectal variant, three speech styles frequent in the female speech persona in lyrics by troubadours" (Earnshaw 1988: 153). According to Earnshaw, Castelloza "projects a strong female persona which firmly holds the reins of her relationships by using the carnival values in the female voice" (Earnshaw 1988: 150).

It is a fact that both European and Ottoman literary scenes were dominated by men, and the role of female poetry was either dismissed or consigned to a minimal role. Male troubadours' poetry exerted a great influence on the mindsets of women troubadours. However, their uniqueness arose from their search for negotiation tools. They used their own voices, and they had the advantage of writing not for professional reasons. As Bolton suggests "the fictional characters do not 'create' their speech acts but the other way around: the author creates the fictional character, in large measure, by the speech acts assigned to that character" (Bolton 1980: 54).

Lastly, Lombarda's and Castelloza's attempts to disseminate the cultural construction of gender politics by using different poetic techniques can be understood as powerful tools for negotiation. As Sarah Key, suggests in her article, "Derivation,

---

[12] Çünkü nakıs akl olur dirler nisa / Her sözin mazur tutmatır reva
Bir müennes yeg durur kim ehl ola / Bin müzekkerden ki ol na-ehl ola
(Havlioglu 2010: 43)

[13] Ey benim şi'rime nazire deyen / Çıkma rah-ı edebden eyle hazer
Deme kim işte vezn ü kafiyede / Şi'rim oldu Necati'ye hemser (Isen 1990: 317)

Derived Rhyme, and the Trobairitz", these writers chose "the difficult medium of derived rhyme with its ritualization of male-female boundaries, and transgressed those boundaries while respecting the medium" (Paden 1989: 173).

Conclusion

Coming to us from different centuries, different literary traditions, and different mindsets, both groups of these humble women poets have much to teach us about the male dominated traditional poetic system. In the early modern world, women's anxiety about their social position as writers is closely linked with the culture where women as secondary to men and this situation excludes women from the intellectual world (Reis, 2008: 1) I began this article by illustrating a fundamental change in the female discourse. Their works demonstrate the social and literary definitions of both men and women, and at the same time they provide explanations of how to avoid generalizations regarding women. These two groups felt the need to negotiate with male writers to gain status in the domain of poetic tradition. These negotiation tools varied – from using male discourse to writing parallels to men writers' poems, and from writing debate poems representing male-female exchanges to creating stage monologues by using direct voices.

The social climate of the Middle Ages was heavily influenced by the patrimonial structure composed largely if not entirely of men. Within such boundaries, the female writers sometimes had to conceal themselves, their names, and their writings by using different pen names. In the Ottoman case, marriage was also a woman's accepted legitimization as an adult, a female gender role that prescribed she disappear from the stage forever. However, some women poets preferred to unmask their identities, and they became the target of harsh criticisms from their male colleagues. In rare cases – such as Mihri's -, their works were praised, they were canonized by time and were supported by patrons of arts.

The greatest obstacle to deeper understanding of these woman poets is the limited number of manuscripts and dearth of information available today. Also, most of the information we receive is from the perspectives of male writers. Even with such restrictions, we can say that these writers' efforts to make their name in the male-dominated world of poetry is admirable. It is not too much to say that these women poets challenged the categories of sex in politics and literature by changing the gender bias in their language.

In my analysis, I focused on the unique works of particular women poets who tried to establish their identities as lyric poets, and through their singing we hear the voices of other women poets of their time and gain clearer perspectives on the social and communal climate in which they worked. It is justified, therefore, to state that their works are not merely echoes of other poets. In fact, their unique voices appear in a new form within the boundaries of classical literary traditions. As Bruckner suggests: "We are obliged to listen to what they repeat and do not repeat from that larger system, to the pattern of gaps, new combinations, and variations, as each poem reinvents the abstract 'already said' through its own particular manifestations." (Bruckner 1992: 890) In examining both groups' poetry, there is a reversal of the traditional power structure present in troubadour and Ottoman classical poetries. These women writers did not ignore hierarchical power structures, rather they addressed them openly.

Finally, from the male perspective, the female character appears as an abstract object and represents the masculine ideal of womanhood. Our women poets appear either as a threatening presence in men's playground or a projection of manly sexual desires. I use the term "projection" partly because woman was treated as an object of desire, not as a fully realized person in the world. Therefore, in the opaque context woven of male desires, male writers did not know how to deal with the transparent image of the female. Yet the fact that women did continue to write gained some independence away from male writers who had long controlled literary aesthetics.

REFERENCES

ANDREWS, G. Walter and Mehmet Kalpakli (2005). ***The Age of Beloveds: Love and the Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society***. Durham, Duke University Press.

BLOCH, Marc. (1961). ***Feudal Society***. Chicago, University of Chicago Press.

BOGİN, Meg. (1980). ***The Women Troubadours****.* New York, Norton & Company.

BOLTON, W. F. (1980), **The Wife of Bath: Narrator as Victim in *Gender and Literary Voice***. New York, Holmes & Meier: 54.

BRUCKNER, Matilda T. (1992). "Fictions of the Female Voice: The Women Troubadours." ***Speculum*** 67(4): 865-891.

EARNSHAW, Doris. (1988). ***The Female Voice in Medieval Romance Lyric***. New York, Peter Lang.

FRASER, Veronica. (1997). "Two Contrasting Views of Love in the Songs of the Troubadours and the Trobairitz." ***Tenso*** 13(1).

GİBB, E. J. W. (1965). ***A History of Ottoman Poetry***. London, Lowe and Brydone.

HAVLİOGLU, Didem. (2010). "On the Margins and Between the Lines: Ottoman Women Poets from the Fifteenth to the Twentieth Centuries." ***Turkish Historical Review*** 25(54): 25-54

İNALCIK, Halil, (2003). **Şair ve Patron: Patrimonyal Devlet Ve Sanat üzerinde Sosyolojik Bir Inceleme***.* Ankara: Doğu Batı.

İSEN, Mustafa. (1990). ***Latifi Tezkiresi****.* Ankara, Kültür Bakanlığı.

LABBİE, Erin F. "THE VACANT MIRROR IN LOMBARDA'S TENSON." ***Romance Notes***, vol. 36, no. 1, 1995, pp. 13–26.

LEMAİRE, Ria. (1986). "Explaining Away the Female Subject: The Case of Medieval Lyric." ***Poetics Today*** 7(4).

MEREDİTH-Owens, G. M., ed. (1971). ***Meşa'ir üş-şu'ara; Or, Tezkere of 'Asik Celebi***. London, Luzac.

MİLLER, Nancy K. (1986). ***The Poetics of Gender****.* New York, Columbia University Press.

PADEN, William, ed. (1989). ***The Voice of the Trobairitz: Perspectives on the Women Troubadours***. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Reis, Huriye. (2008). "Medieval Women, Poetry and Mihri Hatun." ***Sosyal Bilimler Dergisi*** 20.

SEHĪ, a. Gunay K. (1978). ***Heşt Bihişt : Sehī Tez kiresi*** = Heşt Bihişt : the Tez akire by Sehī Beg : an Analysis of the First Biographical Work On Ottoman Poets with a Critical Edition Based On Ms. Süleymaniye Library, Ayasofya O. 3544, Inceleme, Tenkidli Metin, Dizin Günay Kut. Duxbury, Distribution Orient Press.

SİLAY, Kemal. (1997). “Singing His Words: Ottoman Women Poets and the Power of Patriarchy” in Zilfi, Madeline. C., ed. (1997). ***Women in the Ottoman Empire: Middle Eastern Women in the Early Modern Era***. Leiden, Brill.

VALENCY, Maurice. (1958). ***In Praise of Love: An Introduction to the Love-Poetry of the Renaissance***. New York, The Macmillan Company.

VAN Vleck, Amelia E. (1989) “‘Tost me trobaretz fenida:’ Reciprocating Composition in the Songs of Castelloza,” **The Voice of the Trobairitz: Perspectives on the Woman Troubadours**, ed. William Paden. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi

Cilt : 9 Sayı : 26 Sayfa: 159 - 179 Mart 2021 Türkiye

Araştırma Makalesi

GÜZEL SANATLAR LİSESİ VİYOLONSEL ÖĞRENCİLERİNİN BİREYSEL ÇALGI ÇALIŞMA ALIŞKANLIK DÜZEYLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

Ceren ALBAYRAK♣

Prof. Dr. Damla BULUT♣♣

ÖZ

Bu araştırmada Güzel Sanatlar Lisesi viyolonsel öğrencilerinin bireysel çalgı çalışma alışkanlık düzeyleri çeşitli değişkenlere göre incelenmiştir. Araştırmada betimsel nitelikte genel tarama modeli kullanılmıştır. Çalışma grubu, amaçlı örneklem yöntemlerinden maksimum çeşitlilik örnekleme tekniği kullanılarak belirlenmiştir. Araştırmanın örneklemini Türkiye'nin yedi bölgesinde bulunan çeşitli illerdeki 14 Güzel Sanatlar Liselerinin müzik bölümü 1., 2., 3., ve 4. sınıf düzeyinde eğitim alan 128 viyolonsel öğrencisi oluşturmaktadır. Veri toplama araçlarında ilk olarak öğrencilerin demografik özellikleriyle ilgili bilgi sahibi olmak için "Kişisel Bilgi Formu" kullanılmıştır. Öğrencilerin bireysel çalgı dersine ilişkin çalgı çalışma alışkanlarını tespit etmek üzere Küçükosmanoğlu, Babacan, Babacan ve Yüksel (2016) tarafından geliştirilen "Bireysel Çalgı Çalışma Alışkanlıkları Ölçeği" kullanılmıştır. Elde edilen veriler SPSS 24.0 for Windows programına aktarılarak istatistiksel analizleri yapılmıştır. Verilerin normallik dağılımı Shapiro-Wilk Testi ile kontrol edilmiştir. Öğrencilerin, çalgı çalışma alışkanlık düzeylerinin cinsiyete bağlı olarak anlamlı fark olup olmadığını araştırmak üzere (ilişkisiz) gruplar t testi uygulanmıştır. Öğrencilerin, çalgı çalışma alışkanlık düzeylerinin sınıf, okulun bulunduğu bölge, bireysel çalgılarını günde ve haftada çalıştıkları süreye bağlı olarak anlamlı fark olup olmadığını araştırmak üzere Kruskal-Wallis H testi uygulanmıştır. Anlamlı fark bulunduğu durumda ise hangi gruplar arasında anlamlı fark olduğunu araştırmak üzere post-hoc Mann-Whitney U testi yapılmıştır. Araştırmanın sonucunda Güzel Sanatlar Lisesi viyolonsel öğrencilerinin bireysel çalgı çalışma alışkanlık düzeylerinin yüksek olduğu ve öğrencilerin bireysel çalgı çalışma alışkanlıklarında, öğrenim gördükleri sınıf düzeyi dışında, cinsiyet, çalışma süreleri, öğrenim gördükleri bölgelere göre anlamlı farklılıklar olduğu tespit edilmiştir. Araştırmanın sonuçlarına göre çeşitli öneriler sunulmuştur.[1]

Anahtar Kelimeler: Güzel Sanatlar Lisesi, Bireysel Çalgı Çalışma Alışkanlıkları, Viyolonsel

COMPARISON OF INDIVIDUAL MUSICAL INSTRUMENT STUDY HABIT LEVELS OF FINE ARTS HIGH SCHOOL CELLO STUDENTS

ABSTRACT

Individual musical instrument study habit levels of Fine Arts High School cello students were examined acording to several variables in this research. Descriptive general survey model was used in the research. 128 cello students studying at 1st, 2nd, 3rd and 4th grades of 14 Fine Arts High School music department located in various provinces of seven regions in Turkey comprises the sample of the research. As a data collection tool, "Personal Information Form" was used, firstly, to get information about students' demographical characteristics. "Individual

♣ MEB. Öğretmen, cerenyet@gmail.com, Orcıd ID: 0000-0002-7455-4191

♣♣ Ondokuz Mayıs Üniversitesi/Eğitim Fakültesi/Güzel Sanatlar Eğitimi Bölümü/Müzik Eğitimi Anasanat Dalı, damla.bulut@omu.edu.tr, Orcıd ID: 0000-0001-8346-8159

[1] Bu makale yazarın, "Güzel Sanatlar Lisesi viyolonsel öğrencilerinin bireysel çalgı çalışma alışkanlıklarının çalgı performansı öz yeterlik inancına etkisi" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Makalenin Dergiye Ulaşma Tarihi:15.09.2020 Yayın Kabul Tarihi: 09.01.2021

Musical Instrument Study Habits Scale" developed by Küçükosmanoğlu, Babacan, Babacan and Yüksel was used to determine students' musical instrument study habits in regards to individual musical instrument lesson. Obtained datas were transferred to SPSS 24.0 for Windows programme and analyzed statistically. Normality distribution of the datas were controlled with Shapiro-Wilk Test. (Independent) groups t-test was applied to search whether there was a significant difference in students' musical instrument study habit levels depending on gender. Kruskal-Wallis H Test was applied to search whether there was significant difference in students' musical instrument study habit levels depending on class, location of the school, daily and weekly study period of their musical instrument. When there was found a significant difference, post-hoc Mann-Whitney U Test was applied to search which groups had a significant difference. It was determined that individual musical instrument study habit levels of Fine Arts High School cello students were high and there were significant differences in students' individual musical instrument study habits, gender, study periods, regions they study in except their class levels as a result of the research. Several suggestions were presented according to the results of the research.

Keywords: Fine Arts High School, Individual Musical Instrument Study Habits, Cello

1. GİRİŞ

1.1 Problem Durumu

Müzik eğitimi ses, teori ve çalgı eğitim olmak üzere farklı boyutların bileşimdir. Bu boyutlar içerisinde çalgı eğitimi birçok açıdan mesleki müzik eğitiminin temelini oluşturur. Bulut (2011) çalgı eğitimini "bireye çalgı aracılığıyla müzikal davranışlar edindirme ve bireyin müzikal davranışlarını çalgısı ile geliştirme ve değiştirme, müziği ve müzikal ifadeleri çalgı aracılığıyla anlama, anlatma, açıklama ve yorumlama" olarak açıklamıştır. Çalgı eğitiminin olumlu ve verimli geçmesi için azim ve sabırla düzenli ve planlı bir şekilde çalışmak gerekir. Düzenli ve planlı çalgı çalışma süreci çalgı başarısını beraberinde getirir. Düzenli ve planlı çalgı çalışma süreci çalgı başarısını beraberinde getirir. Öğrencinin çalgı başarısı çalgı performansıyla belirlenir. "Çalgı performansındaki ilk ve en önemli adım, alınan eğitimdir. Eğitimin amacı, çalınan çalgının istenen düzeyde çalınmasını sağlayarak, çalma becerisinin yanı sıra kişide teknik ve müzikal becerilerin kazanılmasını sağlamaktır." (Atasoy Karaduman, 2015, s.2).

Çilden (2003), çalgı eğitimi sürecinin her öğrenci için çok iyi planlanması ve değerlendirilmesi, çalgı çalma disiplininin öğrencilere sabırla verilmesinin önemli olduğunu, aksi halde çalgı çalışma sürecinin ve çalgı çalma eyleminin, bir disiplin olmaktan çıkıp öğrencinin teknik problemlerle uğraştığı ve bu problemlerin büyüyüp sorunlar yığını olarak öğrencinin karşısına çıkmaya başladığını belirtmiştir. Dolayısıyla öğretmen öğrencinin konuyu iyice kavradığından emin olmalı eğer öğrencinin hala anlamadığı noktalar bulunuyor ise zamana bırakarak bireysel çalışması sırasında keşfetmesi sağlanmalıdır (Özmenteş, 2008). Çünkü öğrenci, çalgısındaki gelişimi ve başarısını öğretmenin kontrolünde ancak kendi çalışmaları sayesinde kazanır. Bu yüzden öğrencinin çalgı çalışma süreci çalgı eğitiminde üzerinde durulması gereken önemli bir boyuttur. Söz konusu boyut bireysel çalgı çalışma alışkanlığı olarak adlandırılmaktadır ve öğrencilerin bireysel çalgı dersinde ders içi ve ders dışı çalışmalarında öğrenme yeterliklerini ve ders başarılarını artıran çalgı çalışmalarında benimsediği yöntem şeklinde açıklanabilir. Bu alışkanlık öğrencilerin akademik

başarılarının gelişmesi, düzenli ve planlı bireyler olarak yetişmeleri açısından eğitim ve öğretim sürecinin önemli bir boyutunu oluşturur. Bu alışkanlığın öğrencilere kazandırılmasında öğrencinin derse devam durumu, dersteki başarı durumu ve olumlu pekiştirmeler etkilidir.

> "Özveri isteyen bir süreç olan çalgı eğitiminde öğrencilerin bireysel çalgı çalışma alışkanlıkları, çalma becerilerini doğrudan etkilediği için son derece önemlidir. Öğrencilerin bireysel çalışmalarını düzenli, planlı ve bilinçli yöntemlerle yapmaları, derslerine aktif ve disiplinli katılımları öğrencilerin çalışma alışkanlıklarını oluşturur." (Önder, 2009, s.12). "Çalgı eğitiminde, öğrencinin bireysel ve düzenli çalışma alışkanlığına sahip olması gerekir. Öğrenci okulda çalgı çalmaya dair bilişsel kazanımlarını kendi çalışma ortamında (ev ortamında) pekiştirmesi ve davranış haline getirmesi gerekir. Bu da öğrencinin bireysel çalgı çalışma alışkanlık düzeylerine bağlıdır." (Küçükosmanoğlu, Babacan, Babacan ve Yüksel, 2017).

Çalgı eğitiminin müziksel işitme eğitimiyle aynı anda yürütülmesi, çalgı tekniğinin gelişmesi için düzenli gam ve teknik çalışmaların yapılması gerekir. Öğrenci bu boyutların beraber yürütülmesi sonucu dinlemeyi öğrenir, entonasyon ve ton duygusu gelişir. Düzenli teknik çalışmaların yapılması sonucu ise teknik beceriler dışında bireysel ve düzenli çalışma alışkanlığı kazanır. Bu bağlamda bireysel çalgı çalışma alışkanlığı, öğrencilerin bireysel çalgı dersinde ders içi ve ders dışı çalışmalarında öğrenme yeterliklerini ve ders başarılarını artıran çalgı çalışmalarında benimsediği yöntem şeklinde açıklanabilir. Söz konusu alışkanlık öğrencilerin akademik başarılarının gelişmesi, düzenli ve planlı bireyler olarak yetişmeleri açısından eğitim ve öğretim sürecinin önemli bir boyutunu oluşturur. Bu alışkanlığın öğrencilere kazandırılmasında öğrencinin derse devam durumu, dersteki başarı durumu ve olumlu pekiştirmeler etkilidir.

Güzel Sanatlar Liseleri (GSL) mesleki müzik eğitimi kapsamında çalgı eğitimine lise düzeyinde başlayan önemli kurumlardır. Her mesleki müzik eğitimi veren kurumda olduğu gibi GSL' nde de çalgı eğitimi müzik eğitiminin temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla öğrencilerin de bu eğitiminin müzik eğitiminin temel parçası olduğunun bilincinde olarak bireysel çalgılarına yönelmeleri ve bireysel çalgılarına ilişkin egzersizleri ve çalışmaları düzenli, planlı ve sistematik bir şekilde yapmaları ve çalışma alışkanlığı kazanmaları önemlidir. Çünkü öğrenciler çalgılarında çalışma alışkanlığı kazandıkları takdirde çalgılarına yönelik verimli ve olumlu dönütler elde edeceği ve çalgılarına yönelik başarılarının artacağı öngörülmektedir.

Bu durumdan yola çıkarak GSL viyolonsel öğrencilerinin bireysel çalgı çalışma alışkanlık düzeylerinin incelenmesi, yapılacak tespitler ve ortaya çıkacak sonuçlar doğrultusunda GSL viyolonsel öğrencilerine olumlu yönde rehber olması açısından önemlidir. Belirtilen önem doğrultusunda araştırmanın problem cümlesi "GSL müzik bölümünde öğrenim gören viyolonsel öğrencilerinin bireysel çalgı çalışma alışkanlıkları nasıldır?" olarak belirlenmiştir. Araştırmanın ana problem cümlesini aydınlatacak alt problemler ise;

1- GSL müzik bölümünde öğrenim gören viyolonsel öğrencilerinin, bireysel çalgı çalışma alışkanlıkları ne düzeydedir?

2- GSL müzik bölümünde öğrenim gören viyolonsel öğrencilerinin, bireysel çalgı çalışma alışkanlıkları cinsiyete göre anlamlı farklılık göstermekte midir?

3- GSL müzik bölümünde öğrenim gören viyolonsel öğrencilerinin, bireysel çalgı çalışma alışkanlıkları öğrenim gördükleri sınıf seviyesine göre anlamlı farklılık göstermekte midir?

4- GSL müzik bölümünde öğrenim gören viyolonsel öğrencilerinin, bireysel çalgı çalışma alışkanlıkları bireysel çalgılarını günlük çalışma süresine göre anlamlı farklılık göstermekte midir?

5- GSL müzik bölümünde öğrenim gören viyolonsel öğrencilerinin, bireysel çalgı çalışma alışkanlıkları bireysel çalgılarını haftalık çalışma süresine göre anlamlı farklılık göstermekte midir?

6- GSL müzik bölümünde öğrenim gören viyolonsel öğrencilerinin, bireysel çalgı çalışma alışkanlıkları öğrenim gördükleri bölgeye göre anlamlı farklılık göstermekte midir?

1.1 Araştırmanın Amacı

Araştırmanın amacı GSL viyolonsel öğrencilerinin bireysel çalgı çalışma alışkanlık düzeylerini belirlemek ve söz konusu alışkanlıklarını çeşitli değişkenlere göre incelemektir.

2. YÖNTEM

Araştırma temelde betimsel nitelikte, genel tarama modelli bir çalışma olarak tasarlanmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu 2018-2019 eğitim-öğretim yılında, Türkiye'nin yedi bölgesinden amaçlı örnekleme yöntemlerinden maksimum çeşitlilik örnekleme yöntemiyle seçilmiş olan; Samsun İlkadım, Penbe – İzzet Şahin, Niğde, Konya Çimento, Antalya Ticaret ve Sanayi Odası, Mersin Nevit Kodallı, T.C. Ziraat Bankası, Akçansa, Elazığ Kaya Karakaya, Erzurum Yakutiye, Batman TOBB, Buca Işılay Saygın ve Muğla GSL'nin müzik bölümünde 1, 2, 3, ve 4. Sınıf düzeyinde öğrenim gören 128 viyolonsel öğrencisi oluşturmaktadır.

Araştırmada veri toplama araçları olarak, Küçükosmanoğlu, Babacan, Babacan ve Yüksel (2016) tarafından geliştirilen "Bireysel Çalgı Çalışma Alışkanlıkları Ölçeği" kullanılmıştır. 5 seçenekli, Likert tipi ölçeğin ifadeleri, araştırmaya katılan öğrencilerce, 'Hiç katılmıyorum' (1) ile 'Tamamen katılıyorum' (5) derecelendirmelerinden biri seçilerek yapılmaktadır. Araştırmacıların yaptıkları geçerlik ve güvenirlik analizleri sonrası ölçeğin dört faktörlü bir yapı gösterdiği ve toplam varyansın %60,87'sini açıkladığı, ilk boyutunun güvenirlik katsayısının (Cronbach's Alpha) 0,825; ikinci boyutunun güvenirlik katsayısının 0,852; üçüncü boyutunun güvenirlik katsayısının 0,820 ve dördüncü boyutunun güvenirlik katsayısının 0,805 olduğu, ölçeğin genel güvenirlik katsayısının ise 0,891 olduğu bulunmuştur.

Araştırma için GSL'nin müzik bölümlerinde öğrenim gören viyolonsel öğrencilerinden Çalgı Çalışma Alışkanlıkları Ölçeği toplanan verilerin tümü SPSS 24.0

for Windows programına aktarılmış ve istatistiksel analizleri yapılmıştır. Normallik dağılımına ilişkin yapılan Shapiro-Wilk (S-W) testi sonrası, araştırmanın amacına bağlı olarak öğrencilerin, bireysel çalgı çalışma alışkanlık düzeylerini belirlemek üzere, Bireysel Çalgı Çalışma Alışkanlıkları Ölçeğinin geneli ve alt boyutlarına ilişkin puanlarının ortalaması ($\overline{X}$) ve standart sapma (ss) değerleri hesaplanmıştır.

Öğrencilerin, çalgı çalışma alışkanlıklarının cinsiyete bağlı olarak anlamlı fark olup olmadığını araştırmak üzere birey sayılarının 50' den küçük olması nedeniyle bağımsız (ilişkisiz) gruplar t testi uygulanmıştır. Öğrencilerin, sınıf, okulun bulunduğu bölge, bireysel çalgılarını günde ve haftada çalıştıkları süre ile çalgı çalışma alışkanlıkları arasında anlamlı fark olup olmadığını araştırmak üzere (normallik varsayımı sağlanamadığından) birey sayılarının 50' den küçük olması nedeniyle Kruskal-Wallis H testi uygulanmıştır. Anlamlı fark bulunduğu durumda ise hangi gruplar arasında anlamlı fark olduğunu araştırmak üzere post-hoc Mann-Whitney U testi yapılmıştır.

Tüm istatistiksel hesaplamalarda anlamlılık düzeyi .05 olarak kabul edilmiştir. Anlamlılık değeri, .05'ten küçük ($p<.05$) bulunduğunda bağımsız değişkenlerin grupları (kategorileri) arasındaki farklılıklar "anlamlı" olarak kabul edilmiş ve sonuçlar buna göre değerlendirilmiştir.

3. BULGULAR ve YORUM

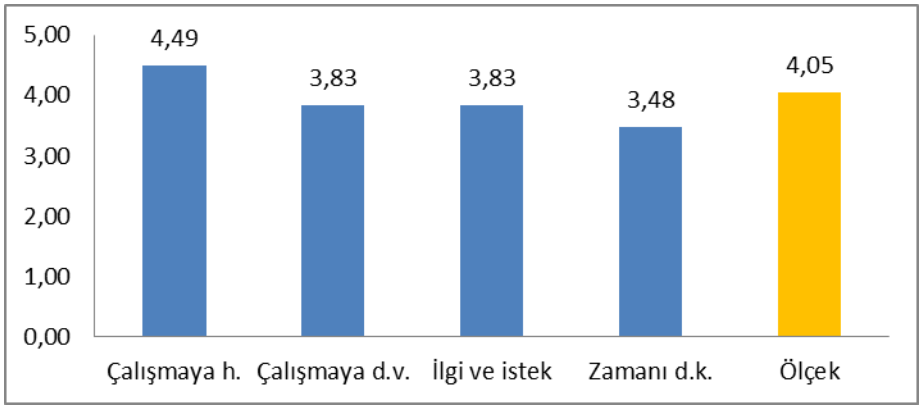
Bu bölümde, Güzel Sanatlar Lisesi viyolonsel öğrencilerinin, bireysel çalgı çalışma alışkanlık düzeylerinin incelenmesine yönelik olarak yapılan istatistiksel analizlerle elde edilen bulgular ve yorumlara yer verilmiştir.

3.1 Birinci Alt Probleme Yönelik Bulgular ve Yorumlar

Araştırmaya katılan GSL müzik bölümünde öğrenim gören viyolonsel öğrencilerinin bireysel çalgı çalışma alışkanlıkları nasıldır? alt problemine ilişkin bulgular Tablo 1'de yer almaktadır.

Tablo 1: Örneklemdeki öğrencilerin çalgı çalışma alışkanlık düzeylerine/puanlarına ilişkin betimsel istatistikler (N=128)

Boyut/Ölçek	$\overline{X}$	*ss*	Düzey
Çalışmaya değer verme	3,83	0,79	Yüksek
Çalışmaya hazırlık	4,49	0,81	Çok yüksek
İlgi ve istek	3,83	0,87	Yüksek
Zamanı doğru kullanma ve düzenli çalışma	3,48	1,10	Yüksek
Bireysel Çalgı Çalışma Alışkanlıkları Ölçeği (Genel)	4,05	0,69	Yüksek



Şekil 1 Örneklemdeki öğrencilerin bireysel çalgı çalışma alışkanlıklarına ilişkin sıralı ortalama puanları

Viyolonsel öğrencilerinin, çalgı çalışma alışkanlıkları düzeyleri, dört alt boyut bazında ve genel olarak Tablo 1 ve Şekil 1'de verilmiştir. Buna göre en yüksek ortalama puan 4,49±0,81 ile 'Çok yüksek' düzeyde *Çalışmaya hazırlık* boyutu için bulunmuştur. Bunu sırasıyla; 3,83±0,79 ile 'Yüksek' düzeyde *Çalışmaya değer verme* boyutu, 3,83±0,87 ile 'Yüksek' düzeyde *İlgi ve istek* boyutu ve 3,48±1,10 ile 'Yüksek' düzeyde *Zamanı doğru kullanma ve düzenli çalışma* boyutu izlemektedir. Öğrencilerin genel çalgı çalışma alışkanlık düzeyleri ise 4,05±0,69 ile 'Yüksek' düzeyde bulunmuştur. Özetlemek gerekirse; çalışmaya katılan viyolonsel öğrencilerinin, en çok çalışmaya hazırlık ('Çok yüksek' düzeyde) konusuna önem verdikleri (alışkanlıkları olduğu) söylenebilir. Öğrencilerin, bireysel çalgılarını çalışmada çalışmaya değer verme ve ilgi ve istek düzeylerinin de yüksek/olumlu olduğu, ancak Zamanı doğru kullanma ve düzenli çalışma konusunda biraz daha az başarılı oldukları ('Orta' düzeye yakın) anlaşılmaktadır. Genel olarak ise bireysel çalgılarını çalışma alışkanlık düzeyleri hakkında olumlu bir algıya sahip oldukları görülmektedir. Bu durum çalgı çalışma bilincinin öğrencilere yeterli seviyede oturtulamadığı göstermiştir. Ayrıca bu durumun öğrencilerde çalışma bilincinin eksikliğiyle beraber yaşları itibari ile ergenlik döneminin getirdiği psikolojik durumlar, sıkılganlıkları gibi etkenlerden kaynaklanabileceği söylenebilir.

3.2 İkinci Alt Probleme Yönelik Bulgular ve Yorumlar

Araştırmaya katılan GSL müzik bölümünde öğrenim gören viyolonsel öğrencilerinin, bireysel çalgı çalışma alışkanlıkları cinsiyete göre anlamlı bir farklılık göstermekte midir? alt problemine ilişkin t-testi sonuçları Tablo 2'de yer almaktadır.

Tablo 2: Örneklemdeki öğrencilerin çalgı çalışma alışkanlık düzeylerinin cinsiyete göre karşılaştırılmasına ilişkin *t* testi

Boyut/Ölçek	Cinsiyet	Betimsel İst.			*t* testi			Etki
		n	$\overline{X}$	*ss*	*t*	*sd*	*p*	*(d)*
Çalışmaya değer verme	Erkek	46	3,69	0,83	2,19	126	0,024*	0,39
	Kız	82	3,96	0,78				

Çalışmaya hazırlık	Erkek	46	4,26	1,00	2,45	126	0,016*	0,44
	Kız	82	4,62	0,66				
İlgi ve istek	Erkek	46	3,62	1,01	2,48	126	0,012*	0,45
	Kız	82	3,99	0,78				
Zamanı doğru kul. ve düzenli çalışma	Erkek	46	3,42	1,06	0,47	126	0,637	-
	Kız	82	3,52	1,12				
BÇÇAÖ	Erkek	46	3,82	0,79	2,82	126	0,000***	0,51
	Kız	82	4,22	0,62				

**p<.05, ***p<.001*

Kız ve erkek öğrencilerin, bireysel çalgılarını çalışma alışkanlık düzeylerine ilişkin puanları arasında anlamlı fark olup olmadığı bağımsız (ilişkisiz) gruplar t testiyle incelenmiş ve Tablo 2'den de görüleceği üzere iki grubun çalgılarını çalışma alışkanlık düzeyleri bir alt boyut hariç (Zamanı doğru kullanma ve düzenli çalışma) tüm alt boyutlar için de farklı bulunmuştur. Buna göre;

Kız ve erkek öğrencilerin, bireysel çalgıları ile ilgili *çalışmaya değer verme* düzeyleri arasında anlamlı bir farklılık olduğu ve bu farkın kız öğrencilerin lehine olduğu bulunmuştur [$t_{(126)}$=2,19; p=0,024]. Gruplara ait ortalama puanlar incelediğinde, kız öğrencilerin, *çalışmaya değer verme* düzeylerinin ($\overline{X}_{Kız}$=3,96) erkek öğrencilerden ($\overline{X}_{Erkek}$=3,69) daha yüksek olduğu görülmektedir. Fark (t) testi sonrası anlamlı fark bulunduğu durumda, bağımsız değişkenin bağımlı değişken üzerindeki etki derecesini (effect size) belirlemek üzere Cohen's d hesaplanmıştır. "Cohen's d değeri .20 ve altı 'küçük', .50'ye kadar 'orta', .80'e kadar 'büyük' ve .80'in üzerinde olduğunda ise 'çok büyük' etki olarak kabul edilir" (Morgan ve diğerleri, 2011, s.101). Buna göre, cinsiyetin, öğrencilerin çalışmaya değer verme düzeyi üzerindeki etkisinin anlamlı ve 'orta' derecede olduğu görülmektedir (d Cohen=0,39).

Kız ve erkek öğrencilerin, bireysel çalgıları ile ilgili *çalışmaya hazırlık* düzeyleri arasında da anlamlı bir farklılık olduğu ve bu farkın yine kız öğrencileri lehine olduğu bulunmuştur [$t_{(126)}$=2,45; p=0,016]. Gruplara ait ortalama puanlar incelediğinde, kız öğrencilerin, *çalışmaya hazırlık* düzeylerinin ($\overline{X}_{Kız}$=4,62) erkek öğrencilerden ($\overline{X}_{Erkek}$=4,26) daha yüksek olduğu görülmektedir. Etki düzeyine bakıldığında, cinsiyetin, öğrencilerin çalışmaya hazırlık düzeyi üzerindeki etkisinin anlamlı ve 'orta' derecede olduğu görülmektedir (d Cohen=0,44).

Kız ve erkek öğrencilerin, bireysel çalgıları ile ilgili *ilgi ve istek* düzeyleri arasında da anlamlı bir farklılık olduğu ve bu farkın yine kız öğrencileri lehine olduğu bulunmuştur [$t_{(126)}$=2,48; p=0,012]. Gruplara ait ortalama puanlar incelediğinde, kız

öğrencilerin, *ilgi ve istek* düzeylerinin ($\overline{X}_{Kız}$=3,99) erkek öğrencilerden ($\overline{X}_{Erkek}$=3,62) daha yüksek olduğu görülmektedir. Etki düzeyine bakıldığında, cinsiyetin, öğrencilerin ilgi ve istek düzeyi üzerindeki etkisinin anlamlı ve 'orta' derecede olduğu görülmektedir (d Cohen=0,45).

Son olarak, kız ve erkek öğrencilerin, genel olarak bireysel çalgılarını çalışma alışkanlık düzeyleri arasında da anlamlı bir farklılık olduğu ve bu farkın yine kız öğrencileri lehine olduğu bulunmuştur [$t_{(126)}$=2,82; p<0,001]. Gruplara ait ortalama puanlar incelediğinde, kız öğrencilerin, bireysel çalgılarını çalışma alışkanlık düzeylerinin ($\overline{X}_{Kız}$=4,22) erkek öğrencilerden ($\overline{X}_{Erkek}$=3,82) daha yüksek olduğu görülmektedir. Etki düzeyine bakıldığında, cinsiyetin, öğrencilerin bireysel çalgılarını çalışma alışkanlık düzeyi üzerindeki etkisinin anlamlı ve 'büyük' olduğu görülmektedir (d Cohen=0,51).

Öğrencilerin, *Zamanı doğru kullanma ve düzenli çalışma* düzeyleri ise cinsiyete göre farklılaşmamaktadır (p>.05).

Bu durum kız öğrencilerin çalgılarına ve çalgılarını çalışmaya erkek öğrencilerden daha ilgili olduklarını ve disiplinli çalıştıklarını düşündürmektedir. Bu durum erkek öğrencilerin kendilerine ve çalgı performanslarında kolay başarılar elde edebileceklerine olan güvenlerinden kaynaklanabileceği söylenebilir.

3.3 Üçüncü Alt Probleme Yönelik Bulgular ve Yorumlar

Araştırmaya katılan GSL müzik bölümünde öğrenim gören viyolonsel öğrencilerinin, bireysel çalgı çalışma alışkanlıkları öğrenim gördükleri sınıf seviyesine göre anlamlı farklılık göstermekte midir? alt problemine ilişkin Kruskal-Wallis testi sonuçları Tablo 3'de yer almaktadır.

Tablo 3: Örneklemdeki öğrencilerin çalgı çalışma alışkanlık düzeylerinin öğrenim gördükleri sınıfa göre karşılaştırılmasına ilişkin Kruskal-Wallis testi

Boyut/Ölçek	Sınıf	Betimsel İst.		Kruskal-Wallis *H*			Anlamlı Fark (M-W)	Etki (η^2)
		n	Sıra Ort.	X^2	*sd*	*p*		
Çalışmaya değer verme	1. Sınıf	38	62,89	2,62	3	0,454	-	-
	2. Sınıf	29	71,88					
	3. Sınıf	34	57,53					
	4. Sınıf	27	67,61					
Çalışmaya hazırlık	1. Sınıf	38	77,33	7,53	3	0,029*	1, 2 > 3, 4	0,059
	2. Sınıf	29	72,91					
	3. Sınıf	34	55,24					
	4. Sınıf	27	53,15					

İlgi ve istek	1. Sınıf	38	71,00	2,15	3	0,541	-	-
	2. Sınıf	29	62,88					
	3. Sınıf	34	58,46					
	4. Sınıf	27	64,70					
Zamanı doğru kullanma ve düzenli çalışma	1. Sınıf	38	69,59	3,47	3	0,324	-	-
	2. Sınıf	29	69,95					
	3. Sınıf	34	62,09					
	4. Sınıf	27	54,52					
BÇÇAÖ	1. Sınıf	38	67,82	2,24	3	0,524	-	-
	2. Sınıf	29	68,52					
	3. Sınıf	34	56,51					
	4. Sınıf	27	65,57					

**p<.05*

Çalışmaya katılan viyolonsel öğrencilerinin, çalgı çalışma alışkanlıkları düzeylerinin (puanlarının), öğrenim gördükleri sınıfa bağlı olarak anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini araştırmak üzere yapılan non-parametrik Kruskal-Wallis H testine göre, sınıf değişkeni, ölçeğin sadece bir alt boyutu (Çalışmaya hazırlık) bakımından anlamlı bir farklılaşmaya neden olmaktadır (Tablo 3). Buna göre;

Öğrencilerin, çalışmaya hazırlık düzeylerinin, öğrenim gördükleri sınıfa göre anlamlı bir farklılık gösterdiği bulunmuştur ($X_{2(3)}$=7,53; p=0,029). Farklılığın kaynağını bulmak üzere yapılan post-hoc Mann-Whitney U testine göre; 1 v e 2. Sınıf öğrencilerinin (Sıra Ortalaması $_{1.\ Sınıf}$=77,33; Sıra Ortalaması $_{2.\ Sınıf}$=72,91) *çalışmaya hazırlık* düzeyleri, 3 ve 4. Sınıf öğrencilerinden (Sıra Ortalaması $_{3.\ Sınıf}$=55,24; Sıra Ortalaması $_{4.\ Sınıf}$=53,15) daha yüksektir. Başka bir deyişle, 1 ve 2. Sınıf öğrencileri çalışmaya hazırlığa 3 ve 4. Sınıf öğrencilerinden daha çok önem vermektedir. Fark testi sonrası anlamlı fark bulunduğu durumda, bağımsız değişkenin bağımlı değişken üzerindeki etki derecesini (effect size) belirlemek üzere Eta-kare (η2) değeri hesaplanmıştır. Green ve Salkind'e (2014) göre, "η2 (Eta) değeri 0,010-0,060 arası küçük, 0,060-0,140 arası orta ve 0,140'ten yukarısı büyük etki derecesini göstermektedir" (Green ve Salkind, 2014, s.158). Buna göre, öğrencilerin öğrenim gördükleri sınıfın, *çalışmaya hazırlık* (boyutu) üzerindeki etkisinin anlamlı ve 'küçük' olduğu görülmektedir (η2=0,059).

Öğrencilerin, *Çalışmaya değer verme, İlgi ve istek, Zamanı doğru kullanma ve düzenli çalışma* ve genel bireysel çalgılarını çalışma alışkanlık düzeyleri (ölçek bazında) ise öğrenim gördükleri sınıflara göre farklılaşmamaktadır (p>.05).

Bu durumun 1. ve 2. sınıf öğrencilerinin çalgılarıyla yeni tanışmış olmaları, çalgılarında 3. ve 4. Sınıf öğrencilerinin karşılaştıkları zorluklarla henüz karşılaşmadıklarından çalgılarına olan ilgi ve heveslerinin daha yüksek düzeyde olmasından kaynaklanabileceği söylenebilir.

3.4 Dördüncü Alt Probleme Yönelik Bulgular ve Yorumlar

Araştırmaya katılan GSL müzik bölümünde öğrenim gören viyolonsel öğrencilerinin, bireysel çalgı çalışma alışkanlıkları bireysel çalgılarını günlük çalışma süresine göre anlamlı farklılık göstermekte midir? alt problemine ilişkin Kruskal-Wallis H testi Tablo 4'de yer almaktadır.

Tablo 4: Örneklemdeki öğrencilerin çalgı çalışma alışkanlık düzeylerinin bireysel çalgılarını günlük çalışma süresine göre karşılaştırılmasına ilişkin Kruskal-Wallis *H* testi

Boyut/Ölçek	Günde çalışma süresi	Betimsel İst.		Kruskal-Wallis *H*			Anlamlı Fark (M-W)	Etki (η^2)
		n	Sıra Ort.	X^2	*sd*	*p*		
Çalışmaya değer verme	1 saat < (1)	47	48,34	16,44	2	0,000***	2, 3 > 1	0,129
	1-2 saat (2)	72	71,68				3 > 2	
	3 saat ≥ (3)	9	91,44					
Çalışmaya hazırlık	1 saat < (1)	47	50,49	12,71	2	0,002**	2, 3 > 1	0,100
	1-2 saat (2)	72	71,89					
	3 saat ≥ (3)	9	78,56					
İlgi ve istek	1 saat < (1)	47	52,26	10,31	2	0,006**	2, 3 > 1	0,081
	1-2 saat (2)	72	79,50					
	3 saat ≥ (3)	9	88,44					
Zamanı doğru kullanma ve düzenli çalışma	1 saat < (1)	47	50,50	18,63	2	0,000***	3 > 1, 2	0,147
	1-2 saat (2)	72	58,53					
	3 saat ≥ (3)	9	115,33					
BÇÇAÖ	1 saat < (1)	47	46,15	20,19	2	0,000***	2, 3 > 1	0,159
	1-2 saat (2)	72	73,08				3 > 2	
	3 saat ≥ (3)	9	91,67					

***p<.01, ***p<.001*

Çalışmaya katılan viyolonsel öğrencilerinin, çalgı çalışma alışkanlıkları düzeylerinin (puanlarının), bireysel çalgılarını günlük çalışma süresine bağlı olarak anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini araştırmak üzere yapılan non-parametrik Kruskal-Wallis H testine göre, günlük çalışma süresi, ölçeğin hem geneli hem de tüm alt boyutları bakımından anlamlı bir farklılaşmaya neden olmaktadır (Tablo 4). Buna göre;

Öğrencilerin, *çalışmaya değer verme* düzeylerinin, bireysel çalgılarını günlük çalışma süresine göre anlamlı bir farklılık gösterdiği bulunmuştur ($X_{2(2)}$=16,44; p<0,001). Farklılığın kaynağını bulmak üzere yapılan post-hoc Mann-Whitney U testine göre; a) bireysel çalgılarını günde 1-2 saat ile 3 saat ve daha fazla çalışan öğrencilerin (Sıra Ortalaması $_{1\text{-}2\ saat}$=71,68; Sıra Ortalaması $_{3\ saat\ ve\ üstü}$=91,44) *çalışmaya değer verme düzeyleri*, günde 1 saatten daha az çalışan öğrencilerden (Sıra Ortalaması $_{1\ saatten\ az}$=48,34) daha yüksektir. b) bireysel çalgılarını günde 3 saat ve daha fazla çalışan öğrencilerin (Grup 3) *çalışmaya değer verme* düzeyleri ise günde 1-2 saat çalışan öğrencilerden (Grup 2) daha yüksektir. Etki düzeyine bakıldığında, öğrencilerin bireysel çalgılarını günlük çalma süresinin, *çalışmaya değer verme* (boyutu) üzerindeki etkisinin anlamlı ve 'orta' derecede olduğu görülmektedir (η2=0,129).

Öğrencilerin, çalışmaya hazırlık düzeylerinin de bireysel çalgılarını günlük çalışma süresine göre anlamlı bir farklılık gösterdiği bulunmuştur ($X_{2(2)}$=12,71; p=0,002). Post-hoc Mann-Whitney U testine göre; bireysel çalgılarını günde 1-2 saat ile 3 saat ve daha fazla çalışan öğrencilerin (Sıra Ortalaması $_{1\text{-}2\ saat}$=71,89; Sıra Ortalaması $_{3\ saat\ ve\ üstü}$=78,56) çalışmaya hazırlık düzeyleri, günde 1 saatten daha az çalışan öğrencilerden (Sıra Ortalaması $_{1\ saatten\ az}$=50,49) daha yüksektir. Etki düzeyine bakıldığında, öğrencilerin bireysel çalgılarını günlük çalma süresinin, *çalışmaya hazırlık* (boyutu) üzerindeki etkisinin anlamlı ve 'orta' derecede olduğu görülmektedir (η2=0,100).

Öğrencilerin, *ilgi ve istek* düzeylerinin de bireysel çalgılarını günlük çalışma süresine göre anlamlı bir farklılık gösterdiği bulunmuştur ($X_{2(2)}$=10,31; p=0,006). Post-hoc Mann-Whitney U testine göre; bireysel çalgılarını günde 1-2 saat ile 3 saat ve daha fazla çalışan öğrencilerin (Sıra Ortalaması $_{1\text{-}2\ saat}$=79,50; Sıra Ortalaması $_{3\ saat\ ve\ üstü}$=88,44) *ilgi ve istek* düzeyleri, günde 1 saatten daha az çalışan öğrencilerden (Sıra Ortalaması 1 $_{saatten\ az}$=52,26) daha yüksektir. Etki düzeyine bakıldığında, öğrencilerin bireysel çalgılarını günlük çalma süresinin, *ilgi ve istek* (boyutu) üzerindeki etkisinin anlamlı ve 'orta' derecede olduğu görülmektedir (η2=0,081).

Öğrencilerin, *zamanı doğru kullanma ve düzenli çalışma* düzeylerinin de bireysel çalgılarını günlük çalışma süresine göre anlamlı bir farklılık gösterdiği bulunmuştur ($X_{2(2)}$=18,63; p<0,001). Post-hoc Mann-Whitney U testine göre; bireysel çalgılarını günde 3 saat ve daha fazla çalışan öğrencilerin (Sıra Ortalaması $_{3\ saat\ ve\ üstü}$=115,33) *zamanı doğru kullanma ve düzenli çalışma* düzeyleri, günde 1 saatten daha az ve günde 1-2 saat çalışan öğrencilerden (Sıra Ortalaması $_{1\ saatten\ az}$=50,50; Sıra Ortalaması $_{1\text{-}2\ saat}$=58,53) daha yüksektir. Etki düzeyine bakıldığında, öğrencilerin bireysel çalgılarını günlük çalma süresinin, *zamanı doğru kullanma ve düzenli çalışma* (boyutu) üzerindeki etkisinin anlamlı ve 'büyük' olduğu görülmektedir (η2=0,147).

Son olarak, öğrencilerin, genel bireysel çalgılarını çalışma alışkanlık düzeylerinin (ölçek bazında) de bireysel çalgılarını günlük çalışma süresine göre anlamlı bir farklılık gösterdiği bulunmuştur ($X_{2(2)}$ =20,19; p<0,001). Post-hoc Mann-Whitney U testine göre; a) bireysel çalgılarını günde 1-2 saat ile 3 saat ve daha fazla çalışan öğrencilerin (Sıra Ortalaması $_{\text{1-2 saat}}$=73,08; Sıra Ortalaması $_{\text{3 saat ve üstü}}$=91,67) bireysel çalgılarını çalışma alışkanlık düzeyleri, günde 1 saatten daha az çalışan öğrencilerden (Sıra Ortalaması $_{\text{1 saatten az}}$=46,15) daha yüksektir. b) bireysel çalgılarını günde 3 saat ve daha fazla çalışan öğrencilerin (Grup 3) bireysel çalgılarını çalışma alışkanlık düzeyleri ise günde 1-2 saat çalışan öğrencilerden (Grup 2) daha yüksektir. Etki düzeyine bakıldığında, öğrencilerin bireysel çalgılarını günlük çalma süresinin, genel bireysel çalgılarını çalışma alışkanlık (ölçek) düzeyleri üzerindeki etkisinin anlamlı ve 'büyük' olduğu görülmektedir (η2=0,159).

Bu durumdan yola çıkarak öğrencilerin çalgı çalışma sürelerinin çalgı çalışma alışkanlıklarını etkilediği söylenebilir. Öğrenci çalgısına ne kadar çok çalışırsa hareketlerinin o kadar geliştiği ve alışkanlık haline geldiği söylenebilir.

3.5 Beşinci Alt Probleme Yönelik Bulgular ve Yorumlar

Araştırmaya katılan GSL müzik bölümünde öğrenim gören viyolonsel öğrencilerinin, bireysel çalgı çalışma alışkanlıkları bireysel çalgılarını haftalık çalışma süresine göre anlamlı farklılık göstermekte midir? alt problemine ilişkin Kruskal-Wallis H testi Tablo 5'de yer almaktadır.

Tablo 5: Örneklemdeki öğrencilerin çalgı çalışma alışkanlık düzeylerinin bireysel çalgılarını haftalık çalışma süresine göre karşılaştırılmasına ilişkin Kruskal-Wallis *H* testi

Boyut/Ölçek	Haftada çalışma s.	Betimsel İst.		Kruskal-Wallis *H*			Anlamlı Fark (M-W)	Etki (η^2)
		n	Sıra Ort.	X^2	*sd*	*p*		
Çalışmaya değer verme	1 gün < (1)	18	49,58	22,60	2	0,000***	3 > 1, 2	0,178
	1-2 gün (2)	53	52,88					
	3 gün ≥ (3)	57	86,60					
Çalışmaya hazırlık	1 gün < (1)	18	44,72	8,61	2	0,014*	3 > 1	0,068
	1-2 gün (2)	53	63,41					
	3 gün ≥ (3)	57	71,76					
İlgi ve istek	1 gün < (1)	18	57,67	8,29	2	0,017*	3 > 1, 2	0,065
	1-2 gün (2)	53	57,83					
	3 gün ≥ (3)	57	72,86					

Zamanı doğru kullanma ve düzenli çalışma	1 gün < (1)	18	52,89	6,79	2	0,034*	3 > 1, 2	0,053
	1-2 gün (2)	53	53,47					
	3 gün ≥ (3)	57	78,77					
BÇÇAÖ	1 gün < (1)	18	46,81	14,86	2	0,001**	3 > 1, 2	0,117
	1-2 gün (2)	53	47,75					
	3 gün ≥ (3)	57	81,23					

**p<.05, **p<.01, ***p<.001*

Çalışmaya katılan viyolonsel öğrencilerinin, çalgı çalışma alışkanlıkları düzeylerinin (puanlarının), bireysel çalgılarını haftalık çalışma süresine (gün) bağlı olarak anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini araştırmak üzere yapılan non-parametrik Kruskal-Wallis H testine göre, haftalık çalışma süresi, ölçeğin hem geneli hem de tüm alt boyutları bakımından anlamlı bir farklılaşmaya neden olmaktadır (Tablo 5). Buna göre;

Öğrencilerin, *çalışmaya değer verme* düzeylerinin, bireysel çalgılarını haftalık çalışma süresine göre anlamlı bir farklılık gösterdiği bulunmuştur ($X_{2(2)}$=22,60; p<0,001). Farklılığın kaynağını bulmak üzere yapılan post-hoc Mann-Whitney U testine göre; bireysel çalgılarını haftada 3 gün ve daha fazla çalışan öğrencilerin (Sıra Ortalaması $_{3 \text{ gün ve üstü}}$=86,60) *çalışmaya değer verme* düzeyleri, haftada 1 günden az ile haftada 1-2 gün çalışan öğrencilerden (Sıra Ortalaması $_{1 \text{ günden az}}$=49,58; Sıra Ortalaması $_{1\text{-}2 \text{ gün}}$=52,88) daha yüksektir. Etki düzeyine bakıldığında, öğrencilerin bireysel çalgılarını haftalık çalma süresinin, çalışmaya değer verme (boyutu) üzerindeki etkisinin anlamlı ve 'büyük' olduğu görülmektedir (η2=0,178).

Öğrencilerin, *çalışmaya hazırlık* düzeylerinin de bireysel çalgılarını haftalık çalışma süresine göre anlamlı bir farklılık gösterdiği bulunmuştur ($X_{2(2)}$=8,61; p=0,014). Post-hoc Mann-Whitney U testine göre; bireysel çalgılarını haftada 3 gün ve daha fazla çalışan öğrencilerin (Sıra Ortalaması $_{3 \text{ gün ve üstü}}$=71,76) *çalışmaya hazırlık* düzeyleri, haftada 1 günden az çalışan öğrencilerden (Sıra Ortalaması $_{1 \text{ günden az}}$=44,72) daha yüksektir. Etki düzeyine bakıldığında, öğrencilerin bireysel çalgılarını haftalık çalma süresinin, *çalışmaya hazırlık* (boyutu) üzerindeki etkisinin anlamlı ve 'orta' derecede olduğu görülmektedir (η2=0,068).

Öğrencilerin, *ilgi ve istek* düzeylerinin de bireysel çalgılarını haftalık çalışma süresine göre anlamlı bir farklılık gösterdiği bulunmuştur ($X_{2(2)}$=8,29; p=0,017). Post-hoc Mann-Whitney U testine göre; bireysel çalgılarını haftada 3 gün ve daha fazla çalışan öğrencilerin (Sıra Ortalaması $_{3 \text{ gün ve üstü}}$=72,86) *ilgi ve istek* düzeyleri, haftada 1 günden az ile haftada 1-2 gün çalışan öğrencilerden (Sıra Ortalaması $_{1 \text{ günden az}}$=57,67; Sıra Ortalaması $_{1\text{-}2 \text{ gün}}$=57,83) daha yüksektir. Etki düzeyine bakıldığında, öğrencilerin bireysel çalgılarını haftalık çalma süresinin, *istek ve ilgi* (boyutu) üzerindeki etkisinin anlamlı ve 'orta' derecede olduğu görülmektedir (η2=0,065).

Öğrencilerin, *zamanı doğru kullanma ve düzenli çalışma* düzeylerinin de bireysel çalgılarını haftalık çalışma süresine göre anlamlı bir farklılık gösterdiği bulunmuştur ($X_{2(2)}$=6,79; p=0,034). Post-hoc Mann-Whitney U testine göre; bireysel çalgılarını haftada 3 gün ve daha fazla çalışan öğrencilerin (Sıra Ortalaması $_{3\text{ gün ve üstü}}$=78,77) *zamanı doğru kullanma ve düzenli çalışma* düzeyleri, haftada 1 günden az ile haftada 1-2 gün çalışan öğrencilerden (Sıra Ortalaması $_{1\text{ günden az}}$=52,89; Sıra Ortalaması $_{1\text{-}2\text{ gün}}$=53,47) daha yüksektir. Etki düzeyine bakıldığında, öğrencilerin bireysel çalgılarını haftalık çalma süresinin, *zamanı doğru kullanma ve düzenli çalışma* (boyutu) üzerindeki etkisinin anlamlı ve 'küçük' olduğu görülmektedir (η2=0,053).

Son olarak, öğrencilerin, genel bireysel çalgılarını çalışma alışkanlık düzeylerinin (ölçek bazında) de bireysel çalgılarını haftalık çalışma süresine göre anlamlı bir farklılık gösterdiği bulunmuştur ($X_{2(2)}$=14,86; p=0,001). Post-hoc Mann-Whitney U testine göre; haftada 3 gün ve daha fazla çalışan öğrencilerin (Sıra Ortalaması $_{3\text{ gün ve üstü}}$=81,23) bireysel çalgılarını çalışma alışkanlık düzeyleri, haftada 1 günden az ile haftada 1-2 gün çalışan öğrencilerden (Sıra Ortalaması $_{1\text{ günden az}}$=46,81; Sıra Ortalaması $_{1\text{-}2\text{ gün}}$=47,75) daha yüksektir. Etki düzeyine bakıldığında, öğrencilerin bireysel çalgılarını haftalık çalma süresinin, genel bireysel çalgılarını çalışma alışkanlık (ölçek) düzeyleri üzerindeki etkisinin anlamlı ve 'orta' derecede olduğu görülmektedir (η2=0,117).

Davranışlarımızın alışkanlık haline gelmesi için davranışa devamlı zaman ayırmamız ve sürekli uygulamamız gerekir. Bu durumdan dolayı öğrencilerin haftalık çalışma süreleri çalgı çalışma alışkanlıklarını etkilediği söylenebilir. Öğrenci çalgısına sürekli aynı düzende çalıştığında çalgı çalışma davranışı alışkanlık haline gelir ve çalışmaya olan ilgileri çalışmaya değer verme düzeyleri gelişir şeklinde yorumlanabilir.

3.6 Altıncı Alt Probleme Yönelik Bulgular ve Yorumlar

Araştırmaya katılan GSL müzik bölümünde öğrenim gören viyolonsel öğrencilerinin, bireysel çalgı çalışma alışkanlıkları öğrenim gördükleri bölgeye göre anlamlı farklılık göstermekte midir? alt problemine ilişkin Kruskal Wallis H testi Tablo 6'da yer almaktadır.

Tablo 6: Örneklemdeki öğrencilerin çalgı çalışma alışkanlık düzeylerinin öğrenim gördükleri bölgeye göre karşılaştırılmasına ilişkin Kruskal-Wallis *H* test

Boyut/ Ölçek	Bölge	Betimsel İst.		Kruskal-Wallis *H*			Anlamlı Fark (M-W)	Etki (η^2)
		n	Sıra Ort.	X^2	*sd*	*p*		
Çalışmaya değer verme	Karadeniz B. (1)	17	54,41	9,18	6	0,011*	3, 4, 5 > 1, 2	0,072
	İç And. B. (2)	22	53,84					
	Marmara B. (3)	19	80,16					
	Ege B. (4)	15	79,97					
	Akdeniz B. (5)	28	78,80					
	Doğu A. B. (6)	14	65,11					

	Güneydoğu A.B. (7)	13	63,35					
Çalışmaya hazırlık	Karadeniz B. (1)	17	72,38	9,92	6	0,008**	1, 2, 3, 4, 5 > 6, 7	0,078
	İç And. B. (2)	22	71,32					
	Marmara B. (3)	19	72,24					
	Ege B. (4)	15	77,47					
	Akdeniz B. (5)	28	70,95					
	Doğu A. B. (6)	14	46,54					
	Güneydoğu A.B. (7)	13	48,77					
İlgi ve istek	Karadeniz B. (1)	17	56,88	9,47	6	0,010*	3, 4, 5 > 1, 2, 6, 7	0,075
	İç And. B. (2)	22	58,45					
	Marmara B. (3)	19	83,37					
	Ege B. (4)	15	81,96					
	Akdeniz B. (5)	28	83,71					
	Doğu A. B. (6)	14	53,36					
	Güneydoğu A.B. (7)	13	54,58					
Zamanı doğru kullanma ve düzenli çalışma	Karadeniz B. (1)	17	52,56	11,76	6	0,007**	3, 4, 5 > 1, 2, 6, 7	0,093
	İç And. B. (2)	22	54,55					
	Marmara B. (3)	19	84,12					
	Ege B. (4)	15	81,87					
	Akdeniz B. (5)	28	80,29					
	Doğu A. B. (6)	14	49,25					
	Güneydoğu A.B. (7)	13	51,38					
BÇÇAÖ	Karadeniz B. (1)	17	51,79	9,43	6	0,013*	3, 4, 5 > 1, 2, 6, 7	0,074
	İç And. B. (2)	22	52,39					
	Marmara B. (3)	19	86,50					
	Ege B. (4)	15	88,73					
	Akdeniz B. (5)	28	87,27					
	Doğu A. B. (6)	14	54,64					
	Güneydoğu A.B. (7)	13	52,62					

**p<.05, **p<.01*

Çalışmaya katılan viyolonsel öğrencilerinin, çalgı çalışma alışkanlıkları düzeylerinin (puanlarının), öğrenim gördükleri bölgeye bağlı olarak anlamlı bir farklılık gösterip göstermediğini araştırmak üzere yapılan non-parametrik Kruskal-Wallis H testine göre, bölge değişkeni, ölçeğin hem geneli hem de tüm alt boyutları bakımından anlamlı bir farklılaşmaya neden olmaktadır (Tablo 6). Buna göre;

Öğrencilerin, *çalışmaya değer verme* düzeylerinin, öğrenim gördükleri bölgeye göre anlamlı bir farklılık gösterdiği bulunmuştur ($X_{2(6)}$=9,18; p=0,011). Farklılığın kaynağını bulmak üzere yapılan post-hoc Mann-Whitney U testine göre; Marmara, Ege ve Akdeniz Bölgelerinde öğrenim gören öğrencilerin (Sıra Ortalaması $_{\text{Marmara B.}}$=80,16; Sıra Ortalaması $_{\text{Ege B.}}$=79,97; Sıra Ortalaması $_{\text{Akdeniz B.}}$=78,80) *çalışmaya değer verme* düzeyleri, Karadeniz ve İç Anadolu Bölgelerinde öğrenim gören öğrencilerden (Sıra Ortalaması $_{\text{Karadeniz B.}}$=54,41; Sıra Ortalaması $_{\text{İç Anadolu B.}}$=53,84) daha yüksektir. Etki düzeyine bakıldığında, öğrencilerin öğrenim gördükleri bölgenin, çalışmaya değer verme (boyutu) üzerindeki etkisinin anlamlı ve 'orta' derecede olduğu görülmektedir (η2=0,072).

Öğrencilerin, *çalışmaya hazırlık* düzeylerinin de öğrenim gördükleri bölgeye göre anlamlı bir farklılık gösterdiği bulunmuştur ($X_{2(6)}$=9,92; p=0,008). Post-hoc Mann-Whitney U testine göre; Karadeniz, İç Anadolu, Marmara, Ege ve Akdeniz Bölgelerinde öğrenim gören öğrencilerden (Sıra Ortalaması $_{\text{Karadeniz B.}}$=72,38; Sıra Ortalaması $_{\text{İç Anadolu B.}}$=71,38; Sıra Ortalaması $_{\text{Marmara B.}}$=72,24; Sıra Ortalaması $_{\text{Ege B.}}$=77,47; Sıra Ortalaması $_{\text{Akdeniz B.}}$=70,95) *çalışmaya hazırlık* düzeyleri, Doğu A. ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinde öğrenim gören öğrencilerden (Sıra Ortalaması $_{\text{Doğu A.}}$=46,54; Sıra $_{\text{Ortalaması Güneydoğu A.}}$=48,77) daha yüksektir. Etki düzeyine bakıldığında, öğrencilerin öğrenim gördükleri bölgenin, *çalışmaya hazırlık* (boyutu) üzerindeki etkisinin anlamlı ve 'orta' derecede olduğu görülmektedir (η2=0,078).

Öğrencilerin, *istek ve ilgi* düzeylerinin de öğrenim gördükleri bölgeye göre anlamlı bir farklılık gösterdiği bulunmuştur ($X_{2(6)}$=9,47; p=0,010). Post-hoc Mann-Whitney U testine göre; Marmara, Ege ve Akdeniz Bölgelerinde öğrenim gören öğrencilerin (Sıra Ortalaması $_{\text{Marmara B.}}$=83,37; Sıra Ortalaması $_{\text{Ege B.}}$=81,96; Sıra Ortalaması $_{\text{Akdeniz B.}}$=83,71) *ilgi ve istek* düzeyleri, Karadeniz ve İç Anadolu, Doğu A. ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinde öğrenim gören öğrencilerden (Sıra Ortalaması $_{\text{Karadeniz B.}}$=56,88; Sıra Ortalaması $_{\text{İç Anadolu B.}}$=58,45; Sıra Ortalaması $_{\text{Doğu A.}}$=53,36; Sıra Ortalaması $_{\text{Güneydoğu A.}}$=54,58) daha yüksektir. Etki düzeyine bakıldığında, öğrencilerin öğrenim gördükleri bölgenin, *istek ve ilgi* (boyutu) üzerindeki etkisinin anlamlı ve 'orta' derecede olduğu görülmektedir (η2=0,075).

Öğrencilerin, *zamanı doğru kullanma ve düzenli çalışma* düzeylerinin de öğrenim gördükleri bölgeye göre anlamlı bir farklılık gösterdiği bulunmuştur ($X_{2(6)}$=11,76; p=0,007). Post-hoc Mann-Whitney U testine göre; Marmara, Ege ve Akdeniz Bölgelerinde öğrenim gören öğrencilerin (Sıra Ortalaması $_{\text{Marmara B.}}$=84,12; Sıra Ortalaması $_{\text{Ege B.}}$=81,87; Sıra Ortalaması $_{\text{Akdeniz B.}}$=80,29) *zamanı doğru kullanma ve düzenli çalışma* düzeyleri, Karadeniz ve İç Anadolu, Doğu A. ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinde öğrenim gören öğrencilerden (Sıra Ortalaması $_{\text{Karadeniz B.}}$=52,56; Sıra

Ortalaması İç Anadolu B.=54,55; Sıra Ortalaması Doğu A.=49,25; Sıra Ortalaması Güneydoğu A.=51,38) daha yüksektir. Etki düzeyine bakıldığında, öğrencilerin öğrenim gördükleri bölgenin, *zamanı doğru kullanma ve düzenli çalışma* (boyutu) üzerindeki etkisinin anlamlı ve 'orta' derecede olduğu görülmektedir (η2=0,093).

Son olarak, öğrencilerin, genel bireysel çalgılarını çalışma alışkanlık düzeylerinin (ölçek bazında) de öğrenim gördükleri bölgeye göre anlamlı bir farklılık gösterdiği bulunmuştur ($X_{2(6)}$=9,43; p=0,013). Post-hoc Mann-Whitney U testine göre; Marmara, Ege ve Akdeniz Bölgelerinde öğrenim gören öğrencilerin (Sıra Ortalaması Marmara B.=86,50; Sıra Ortalaması Ege B.=88,73; Sıra Ortalaması Akdeniz B.=87,27) çalgılarını çalışma alışkanlık düzeyleri, Karadeniz ve İç Anadolu, Doğu A. ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinde öğrenim gören öğrencilerden (Sıra Ortalaması Karadeniz B.=51,79; Sıra Ortalaması İç Anadolu B.=52,39; Sıra Ortalaması Doğu A.=54,64; Sıra Ortalaması Güneydoğu A.=52,62) daha yüksektir. Etki düzeyine bakıldığında, öğrencilerin öğrenim gördükleri bölgenin, genel bireysel çalgılarını çalışma alışkanlık (ölçek) düzeyleri üzerindeki etkisinin anlamlı ve 'orta' derecede olduğu görülmektedir (η2=0,074).

Bu durumdan yola çıkarak bölge olarak incelendiğinde öğrencilerin çalgı çalışma alışkanlık düzeyleri batıdaki bölgelerde doğudaki bölgelere oranla daha yüksek olduğu görülmektedir. Genel olarak doğu bölgelerinden batı bölgelerine gidildikçe öğrencilerin çalgı çalışma bilincinin, çalışmaya değer vermeleri, çalışmaya olan ilgilerinin yükseldiği söylenebilir.

Tablo 7: Örneklemdeki öğrencilerin çalgı çalışma alışkanlık düzeylerinin demografik özelliklerine göre karşılaştırılmasına yönelik özet tablo

Değişken	Bireysel Çalgı Çalışma Alışkanlıkları Ölçeği					
	Çalışmaya değer v.	Çalışmaya hazırlık	İlgi ve istek	Zamanı d.k.d.ç.	Ölçek	Etki Düzeyi (Ölçek)
Cinsiyet	*	*	*	-	***	Büyük
Sınıf	-	*	-	-	-	-
Günlük çalışma s.	***	**	**	***	***	Büyük
Haftalık çalışma s.	***	*	*	*	**	Orta
Öğrenim bölgesi	*	*	*	**	*	Orta

**p<.05, **p<.01, ***p<.001*

Çalışmaya katılan viyolonsel öğrencilerinin, çalgı çalışma alışkanlıkları düzeylerinin (puanlarının) demografik özelliklerine göre karşılaştırılmasına yönelik yapılan analizler özetlenecek olursa (Tablo 7); öğrencilerin, cinsiyetinin, günlük ve haftalık çalışma sürelerinin ve öğrenim gördükleri bölge değişkenlerinin ölçeğin geneli ve tüm alt boyutları bakımından anlamlı farklılaşmaya neden olduğu, sınıf değişkeninin ise sadece çalışmaya hazırlık alt boyutu bakımından anlamlı bir farklılaşmaya neden olduğu bulunmuştur (Tablo 1-6). Demografik özelliklerin öğrencilerin bireysel çalgı çalışma alışkanlıkları üzerindeki etkisine bakıldığında ise cinsiyet ve günlük çalışma

süresinin (saat) etkisinin ‘büyük’, haftalık çalışma süresi (gün) ve öğrenim görülen bölgenin (GSL’ in bulunduğu bölge) etkisinin ‘orta’ derecede olduğu, sınıf değişkeninin ise anlamlı bir etkisinin (çalışmaya hazırlık alt boyutu hariç) olmadığı bulunmuştur.

4. Sonuç Ve Öneriler

Araştırmanın ilgili problem cümlesini cevaplandırmaya yönelik, araştırmacı tarafından uygun görülen yöntem doğrultusunda ölçme işlemi uygulanmıştır. Araştırmayla ilgili temel bir kanıya varmak amacıyla yapılan ölçme işlemi uygulanıp elde edilen veriler analiz edildikten sonra;

1. Araştırmaya katılan viyolonsel öğrencilerinin bireysel çalgı çalışma alışkanlıkları yüksek düzeyde bulunmuştur. Bireysel çalgı çalışma alışkanlıklarını boyutlara göre incelediğimizde *çalışmaya değer verme* düzeyleri yüksek, *çalışmaya hazırlık* düzeyleri çok yüksek, *ilgi ve istek* düzeyleri yüksek, *zamanı doğru kullanma ve düzenli çalışma* düzeyleri de yüksek bulunmuştur.
2. Araştırmaya katılan viyolonsel öğrencilerinin çalgı çalışma alışkanlıkları ile cinsiyetleri arasındaki ilişkiye bakıldığında kız öğrencilerin, bireysel çalgılarını çalışma alışkanlık düzeylerinin erkek öğrencilerden daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Kız öğrencilerin çalgı çalışma alışkanlıkları ile ilgili, *çalışmaya değer verme, çalışmaya hazırlık, ilgi ve istek* düzeyleri erkek öğrencilerden daha yüksek olduğu görülmüştür. Öğrencilerin, *zamanı doğru kullanma ve düzenli çalışma* düzeyleri ise cinsiyete göre farklılaşmamış olduğu tespit edilmiştir. Kement’in (2018) çalışmasında kız öğrencilerin *çalışmaya hazırlık* ve *çalışmaya değer verme* boyutunda anlamlı bir farklılık olduğu tespit edilmiş. Kız öğrencilerin bireysel çalgılarına erkek öğrencilerden daha çok değer verdikleri ve çalışmaya hazırlık düzeylerinin daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.
3. 1. ve 2. sınıf öğrencilerinin çalışmaya hazırlık düzeyleri 3. ve 4. sınıf öğrencilerinden daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Öğrencilerin, *çalışmaya değer verme, istek ve ilgi, zamanı doğru kullanma ve düzenli çalışma* ve genel bireysel çalgılarını çalışma alışkanlık düzeyleri ise öğrenim gördükleri sınıflara göre farklılaşmadığı tespit edilmiştir. Aka’nın (2019) çalışmasında 1. sınıf düzeyinde öğrenim gören öğrencilerin çalgı çalışma alışkanlık düzeylerinin diğer sınıf düzeyindeki öğrencilerden daha yüksek olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Aka (2019) bu sonucun, 1. sınıf düzeyinde öğrenim gören öğrencilerin, okulun ilk düzeyinde bulunmalarından ötürü yüksek motivasyona sahip olmalarından kaynaklandığını söylemiştir.
4. Araştırmaya katılan viyolonsel öğrencilerinin çalgı çalışma alışkanlıklarının bireysel çalgılarını günlük çalışma süresine göre anlamlı bir farklılık gösterdiği görülmüş, öğrencilerin günlük çalışma süresi ne kadar yüksekse çalgı çalışma alışkanlık düzeylerinin o kadar yüksek olduğu anlaşılmıştır. Omaç’ın (2019) çalışmasında da özel yetenekli öğrencilerin ders çalışma alışkanlıkları ile ders çalışma süresi arasında pozitif yönlü bir ilişki olduğu saptanmıştır. Yapılan araştırmada öğrencilerin ders çalışma süresinin arttıkça çalışma alışkanlıkları puanlarının da arttığı ve ders çalışmaya ilişkin davranış ve tutumlarının olumlu yönde değiştiği belirlenmiştir.

5. Araştırmaya katılan viyolonsel öğrencilerinin çalgı çalışma alışkanlıklarının bireysel çalgılarını haftalık çalışma süresine göre anlamlı bir farklılık gösterdiği görülmüş, öğrencilerin haftalık çalışma süresi ne kadar yüksekse çalgı çalışma alışkanlık düzeylerinin o kadar yüksek olduğu anlaşılmıştır.
6. Araştırmaya katılan viyolonsel öğrencilerinin bireysel çalgı çalışma alışkanlıklarını öğrenim gördükleri bölgeye göre karşılaştırdığımızda genel olarak ve bütün boyutlar içerisinde anlamlı ve orta derecede bir farklılık olduğu tespit edilmiştir. Marmara, Ege ve Akdeniz bölgesinde öğrenim gören öğrencilerin *çalışmaya değer verme, ilgi ve istek, zamanı doğru kullanma ve düzenli çalışma* ve genel bireysel çalgı çalışma alışkanlık düzeylerinin Karadeniz, İç Anadolu, Güneydoğu Anadolu ve Doğu Anadolu bölgelerinde öğrenim gören öğrencilerden daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. *Çalışmaya hazırlık* boyutunda ise Marmara, Akdeniz, Ege, Karadeniz ve İç Anadolu bölgelerinde öğrenim gören öğrencilerin *çalışmaya hazırlık* düzeylerinin Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde öğrenim gören öğrencilerden daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

Araştırma sonuçları doğrultusunda geliştirilen öneriler şu şekildedir:

1. Öğrencilerin çalgı çalışmaya daha fazla değer vermeleri, çalgı çalışmaya olan ilgi ve isteklerini daha da yükseltmek için gerekli çalışmalar yapılabilir. Öğrencilere çalgılarına çalışırken nasıl çalışılması gerektiği ve zamanı nasıl doğru ve düzenli kullanacakları konusunda yol gösterilebilir.

2. Erkek öğrencilerin bireysel çalgılarında çalışma alışkanlık düzeylerinin neden düşük olduğu tespit edilmeli ve çalgı çalışma alışkanlıklarını pekiştirmek ve yükseltmek için, derse karşı ilgi, tutum ve motivasyon düzeylerinin de ayrıca saptanıp bulunan sonuca göre bu yönlerini ve çalgı çalışma alışkanlıklarını yükseltmek amacıyla ders içi ve ders sonrası etkinlikler, ilgilerini çekebilecek ödevler ve onları sıkmayacak alıştırmalar verilebilir.

3. GSL viyolonsel öğrencilerinin çalgılarına çalışmaya başlamadan önce çalışmaya hazırlanmanın ne kadar önemli olduğu konusunda bilinçlendirme çalışmalarına ağırlık verilebilir ve 3. ve 4. sınıf düzeyinde eğitim gören öğrencilere çalgılarına hakim olsalar bile çalışma alışkanlıklarını aksatmamaları ve doğru bir biçimde çalışmaları konusunda gerekli uyarılarda bulunulabilir.

4. Öğrencilerin günlük çalgılarını çalışmaya daha fazla zaman ayırmaları için çalışmaya karşı ilgi ve isteklerini yükseltecek çeşitli çalışmalar, eğlenceli ödevler verilebilir. Ders dışı çalışmalarında aile ile iş birliği içerisinde bulunulabilir.

5. Öğrencilerin haftalık çalgılarını çalışmaya daha fazla zaman ayırmaları için öğrencilere şekilde haftalık çalışma planlamaları yapılıp plana göre onları yormayacak şekilde, hazırbulunuşluklarına ve düzeylerine göre ödevler verilebilir.

6. Farklı bölgelerden GSL viyolonsel öğretmenlerinin sık sık viyolonsel dersi ile ilgili kullandıkları yöntemleri, metotları, öğrencilerle aralarındaki ilişkileri paylaşmak ve bilgi alışverişinde bulunmak adına görüşmeler yapılabilir.

7. Bu araştırma daha genel sonuçlar ve değişik bulgular almak adına daha geniş bir örneklem grubuyla yapılabilir.

8. Araştırma Güzel Sanatlar Liseleri dışında diğer müzik eğitimi veren kurumlardaki viyolonsel öğrencileriyle yapılabilir.

9. Araştırma viyolonsel öğrencileri dışında başka çalgı eğitimi alan öğrencilerle yapılabilir.

KAYNAKLAR

AKA, Alkan Kadir, (2019), Müzik Eğitimi Anabilim Dalı öğrencilerinin bireysel çalgı çalışma alışkanlıklarının farklı değişkenler açısından incelenmesi: Doğu Anadolu Örneği, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Erzurum.

ATASOY KARADUMAN, Gülşah Derya, (2015), Çalgı performansına yönelik zihinsel ve bedensel egzersiz rutinleri ve ısınma yöntemleri, Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, İzmir.

BULUT, Damla, (2011), "Güzel Sanatlar ve Spor Liselerinde görev yapan piyano öğretmenlerinin profilleri üzerine bir araştırma", Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S. 26: 89-102.

ÇİLDEN, Şinasi, (2003), "Çalgı eğitiminde nitelik sorunları", Cumhuriyetimizin 80. Yılında Müzik Sempozyumu Bildirisi (30-31 Ekim 2003), İnönü Üniversitesi, Malatya, s. 297-302.

GREEN, S.B. ve N.J. SALKİND, (2014). *Using SPSS for Windows and Macintosh: Analyzing and Understanding Data* (Seventh Edition) New Jersey: Pearson.

KEMENT, Özgür, (2018), Müzik öğretmeni adaylarının bireysel çalgı dersine yönelik çalgı çalışma alışkanlıklarının incelenmesi, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.

KÜÇÜKOSMANOĞLU, H. O., BABACAN, E., BABACAN, M. D. ve G. YÜKSEL, (2016), "Müzik eğitiminde bireysel çalgı çalışma alışkanlıkları ölçek geliştirme çalışması", Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, S.16: 2350-2367.

KÜÇÜKOSMANOĞLU, H.O., BABACAN, E., BABACAN, M.D. ve G. YÜKSEL, (2017), "Müzik eğitimi anabilim dalı öğrencilerinin bireysel çalgı çalışma alışkanlıklarının incelenmesi (Konya ili örneği)", Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi, C. 6 S. 1: 464-474.

MORGAN, G.A., LEECH, N.L., GLOECKNER, G.W. ve K.C. BARRET, (2011). *IBM SPSS for Introductory Statistics: Use and Interpretation* (Fourth Edition). New York ve London: Routledge.

OMAÇ, Ergin, (2019), Özel yetenekli öğrencilerin çalışma alışkanlıklarının çeşitli değişkenler açısından incelenmesi, Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Elazığ.

ÖNDER, Cansel, (2009), Müzik eğitimi öğretmenliği anabilim dalı klasik gitar öğrencilerinin çalışma alışkanlıkları, Yüksek Lisans Tezi, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Burdur.

ÖZMENTEŞ, Sabahat, (2008), "Çalgı eğitiminde özdüzenlemeli öğrenme taktikleri", İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, C. 9, S. 16: 157-175.

AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi

Cilt : 9 Sayı : 26 Sayfa: 180 - 195 Mart 2021 Türkiye

Araştırma Makalesi

KÜLTÜREL DİPLOMASİDE CİNSİYET, TÜRK KADIN DİPLOMATLARIN İŞLEVLERİ

Arş. Gör. Yücel ÖZDEMİR[♣]

ÖZ

Toplumsal ve kültürel değişmeler birçok yeni düşünceleri beraberinde getirmiştir. Özellikle Batı Aydınlanma Çağı ile ortaya çıkan, ataerkil toplum içindeki kadının yeri üzerine yapılan toplumsal cinsiyet tartışmaları bunlardan biridir. Toplumsal cinsiyet kuramı, toplumun ortak belleğinin cinslere yüklediği kültürel kodları çözümleyerek, toplumun cinsiyet kültürünü sistematik olarak ele almayı amaçlamaktadır. Bununla beraber cinslerin sosyal, siyasal, kültürel yapı içindeki cinsiyet eşitsizliği durumuna da odaklanmaktadır. Toplumlar, kültür yaşamının her alanında, toplumsal cinsiyet rollerini, cinsiyet kalıp yargılarını, önyargılarını yansıtabilmektedirler. Bu açıdan, ulusların dış ilişkilerinde kullandığı kültürel diplomasi alanı, aynı zamanda onların kültürel kodlarının, cinsiyet kültür algılarının yansıdığı alanlardır. Ulusların dışişlerinde erkek cinsiyetin hâkim olmasının yanında, kültürel diplomasi de kadınının görünürlük kazandığı alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan kültürel diplomasi, ulusların kültürel ifade çeşitliliğini ve zenginliğini göstermesi açısından halkbilimi ile ilişkilidir. Halkbilimi, bir ulusun kültürel belleğini ve kimliğini oluşturması münasebetiyle kültürel diplomasiye dikkate değer veri sağlayabilen bir disiplindir. Bunun yanında kadının, kültür yaşamındaki etkinliklerde başat rol oynadığını söylemek mümkündür. Kadın, kültür tarihinin her döneminde aktif kültür taşıyıcısı olarak güncelliğini korumuştur. Kültürel diplomasi alanında kadının konumu üzerine kültürel doku analizi yapıldığında şöyle bir sonuç karşılaşılmaktadır; Kadın, halkbilgisini aktaran, yaşatan, ötekiyle etkileşimde bulunduran bir aktördür. Bu açıdan kültürel diplomasi çalışmalarında kadın imgesini ve işlevlerini toplumsal cinsiyet açısından ele almak, dikkate değerdir. Makalede, Avrupa'da cinsiyet kültürü ve diplomasi odağında literatür taraması sunulacaktır. Türk kültür tarihinde kadının iç ve dışişlerdeki rolü, sözlü ve yazılı kaynaklar ile tartışılacaktır. T.C. Dışişleri Bakanlığı'nda görev yapmış Türk kadın diplomatları ve diplomat eşi olarak kadının, kültürel diplomasideki yeri ve işlevleri cinsiyet kültürü bağlamında incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Kültürel Diplomasi, Cinsiyet Kültürü, Kadın Diplomatlar, Halkbilimi

GENDER İN CULTURAL DİPLOMACY, FUNCTİONS OF TURKİSH WOMEN DİPLOMATS

ABSTRACT

Social and cultural changes have brought many new ideas. Especially with the Western Enlightenment, the gender debate on the place of women in patriarchal society is one of them. The paradigms of this concept have been mostly developed by feminists. The concept of gender aims to systematically address the gender culture of the society by analyzing the cultural codes that the common memory of the society imposes on the genders. It also focuses on the gender inequality situation in the social, political and cultural structure of the sexes. In this context, the field of cultural diplomacy used by nations in their foreign relations also represents the areas where their cultural codes and gender cultural perceptions are reflected. In addition to the male gender being dominant in the foreign affairs of nations, cultural diplomacy is one of the areas where women gain visibility. On the other hand, cultural diplomacy is related to folklore in terms of showing the diversity and richness of cultural expression of nations. Folklore is the discipline that provides the most data to cultural diplomacy due to the creation of a nation's cultural memory and identity. It is possible to say that the characteristics of the biological

[♣] Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi/Fen-Edebiyat Fakültesi/Türk Halkbilimi Bölümü/Türk Halkbilimi Anabilim Dalı, ozdemirthb@gmail.com, Orcıd ID: 0000-0002-5452-2707

Makalenin Dergiye Ulaşma Tarihi:09.01.2021 Yayın Kabul Tarihi: 25.02.2021

structure of women play a dominant role in activities in cultural life. It has maintained its current status as an active cultural carrier in every period of women's cultural history. To analyze the cultural texture of women in the field of cultural diplomacy; It presents us as an actor who conveys folk knowledge, keeps it alive and interacts with the other. In this respect, it is noteworthy to consider the image of women and their functions in terms of gender culture in cultural diplomacy studies. In the article, the situation of the women's movement, which started with the Enlightenment Age, in political and cultural diplomacy will be discussed in terms of gender culture. A literature review on the situation of women in diplomacy in international relations will be presented. The role and functions of Turkish women diplomats in cultural diplomacy will be discussed in the context of gender culture.

Keywords: Cultural Diplomacy, Gender Culture, Women Diplomats, Folklore

Giriş

Toplumsal cinsiyet kuramının ortaya çıkması ile küresel zihniyet değişimleri arasında sıkı ilişki vardır. Toplumsal cinsiyet kuramı, kendini kültürle inşa eden insanın biyolojik cinslere yüklediği kültürel davranışlarını kapsar. Bu davranışlar kültür yaşamında cinsiyet rollerinin ve kalıplarının (stereotip) oluşmasını sağlamıştır. Halk yaşamı içinde bu cinsiyet kalıp yargıları kadın ve erkeğin kamusal alan sınırlarını da belirlemiştir. Özellikle kadının içişlerde (ev içi) erkeğin dışişleri temsil etmesi bununla ilgilidir. Bunun yanısıra çağdaş kültür yaşamda kadın ve erkeğe farklı davranıldığını ve onlara istendik roller yüklendiğini görmek mümkündür. Bu süreci ülkelerin uluslararası ilişkilerinde ve diplomasi alanlarında gözlenebilmektedir. Özellikle Türkiye'nin dışişlerinde yükselen kültürel diplomasi yönetiminde, kadının aktif olması, toplumsal cinsiyet açısından bir inceleme alanı sunabilmektedir.

Uluslararası ilişkiler, ulusların tarihsel ve kültürel ilişkilerinin devamı niteliğindedir. Ulusların öteki ile olan etkileşimini anlamaya çalışmada ve siyasal, politik strateji kurmada bir yaklaşım sunmaktadır. Uluslar, içinde bulunduğu coğrafyanın ortak yazgısını paylaşırken, aynı zamanda kültürel etkileşimler alanları oluşturmaktadır. Bu bağlamda uluslararası ilişkiler, karşılaştırmalı kültür ortamı ve kültürel kodlarının paylaşıldığı bir etkileşim alanı olarak değerlendirebilir. Çağdaş uluslararası ilişkilerde gelişen (aynı zamanda yükselen) kültürel diplomasi bu açıdan dikkate değerdir. Kültürel diplomasi ile birlikte resmi politikalar dışında sivil unsurlar bu alanlarda yer bulabilmektedir. Uluslar kültür örüntülerini işlevsel hale getirebilmektedir. Uluslar hem iç hem dış işlerinde koordineli çalışarak farklı kültür sahalarında kültürel kimlik unsurlarının etkinlik kazanmasını sağlamaktadır. Halk yaşamı ve bilgisi öteki ile iletişimsel bir araç olarak kullanılmaktadır. Buradan hareketle kültürel diplomasi yönetimine yansıyan kültürel ifade çeşitliliği, kültürel bellek, ulusal güvenlik gibi anahtar kelimeler ile halkbilimi arasında ilişkiyi görmek kaçınılmazdır.

Erkek egemen alanı olarak uluslararası ilişkilere cinsiyet kültürü açısından yaklaşarak, kadın cinsinin rollerini incelemek mümkündür. Kadının kültürel ve biyolojik özelliklerini göz önünde bulundurulduğunda kadın diplomatların kültürel diplomasi alanında halkbilimsel açıdan daha aktif bir role sahip olduğu düşünülmektedir. Kültürel diplomasi sürecinde kadının birçok açık ve kapalı işleve sahip olduğu görülmektedir. Kadının dilsel ve bedensel davranışları öteki kültür ile sembolik etkileşim kurmada öncü özelliklere sahip olması, ulusal çıkar, kültürel güvenlik açısından kayda değerdir.

Özellikle dışişlerde yumuşak gücün tesis edilmesinde Türk kadın diplomatların rolünün dikkate değer olduğu düşünülmektedir. Nitekim çalışmada Türk kadın diplomatlardan elde edilen bulgular da bu düşünceyi desteklemektedir.

Bu makalede, cinsiyet kültürü ve diplomasi bağlamında elde edilen literatür verisi ile Batı'da kadın diplomatların tarihsel sürecine değinilecektir. Türk kültür tarihinde kadının iç ve dış yönetimindeki yeri üzerine sözlü ve yazılı kaynaklardan elde edilen veriler ile ortaya koyulacaktır. Daha sonra T.C. Dışişleri Bakanlığında görev almış Türk kadın diplomatların yaptığı röportajlardan elde edilen bulgular, cinsiyet kültürü ve diplomasi bağlamında incelenecektir.

Avrupa'da Cinsiyet Kültürü ve Diplomasi

Yakın çağda, uluslararası ilişkilerde yaşanan kültürel değişim/dönüşümlerin yarattığı etki, ulusların cinsiyet algı değişimlerine de yansımıştır. Kadın hakları hareketlerinin yarattığı feminist dalgalar, kadınların siyasal ve kültürel cinsiyet rollerini, gündeme getirmiştir. Böylece halk yaşamında ve kamusal alanda toplumun kadın ve erkeğe yansıttığı davranış biçimleri, görünür hale gelmiştir. Konuyla ilgili Batı merkezli çalışmaların artmasıyla birlikte bireyin kamusal alandaki toplumsal cinsiyet rolleri mercek altına alınmıştır. Özellikle kültürel diplomaside kadınların (Feminen) yükselişi, biyolojik ve kültürel açıdan incelenmiştir. Bu bağlamda, kadının dış ilişkilerde ve diplomasideki tarihsel dönemlerini Avrupa merkezinde incelemek, konunun akışı için gereklidir.

Konuyla ilgili çalışmalar arasında Jennifer A. Cassidy (2017) editörlüğünde yapılmış "Cinsiyet Kültürü ve Diplomasi" (Gender of Diplomacy) dikkate değerdir. Çalışmada, Susan Rimmer'in (2017) şu verileri sunmaktadır; tarihsel süreçteki ilk kadın diplomatları belirtilmiştir. Kadınlar Barışı olarak bilinen Cambrai Antlaşması (3 Ağustos 1529) Kral Francis'in annesi ve İmparator Charles'in teyzesi arasında müzakere edilmiştir. Madame Delahaye-Vautelaye XVI. yüzyılda Venedik Büyükelçisi olarak Venedik'e atanmıştır. Marechale de Guebriant, XVII. yüzyılda ilk yıllarında Polonya'nın Fransız elçisi olmuştur. Orleans Düşesi, 1670'de kardeşiyle Dover'in gizli Anglo Fransız anlaşmasını müzakere ederken XIV. Louis'in temsilcisi olarak görev yapmıştır. XVII. yüzyılda, iki kadın, ülkesini yurt dışında temsilen rol oynamıştır. Bunlarda biri Trablus'da İngiliz elçinin dul eşi olan Bayan White'dır (1763). Eşinin ölümünden sonra elçilik görevini o üstlenmiştir. Bir diğeri yaklaşık aynı dönemlerde yaşamış olan Bayan Marguerite Wolters'dir. Eşinin ölümüne takiben Roterdam'da İngiliz casusluk ağında görev yapmıştır. Bir başka çalışmada Silvia Z. Mitchell (2015) erken modern çağda Avrupa jeopolitiğini şekillendirmesinde evlilik diplomasi vakalarına dikkat çekmiştir ve ittifaklar kurma ve strateji geliştirme konusunda yürütülen Kraliyet evliliklerinin işlevi üzerinde durmuştur. Anlaşıldığı üzere, Yeniçağ Avrupa'sında doğrudan göreve atanmış kadın diplomatlardan söz etmek mümkün değildir.

XIX. yüzyıl Sanayi Devrimi'nin hızlı bir şekilde yapılandığı İngiltere'de özellikle Viktorya Dönemi'nde dikkate değer bir kadın yükselişinin olmadığı söylenebilir. Jerfel (2019) çalışmasında "Viktorya Dönemi'nden günümüze Britanya Dış İlişkiler Ofisi'nde kadın diplomatların kayıtlarının izini sürmek, Britanyalı kadınların diplomaside temsilci olarak ne kadar düşük bir yüzdeyle var olduğunu keşfetmemizi sağlamaktadır"

vurgusunu yapmaktadır. Jerfel (2019) çalışmanın devamında kadınların diplomatik temsilciliklerde az sayıda temsil edilmesinin altında yatan sebepleri, cinsiyetin kültürel inşasında var olan içkin faktörlerden ötürü olduğuna değinmiştir. Özellikle Viktorya Dönemi'nde İskandinav ülkelerinde kadın diplomatların İngiltere'ye göre fazla olduğuna değinmiştir.

Glenda Sluga ve Carolyn James'in (2015) editörlüğünde çıkan "Kadın, Diplomasi ve Uluslararası Siyaset" adlı çalışmada Franziska Schewie (2015, 14) Rus İmparatoru Alexander'in kız kardeşi Büyük Düşes Maria Pavlovna, XIX. yüzyıl Avrupa'sındaki olağanüstü kadınlardan biri olduğuna değinmiştir. Aynı çalışmada Nevra Biltekin (2015), Amerika diplomat eşlerinin yurtdışında Amerikan kültürünün temsilcileri olduğunu vurgulamaktadır. Helen Mccarthy (2015) İngiltere'de kadınların dışişleri bakanlığında ilk olarak XIX. yüzyılın sonlarında büro işlerinde istihdam edildiği belirtmiştir.

Küresel kültürel değişmeler ile birlikte kadın haklarında öncül gelişmeler yaşanmıştır. Kadının cinsiyete dayalı yaşadığı eşitsizliğinin tartışma konusu olması, kadının erkek egemen alanlarında ifade bulmasını sağlamıştır. Nitekim erkek egemen alanı olan dış ilişkilerinde XX. yüzyılın başlarında doğrudan göreve atanan kadın diplomatlar görülmesi bununla ilgilidir. Rimmer (2017) çalışmasında, 1933 yılıyla beraber Nigragua Cumhuriyeti ve Türkiye Cumhuriyeti'ni kapsayan on üç ülkenin kadınları diplomatik ve konsolosluk işlerine kabul ettiğini açıklamaktadır. Buna ek olarak dış ilişkilerde hâkim olan hiyerarşi ve uygulamaların cinsiyet kültürü açısından değişime dirençli bir yapı oluşturduğuna değinmiştir (Rimmer, 2017). Konuyla ilgili Türkiye'de yapılan bir çalışmada (Rumelili ve Kürüm, 2018), Dünya'da ve Türkiye'de ilk kadın diplomatlar hakkında bilgi verilmiştir. Buna ek olarak kadın diplomatların bir bazı nedenlerden dolayı bir dizi engellemeler ile karşılaştığını belirtilmiştir. Örneğin ABD'de kadın diplomatların kariyerlerinde yükselmeleri ve dış temsilciliklere atanmaları sır tutamayacakları, dış temsilciliklerde fiziksel risklerle karşılaşacakları ve erkek diplomatlar gibi etkili bağlantılar kuramayacakları ve duygularıyla hareket edecekleri gibi gerekçelerle engellenmiştir. Ayrıca "İngiliz diplomasisinde de kadınlar Arapça gibi zor dilleri öğrenmekten alıkonulmuş, böylece Ortadoğu gibi birçok pozisyon kadınlara kapanmıştır" diye belirtmektedir (Rumelili ve Kürüm, 2018). Claudia Fritsche'nin[1] (2002) makalesinde kadın diplomatların geçmişe nazaran yüksek olduğunu; fakat bu rakamlar şu anda 189 Birleşmiş Milletler üyesi ülkenin geçmişine bakıldığında %6 bile olmadığını vurgulamaktadır. Birleşmiş Milletler Avrupa Ekonomik Komisyonu (UNECE) kadın elçiler ile ilgili raporunda[2] on altı UNECE ülkesinde toplam kadın temsilci sayısının 2000 ile 2015 yılları arasında yaklaşık üç kat arttığı verisini aktarmaktadır.

Uluslararası kültürel etkileşim dinamikleri, makro ve mikro kültür alanlarında birçok değişimi beraberinde getirmiştir. Ulusların demokratik gelişimi ve açık toplum olma sürecinde kadın kimliği sorgulanmıştır. Toplumun tüm üyelerinin yönetime katılma fikri cinsiyet eşitsizliğini görünür kılmıştır. Bu süreç kadın hakları hareketleri ile

[1] Büyükelçi Claudia Fritsche Lihtenştayn Prensliği Birleşmiş Milletler Daimî Temsilcisi Amerika Birleşik Devletleri Büyükelçisiydi.
[2] https://unece.org/ru/node/408 Erişim Tarihi: 11.12.2019

kadınların erkek egemen alanlarında aşamalı olarak görev almasını sağladığı görülmektedir. Philips'in (1995, 9) belirttiği gibi, "1700'de Mary Astell, bir kralın mutlak egemenliğini şiddetle reddedenlerin, bu egemenliğin bir kocada olmasını neden doğal kabul ettiklerini sorduğu zaman, bugün apaçık olan bir bağlantıyı kuruyordu". Bu bağlantı XX. yüzyılın egemen maskülen alanlardan biri olan dışişlerde kadınların görev almasını sağlamıştır. Bununla beraber kadınların daha çok sembolik bir görev ya da az temsil edilmesi Jerfe'ye göre (2019) cinsiyetin kültürel inşasında var olan faktörler ile ilgilidir. "Toplumsal cinsiyet kavramı üzerine yapılan ikinci dalga feminist tartışmalarla birlikte öğrendik ki kadın ve erkek arasındaki farklılık biyolojik farklılığın ötesinde tarihsel olarak sosyal ilişkilere içkin bir biçimde şekillenen eril düşünme ve davranış biçimleri bağlamında belirlenen bir farklılıktır" (Yılmaz, 2019). Feminist dalgalarının XIX. yüzyıldaki etkilerinin bir sonraki yüzyıllara yansıyışı kadınların kamusal alanlarındaki yerlerini de hareketlendirmiştir.

Özetle, kadının uluslararası ilişkiler ve özellikle kültürel diplomaside aktif bir aktör alma süreçleri dönemsel olarak belirli değişimler göstermiştir. Avrupa siyasi ve kültür tarihinde yaşanan düşünsel devrimlere rağmen kadının erkek egemen alanlara geç girdiği söylenebilir. Orta Çağ ve Yeni Çağ Avrupa diplomasisinde kadın, sembolik bir algılama ile var olmuştur. Aydınlanma hümanizmi ve sonrasın kadın cinsine daha çok türlü görme biçimleri onu kamusal alanlarda söz sahibi olmasını sağlamıştır. XX. yüzyıl ve sonrasında kamusal alanlarda kadının resmi atamalarda yer bulması da bununla ilgilidir. Literatürden elde edilen verilere göre İskandinav ülkeleri kadın diplomat sayısı açısından başı çekmektedir. Diğer yandan kadınların uluslararası ilişkilerde yarattığı imaj ile yumuşak güç arasındaki bağlantıda dikkat çekilen konulardır. Sonuç olarak kadının diplomaside yükselişinin erkek egemen bir yapı oluşturulan cam tavan etkisi ile kontrollü bir şekilde kadınlara yer verildiği de söylenebilir.

Türk Kültür Tarihinde İç ve Dış İşlerde Kadının Rolüne Genel Bir Bakış

Günümüz Türkiye'sinin bağlı olduğu kültür köklerinin İslamiyet öncesi ve sonrası kültür kodlarına sahiptir. İslamiyet öncesi göçebe kültür, yerleşik kültür ile İslamiyet etkisi ve Batı kültür tesirleri kültürel değişim dinamikleri olarak kadının toplum içindeki yerini etkilemiştir. Cinsiyet kültürü bağlamında Türk kültür tarihinin sözlü ve yazılı kaynaklarına genel olarak incelemek, kadının iç ve dışişlerde temsil gücünün geçmiş ile günümüz arasındaki ilişkiyi daha anlaşılır hale getirecektir. Çünkü kadın kimliği, tarihsel koşulların sonucundan oluşmuştur.

İslamiyet öncesi Türk kültüründe kadın, yaşamın birçok alanında aktif ve öncü olduğu görülmektedir. Turani toplumlarda hâkim olan yaşam tarzı göçer evlidir. Göçer evli kültür ortamında kadın ile erkek ekonomik iş rolleri açısından ortak bir emeğe sahiptir. Bu emek ortaklığı yaşamın birçok alanında eşitlikçi bir cinsiyet kültür yapısını oluşturduğunu söylemek mümkündür. Eski Türk inanç sistemi olan Şamanizm kültüründe kadın şamanın erkek ile eşit bir hukuka sahip olduğu bilinmektedir (Gökalp, 1976, 158). Kadın şamanların konum olarak daha önde olduğu ve erkeklerin kadın

şamanları taklit ettiği üzerine veriler de vardır.[3] Türklerin ilk yazılı kaynağı olan Orhun Yazıtların "Tanrı Türk milliyeti yok olmasın diye Babam İl-Teriş Kağan ile Anam İl-Bilge Hatun'u yükseltti" ifadesi kadının devlet yönetimindeki yerini göstermektedir (Tekin, 1988, 11). Gökalp eserinde (1976, 158) devlet işlerinde Hakan ile Hatun'un her ikisinde ortak belirtilen yazılarda "Hakan emrediyor ki" ifadesi kabul olmadığını ancak "Hakan ve hatun emrediyor ki" ifadesi kullanıldığında geçerli olduğu belirtilmektedir. Ayrıca "Dışişlerde elçiler ancak sağda hakan ve solda hatun oturdukları bir zamanda, ikisinin birden huzuruna çıkardı" ifadesine yer verilmiştir. Bununla beraber "şölenlerde, kinkeşlerde, kurultaylarda, ibadetlerde ve âyinlerde, harp ve sulh meclislerinde, hatun da mutlaka hakanla beraber bulunurdu" (Gökalp, 1976, 158). "İslâmiyetten önceki Türklere ve özellikle Hıtay Türklerine ait bir Kanunnâme'nin 13. bölümünde Doğu Türkistan'da Luzi isimli bir kadın Hâkân olur; memleketi iyi idare edebilmek için kanun vaz'ı gerekir. Çin-Güzin isimli bir hakîmin gayretiyle kanun hükümleri derlenir" (Akgündüz, 1990, 79).

Bahaeddin Ögel (2000, 53) eski Türklerin kurban merasimi bittikten sonra imparator ile imparatoriçe atlarına binip yürüdüğünü ve onların güneyinde devletin ileri gelenlerinin yer aldığını belirtilmiştir. Çingiz Han döneminde dört büyük hatunun dört büyük ordası (Karargâhı) vardı (Ögel, 2000, 158). Dede Korkut Kitabı'nda (Ergin, 2008) önemli iki kahramanı olan Bamsı Beyrek ve Kan Turalı evlenmek istedikleri kadında kahramanlık vasfı taşıyacak özellikler araması dikkat çekicidir. Kaplan (1951) çalışmasında göçebe cemiyet ortamında korunma temel ihtiyacının yerleşik kültürdeki gibi sistemli olmayışı kadın ve erkeğin düşman karşısında ortak bir savunma yapısı oluşturduğuna değinir. Bununla beraber aile ve göçebe psikolojisini vurgulayan Kaplan (1951) birçok alanda kadın, kolektif bir varlık gösterebildiğine değinmektedir.

Manas destanında kocaları esir düşen kadınlar, kocalarını kurtarmak için harekete geçerler ve Ak- Saykal Hatun kadınlara şöyle bağırır: Kara başlı, altun tuğumuzu, göklere yayınız (Ögel, 2000, 213). Gökalp (1976, 148) Türk kültür tarihinde kadının yeri üzerine elde ettiği veriler ışığında demokratik ve feminist bir yapıya sahip olduğunu ifade eder ve "feminizm, demokrasinin yani müsavatın kadınlara ait bir tecellisinden ibarettir" diye belirtmektedir. İslamiyet öncesi Türk toplumunda kadın, erkek eşit sosyal ve çevre şartlara sahip olduğunu söylemek mümkündür. İbni Fazlan Seyahatnamesi'nde[4] (X. yüzyıl) Oğuz toplumunun günlük yaşamında harem/selamlık kültürünün olmadığını, "Kadınlar yerli ve yabancı erkeklerden kaçmazlar" ifadeleriyle belirtilmektedir (Şeşen, 1975, 31). Bu durum Anadolu Yörük ve Türkmenler arasında halen devam ettiğini söylemek mümkündür. "Tek kadınla evlenme yaygındı. Kadın cemiyette saygı görürdü. Ata biner, ok atar, top oynar, hatta güreş gibi ağır sporlar yapardı. Cemiyetin çekirdeği olan ailenin yapısı devletin bütün kuruluşlarını etkilemektedir" (Çandarlıoğlu, 2003, 93). Bu tespit ve düşüncelerden hareketle Eski Türk kültüründe kadının, toplumsal, siyasal, ekonomik, dinsel ortamlarda ifade gücüne sahip iç ve dışişlerde rol oynadığı söylenebilir.

---

[3] Bkz. A. V. Anohin, (2006), **Altay Şamanlığına Ait Materyaller**, (Çev: Zekeriya Karadavut, Jannet Meyermanova), Kömen Yay. Konya.

[4] Bkz. Ramazan Şeşen, (1975), İbni Fazlan Seyahatnamesi; Onuncu Asırda Türkistan'da Bir İslam Seyyahı, Bedir Yayınevi. İstanbul.

İslamiyet sonrası Türk kültüründe kadının devlet yönetimi ve dışişlerde tamamen yok sayıldığı söylenemez. Büyük Selçuk Devleti'nin (1040-1157) kuruluşundan itibaren kadının devlet yönetiminde etkili bir rolü vardır. Hükümdar olmadığı zamanlarda kadın ona niyabet edecek kadar siyaset bilgisine sahipti. Bu bilgiler temelde İslamiyet sonrası dönemde Anadolu'nun Türkleşme sürecinde devam eden göçer evli yapının bir sonucudur. Oğuz topluluğunun, Anadolu'ya yerleşme sürecinde İslami kültür yapısının tamamen benimsemediği bilinmektedir. Nitekim Dede Korkut Kitabı'nda Kahraman erkekler tarafından aranan kahraman kadın vasfının yansımalarını Büyük Selçuklu Devleti Sultanı Tuğrul Bey'in eşi Altuncan Hatun'da görülmektedir. Altuncan Hatun döneminin üst özelliklerine sahip bir kadındır. Bilgisi, becerisi ve cesareti sayesinde birçok bürokratik sorunlar çözülmüştür (Kuşçu, 2016). "Hemedan'da kuşatma altında olan Tuğrul Bey hanımından yardım istemiştir" (Ocak, 2002, 192). Danişmendlilerin üçüncü hükümdarı olan Melik Muhammed'in Hatunu siyasi mücadele ve savaşlarda, eski Türk kadınları gibi bizzat harekete geçerek rol oynuyordu. Sultan Mesud'un kızı ve Malatya Emiri Danişmendli 'Aynüd-devle'nin zevcesi de kocasının ölümünden sonra bir müddet hükûmeti idare etti (Turan, 1998, 129). İznik'i 1330'larda ziyaret eden Arap gezgin İbni Battuta günlüğünde Bayalun Hatun hakkında şöyle ifade ediyor; "Onlara komuta eden, dindar ve kusursuz bir kadın olan karısı Bayalun Hatun" yaşıyor (Freely, 2012, 147). Mama Hatun 1191'de Erzurum Melike'si olmuş daha sonra devlet yönetiminde görev yapmıştır (Şahin, 2011; 107). "Osmanlı Devleti'nin ilk devirlerinde varlığı bilinen Bacıyân-ı Rûm teşkilatı, uçlardaki Türkmen kabilelerin silahlı savaşçı kadınları idiler" (Anadol, 1991, 86). Tabakoğlu (1999, 20) Selçuklu'lardan Osmanlılara geçişte dört sosyal zümre devam ettiğini, bu zümrelerden birinin bacılar olduğunu belirtir. Bacılar Anadolu iktisadi, kültür, eğitim faaliyetlerinin kadınlar ile ilgili teşkilatlanmayı temsil etttiğini vurgulamaktadır. Kurat (1972, 135) eserinde bir başka Türk devleti olan Altın Ordu Hanlığı'nda (XIII-XIV) Han'ın "Başkadın" sayılan bir Ulu Hatun'u olduğunu, bu kadınların içtimaî mevkilerinin yüksek olduğunu devlet idaresinde bilfiil iştirak ettiğini belirtir. Kanuni Döneminde "Avrupa'daki muadilleri gibi, XV. ve XVI. yüzyıllarda Osmanlı saray kadınlarından Hürrem, Nurbanu, Safiye ve Kösem Sultanlar Avrupalı yöneticiler ve elçilerle gönderdikleri hediyeler ve mektuplar yoluyla haberleşmiş ve yoğun diplomatik faaliyetler üstlenmişlerdir" (Aktar: Rumelili ve Kürüm; Peirce, 1993, 219). İslamiyet sonrası Türk devletleri ile ilgili kaynaklardan anlaşıldığı üzere kadın dışişler ve içişlerde temsil gücü olduğu gözlenmektedir.

İslamiyet'in daha geç dönemi olarak kabul edilen Osmanlı yükseliş dönemi sonrası kadınların devlet yönetimindeki temsil gücü azaldığı görülmektedir. Taslaman ve diğeri (2019) çalışmasında, uydurma hadisler ile kadınları aşağılanma ve kısıtlanma nedenlerinin, sözlü kültür kaynaklı olduğunu belirtmektedir. Kadınların yönetici olamamasıyla ilgili Kur'an'da bilgi olmadığı, yönetici anlamında işin ehline verilmesi gerektiği savunulmuştur. Günümüz İslam hayatında gözlemleyebileceğimiz hâkim kadın kısıtlamalarının temelinin hadisler ile öğretildiği ve aktarıldığı bilgisi çalışmada (Taslaman ve diğeri, 2019) vurgulanmıştır. Öte yandan kültür değişmeleri kadının toplumsa statüsünü de değiştirmiştir.

Osmanlı Batılılaşma sürecinde sosyal yaşamda yapılan reformlar[5] ile kadınları toplumda güç kazandığı söylenebilir. Cumhuriyet dönemi politikaları ile birlikte kadın ve erkeğin eşitlikçi kamusal alan oluşturmada somut adımlar atılmıştır. Nitekim medeni Kanun'un (4 Ekim 1926) getirdikleri ile kadının sosyal ve siyasal gücü ve etkisi artmıştır. "Medeni kanun Türk kadını için yeni bir başlangıç olarak görülür; Türk kadınının kişisel haklan 1930'larda seçim kanunlarında yapılan düzenlemelerle ev içi alandan siyasi alana doğru genişlemiştir. Kadınlar belediye seçimlerine katılma hakkını (14 Nisan 1933), köylerdeki ihtiyar heyeti seçimlerine katılma hakkını (26 Ekim 1933)" kazanmıştır (Davison, 2012, 268). Türk diplomasisinde kadının rolünün resmileşmesi Adile Ayda'nın 1932 yılında Bakanlık giriş sınavlarını kazanması ile gerçekleşmiştir (Rumelili ve Kürüm, 2018).

Buraya kadar verilen bilgilerin amacı Türk kültür tarihinde kadının iç ve dışişlerdeki durumuna genel bir bakış ile anlamaktır. İslamiyet öncesi Türklerin göçer evli kültür ortamında toplumsallaşma sürecinde cinsiyet farklılıkların daha az olduğu söylenebilir. İslamiyet sonrası Anadolu Türklerin siyasi ve kültür hayatında kadınların nispeten etkin rol oynadığı görülmektedir. İslami öğretinin özellikle Osmanlı döneminde resmi olarak yapılandığı halifeliğin Türklerin yönetimi geçtiği dönem sonrası kadınların siyasal temsili ve gücü azaldığını söylemek mümkündür. Özellikle Batılılaşma ile başlayan Türk kültür değişmeleri sonucunda kadının kazandığı haklar onun kamusal alanını da genişletmiştir. Uluslararası ilişkilerde Türk kadının kültürel diplomasi alanında yükselişi de bunu desteklemektedir.

Kültürel Diplomasi ve Türk Kadın Diplomatlarının İşlevleri

Çağdaş kültürel diplomasi temelleri XX. yüzyılda yaşanan kültürel değişimler ile ortaya çıkmıştır. Özellikle Birinci ve İkinci Dünya Savaşlarının uluslararası ilişkilerde yarattığı yıkıcı etki daha sonrasında ulusların birbirini anlamasını sağlayacak yeni ilişkilere ve yöntemlere doğru yöneltmiştir. Purtaş'a (2013) göre Birleşmiş Milletler çatısı altında UNESCO kuruluşu dış politikaya kültürel diplomasi anlayışını getirmiştir. Bu açıdan küreselleşmenin kültürel sonuçları arasında gösterebileceğimiz kültürel diplomasi, ulusların imajlarını belirlediği bir alandır. "Kültürel diplomasi ve ülke imajı ilişkisinin hedef kitlenin iletişim sürecine bizzat katılımı yoluyla sağlanabilmesi amacıyla geliştirilen eğitim programları dünya genelinde son dönemde önemli bir uygulama olarak yer almaktadır" (Mazıcı ve Kodal, 2015). Kültürel diplomasi ülkeleri kültürel kimliklerinin yansıtıldığı bir alandır. Ulusların kültürel kimlikleri ve cinsiyet kültürü algıları kültürel diplomaside gözlemlenebilmektedir.

Halkbilimi bir ulusun kültürel belleğini ve kimliğini oluşturması münasebetiyle kültürel diplomasiye veri sağlayan disiplindir. Uluslar öteki ile olan ilişkisini bu kültürel kimlik üzerine kurmaktadır. "Kültür, dış politikanın belirlenmesinde, "güvenlik" (security) ve "ekonomi"nin (economy) yanında üçüncü temel dayanak noktası (pillar) haline gelmiştir" (Akt: Çobanoğlu, 2010, Bélanger 1999, 678). Kültürel diplomasi, birbirini tanıyan, bilen, ortak bir payda da buluşabilen bir uluslararası ağ oluşturmaktadır. Yaşayan kültürel miras ağı, ulusların "geleneklerin, kurumların ve düşünme tarzının

[5] 1917 Aile Kanunu

belirli bir düzenlenişiyle denetlenen bir biçimde dünyayı görmesini" sağlar (Benedict, 2011, 32). Kültürel diplomasinin uluslararası ilişkilerdeki önemini, Benedict (2011, 31) uygarlıkların "hiçbir tarihsel ilişki olanağı olmayan bir toplumdaki herhangi bir toplumsal düzenlemenin birleşimi ve yeniden üretimi, toplumumuzunki kadar önemli" diye açıklık getirmektedir. Bu konuyla ilgili Çobanoğlu, (2009) Ulusların dış politikadan bağımsız bir kültürel gerçekliği olduğu belirtir ve dış politikalar yoluyla, "Ulusal karakter"lerinin (national character) dışa vurulduğunu vurgulamaktadır. Uluslararası ilişkilerde kültürel diplomasi yabancı karşısında bir ulusun ya da bireyin kendi kültürel kimliğine dönüşünü de sağlamaktadır.

Halk bilgisinin kuşaklarası depolanması ve kuşaklar içi aktarımının boyutu cinsiyet kültürü açısından değerlendirilmesi farklı görme biçimleri kazandırmaktadır. Özellikle kültür bilgisinin, kalıcı bellek oluşturması ve gelecek nesillere aktarılması açısından kadının rolü dikkat çekicidir. Kültürel diplomaside kadın, kültür aktarım aktörü olarak önemli bir kaynak kişi olarak karşımıza çıkmaktadır.[6] Örneğin halkbilimi çalışma alanları düşünüldüğünde kadın merkezli kültür yaratımları ve aktarımının erkek cinsine göre daha yüksek olduğu görülebilmektedir. Bu bağlamda erkek egemenliğinin hâkim olduğu uluslararası ilişkiler merkezinde ötekinin kültürel ifade çeşitliliğini, tanıma, anlama ve diyalog kurma açısından kadın cinsinin rolünü anlamak gerekmektedir. Kadının kültürel imaj ve semboller açısından işlevi düşünüldüğünde dış politikada kültürel güvenliği tesis etmede dikkat çekmektedir. Kadın kültürünü, kültürel diplomasi sürecinde aktif rol oynayabilecek biyolojik ve kültürel temellere sahiptir. Çağdaş Türkiye'nin devlet politikalarında ve dış ilişkilerinde bu tür yaklaşımları siyasal zeminde de görülebilmektedir.

Çağdaş Türkiye'nin hem yerel hem genel seçimlerinde kadın adaylarının durumunu nicel ölçütte anlamak, siyasal zeminde cinsiyet tutumunu anlaşılır kılacaktır. Son yerel seçimlerde (2019, Mart) partilerin gösterdiği toplam 8 bin 263 belediye başkan adayının, sadece 652'si yani, %7,89'u kadındı ve tüm partilerde 40 kadın belediye başkanı seçilmiştir. Ankete göre[7] (Kadın Koalisyonu) seçim sonuçlarını değerlendirdiğimizde ise, partilerin çoğunlukla seçilme şansının az olduğu ilçelerde kadınları aday gösterdiğini söylemek mümkündür. Genel seçimlerde (2018, Haziran) 550'den 600'e çıkan yeni Meclis'te sadece 103 kadın milletvekili olmuştur. Konumuzun odağını oluşturan uluslararası ilişkilerde yani dışişlerde, içişlere göre kadın diplomat sayısı daha çoktur. Dışişleri Bakanlığında kadın büyükelçi sayısı 2012'de 22 iken, 2019'da bu rakam yaklaşık 3 kat artarak 63'e, kariyer memuru sayısı da 575'ten 622'ye

[6] Zihin kuramı, "Başkalarının davranışlarının düşünceler, duygular, inançlar gibi içsel durumlar tarafından motive edilmesidir" (Torrey, 2017, 78). Arkaik Homo sapiens (500.000 yıl önce) türü içinde kadın cinsinin içe bakışçı benliği keşfederek, anaerkil kültür arketiplerin temeline kaynaklık edecek zihin kuramlarını geliştirdiği düşünülmektedir. Bu durum kendini kültür ile inşa eden insanlığın ilk zamanlarında, kadın cinsinin de ilk kültür aktörleri olarak öngörülebileceği fikrini ortaya çıkarmaktadır.

[7] http://www.sivilsayfalar.org/2019/04/08/31-mart-secimlerinde-kadin-belediye-baskani-sayisi-41/ Erişim Tarihi: 12.01.2019.

yükselmiştir.[8] Rumelili ve Kürüm yaptığı çalışmada (2018) Dünya genelinde kadın büyükelçi sayısında da önemli bir artış olduğunu ve Türk diplomasisinde 1990 yüzde 13,4 olan kadın meslek memuru oranı 2017 yılı itibariyle yüzde 31 ulaştığını belirtir. Konuyla ilgili Ecem Toplar (2019) kadın büyükelçiler ile yaptığı röportaj dikkate değerdir. Özellikle dünyanın farklı coğrafyalarında görev yapan kadın diplomatlar ile yapılan görüşmelerdeki satır araları ifadeler ile kadın diplomatların işlevlerine değinilecektir.

Türkiye'nin Lusaka Büyükelçisi Şebnem İncesu, Muskat Büyükelçisi Ayşe Sözen Usluer, Podgoritsa Büyükelçisi Songül Özan ve Kigali Büyükelçisi Burcu Çevik görev yaptıkları ülkelerdeki çalışmalarını, T.C. Dışişleri Bakanlığı'nda görev yapmanın ne gibi zorlukları olduğunu, bu alanda kadınlara yönelik "yapamazsın, zor, erkek işi" kalıplarını nasıl yıktıklarını aktarmıştır (Toplar, 2019). Bu ifadeler erkek egemen alanının kadınlar üzerinde yarattığı cinsiyet kalıplarına örnektir. Zehra Yaşın Dökmen (2010) çalışmasında kalıpyargılar (sterotypes), önyargılar, ayrımcılık gibi anahtar kelimeler ile toplumsal cinsiyet bağlamında incelenmiştir. Kadın ve erkeklerin birbirinden beklediği davranış ve özellikleri kalıpyargıların içeriğini oluşturduğuna değinmektedir (Yaşın, 2010, 104). İnsanın bir özne olarak dünyayı algılama biçimi onun günlük yaşamındaki tutum ve davranışlarını belirlemektedir. Dolayısıyla bireyin sosyal öğrenme ile edindiği geleneksel tabu ve kaçınmalar, onun toplumsal cinsiyet kalıpyargılarını oluşturan bir yapıya dönüştüğü söylenebilir. Türk halk yaşamında genellikle kadına "içişleri bakanı" (K1) denmesi cinsiyet kalıpyargılarına bir örnektir. Bu kalıpyargı kadın mekânını ev içiyle sınırlandırmaktadır. Nitekim "Kalıpyargılar, bir grubun ve o grubun üyelerinin zihinsel temsilleridir ve bilişsel şemalar olarak işlerler" diyerek belirtmiştir (Aktaran, Dökmen, 2010, 96; Augustlnos ve Walker, 1995). Bu tür cinsiyet kalıp yargılarının uluslararası ilişkilerde kadınların maruz kaldığı görülmektedir. Buna karşılık, Türk dışişlerinde kadın egemenliğinin yükselişiyle birlikte bu tür yargıların kırılmaya başladığı ya da esnediği de söylenebilir.

Türkiye'nin Kigali Büyükelçisi Burcu Çevik de "Diplomasi iletişim işidir ve kadınlar iletişimde daha iyidir. Her koşulda ve her coğrafyada çalışmak fedakârlık ister" ifadesi dikkate değerdir. İletişim alanında kadının erkeklere göre daha üst özelliklere sahip olduğu söylenebilir. Bu durumun bilimsel açıklamasını konuyla ilgili Louann Brizendine (2011) "Kadın Beyni" çalışmasında incelenmiştir. Brizendine (2011, 38) kız çocukları beden dilini anlamada, kişilerin jest ve mimiklerini okumada erkeklere göre daha başarılı olduğunu belirtmektedir. Bu onların gelişmiş beyin devreleriyle ilişkili olduğuna değinerek "Kız çocukların, beyinleri testosteron akımına uğramamış, duygu ve iletişim merkezleri bozulmamış halde kaldığından yüz ifadelerini okumakta ve sesleri yorumlamakta erkek çocuklara göre daha gelişmiş olarak dünyaya gelirler" diye açıklamaktadır. Empati açısından da kız çocukları erkeklere göre daha üstün

[8]https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/hariciyede-kadin-diplomatlarin-temsil-orani-artiyor/1411557 Erişim Tarihi: 12.01.2019.

yeteneklere sahiptir. Gözlem ve inceleme yetisine sahip olan kız çocuğu erken çocukluktan anneden birçok davranış kalıplarını yaşamına iz düşürmektedir. Konuyla ilgili İrlanda'nın Ankara Büyükelçisi Sonya McGuinness, "Barış ve güvenlik konularında eğer müzakere masasında kadınların sesi yükselirse, o masadan sürdürülebilir barışçıl bir sonuç çıkma olasılığı yarı yarıya artacağını" vurgulamaktadır.[9] Bu açıdan kadınların öteki kültürler ile ilişki kurmada daha birleştirici bir işleve sahip olduğu söylenebilir.

Kültürel diplomaside kadın diplomatların rolleri uluslararası ilişkilerde ülke kültürlerinin birbirlerini tanımasıyla, etkileşime girmesiyle açık ve kapalı işlevleri de beraberinde getirmiştir. Özellikle kadın diplomatların kültür odaklı iletişim alanlarında öncü davranması kültürel etkileşimin somut çıktısı olarak kültür turizm hareketine de dönüştürebilmektedir. Dışişleri Bakanlığı'nda otuz beş yıldır görev yapan, Podgoritsa Büyükelçisi Songül Özan da şunları vurgulamaktadır:

> Bu meslek zorlukların yanında her gün kendini yenileyen ve yeni sürprizler sunan bir macera. Taşınmalar, ülke değiştirmeler kolay olmuyor. Kadınların yumuşak dokunuşu ve anaç yaklaşımı diplomaside fark yaratıyor". Türkiye ile Karadağ arasındaki ilişkiler için "mükemmele yakın bir düzeyde" diyen Özan, ticari rakamlarımız sürekli artıyor. Çok memnunuz. Türk yatırımların sayısı ve savunma sanayi alanlarında önemli düzeyde iş birliği gelişmelerini pek yakında göreceğiz dedi (Akt: Toplar, 2019).

Kadınların kültürel diplomasi temelinde kurdukları uluslararası ilişkilerin alt yapıları ülke ekonomisine katkıda bulunabilmektedir. Bu durum tarihte, ticaret ile oluşan kültürel etkileşim alanlarının günümüzde kültürel diplomasi alanında sağlandığı söylemek mümkündür. Büyükelçi Songül Özan kadınların yumuşak dokunuşuna vurgu yapmaktadır. Bu tarz dokunuşlar görünmeyen bir güç olarak ülkelere üstünlük sağlayacak sonuçlara götürebilir. Ülkeler amaçlarına yönelik kadın eliyle kültürel davranışlar sergileyerek yumuşak gücü tesir edebilir.

Uluslararası ilişkiler bağlamında kullanılan anahtar kavramlardan biri de yumuşak güçtür (Soft power). Yumuşak güç kavramı Nye (2004, 5) "Sert gücü, başkalarının pozisyonunu değiştirebilmek için askerî veya ekonomik güç kullanarak havuç veya sopaya başvuran bir güç türü olarak ele alırken; yumuşak gücü, bir ülkenin sahip olduğu değerler, refah seviyesi, fırsatlar vb. hususlar nedeniyle ona hayranlık duyan ülkelerin, o ülkeyi takip etmesi ve izlemesi şeklinde vurgulamaktadır" (Aktaran; Özel, 2018). Bu açıdan kültürel diplomasi ve kadın diplomatların yumuşak güç mekanizmalarını harekete geçirme rolü olduğu söylenebilir. Çünkü bir ülkenin kendi tarihsel ve kültürel içeriğini kültürel diplomaside bir iletişim aracı kullanarak öteki ile arasında ortak kodlar oluşturabilir. Emine Yıldız'ın (2017) söyleşide belirttiği kadın diplomatlarının ve diplomat eşlerinin Türk kültür elçisi görevinde bulunmasını bu açıdan değerlendirilebilir.

---

[9] https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/irlandanin-ankara-buyukelcisi-mcguinness-kadinlar-sureclere-daha-fazla-dahil-oldugunda-bu-tum-toplumun-yararina-olur/1758558 Erişim Tarihi: 12.11.2020

Diplomatların eşlerinin de kültürel diplomasideki yerine dikkat çekilmelidir. Eski Türk Dışişleri Bakan Yardımcısı Ahmet Yıldız'ın eşi Emine Yıldız, "Diplomat eşi olmak zaten bir meslek. Maddi getirisi olmayan ama maneviyatı çok büyük bir meslek" ifadelerini kullanmıştır.[10] Buna ek olarak "Büyükelçi eşlerinin, Dışişleri Bakanlığı haricinde farklı kurum ve kuruluşlardan yurt dışı temsilciliklerde görevlendirilen personel eşlerine de rehberlik ettiğini vurgulayan Yıldız, büyükelçiler ve başkonsoloslar siyasi gündemler ile meşgulken eşlerin Türkiye'nin ve Türk kültürünün tanıtımına yönelik faaliyetleri yönettiğini" belirtmiştir. Anlaşıldığı üzere uluslararası ilişkilerde siyasi ayağında erkek egemen iken kültürel ayağında kadın cinsi daha egemendir. Referans alınan söyleşide Yıldız'ın "diplomat eşlerinin, farklı kültürden misafirlerin katılımıyla farklı coğrafyalarda düzenlenen davet ve buluşmaları Türk kültürü, Türk motifleri ve Türk yemekleriyle süslemek için olağanüstü bir gayret gösterdiğini" ifade etmesi kadın diplomatların kültürün aktarma ve eğitici işlevine sahip olduğunu söylenebilir. Kadın aracılı kültürel diplomasi süreci, kültürel kimliği dış ilişkilerde inşa etmede etkili olduğu görülmektedir.

Simone de Beauvior (1993, 102) çalışmasında "Bütün eski yönetim (Krallık) süresince, kadınların kendilerini olumlayabildikleri başlıca alan, kültür alanı olmuştur" diye belirtmiştir. Ulusların kendi kültürel kimliklerini belirleme ve öteki kültürler ile etkileşme sürecinde kültürel diplomasi kültürel miras ve yönetim alanları oluşturduğu görülmektedir. Türk Kadın diplomatların satır aralarında belirttiği noktalar uluslararası ilişkilerde ülke imajında çarpan etkisi yarattığı söylenebilir. Kadın diplomatlardan elde edilen veriler erkek egemen uygulamalar içinde kadının değişen rolünü ortaya koymaktadır. Diplomat olarak kadınlar, sahip olduğu kültürel ve biyolojik özellikleri uluslararası ilişkilerde kültürel göstergeler ile işlevsel hale getirdiği söylenebilir.

Sonuç

Uluslararası ilişkiler alanı erkek egemen bir yapıdadır. İlişkilerin ekonomik, siyasi, savaş yönetiminde eril davranış yansımaları görülmektedir. Özellikle erkek hormonel yapısı bu alanda oluşan sert güç (Hard power) kavramıyla yer bulmaktadır. Buna mukabil kültürel değişmeler, kadının tarihsel koşullarının sorgulanmasını sağlamıştır. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren kadının kamusal alanları yasal zeminde artmıştır. Kadın, dışişlerin kültürel diplomasi alanında kendilerini oluşturabilmiştir. Kadınlar; elçi, konsolosluk, diplomat eşi olarak kültürel diplomaside görev almışlardır. Türk kadın diplomatların bu tür maskülen hakimiyet alanlarında feminen özellikleriyle oluşarak, belirli işlevlere sahip oldukları görülmüştür.

Makalede, T.C. Dışişler Bakanlığında çalışan Türk kadın diplomatları ve diplomat eşleri olarak kadınlardan elde edilen veriler, kadınların birçok kültürel işleve sahip olduğunu göstermektedir. Özellikle kadın yapamaz denilen alanda, dünyanın farklı coğrafyalarında kadın diplomatlarının varlığı bu alanda oluşan cinsiyet kalıpyargılarının kırılmasını sağlamıştır. Cumhuriyet sonrası Türkiye'nin çağdaş

[10]https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/diplomat-esi-olmak-zaten-bir-meslek/765514 Erişim Tarihi: 12.01.2020

görünümü oluşturmada kadınların dışişlerde Türk imajını olumlu etkilemiştir. Türk uluslararası ilişkilerinde kadın diplomatların Doğu ve Batı kültürleri arasında köprü görevi olduğu söylenebilir. Kadınların erkeklerden ayrıcı özelliklerinden biri olan iletişim becerileri, uluslararası ilişkilerde avantaja dönüşmüştür. Bu iletişim gücü öteki ile birleştirici bir işlev sağladığı gibi yumuşak güç mekanizmalarını da harekete geçirmektedir. Bununla beraber kadın diplomatlar, Türk kültürünün tanıtımı ve öğretilmesi açısından erkeklere göre daha işlevseldir, diyebiliriz. Bu açıdan öteki ile etkileşim sürecinde kadının somut ve somut olmayan kültürü aktaran aktör olarak, uluslararası ilişkilerde Türk kültürel güvenliğini tesis etmede de dikkat çekmektedir.

Sonuç olarak, kültürel diplomasi yaşayan kültürel mirasın, uluslararası ilişkilerde yapılanmasını sağlamıştır. Bu kamusal alanda Türk kadınının kendini ifade alanı bulmasıyla, kültürel kimlik ve bellek dışişlerde yumuşak güç tesiri yaratmıştır. Kültürün dış politikada dayanak noktası olmasıyla kültür aktörü olarak kadının işlevleri arasındaki bağlantı dikkatlerden kaçmamalıdır. Bunun yanında kadının kültür pratiklerine içerik oluşturabilecek bir disiplin olarak halkbilimi de kültürel diplomasi yönetimi alanı oluşturduğunu söylemek de mümkündür.

KAYNAKLAR

ADAMS, Carol J., (2013), **Etin Cinsel Politikası; Feminist- Vejetaryen Eleştirel Kuram**, Çev: G. Tezcan, M. E. Boyacıoğlu, Ayrıntı Yay. İstanbul.

ADLER, Alfred, (2018), **İnsanın Doğası**, Çev: Ayşen Tekşen, Payel Yayınevi, İstanbul, Syf: 100-122.

AKGÜNDÜZ Ahmet, (1990) **Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri**, 2. Kitap, İstanbul.

ANADOL, Cemal, (1991), **Ahilik Kültürü ve Fütüvvetnâmeler**, Halk Kültürü Araştırma Dairesi Yay. Ankara.

ANOHİN, A. V., (2006), **Altay Şamanlığına Ait Materyaller**, (Çev: Zekeriya Karadavut, Jannet Meyermanova), Kömen Yay. Konya.

AYDER, Hidayet, (2006), "Adem'in Meyvesi" **Meyve Kitabı,** (ed. Emine Gürsoy Naskali, Dilek Herkmen), Kitapevi Yayınları, İstanbul, Syf: 83-104.

BEAUVİOR, S. (1993), **Kadın "İkinci Cins" Genç Kızlık Çağı**, (Çev: Bertan Onaran), Payel Yayınevi, İstanbul.

BEAUVİOR, S, (2010**), Kadın "İkinci Cins" Evlilik Çağı**, (Çev: Bertan Onaran), Payel Yayınevi, İstanbul.

BEAUVİOR, S. (1993), **Kadın "İkinci Cins" Bağımsızlığa Doğr**u, (Çev: Bertan Onaran), Payel Yayınevi, İstanbul.

BİLTEKİN, Nevra, (2015), The Performance of Diplomacy; The Residence, Gender And Diplomatic Wives İn Late Twentieth-Century Sweden, **Women, Diplomacy and**

International Politics since 1500, (ed: Glenda Sluga, Carolyn James), London, Routledge

BRİZENDİNE, Louann, (2011), **Kadın Beyni**, (Çev: Zeynep Heyzen Ateş), Say Yay. İstanbul.

BRİZENDİNE, Louann, (2011), **Erkek Beyni**, (Çev: Gül Tonak), Say Yay. İstanbul.

ÇANDARLIOĞLU, Gülçin, (2003), **İslam Öncesi Türk Tarihi ve Kültürü**, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay. İstanbul.

ÇOBANOĞLU, Özkul, (2010), "Kültürel Güvenlik ve Kültürel Diplomasi Kavramsallaştırmaları Bağlamında Dil ve Ekonomi İlişkisi Üzerine Tespitler" (ed. Ülkü ÇELİK ŞAVK) **9. Türk Dünyası Ekonomi, Bilişim ve Kültür Forumu** (2009, 11-13 Aralık), İstanbul.

DAVİSON, Andrew, (2012), **Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik**, (çev: Tuncay Birkan), İletişim Yayınları, İstanbul.

DÖKMEN Yaşın, Zehra Y., (2010), **Toplumsal Cinsiyet; Sosyal Psikolojik Açıklamalar**, Remzi Kitapevi, İstanbul.

ERGİN, Muharrem, **Dede Korkut Kitabı,** Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

GÖKALP, Ziya, (1976), **Türkçülüğün Esasları**, (Haz: Mehmet Kaplan), Milli Eğitim Basım Evi. İstanbul.

GÖKALP, Ziya, (1976), **Türk Medeniyet Tarihi**, (Haz: İsmail Aka), Kazım Yaşar Kopraman, Kültür Bakanlığı Yay. İstanbul.

FREELY, John, (2012), **At Üstünde Fırtına: Anadolu Selçukluları**, Çev: Neşenur Domaniç, Doğan Kitap Yay. İstanbul.

FRİSCHTE, Claudia, (2002),"Opportunities and Challenges for Women in Diplomacy" **A Lecture at Robertson Hall**, Princeton University.

KAPLAN, Mehmet, (1951), "Dede Korkut Kitabında Kadın", **Türkiyat Mecbuası,** Cilt; IX, Syf: 99-112.

KURAT, A. Nimet, (1972), **IV -XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz'in Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri**, Türk Tarih Kurumu Basım Evi, Ankara.

KUÇŞU, Ayşe Dudu, (2016), "Selçuklu Devlet Yönetiminde Kadının Yeri ve Altuncan Hatun Örneği", **Selçuklu Medeniyetler Araştırması Dergisi**, Sayı: 1 Syf: 173-191.

MARRİOD, Jane, (2017), "Women In Foreign Lands: Women Diplomats And Host Country Cultures", **Gender and Diplomacy**, Edited By: Jennifer A. Cassidy, Press Routledge, Newyork.

MAZICI Tanyeri, Emel, Tarık Kodal, (2015), "Kültürel Diplomasi Aracılığıyla Ülke İmajı: Orta Asya Türk Cumhuriyetleri Perspektifinden Bir Araştırma", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 8, Sayı: 39, Syf: 965-974.

MARX, Karl, Engels Friedrich, (2015), **Komünist Manifestosu**, (Çev: Nail Satlıgan), Yordam Kitap Yay. İstanbul.

MCARTHY, Helen, (2015), "Gendering Diplomatic History", **Women, Diplomacy and International Politics since 1500**, Edit: Glenda Sluga, Carolyn James, London, Routledge.

MİTCHELL, Z. Silvia, (2015), "Marriage Plots" **Women, Diplomacy and International Politics since 1500**, Edit: Glenda Sluga, Carolyn James, London, Routledge, Pap: 21.

NYE, J.S. (2004), **Soft Power The Means to Succes in World Politics**, Newyork: Public Affairs.

OCAK, Yaşar, (2002), **Selçukların Dini Siyaseti: 1040-192**, Tatav Yay. İstanbul.

ÖGEL, Bahaeddin, (2000), **Türk Kültür Tarihine Giriş**, Cilt: 6, T.C. Kültür Bakanlığı Yay. Ankara.

ÖGEL, Bahaeddin, (1971), **Türk Kültürün Gelişme Çağları**, Milli Eğitim Yay. İstanbul.

ÖZEL, Cengiz, (2018), "Yumuşak Güce Bütünsel Bir Bakış", **Güvenlik Bilimleri Dergisi**, Sayı: 7 (1), Syf:1 – 27.

PHİLİPS, Anne, (1995), **Demokrasinin Cinsiyeti**, Çev: Alev Türker, Metis Yay. İstanbul.

PURTAŞ, Fırat, (2013), "Türk Dış Politikasının Yükselen Değeri: Kültürel Diplomasi", **Gazi Akademik Bakış Dergisi**, Cilt: 7, Sayı: 13, Syf: 1-14.

REED, Evelyn, (2012), **Kadının Evrimi-1; Anerkil Klandan Ataerkil Aileye**, Çev: Şemsa Yeğin, Payel Yay. İstanbul.

RİMMER, Susan, (2017), "Women in Global Economic Governance: Scaling the summits, Susan Rimmer", **Gender and Diplomacy**, Edited By: Jennifer A. Cassidy, Press Routledge, Newyork.

SEZGİN, İsmail, (2020), **Homo Narrans; İnsan Niçin Anlatır?** Redingot Yay. İstanbul.

SÜLEYMANOĞLU-Kürüm, Rahime ve Rumelili, Bahar, (2018), "Diplomaside Kadın ve Egemen Maskülenlik: Değişen Normlar ve Pratikler", **Uluslararası İlişkiler**, Cilt 15, Sayı 57, s. 3-18.

SCHEDEWİE, Franziska, (2015), "Maria Pavlovna between Weimar and Saint Petersburg on the eve of the Congress of Vienna" **Women, Diplomacy and International Politics since 1500**, Edit: Glenda Sluga, Carolyn James, London, Routledge.

ŞAHİN, Haşim, (2011), **Orta Zamanın Türkleri, Ortaçağ İslam ve Türk Tarihine Dair**, Yeditepe Yay. İstanbul.

ŞEŞEN, Ramazan, (1975), **İbni Fazlan Seyahatnamesi; Onuncu Asırda Türkistan'da Bir İslam Seyyahı**, Bedir Yayınevi. İstanbul.

TABAKOĞLU, Ahmet, (1999), "Osmanlı İçtimai Yapısının Ana Hatları", **OSMANLI Toplum**, (ed: Güler Eren), Cilt: 4, Yeni Türkiye Yayınları, Syf: 17-30.

TASLAMAN C. vd., (2019), **İslam ve Kadın**, İstanbul Yay. İstanbul.

TEKİN, Talat, (1988), **Orhon Yazıtları**, Türk Tarih Kurum Basımevi. Ankara.

TURAN, Osman, (1998), **Selçuklular Zamanında Türkiye: Siyasi Tarih Alp Arslan'dan Osman Gazi'ye (1071- 1318)**, Boğaziçi Yay. İstanbul.

TORREY, E. Fuller, (2018), **Beynin Evrimi ve Tanrıların Ortaya Çıkışı; İlk İnsanlar ve Dinlerin Kökeni**, Çev: Erhan Aktaş, Paloma Yayınları, İstanbul.

YILMAZ, Zehra, (2019), "Eril Diplomasi Kültürüne Feminist Bir Eleştiri" **Kültür ve İletişim Dergisi**, Yıl: 22, Say: 44, Syf: 209-238.

İnternet Kaynakları

https://www.academia.edu/35714302/women_and_leadershıp_gender_dıplomacy_and_decısıon-makıng_posıtıons_polıcy erişim tarihi: 11.10.2019.

(2019)https://www.sivilsayfalar.org/2019/04/08/31-mart-secimlerinde-kadin-belediye-baskani-sayisi-41/Erişim Tarihi: 12.01.2019.

(2019)https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/hariciyede-kadin-diplomatlarin-temsil-orani-artiyor/1411557 Erişim Tarihi: 12.01.2019.

(2017)yılmahttps://www.aa.com.tr/tr/turkiye/diplomat-esi-olmak-zaten-bir-meslek/765514 Erişim Tarihi: 12.01.2020

(2017)https://unece.org/ru/node/408 Erişim Tarihi: 11.12.2019

Sözlü Kaynaklar

K1: **Saadettin Akın**,(1976), Aydın/Söke, Derleme Tarihi: 10.06.2020.

AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi

Cilt : 9 Sayı : 26 Sayfa: 196 - 209 Mart 2020 Türkiye

Araştırma Makalesi

İRAN İSLAM DEVRİMİ'NE GİDEN SÜREÇTE REX SİNEMASI FACİASI VE ETKİLERİ

Dr. Öğr. Üye. Nuran KILAVUZ♣

ÖZ

XX. yüzyıla girerken başta Dünya Savaşları olmak üzere Dünya Tarihi'nde büyük siyasal manevralara neden olan olaylar yaşanmıştır. Yaşanan olaylar dünyanın; siyasi, askeri, ekonomik, kültür, sanat ve sınırlarının tümden değişmesine neden olan olaylardır. 1970'lere gelindiğinde ise yaşanan olaylar silsilesinin Ortadoğu'daki en önemli halkası ise 1979 yılındaki İran İslam Devrimi olmuştur. İran İslam Devrimi, 2500 yıllık İran monarşisinin son monarkı olan Şah Muhammed Rıza Pehlevi'ye karşı Humeyni ve taraftarları tarafından verilen mücadele sonunda gerçekleşmiştir. Öte yandan Dünya Tarihi'nin birçok evresinde çeşitli devrimler yaşanmıştır. Yaşanan devrimler ise genellikle demokrasi, insan hakları ve kültürel unsurlar içeren devrimlerdir. Fakat bunların haricinde tarihte ilk kez bir halk devrimi sonucunda İslami bir cumhuriyet kurulmuştur. İslami cumhuriyetin kurulması yolunda İran'da yaşanan olaylar ve olayların bir halk harekâtına dönüşmesini sağlayan dönüm noktaları olmuştur. Dönüm noktalarından birisi ise İran ve Ortadoğu Tarihi için önemli bir yere sahip olan 19 Ağustos 1978 tarihinde 377 kişinin yanarak can verdiği Rex Sineması Faciasıdır. Dünya Tarihi'ndeki en büyük terör saldırılarından biri olarak da kabul edilen bu facia, İran İslam Devrimi'nin gerçekleşmesini hızlandıran olaylardan birisidir. Çalışmada Pehlevi Hanedanlığı'ndan Rex Sineması Faciasına kadar İran İslam Devrimine giden süreç ele alınarak nitel araştırma yöntemlerinden doküman ve belge analizi yöntemi kullanılmıştır. Böylece arşiv belgeleri, gazeteler, hatıratlar ve dönemi anlatan diğer kaynaklar incelenerek objektif bir çalışma ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İran, Devrim, Şah, Humeyni, Rex.

İRAN İSLAM DEVRİMİ'NE GİDEN SÜREÇTE REX SİNEMASI FACİASI VE ETKİLERİ

ABSTRACT

XX. as we entered the century, there were events that caused great political maneuvers in world history, especially the World Wars. These events are events that cause the world to completely change its political, military, economic, culture, art and borders. By the 1970s, the most important link in the Middle East of this series of events was the Iranian Islamic Revolution of 1979. The Islamic Revolution of Iran came at the end of the struggle fought by Khomeini and his supporters against Shah Mohammad Reza Pahlavi, the last monarch of the 2,500-year-old Iranian monarchy. On the other hand, there have been various revolutions in many stages of World History. These revolutions, on the other hand, are usually revolutions involving democracy, human rights and cultural elements. But in addition, for the first time in history, an Islamic Republic was established as a result of a people's revolution. The events in Iran on the way to the establishment of this Islamic Republic and the turning points that led to these events turning into a popular operation have been. One of these turning points is the Rex Cinema disaster, which burned to death 377 people on 19 August 1978, which has an important place in the history of Iran and the Middle East. This disaster, which is also considered one of the largest terrorist attacks in world history, is one of the events that accelerated the realization of the Islamic Revolution in Iran. In the study, the process leading to the Islamic Revolution of Iran from the Pahlavi dynasty to the disaster of the Rex Cinema was examined and the method of document and document analysis was used from qualitative research methods. Thus, archival

♣ Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Meslek Yüksekokulu, nkilagiz@erzincan.edu.tr, Orcıd ID: 0000-0003-1639-6516

Makalenin Dergiye Ulaşma Tarihi:08.12.2020 Yayın Kabul Tarihi: 15.02.2021

documents, newspapers, memorabilia and other sources describing the period were examined and an objective study was tried to be put forward.

Keywords: Iran, Revolution, Shah, Khomeini, Rex.

Giriş

Jeopolitik olarak önemli geçiş yolları üzerinde bulunan İran pek çok medeniyete ev sahipliği yaparak birçok imparatorluklar veya hanedanlıklar tarafından yaklaşık olarak 2500 yıllık bir monarşi ile yönetilmiştir(Naskalı 2000: 295). Çeşitli imparatorluklar ve hanedanlıklarlar tarafından uzunca süre devam edilen monarşi yönetiminin son monark hanedanlığı ise Rıza Pehlevi tarafından kurulan Pehlevi Hanedanlığı'dır (Sümer 2001: 52). Hemedan Piyade Taburu Kumandanı "*Mîr-penç*" (Tuğgeneral) Rıza Pehlevi, emri altındaki 2500 kişilik Kazak Birliği ile 1921 yılında Tahran'a gelerek stratejik noktaları tutmuş ve bunun sonucunda bir darbe gerçekleştirerek İran'daki yönetimi eline almıştır (Çevik 2015: 20). Yönetimi ele geçirdikten sonra 12 Aralık 1925 tarihinde kendini "*Şehinşah*" ilan ederek Pehlevi Hanedanlığını kurmuştur (Kurtuluş 2008: 67). Rıza Pehlevi, Şah olduktan sonra hem ülke içinde hem de ülke dışında iktidarını pekiştirmek maksadıyla birtakım çalışmalarda bulunmuştur. Bu çalışmalardan birisi de 22 Nisan 1926 tarihinde Türkiye ile dört maddeden oluşan bir dostluk antlaşması imzalamasıdır (BCA 03.10.261.762.14: 1). Fakat Şah'ın bu çalışmaları kısa bir süre sonra diktatöryal bir rejime evrilince pek çok çevreden tepki almış ve muhalefet oluşmuştur (Mokhtarpour 2012: 2). Oldukça sert ve bir o kadar da İran milliyetçisi olan Rıza Pehlevi, 1935 yılında yayınlamış olduğu bir genelge ile tüm resmi yazışmalarda ülkesi için kullanılan *"Fars-Persia"* kavramı yerine İran adının kullanılmasını kanunlaştırmıştır. Bunu yapmasının sebebi ise İran kavramının *"Aryan"* anlamı içeren bir kavram olmasıdır. Bir teoriye göre İranlılar ve Almanlar aynı Aryan soyundan gelen milletlerdir. Bu teoriyi bilen Rıza Şah, İngiliz ve Sovyetler Birliği'ne karşı Almanya ile yakınlaşmak için bunu kullanmıştır (Gündoğdu 2010: 98-99). Fakat Şah'ın bu denli Hitler Almanyası'na yakınlaşmasını bahane bilen İngiltere ve SSCB, 1941 yılında İran'ı işgal ederek Rıza Pehlevi'yi tahttan indirmişler ve yerine oğlu Muhammed Rıza Pehlevi'yi Şah ilan etmişlerdir (Çitlioğlu 2015: 29). Tahttan indirilen Rıza Şah kısa bir süre sonra önce Hint Okyanusu'ndaki Moritus Adası'na, daha sonra ise Güney Afrika'daki Johannesburg Şehrine sürgüne gönderilmiş ve 26 Temmuz 1944'te ise burada hayatını kaybetmiştir. Muhammed Rıza Pehlevi, babasının ölümünden sonra yaklaşık 6 yıl sonra na'şını İran'a getirtmiş ve nisan 1950 yılında devlet erkânı ile cenaze töreni düzenleyerek bugünkü türbesine defnetmiştir (Kurtuluş 2008: 67). Cenaze törenine pek çok ülkeden yöneticiler ve heyetler katılırmıştır. Türkiye ise cenaze törenine Orgeneral Kazım Orbay (BCA 030.18.01.02.123.66.4: 3),Cumhurbaşkanı Başyaveri Yarbay Cevdet Tolgay (BCA 030.18.01.02.123.66.4: 4), Kurmay Binbaşı Selahattin Ergin, III. Ordu'dan Üsteğmen Ziya Yapıcı, Başgedikli Zafer Savaşan, Başçavuş Hasan Günderi (BCA 030.18.01.02.123.66.4: 7) ve 50 erden oluşan askeri bir heyet göndermiştir(BCA 030.18.01.02.123.66.4: 9). İktidara gelen Şah Muhammed Rıza Pehlevi, babasının bıraktığı kötü imajı değiştirmek için bir takım reformlar gerçekleştirip muhalefetin üzerindeki baskıyı hafifletmiştir. Ayrıca bir af yasası çıkararak bütün suçluları affetmiş ve siyasi partilerin kurulmasına da izin vermiştir. Bunların dışında başka sosyal hizmetler gerçekleştiren Rıza Pehlevi, komünizme karşı din adamlarına da yakın durmaya çalışmıştır. Fakat yeni başa gelen Şah, bir yandan

demokratikleşme hareketleri yaparken diğer yandan da gizliden gizliye iktidarını güçlendirmeye çalışmıştır (Abrahamian 2008: 132). Bunlar yaşanırken işgal nedeni ile İngiltere ve SSCB'ye tanınan kapitülasyonlar da muhalefet tarafından yüksek sesle dile getirilmeye başlanmıştır. Ulusal Cephe Lideri Dr. Muhammed Musaddık, SSCB'ye tanınan petrol ayrıcalıkları nedeni ile İran Parlamentosu'na Mayıs 1946 tarihinde bir yasa teklifi sunmuştur. Böylece sunulan yasa teklifi meclis tarafından kabul edilerek SSCB'ye tanınan petrol ayrıcalığı kaldırılmıştır (Sander 2012: 610). Öte yandan Rıza Pehlevi, 1949 yılında İngiltere ile gizli bir petrol antlaşması imzalamıştır. Kamuoyuna sızan bu gizli antlaşma her kesimden tepki toplamış ve ülkede bunun aleyhinde gösteriler düzenlenmiştir. Böylece yapılan gösterileri fırsat bilen Musaddık, SSCB'ye karşı hazırladığı bir yasa teklifinin benzerini de İran Petrollerini işleten ve İngilizlere ait olan Anglo-Iranian Oil Company Ltd.'nin millileştirilmesi için 1951 yılında meclise sunmuştur (Mokhtarpour 2012: 53). Mecliste kabul ettirdiği bu yasa teklifi ile Musaddık halktan büyük destek görmüş ve Şah tarafından başbakanlığa getirilmek zorundan kalınmıştır (Hallidy vd. 1992: 112). Musaddık Hükümet başkanlığına geldikten kısa bir süre sonra ilk iş olarak İngiltere'ye ait olan Anglo-Iranian Oil Company Ltd.'yi millileştirmek olmuştur. Fakat bu durum hem İngiltere tarafından hem de İngiltere'nin desteğini alan Şah tarafından pek memnuniyetle karşılanmamıştır. İngiltere tepki olarak İran'a ambargo uygulamış ancak bir çözüm sağlayamayınca Şah'ın onayını alarak bir askeri darbe gerçekleştirmiştir. İngiltere İstihbarat Servisi MI6 ve Amerika Birleşik Devletleri Gizli Servisi CIA tarafından 1953 yılında tarihe *"Ajax Operasyonu"* olarak geçen bir darbe ile Musaddık baştan indirilmiştir. Musaddık'ın baştan indirilmesinden sonra İran'da otoriteyi tekrardan eline alan Şah, bu sefer daha katı bir yönetim sergilemiş ve muhalefetin bir daha örgütlü bir hale gelememesi için bazı siyasi partileri kapatmıştır (Gökalp 2016: 22-23).

Ak Devrim ve Karşı Tepkiler (Ocak 1963)

Ajax Operasyonu'ndan sonra İran'daki bütün otoriteyi tekrar ele alan Şah, her şeyi kontrolü altına alabilmek ve Şahlık Yönetimini koruyabilmek adına CIA ve MOSSAD benzeri bir yapıyı oluşturmak için ABD ve İsrail'den yardım istemiştir. Amerikalı ve İsrailli uzmanların yardımı ile iç güvenliği sağlamak ve istihbarat toplamak maksadı ile 20 Mart 1957 tarihinde *"Milli İstihbarat ve Devlet Güvenlik Örgütü"* ya da kısa adı ile SAVAK kurulmuştur (Cleveland 2008: 326). Amerikalı General Norman H. Schwarzkof'un da eğitim verdiği SAVAK ajanları, Amerikalı uzmanlar tarafından eğitilerek birçok konuda uzmanlaştırılmışlardır (Gerger 2008: 55). Böylece muhalefetin korkulu rüyası haline gelen SAVAK, yaptığı işkenceler ve faili meçhul cinayetler ile muhalefeti sindirmeye başlamıştır (Federal Research Division 2012: 6). Muhalif kanada uygulanan baskı ve şiddet dayanılmaz duruma gelmiş ve bu yüzden pek çok yerde gösteriler yapılmıştır. Şah ve SAVAK'ın bu baskısı dış politikaya da yansımıştır. Amerika'da Demokratlar başkanlık seçimini kazanmış ve John F. Kennedy, ABD'nin başkanı olmuştur. Böylece başkanlığa gelen Kennedy, Şah ile olan ilişkileri katılaştırmış ve Şah'ın uyguladığı baskıyı yumuşatmasını ayrıca yeni reformlar yapmasını istemiştir (Taflıoğlu 2013: 638-639). Ancak ABD'nin bu dayatmalarına ilk etapta karşı gelen Şah, daha sonra baskılara dayanamayıp yeni bir reform paketi hazırlamıştır. Ocak 1963 tarihinde Ak Devrim adında bir reform paketi hazırlatıp referanduma götürmüştür. Yapılan sembolik referandum sonrasında bu yeni reform

paketi kabul edilmiştir (Demirkılınç 2017: 25). Ak Devrim içerisindeki reformları sıralamak gerekirse:

> "1- Toprak reformunun yapılması,
>
> 2- Orman ve otlakların iyileştirilmesi çalışması,
>
> 3- Toprak reformunun finansa edilebilmesi için devletin sahip olduğu fabrikaların satılması,
>
> 4- Endüstride kar paylaşımının yapılması,
>
> 5- Kadınları da içine alan bir seçim reformunun yapılması,
>
> 6- Okur-yazarlık teşkilatının kurulması,
>
> 7- Sağlık teşkilatının kurulması,
>
> 8- Yeniden yapılanma ve kalkınma teşkilatının kurulması,
>
> 9- Adalet yerel mahkemelerin kurulması,
>
> 10- Suyollarının millileştirilmesi,
>
> 11- Ulusal bir yapılanmaya gidilmesi,
>
> 12- Eğitime ve idareye yönelik kararlar alınması" (Edi 2019: 737).

İran'ı ve toplumunu modernleştirmek amacıyla yürürlüğe giren reform paketi, geleneksel İran'ın siyasal, toplumsal yaşamında önemli bir yer taşıyan ulemanın, toprak sahiplerinin, küçük ve orta sınıf esnafın tepkisini çekmiştir (Mokhtarpour 2012: 53). Şiilerde önemli bir yere sahip olan ulema sınıfı; toprak reformuna, medrese sistemi ve Ak Devrim'e şiddetle karşı çıkmışlardır. Bunun sebebi ise ulema sınıfı, bu reform paketini *"anayasaya aykırı"* ve *"İslami olmamakla"* suçlamasıdır. Ulusal Cephe ise Şah'ın bu reformları yapmasını memnuniyetle karşıladıklarını fakat anayasaya aykırı olduğu için desteklemeyeceklerini bildirmişlerdir. Şah muhalefetin itiraz ve tepkilerine rağmen bu reform paketini uygulamaya koymuştur. Şah'ın bu hareketi muhalefeti oldukça kızdırmış ve protesto gösterileri başlamıştır. Bu olayda Şah'a en şiddetli muhalefeti yapan kişilerden birisi ise din adamı olan Ayetullah Humeyni olmuştur (Cleveland 2008: 457).

Ayetullah Humeyni'nin Siyaset Sahnesine Çıkışı ve Sürgünü

Humeyni, Şah ve ABD karşıtı vaazlar vererek göstericileri etrafında toplamış ve büyük bir kamuoyu baskısı oluşturmuştur. Humeyni ayrıca Ak Devrime karşı *"Bu devrimde beyaz olan tek şey Beyaz Saray etkisidir"* diyerek karşı çıkmıştır (Al Jazeera Türk: E.T. 27/11/2020). Böylece Humeyni bu muhalifliği yüzünden gözaltına alınmış fakat kamuoyu baskısı yüzünden tekrar serbest bırakılmak zorunda kalınmıştır. Serbest kalan Humeyni, Şah'a karşı olan muhalifliğini daha da artırmış ve bu yüzden Şah tarafından çeşitli tehditlere maruz kalmış ancak geri adım atmamıştır. Yapılan tehditler karşısında Şah'a *"Küçük Adam"* diyerek küçümseyici nitelendirmelerde bulunmuştur (Algar 1998: 360). 30 Nisan 1963 tarihli konuşmasında İran Hükümeti'ni ABD ve İsrail adına İslam'ı yok etmeye çalışmakla suçlayan Humeyni, konuşmasında; *"Bu ülkede Kuran'ın olmasını İsrail istemiyor. İsrail bu ülkede mollaların varlığını istemiyor. Fevziye medresesine uğursuz ajanları vasıtasıyla saldıran İsrail idi"* demiştir (Biçen 2017: 75-76). İki ay süren karşılıklı suçlamalardan sonra sokak gösterileri tekrardan meydana

gelmiş ve Humeyni, Şah'a karşı hakaret boyutuna varacak suçlamaları nedeni ile 5 Haziran 1963 tarihinde tutuklanarak Kasr Hapishanesi'ne konulmuştur (Yılmaz 2020: 65). On dokuz günlük gözaltı süresinden sonra önce İşretabad Askeri Üssüne, oradan da Tahran'ın Davudiye Bölgesi'nde bir eve götürülerek burada 8 ay ev hapsinde tutulmuştur. Sekiz ay sonra serbest kalan Humeyni bu sefer de 1964 yılında Amerikan vatandaşlarının İran mahkemelerinde yargılanmasını önleyen bir yasa tasarısının kabul edilmesini eleştirmiş ve bunu kabul eden kişileri de vatan haini ilan etmiştir. Humeyni'nin bu eleştirileri karşısında Şah ondan kurtulmak için idam cezası vermiş fakat büyük çaplı gösteriler çıkmasından endişe ettiği için idam cezasını sürgün cezasına çevirmiştir (Algar 1998: 360). 4 Kasım 1964 tarihinde İran Ordusu'na mensup komando birliği bir şafak baskını ile Humeyni'nin Kum Şehri'ndeki evini kuşatarak onu tutuklamışlardır. Tutuklanan Humeyni, Türkiye'ye sürgün edilmek üzere Tahran'daki Mehrabad Havalimanı'na götürülmüştür (History of Iran Ayatollah Khomeini: E.T. 14/11/2019). Böylece 4 Kasım 1964 tarihinde SAVAK görevlisi Albay Hafzali ve 3 koruma ile gizlice Ankara'ya getirilmiştir. Ankara'daki askeri havaalanında askeri istihbarat görevlisi Albay Ali Çetiner ve Milli İstihbarat Teşkilatı personelleri tarafından karşılanmıştır. Ankara'daki Bulvar Palas Oteli'ne götürülen Humeyni, kimliği gizlenerek otelin arka kapısından 514 numaralı odaya çıkartılmıştır. Burada kaldığı 8 gün boyunca SAVAK ve Türk Askeri İstihbaratı tarafından her hareketi gözlenmiştir (Devletoğlu E.T. 27/11/2020). Humeyni daha sonra ise güvenlik nedeni ile Bursa ya götürülmüştür. Çok sayıda SAVAK görevlisi ile 12 Kasım 1964 tarihinde Bursa'ya gelen Humeyni burada Farsça bilen Askeri İstihbarat Subayı Albay Ali Çetiner'in evinde kalmıştır (Kemankaş E.T. 27/11/2020). Şah'a karşı muhalif kişiliği ile ortaya çıkan ve şiilerce önemli bir din adamı olarak kabul edilen Humeyni, Türkiye'ye sürgün edildikten sonra bile kendisini ziyarete gelen taraftarları aracılığı ile İran'daki faaliyetlerini sürdürmeye devam etmiştir (Yegin 2013: 97). Humeyni'nin Bursa'daki camilerde verdiği hutbeler ve kendisini ziyarete gelen büyük kitleler Türk Hükümeti'ni rahatsız etmiştir. Bu durum üzerine Türkiye Hükümeti, Humeyni'nin ülkeyi terk etmesini istemiştir. Bu istek üzerine Şah, Humeyni'yi Irak'a sürgüne gönderilmiştir (Humeyni Biyografisi E.T. 27/11/2020). Türkiye'de yaklaşık bir yıl kaldıktan sonra 5 Eylül 1965 tarihinde şiiler için kutsal kabul edilen Irak'ın Necef Şehri'ne sürgün edilmiştir. Irak'taki sürgün yerinde de pek boş durmayan Humeyni, fetva ve kasetleri ile İran'daki destekçilerini yönlendirmiş ve Şah'a karşı faaliyetler tertipletmiştir (Algar 1998: 360). Humeyni'yi İran'dan uzaklaştırıp sürgüne göndererek ondan kurtulacağını düşünen Şah, bu düşüncesinde pek başarılı olamamıştır. Şah, 1971'teki Pers İmparatorluğu'nun 2500. yıl dönümünü kutlamak adına yaptığı masraflar ve 1973'teki Arap-İsrail Savaşı'ndan sonra OAPEC tarafından uygulanan petrol ambargosuna uymayarak İsrail'e petrol satmaya devam etmesinden dolayı Humeyni'nin hakaretlerine ve eleştirine maruz kalmıştır (Biçen 2017: 79-80). Humeyni'nin sert eleştirilerinin yanı sıra Şah'ın uyguladığı bazı yanlış politikalar halk arasında Şah'a karşı bir tepki ve öfkeye neden olmuştur. Ayrıca devlet tarafından elde edilen petrol gelirlerinin halka yansımaması nedeni ile ekonomik sıkıntılar içerisinde kalan halkı daha da bunalmıştır. Bu sıkıntıların üzerine bir de yönetimin halktan kopuk bir yaşantı sürmesi hem halkı hem de muhalifleri Humeyni'nin etrafında birleştirmiştir (Yergin 2016: 632). Bu durum karşısında muhalefeti sindirmek ve Humeyni'yi devre dışı bırakmak isteyen Şah bir takım tedbirler alıp bazı faaliyetler yürütmüştür. Böylece İran'da Şah'a karşı büyük bir muhalefet cephesi oluştuğu sırada Humeyni'nin oğlu olan

Seyyid Mustafa Humeyni'nin Necef'te faili meçhul bir suikasta uğraması İran'da gösterilerin tekrardan başlamasına neden olmuştur. Ekim 1977 tarihinde Seyyid Mustafa Humeyni'nin cenazesi İran'a getirilmiştir. Seyyid Mustafa'nın cenaze törenine katılan binlerce kişi cenaze törenini siyasi bir mitinge çevirmişlerdir. Her geçen gün Şah yönetimine karşı giderek büyüyen protestolar Ocak 1978 tarihinde Humeyni'nin çağrıları ile doruk noktasına ulaşmıştır. Sokaklarda yapılan gösteriler ve meydana gelen olaylar yüzünden İran Hükümeti, başkent Tahran'da sıkıyönetim ilan etmek zorunda kalmıştır. Fakat hükümet tarafından alınan bu tedbirler olayların yatıştırılmasında başarılı olamamıştır (Tabriz 2004: 173-174). Giderek büyüyen olaylar nedeni ile Şah, 7 Ocak 1978 tarihinde Humeyni'ye karşı bir eleştiri yazısı kaleme alıp Tebriz Gazetesi'nde yayımlatmıştır (Balkan-Tiryaki. 2014: 107). Bu yazı sonrasında Kum Şehri'ndeki medrese öğrencileri Şah'ı ve eleştiri yazısını protesto etmişlerdir. Güvenlik güçleri, protestoculara karşı oldukça sert müdahalelerde bulunmuşlar ve müdahaleler sonunda onlarca medrese öğrencisi hayatını kaybetmiştir. Olayların başlaması ile birlikte Humeyni çeşitli fetva ve çağrılarla halkı Şah'a karşı direnmeye çağırmıştır. Bu çağrıya uyan halk sokaklara inerek güvenlik güçleri ile çatışmaya başlamış ve yüzlerce kişi hayatını kaybetmiştir (Tabriz 2004: 215). Kum Şehri'nde yüzlerce kişinin öldüğü olaylardan sonra Şubat 1978 tarihinde protestolarda ölen kişilerin kırkıncı günü anısına birçok şehirde anma ve matem gösterileri yapılmıştır. Fakat bu anma ve matem gösterileri Tebriz Şehri'nde yerini bir ayaklanmaya bırakmıştı, silahlı çatışmaların yaşandığı şehirde, güvenlik güçlerinin ağır silahlarla müdahale etmeleri sonrasında yüzlerce gösterici hayatını kaybetmiştir (Tabriz 2004: 174-175).

Rex Sineması Faciasına Giden Süreç

Muhalefetin Şah'a karşı giderek Humeyni'nin etrafında birleşmesi İran'da yeni bir sürecin başlamasına neden olmuştur. Örgütlü bir muhalefet ile olaylar büyük kitlelerce de desteklenmiş ve daha da büyümüştür. Böylece İran'ın birçok şehrine yayılan olaylardan sonra 1952 yılından beri büyük bir yasak ve baskı altında bulunan komünistler (Tudeh) de aleni bir şekilde gösteriler düzenlemeye başlamışlardır. 12 Mayıs 1978 tarihinde 200 kişilik komünist grup ellerinde orak-çekiçli bayrak ve flamalar ile Şah karşıtı sloganlar atarak yürüyüş düzenlemişlerdir. *"İran işçileri ile dünya işçileri bir birlik içinde olmalıdır"* diye sloganlar atarak yürüyüşlerini sürdüren komünist gruba güvenlik güçleri tarafından herhangi bir müdahale yapılmamış ve göstericiler olaysız bir şekilde dağılmışlardır. Ancak daha sonra SAVAK tarafından başlatılan bir soruşturma ile gösterileri tertiplediği iddiası ile dokuz komünist lider gözaltına alınmıştır (Cumhuriyet 14 Mayıs 1978: 3). Komünist liderlerin olayları tertipledikleri iddiası ile gözaltına alınması muhalefet tarafından tepki ile karşılanmış ve bu tepki yerini protesto gösterilerine bırakmıştır. Muhalefet ayrıca başkent Tahran'da Şah Yönetimine karşı halkı greve çağırmıştır. Yapılan çağrılardan sonra gruplar halinde Fevziye Meydanı'nda dolaşmaya başlayan göstericiler, grev kararına uymayıp kepenklerini indirmeyen iş yerlerini taşlayıp, yoldaki araçları tahrip etmişlerdir. Halkı, Şah Yönetimine karşı alınan greve uyma ve gösterilere katılmaya davet eden muhalifler, sık sık beyanatlar vererek halka uyarılarda bulunmuşlardır. Yapılan uyarılarda iş yeri sahiplerinin iş yerlerini açmamalarını ve ayrıca araç sahiplerinin de trafiğe çıkmamaları yönünde uyarılarda bulunmuşlardır. Uyarılara uymayan araç ve iş yerlerinin yakılacağını da belirtmişlerdir.

Bu durum üzerine hükümet sıkı tedbirler almış, polis ve askerler Tahran'ın stratejik noktalarında mevzilenmiştir. Karada bu tedbirler alınırken havada da helikopterler ve uçaklar devriye uçuşları yaparak şehirdeki hareketlilik gözlenmeye çalışılmıştır. Hükümet Tahran'da aldığı güvenlik önlemlerinin benzerini Tebriz, Meşhed ve Kum şehirlerinde de almıştır (Cumhuriyet 10 Mayıs 1978: 3). Ancak alınan bunca güvenlik tedbirlerine rağmen olaylar engellenememiş ve muhalifler 13 Mayıs 1978 tarihinde genel greve giderek Tahran'da büyük bir protesto mitingi düzenlemişlerdir. Kısa bir süre sonra *"Kahrolsun Şah"* sloganları atarak yürüyüşe geçen göstericileri zırhlı araçlar ve tankların yanı sıra yaklaşık 2000 kişilik askeri birlik kuşatmaya almıştır. Yapılan tüm uyarılara rağmen dağılmayan göstericilere müdahale edilmiş ve bu müdahale sonucunda çıkan çatışmalar nedeni ile 50'den fazla gösterici yaralanırken 100'den fazlası da gözaltına alınmıştır (Cumhuriyet 23 Mayıs 1978: 3). Tahran'da durum böyle iken Şah, Niyavaran Sarayı'nda İranlı gazetecilerle bir basın toplantısı düzenleyerek, yaşanan olaylar hakkında bir demeç vermiş ve konuşmasında *"olayları önlemek için çok sert yasalar çıkarılacağını"* söylemiştir. Ayrıca kendisine muhalif olan göstericilerin sayısının sadece 35 bin olduğunu iddia ederek *"Tek parti rejiminin en iyisi olduğunu"* belirtmiştir. Birçok kente yayılan gösteriler nedeni ile güvenlik güçleri, üzerlerine ağır makineli tüfekler monte edilmiş araçlarla büyük şehirlerde devriyeler atıp resmi kuruluşlarda mevzilenerek olası bir genel ayaklanmaya karşı tedbirlerini almışlardır. Alınan bütün tedbirlere rağmen Tahran Üniversitesi yaklaşık 1000 kişiden oluşan bir öğrenci grubu tarafından ele geçirilmiş ve *"Kahrolsun Şah"*, *"Mücadele İçin Birlik"* gibi sloganlar atarak güvenlik güçleri ile çatışmaya girmişlerdir. Süngülü askerlerin de katıldığı çatışmalarda yüzlerce öğrenci yaralanmıştır (Hürriyet 17 Mayıs 1978: 3). İran'da protesto gösterileri 1978 yılında belli aralıklarla devam ederken, Irak'ın Necef Şehri'nde sürgün olarak yaşayan Humeyni ise İran'daki olayları değerlendirmek ve protestoculara destek olma adına 18 Haziran 1978 tarihinde Lübnan merkezli Es-Sefir Gazetesi'ne bir röportaj vermiştir. Röportajda:

> "Şah Rejimine karşı yakında silahlı bir mücadeleyi başlatacaklarını ve bu mücadelenin de Şah devrilene kadar süreceğini ayrıca halka çağrıda bulunarak Şah'a karşı verilen bu mücadeleye katılmalarını" bildirmiştir. Humeyni devamında "Şah'ın uçurumun kenarında olduğunu ve efendileri tarafından terkedilmek üzere bulunduğunu söyleyip, İran'daki rejiminin de sallanmaya başladığını iddia ederek Şah'ın yanında yer almak isteyenlere de uyarıda bulunmuş ve bu gibileri parlak bir geleceğin beklemediğini" ifade etmiştir (Hürriyet 20 Haziran 1978: 1).

Humeyni'nin Es-Sefir Gazetesi'ne verdiği röportaja karşılık Şah'da U.S. News and World Report Dergisi'ne bir demeç vermiştir. Şah, demecinde;

> "Yapılan protesto gösterileri yüzünden kendisini tehdit altında hissetmediğini bildirmiş ve duruma hâkim olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca ülkedeki karışıklıkların nedeninin ise kişisel intikam duyguları, Müslüman yöneticilerin liberalleştirme programına tepkileri, ekonomik yavaşlama, komünist eylemler ve komünistler ile gericiler arasındaki garip işbirliği gibi bir etmenler kombinezonuna bağlayarak beni kimse deviremez, iktidar bende ve muhalefet gücünü hiçbir şekilde hükümetinkiyle karşılaştıramaz" demiştir. Demecinde son olarak insan hakları konusuna da değinen Şah, "İran'da insan haklarına birçok ülkeden daha fazla saygı gösterildiğini, İran'daki siyasi tutuklu sayısının 3300'den 2000'e düştüğünü,

evlerde ve sokaklarda güvenliğin hâkim olduğunu" ileri sürmüştür (Cumhuriyet 22 Haziran 1978: 3).

İran'da Şah Yönetimi'nin tek partisi olan Restakiz Partisi'nin içinde bile son aylarda ülke içerisinde yükselen halk muhalefetine paralel olarak ortaya çıkan bunalımın derinleşmekte olduğu hissedilmiştir. Bu yüzden Restakiz Partisi'nin dört milletvekili istifa ederek yeni bir parti kurmuşlardır. İstifa eden milletvekillerinden sonra Restakiz Partisi Genel Sekreter Yardımcısı Muhammed Rıza Ameli'nin de *"Parti içi reform önerilerinin dikkate alınmadığı"* gerekçesi ile istifa etmesi parti içindeki bunalımı daha da derinleştirmiştir (Cumhuriyet 17 Temmuz 1978: 3). İstifaların etkileri İran'da şaşkınlığa neden olurken diğer yandan sağcı milletvekili olan Muhsin Pezeşhpur, mecliste yaptığı bir konuşmada lideri olduğu *"Pan İranist Partisi"*ni yeniden kuracağını ilan etmiştir (Hürriyet 6 Temmuz 1978: 15). Belli aralıklarla devam eden gösteriler Ağustos 1978'den sonra süreklilik kazanmaya başlamış ve 8 Ağustos 1978 tarihine denk gelen Ramazan Ayı'nın ilk gününün etkisi büyük olmuştur. 17 Ağustos 1978 tarihinde İsfahan'daki dini lider Ayetullah Hüseyin Kademi'nin evinin etrafında toplanan göstericiler, Kademi'nin evinin önünde Şah aleyhine sloganlar atıp muhalif konuşmalarda bulunan göstericilere güvenlik güçleri müdahale etmiş ve arbede çıkmıştır. Böylece çıkan arbededen sonra güvenlik güçleri protestocuların üzerine ateş açmış ve olaylar kontrolden çıkmıştır (Erkan 2017: 100). Güvenlik güçleri kontrolden çıkan olaylara müdahalede yetersiz kalınca devreye ordu girmiş ve asker İsfahan merkezine inmiştir. Gösterilerin olduğu bütün sokakları çevreleyen askeri birlikler protestocuları dağıtmak için göz yaşartıcı gaz kullanmış fakat bunda başarılı olamamıştır. Bu müdahale sonucunda İsfahan'ın ara sokaklarına dağılıp dükkân ve bankalara saldırmaya başlayan protestocular pek çok yeri ateşe vermiş ve askerlere saldırmışlardır. Askerlere yapılan saldırılar üzerine askeri birlikler de protestoculara ateş açmış ve iki taraf arasında bir çatışma çıkmıştır. Çıkan çatışmalarda onlarca kişi hayatını kaybetmiş ve asker olayları kanlı bir şekilde bastırmayı başarmıştır. Olayların bastırılması ile İsfahan'da sıkıyönetim ilan edilmiş ve saat 20:00'dan gün doğumuna dek sokağa çıkma yasağı uygulanmıştır. Olayın ciddiyetini algılayan Şah, olaylar nedeniyle tüm yurtdışı gezilerini iptal etmiştir (Milliyet 18 Ağustos 1978: 3). İsfahan'daki olaylardan sonra Şah, Tahran'da bir basın toplantısı düzenlemiş, ülkedeki gösteriler ve ayaklanma girişimlerinin arkasında komünistlerin olduğunu ve bunların da ülke yönetimini ele geçirmeye çalıştıklarını iddia ederek *"Komünistler İran'ı İranistan'a çevirmek istiyorlar"* demiştir. İsyancıların komünistlerden emir aldıklarını söyleyen Şah; *"İran'ın jeopolitik durumunda meydana gelecek bir değişiklik dünya haritasını da değiştirecektir"* demiştir. Konuşmalarına *"Ben ve İran ordusu bunlara arzuladıkları hedefe ulaşma imkânı vermeyeceğiz"* diyerek göstericilerin maksadının İran'ı bir uydu devleti haline getirmek olduğunu da sözlerine eklemiştir (Ağrı Mes'uliyet 22 Ağustos 1978: 1).

Rex Sineması Faciası (19 Ağustos 1978)

İsfahan'da mollaların öncülüğünde başlatılan *"Şah'a Karşı Kutsal Savaş"* giderek bütün İran'a yayılmaya başlamıştır. Olayların kitlesel olarak bütün İran'a yayılması üzerine SAVAK personelleri ve İran Ordusu'na bağlı askeri birlikler ile göstericiler arasında neredeyse her gün çatışmalar çıkmış ve sabotajların yanı sıra toplu öldürme olayları da artmıştır. Bu durumlar üzerine İran Enformasyon Bakanlığı

tarafından yapılan açıklamada gösterilerin *"Radikal Müslüman Red Hareketi Örgütü"* tarafından organize edildiği ileri sürülmüştür (Hürriyet 15 Ağustos 1978: 1). 1978 yılının Ağustos ayı itibarıyla süreklilik kazanan olaylar nedeni ile İran'ın birçok şehrinde sıkıyönetim ilan edilmiş ve devamında sokağa çıkma yasakları uygulanmaya başlamıştır. Askerin sokağa inmesi ve genel yasaklar nedeniyle İran'da gergin bir atmosfer oluşmuştur (Erkan 2017: 100). Musaddık'a karşı yapılan darbe ve sonrasında Şah'ın yeniden iktidara gelişinin 25. yıl dönümü kutlamalarını tertipleyen hükümet, olaylar nedeni ile yapılacak kutlamaların pek gösterişli olmayacağını belirtmiştir (Hürriyet 18 Ağustos 1978: 13). 19 Ağustos günü Şah Yönetimi ve destekçileri için bir zafer olarak algılansa da muhalefet için kara bir gün olarak kabul edilmektedir. Böylece Şah Yönetimi'nin bu gösterilerini protesto etmek isteyen muhalefet, 19 Ağustos 1978 tarihinde genellikle işçilerin yoğunlukta yaşadığı Abadan Şehri'nde büyük bir protesto gösterisi hazırlığına girmiştir (Erkan 2017: 100). Muhalefet tarafından yapılan örgütlenme ve hazırlıklar sonunda 19 Ağustos Cumartesi günü büyük kalabalıklar halinde Abadan Şehir Meydanı'na gelmeye başlayan protestocular önce Şah aleyhine daha sonra ise Musaddık lehine sloganlar atmışlardır. Sloganlar eşliğinde yürüyüşe geçen protestoculara güvenlik güçleri müdahale ederek dağıtmaya çalışmışlar, yapılan müdahale sırasında karşılıklı çatışmalar çıkmış ve bu çatışmalarda pek çok protestocu yaralanmıştır. Fakat gösterilerin sona erip protestocuların meydandan dağılmasından sonra akşam saat 20:21'de Abadan Şehri'nde bulunan Rex Sineması kundaklanmıştır (Abrahamian 2008: 208). O sıra Gavaznha Filmi gösterimdeyken Rex Sineması'na benzin dökülerek yakılmış ve sinemada bulunan kadın, erkek ve çocuklardan oluşan 377 kişi yanarak ölmüşlerdir. Yetkililer, yangının 4 saatte söndürülebildiğini ve ilk haberlerde, kundakçıların sinema binasını dört köşeden sistemli olarak ateşe verdiklerini ve kimsenin kaçmaması için de çıkış kapılarını kilitledikleri belirtilmiştir. Fakat yetkililer daha sonra kapıların kilitlenmemiş olduğunu bildirmişlerdir. Olayın duyulması ile birlikte İran Radyosu müzik yayınını keserek *"Ulusal Yas"* ilan etmiştir. *Radyo "1000 yıllık bir düşman bile kundakçıların bu masum 377 kişiye yaptığını yapmazdı"* demiştir. Sinemadan canlı olarak ama ağır yanık yaralarıyla ancak 10 kişi kurtulabilmiştir. Olayın görgü tanıkları, sinemanın yakılmasındaki süratten ve hiç kimsenin fark edemediği biçimde binanın her tarafına benzin dökülmüş olmasından söz ederek yangının profesyonel kundakçılar tarafından çıkarıldığını ileri sürmüşlerdir (Akşam 21 Ağustos 1978: 1). Görgü tanıkları yangının birden başladığını ve yüzlerce kişinin çığlıklar atarak dışarı çıkmak istediklerini ancak hararetin fazlalığından kapılardaki çeliğin erimiş olabileceğini ve bu nedenle kapıların açılamadığını söylemişlerdir (Akşam 21 Ağustos 1978: 7). İran'da bir şok etkisi yaratan bu facianın sonunda İran Hükümeti bir soruşturma başlatmış ve bu soruşturmanın neticesinde olayın sorumlusu olarak *"Aşırı Dinci Tedhişçiler"* görülmüştür. Ancak muhalefet, olayın Şah Yönetimi'nin gizli polis ve istihbarat örgütü olan SAVAK tarafından gerçekleştirildiğini iddia etmiştir (Cumhuriyet 23 Ağustos 1978: 3). Karşılıklı suçlamalar sürerken sürgünde bulunan Humeyni de verdiği demeçler ve İran'daki taraftarlarına gönderdiği kasetler aracılığı ile olayın müsebbibinin Şah olduğunu iddia etmiştir. Humeyni'nin bu iddiaları neticesinde İran halkının büyük çoğunluğu Rex Sineması'nda meydana gelen yangının sorumlusu olarak Şah Yönetimi'ni görmüş ve bu yüzden Şah'a karşı büyük bir öfke meydana gelmiştir. Böylece Şah Yönetimi'ni olayın sorumlusu olarak gören halk, Rex Sineması'nın Abadan Emniyet Müdürü'nün emri ile

kundaklandığı söylentisi ile onu suçlamışlardır. Yapılan bu suçlamaların sebebi ise emniyet müdürünün Abadan Şehri'ne atanmadan önce görev yaptığı Kum Şehri'nde Ocak 1978'de meydana gelen ve İran geneline yayılan olaylarda halka ateş açma emrini vermesinden kaynaklanmıştır (Dabashi 2007: 173). Haberin yayılması ile meydanlarda toplanan halk, ölenler için Abadan Şehir Merkezi'nin dışında bulunan mezarlıkta yaklaşık 10.000 kişilik kalabalık grup ile toplu bir cenaze töreni düzenlemişlerdir. Cenaze töreninin sonunda şehir merkezine doğru yürüyüşe geçen kalabalık grup, *"Şah'ı yakın, Pehleviler'e Son"* gibi sloganlar atarak protesto gösterileri düzenlemişlerdir. Protesto gösterileri nedeniyle çatışmalar çıkmış ve bu yüzden hükümet tekrardan sokağa çıkma yasağı ilan ederek olayları bastırmaya çalışmıştır (Abrahamian 2008: 208). Yaşanan bu faciadan sonra Şah'ın eşi Farah Pehlevi, Abadan Şehri'ne giderek hayatını kaybeden kişilerin ailelerini ziyaret etmek istediğini bildirmiş ancak bu isteği Başbakan Cemşid Amuzegar tarafından kabul edilmemiştir. Çünkü halk olayın Şah Yönetimi tarafından yapıldığına inanmış ve bu böylece Pehlevi Hanedanlığı'na karşı büyük bir öfke oluşmuştur. Farah Pehlevi, anılarında bu durumu:

> "Olayı duyduktan sonra Başbakan Amuzegar'ı arayarak kendisine Abadan'a gidip, kurbanların aileleri ile beraber olmak istediğimi bildirdim. O beni bu düşüncemden vazgeçirdi. Kendisini dinlerken birdenbire onun da bize duyduğu güveni yitirdiğini fark ettim, Şah'ın ve benim ülkenin gücünü ve dirlik düzenini temsil ettiğimize olan inancını kaybetmişti. Başbakanın bana artık farklı bir gözle baktığını hissettim: yirmi yıl boyunca bütün İranlılarla samimiyetle konuşan insan değildim artık. Bu seyahati yapmaktan beni vazgeçirmekte muhtemelen haklıydı çünkü olaydan birkaç saat sonra Humeyni tutulacak yanı olmayan bir şey söyledi, aklın sınırlarını aşarak, hükümeti bu canavarlığa neden olmakla suçladı. Olayların başından bu yana, İslamcılar yaklaşık elli sinemayı ateşe vermişlerdi. Eğer Rex Sineması kundaklama sonucu yanmışsa, bu yangının da aynı yobazların eseri olduğunu düşünmek için yeterli neden vardı. Yapılan soruşturma bu görüşü doğruladı. Bu yangının faili sabotaj eylemlerinde uzmanlaşmış bir grubun komando üyesi olan on dokuz yaşındaki "Cemşid" adındaki bir gençti ve kaçarak Irak'a sığınmıştı" şeklinde anlatmıştır (Pehlevi 2004: 278).

İki tarafın da birbirlerini karşılıklı olarak suçladığı bu olay, halkın üzerinde büyük bir etki yaratmıştır. Halk tarafından olayın azmettiricisi olarak görülen Şah, Rex Sineması Faciası'ndan sonra büyük bir itibar kaybetmiş ve böylece Şah Yönetimi'ne karşı yapılan gösteriler büyük bir ivme kazanarak bütün İran'a yayılmıştır. Şah ise halk nezdinde kaybettiği itibarını tekrar kazanmak ve muhalefeti sakinleştirmek için 27 Ağustos 1978 tarihinde Başbakan Cemşid Amuzegar'ı görevden alarak yerine daha ılımlı ve dini hassasiyeti yüksek olan Cafer Şerif İmami'yi başbakanlığa getirmiştir. Fakat İmami'nin başbakanlığa getirilmesi de olayların durulmasına yardımcı olamamış ve böylece İran İslam Devrimi'ne giden süreç daha da hızlanmıştır (Dabashi 2007: 174).

Sonuç

Monarşi ile özdeşleşmiş olan İran'ın son monark hanedanlığı olan Pehlevi Hanedanlığı'nın iktidar sürecinde yaşanan olaylar İran Tarihi'nde çeşitli siyasi, sosyal ve dini meselelerde değişimler meydana getirmiştir. Değişimlerin başlama noktası olarak kabul görülen olay ise Muhammed Musaddık'ın başbakanlığa gelmesidir. Çünkü Musaddık'ın başbakanlığı sürecinde İran'da etkili olan emperyal güçlere karşı bir

uyanış ve bu güçlere karşı bir mücadele devri başlamıştır. Böylece İran halkında bir milli bilinç uyandıran bu mücadele devri başta İngiltere olmak üzere ABD ve diğer bazı devletlerde bir rahatsızlık oluşturmuştur. Bu mücadele ve milli şuur devri kısa bir süre sonra yaşanan dış destekli bir darbe girişimi ile sekteye uğramış ve Musaddık başbakanlıktan indirilerek tekrardan Şah Yönetimi'nin demir perdesi İran'da hâkim olmaya başlamıştır. İran'daki bir diğer değişim olayı ise Şah Muhammed Rıza Pehlevi'nin yürürlüğe koyduğu ve bütün muhalif kanadın karşı çıktığı Ak Devrim'dir. Genel anlamı ile bir toprak ve toplum reformu olan bu yenilik paketi İran toplum ve dini yapısında ses getirici değişimler oluşturma sürecini getirmiştir. Öte yandan bu reform paketi ile birlikte İran'da yeni bir dini ve siyasi muhalif, ilerleyen zamanda ise toplum nezdinde bir lider doğurmuştur. Bu lider ise Ayetullah Humeyni'dir. Humeyni'nin siyaset arenasına çıkması İran monarşisi için sonun başlangıcı olmuştur. Çünkü sivri dili ve Şah'ın her yaptığını eleştiren bir tutum takınması nedeni ile hem halk hem de muhalifler zaman içerisinde etrafında toplanmaya başlamıştır. Böylece ekonomik olarak zor durumlar yaşayan İran halkı, Şah Yönetimi'nin şatafatlı yaşantısını her fırsatta eleştirmiştir. Ancak Şah'ın muhalifleri ve toplumu baskı altında tutmak için kurmuş olduğu SAVAK'ın korkusu bu eleştirilerin kitlesel eylemlere dönüşmesini engellemiştir. Baskı, zorluk ve ekonomik sıkıntılar yaşayan İran halkı, Şah'a karşı ateşli konuşmalarda bulunan Humeyni'yi bir sığınak olarak görmüş ve onun yönlendirmeleri ile eleştirilerini kısa zaman içerisinde eylemlere dönüştürmüşlerdir. Humeyni'nin sürgüne gönderilmesi bu eylemleri sonlandıramamış bilakis dışarıdan daha rahat bir şekilde kaset, fetva, bildiri ve taraftarları vasıtası ile toplumu yönlendirmeye çalışmıştır. Bu eylemler zaman içerisinde kitlesel olaylara dönmüş ve İran'da önü alınamaz bir dönem başlamıştır. Önü alınamaz bu dönemde sokak eylemleri, suikastlar ve çatışmalar yaşanmış ve hükümet bunlara karşılık olarak orduyu devreye sokarak sıkıyönetim ilan etmiştir. Ancak alınan tedbirler hiçbir fayda sağlayamamış aksine olaylar daha da alevlenmiştir. Bu alevlenmeyi körükleyen bir diğer etken ise Liman Şehri olan Abadan'da bulunan Rex Sineması'nın kimliği belirlenemeyen kişi veya kişilerce kundaklanmasıdır. Toplumda bir infiale neden olan bu olayla birlikte artık monarşinin halk nezdinde itibarı kalmamış ve Humeyni'ye doğru kitlesel bir yönelme süreci başlamıştır. Rex Sineması Faciası, İran Devrim Tarihi'nde Kum Olaylarından sonra toplumsal olarak yaşanan ikinci faciadır. Bu facialar zinciri komünist, cumhuriyetçi ve İslamcı bütün camiaları birleştirmiş ve devrime giden süreci hızlandırmıştır. Daha örgütlü hareket etmeye başlayan muhalefet bu örgütlenme ile birlikte grev, eylem ve uluslararası kamuoyu oluşturmuştur. Ancak Rex Sineması Faciası'ndan sonra yaşanan olaylarda yüzlerce insan hayatını kaybetmiş ve böylece İran'da yönetimi elinde tutamayacağını anlayan Şah, 16 Ocak 1979 tarihinde ülkeyi terk etmiştir. Şah'ın ülkeyi terk etmesinin akabininde Paris'te sürgünde bulunan Humeyni üç gün sonra yani 19 Ocak 1979 tarihinde milyonlarca kişinin karşılaması ila İran'a dönmüştür. Humeyni'nin İran'a dönmesinden kısa bir süre sonra 2500 yıllık İran monarşisi yıkılmış ve 1 Nisan 1979 tarihinde İran İslam Devrimi kurulmuştur. İran'da İslami bir cumhuriyetin kurulması sosyal ve siyasal hayatta pek çok değişiklik meydana getirmiş ve böylece yeni bir İran modeli oluşmuştur. Din ve mezhep eksenli oluşturulan bu yeni İran modeli ve gerçekleşen İslami Devrim bölgedeki birçok örgüt ve gurup için bir rol model olmuş ve bu da İran'ın siyasi yelpazesini genişleterek bölgede daha da güçlü bir konuma gelmesini sağlamıştır.

KAYNAKLAR

ABRAHAMİAN, Ervand, (2008), ***Modern İran Tarihi*****,** (Çeviren Dilek Şendil), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Ağrı Mes'uliyet Gazetesi, (22 Ağustos 1978), *"Şah: Komünistler İran'da Yönetimi Ele Almak İstiyorlar",* s.1.

Akşam Gazetesi, *(*21 Ağustos 1978), "İran'da Sabotaj, Sinema Yakıldı 377 Kişi Yanarak Öldü", s.1.

ALGAR, Hamid, (1998), "Humeyni", ***Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi***, C.XVIII, Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları, ss.358-364.

BALKAN, Serkan – TİRYAKİ, Fatih, (2014), *" İran Mitolojisinin İslam Devrimindeki Rolü & Humeyni ve Şah'ın Söylemlerinin Analizi",* **Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi**, C.I, S.2: ss.85-113.

BİÇEN, Gürkan, (2017), "Ayetullah Humeyni'nin 1980 Öncesi Söyleminde İran İslam İnkılabının Meşruiyet Temeli Olarak Siyonist Rejim Problemi", **İran Çalışmaları Dergisi**, C.I, S.1: ss.52-83.

CLEVELAND, William L., (2008), ***Modern Ortadoğu Tarihi***, (Çeviren Mehmet Harmancı), İstanbul: Agora Kitaplığı.

Cumhuriyet Gazetesi, (10 Mayıs 1978), *"Tahran'da Şah'ı Protesto Grevi Başladı, Greve Uymayan Dükkânlar Taşlandı",* s.3.

Cumhuriyet Gazetesi, (14 Mayıs 1978), *"İran'da Komünistlerin 26 Yıldır İlk Kez Açıkça Yaptığı Gösterilerden Sonra 9 Komünist Lider Tutuklandı",* s.3.

Cumhuriyet Gazetesi, (17 Temmuz 1978*), "İran'da Tek Parti Rastakiz'in Sekreter Yardımcısı İstifa Etti",* s.3.

Cumhuriyet Gazetesi, (22 Haziran 1978*), "İran Şah'ı: Gösterilere Rağmen Ülkede Duruma Hâkimim", s.3.*

Cumhuriyet Gazetesi, (23 Ağustos 1978), *"Abadan Yangını Üzerine Ulusal Yas İlan Edildi",* s.3.

Cumhuriyet Gazetesi, (23 Mayıs 1978), *"İran'da Şah'a Karşı 40 Günde bir Gösteri Yapılıyor",* s.3.

ÇEVİK, Elif, (2015), ***Pehlevi Dönemi Kadın Modernleşmesi (1921-1979), (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi),*** Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÇİTLİOĞLU, Ercan, (2015), ***İran'ı Anlamak,*** Ankara: Başkent Üniversitesi Yayınları.

DABASHİ, Hamid, (2007), ***İran: Ketlenmiş Halk***, Çev. Emine Aydın, İstanbul: Metis Yayınları.

DEMİRKILINÇ, Selçuk, (2017), "Psikopolitik Boyutuyla İran Devrimi", **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi***,* C.IX, S.1: ss.22-43.

DEVLETOĞLU, Jan, (E.T. 27/11/2020),"Humeyni Florya Plajı'nda Yuhalandı", **http://arsiv.sabah.com.tr/2000/09/25/g03.html.**

EDİ, Ahmet, (Eylül 2019), "İran'da İslam Devrimi Öncesi Siyasi Olaylara Bakış: Ak Devrim ve Lale Meydanı Katliamı", **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi,** S.66: ss.731-744.

ERKAN, Süleyman, (2017), "CIA Günlük Raporlarına Göre İran'da Şah'ın Devrilmesi", ***International Periodical for the Languages*****,** Volume: 12/12, Ankara, ss.95-114.

Federal Research Division, (2012), **Iran's Ministry of Intelligence and Security: A Profile, Library of Congress,** Washington DC.

GERGER, Haluk, (2008), ***ABD Ortadoğu Türkiye***, İstanbul: Yordam Kitap.

GÖKALP, Emin, (2016), ***Devrim Sonrası İran İslam Cumhuriyet'inde Siyaset, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi),*** Konya: Selçuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

GÜNDOĞDU, Ünal, (2010), ***İran ve Ortadoğu***, Ankara: Adres Yayınları.

HALLİDY, F. vd., (1992), ***İran Devrimi Din, Anti-emperyalizm ve Sol,*** İstanbul: Belge Yayınları.

Hürriyet Gazetesi, (17 Mayıs 1978) *"Halk Evlerine Kapandı, Tahran'da Askerler Dolaşıyor",* s.3.

Hürriyet Gazetesi, (18 Ağustos 1978), *"Şah'a Karşı Kutsal Savaş Başladı",* s.1.

Hürriyet Gazetesi, (20 Haziran 1978), "İran Muhalefet Lideri 'Şah Uçurumun Kenarında' diyor", s.1.

Hürriyet Gazetesi, (6 Temmuz 1978*), "İran'da Yeni Siyasi Partiler Kuruluyor",* s.15.

KEMANKAŞ, İsmail Kemal, (E.T. 27/11/2020), "3 lider, 3 kader ve 3 Bursa", **http://bursadazamandergisi.com/makaleler/3-lider-3-kader-ve-3-bursa-turkiye-osmanli-imparatorlugunun-ardindan-kullerinden-yeniden-dogan-4407.html.**

KURTULUŞ, Rıza, (2008), "Rızâ Şah Pehlevî", ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi***, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C.XXXV, s.67.

Milliyet Gazetesi, (18 Ağustos 1978), *"Askerlerle Göstericilerin Çatıştığı İsfahan'da Sıkıyönetim İlan Edildi",* s.3.

MOKHTARPOUR, Alireza, (2012), ***İran Devlet Modeli, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi),*** Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

NASKALI, Esko, (2000), "İran II. Tarih", ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*****,** C.XXXVI, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, ss.394-395.

PEHLEVİ, Farah, (2004) ***Anılar****,* (Çeviren Rukiye Öke), İstanbul: Dünya Kitapları Yayınevi.

SANDER, Oral, (2012), ***Siyasi Tarih (İlk Çağ'dan 1994'e)***,C.I&II, Ankara: İmge Kitapevi.

SÜMER, Faruk, (2001), "Kaçarlar", ***Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*****,** C.XXIV, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss.51-53.

TABRİZ, Asghar Alam, (2004*),* ***Aydınların, Dini Liderler ve Esnafın İran'ın Yakın Dönem Toplumsal Hareketlerindeki ve Devrimlerindeki Rollerinin İncelenmesi, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi),*** Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

TAFLIOĞLU, M. Serkan, (2013), "II. Pehlevi Dönemi İran Dış Siyaseti Üzerine Bir Deneme", **International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,** Volume:8/7, ss.631-644.

Türkiye Cumhuriyeti Başkanlık Cumhuriyet Arşivi, 03.10.261.762.14.

Türkiye Cumhuriyeti Başkanlık Cumhuriyet Arşivi, 030.18.01.02.123.66.4.

Yılmaz. U. (2020), ***İran İslam Devrimi'ne Giden Süreç ve Devrimin Türk Basınına Yansımaları***, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ağrı: Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

YEGİN, Abdullah, (2013), ***İran Siyasetini Anlama Kılavuzu***, Ankara: SETA Yayınları.

YERGİN, Daniel, (2016), ***Petrol Para ve Güç Çatışmasının Epik Öyküsü***, (Çeviren Kamuran Tuncay), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

"History of Iran Ayatollah Khomeini", (E.T.27/11/2020), **http://web.archive.org/web/20151205182448/http://www.iranchamber.com:80/history/rkhomeini/ayatollah_khomeini.php.**

"Humeyni Biyografisi", (E.T. 27/11/2020), **https://www.biyografi.info/kisi/humeyni.**

"İran: Bir Devrimin Anatomisi", (E.T. 27/11/2020), **Al Jazeera Türk Belgesel Erişim adresi**: https://www.youtube.com/watch?v=Y1SRxk2eU4g**.**

AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi

Cilt : 9 Sayı : 26 Sayfa: 210 - 236 Mart 2021 Türkiye

Araştırma Makalesi

MUHAFAZAKÂR VE SEKÜLER GENÇLERİN FARKLI KÜLTÜRLERLE BİR ARADA YAŞAMAYA YÖNELİK BAKIŞ AÇILARI

Öğr. Gör. Dr. İkram BAĞCI[♣]

ÖZ[*]

Türkiye'de var olan kültürel farklılıklarla beraber toplumda farklı iki hâkim kültür olarak muhafazakâr-dindar ve seküler- laik kültürlerin varlığından bahsedilebilir. Bu iki hâkim kültürde yer alan yetişkinlerin farklı kültürlere olan bakış açılarından ziyade gençlerin bakış açılarını belirlemek, gelecekte farklı kültürlerle bir arada yaşama açısından yapılması gereken politikalara önemli bir veri kaynağı sağlayabilir. Bu nedenle çalışmada Türkiye'de farklı kültür öbekleri olarak görülebilen Sünnilere, Alevilere, Suriyelilere, Türklere, Kürtlere, cinsel yönelimi farklı olan bireylere, Rumlara ve Ermenilere, muhafazakâr ve seküler gençlerin sosyal mesafe oranları üzerinden bir arada yaşamaya yönelik bakış açıları belirlenmiştir. Gençlerin bu kültürlere olan bakış açılarında ölçüt örnekleme ile belirlenen eğitim, sosyo ekonomik düzey, il (mekân) ve cinsiyet değişkenlerine göre farklılıkların olduğu belirlenmiştir. Çalışmada "Bogardus'un sosyal mesafe ölçeği" literatürce düzenlenerek "Bir arada yaşam ölçeği" olarak katılımcılara uygulanmıştır. Veriler parametrik olmayan testlerle ele alınmış ve likert tipi ölçeklere verilen cevaplar yüzdelik dilime çevrilerek değerlendirmeler yapılmıştır. Araştırmada seküler ve muhafazakâr gençlerin sosyo ekonomik düzeyi yüksek olanlarıyla eğitim düzeyi yüksek olanların farklı kültürlerle bir arada yaşamaya daha yakın oldukları belirlenmiştir. Cinsiyet açısından kadınların erkeklere oranla farklı kültürlerle bir arada yaşamaya daha olumlu baktıkları görülürken seküler ve muhafazakâr gençlerin farklı kültürlere bakış açılarında muhafazakâr ve seküler olmalarına göre verilerin de değişiklik arz ettiği görülmüştü

Anahtar Kelimeler: Muhafazakârlık, Sekülerizm, Bir arada Yaşam, Çokkültürlülük.

PERSPECTIVES OF CONSERVATIVE AND SECULAR YOUNG PEOPLE FOR LIVING WITH DIFFERENT CULTURES

ABSTRACT

Along with the cultural differences that exist in Turkey, we can talk about the existence of conservative-religious and secular - secular cultures as two different dominant cultures in society. Determining the perspectives of young people rather than the perspectives of adults in these two dominant cultures can provide an important source of data on policies that need to be done in terms of coexistence with different cultures in the future. For this reason, the study determined the perspectives of Sunnis, Alawites, Syrians, Turks, Kurds, individuals with different sexual orientation, Greeks and Armenians, conservative and secular youth, who can be seen as different cultural groups in Turkey, to coexist with social distance rates. It was determined that there were differences in young people's perspectives on these cultures according to education, socio-economic level, Province (place) and gender variables determined by sampling criteria. In the study," Bogardus 'social distance scale "was organized in the literature and applied to participants as" coexistence scale". Data were handled by nonparametric tests and responses to likert-type scales were translated into percentile slices and evaluations were made. The study found that secular and conservative young people with high socio-economic levels and those with high educational levels are closer to coexisting with

[♣] Akdeniz Üniversitesi/Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu/Sosyal Hizmet Ve Danışmanlık Bölümü/Sosyal Hizmetler Pr. bagcikram@gmail.com, Orcıd ID: 0000-0002-7044-7022

[*] Bu çalışma "Türkiye'deki Muhafazakâr ve Seküler Gençlerin Farklı Kültürlerle Bir Arada Yaşamaya Bakışı" adlı doktora tezinden düzenlenerek hazırlanmıştır.

Makalenin Dergiye Ulaşma Tarihi:30.09.2020 Yayın Kabul Tarihi: 17.01.2021

different cultures. In terms of gender, women were seen to be more positive about coexistence with different cultures than men, while data also showed that secular and conservative young people changed their view of different cultures according to their conservative and secular views.

Keywords: Conservatism, Secularism, Coexistence, Multiculturalism.

GİRİŞ

Türkiye'de siyasal ve sosyal alanda gençlerle ilgili yapılan birçok çalışmanın varlığı bilinmektedir. Kimi çalışmalar gençlerin sosyal hayata dair bakış açılarını ortaya koyarken kimi çalışmaların da siyasal katılım çerçevesince tespitlere dayanarak gençlerin taleplerini konu edindiği görülmektedir. Çoğu çalışmada ekonomi-işsizlik, eğitim vb. sorunların hemen hemen her dönemde gençler için dile getirilmeye değer sorunların başında geldiği ise yadsınamaz bir gerçek olarak ortada durmaktadır.

Ulusal devletlerin, göçlerin etkisiyle farklı milletlerden insanları bünyesinde barındırmaya başladığı gözlemlenirken böylece kozmopolit bir yapıya evirildiği, birçok kültürden insan öbeklerine ev sahipliği yaptığı ve sonuçta çokkültürlü toplum yapısına dönüştüğü söylenebilir (Eagleton, 2016: 83-84). Bu nedenle yetişkinlerin yanında gençlerin de farklı kültürlerle bir arada yaşamayı öğrenmeleri gerekmekte ve bu minvalde yapılması gereken çalışmaların arttırılması gerektiği görülmektedir.

Bir toplumdaki farklı kültürler, çokkültürlülük veya kültürel çeşitlilik gibi kavramlarla dile getirilirken sosyal ve siyasal açıdan farklı kültürlerin toplum içinde bir arada yaşamayı gerçekleştirebilmesi önemli hale gelmiştir. Genel anlamda da literatürde çokkültürlülük ve kültürel çeşitlilik kavramları eş anlamlı olarak geçmekte ve kullanılmaktadır (Rosado, 2006). Parekh'e göre (2002:3-8) çokkültürlülük ise kimlik veya kültürün yanında bir toplumda kaynaşmış olan bütün farklılıklarla ilgili olan bir kavramdır. Bu doğrultuda toplum çokkültürlülüğe veya içinde yer alan farklı kültürlere iki şekilde cevap vermekte ya farklılıkları kabullenmekte ya da baskı ile asimile etmektedir.

Günümüz dünyasında farklı kültürlerin bir toplumda yaşayabilmesi adına BM'ye bağlı olan UNESCO'nun önemli faaliyetleri söz konusudur. Unesco bu minvalde toplum içinde farklı kültürlere saygı ile beraber hoşgörü ve işbirliğini barış ve güvenliğin önemli bir teminatı olarak görmekte bu durumu dünya devletlerine gösterebilme adına uluslararası alanda önemli etkinlikler düzenlemektedir. UNESCO farklı kültürdeki insanların bir arada yaşayabilmesi adına "birlikte yaşamayı öğrenme" unsurunun geliştirmesini önemsemekte ve bu doğrultuda bireylerin saygı çerçevesince diyalog kurmalarını, empati kazanmalarını, ortak amaç ve değerlerde buluşabilmelerini önemli bulmaktadır (Scatolini., 2010).

Türkiye'de ise var olan kültürel çeşitlilikler göçlerden ziyade tarihten gelen ve uzun bir süre bir arada yaşayan farklı milletlerin kültürleri ile bütünleşen bir yapı konumunda durmaktadır. Osmanlı Devleti'nden itibaren farklı kültür ve inançtaki milletlerin bir arada yaşaması belli yasalar ve düzenlemeler çerçevesince gerçekleşmiş (Uzun, 2010: 254) farklı cemaatlerin temsilcileri ile de devlet yakın ilişki içinde kalarak farklılıkların korunması adına gerekli politikaları uygulamıştır (Yanık, 2012: 180).

Osmanlı'da farklı kültürlerle var olan sosyal yapının zenginliğe işaret ettiği durum kimi sosyal bilimciler tarafından "halat" a (Özensel, 2013: 14) kimi sosyal bilimciler tarafından da "ebru" ya (Cırık, 2008, akt; Arslan, 2015; 260) benzetilmiştir. Bu benzetmelerden de anlaşılacağı gibi Osmanlı'dan günümüze kadar gelen farklı kültürel

yapıların varlığı daha çok birbirleri ile ilişkili ve bağlantılı bir yapıya işaret etmekte ve bu durum diğer çokkültürlü devletlerden var olan farkı ortaya koymaktadır.

Cumhuriyet'in kurulması ile beraber Osmanlı toplum yapısından Türk milliyetçiliğinin baskın unsur olduğu ulus devlet yapısına geçiş aşaması gerçekleşmiş, çokkültürlü ve cemaatçi sosyal yapının yerini ulus devlet modeli almaya başlamış (Adıgüzel, 2016: 448-451) zaman içerisinde farklı kültürlerle bir arada yaşama adına bazı sorun ve anlaşmazlıklar görülmüştür.

Ulus devlet yapısına geçiş ile beraber siyasal ve sosyal kültürde bazı ayrışmaların yaşandığı görülmektedir. Cumhuriyet'in ilanından sonra gerçekleştirilen inkılaplar ve bu inkılaplara karşı duran geleneksel bir kesimin varlığı kendini göstermiş bu durum zamanla kılık kıyafetten yaşam tarzına kadar ciddi bir ayrışmanın gerçekleşmesine neden olmuştur. Böylece kültürel anlamda farklı düşünen kesimlerin varlığı günümüze kadar gelerek temelde sağlıklı bir siyasal kültürün oluşmasına engel olmuştur (Akın, 2016: 278-281).

Türkiye'de iki hâkim kültürün temsilcisi olarak adlandırabileceğimiz muhafazakâr ve dindar kesimlerle laik ve seküler kesimlerin Türkiye içinde bulunan farklı kültürlere sosyal mesafelerinin oranlarını ortaya koymayı amaçlayan bu çalışmada veriler karşılaştırmalı olarak belirlenmiştir. Literatürde muhafazakârlığın çok farklı versiyonları olsa da çalışmada muhafazakârlığı içerik olarak dindarlıkla bir arada anlamlandıran gençlerin görüşleri değerlendirmeye alınmıştır. Sekülerizm ve laiklik kavramları yine bazı sosyal bilimciler için aynı anlama gelen kavramlar olarak görülse de bu kavramların farklı anlamlara sahip olduğunu belirten sosyal bilimcilerde yok değildir. Bu durumu çalışmamızdan uzaklaşmama adına literatür açısından ele almayıp daha çok Türkiye'deki farklı kültürler ve farklılıklara olan yaklaşımlar ele alınmış, muhafazakâr ve seküler gençlerin bu kültürlere olan sosyal mesafeleri ön plana çıkarılmış ve karşılaştırmalar yapılmıştır. Sonuç olarak hem muhafazakâr gençlerin hem de seküler gençlerin bazı kültürlere sosyal mesafe olarak yakın durdukları görülürken bazı kültürlere de yine sosyal mesafe olarak uzak durdukları belirlenmiştir.

Saha araştırması Ankara ve Antalya illerinde ve bu illerin farklı mahallelerinde yapılmıştır. Bu illerin seçilmesinde temel faktör biri karasal ve diğeri de kıyı bölgede yer alan bu iki farklı konumdaki illerin gençler açısından farklı kültürlere olan bakış açısına sosyal mesafe olarak etki edip etmediğidir. E. Hall'e göre (1966) Avrupa ülkelerinde yaşayan insanlarla Akdeniz ülkelerinde yaşayan insanların diğer insanlara sosyal mesafe anlamında farklı yakınlıkları ve yaklaşımları söz konusudur. Hall, Akdeniz ülkelerinde bulunan insanların sosyal mesafe olarak diğer insanlara daha yakın mesafede olduklarını dile getirirken Avrupa ülkelerinde yaşayan insanların diğer insanlara karşı daha mesafeli olduğunu dile getirmektedir. Benzer bir durum Yayla'nın (2016: 350) alt kültürler konusunda siyasal kültürü ele alırken yaptığı ön görüler hakkında da değerlendirmeye tabi tutulabilir. Yayla, kıyı bölgesinde yaşayan insanların karasal ve iç bölgedeki insanlara göre daha ılımlı ve sıcakkanlı bir yaklaşım içinde olabileceklerini belirtmiştir. Çalışmada gençlerin farklı kültürlere olan sosyal mesafe oranları il bazında da değerlendirilmiş ve sosyal mesafe oranları belirlenmiştir. Beklenildiğinin tersine Antalya'daki gençlerin Ankara'daki gençlere göre farklı kültürlere sosyal mesafe olarak daha yakın olmadıkları görülmüştür.

Türkiye'de Kültürel Farklılıklar ve Bu farklılıklara Olan Bakış Açıları

Türkiye, Lozan'da Antlaşması'nda, etnik açıdan var olan farklılıkları kabul etmeyerek Gayrimüslim vatandaşlarını azınlık olarak gördüğünü beyan etmiştir. Anayasa'da resmi dil olarak Türkçe belirtilmiş ve Kürtçeye yönelik yasaklar ise 1991 yılına kadar devam etmiştir (Boschele Aydoğan ve Ay, 2016: 43-44). İlerleyen yıllarda ise Türkiye'de çokkültürlülük alanında yapılan tartışmaların etnisite ve din alanında özelleştiği görülürken gerçekleşen tartışmaların Kürtler ve Aleviler üzerinden yapıldığı gözlemlenmiştir. Bu durum çokkültürlülük veya kültürel çeşitlilik kavramının dar kapsamda ele alınıp değerlendirildiğini gösterirken gerçek anlamda farklı kültürlerin varlığı ele alınamamış ve çokkültürlülüğe hak ettiği ilgi gösterilememiştir (Ceylan, 2015: 572).

Ülke olarak çokültürlülüğe yönelik en önemli adımın 1999'dan sonra atıldığı görülürken Finlandiya'da yapılan Helsinki zirvesinde farklı kültürlerin tanınma ve değerlendirme süreci bir nevi başlamış (Kaya, 2014: 11) AB uyum paketleri kapsamında bazı adımlar atılarak TV ve Radyolarda farklı dillerde yayın serbestliğine kadar giden bir süreç kendini göstermiştir (Çoşkun vd., akt: Boschele Aydoğan ve Ay 2016: 45).

İlerleyen zamanlarda kültürel alanda yapılan çalışmaların artmasıyla Türkiye içinde yer alan farklı kültürlerin toplum içindeki durumunu ele alan araştırmalar yapılmış ve bu alanda çözüm politikalarına yönelik farklı adımların atıldığı görülmüştür. Cinsel yönelimi farklı olan bireylere yönelik gençlerin bakış açısının yanında farklı kültürlere yönelik gençlerin bakış açılarını ele alan çalışmalar son zamanlarda sosyal ve siyasal açıdan önemli veriler ortaya koymaktadır.

Bülbül ve Sinan'ın (2010) araştırmasında üniversite gençliğinin genel anlamda %60,2' si eşcinselliğin veya farklı cinsel yönelimlerin serbestçe yaşanmasından yana görüş bildirirken muhafazakâr olduğunu belirten gençlerden %72,2'si bu durumu onaylamadığını, muhafazakâr değilim diyen gençlerin de %67,2'si de bu durumu onayladığını belirtmiştir. Evlilik öncesinde ise cinsel birlikteliğin olmasını gençlerin %51,9'u onaylamazken muhafazakâr olduğunu belirten gençlerde onaylamama oranı %81,2'dir. Muhafazakâr değilim diyen gençlerde ise bu oran %54,3 olarak görülmektedir.

Ünal'ın (2013) tez çalışmasında da araştırmamıza benzer bir şekilde Türkiye'de muhafazakâr- dinar ve laik-seküler ayrımı ile beraber bu kesimlerin farklılıklara bakış açıları "farklı kimlik ve yaşam tarzları" üzerinden değerlendirilmiş gençlerden yetişkinlere kadar geniş bir yelpazede birçok katılımcıdan veriler elde edilmiştir. Çalışmada dindar olmayanlarla "komşuluk yapabilirim" diyenlerin oranı %63,7 iken dindar olmayanlarla "dostluk, arkadaşlık kurabilirim" diyenlerin oranı %60, 9, dindar olmayanlarla "evlenebilirim" diyenlerin oranı ise %8,3 olarak belirlenmiştir.

Erdoğan (2016) tarafından yapılan bir araştırmada ise 18 yaşından büyük katılımcılara sorulan sorularla Türkiye'deki kutuplaşmanın durumu gözler önüne koymaya çalışılmıştır. Araştırmada gencinden yetişkinine katılımcılardan alınan verilere göre kültürel farklılıklara olan bakış açılarından da bazı çıkarımlar elde etmek mümkündür. Siyasal parti taraftarlarının bakış açıları üzerinden veri gruplandırmalarının yapıldığı çalışmada "Suriyeliler" konusunda elde edilen sonuçlar

dikkat çekicidir. Her parti taraftarının çoğunluk olarak Suriyelilerin tekrardan evine gitmesinin istenildiği belirlenmiştir. Ak Partili olduğunu belirten katılımcıların %83,2'si Suriyelilerin tekrardan ülkelerine dönmesini isterken bu oran MHP'li olduğunu belirten katılımcılarda %88,9'dur. CHP'lilerde Suriyelilerin evlerine dönmesini isteyenlerin oranı %92,8 iken en az oran %75,9 ile HDP'li olduğunu belirten katılımcılarda görülmüştür. Aynı araştırmada "kızımı başka bir parti taraftarı ile evlendirmeyi istemem" diyenlerin oranı %83,4 olarak görülürken "başka parti taraftarı olan biriyle iş yapar mısınız?" sorusuna "istemem" diyenlerin oranı ise %78, 4 olarak belirlenmiştir. Sonraki yıllarda Erdoğan ve Semerci (2018: 139) tarafından yapılan başka bir araştırmada da katılımcıların çoğunun parti ayırmaksızın Suriyelilerin Türkiye'de bulunmasından rahatsız oldukları ve tekrar ülkelerine dönmelerinin dile getirildiği belirlenmiştir.

Vatandaş ve arkadaşları tarafından (2016) hazırlanan başka bir araştırmada gençlerin farklılıklara olan bakış açıları ortaya konulmuştur. Farklı sınıflamalarla (Dindar, muhafazakâr, İslamcı, Komünist, Kemalist, Kürt, Alevi, vb.) katılımcıların gruplandırıldığı araştırmada gençlerin eşcinsellik konusunda düşüncelerine yer verilmiştir. "Ferdin tercihi kimseyi ilgilendirmez" diyenler %10-20 aralığında yer alırken %30-40 düzeylerinde de "beni ilgilendirmez dedikleri" görülmüştür. "Bireyin kendi tercihi beni ilgilendirmez" diyenlerin oranı dindar olduğunu belirten gençlerde %13,7 iken İslamcı gençlerde bu oran %13, Müslüman olduğunu belirtenlerde ise %16,6 olarak belirlenmiştir. "Onaylamıyorum ama beni ilgilendirmez" diyenlerde bu oran daha yüksek çıktığı görülürken dindarım diyen gençlerde %33,6, İslamcı gençlerde %32, Müslüman gençlerde de oran %34,6 olarak belirlenmiştir (2016: 41-46).

Lüküslü ve arkadaşları (2019: 64) tarafından yapılan bir diğer araştırmada gençlerin iş arayanlar çerçevesince farklılıklara bakış açıları üzerinden bazı veriler paylaşılmıştır. "İş alımlarında siz olsaydınız kendinizle aynı partiye oy veren birini mi seçerdiniz yoksa diğer adaya da mı imkân verirdiniz?" minvalinde sorulan soruya gençlerin %57,2'si "her ikisine de" demiştir. "Kesinlikle aynı siyasi görüşte olana yer verirdim" diyenlerin oranı ise %21,7 olduğu görülmüştür. Aynı araştırmada özellikle nitel görüşmelerde gençlerin Suriyelilerden duyduğu rahatsızlıklar da belirtilmiştir (2019: 170-171).

2017 yılında Semerci ve arkadaşları tarafından yapılan başka bir araştırmada farklılıklar üzerinden gençlerin yine sınıflandırıldığı görülmektedir. Gençlerin kendilerini kimlikler üzerinden %76 oranında "Türk" %69 oranında "Eğitimli insanlar" olarak gördükleri belirlenirken en yüksek oranda (%94) "Biz" olarak nitelendirdikleri tespit edilmiştir. Bunun yanında gençlerin iki farklı grupta kategorilendiği belirlenmiş "Atatürkçü, laik, Kemalist, modern ve eğitimli insanlar" bir grup iken diğer grubun "dindar insanlar, muhafazakârlar ve ülkücüler" olduğu belirlenmiştir. En az oranlarda ise gençlerin kendilerini %15 ile azınlık, %21 ile Gezici, %23 oranında da Alevi olarak belirttiği görülmüştür (2017: 225-228).

Çaha ve arkadaşlarının (2018: 257) TRA2 Bölgesi olarak (Ardahan, Kars, Iğdır ve Ağrı) birkaç ilde yaptıkları çalışmada ise "Arkadaşlık kurma isteği" üzerinden önemli verilerin elde edildiği görülmektedir. Gençlerin yüzdelik oranlarla verdiği cevaplara bakıldığında Alevilerle arkadaşlık kurmak istemeyenlerin oranı %37,3 iken bu oran Sünnilerle arkadaşlık kurmak istemeyenlerde %31,9 olarak belirlenmiştir. Ateistlerle arkadaşlık kurmak istemem diyen gençlerde oran %57, dindar bireylerle arkadaşlık kurmayı istemeyenlerin oranı %15,6 iken eşcinsel bireylerle arkadaş olmayı istemeyen

gençlerin oranı ise %71, 1 olarak belirtilmiştir. Yine aynı çalışmada Kürtlerle arkadaşlık kurmayı istemem diyenlerin oranı %9,1 iken bu oran Türklerle arkadaşlık kurmayı istemeyenlerde %5,8 olarak görülmektedir.

Senem ve Arıkan'ın (2018) yaptığı diğer bir çalışmada ise gençlerin annelerinin eğitim seviyelerine göre çocuklarının farklı inançtaki bireylerle evliliklerine müsaade edip etmeyecekleri değerlendirilmiştir. Eğitim seviyesi yüksek olan annelerin eğitim seviyesi düşük olanlara göre çocuklarının farklı inançtaki bireylerle evlenmesine daha olumlu baktıkları belirlenmiştir.

Ezgin (2013: 176) tarafından kaleme alınan bir kitap bölümünde ise Türkiye'de Alevi gençlerinin kimi zaman kimliklerini sakladıkları dile getirilirken kimi zamanda Alevi gençlerinin utanılacak bir durum olarak Alevi olduklarını dile getirmedikleri belirtilmiştir. Çalışmada Alevi gençlerinin başörtüsüne bakış açıları da ortaya konmaya çalışılmış gençlerin başörtüsünü belli bir oranda kimlik unsuru olarak görmelerinin yanında kimisinin de inançları gereği yapılan bir davranış olarak gördüğü belirtilmiştir.

Kürtlerin toplum içinde siyasal ve etnik açıdan ayrıştıklarını konu edinen (Bilgiç vd., 2014) çalışmada Kürtlerin Türklere olan sosyal mesafesinin Türklerin Kürtlere olan sosyal mesafesinden daha az olduğu belirtilmiştir. Çalışmada bulgular itibariyle yetişkin olan katılımcıların yaşlarının, hane gelirlerinin ve eğitim düzeylerinin farklı gruplara yönelik sosyal mesafeyi etkilemede derecesinin çok çok az olduğu hatta kimi yerde etkilemediği belirtilirken artan eğitim ve hane geliri ile beraber artan yaşın çok az da olsa sosyal mesafeyi azaltan bir faktör olduğu belirtilmiştir (Bilgiç vd., 197).

Kürtlere karşı ön yargı ve kalıplaşmış düşüncelerin olduğunu gösteren (Çoşgun, 2004) çalışmanın yanında Neyzi ve Darıcı (2013) ise çalışmasında direk Kürt gençlerini ele alan bir araştırma yapmış, araştırmada Diyarbakırlı ve Muğlalı gençlerin görüşleri üzerinden veriler elde edilmiştir. Türk çocuklar tarafından Kürt çocuklarına yapılan ayrımın yanında Kürtler tarafından Türk çocuklarına karşı yapılan ayrımı da nitel görüşmelerle ele alan çalışmada mekânsal ayrımlar üzerinden gençlerin geçmişteki ve şimdiki düşünceleri değerlendirilmiştir. Balaban (2013) ise Kürtlerin ticari anlamda büyükşehirlerde para kazanma adına kullandıkları yöntemden dolayı bazı bulgular paylaşmış bu para kazanma durumunun yine büyükşehirlerde Kürtler hakkında bazı olumsuz yargıların edinilmesine neden olduğunu belirtmiştir.

Eşcinselliğe yönelik yapılan bir araştırmada Kılıç (2011) iki farklı gazetenin haber dilini eşcinseller açısından karşılaştırarak ele almış ve medyanın eşcinselliğe yönelik bakışı toplumsal değerler açısından ele aldığını, bu nedenle medya aracı olarak gazetelerin haber dilinin eşcinselleri ötekileştiren ve durumu tek taraflı ele alan bir yaklaşım sergilediklerini belirtmiştir. Benzer bir çalışmada ise (Dondurucu ve Uluçay, 2015) toplumda eşcinsel bireylere karşı nefrete varan yaklaşımların görüldüğü, kimi zaman düşmanlaştırmaya yönelik işaretlerle beraber tam anlamıyla ötekileştirmenin yaşandığı belirtilmiştir.

Karaoğlu (2015) tarafından yapılan bir tez çalışmasında da Suriyeli bireylere karşı olumlu veya olumsuz bir yaklaşımın tam olarak tespit edilemediği belirtilse de benzer çoğu çalışmalarda Türkiye'de gençlerin ve yetişkinlerin Suriyeli bireylerin tekrar ülkelerine dönmelerini istedikleri görülmektedir. Özcan ise (2018) Türkiye'de Suriyelilere yönelik eğitim açısından yapılan uygulamaları ve hazırlanan programları ele alırken verilmeye çalışılan eğitimin asimile etmeyi değil Suriyelilerin kendi kültürlerini de koruma adına çokkültürlü bir anlayışla yapıldığını belirtmiştir.

Bu çalışmaların ortaya koyduğu veriler önemli olmakla beraber kendi çalışmamızda muhafazakâr ve seküler gençlerin toplumdaki birçok farklı kültüre olan sosyal mesafe oranları belirlenmiş ve siyasal ve sosyal açıdan bazı veriler ortaya konarak bir arada yaşamanın önemi üzerinde durulmuştur.

Araştırıma Soruları

1- Muhafazakâr ve seküler gençlerin farklı kültürlerdeki bireylere sosyal mesafe oranları ne düzeydedir? Sosyal mesafe oranları gençlerin muhafazakâr ve seküler olma durumlarına göre farklılık arz etmekte midir?

2- Muhafazakâr ve seküler gençlerin farklı kültürlere olan sosyal mesafesinde eğitimin, sosyo- ekonomik düzeyin, iklim ve mekân farklılıkları ile cinsiyet faktörünün belirgin bir etkisi var mıdır?

Araştırmanın Yöntemi

Araştırma, Ankara ve Antalya illerinde belirlenen mahallelerde nicel araştırma yöntemleri ile gerçekleştirilmiştir. 400 muhafazakâr 400'de seküler olmak üzere toplam 800 gence "Bogardus'un sosyal mesafe ölçeği", "Bir arada yaşam ölçeği" olarak uygulanmıştır. Ankara'da 4, Antalya'da 4 olmak üzere toplam 8 mahallede yapılan saha araştırmasında mahallelerin 2015 Kasım ve 2014 yerel seçim sonuçlarına bakılarak seküler veya muhafazakâr olma eğilimleri ölçülmüştür. AK Parti'nin ve MHP'nin aldığı toplam oy oranının yarısından fazla olduğu mahalleler muhafazakâr ve dindar olma eğilimli mahalleler olarak varsayılırken CHP ve HDP'nin aldığı toplam oy oranın da yarısından fazla olduğu mahalleler seküler ve laik eğilimli mahalleler olarak varsayılmıştır. Ölçüt örnekleme yoluyla iller içinde sosyo ekonomik düzeyi yüksek ve sosyo ekonomik düzeyi düşük mahalleler belirlenirken arsa rayiç bedelleri ve katılımcıların hane gelirleri dikkate alınmış, sosyo ekonomik düzey üzerinden düşük ve yüksek sınıflaması gerçekleştirilmiştir.

Çalışma için 400 seküler ve laik, 400 muhafazakâr ve dindar olmak üzere 800 genç bireye ulaşana kadar saha alanında 1157 kişiye nicel ölçekler yapılmış ve mahalle aralarında kafe ve restoranlarda katılımcıların gönüllülüğü ilkesi doğrultusunda uygulamalar gerçekleştirilmiştir.

Araştırmada Veri Toplama Araçları

Araştırmada nicel veriler için ABD'li Emery Bogardus'un "Sosyal Uzaklık Ölçeği" çokkültürlülük literatürünce düzenlenerek katılımcılara 46 maddelik soru ile "Bir arada yaşam ölçeği" olarak kullanılmıştır. Alan uzmanları ve ölçme değerlendirme uzmanlarının katkılarıyla hazırlanan "Bir arada yaşam ölçeği" Ankara ve Antalya illerinde ön uygulama olarak 200 kişide gerçekleştirilmiş elde edilen dönütlerle düzenlemeler yapılarak katılımcıların tamamına uygulanmasına karar verilmiştir.

Bogardus'un sosyal uzaklık ölçeği bir arada yaşam ölçeği olarak kullanıldıktan sonra likert tipi beşli derecelendirme ölçeğine benzer bir şekilde düzenlenerek değerlendirmeye alınmıştır. Elde edilen veriler için normallik testleri kullanılmış ve sonuç itibariyle normal verilerin oluşmadığı görülünce parametrik olmayan testlere yer verilmiştir.

Çalışmada parametrik olmayan testler olarak Mann-Whitney U ve Kolmogorov-Smirnov ve Kruskal-Wallis testleri kullanılmıştır. Frekans aralığı olarak belli bir üst ve alt limit sınırı olmayan Kolmogorov-Smirnov testleri (Kartal, 1998, akt: Bircan vd., 2003: 73) iki bağımsız durum için uyumluluğu belirleyen bir yapıya sahiptir (Bircan vd., 2003). Mann Whitney U testinde verilerin dağılımı hususunda bir şart olmamakla beraber

tesadüfi şekilde iki bağımsız grubun aynı dağılıma sahip geldiği varsayımı test edilmektedir (Hinton, 1996; akt, Çoşkun vd., 2015: 206). Kruskal Wallis testleri ise kullanım olarak tek yönlü varyans analizini birden fazla grubun karşılaştırılması için kullanılmaktadır (Çoşkun vd., 2015: 212).

Saha çalışması için kullanılan nicel ölçeklerde Cronbach Alfa güvenirlik analizi kullanılmıştır. Cronbach Alfa güvenirlik analizi maddelerin homojenlik durumunu belirledikleri gibi maddeleri sorgulamak için kullanılmaktadır. Genellikle likert tipi ölçeklerde kullanılan bu güvenirlik analizi "1" rakamına yaklaştıkça güvenirliliğin arttığını gösterecek şekilde veriler ortaya koymaktadır. 0 ile 0, 40 arası ölçek maddelerinin güvenilir olmadığı bir aralık iken oranlamanın 1 rakamına doğru artmasıyla maddelerin güvenirliğinin de arttığı görülmektedir (Yıldız ve Uzunsakal, 2018: 19).

Saha çalışmasında likert tipi olarak hazırlanan ölçek maddelerine verilen cevaplar "X-1*25 formülü ile yüzdelik dilime dönüştürülmüştür. Ölçeklerde yer alan " ….dostluk kurabilirim, komşuluk yapabilirim, aynı iş ortamında çalışabilirim." Maddelerine verilen cevapların hesaplama itibariyle oranlarına baktığımızda birbirlerine çok yakın veya aynı değer aldıkları görülmüştür. Bu nedenle ".. dostluk kurabilirim, komşuluk yapabilirim, aynı iş ortamında çalışabilirim" ifadelerinin ortalama oranları hesaplanırken "…. Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim." maddesi ise her ölçekte ayrı değerlendirilmiş ve oran olarak ayrı belirlenmiştir.

Bulgular

Tablo-1. Mahalle (İdeolojik yakınlık)

	Genel	Muhafazakâr	Seküler
Fener	12.5	10.0	15.0
Kırcami	12.5	15.8	9.2
Yeşildere	12.5	12.0	13.0
Yeni Emek	12.5	16.3	8.7
Ege	12.5	9.0	16.0
Şehit Kubilay	12.5	13.5	11.5
Bahçelievler	12.5	7.8	17.2
Subayevleri	12.5	15.5	9.5
Toplam:	%100	%100	%100

Gençlerin ölçeklerde kendilerini hangi ideolojide gördüklerine veya hangi ideolojiye yakın durduklarına dair sorulan soruya verdikleri cevaplar doğrultusunda yukarıdaki sonuçlar elde edilmiştir. Bu sonuçlar mahallerdeki gençlerin daima laik-seküler olacaklarını veya sürekli muhafazakâr-dindar bir görüşü savunacakları anlamına gelmemektedir. Bu sonuçlar saha çalışmasının yapıldığı döneme ait olup bu mahallelerdeki gençler hakkında genelleyici bir yargıyı taşımamaktadır. Sonuçlara göre Ankara ve Antalya illerinde çalışma için belirlenen mahallelerin seküler ve muhafazakâr ayrımlarının doğru bir şekilde saha çalışmasına da yansıdığı belirlenmiştir. Her

mahallede belli ve eşit sayıda yapılan ölçeklerde mahallenin seçim sonuçları çerçevesince belirlenen ideolojik yaklaşımlarının saha çalışmasında da gençler tarafından doğrulanarak dile getirildiği görülürken Tablo-1' e göre yukarıdan aşağı bakıldığında toplam oran üzerinden her mahallede yer alan seküler ve muhafazakâr gençlerin yüzdelik dilimi gösterilmiştir.

Tablo 2- Cinsiyet (İdeolojik yakınlık)

	Genel	Muhafazakâr	Seküler
Kadın	46.6	39.6	53.6
Erkek	53.4	60.4	46.4

Yapılan saha çalışmasında cinsiyet olarak erkeklerin kadınlardan sayısal anlamda fazla olduğu belirlenmiştir. Erkeklerin %60,4'ü muhafazakâr olduklarını belirtirken kadınların yarısından fazlası da (%53,6) kendini seküler olarak nitelendirmiştir.

Tablo 3- Yaş (İdeolojik yakınlık)

	Genel	Muhafazakâr	Seküler
18	10.9	10.0	11.7
19	9.9	8.0	11.7
20	16.5	16.8	16.2
21	15.5	16.0	15.0
22	14.5	13.8	15.2
23	12.8	13.8	11.7
24	20.0	21.6	18.5

İdeolojik anlamda dağılıma bakıldığında muhafazakâr gençlerin ortalama '24' yaş civarında yer aldığı görülürken seküler gençlerin ortalama '20' li yaşlarda yer aldığı belirlenmiştir.

Tablo 4- Eğitim (İdeolojik yakınlık)

	Genel	Muhafazakâr	Seküler
İlkokul ve altı	3.5	4.5	2.5
Ortaokul	13.9	13.3	14.5
Lise	63.8	66.7	60.8
Ön lisans	7.0	6.3	7.7
Lisans ve üstü	11.9	9.3	14.5

Tablo- 4' te gençlerin mezun oldukları eğitim kademesine bakıldığında eğitim seviyesi arttıkça seküler olma eğilimlerinin arttığı görülürken eğitim sevesinin düşmesi ile beraber muhafazakâr olma eğilimlerinin arttığı belirlenmiştir. Lise mezunu olan gençlerin, saha çalışmasının büyük bir kısmını oluşturduğu belirlenmiş olup gençlerin çoğunun o an üniversite öğrenimine devam ettikleri tespit edilmiştir. Genel olarak lise mezunu olan gençlerin kendilerini daha çok muhafazakâr olarak belirttikleri görülürken seküler olduğunu belirten gençlere göre de aralarındaki farkın çok az olduğu belirlenmiştir.

Tablo 5- Gelir (İdeolojik yakınlık)

	Genel	**Muhafazakâr**	**Seküler**
2500 TL'den az	19.1	18.0	20.2
2500-5000 TL	48.0	52.1	43.9
5001-10000 TL	24.4	21.1	27.7
10000 TL'den fazla	8.5	8.8	8.2

Tablo- 5 itibariyle gençlerin ailelerinin gelirlerine bakıldığında çoğunluğun 2500 ile 5000 TL gelir aralığında oldukları görülmektedir. Gelir durumu yüksek seviyede olan muhafazakâr ve seküler gençlerin oran itibariyle birbirlerine yakın seviyede olduğu görülürken az da olsa muhafazakâr gençlerin çoğunlukta olduğu belirlenmiştir.

46 maddeden oluşturulan "Bir arada yaşam ölçeğinin" Cronbach Alfa katsayı 0, 937 olarak bulunmuş olup bu oran itibariyle ölçeğin güvenilirlik katsayısının oldukça yüksek olduğu görülmektedir. Normallik testlerinden sonra elde dilen sonuçların dağılım olarak normal olmadığı görülmüş bu sebeple parametrik olmayan testlere yer verilmiştir.

Normal dağılım testlerine göre "Muhafazakâr ve seküler gençlerin farklı kültürlerle bir arada yaşamaya bakışı ile ilgili düşünceleri muhafazakâr ya da seküler olmalarına göre değişmezken "Mann-Whitney ve İki Bağımsız Örneklem Kolmogorov-Smirnov Testine göre ise" muhafazakâr ve seküler gençlerin farklı kültürlere olan bakış açılarında anlamlı bir farkın olduğu belirlenmiştir.

Sıralamalar

	İdeolojik yakınlık	N	Ölçek Ortalaması	Ortalama sıralama	Sıralamalar toplamı
Birlikte yaşama	Muhafazakâr	399	144,09	335,35	133804,00

ölçeği	Seküler	401	158,56	465,33	186596,00
	Toplam	800			

	Birlikte yaşama ölçeği
Mann-Whitney U	54004,000
Wilcoxon W	133804,000
Z	-7,955
Asimptotik anlamlılık	,000
Kolmogorov-Smirnov Z	4,078
Kolmogorov-Smirnov p	,000

Mann-Whitney U ve Kolmogorov-Smirnov testlerine göre muhafazakâr gençlerin ortalama ölçek puanı 114, 09 çıkarken seküler gençlerin ortalama ölçek puanı 158, 56 bulunmuştur. Aradaki bu fark Mann-Whitney U ve Kolmogorov-Smirnov testlerine göre istatiksel olarak anlamlı durmaktadır.

Alevi bireylerle "Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim." diyen muhafazakâr gençlerin oranı %50 iken, bu oran seküler gençlerde %67,5'tir. Alevi bireylerle "Dostluk kurabilirim, komşuluk yapabilirim, aynı iş ortamında çalışabilirim." diyen muhafazakâr gençlerin ortalama oranı %67,5 iken seküler gençlerde ise bu oran %75'tir.

Muhafazakâr gençlerde Sünni bireylerle "Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim." diyenlerde oran %80 iken bu oran seküler gençlerde %70 olarak belirlenmiştir. Sünni bireylerle "Dostluk kurabilirim, komşuluk yapabilirim, aynı iş ortamında çalışabilirim" diyen muhafazakâr gençlerde ortalama oran %82 olarak görülürken Sünni bireylerle "dostluk kurabilirim, komşuluk yapabilirim, aynı iş ortamında çalışabilirim" diyen seküler gençlerde bu oranın %75 olduğu görülmüştür.

Suriyelilerle "Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim." diyen muhafazakâr gençlerde oran %15 iken seküler gençlerde bu oran %17,5'tir. Suriyelilerle "Dostluk kurabilirim, komşuluk yapabilirim, aynı iş ortamında çalışabilirim." diyen muhafazakâr gençlerin oranı %27,5 iken bu oran seküler gençlerde %30 olarak tespit edilmiştir. "Suriyeli bireylerin ülkemizde bulunmasından memnunum." diyen seküler ve muhafazakâr gençlerde oranın %15 ile aynı olduğu görülürken "Suriyelilere vatandaşlık verilmesini onaylıyorum." diyenlerin oranı %12,5 ile her iki grup için de aynı oranlarda olduğu belirlenmiştir.

Gençlerin genel anlamda %90'a yakın oranlarda "Türklerle evlilik yoluyla akraba olabilirim." dedikleri ve yine aynı oranda da "Türklerle dostluk kurabilirim, komşuluk yapabilirim, aynı iş ortamında çalışabilirim." dedikleri görülürken gençlerin sosyal mesafe olarak en yakın olduğu grubun Türkler olduğu belirlenmiştir.

Kürt bireylerle “Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim” diyen muhafazakâr gençlerin oranı %62,5 çıkarken seküler gençlerde bu oran %65’tir. “Kürtlerle dostluk kurabilirim, komşuluk yapabilirim, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyen muhafazakâr gençlerde oran %75 iken seküler gençlerde bu oran %73’tür.

Ateist bireylerle “Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim.” diyen muhafazakâr gençlerde oran %25 çıkarken seküler gençlerde bu oran %57,5 olarak belirlenmiştir. Ateist bireylerle “Dostluk kurabilirim, komşuluk yapabilirim, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyen muhafazakâr gençlerde oran %45 çıkarken bu oran seküler gençlerde %75’tir.

Ermeni bireylerle “Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim.” diyen muhafazakâr gençlerde oran %20 çıkarken bu oran seküler gençlerde %40’tır. Ermenilerle “Dostluk kurabilirim, komşuluk yapabilirim, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyen muhafazakâr gençlerde ortalama oran %32,5 iken seküler gençlerde ise %52,5 oranında olduğu belirlenmiştir.

Rumlarla “Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim.” diyen muhafazakâr gençlerin oranı %25 olduğu görülürken seküler gençlerde bu oranın %45 olduğu görülmektedir. Rumlarla “Dostluk kurabilirim, komşuluk yapabilirim, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyen muhafazakâr gençlerde oranın ortalama %37,5 olduğu belirlenirken seküler gençlerde bu oran %57,5’ tir.

Cinsel yönelimi farklı olan bireylerle “Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim.” diyen muhafazakâr gençlerde oranın %12, 5 olduğu görülürken aynı oran seküler gençlerde %27,5’ tir. “Dostluk kurabilirim, komşuluk yapabilirim, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyen muhafazakâr gençlerde %27,5 çıkarken seküler gençlerde %50 oranında çıktığı görülmektedir. Bu sonuçlara göre genel anlamda seküler gençlerin muhafazakar gençlere oranla farklı kültürlere sosyal mesafe olarak daha yakın durduklarını söyleyebiliriz.

“H0: Gençlerin çokkültürlülükle (farklı kültürlerle bir arada yaşamaya bakışı) ilgili düşünceleri cinsiyetlerine göre değişmemektedir. Mann-Whitney ve İki Bağımsız Örneklem Kolmogorov-Smirnov Testine göre ise sonuçlar anlamlı farkları içermektedir.

Sıralamalar

	Cinsiyet	N	Ölçek Ortalaması	Ortalama sıralama	Sıralamalar toplamı
Birlikte yaşama ölçeği	Kadın	373	153,63	421,55	157237,00
	Erkek	427	149,35	382,11	163163,00
	Toplam	800			

	Birlikte yaşama ölçeği
Mann-Whitney U	71785,000

Wilcoxon W	163163,000
Z	-2,408
Asimptotik anlamlılık	,016
Kolmogorov-Smirnov Z	1,382
Kolmogorov-Smirnov p	,044

Alevi bireylerle “Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim.” diyen gençlerin %60’ı kadınlar iken bu oran erkeklerde %57,52 olarak belirlenmiştir. Alevi bireylerle “Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyenlerin de %72,5 oranla kadınlar olduğu görülürken bu oran erkelerde %70,75’tir.

Sünni bireylerle “Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim.” diyen gençlerin kadınlarda da erkeklerde de oran olarak %75 ile aynı değerde olduğu görülürken Sünni bireylerle “Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyen gençlere baktığımızda ise kadınlarda ortalama oranın %80, erkeklerde ise %77,5 olduğu tespit edilmiştir.

Suriyeli bireylerle “Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim.” diyen gençlerin %15 ile erkek ve kadınlarda aynı değerde olduğu görülürken Suriyeli bireylerle “Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyen gençlerde de ortalama oranların kadınlarda %29, erkeklerde de %25 olduğu görülmüştür.

“Suriyelilerin ülkemizde bulunmasından memnunum.” diyen gençlerin oranı %15 değerle erkek ve kadınlarda aynı olduğu görülürken “Suriyelilere vatandaşlık verilmesini onaylıyorum.” diyen gençlerde erkeklerin %10, kadınların ise %15 oranında olduğu belirlenmiştir.

Türklerle “Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim.” diyen gençlerde kadın ve erkeklerin %85 ile aynı değerde olduğu görülürken Türklerle “Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyen gençlerin de yine %87,5 ile erkek ve kadınlarda aynı oranda oldukları görülmektedir.

Kürt bireylerle “Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim.” diyen gençlerin %65 ile erkekler olduğu görülürken kadınlarda bu oranın %62,5 olduğu belirlenmiştir. Kürt bireylerle “Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyen gençlerde ortalama oran kadınlarda %72,5, erkelerde de %75’tir.

Ateist bireylerle “Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim.” diyen gençlerde oran ortalama erkeklerde %42,5 iken kadınlarda bu oranın %40 olduğu görülmektedir. Ateist bireylerle “dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyen gençlerin %62,5’i kadınlarken erkelerde ise bu oran %57,5’ tir.

Ermeni bireylerle “Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim.” diyen gençlerin oranı %30 ile erkek ve kadınlarda aynı olduğu belirlenirken Ermeni bireylerle “Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyen gençlerin de %47,5’i kadınlar, %40 oranında da erkekler olduğu belirlenmiştir.

Rum bireylerle “Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim.” diyen gençlerin %37,5 ile kadınlar olduğu görülürken erkeklerde bu oranın %32,5 olduğu belirlenmiştir. Rum bireylerle “Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyen gençlerde de başı %52,2 ile kadınlar alırken erkeklerde bu oranın %42,5 olduğu görülmektedir.

Cinsel yönelimi farklı bireylerle “Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim.” diyen gençlerde %22,5 ile kadınların çoğunlukta olduğu görülürken erkelerde bu oranın %20 olduğu belirlenmiştir. Cinsel yönelimi farklı olan bireylerle “Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyen gençlerde ise kadınların %42,5 ile çoğunlukta olduğu belirlenirken erkelerde ise bu oranın %35 olduğu görülmektedir. Bu sonuçlara göre cinsiyet faktörünün gençlerde farklı kültürlere olan sosyal mesafeleri etkilediğini söyleyebiliriz. Kadınların erkeklere oranla farklı kültürlere sosyal mesafe olarak daha yakın durdukları görülmüştür.

Normal dağılım testlerine göre (H0) “Gençlerin çokkültürlülükle (farklı kültürlerle bir arada yaşamaya bakışı) ilgili düşünceleri öğrenim düzeylerine göre değişmezken Kruskal-Wallis Testine göre ise gençlerin öğrenim düzeylerine göre farklı kültürlerle bir arada yaşamaya yönelik düşüncelerinde farklılıkların olduğu görülmüştür.

Sıralamalar

	Eğitim durumu	N	Ortalama Sıralama	Ortalama Ölçek Puanı
Birlikte yaşama ölçeği	İlkokul ve altı	28	142,46	124,21
	Ortaokul	111	327,32	142,91
	Lise	510	414,25	152,68
	Ön lisans	56	453,88	157,88
	Lisans ve üstü	95	456,79	158,18
	Toplam	800		

	Birlikte yaşama ölçeği
Kruskal-Wallis H	56,484
Serbestlik derecesi	4
Asimptotik anlamlılık	,000

İlkokul ve altı, ortaokul, lise, ön lisans ve lisans- lisansüstü öğrenim düzeylerine sahip genç katılımcıların ortalama ölçek puanları arasındaki fark Kruskal-Wallis H testi sonuçlarına göre istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur.

Alevi bireylerle “Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim.” diyen gençlerin çoğunluğu %67,5 ile ‘ön lisans’ mezunları iken bu oran “lisans ve lisansüstü” alanlarından mezun olan gençlerde %65’ tir. En düşük oran ise “ilkokul ve altı” mezunlarında %52,5 olarak belirlenmiştir. Alevi bireylerle “Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyen gençler %77,5 oranla en fazla “ön lisans” mezunlarında görülürken en az oran ortalama %60 ile “ilkokul ve altı” mezunlarında görülmüştür.

Sünni bireylerle “Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim.” diyen gençlerde %82,5 ile en yüksek oranın “ön lisans” mezunu gençlerde olduğu belirlenirken “lisan ve lisansüstü” mezunu gençlerde bu oran %72,5’ tir. En düşük oranın ise “ilkokul ve altı” mezunlarında %67,5 olduğu belirlenmiştir. Sünni bireylerle “Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyen gençlerin %82,5’i “ön lisans” mezunu iken en az oranın %75 ile “ilkokul ve altı” öğrenim düzeyindeki mezunlarında görülmüştür.

Suriyeli bireylerle “Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim.” diyen gençlerde ise en yüksek oran %17,5 ile “ön lisans’ ve ‘lisans- lisansüstü” mezunları olduğu belirlenmiştir. En düşük oran ise %7 ile “ilkokul ve altı” mezunlarındadır. Suriyelilerle “Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyen gençlerin %32,5 ile çoğunluğu “ön lisans’ ve ‘lisans- lisansüstü” mezunu iken en az oran ortalama %10 ile “ilkokul ve altı” mezunlarındadır. “Suriyelilerin ülkemizde bulunmasından memnunun.” diyen gençlerin %17,5 ile çoğunluğu ‘ön lisans ve lisans-lisansüstü” mezunlarındayken %2,5 ile en az oranın “ilkokul-altı” mezunu gençlerde olduğu belirlenmiştir. “Suriyelilere vatandaşlık verilmesini kabul ediyorum” diyen gençlerin %15 ile çoğunluğu lise mezunu olduğu belirlenirken %2,5 ile en az oranın “ilkokul ve altı” mezunu gençler olduğu görülmektedir.

Türklerle “Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim.” diyen gençlerde en yüksek oran %87,5 ile “ön lisans” ve “lisans- lisansüstü” mezunlarında görülürken en düşük oran ise “ortaokul” mezunlarında %77,5 olduğu belirlenmiştir. Türklerle “Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyen gençlerin ortalama tüm eğitim kademelerinde birbirine yakın düzeyde olduğu ve ortalama olarak oranın ise %85 olduğu belirlenmiştir.

Kürt bireylerle “Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim.” diyen gençlerde %72,5 ile en yüksek oranın “ön lisans” mezunu olduğu belirlenirken en düşük oranın da %42,5 ile “ilkokul-altı” mezunu olan gençlerde olduğu belirlenmiştir. Kürt bireylerle “Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyen gençlerin tüm eğitim kademelerinde birbirine yakın değerlerde benzer oranlara sahip olduğu görülürken ortalama %72,5 oranında olduğu belirlenmiştir.

Ateist bireylerle “Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim.” diyen gençlere baktığımızda en yüksek oranın “lisans- lisansüstü” mezunlarında %55 oranında olduğu görülürken en düşük oran da %12,5 ile “ilkokul-altı” mezunu gençlerde olduğu görülmektedir. Ateist bireylerle “Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyen gençlerin çoğunluğu %65 ile “lisans- lisansüstü” mezunu iken en düşük oranın %20 ile “ilkokul-altı” mezunu gençlerde olduğu belirlenmiştir.

Ermeni bireylerle “Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim.” diyen gençlerde en yüksek oran %37,5 ile “lisans- lisansüstü” mezunlarında görülürken en düşük oranın ise %5 ile “ilkokul-altı” mezunlarında olduğu görülmüştür. Ermeni bireylerle “Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyen gençlerin %52,5 ile çoğunluğu “lisans- lisansüstü” mezunlarında iken en düşük oranın “ilkokul-altı” mezunlarında %27,5 olduğu görülmüştür.

Rum bireylerle “Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim.” diyen gençlerde çoğunluğun %42,5 ile “lisans- lisansüstü” mezunlarında olduğu belirlenirken en düşük oranın ise %5 ile “ilkokul-altı” mezunu gençlerde olduğu görülmüştür. Rum bireylerle “Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyen gençlerin %55’i “lisans- lisansüstü” mezunu gençlerken en düşük oranın ise %27,5 ile “ilkokul-altı” mezunu gençlerde olduğu görülmüştür.

Cinsel yönelimi farklı olan bireylerle “Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim.” diyen gençlerin çoğunluğu “lisans- lisansüstü” mezunlarında %25 oranında görülürken en düşük oranın %12,5 ile “ilkokul-altı” eğitimi aldığını söyleyen gençlerde olduğu belirlenmiştir. Rum bireylerle “Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyen gençlerin %47,5 ile çoğunluğu “lisans- lisansüstü” mezunu gençler olduğu görülürken en düşük oranın ise “ilkokul-altı” mezunu gençlerde %15 oranında olduğu görülmektedir. Bu sonuçlara göre eğitim faktörü gençlerin farklı kültürlere olan sosyal mesafelerini etkilemektedir diyebiliriz. Eğitim seviyesi artarken gençlerin farklı kültürlere olan sosyal mesafelerinde azalma olduğu görülürken eğitim seviyesinin düşmesi ile gençlerin farklı kültürlere olan sosyal mesafelerinin arttığı belirlenmiştir.

Normal dağılım testlerine göre “Gençlerin farklı kültürlerle bir arada yaşamaya yönelik sosyal mesafe oranları sosyo-ekonomik düzeylerine göre değişmezken Mann-Whitney ve iki bağımsız örneklem Kolmogorov-Smirnov testine göre ise gençlerin sosyo- ekonomik düzeylerine göre farklı kültürlere yönelik sosyal mesafelerinde değişikliklerin olduğu belirlenmiştir.

Sıralamalar

	Cinsiyet	N	Ölçek Ortalaması	Ortalama sıralama	Sıralamalar toplamı
Birlikte yaşama ölçeği	Düşük	400	145,02	344,67	137869,00
	Yüksek	400	157,67	456,33	182531,00
	Toplam	800			

	Birlikte yaşama ölçeği
Mann-Whitney U	57669,000
Wilcoxon W	137869,000
Z	-6,834

Asimptotik anlamlılık	,000
Kolmogorov-Smirnov Z	3,536
Kolmogorov-Smirnov p	,000

Sosyo- ekonomik anlamda geliri düşük mahallelerde yaşayan gençlerin ortalama ölçek puanı 145,02 olarak belirlenmiştir. Gelir düzeyi yüksek mahallelerde yaşayan gençlerin ortalama ölçek puanı ise 157,67' dir. Bu fark Mann-Whitney U ve Kolmogorov-Smirnov testlerine göre istatistiksel olarak anlamlı durmaktadır.

Alevi bireylerle "Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim." diyen geliri yüksek muhafazakâr gençlerin oranı %57,5 iken bu oran geliri düşük muhafazakâr gençlerde %42,5' tir. Alevi bireylerle "Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim." diyen muhafazakâr gençlerin geliri yüksek olanlarında da düşük olanlarında da oranın %67,5 olduğu belirlenmiştir.

Alevi bireylerle "Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim." diyen geliri yüksek seküler gençlerin oranı %70 çıkarken bu oran geliri düşük seküler gençlerde %67,5' tir. Alevi bireylerle "Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim." diyen geliri düşük seküler gençlerde oran %72,5 çıkarken geliri yüksek seküler gençlerde oran %77,5' tir.

Sünni bireylerle "Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim." diyen geliri yüksek muhafazakâr gençlerde oran %77,5 iken geliri düşük muhafazakâr gençlerde bu oran %82,5' tir. Sünni bireylerle "Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim." diyen geliri yüksek muhafazakâr gençlerde %77,5 oranında çıkarken geliri düşük olan muhafazakâr gençlerde bu oran %82,5 çıkmıştır.

Sünni bireylerle "Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim." diyen geliri yüksek seküler gençlerde oran %75 iken geliri düşük seküler gençlerde bu oran %65' tir. Sünni bireylerle "Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim." diyen geliri yüksek seküler gençlerde oran %80 çıkarken bu oran düşük gelirli seküler gençlerde %75 olarak belirlenmiştir.

Suriyeli bireylerle "Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim." diyen geliri yüksek muhafazakâr gençlerde oran %15 iken geliri düşük muhafazakâr gençlerde bu oran %12,5' tir. Suriyeli bireylerle "Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim." diyen geliri yüksek muhafazakâr gençlerde oran %27,5 iken geliri düşük muhafazakâr gençlerde bu oran %25' tir.

Suriyeli bireylerle "Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim." diyen geliri yüksek seküler gençlerin oranı %20 iken geliri düşük seküler gençlerde %15 oranında çıkmıştır. Suriyeli bireylerle "Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim." diyen geliri yüksek seküler gençlerin oranı %35 çıkarken geliri düşük seküler gençlerde bu oran %22,5' tir.

Suriyelilerin "Ülkemizde bulunmasından memnunum." diyen geliri yüksek muhafazakâr gençlerin oranı %20 iken geliri düşük muhafazakâr gençlerde bu oranın %12,5 olduğu görülmektedir. Suriyelilere "Vatandaşlık verilmesini kabul ediyorum."

diyen geliri yüksek muhafazakâr gençlerin oranı %15 çıkarken düşük gelirli muhafazakâr gençlerde bu oranın %10 olduğu görülmektedir.

Suriyelilerin "Ülkemizde bulunmasından memnunum.' diyen geliri yüksek seküler gençlerin oranı %17,5 çıkarken geliri düşük seküler gençlerde bu oranın %10 olduğu belirlenmiştir. Suriyelilere "Vatandaşlık verilmesini kabul ediyorum." diyen geliri yüksek seküler gençlerin oranı %15 çıkarken geliri düşük seküler gençlerde bu oranın %7,5 olduğu görülmektedir.

Gelir düzeyi düşük ve yüksek olan hem muhafazakâr hem de seküler gençlerin çoğunluğu (%85) Türklerle "Evlilik yoluyla akrabalığı kabul ederken, dost olmayı, komşuluk yapmayı ve aynı iş ortamında çalışmayı" da benzer oranlarda kabul etmektedir.

Kürt bireylerle "Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim." diyen geliri yüksek muhafazakâr gençlerin oranı %67,5 çıkarken geliri düşük muhafazakâr gençlerde bu oranın %60 olduğu belirlenmiştir. Kürt bireylerle "Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim." diyen geliri yüksek muhafazakâr gençlerde oran %75 çıkarken geliri düşük muhafazakâr gençlerde bu oran %72,5 olduğu görülmektedir.

Kürt bireylerle "Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim." diyen geliri yüksek seküler gençlerin oranı %70 iken geliri düşük seküler gençlerde bu oranın %62,5 olduğu belirlenmiştir. Kürt bireylerle "Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim." diyen geliri yüksek seküler gençlerin oranı %77,5 çıkarken geliri düşük seküler gençlerde bu oran %70 olduğu görülmektedir.

Ateist bireylerle "Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim." diyen geliri yüksek muhafazakâr gençlerin oranı %30 iken geliri düşük muhafazakâr gençlerde bu oranın %20 olduğu belirlenmiştir. Ateist bireylerle "Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim." diyen geliri yüksek muhafazakâr gençlerde oran ortalama %52 çıkarken geliri düşük muhafazakâr gençlerde bu oranın %37,5 olduğu görülmektedir.

Ateist bireylerle "Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim." diyen geliri yüksek seküler gençlerin oranı %67,5 iken geliri düşük seküler gençlerde bu oranın %47,5 olduğu görülmüştür. Ateist bireylerle "Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim." diyen geliri yüksek seküler gençlerin ortalama oranı %82,5 çıkarken geliri düşük seküler gençlerde bu oranın %65 olduğu görülmektedir.

Ermeni bireylerle "Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim." diyen geliri yüksek muhafazakâr gençlerin oranı %22,5 iken geliri düşük muhafazakâr gençlerde bu oranın %17,5 olduğu belirlenmiştir. Ermeni bireylerle "Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim." diyen geliri yüksek muhafazakâr gençlerde oran ortalama %32,5 olarak belirlenirken geliri düşük muhafazakâr gençlerde de bu oranın %32,5 olduğu görülmektedir.

Ermeni bireylerle "Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim." diyen geliri yüksek seküler gençlerin oranı 47,5 iken geliri düşük seküler gençlerde bu oranın %32,5 olduğu görülmüştür. Ermeni bireylerle "Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim." diyen geliri yüksek seküler gençlerde ortalama oranın %60 olduğu görülürken geliri düşük seküler gençlerde bu oranın %45 olduğu görülmektedir.

Rum bireylerle “Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim.” diyen geliri yüksek muhafazakâr gençlerin oranı %25 iken geliri düşük muhafazakâr gençlerde de bu oranın %25 olduğu görülmektedir. Rum bireylerle “Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyen geliri yüksek muhafazakâr gençlerin ortalama oranı %37,5 çıkarken geliri düşük muhafazakâr gençlerde bu oran %37’ dir.

Rum bireylerle “Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim.” diyen geliri yüksek seküler gençlerin oranı %55 iken geliri düşük seküler gençlerde bu oranın %32,5 olduğu belirlenmiştir. Rum bireylerle “Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyen geliri yüksek seküler gençlerde ortalama oranın %65 olduğu belirlenirken geliri düşük seküler gençlerde bu oranın %50 olduğu görülmektedir.

Cinsel yönelimi farklı bireylerle “Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim.” diyen geliri yüksek muhafazakâr gençlerin oranı %15 iken geliri düşük muhafazakâr gençlerde bu oranın %12,5 çıktığı belirlenmiştir. Cinsel yönelimi farklı olan bireylerle “Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyen geliri yüksek muhafazakâr gençlerde ortalama oranın %32,5 olduğu belirlenirken geliri düşük muhafazakâr gençlerde bu oran %20 olduğu görülmektedir.

Cinsel yönelimi farklı olan bireylerle “Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim.” diyen geliri yüksek seküler gençlerin oranı %35 iken geliri düşük seküler gençlerde bu oranın %20 olduğu belirlenmiştir. Cinsel yönelimi farklı olan bireylerle “Dostluk kurabilir, komşuluk yapabilir, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyen geliri yüksek seküler gençlerde ortalama oranın %62,5 olduğu görülürken geliri düşük seküler gençlerde bu oranın %35 olduğu görülmektedir. Bu sonuçlara göre sosyo- ekonomik düzeyin yüksek olması hem muhafazakâr hem de seküler gençlerin farklı kültürlere yakın durmasını sağlamaktadır diyebiliriz.

Ankara’da yaşayan gençlerin ortalama ölçek puanı olan 154,47 ile Antalya’da yaşayan gençlerin ortalama ölçek puanı olan 148,22 arasındaki fark Mann-Whitney U ve Kolmogorov-Smirnov testlerine göre iller arası oluşan fark istatistiksel olarak anlamlı durmaktadır.

Sıralamalar

	Cinsiyet	N	Ölçek Ortalaması	Ortalama sıralama	Sıralamalar toplamı
Birlikte yaşama ölçeği	Ankara	400	154,47	431,28	172512,50
	Antalya	400	148,22	369,72	147887,50
	Toplam	800			

	Birlikte yaşama ölçeği
Mann-Whitney U	67687,500

Wilcoxon W	147887,500
Z	-3,768
Asimptotik anlamlılık	,000
Kolmogorov-Smirnov Z	2,510
Kolmogorov-Smirnov p	,000

Ankara'daki gençlerin Alevilerle "Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim." diyenlerin de oran %65 iken Antalya'da bu oran %55'tir. Alevilerle "Dostluk kurabilirim, komşuluk yapabilirim, aynı iş ortamında çalışabilirim." diyenlerin oranı her iki ilde de artarken ortalama oran Ankara'da %72,5, Antalya'da ise bu oran %65 olarak belirlenmiştir.

Sünni bireylerle "Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim." diyenlerin oranları Ankara'daki gençlerde %80 iken Antalya'da bu oran %72,5'tir. Sünni bireylerle "Dostluk kurabilirim, komşuluk yapabilirim, aynı iş ortamında çalışabilirim." diyenlerin oran olarak genel ortalaması Ankara'daki gençlerde %82,5 iken Antalya'da %75'tir.

Suriyelilerle "Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim." diyenlerin oranı Ankara'da %12,5 iken Antalya'da bu oranın %20'dir. Suriyeli bireylerle "Dostluk kurabilirim, komşuluk yapabilirim, aynı iş ortamında çalışabilirim." diyenlerin oranı ise Ankara'daki gençlerde %25 iken Antalya'da bu oran %30'dur. "Suriyelilerin ülkemizde bulunmasından memnunum." diyenlerin oranı %15 ile her iki ilde de aynı iken "Suriyelilere vatandaşlık verilmesini onaylıyorum." diyenlerin oranı da her iki ilde %12,5'tir.

Ankara'da ve Antalya'da yaşayan gençlerin %88'i Türklerle "Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim" derken her iki ilde de gençlerin %90'ı Türklerle "Dostluk kurabilirim, komşuluk yapabilirim, aynı iş ortamında çalışabilirim." demiştir.

Kürtlerle "Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim." diyen gençlerin oranı her iki ilde de %65 iken Kürtlerle "Dostluk kurabilirim, komşuluk yapabilirim, aynı iş ortamında çalışabilirim." diyen gençlerin oranı Ankara'da %75, Antalya ise %72,5'tir. Her iki ilde de gençlerin çoğunluğunun Kürtlerle bir arada yaşama olumlu baktıkları ve sosyal mesafe olarak da Kürtlere yakın durdukları görülmüştür.

Ateistlerle "Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim." diyen gençlerin oranı Ankara'da %45 iken Antalya'da bu oran %37,5 olarak belirlenmiştir. Ateist bireylerle "Dostluk kurabilirim, komşuluk yapabilirim, aynı iş ortamında çalışabilirim." diyen gençlerin oranı ortalama Ankara'da %62,5 olarak belirlenirken bu oran Antalya'da %55'tir.

Ermenilerle "Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim." diyen gençlerin oranı Ankara ve Antalya'da %30 iken Ermenilerle "Dostluk kurabilirim, komşuluk yapabilirim, aynı iş ortamında çalışabilirim." diyen gençlerin ortalama oranı Ankara'da %37,5 iken Antalya'da bu oran %43'tür.

Rumlarla "Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim." diyen gençlerin oranı Ankara'da %37,5 iken bu oran Antalya'da %32,5'tir. Rumlarla "Dostluk kurabilirim, komşuluk

yapabilirim, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyen gençlerin oranı Ankara’da ortalama %48,5 iken bu oran Antalya’da %45,8’dir.

Cinsel yönelimi farklı olan bireylerle “Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim.” diyen gençlerin oranı Ankara’da %25 iken Antalya’da bu oran %17,5’tir. Cinsel yönelimi farklı olan bireylerle “Dostluk kurabilirim, komşuluk yapabilirim, aynı iş ortamında çalışabilirim.” diyen gençlerin oranı Ankara’da %42,5 olarak belirlenirken Antalya’da bu oran %35’tir. Bu verilere göre Ankara’daki gençlerin Antalya’daki gençlere oranla genel anlamda farklı kültürlere karşı sosyal mesafelerinin daha az olduğu söylenebilir.

Tartışma

E. Hall’e göre (1966) Avrupa ülkelerinde yaşayan insanlarla Akdeniz ülkelerinde yaşayan insanların diğer insanlara sosyal mesafe anlamında farklı yakınlıkları ve yaklaşımları söz konusudur. Hall, Akdeniz ülkelerinde bulunan insanların sosyal mesafe olarak diğer insanlara daha yakın mesafede olduklarını dile getirirken Avrupa ülkelerinde yaşayan insanların diğer insanlara karşı daha mesafeli olduğunu dile getirmektedir. Çalışmamızda da Türkiye özelinde bu durumu seküler ve muhafazakâr gençler açısından ele almak için Ankara ve Antalya illerinde yaşayan gençlerin sosyal mesafelerinin diğer farklı kültürlerdeki bireylere olan yaklaşımını irdeleyerek bazı değerlendirmelerde bulunurken Türkiye’de bu durumun iki ilde farklı sonuçlar vermiş olduğu belirlenmiştir.

Karasal ve soğuk bir il olan Ankara’da gençlerin Hall’in bulgularının tersine Akdeniz bölgesinde olan Antalya ilindeki gençlere göre farklı kültürlere genel anlamda sosyal mesafe açısından daha yakın olduğu görülürken Antalya’daki gençlerin de belli kültürlere sosyal mesafe olarak daha yakın olduğu belirlenmiştir. Örneğin Antalya’daki gençlerin Ermeni ve Suriyeli bireylere karşı daha yakın sosyal mesafede olduğu görülürken Rumlara, Kürtlere, Türklere, cinsel yönelimi farklı bireylere, Alevilere ve Sünnilere Ankara’daki gençlerin sosyal mesafe olarak daha yakın olduğu belirlenmiştir. Araştırmada iklim ve mekânsal durumun bu iki il için Türkiye’de farklı sonuçlarda olduğu gözlemlenmiştir.

Benzer bir durum Yayla’nın (2016: 350) alt kültürler konusunda siyasal kültürü ele alırken yaptığı ön görüler hakkında da değerlendirmeye tabi tutulabilir. Yayla, kıyı bölgesinde yaşayan insanların karasal ve iç bölgedeki insanlara göre daha ılımlı ve sıcakkanlı bir yaklaşım içinde olabileceklerini belirtirken aksine Ankara’daki gençlerin Antalya’daki gençlere göre farklı kültürlere yaklaşımının sosyal mesafe açısından daha olumlu durduğu belirlenmiştir.

Bülbül ve Sinan’ın (2010) çalışması üniversite öğrencileri ile gerçekleştirilirken çalışmamızda yaş sınırı olarak 18-24 arası gençler seçilmiş ve bu yaş aralığındaki bireylerin farklı kültürlere bakış açıları sosyal mesafe oranlarınca değerlendirilmiştir. Bülbül ve Sinan’ın çalışmasında katılımcıların geneli eşcinselliğin serbestçe yaşanmasından yana bir görüş ortaya koyarken muhafazakâr olan katılımcıların %67,2’si, eşcinsel yaşamı onaylamamış, muhafazakâr olmayanların %72,2’si de eşcinsel yaşamı onayladıklarını belirtmiştir. Muhafazakâr olup olmama yanında dindar olup olmama açısından da katılımcıların görüşlerinin ortaya konduğu çalışmada dindar olanların %53,3’ü cinsel serbestliği onaylamazken dindar olmayanlarında %71’i cinsel

serbestliği onayladığını belirtmiştir (2020:210). Bu durum çalışmamızda seküler-laik ile muhafazakâr dindar gençlerin görüşleri doğrultusunda ele alınarak karşılaştırılmış ve durum sosyal mesafe oranları üzerinden değerlendirilmiştir.

Saha çalışmamızın sonucunda muhafazakâr gençlerin %12,5'i cinsel yönelimi farklı olan bireylerle "evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim" derken aynı durum seküler gençlerde %27,5 oranındadır. Katılımcıların geneli itibariyle de %20'si cinsel yönelimi farklı bireylerle "evlilik yoluyla akrabalık kurmayı" kabul ederken evlilik dışında sosyal mesafe ortalaması olarak muhafazakâr gençlerin cinsel yönelimi farklı bireylere yakın olanlarının oranı %23,7 iken bu durum seküler gençlerde %43,75'tir. He iki araştırmanın verilerine göre muhafazakâr ve dindar olan bireylerin cinsel yönelimi farklı olan bireylere olan sosyal mesafelerinin uzak olduğu söylenebilirken seküler-laik bireylerin cinsel yönelimi farklı olan bireylere daha yakın oldukları görülmektedir.

Erdoğan'ın (2016) yaptığı bir çalışmada ise siyasal parti taraftarlarının gözünden Suriyelilere karşı bakış açıları belirlenmiş ve karşılaştırılmıştır. Çalışmada Suriyelilerin genel olarak ülkelerine dönmeleri istenirken Ak Parti'ye oy verenlerin %83,2'si, MHP'ye oy verenlerin de %88,9'u Suriyelilerin ülkelerine dönmelerini istemiştir. Bunun yanında CHP'ye oy verenlerin %92,8', Suriyelilerin evlerine dönmelerini isterken bu oran HDP'ye oy verenlerde %75'9 olarak belirlenmiştir. Çalışmamızda ise siyasal partiler yerine gençlerin seküler ve muhafazakâr olma durumları "Suriyelilerin Türkiye'de bulunmasından memnun musunuz?" sorusu ile ele alınmış ve gençlerin cevapları üzerinden Suriyelilere bakış açısı değerlendirilmiştir. Genel manada gençlerin Suriyelilere karşı sosyal mesafe olarak uzak durdukları görülürken hem seküler hem de muhafazakâr gençlerin "Suriyelilerin Türkiye'de bulunmasından memnun olanların oranı da %15 olarak belirlenmiştir. Bu sonuçlar doğrultusunda Türkiye'de yetişkinlerin ve gençlerin Suriyelilere karşı sosyal mesafe oranlarının uzak olduğu ve Suriyelilerin kendi ülkelerine dönmelerini isteyen vatandaşların aynı oranlarda oldukları ifade edilebilir.

Ünal'ın çalışmasında ise (2013: 178) muhafazakâr ve dindar kesimlerin "dindar olmayanlarla komşuluk yapabilirim" diyenler %63,7 oranında iken muhafazakâr gençlerde çalışmamızda bu oran %67,5 olarak belirlenmiştir. Ünal, dindar olmayanlarla "dostluk-arkadaşlık kurabilirim" diyenlerin oranını %60,9 olduğunu belirtirken saha araştırmamızda muhafazakâr gençlerde bu oran %67,5 olarak belirlenmiştir. "Dindar olmayanlarla evlenebilirim" diyenlerin oranını Ünal, %8,3 olarak belirtirken muhafazakâr gençlerde bu oran çalışmamızda %52,5 olarak bulunmuştur.

Ünal'ın çalışması yetişkin katılımcıları da içine alan bir araştırma iken çalışmamızda 18-24 yaş aralığındaki katılımcıların görüşleri ele alınmış ve aradan geçen zaman dilimi itibariyle yetişkinler ve gençlerin bakış açılarını karşılaştırma imkânı elde edilmiştir.

Çalışmamızda muhafazakâr-dindar ve seküler-laik gençlere farklı etnik kimlikler üzerinden kültürlere olan sosyal mesafe oranları belirlenirken Ünal'ın çalışmasında "Farklı kimlikler, hayat tarzları, kültür ve farklı inançlar hakkında ne düşünüyorsunuz?" sorusu üzerinden çalışmanın yürütüldüğü görülmektedir. Ünal, muhafazakâr ve dindar kesimlerin %38'inin farklılıkları zenginlik olarak gördüklerini belirtirken buna karşın laik ve cumhuriyetçi kesimlerin de %18,5'inin farklılıkları zenginlik olarak gördüklerini dile

getirmiştir (2013: 358). Her iki araştırma açısından karşılaştırma yapıldığında gençlerin yetişkinlere göre farklı kültürlerdeki bireylere olan bakış açılarının sosyal mesafe olarak daha ılımlı olduğu söylenebilir.

Vatandaş ve arkadaşlarının (2016: 46) yaptığı bir araştırmada ise eşcinsellikle ilgili gençlerin görüşlerine yer verilmiş ve gençlerin genel anlamda %10-20 oranlarında "Ferdin kendi tercihi kimseyi ilgilendirmez." diye görüş bildirdikleri görülmüş bunun yanında %30-40 oranlarında da "Onaylamıyorum, ama beni ilgilendirmez." diye görüş belirttikleri belirlenmiştir. Saha araştırmamızda gençlerin genel olarak cinsel yönelimi farklı olan bireylere sosyal mesafelerinin büyük oranda uzak olduğu belirlenmiştir. "Evlilik yoluyla akrabalık kurabilirim, dostluk yapabilirim, komşuluk kurabilirim ve aynı iş ortamında çalışabilirim." İfadesi ile seküler ve muhafazakâr gençlerin cinsel yönelimi farklı olan bireylere karşı sosyal mesafe düzeyleri belirlenmiştir. Gençlerin %33,75'i cinsel yönelimi farklı olan bireylere sosyal mesafe olarak yakın dururken seküler gençlerin muhafazakâr gençlere göre cinsel yönelimi farklı olan bireylere sosyal mesafe olarak daha yakın durdukları görülmüştür. Sonuç itibariyle gençlerin cinsel yönelimi farklı olan bireylere sosyal mesafeleri belli bir oranda devam ederken seküler gençlerin muhafazakâr ve dindar gençlere göre cinsel yönelimi farklı olan bireylere sosyal mesafede yakınlığı söz konusudur.

Çaha ve arkadaşları da (2018) gençlerin farklı kültürlerle arkadaş olup olmamasını veriler üzerinden belirlemiş, geneli itibariyle gençlerin yarısından çoğunun "Alevi, Sünni, Kürt ve Türklerle" arkadaş olmaya istekli olduklarını belirtmiştir. "Ateist ve eşcinsel" olan bireylerle ise arkadaş olmayı gençlerin yarısından fazlasının istekli olmadığı belirlenmiştir (2018: 257). Kendi çalışmamızda ise sosyal mesafe uzaklığı üzerinden seküler ve muhafazakâr gençlerin yarısından fazlasının "Alevi, Sünni, Kürt ve Türk" olan bireylere yakın oldukları belirlenirken "Ateist ve cinsel yönelimi farklı olan bireylere" de gençlerin belli bir oranda sosyal mesafe olarak uzak oldukları görülmüştür. Hem Ateist hem de cinsel yönelimi farklı olan bireylere sosyal mesafe olarak daha yakın olan gençler ise seküler gençlerdir.

Kürtlerin siyasal açıdan farklılaştıklarını dile getiren Bilgiç vd., (2014) araştırmada sosyal mesafeyi eğitim ve sosyo ekonomik düzeyin çok az bir düzeyde etkilediğini dile getirirken çalışmamızda eğitim ve sosyo ekonomik düzeyin sosyal mesafeyi belli bir oranda etkilediği görülmüştür. Özellikle eğitim ve sosyo ekonomik düzeyi yüksek olan muhafazalar ve seküler gençlerin Kürt bireylere daha yakın durdukları belirlenmiştir. Seküler ve muhafazakâr gençlerde eğitim, cinsiyet ve gelir düzeyi farklı kültürlere karşı sosyal mesafe oranlarını etkilemeye sahip bir faktör olduğu görülmektedir.

Kürtlere yönelik bazı kalıplaşmış olumsuz düşünce ve ön yargıların varlığını dile getiren araştırmaların (Çoşgun, 2004) yanında Kürt gençlerine yönelik kutuplaşmaların varlığını dile getiren çalışmalarda bulunmaktadır (Neyzi ve Darıcı 2013). Neyzi ve Darıcı'nın verilerine genel anlamda bakıldığında Kürt gençlerine yönelik Türk çocuklarının bazı olumsuz bakış açıları ele alınırken geçmişte var olan bazı unsurlar nitel görüşmelerle ortaya konulmuştur. Çalışmamızın sonuçları ile kıyaslandığında ise gençlerde Kürtlere olan bakış açısında olumlu değişimlerin yaşandığı söylenebilir. Bugün toplumda iki hâkim kültür olan muhafazakâr ve seküler yaşam tarzlarına sahip

olan gençlerin ortalama %70'nin Kürt bireylere olan sosyal mesafesinin yakın olduğu görülmektedir.

Kılıç (2011) ile Dondurucu ve Uluçay'ın (2015) araştırmalarında eşcinsel veya cinsel yönelimi farklı bireylerin yaşadığı olumsuz hususlar ve nefrete dayalı bazı gelişmeler ortaya konmuştur. Çalışmamızda da gençlerin genel anlamda "cinsel yönelimi farklı olan bireylere" sosyal mesafe olarak belli oranlarda uzak durdukları belirlenmiştir. Ortalama %33 oranında muhafazakâr ve seküler gençlerin (toplam verilerin aritmetik ortalamasına göre) sosyal mesafe olarak cinsel yönelimi farklı olan bireylere yakın durdukları görülmektedir. Bu hususta eğitim ve gelir düzeyi arttıkça sosyal mesafe oranın da azaldığı görülmektedir.

Senem ve Arıkan'ın (2018) çalışmasında gençlerin annelerinin öğrenim düzeylerine göre farklı inanca sahip bireylerle çocuklarının evlenip evlenmemesine izin verip vermeme durumu ortaya konulmuştur. İlköğretim ve ortaokul sevilerinden mezun olan anneye sahip bireylerin %61'i anneleri için "izin vermez" dedikleri görülürken üniversite öğrenimi görmüş anneye sahip gençlerin ise %31'inin izin vermez dedikleri belirlenmiştir. Araştırmamızda ise gençlerin annelerinin değil kendilerinin eğitim ve öğrenim düzeylerine göre farklı kültürlerdeki bireylerle "Evlenme yoluyla akrabalık kurabilirim." diyenlerin oranları belirlenmiştir. Hem seküler hem de muhafazakâr gençlerin eğitim düzeylerinin artması ile farklı kültürdeki bireylerle evlilik yoluyla akraba olmayı onayladıkları belirlenmiştir. Bu durum her iki araştırmada da ister ebeveynler açısından ister gençler açısından olsun eğitim faktörünün diğer farklı kültürlere olan sosyal mesafeyi olumlu anlamda etkileme gücüne sahip olduğunu göstermektedir.

Muhafazakâr ve dindar gençlerin özellikle Suriyelilere olan sosyal mesafe uzaklığının iki ilde de seküler gençlere göre daha uzak olması Heywood'un da belirttiği gibi (2016; 374-377) muhafazakârların bir toplumda istikrar için tek bir kültürün varlığına yönelik istemleri ile açıklanabileceği gibi genellikle muhafazakârların dışardan gelen insanlara karşı güvensiz bir tavır takınmalarından da kaynaklanmaktadır diyebiliriz. Çalışmamızda muhafazakâr ve dindar olan gençlerin milliyetçi yönlerinin de varlığı göz önünde tutulursa farklı olanlara karşı mesafeli duruşun nedeni anlaşılabilir.

Sonuç

Saha çalışması itibariyle genel anlamda sonuçlara bakacak olursak Ankara ve Antalya illerinde yaşayan muhafazakâr ve seküler gençlerin sahip oldukları eğitim düzeyleri, sosyo-ekonomik ve cinsiyet durumları farklı kültürlerdeki bireylere olan sosyal mesafelerini etkilemede önem arz etmektedir. Muhafazakâr ve seküler gençlerin çoğunluğu Türklere, Kürtlere, Sünnilere ve Alevilere sosyal mesafe olarak yakın dururken gençlerin belli oranlarda da Ermeni, Rum, Ateist ve cinsel yönelimi farklı olan bireylere uzak durdukları tespit edilmiştir. Gençlerin sosyal mesafe anlamında uzak durduğu kültür grubunun ise Suriyeliler olduğu görülmüştür.

Hem seküler gençlerde hem de muhafazakâr gençlerde eğitim seviyesi ve sosyo-ekonomik düzey arttıkça diğer farklı kültürlere olan sosyal mesafelerin düştüğü gözlemlenirken genel anlamda farklı kültürlere uzak duran gençlerin daha çok eğitim seviyesi düşük olan gençler olduğu belirlenmiştir. Cinsiyet faktörünün ise farklı

kültürlere olan sosyal mesafeyi etkileyen önemli bir etmen olduğu görülürken kadınların erkeklere göre farklı kültürlere olan sosyal mesafelerinin daha az olduğu belirlenmiştir.

Bu sonuçlar, Türkiye'de farklı kültür ve ideolojideki gençlerin sosyal hayatta farklılıkları bir zenginlik olarak görüp kendisinden olmayanı dışlamaması adına bazı önemli veriler sunmaktadır. Farklı kültürdeki gençlerin bir arada yaşayabilmesi için ekonomi ve eğitim alanında yapılacak iyileşmeler gelecekte çokkültürlülük açısından daha uyumlu bir Türkiye toplumu inşa etmenin önemli adımlarından biri olacaktır.

KAYNAKLAR

ADIGÜZEL, Vefa. (25-27 Mart 2016). Toplumsal Değişimde Sorunlu Bir Alan: Din ve Siyaset. (445-464). *Toplumsal Değişim Sempozyumu,* İnsan ve Medeniyet Hareketi/ Toplumsal Değişim Enstitüsü Yayını Bildiri Kitabı. İstanbul.

AKIN, Mahmut Hakkı. (25-27 Mart 2016). İki Modernleşme Arasında Türkiye'de Siyasal Kültür Değişimi. (s. 275-284) *Toplumsal Değişim Sempozyumu,* İnsan ve Medeniyet Hareketi/Toplumsal Değişim Enstitüsü Yayını Bildiri Kitabı. İstanbul.

ARSLAN, Seyfettin. (2015). İlköğretim Öğrencilerinin Farklı Kültürlerle Bir Arada Yaşama Deneyimi. ***Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi***. 26, 249-263.

BALABAN, Çiğdem Damla. (2013) The Roles of Intergroup Threat Social Dominance Orientation and Rightwing Authoritarianism in Predicting Turk's Prejudice Toward Kurds. *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, ODTÜ SBE, Ankara.

BİLGİÇ, Mehmet Sadi., Koydemir, Fatma Serap., Akyürek, Salih. (2014). Türkiye'de Kimlikler Arası Kutuplaşmanın Sosyal Mesafe Üzerinden Ölçümü ve Toplumsal Güvenliğe Etkisi. ***Bilge Strateji*****.** 6 (11), 163-205.

BİRCAN, Hüdaverdi., Karagöz, Yalçın., Kasapoğlu, Yakup. (2003). Ki-Kare ve Kolmogorov Smirnov Uygunluk Testlerinin Similasyon ile Elde Edilen Veriler Üzerinde Karşılaştırılması. ***Cumhuriyet Üniversitesi İ.İ.B.F Dergisi.*** 4 (1), 69-80.

BOSCHELE-Aydoğan, Filiz., Ay, Aysel. (2016). Çokkültürlülük Bağlamında Türkiye'de Çokkültürcü Medya ve TRT Kürdi. ***İnsan ve İnsan*****.** 3 (9), 36-52.

BÜLBÜL, Şahamet., Sinan, Melek. (2010). Üniversite Gençliğinin Muhafazakâr Tutumlar Açısından İncelenmesi. ***Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*****.**12 (1), 186-217.

CEYLAN, Yılmaz. (2015). Türkiye'de Çokkültürlülük Tartışmaları ve Anadolu Aleviliği. ***Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*****.** 8 (37), 571-582.

ÇAHA, Ömer., Köktaş, Emin Mehmet., Çaylak, Adem., Önder, Murat., Akın, Adnan., Kapu, Hüsnü., Çaha, Havva., Senemoğlu, Olkan., Aybas, Meryem., Altınkoz, Oğuzhan., Özer, Gözde., Avcil, Ceren., Doğaner, Ramazan Mehmet. (Nisan- 2018). TRA2 Bölgesi Gençlik Araştırması (Kord; Ömer Çaha). SERKA Kalkınma Ajansı. Kars.

ÇOŞGUN, Şengül. (2004). Kültürlerarası İletişim Sürecinde Kalıp Düşünceleresin ve Önyargıların Rolü; Antalya'da Yaşayan Güneydoğulular ile Antalya Yerlileri Arasında Kalıp Düşünceler ve Önyargılar. *Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi.* Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

ÇOŞKUN, Recai., Altunışık, Remzi., Bayraktaroğlu, Serkan., Yıldırım, Engin. (2015). ***Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri-SPSS Uygulamalı.*** 8. Baskı. Sakarya: Sakarya Kitapevi.

DONDURUCU, Zeynep Benan., Uluçay, Ayşe Pınar. (2015). Yeni Medya Ortamlarında Nefret Söylemi; Eşcinsellere Yönelik Nefret Söylemi İçeren Videoların Youtube Üzerinden İncelenmesi. ***International Journal of Social Sciences and Educational Research***. 1 (3),1057-1091.

EAGLETON, Terry. (2016). ***Kültür Yorumları.*** (Çev: Ö. Çelik). 3. Basım. İstanbul. Ayrıntı Yayınları.

ERDOĞAN, Emre. (2016). Türkiye'de Kutuplaşmanın Boyutları Araştırması. https://goc.bilgi.edu.tr/media/uploads/2018/02/05/bilgi-goc-merkezi- kutuplasmanin-boyutlari-2017-sunum.pdf (19 Temmuz 2019 tarihinde ulaşılmıştır.)

ERDOĞAN, Emre., Semerci, Pınar Uyan. (2018). ***Fanustan Diyaloglar, Türkiye'de Kutuplaşmanın Boyutları.*** 1. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

EZGİN, Özlem. (2013). "Alevi Gençliği, Deneyim ve Talepler: Bir Özne Olarak Alevilik". ***2000'li Yılların Türkiye'sinde Genç Olmak.*** (Ed: D. Lüküslüve H. Yücel).. (176-194). Ankara: Efil Yayınevi.

HALL, Edward. Twitchell. (1966). *The hidden dimension*. New York, NY: Doubleday.

HEYWOOD, Andrew. (2016). ***Siyasal İdeolojiler.*** (Çev. S. Durgut ve A. K. Çiftçi). 10. Baskı. Ankara: BB101 Yayınları.

KARAOĞLU, Ezgi. (2015). The Role of Social Dominance Orientation, Empathy and Perceived Threat in Predicting Prejudice of Turkish Citizens Toward Syrian Immigrants. *Yayımlanmamış Doktora Tezi.* ODTÜ, Ankara.

KAYA, Ayhan. (2014). "Ötekini Anlamak Mümkün mü?". Der. A. Kaya. ***Farklılıkların Birlikteliği; Türkiye ve Avrupa'da Bir Arada Yaşama Tartışmaları.*** İstanbul: Hiperlink Yayınları.

KILIÇ, Deniz. (2011). Bir Ötekileştirme Pratiği Olarak Basında Eşcinselliğin Sunumu; Hürriyet ve Sabah Örneği (2008-2009). ***Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*****.** 1 (1), 143-169.

LÜKÜSLÜ, Demet., Uzun, Begüm., Taşkın, Yüksel. (2019). ***Gençler Konuşuyor; Gençlerin Gözünden Dindar Seküler Eksenli Kutuplaşma.*** İstanbul: Tüses Yayınları.

NEYZİ, Leyla. ve Darıcı, Haydar. (2013). ***Özgürüm Ama Mecburiyet Var: Diyarbakırlı ve Muğlalı Gençler Anlatıyor*****.** İstanbul: İletişim Yayınları.

ÖZCAN, Abdullah Said. (2018). Çokkültürlülük Bağlamında Türkiye'deki Suriyeli Sığınmacıların Eğitim Sorunu. *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.

ÖZENSEL, ERTAN. (2013). Doğu Toplumlarında ve Türkiye'de Birlikte Yaşama Arayışı: Çokkültürlülük Mü? Yoksa Yeni Bir Model mi? ***Akademik İncelemeler Dergisi****.* 8 (3), 1-17.

PAREKH, Bhikhu. (2002). ***Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*: *Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori****,* (Çev. B. Tanrıseven), Ankara: Phonix Yayınevi.

ROSADO, Calep. (2006). What Do We Mean By "Managing Diversity" http://www.edchange.net/multicultural/papers/rosado_managing_diversity.pdf (16 Ocak 2020 tarihinde erişilmiştir).

SCATOLİNİ Sergio Abdussalam., Maele, Van Jan., Bartholomé, Manu. (2010), "Developing a curriculum for 'learning to live together': building peace in the minds of people", in European Perspectives on Internationalization, available at: www. exedrajournal.com/docs/s-internacionalizacao/10-133-158.pdf, accessed 9 October 2017.

SEMERCİ, Pınar Uyan., Erdoğan, Emre., Önal, Elif Sandal. (2017). ***Biz'liğin Aynasından Yansıyanlar. Türkiye Gençliğinde Kimlikler ve Ötekileştirme****.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

SENEM, Gizem., Arıkan, Arda. (2018). Üniversite Öğrencilerinin Çokkültürlülük Bağlamında Toplumsal Farklılıklara Bakışı: Fakülteler, Cinsiyet ve Ebeveyn Eğitimi Değişkeni Bazında Bir Araştırma. ***OPUS*** **–** ***Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*****.** 8 (14), 432-447. DOI: 10.26466/opus.393969

UZUN, Turgay. (2010). Osmanlı Döneminde Türk Milliyetçiliği İdeolojisinin Kaynakları. ***Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi***. 28 (28), 253-267.

ÜNAL, Serdar. (2013). Türkiye'de Seküler ve Dini Hayat Tarzlarına Dayalı Toplumsal ve Siyasal Kutuplaşmaların Gündelik Rutinler ve Etkileşimler Bağlamında Sosyolojik Analizi. *Yayımlanmamış Doktora Tezi*. Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aydın.

VATANDAŞ, Celal., Can, Burhanettin., Aydın, Mustafa., Doğruer, Mete., Tekin, Mustafa., Yaman, Abdulvahap., Özdemir, Şemsettin., Ulukır, Gürsel., Alpaslan, Metin., Özkaya Cevat. (2016). (SEKAM) Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi, *Türkiye Gençlik Raporu; Gençliğin Özellikleri, Sorunları, Kimlikleri ve Beklentileri.*, Özet Rapor. İstanbul.

YANIK, Celalettin. (2012). Dünyadaki Çokkültürlülük Tartışmaları Bağlamında Türkiye'de Çokkültürlülük Eleştirel Bir Bakış. *Yayımlanmamış Doktora Tezi.* Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.

YAYLA, Atilla. (2016). ***Siyaset Bilimi****.* 4. Baskı. Ankara: Liberte Yayınları.

UZUNSAKAL, Ece., Doğan Yıldız. (2018). Alan Araştırmalarında Güvenilirlik Testlerinin Karşılaştırılması ve Tarımsal Veriler Üzerine Bir Uygulama. ***Uygulamalı Sosyal Bilimler Dergisi*****.** 1, 14-28.

AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi

Cilt : 9 Sayı : 26 Sayfa: 237 - 249 Mart 2021 Türkiye

Araştırma Makalesi

PANDEMİ SÜRECİNDE EĞİTİMİN DÖNÜŞÜMÜ: ÇEVRİMİÇİ EĞİTİMİN SOSYOLOJİK YANSIMALARI

Dr. Öğr. Üye. Berfin VARIŞLI[♣]

ÖZ

COVID-19 pandemisi başta toplumsal kurumlar olmak üzere toplumsal yaşamın her alanında değişime neden olmuştur. Küresel salgınla birlikte adeta bir zorunluluk haline kapanma ve kısıtlamalar bireylerin gündelik yaşam pratiklerini dönüştürmüştür. Alınan önlemlerin etkileri, özellikle eğitim kurumlarının kapanması ve çevrimiçi eğitime hızlı geçiş ile doruk noktasına ulaşmıştır. Bu çalışma, COVID-19 pandemisinde eğitimde meydana gelen dönüşümleri üç bölümde incelemeyi amaçlamaktadır. İlk bölümde, Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron ve Zygmunt Bauman'ın vurguladığı farklı sosyo-ekonomik statüden öğrencilerin karşılaştıkları sorunlar tartışılacak ve bu sorunların pandemi döneminde derinleşip derinleşmediği incelenecektir. Dezavantajlı gruplardan öğrenciler internete ve çevrimiçi eğitim gereçlerine erişimde sorun yaşayabilmektedir. Bu durum özellikle pandemi döneminde öğrenciler arasında sorunlara olabilmektedir. İkinci bölümde, öncelikle Emile Durkheim ve Anthony Giddens tarafından ortaya atılan eğitimde toplumsallaşma süreci tartışılacak, ikinci olarak da toplumsallaşma sürecinin çevrimiçi eğitimle birlikte dönüşümü ve öğretmen-öğrenci etkileşimindeki değişim ortaya konacaktır. Eğitimde toplumsallaşmanın hem öğrenciyi hem de öğretmeni kapsadığı göz önüne alındığında çevrimiçi eğitimin doğası gereği söz konusu toplumsallaşma süreçlerinde değişim de kaçınılmazdır. Son olarak, üçüncü bölümde ise, Foucaultyen bir bakış açısıyla, bilgiye erişim ve bilgiyi tüketme hızının artması nedeniyle pandemi döneminde "bilgi", "iktidar" ve "özne"nin kesişimselliğinin dönüşümü irdelenecektir. Çevrimiçi eğitime geçişle birlikte eğitimde denetim de dönüşmüştür. Öğrencinin bilgiye ulaşımı ve tüketimi hızlanmıştır. Bu durum iktidarın üretimi ve yeniden üretiminde köklü bir değişime neden olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: COVID-19, Pandemi, Eğitim, Çevrimiçi Eğitim, Sosyal Değişme

TRANSFORMATION OF EDUCATION IN THE PANDEMIC ERA: SOCIOLOGICAL REFLECTIONS OF ONLINE EDUCATION

ABSTRACT

The COVID-19 pandemic has caused changes in all areas of social life, especially in social institutions. With the pandemic, restrictions and curfews which have become a necessity, have also transformed the daily life practices of individuals, The effects of the measures taken reached their peak, especially with the closure of educational institutions and the rapid transition to online education. This study aims to explore the transformations and changes that occurred in education during the COVID-19 pandemic under three parts. In the first part, the problems that students from different socio-economic status can face, emphasized by Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron and Zygmunt Bauman, will be discussed and then if these problems have deepened during the pandemic period will be examined. Access of students from disadvantaged groups to the internet and educational materials can be problematic. This situation can cause problems among students. In the second part, firstly, the socialization

♣ Maltepe Üniversitesi/İnsan Ve Toplum Bilimleri Fakültesi/Sosyoloji Bölümü/Sosyoloji Pr, berfinvarisli@maltepe.edu.tr, Orcıd ID: 0000-0001-5051-9546

Makalenin Dergiye Ulaşma Tarihi:13.01.2021 Yayın Kabul Tarihi: 09.03.2021

process in education, which is put forward by Emile Durkheim and Anthony Giddens will be discussed, secondly its the transformation with online education and the change in teacher-student interaction will be set forth. Considering that socialization in education includes both students and teachers, change is inevitable in these socialization processes due to the nature of online education. Lastly, the third part reflects the transformation of the intersectionality of knowledge, power and subject during the pandemic period due to the increasing speed of accessing and consuming knowledge, from a Foucaultian perspective. With the transition to online education, governance in education has also transformed. The student's access to knowledge and consumption of knowledge has accelerated. This situation causes a radical change in the production and reproduction of power.

Keywords: COVID-19, Pandemic, Education, Online Education, Social Change

Giriş

Covid-19 pandemisi, toplumun her alanında değişim ve dönüşüme neden olmuştur. Toplumsal kurumlarda meydana gelen bu dönüşümler, bireylerin günlük yaşamlarını etkilemiştir. Eğitim kurumundaki dönüşüm de bunlardan biridir; pandemi dönemi, eğitim alanında da birçok yeniliği beraberinde getirmiştir. Teknolojinin eğitime bu denli nüfuz etmesi çevrimiçi eğitimi yaygınlaştırmış, çevrimiçi eğitim de pandemi dönemi eğitim sisteminin karakteristiğini oluşturmuştur. Bu değişimle birlikte pandemi döneminde teknoloji, eğitimde kurtarıcı gibi görülmüş, hızla değişen sistemde yerini almıştır. Vago'nun (2003: 11) işaret ettiği gibi teknolojinin hem insan hayatının koşullarını hem de sosyal kurumların karakterini değiştirme kapasitesi oldukça yenidir ve değişim hızlı bir oranda gerçekleşmektedir. Bir başka deyişle hızla gelişen teknoloji, eğitimde dönüşümün de fitilini ateşlemiştir.

Eğitimde bilgi teknolojisi uygulamasının çeşitli bir örnekleri vardır: çevrimiçi eğitim, e-öğrenme, web tabanlı öğrenme, uzaktan eğitim ve siber öğrenme bunların belli başlıcalarıdır (Sit, Chung, Chow ve Wong, 2004: 141). Tüm bu eğitim olanakları sonucunda yüz yüze eğitim/öğretim yerini bilgisayar ekranından birbirine “ulaşan” zihinlere bırakmıştır.

Bu çalışmanın iki temel amacı vardır. İlki, “yeni” çevrimiçi eğitim düzeni içinde öğrenciler ve öğretmenlerin toplumsallaşma sürecinde yaşanacak değişimi ve farklı sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel geçmişe sahip öğrenciler arasında ortaya çıkabilecek olası sorunları teorik bir zeminde tartışmaktır. İkinci amaç ise teknolojiye oldukça bağımlı olan yeni eğitim sisteminin, yeni bir gözetim/denetim toplumuna geçiş nedeni olup olmayacağını irdelemektir.

Eğitimdeki dönüşüm sosyal, kültürel ve ekonomik anlamda pek çok sonuç doğurmuştur. Bunun yanı sıra, teknolojik yenilikler nedeniyle toplumsal norm ve değerlerde hızlı bir değişim meydana gelmiştir. Öğretmenler ve öğrenciler arasındaki ilişkiler değişmiş, yüz yüze etkileşim neredeyse ortadan kalkmış, tüm bunlar okul eğitiminin doğasında meydana gelecek dönüşümüne öncülük etmiştir.

Bir Toplumsallaşma Aracı Olarak Okul

Farklı sosyo-ekonomik statüden öğrencilerin bir araya geldiği eğitim sistemi, sosyologlar ve eğitim bilimciler tarafından sıklıkla çalışılan konuların başında gelmektedir. Sosyo-ekonomik statüdeki bu farklar öğrencilerin eğitim materyallerine erişimi konusunda kimi zaman kısıtlamalara neden olmaktadır. Söz konusu kısıtlamalar çevrimiçi eğitimle yeni boyut kazanmıştır. Bu bölümde başta eğitim konusunda ve özellikle eğitimdeki sorunlar hakkında düşünen sosyologlara yer verilecektir. Daha sonra onların kuramı ışığında çevrimiçi eğitimde meydana gelebilecek sorunlar irdelenecektir.

Eğitime sosyolojik bakış Emile Durkheim'la başlamıştır. Durkheim (1922/2016) *"Eğitim ve Sosyoloji"* kitabında "okul"u toplumsal bütünleşmeyi sağlamayı amaçlayan bir toplumsallaşma aracı olarak tasvir etmiştir. Bu düşünce Anthony Giddens tarafından yıllar sonra yeniden gündeme getirilmiş ve okul; aile, akran ilişkileri ve medyayla birlikte "toplumsallaşmanın eyleyenleri" olarak tanımlanmıştır (Giddens, 2009). Anthony Giddens'a göre okul, aile içinde başlayan birincil toplumsallaşmadan sonra bünyesinde barındırdığı akran grubu etkileşimiyle ikincil toplumsallaşmanın başat mekânıdır. Ona göre eğitim toplumsallaşma sürecini barındırır. Okullarda öğrenciler belirli bir ders müfredatına göre eğitim alırlar, yönetimin ve öğretmenlerinin koyduğu pek çok kurala uymak zorundadırlar. Öğrencilerin ayrıca öğretim kadrosunun yetkisini kabul etmeleri gerekir. Birey okulda otoriteyle (öğretmen) ve akranlarıyla etkileşimi öğrenir. Bu onun tüm yaşam akışını belirler. Böylelikle okullar her açıdan birer toplumsallaşma kurumlarıdır (Giddens, 2009: 289). Austin (2002: 95) bu görüşü yüksek lisans programları üzerinden bir adım ileri götürerek lisansüstü programların akademik kariyerin toplumsallaşma sürecini oluşturduğunu savunmaktadır.

Öte yandan eğitim kurumları kimi düşünürler tarafından Durkheim ve Giddens'ın öne sürdüğü gibi olumlu bir toplumsallaşma aracı olmaktan çok uzaktır. Bu düşünürlere göre okul, ya da genel anlamda eğitim, bir toplumsal sınıf mücadelesini işaret eder ve bu mücadelenin yeniden üretim alanıdır. Bu düşünürlerin başında Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, Zygmunt Bauman ve Michel Foucault gelmektedir.

Sosyo-Ekonomik Farklar, Çevrimiçi Eğitim ve Pandemi

Pierre Bourdieu ve Jean-Claude Passeron'un çalışmaları 1960'lı yıllardan itibaren eğitim sosyolojisine farklı bakış açıları kazandırmıştır. Düşünürler, üç temel eserle eğitim sosyolojisine katkıda bulunmuşlardır: Bunlar "*Varisler: Öğrenciler ve Kültür*" (1964/2014), "*Yeniden Üretim: Eğitim Sistemine İlişkin Bir Teorinin İlkeleri*" (1970/2015) ve "*State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*" (Devlet Asilleri: İktidar Alanında Elit Okulları) (1989/1998)'dır. Bourdieu ve Passeron (1964/2014, 1970/2015) eğitimdeki sorunların toplumsal kökenlerine işaret etmektedir. Bir başka deyişle düşünürler, bu sorunların habitus ve sermaye türleri farklılıkları temelinde eğitimde de tezahür ettiğine dikkat çekmektedirler.

Bourdieu ve Passeron (1970/2015), müfredat ve/ya da öğretmenlerin, öğrencilerin tümünün eşit olduğunu varsaydığını düşünür (Jourdain ve Naulin, 2020: 56). Onlara göre okul öğrencileri, sosyal, kültürel ve ekonomik anlamda eşit olarak

görmektedir. Oysaki öğrenciler arasında sosyal, kültürel ve ekonomik farklılıklar vardır ve bu farklılıklar eğitim imkânına erişimde sorunlara neden olabilmektedir. Bu sorunlar akademik başarıyı ya da başarısızlığı da şekillendirmektedir. Söz konusu sorunları belirleyense Bourdieu sosyolojisi kavramlarıyla, habitus, kültürel, ekonomik, sosyal ve simgesel sermayelerdir. Bourdieu ve Passeron'a göre (1970/2015) okuldaki kültürel üretim, iktidarın gücünün perçinlenmesine neden olmakta ve öğrenciler arasındaki kültürel sermaye farklılıklarını göz ardı etmektedir. Buna paralel olarak Jourdain ve Naulin'a göre de (2020: 63) okul yönetimi ve öğretmenler bu farklılıkları göremeyebilmektedir.

Öte yandan Bourdieu ve Passeron'a göre (1964/2014) eğitimde bireylerin karşılaşabildikleri sorunlar, özellikle yükseköğretimde fakülte tercihi göz önünde bulundurulduğunda sınıf ve cinsiyet kavramlarıyla ilişkiseldir. Bourdieu ve Passeron (1964/2014: 19) bu konuda iki temel sorunun altını çizmektedir. Bunlardan ilki, daha yoksul çevreden gelen öğrencilerin yüksek öğrenim alma olasılıklarının kendilerinden daha varlıklı olanlara göre düşük olduğudur. İkinci olarak iki düşünür, varsıl erkek öğrencilerle eşit düzeyde yükseköğretime devam etme şansları olan kadın öğrencilerin çoğunlukla fen ve matematik bölümlerini değil de edebiyat fakültelerini seçmelerinin altında yatan toplumsal nedenlerinin altını çizmektedir. Bu toplumsal nedenlerin temelinde kuşkusuz toplumsal yönlendirmeler ve toplumsal cinsiyet rolleri yatmaktadır. Mesleklerin toplumsal cinsiyetle ilişkiselliği toplumun kadın ve erkekten beklentileriyle yakından ilgilidir. Mühendislik, mimarlık gibi meslekler "erkek mesleği" olarak kabul edilirken öğretmenlik, hemşirelik gibi meslekler kadın mesleği olarak bilinmektedir. Bu durum toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin bir yansımasıdır. Bourdieu ve Passeron da (1964/2014) bir toplumsla sorun olan bu konunun altını çizmişlerdir.

Zygmunt Bauman da Pierre Bourdieu ve Jean-Claude Passeron'a paralel olarak eğitimdeki sorunlar üzerine düşünen sosyologlardandır. Katı moderniteden akışkan moderniteye geçişte eğitimin rolünü sorgulayan Bauman (2009), eğitimin bir krizde olduğunu savunmaktadır. Bauman'a göre günümüz toplumlarının yüzleştiği zorluklar, eğitim fikrinin özüne ağır darbeler vurmaktadır (Bauman, 2009: 159). Bauman'a göre (1997: 49) "modası geçmiş olarak ya da hatta geriye dönük kınanarak reddedilmeseler bile geçmişte üniversitelerin merkeziyetini yasallaştırmak olan prensipler artık evrensel olarak kabul edilmemektedir". Post-modern dünyada eğitim kurumları da dönüşmüştür. Çevrimiçi eğitim de göz önüne alındığında Bauman'ın bundan yıllar önce ortaya attığı kuramının günümüzde de geçerliliğini koruduğunu söylemek yanlış olmaz. Akışkan modernitede eğitim de akışkan olmalıdır. Ancak bu her öğrenciye hakkaniyetli davranmak ve eşit fayda sağlamakla mümkündür.

Hakkaniyet sağlandığında öğrencinin koşulları ne olursa olsun eğitimden maksimum faydayı alması amaçlanmalıdır. Bauman'a göre (2012/2020: 28) "eğitimin hiç değişmeyen hedeflerinden biri, gençlerin girmek üzere olduğu gerçekliğe uygun bir yaşam için hazırlanması olmuştur". Eğitim günümüz gerçekliği olan teknolojik gelişimle paralel gitmelidir. Bauman (2011:27) "sörf sanatı, yararlı ve arzu edilen beceriler hiyerarşisinde en üst konumu anlama sanatını devralmıştır. Çabuk unutmak hızlı öğrenmenin sonucuysa, uzun yaşa çabuk (kısa, anlık) öğrenme!" diyerek günümüz öğrenme davranışını açıklamaktadır. Bauman'ın da dediği gibi çabuk öğrenip çabuk

unutuyor ve tekrar öğreniyoruz. Bir konu hakkında derinlemesine araştırmak yerine internetten bir 'tık'la öğrendiği anlık bilgi ile yetiniyoruz. İnternetteki bilginin doğru olup olmadığını sorgulamadan hazır bilgiye ulaşıp doyum yaşıyoruz. Bu durum pandemiyle birlikte en üst seviyelere ulaşmıştır. Bir başka deyişle internetin yaşamımızdaki yeri küresel salgınla daha da derinleşmiştir. Artık teknolojinin ve internetin yaygın kullanılması da göz önüne alındığında küresel salgında, bilgiye ulaşma stratejilerinin Bauman'ın belirttiği gibi dönüştüğü görülmektedir.

Pandeminin eğitim sistemi üzerindeki en büyük etkisi Bourdieu, Passeron (1964/2014, 1970/2015) ve Bauman'ın (1997, 2009, 2012/2020) altını çizdiği durumun farklı bir boyut kazanarak dönüşümüne neden olmasıdır. UNESCO verilerine göre Mayıs 2020 tarihinden başlayarak 130 ülke COVID-19 pandemisinin yayılmasını engellemek için ulusal düzeyde yüz yüze eğitime son vermiştir, bu durumdan 990 milyona yakın eğitim alan kişinin etkilendiği tahmin edilmektedir (UNESCO, 2020). Eğitim kurumları, tüm eğitim faaliyetlerini mevcut kurumsal yazılımları ve/ya da halka açık dijital platformları kullanarak sanal (çevrimiçi) bir öğretim modeline taşımıştır. Okulların kapanması, ülkeleri hızlı bir şekilde uzaktan eğitimi benimsemeye zorlamıştır.

Çevrimiçi eğitim birtakım güçlükleri de beraberinde getirmiştir. Toplumların sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel açıdan heterojen olması dolayısıyla söz konusu güçlükler, farklı toplumsal gruplar ve farklı sınıftan gelen bireylerin farklı ihtiyaç ve beklentilerinin olması dolayısıyla derinleşmektedir. Alt sosyo-ekonomik statüden öğrencilerin internet ve bilgisayar gibi çevrimiçi eğitim araçlarına ulaşmaları kimi zaman sorun olabilmektedir. Öte yandan engelli öğrencilerin de pandemide çevrimiçi eğitim materyallerine erişim konusunda sorunlar yaşayabildikleri bilinmektedir. Murat ve Bonacini (2020: 4) Fransa, Almanya, İtalya, İspanya ve Birleşik Krallık'tan alınan verileri kullanarak yaptıkları çalışmada öğrencilerin bilgi ve iletişim teknolojileri (BİT) kaynaklarının eksikliği ve uygun çalışma ortamı yetersizliği nedeniyle uzaktan eğitimden faydalanamadıklarını belirtmektedir. Okulların kapanmasıyla çoğu ekonomik ve sosyal faaliyetin evden yürütüldüğü yeni düzende varsıl bireyler, hane içindeki bilgi ve iletişim teknoloji kaynaklarını normalden çok daha fazla kullanmak durumunda kalmışlardır. Varsıl ailelerin çocukları evdeki mevcut bilgi ve iletişim teknolojileriyle imkân dahilinde çevrimiçi derslere katılmışlardır. Yoksul öğrenciler içinse durum çok daha farklıdır. Yoksul öğrencilerin çevrimiçi derslere katılımı eğer evlerinde internet erişimi, bilgisayar ya da akıllı telefon varsa mümkün olabilmektedir. Bu da eğitimde sınıfsal farklılıkların gün yüzüne çıkmasına neden olmaktadır (Haeck ve Lefebvre. 2020: 83).

Öğrenci-Öğretmen Etkileşimindeki Dönüşüme Bağlı Olarak Ortaya Çıkan Toplumsallaşma Sorunu

Öğretmenler ve öğrenciler arasındaki etkileşim farklı etkenlere bağlı, karmaşık bir yapıdadır. Bu etkenler arasında öğrenme ortamı, öğrencinin öğrenme motivasyonu ve öğretmenin becerileri yer almaktadır. Öğretmen öğrenci arasındaki ilişkilerde aradaki etkileşim öğrenme ortamının sosyal ve etkileşimsel yönlerine odaklanır. Pandemi öncesi dönemde öğrenme ortamı denince akla okullar gelmekteydi. Ancak bu durum pandemiyle değişmiştir; sanal (çevrimiçi) platformlar, çevrimiçi öğrenmenin alanı haline

gelmiştir. Bu değişim, öğrenci-öğretmen etkileşiminde meydana gelen en önemli dönüşüme neden olmaktadır.

Lai ve Xue'ye göre (2012) geleneksel yüz yüze öğretim modelinde öğretmen, ders kitabı seçme, müfredat planı yapma, öğretim stilini ve yöntemini benimseme, değerlendirme araçlarını kullanma gibi neredeyse tüm temel öğretim etkinliklerini kontrol edebilmekteydi. Pandemide bir zorunluluk haline gelen çevrimiçi eğitimdeyse bu durum dönüşmüştür. Bu bağlamda öğretmen tüm sınıfa hâkim olan otorite olmak yerine yol gösterici bir lider rolü üstlenmektedir. Dolayısıyla pandemi döneminde "öğretmen merkezli öğretim modeli, öğrenci merkezli" olma eğilimindedir (Lai ve Xue, 2012: 50).

Öte yandan, öğretmen ve öğrenci arasındaki etkileşiminde meydana gelen değişimler hem öğretmenin hem de öğrencinin toplumsallaşma sürecinde dönüşüme neden olmuştur. Bir başka deyişle ikincil toplumsallaşma sürecinde otoriteyle ilişkinin şekillendiği önemli bir alan olan öğretmen ve öğrenci etkileşimi uzaktan eğitim sürecinde farklılaşmaktadır. Öğrenci çevrimiçi eğitimde, yüz yüze etkileşim kuramadığı öğretmenin otoritesini yeterince içselleştiremeyerek sorgulama eğilimindedir. Öğretmenler ve öğrenciler arasındaki iletişim düşünüldüğünde, çevrimiçi platform ve sosyal medyada bireylerin kendilerini sunuş biçimi farklılığından dolayı bu durum geleneksel hiyerarşik düzende bir çatışmaya yol açabilmektedir. Bu çatışma, çevrimiçi platformlarda kuşaklararası etkileşim kazalarını da akla getirebilmektedir. Kimi zaman öğrenciler, aradaki yaş ve tecrübe farkını gözden kaçırarak öğretmenleriyle farklı üsluplarda etkileşim kurabilmektedirler.

Çevrimiçi eğitimde sınavlarda kopya çekme eğilimi bir başka önemli sorundur ve durum öğretmen-öğrenci etkileşimini şekillendirmektedir. Öğretmen ve öğrenci arasındaki etik değerlerin zedelenmesine neden olabilmektedir. Sonuç olarak öğretmen kimi zaman geleneksel otoritesini bu etkileşim türünde sağlayamayabilmektedir. Song, Kim ve Luo (2016: 437), çevrimiçi ders ve platformlarda öğretmenin yüz yüze eğitimde olduğu kadar kendini ifade edemeyebileceğini belirtmiştir. Öğretmen ve öğrenciler arasında çevrimiçi platformlarda yüz yüze ortamda olduğu kadar kolay ve hızlı yakınlık kurulamadığı için uzaktan eğitim yüz yüze eğitimdeki kadar verimli olmayabilir. Bu da yine aradaki etkileşimin dönüşümünü hızlandırıcı bir etkidir. Dolayısıyla bu durum öğrencinin toplumsallaşma sürecinde dönüşümü kaçınılmaz kılmıştır.

Çevrimiçi eğitimde ikincil toplumsallaşma sürecinde dönüşüme neden olan bir diğer husus da öğrencilerin birbirleri ile etkileşimlerindeki değişimdir. Yüz yüze eğitimde öğrenciler birbirleriyle konuşarak, fikir alışverişinde bulunarak bir sosyal ağ kurmaktaydı. Ancak çevrimiçi eğitimde öğrencilerin yüz yüzeyken kurdukları etkileşimin aynısını kurmaları beklenememektedir. Bilgi ve iletişim teknolojilerinin yardımıyla, sosyal medya yardımıyla kurdukları ilişkiler, yüz yüze etkileşimin yerine geçememektedir. Uzaktan eğitim öğrencilerin birbirinden öğrenme yolunu da neredeyse tamamen ortadan kaldırmıştır. Irwin ve Berge'e göre (2006: 6) öğrencilerin çevrimiçi derslerle ilgili karşılaştıkları zorluklardan biri, asenkron etkileşime uyum sağlama alanındadır. Özellikle asenkron dersler öğrencilerin birbirleriyle etkileşimine imkân tanımayan doğasıyla çevrimiçi eğitimde akran ilişkilerini olumsuz yönde etkilemektedir.

Öte yandan öğretmenin ikincil toplumsallaşma süreci düşünüldüğünde benzer bir dönüşüm söz konusudur. Lacey'e (2012: 14) göre; öğretmenin toplumsallaşması öğretmen perspektifinin geliştirilmesi sürecini içermektedir. Bu nedenle öğretmenin toplumsallaşması sadece öğretmen olmayı içermez; öğretmenin mesleki gelişiminde bir birey olmasını da ifade eder. Bireyleşme, toplumsallaşmayla mümkündür. Bu durum Robert Merton'ın "beklenen toplumsallaşma" (anticipatory socialisation) kavramını akla getirmektedir. Waerdahl'ın da Robert Merton (1957)'dan alıntıladığı gibi, Merton'ın "beklenen toplumsallaşma" kavramı kişisel yeteneklerin inşasının kişinin önceki grubuna yabancılaşması ve yeni gruba adaptasyonu ile mümkün olacağını ortaya koymaktadır (Waerdahl, 2005: 201-202).

Öğretmenlerin toplumsallaşmasıyla ilgili yazan bir diğer yazar olan Staton "öğretmenlerin toplumsallaşma deneyimleri içinde iki farklı, ancak birbiriyle ilişkili boyut olduğunu vurgular. Bunlar; mesleki toplumsallaşma ve kültürel toplumsallaşmadır (Staton, 2008:1). Bir başka deyişle, öğretmenlerin toplumsallaşmasında mesleki toplumsallaşmayla kültürel toplumsallaşma bir arada sürmektedir. Yazara göre, öğretmen, öğretmen rolünü öğrenmeye ek olarak, okul organizasyonunda toplumsallaşır ve o toplumun kültürünü alır (Staton, 2008). Dolayısıyla her meslekte olduğu gibi öğretmenlikte de toplumsallaşma görülmektedir. Ancak değişen şartlar, dönüşen öğrenci ve meslektaş etkileşimi nedeniyle öğretmenlerin mesleki toplumsallaşması da pandemi döneminde dönüşüme uğramaktadır. Kuşkusuz pandemi döneminde bir nevi zorunluluk olarak ortaya çıkan çevrimiçi eğitimle, eğitim sistemi yukarıda sayılan etkenler nedeniyle dönüşüme uğramıştır.

Pandemide Bilgiye Erişimin Hızlanmasıyla Yeni Gözetim Toplumu Tartışmaları

Son birkaç 10 yılda, okul ve yüksek öğrenim kurumlarını içeren eğitim kurumları, siyasa yapıcıların ana eksenine yerleşmiştir. Çevrimiçi eğitim, eğitimde bilgi, gözetim ve denetimin temalarının da dönüşümüne neden olmuş, yeni düzen Michel Foucault'nun eğitim kurumuna ilişkin eleştirilerini akla getirmiştir. Çalışmanın bu kısmında pandemi döneminde çevrimiçi eğitimin makro düzeyde ortaya koyduğu dönüşüme değinilecektir.

Michel Foucault (1976/2007: 107), Louis Althusser'in de devletin ideolojik aygıtlarından biri olarak irdelediği eğitim sistemini, iktidarın gücünün yeniden üretildiği, "itaatkâr bedenler" yetiştirdiği ve kılcal damarlar gibi yayıldığı bir alan gibi açıklamaktadır. "Büyük Kapatılma" adlı çalışmasında Foucault (1994/2015:107); eğitim kurumlarını, akıl hastaneleri ve kışlaları kapatılma mekanları olarak tasvir eder. Bu kurumlar, Foucault'ya göre disiplin ve gözetim mekanizmasını işleterek iktidarın devamına hizmet etmektedir.

Michel Foucault, eğitim kurumlarının işleyişini de derinlemesine eleştirmiştir. Bu eleştirileri Deacon, "Michel Foucault on Education: a Preliminary Theoretical Overview" (Michel Foucault Eğitim Üzerine: Ön Teorik Bir Bakış) (2006a) ve "From Confinement to Attachment: Michel Foucault on the Rise of the School" (Kapatılmadan Bağlanmaya: Michel Foucault, Okulun Yükselişi Üzerine) (2006b) adlı makalelerinde detayları ile

belirtmektedir. Deacon'a göre (2006a: 177) Foucault'nun eğitim ile ilgili teorisi üç ana başlık altında toplanabilmektedir. İlki 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar okulun yükselişinin tarihsel veya 'teknik-politik' bir açıklaması; ikincisi günlük eğitim mekaniğinin disiplin teknolojisi veya "ahlaki ortopedi" olarak açıklaması; üçüncüsüyse "kapasite-iletişim-güç bloğu" olarak eğitim modelinin çağdaş eğitim kurumları ve uygulamalarına yönelik çıkarımlarıdır.

İlkinde Foucault, 17. yüzyıl ile 19. yüzyıl arasındaki eğitim kurumlarını incelemiş ve okulların esas olarak düzensizliği kontrol altına almak ve tehlikeleri etkisiz hale getirmek işlevini gördüğünü belirterek eğitim kurumları üzerinde devlet kontrolünün her zaman aynı biçimde olmadığını, karşılaştığı belirli kurumların doğasında bulunan mekanizmalara göre değiştiğini savunmaktadır (Deacon, 2006a: 180).

İkinci olarak Deacon'a göre (2006b:134) Foucault, "pedagojik manipülasyon" yoluyla, kontrollü koşullar, bilginin üretim ve dolaşımını sağlayarak ve okul nüfusunu genişleterek, içsel değişime doğru yeni bir tür "ahlaki ortopedi"nin zorunlu kılındığını ifade etmiştir. Ahlaki ortopedi Deacon'ın (2006a: 181) belirttiği üzere "yeni öğretim metodolojilerinin geliştirilmesi; yeni mikro-disiplin biçimlerinin uygulanması; zamanın paylaştırılması; cinselliğin yönetimi; vücutların manipülasyonu; bilginin üretimi ve çıkarılması ve müfredat ve öğrenmenin yeniden değerlendirilmesi şeklinde sıraladığı yeni eğitim prosedürlerinin ve aktarımlarının geliştirilmesi" ile el ele gitmektedir.

Üçüncü olarak Foucault çağdaş eğitim kurumları ve onların toplumdaki işlevleri üzerine düşünmüştür. İktidar ve bilgi etkileşiminin vuku bulduğu bu tür kurumlar, Foucault'nun "kapasite-iletişim-iktidar blokları" dediği şeyi oluşturur (Deacon, 2006a: 183). Belirli bir iletişim ağıyla eğitim kurumları iktidarın bir nevi blokları gibi işlev görürler. Eğitim kurumları, iktidarın ekonomik, politik, adli ve epistemolojik ilişkilerinin çok yönlü birleşimleridir; okullar ya da üniversite kampüsleri öğrencilerin belirli şekilde davranmasının beklendiği "yapay mahallelerdir" (Deacon 2006a: 183).

Foucault (1991: 87) öğrencilerin yönetiminin 16. yüzyılda ortaya çıkan ve gelişen büyük pedagoji sorunsalını içerdiğini öne sürer. Ona göre eğitim kurumları, okullar ve üniversiteler, öğrencilere, bir başka deyişle öznelere öz-disiplin kazandırdığı için onların toplum tarafından eğitimli ve medeni olarak kabul edilmelerini sağlar. Ancak Popkewitz ve Brennan'a göre (1998) bu durum sorunludur çünkü denetim altındaki özne özgürlüklerinden uzaklaşmaktadır. Foucault'ya göre, eğitim Batı toplumlarında kurumları ve bireyleri tanımlayan iktidar ilişkilerinin ana biçimi haline gelen şeyi sağlamak için, yeni stratejiler, taktikler ve iktidar tekniklerini geliştirerek yeni yönetim biçimlerinin oluşturulmasında merkezi haline gelmiştir (Popkewitz ve Brennan, 1998: 22). Özne, "sorunlu" bir kavram olan öz-disiplin nedeniyle eğitimli ve medeni olarak kabul edilmektedir.

Öte yandan, Foucault Orta Çağ'da karantina için "veba kasabaları" ve sokak düzeyindeki idari prosedürleri "katı mekânsal bölme" olarak tanımlamış, bunların panoptizmin erken bir biçimi olduklarını ileri sürmüştür (Peters, 2020:1). Dolayısıyla toplumsal sağlık için alınan önlemlere yönelik dahi olsa kısıtlama ve kapatılmalar Foucault'ya göre denetim ve gözetim toplumuna hizmet eden mekanizmalardan başka

bir şey değildir. Dolayısıyla günümüz toplumunda pandemi nedeniyle alınan önlemler, sokağa çıkma kısıtlamaları Foucault perspektifinden bakıldığında problematiktir. Çünkü bu durum teknolojik gelişimin de yardımıyla denetim ve gözetim mekanizmasının genişlemesi ve gelişmesine hizmet eder. Pandemi döneminde çevrimiçi eğitim sistemini Foucault perspektifinden okuyacak olursak, yaşanan dönüşümün etkileri tartışılmalıdır. Öğretmenin öğrenci üzerindeki denetimi, öğretmenin ve öğrencinin sürekli ulaşılabilir oluşu, bilgiye kolay ve/ya da hızlı ulaşım; özne, bilgi, iktidar üçgeni göz önüne alındığında üzerinde düşünülmesi gereken konuların başında gelmektedir. Çünkü Foucault'ya göre iktidar, bilgiyi özne yaratmak için kullanır. İktidarın gücünü sürdürebilmesi için bilgiye, bilginin üretimine ve bilginin yaygınlaşmasına ihtiyacı vardır. Eğitim sisteminde başat önemi olan bilimsel bilgi, öznenin yaratımı için de vazgeçilmezdir. İnternet kullanımının yaygınlaşması ve bilginin bu denli ulaşılabilir oluşu, iktidarın ve öznenin de hızla üretilmesi ve yeniden üretilmesine neden olmaktadır. Pandemi döneminde çevrimiçi eğitim sisteminde denetim de dönüşmüştür.

Pandemi döneminde yaşanan kısıtlamalarla ilgili fikirlerini paylaşan düşünürlerden Giorgio Agamben 26 Şubat 2020 tarihinde yayımlanan yazısında, COVID-19 pandemisine dair devletler tarafından alınan, eğitim kurumlarının kapanmasını da kapsayan önlemleri, yönetimler tarafından empoze edilen bir özgürlük sınırlaması olarak ele almıştır. Düşünür, pandemide alınan önlemlerle ilgili olarak "istisna halini normal bir yönetim paradigması olarak kullanma eğilimi" ifadelerini kullanmıştır (Agamben, 2020). Bu görüş Foucault'nun büyük kapatılma görüşüyle paraleldir. Eğitimde çevrimiçi denetim tam olarak Foucault'nun altını çizdiği denetim mekanizması gibi olmasa da bu durum pandemide eğitim sistemindeki değişimler olarak tarihe geçmiştir. Pek çok çevrimiçi platform okul binalarının, sınıfların yerini almış, panoptikon bir anlamda bilgisayar kameralarından işler olmuştur.

Sonuç

Mart 2020'den başlayarak COVID-19 küresel salgının hızlı yayılımını kontrol etmek adına dünyanın dört bir yanında eğitim kurumları kapatılmıştır. Bu büyük kapatılma başta öğrenciler olmak üzere eğitim sistemindeki tüm aktörleri etkilemiştir. Hızla çevrimiçi sisteme geçen liseler ve üniversiteler daha önce bu denli kapsamlı bir dönüşüme şahit olmamıştı. Çevrimiçi altyapısı olan üniversiteler ve okullar bu sisteme daha hızlı adapte olurken olmayanlar bu eğitim kurumlarını daha geriden takip etmiştir. Ancak sonuç itibariyle büyük kapatılma pek çok kurumu, kurumda çalışanları ve bu kurumlardan eğitim alanları etkilemiştir.

Eğitimde yaşanan bu köklü dönüşüm farklı alanlarda dönüşümü de beraberinde getirmiştir. Bu çalışmanın amacı pandemi döneminde eğitim kurumunda ortaya çıkan söz konusu dönüşümlerle ilgili tespitler yapmayı amaçlamaktadır. Çalışmada, küresel salgının eğitim kurumunda neden olduğu dönüşümler üç temel başlık altında toplanmıştır. Bunların ilki pandemi döneminde çevrimiçi eğitim düzeni içinde farklı sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel ailelerden gelen öğrenciler arasında ortaya çıkabilecek olası sorunların sosyolojik bir bakış açısıyla irdelenmesi, ikincisi öğretmen öğrenci etkileşimindeki dönüşüm ve her iki taraf için ortaya çıkan toplumsallaşma

probleminin tartışılması; üçüncüsü ise özne, bilgi, iktidar üçgeninde dönüşen denetim toplumunun eğitim kurumundaki yansımasının analiz edilmesidir.

Pandemi döneminde toplumların sosyal, kültürel ve ekonomik anlamda heterojen olması nedeniyle birtakım sorunlar gün yüzüne çıkmaktadır. Farklı sosyo-ekonomik statüden bireylerin pandemiyi farklı biçimde deneyimlemeleri (üst ve orta sosyo-ekonomik statüden bireyler çoğunlukla evden çalışarak, alt sosyo-ekonomik statüden bireylerin de kamusal alanda çalışarak) pandemi ve sosyo-ekonomik statü ilişkiselliğinin bir örneğidir. Öte yandan, tartışılması gereken bir başka konu da dezavantajlı gruplardan öğrencilerin yaşadıklarıdır. Alt sosyo-ekonomik statüden öğrencilerin maddi imkânsızlıklar nedeniyle internet ve bilgisayar erişimlerinin olmaması ya da kısıtlı olması onların eğitim alma durumlarını olumsuz etkileyebilmektedir. Engelli öğrencilerin de pandemide çevrimiçi eğitim materyallerine erişim konusunda sorunlar yaşayabilmektedir. Dolayısıyla, Bourdieu ve Passeron (1964/2014, 1970/2015) ve Bauman'ın (1997, 2009, 2012/2020) pandemiden çok önce altını çizdikleri sorunlar pandemide farklı boyutlarda deneyimlenebilmektedir.

Pandemi öğretmen ve öğrenci etkileşiminde dönüşüme neden olmuştur. Çevrimiçi programlar vasıtasıyla kurulan öğretmen-öğrenci etkileşimi de yüz yüze eğitimde olduğu gibi doğrudan değil de dolaylı olarak gerçekleşmektedir. Bu durum, öğrencinin otoriteyi tanıması konusunda sorun yaşamasına neden olabilmektedir. Otoriteyle ilişki ile Giddens'ın (2009) altını çizdiği toplumsallaşma süreci ile yakından ilgilidir. Yazara göre okul toplumsallaşma sürecinin eyleyenlerinden biridir. Ancak çevrimiçi eğitimde öğretmen ya da otoriteyle olması gereken bağı tam anlamıyla kuramayan öğrencinin toplumsallaşma sürecinin de dönüştüğü yorumu yapılabilir. Geleneksel öğrenmede, öğretmenle öğrencinin etkileşimi yüz yüze karşılaşmaları sonucunda gelişmektedir. Ancak çevrimiçi bir derste, öğretmen ve öğrencinin fiziksel değil de sanal olarak var olmalarının sonucu olarak etkileşim çoğu zaman yazılı iletişim yoluyla gerçekleştirilir. Etkileşim kanallarındaki bu önemli dönüşüm öğretmenle öğrenciler arasındaki etkileşimin doğasını da etkileyeceği varsayılabilir. Öğrenci, karşısında fiziksel olarak bir öğretmen görmediğinde motivasyon kaybı yaşayabilmektedir.

Giddens'ın (2009: 289) ortaya attığı bir diğer toplumsallaşma eyleyeni de akran ilişkileridir. Yüz yüze eğitimde akran ilişkilerinin doğası, gençlerin birbiriyle etkileşimi, örneğin birbirileriyle grup çalışması yapmaları ya da birbirlerinden öğrenmeleri çevrimiçi eğitimde sekteye uğramıştır. Öğrenciler sosyal medya kanalları vesilesiyle etkileşim içinde bulunmaya devam etmektedirler ancak bu durum yüz yüze etkileşimin yerini tutamamaktadır. Dolayısıyla öğrencinin toplumsallaşma süreci eğitimin yüz yüze olduğu zamankinden oldukça farklıdır. Bu değişim yıllar içinde deneyimler paylaşıldıkça ortaya çıkacaktır. Eğitimin çevrimiçi olmasıyla toplumsallaşma süreci dönüşüm geçiren tek aktör öğrenci değildir. Öğretmenler de okulda mesleki toplumsallaşma deneyimlemektedirler (Staton, 2008). Pandemi döneminde çevrimiçi eğitim ile öğretmenlerin de mesleki toplumsallaşmasında dönüşümler kaçınılmaz olmuştur.

Üçüncü olarak pandemi döneminde yaşamın da eğitimin de çoğunlukla çevrimiçi ve dijital oluşu; bilgi, iktidar ve özne ilişkiselliğinde dönüşüme neden olmuştur. Bilgiye

ulaşmanın ve bilgiyi tüketmenin hızı, Foucaultyen bir bakış açısıyla bakıldığında iktidarın bilgi üzerinden özne üretme biçimini de dönüştürmektedir. Foucault'ya göre (1976/2007: 72) "iktidar her yerdedir, her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yerdedir". Pandemi döneminde dijitalleşen dünyada iktidarın genişlemesi ve yayılımı da çoğunlukla bilgi iletişim teknolojileri üzerinden gerçekleşmektedir. Eğitim sistemi özelinde bakıldığında da denetim ve iktidarın yayılımı çevrimiçi eğitim sisteminde yüz yüze eğitim sistemiyle karşılaştırıldığında dönüşmüştür. Evlerinden derslere çevrimiçi katılan öğrencilerin bilgiye ulaşımı dijitalleşmiştir.

Sonuç olarak, toplumsal kurumların en önemlilerinden biri olan eğitim kurumu, pandemi döneminde çevrimiçi eğitime geçilmesi nedeniyle dönüşmüştür. Bu kurumlarda üretilen ve bir toplumsal kurum olarak eğitim vasıtasıyla yayılan iktidar da dönüşmüştür. Bu durum denetim toplumunun da dönüşümüne neden olmuştur. Pandeminin ne zaman sona ereceği tam olarak bilinmemekle birlikte, pandemi sonrası toplumla ilgili senaryolar da hızla yaygınlaşmaya başlamıştır. Ancak bu çalışmanın yapıldığı zaman itibariyle bakıldığında pandemi sonrası dönemle ilgili çıkarımlar yapmanın kolay olmadığı aşikârdır. Bunun yanı sıra dijitalleşmenin hızını, verimini ve yaygınlığını toplumsal kurumlar üzerinde devam ettireceği de bir gerçektir. Eğitimde dijitalleşmenin öneminin uzun yıllar boyunca artarak devam edeceği söylenebilmektedir. Dijital eğitimin hız kesmeden yayılımı ve belki de farklı biçimlerde ortaya çıkışı da deneyimlenecektir.

KAYNAKLAR

AGAMBEN, Giorgio, (2020), "The State of Exception Provoked by an Unmotivated Emergency", **Positions Politics**. Erişim adresi: http://positionswebsite.org/giorgio-agamben-the-state-of-exception-provoked-by-an-unmotivated-emergency/.

AUSTIN, Ann, E, (2002), "Preparing the Next Generation of Faculty: Graduate School as Socialization to the Academic Career", **The Journal of Higher Education**, C. LXXIII, S. 1: s. 94-122.

BAUMAN, Zygmunt, (1997), "Universities: Old, New, and Different", **The Postmodern University?: Contested Visions of Higher Education in Society,** (Ed. A.Smith and F. Webster), London: SRHE, Open University Press, 17-26.

BAUMAN, Zygmunt, (2009), "Education in the Liquid-Modern Setting", **Power and Education**, C. I, S. 2: s. 157-166, http://dx.doi.org/10.2304/power.2009.1.2.157.

BAUMAN, Zygmunt, (2011), ***Liquid Modern Challenges to Education,*** Padova: Padova University Press.

BAUMAN, Zygmunt, (2020), ***Eğitim Üzerine***, (Çeviren: A. E. Pilgir), İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal çalışma 2012 yılında yayımlanmıştır).

BOURDIEU, Pierre, (1998), ***State Nobility: Elite Schools in the Field of Power***. Palo Alto: Stanford University Press (Orijinal çalışma 1989 yılında yayımlanmıştır).

BOURDIEU, P. ve J. C. Passeron, (2014), ***Varisler: Öğrenciler ve Kültür,*** (Çeviren: L. Ünsaldı ve A. Sümer). Ankara: Heretik Yayınları. (Orijinal çalışma 1964 yılında yayımlanmıştır).

BOURDIEU, P. ve J. C. Passeron, (2015), ***Yeniden Üretim: Eğitim Sistemine İlişkin Bir Teorinin İlkeleri*** (Çeviren: A. Sümer, L. Ünsaldı, Ö. Akkaya). Ankara: Heretik Yayınları. (Orijinal çalışma 1970 yılında yayımlanmıştır).

DEACON, Roger, (2006a), "Michel Foucault on Education: a Preliminary Theoretical Overview", **South African Journal of Education**, C. XXVI, S. 2: 177-187.

DEACON, Roger, (2006b), "From Confinement to Attachment: Michel Foucault on the Rise of the School", **The European Legacy: Toward New Paradigms**, C. XI, S. 2: s. 121-138, https://doi.org/10.1080/10848770600587896

DURKHEIM, Emile, (2016). ***Eğitim ve Sosyoloji***, (Çeviren: P. Ergenekon), İstanbul: Pinhan Yayıncılık (Orijinal çalışma 1922 yılında yayımlanmıştır).

FOUCAULT, Michel, (1991), "Governmentality", **The Foucault Effect: Studies in Governmentality**, (Ed. G. Burchell, C. Gordon ve P. Miller), Chicago: University of Chicago Press, 87-104.

FOUCAULT, Michel, (2007), ***Cinselliğin Tarihi,*** (Çeviren: H. U. Tanrıöver), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.(Orijinal çalışma 1976 yılında yayımlanmıştır).

FOUCAULT, Michel, (2015), ***Büyük Kapatılma***, (Çeviren: I. Ergüden, F. Keskin), İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal çalışma 1994 yılında yayımlanmıştır).

GIDDENS, Anthony, (2009). ***Sociology (6th Edition)****.* Polity: Cambridge.

HAECK, Catherine, ve P. LEFEBVRE, (2020), "Pandemic School Closures May Increase Inequality in Test Scores". **Canadian Public Policy**,s. 82-87. doi:10.3138/cpp.2020-055

IRWIN, Christopher., ve Z. BERGE, (2006), "Socialization in Online Classroom". **E-Journal of Instructional Science and Technology**, C. IX, S. 1: s: 1-7, Erişim adresi: https://eric.ed.gov/?id=EJ846714

JOURDAIN, A. ve S. NAULIN, (2016), ***Pierre Bourdieu'nün Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları,*** (Çeviren: Ö. Elitez). İstanbul: İletişim Yayıncılık.

LACEY, Colin, (2012), **The Socialization of Teachers, Volume 225,** London: Routledge Press.

LAI, E., ve Y. XUE, (2012), "On the Influence of Online Education on Teacher-Student Relationship", ***Soft Computing in Information Communication Technology***, (Ed. J. Luo), Verlag-Berlin-Heidelberg: Springer, 49-55.

MERTON, Robert, King, (1957), ***Social Theory and Social Structure*** **(Rev. ed.**). Illinois: Free Press.

MURAT, Marina ve L. BONACINI, (2020), ***Coronavirus pandemic, remote learning and education inequalities GLO Discussion Paper, No. 679***, Global Labor Organization (GLO), Essen. Erişim adresi: https://www.econstor.eu/handle/10419/224765

PETERS, Michael, (2020), "Philosophy and Pandemic in the Postdigital Era: Foucault, Agamben, Žižek", **Postdigital Science and Education**, C. II, S. 3: s. 556-561. https://doi.org/10.1007/s42438-020-00117-4

POPKEWITZ, Thomas, S. ve M. BRENNAN (1998). "Restructuring of Social and Political Theory in Education. Focault and a Social Epistemology of School Practices", **Foucault's Challenge Discourse, Knowledge, and Power in Education,** (Ed. T. S. Popkewitz ve M. Brennan), London, New York: Teachers College Press, 3-36.

SIT, Janet, W. H., J. W. V. CHUNG, M. C. M. CHOW ve T. K. S. WONG, (2005), "Experiences of Online Learning: Studentsâ€™ Perspective", **Nurse Education Today**, C. XXV, S.2: s. 140-147. https://doi.org/10.1016/j.nedt.2004.11.004

SONG, Hayeon, J. KIM ve L. WEN, (2016), "Teacher-Student Relationship in Online Classes: A Role of Teacher Self-Disclosure", **Computers in Human Behavior**, S. LIV: s. 436-443.

STATON, Ann. Q., (2008), "Teacher Socialization", **The International Encylopedia of Communication**, Wiley Online Library,
https://doi.org/10.1002/9781405186407.wbiect016

UNESCO, (2020), **Education: From Distruption to Recovery.** Erişim adresi: https://en.unesco.org/covid19/educationresponse

VAGO, Steven, (2003), ***Social Change (Fifth Edition).*** Pearson Prentice Hall: New Jersey.

WAERDAHL, Randi, (2005), "May be I'll Need a Pair of Levi's Before Junior High?: Child to Youth Trajectories and Anticipatory Socialization", **Childhood**, C. XII, S. 2: s. 201-219. http://dx.doi.org/10.1177/0907568205051904

AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi

Cilt : 9 Sayı : 26 Sayfa: 250 - 265 Mart 2021 Türkiye

Araştırma Makalesi

PARALLELS BETWEEN THE FOREIGN POLICY TENDENCIES OF ARAB STATES AND THE CONTENTS OF THEIR NATIONAL ANTHEMS

Dr. Burak KÜRKÇÜ♣

ABSTRACT

This paper investigates the parallels between the foreign policy aspirations of Arab states and their national anthems by making the content analysis of their lyrics. The lyrics of national anthems, as poetic declarations of the national feelings and the *raison d'état* of independent states, present important clues about the national interest conceptualization and foreign policy orientation. After the content analysis of the national anthems of Egypt, Iraq, Libya, Saudi Arabia, Morocco and Jordan, this paper finds out that the lyrics of the anthems of Arab republics include more patriotic words and stronger tone than those of the monarchies; and their tones get stronger in times of conflict and war. Unlike republics, Arab monarchies seem to prefer shorter lyrics and use their anthems even without lyrics for a long time. Republics attach specific importance to the anthems in terms of promoting the national values and expressing the feelings of their people about independence, and their anthems are mostly selected by organizing national competitions. For Arab republics it would appear that the changes in their anthems accompany the changes in their foreign policy. Whenever Arab republics involve in more conflictual foreign policy, their anthems accompany with stronger lyrics while their tones get softer in the times of peace.

Keywords: Anthem, Foreign Policy, Arab States, Monarchy, Republic.

ARAP DEVLETLERİNİN MİLLİ MARŞLARININ İÇERİKLERİYLE DIŞ POLİTİKA EĞİLİMLERİNDEKİ PARALELLİKLER

ÖZ

Bu çalışma, Arap devletlerinin milli marşlarındaki sözlere yönelik bir içerik analizi yaparak bu devletlerin dış politika istekleri ile marş sözleri arasındaki paralellikleri araştırmaktadır. Toplumların milli duygu ve hisleri ile bağımsız devletlerin varlık sebeplerini şiirsel bir anlatımla ortaya koyan milli marşlar, milli çıkarların kavramlaştırılması noktasında ve ülkelerin dış politika anlayışları hakkında önemli ipuçları taşımaktadır. Bu çalışma da, Mısır, Irak, Libya, Suudi Arabistan, Fas ve Ürdün milli marşlarını inceleyerek Arap cumhuriyetlerinin marşlarının Arap monarşilerine nazaran daha güçlü bir ton ve vatanseverlik temalı kelimeler kullandığını; bu tonun savaş ve çatışma dönemlerinde de daha fazla arttığını ortaya koymaktadır. Ayrıca, monarşilerin cumhuriyetlerden farklı olarak daha kısa marş sözleri tercih ettikleri ve hatta bazen hiç söz kullanmadıkları da eklenmektedir. Bu çerçevede, cumhuriyetler marşlara milli değerleri ve bağımsızlık hususundaki toplumsal hisleri güçlendirme açısından özel önem atfetmekte ve marşların seçimini milli yarışmalar düzenleyerek yapmaktadırlar. Arap cumhuriyetlerine bakıldığında, marşlarındaki değişikliğe paralel olarak dış politikalarında da değişiklik olduğu ortaya konulmaktadır. Arap cumhuriyetleri ne zaman daha çekişmeli bir dış politika sürecine girse, marşlarının da daha güçlü sözlerle eşlik ettiği; barış zamanlarında ise bunun tersine daha yumuşak bir tona geçtiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Milli Marş, Dış Politika, Arap Devletleri, Monarşi, Cumhuriyet.

♣ Türkiye Cumhuriyeti, Ticaret Bakanlığı, burakkurkcu1923@gmail.com, Orcıd ID: 0000-0002-5174-4988

Makalenin Dergiye Ulaşma Tarihi:28.01.2021 Yayın Kabul Tarihi: 08.03.2021

1. Introduction

Is it possible to extract resourceful information about the foreign policies of some modern states by studying their national anthems? Do national anthems inherently contain important clues about the national interest conceptualization and foreign policy orientation of states? Anthems are generally selected and adopted once they win national competitions, which is why they generally represent the psychology and patriotic feelings of the population. Besides, they are selected by the founding leaders of the states, who are responsible for laying down and building the national interest and foreign policy principles. In this respect, a national anthem could be regarded as a strong indicator of the feelings of a nation or people for independence, either by winning a war against an enemy or, perhaps, a revolution to overthrow an unpopular monarch.

In this paper, the changes in foreign policies and national interests of several Middle Eastern Arab states are evaluated by conducting a historical analysis on their national anthems. Once the lyrics of the previous and recently adopted anthems of those states are compared and contrasted, they are likely to provide important hints about changing domestic and foreign policy orientations. Within this perspective, after giving a brief literature summary on the state formation process of the Middle Eastern Arab states, the past and the recent lyrics of the anthems of Egypt, Iraq, Libya, Saudi Arabia, Morocco and Jordan will be evaluated, of which the first three transformed from monarchies to republics and the last three retained their monarchies.

Most of the Arab states were administered under the rules of kings after their independence; however, some of those states overthrew their monarchies and turned to republics. Egypt, under the charismatic leadership of Gamal Abdel Nasser and Anwar Sadat, Libya, under the leadership of Muammar Al-Qaddafi, and Iraq, under the leadership of Saddam Hussein, raised as the politically prominent states among the Arab republics. In this respect, these three Arab republics are selected as case studies due to their frequent change in national anthems parallel to the ups and downs in their political history. To represent different types of monarchies, on the other hand, this paper analyses Saudi Arabia, the dominant economic and military figure among the monarchies, Jordan as the small linchpin Middle Eastern monarchy, and Morocco as the medium-scale linchpin North African monarchy.[1]

2. State Formation and Adoption of Anthems in the Middle Eastern Arab States

The tradition of composing national anthems, which generally started in Europe and in South America in 19th century, spread around the world in 20th century when nation states expanded in number. As a declaration of the unique experience of a nation to the world through symbolic lyrics and melodies which include universal messages about the Nation's identity and leaders' goals, the anthems could also be used as tools for domestic and international control by the political leaders (Cerulo 1989: 76-99). Unlike the tribal or regional loyalties of old monarchies, the leaders of

[1] Herb (1990: 8-11) divides the Arab monarchies as traditional and linchpin monarchies according to their ruling types.

nation states attempt to achieve political legitimacy by convincing a large portion of the population of the nation (Cerulo 1993: 249). In this respect, a national anthem may be seen as one of the most influential bonds, and also as a contract between the citizens and the founding leaders, which has been an important step towards modernization of the state structure. Within this perspective, it would not be wrong to claim that states which are republics attach more importance to national anthems for their legitimacy and citizenship support, when compared to the loyalty and understanding expected by monarchies.

A national anthem expresses the feelings of a nation with its two components. Its melody and musical tone in terms of pace and magnitude, on the one hand, could be regarded as the first part to abreact the main motivation by using universal codes (Cerulo 1989: 85). The lyrics, on the other hand, express the historical and emotional experiences attached to a homeland by using unique words in a poetic harmony. Based on this understanding, national anthems do not change frequently, whether or not the homeland or the regime undergoes a critical change after a milestone event. Here, Cerulo (1989: 88-89) argues that a milestone should be understood within the perspective of international control and domestic control which identify the tone of the melody and the strength of the lyrics. While the international control defines the location of a country in the core, periphery or semi-periphery, the domestic control could be high as in an independence war, moderate as in political and socio-economic transformation, and low as in military coups and civil wars.

Unlike Turkey and Israel, which sustained their national anthems since the formation of their new states, several Middle Eastern Arab states have changed their anthems depending on their changing regimes or ruling types in the process of their state formation. The word “nation” itself could be regarded as a relatively new concept to the Arab world; even the Arabic language does not include the direct translation of the nation, instead of which the word “al-wattania/ الوطنية” is used to refer the homeland and nationalism together (Mustafa 2015: 62). As Hinnebush (2003: 76-89) argues, Arab states passed through traditional, praetorian and neo-patrimonial stages to form today’s states as in their consolidated stages. Although their traditional stages had been mostly evolved by the legacies of either the Ottoman Empire’s practices or the colonial understanding of the UK and France (Rogan 2009: 22-41); some of these Arab states transformed from a monarchy to a republic and some others preferred to retain their monarchy in the modern period. At this point, Ayalon points out a correlation between the ruling types of those colonising states and state formation of the Middle Eastern Arab countries, where those Arab states preferred either the monarchy or republic in accordance with the monarchical understanding of the United Kingdom (UK) or republican practices of France (Ayalon 2000: 24). Their modern state formation could be understood by analysing their domestic factors such as the social dynamics, historical legacy, the role of the military and the bureaucracy, the existence of natural resources and state-society relations, in addition to external factors, such as foreign financial and military assistance.

When it comes to legitimization of the regimes, Arab states are said to prefer either redistributing the material resources or utilizing non-material values such as religion, ideology and traditions (Schlumberger 2010: 239). Looking from this

perspective, it should be useful to trace back in the lyrics of their anthems in order to understand whether those states utilize religion and traditions or ideology in terms of non-material values. At this point, Halliday (2005: 240) mentions that Arab monarchies mostly used traditions and religion to consolidate the public and legitimize their ruling authority, while authoritarian Arab republics concentrated public attention on Pan-Arabism and made this ideology a common cause against imperialism and/or the former monarchical administrations of their own countries.

In the Middle Eastern Arab states, anthems have been adapted, changed or readapted not only after gaining independence from European Colonial Powers or overthrowing a monarchical family and transforming the regime to republic, but also after a radical change in the ruling regime. As a result, it is important for this paper to carefully analyse the change in the lyrics of the anthems to understand the foreign policy change in those states. In this respect, it could be observed that Egypt and Iraq changed their anthems five times and Libya three times, the most recent of which was a readapted version of its first anthem. In contrast to the republics, the Saudi Arabian, Moroccan and Jordanian monarchies still keep their first royal anthems.

3. National Anthems of Arab Republics

3.1. Egypt

The Royal Anthem "Salute to My King- *Al Salam Al Malaky*", which was composed by Guiseppe Verdi in 1869 but had no lyrics, was used as the anthem of Egypt until its independence from the United Kingdom in 1923.[2] After independence, however, the monarchy could only survive for 30 years and was overthrown by a revolution in 1953. During the period between 1923-53, the poem of Mustafa Sadeq al Rafeaie "Be Safe, Egypt-*Eslamy Ya Mısr*" was used as the anthem which was composed by Safar Ali. When that revolution of the Free Officers Movement of 1952 opened the gate for the new Egyptian Republic, in 23 July 1952 under the leadership of General Muhammad Naguib, "The Anthem of Liberty-*Nasheed Al Horeya*" was adopted as the new national anthem, which was written by Kamel el Shennawy with musical composition by Mohamed Abdel Wahab.[3]

1956 could be regarded as a milestone for Egyptian foreign policy, when the new President Gamal Abdel Nasser nationalized the Suez Canal and confronted the aggression of France, the UK and Israel. This popularity of Abdel Nasser of Egypt, combined with the formation of the United Arab Republic (UAR) with Syria in 1958, led Egypt to an authoritarian republic which also paved the way for adoption of a new and more patriotic anthem with the Decree No 143/1960, namely "By God, It is Time for My

[2] For a chronological list of Egyptian anthems, see the official website of the Presidency of Egypt. https://www.presidency.eg/en/ Last Accessed on 06/01/2021.; There is a discussion about the official royal anthem of Egypt. According to Peter van Der Meulen, the composition of Guiseppe Pugioli, the "*Salam Affandina*", is argued to be the royal anthem. See http://www.nationalanthems.info/eg-58.htm Last Accessed on 07/01/2021.

[3]https://www.presidency.eg/en/; It is also mentinoned by Al-Missiri in "Studies in poetry", which was cited in Mustafa (2015: 66).

Weapon-*Wallāh Zamān Yā Silāḥī*".[4] This anthem was composed by Kamal al Taween and the poem was written by Salah Jahin; and became the anthem of the UAR. Although this anthem was used until 1979, it was succeeded by "My homeland- *Bilādī*" with the Decree No: 149/1979, which is still in use.[5] Inspired by the 1907 speech of Mustapha Kamil Pasha, the Egyptian lawyer (Kamil 1907),[6] the music of this anthem was previously composed by Sayed Darwish and the lyrics were written by Mohamed Younis al Qadae;[7] however, it was recomposed by Mohamed Abdel Al Wahab in 1979 at the request of President Anwar Sadat (Danielson 1997: 210).

Eslamy Ya Mısr of the independent Kingdom of Egypt during the monarchy could be regarded as a declaration of freedom with precatory words which stressed "sacrifice (*ennani-l-fedaa*), peace (*salaaman*) and being safe-being Muslim (*Eslamy*)", "protect the country against the whole world", and repeatedly used metaphoric phrases such as "Against the world's arrogance", "If the world raised a hand [to hurt you]" and "If the world threw their arrows". Looking from this perspective, the psychological motivation behind the foreign policy orientation of the Kingdom could be understood as the readiness alert for a fight against all neighbours and foreign Powers in case a threat to Egypt's freedom.

As a reaction to the overthrown monarchy, it could be argued that *Nasheed Al Horeya* abreacted the feeling of liberation in which the lyrics used "oppression and humiliation" to refer the old regime and "revenge, martyrs, and blood" to show the motivation of the people, by also frequently stressing the verses "*I am a dead Egyptian / With my blood, I will protect you / And my blood will fill your throat*" as a reference to the large sacrifice given for independence. Moreover, it would not be wrong to mention that this anthem underlined the unity of Coptic and Muslim Arabs in the Egyptian Republic, by using the verse "*the hope of the Nile united in their blood, the blood of Jesus and Muhammad*" instead of verses of *Eslamy Ya Mısr* saying that "Egypt, you are a faith, in addition to my religion". This could be regarded as an epistemological break from the religious ruling type of the monarchy. Here, Mustafa argues that nationalism was expressed in terms of defence and sacrifice together with the metaphorical analogy between Egypt and the religion in *Eslamy Ya Mısr*, which was transformed from religion to freedom in *Nasheed Al Horeya* (Mustafa 2015: 70).

Furthermore, what made President Abdel Nasser to adopt *Wallāh Zamān Yā Silāḥī,* which contained very strong and aggressive verses like "the glory built by toil

---

[4] https://www.presidency.eg/en/; In Mustafa's study (2015: 65) , it is translated as "*Over a long haul, my weapon*"; however, in Danielson's study (1997: 164), it is translated as "*It has been a long time, oh weapon of mine*".

[5] In Presidential Decree no 590/1982, it is declared that "*The first article of the decree stipulates that the first verse of Belady, Belady (Homeland) anthem shall be played along with the musical notes in all popular and national celebrations, and that the musical notes of the anthem shall be played only without the lyrics in the case of receiving foreign presidents and delegations and in other cases in which the national anthem of a foreign country is to be played.*". https://www.presidency.eg/en/

[6] Please note that in the book titled "Encyclopaedia of National Anthems" which is edited by Xing Hang (2003: 201), Mustapha Kamil Pasha is confused with Mustapha Kamal Atatürk, who was the founding father of Turkish Republic.

[7] https://www.sis.gov.eg/section/10/9407?lang=en-us Last Accessed on 08/01/2021.

and pain" and "protecting the homeland with weapons" and words such as "weapon (*Yā Silāḥī*), struggle, war (*Ya Harb*), soldiers (*Algunud*), sacrificing lives (*Al-hayat Alkufuf*), enemy (*Al-'adu*), battlefield (*el-midan*), volcanoes of anger and pushing the enemy into their graves"? Interestingly, the famous singer Umm Kulthüm had repeatedly sung this anthem during the Suez Canal crisis even before its adoption as the national anthem to motivate the public against the intervention of the "enemies" of Egypt (Danielson 1997: 164). Although the lyrics of the previous anthem had a strong tone, Egypt adopted its new anthem with an even stronger tone. After the Arab-Israel War in 1956 and the Suez Canal crisis, the escalated tensions in the Middle East could be argued to have provoked the Arab states into increasing their military capacity in case of another war against Israel or the Western powers. Under these circumstances, Nasser, as the hero of the Suez Canal crisis, increased his popularity among the youth of the Arab world. This, in return, could be understood as a necessity for him to hone his legitimacy by also adopting a new anthem in line with the *zeitgeist*, which could express the sentiments of his nation better in terms of their patriotic feelings in military terms. In this respect, parallel to Nasser's popularity, the attraction of *Wallāh Zamān Yā Silāḥī* also increased; that is why the UAR adopted it as the national anthem of the alliance.[8]

After the death of Nasser in 1970, Anwar Sadat focused on diminishing the influence of Nasserism when he became the President of Egypt. Despite his initial military approach such as waging the Yom Kippur War against Israel in 1973, his foreign policy priorities turned to peaceful talks by engaging into negotiations with Israel starting from 1974. Although Sadat was also the former Vice President under Nasser's presidency, he could be argued to focus on diminishing the influence of Nasserism in his country and in the Arab world. Following the Peace Treaty with Israel in 1979 after the Camp David Accords (Danielson 1997: 243), "My homeland- *Bilādī*" was adopted as the new national anthem which was recomposed but used its original lyrics inspired by Kamil Pasha's 1907 speech. The content analysis of this anthem reveals that the lyrics were dominated with the feeling of devotion to the homeland by heart and love. In terms of its patriotic tone, this anthem prefers to use freedom, hope, nobility and ambition to save the homeland from the enemy, rather than referring to weapons or swords. Within this perspective, it could be argued that Sadat could have used this new anthem as an instrument parallel to the changing understanding in the foreign policy orientation of Egypt and its relationship with its neighbours.

3.2. Iraq

The monarchical rule of the Hashemite dynasty of Iraq survived as a British Mandate between 1921-1932 and as an independent kingdom between 1932-1958, until it was overthrown by a military coup led by Abd al-Karim Qasım who was inspired by Nasser's popularity after the Suez Canal crisis. This was also the time when the new Iraq Republic abolished the Royal Salute-*As Salam Al Maliki*, the old royal anthem of Iraq, the music of which was composed by the British military officer Chaffon in

[8] Iraq also adopted it as its anthem without using the lyrics.

1924, and its instrumental version was played without lyrics.[9] The new national anthem, My Homeland-*Mawtini*, was in use between 1958-1965; this was composed by Lewis Zanbaka and also had no lyrics.

This *Mawtini* of Zanbaka did not live long because the Ba'ath party started to rule the country and changed the national anthem by adopting *Wallāh Zamān Yā Silāḥī*, the anthem of the UAR. Although this anthem was in use without the recitation of its lyrics up until 1981, "Land of the Two Rivers- *Arḍ ul-Furātayn*" was adopted as the new national anthem when Iraq was totally transformed to a radical Ba'ath regime after Saddam Hussein came to power as the authoritarian ruler. This was the first time for Iraq to use lyrics with a national anthem which was written by written by Shafiq al-Kamali and composed by Walid Georges Gholmieh.[10] Other than its intense Ba'athist propaganda, its reference to the ancient kingdoms, important historical figures and geographical beauties dominated the lyrics. Moreover, the patriotic words such as "homeland, fatherland, nation, flag of liberty and Arabian pride" were honed and given a stronger tone by using the words "sword, spears, battlefield and martyrs".

Iraq stopped using *Arḍ ul-Furātayn* as its national anthem after Hussein's removal in 2003; and started to use *Mawtini* as its new national anthem which was officially adopted in 2004. Unrelated to the former *Mawtini* of Iraq, Ibrāhīm Ṭūqān's lyrics and Mohammad Flayfil's composition brought this *Mawtini* into existence in 1934, as the unofficial anthem of Palestine.[11] In addition to its lyrics about refraining from the humiliation, a miserable life and the slavery in the hands of enemy, the tone of the anthem earns a peaceful and patriotic spirit by using words such as "homeland, glory, beauty, pleasure, hope, independence, honourable cause and waving the flag". Even though the new anthem was adopted by the interim government of Iraq under the US occupation, both the transitional and the elected governments continued to use *Mawtini* after the departure of coalition forces.

3.3. Libya

When Muammar Qaddafi overthrew King Idris after his military coup in 1969, he ended the monarchy and declared the Libyan Arab Republic as the new regime, which changed its name to the Great Socialist People's Libyan Arab Jamahiriya in 1977 after the establishment of the new regime. "Libya, Libya, Libya", the national anthem of the United Kingdom of Libya, had its music composed by Mohammed Abdel Wahab in 1951 and was written by Al Bashir Al Arebi;[12] and it was adopted by the Kingdom in 1955, which gained independence from Italy in 1951.[13] Although it was a strong and patriotic anthem referring to the efforts for independence by using the words "struggle, jihad, sacrifice, driving off enemy, Quran in one hand and weapon in the other hand" together with its heavenly messages, Qaddafi adopted the old Egyptian military anthem

[9] Muhammad Ihsan Bin Abdul Rahman's information in http://www.nationalanthems.info/iq-58.htm Last Accessed 09/01/2021.
[10] http://www.nationalanthems.info/iq-03.htm
[11] For Amira Farhoud's translation, visit https://bethbc.edu/blog/2015/11/28/my-homeland-the-youth-will-not-tire-till-your-independence/ Last Accessed on 09/01/2021.
[12] Abdel Wahab also wrote the *Nasheed El Horeya* of Egypt.
[13] An official translation does not exist. For Dr. Khalid Ben Rahuma's translation, visit https://en.wikipedia.org/wiki/Libya,_Libya,_Libya Last Accessed on 10/01/2021.

called “Allah is Greatest-*Allahu Akbar*” in 1969, which had music composed by Abdalla Shams El-Din in 1954 and words written by Mahmoud El-Sherif in 1955 (Hang 2003: 369-370). Other than its three lines about defending the country with weapons and one line about anti-imperialism, the rest of this anthem recited its title “Allah is greatest” repeatedly. After Qaddafi was killed in 2011 during the Civil War in Libya, the new administrative council readopted the old anthem “Libya, Libya, Libya” by changing only its line which was honouring the King Idris to the one honouring Omar Al-Mukhtar instead.[14]

What could be the driving force behind the Qaddafi’s decision for switching to *Allahu Akbar* even though the former anthem was patriotic enough in terms of the tone of its lyrics? Other than the desire for effacing the old Kingdom and its institutions together with its anthem, the prominence of Nasser’s Egypt in the Middle Eastern Arab world could be argued to be the main motivation for Libya in choosing the military anthem of Egypt at that time. Having pleased the Western powers by providing military bases to the US and the UK during the monarchical rule of King Idris, it could be argued that Libya’s reputation needed to be restored in the Arab world after its transformation to a republic. As a new rising leader, the Colonel Qaddafi would find it pragmatical to jump on the bandwagon for the down-wind of Egypt so that he could increase his prevalence by getting closer to Nasser. It should also be noted that the youth of Libya was strongly influenced by the propaganda of Nasser, which also made it easier to accept the military coup of Qaddafi and the overthrow of the pro-Western monarchy. Once the influence of Egyptian propaganda and popularity over Libya’s youth is taken into consideration, it could be argued that accepting the military anthem of Egypt as the new national anthem would find a suitable ground, which also articulated their patriotic feelings.

At this point, Libya’s turning into the Jamahiriya in 1977 and the peace talks between Egypt and Israel should be noted as the two major turning points in Qaddafi’s foreign policy understanding, which also could be traced back in his administration’s approach to the national anthem. In contrast to the decreasing popularity of Egypt in the Arab world during Sadat’s administration due to his peace talks with the Western powers and Israel, Qaddafi could be said to have attained an increasing role in that period. The end of the collaborative relations between Egypt and Libya could also be considered within this perspective, when the historical background of *Allahu Akbar* because of its being the military anthem of Egypt started to fade out in Libya after the peace treaty between Egypt and Israel.

When the authoritarian administration of Qaddafi was overthrown by the opposition after the Libyan revolution starting from 2011, the new republic ousted the Socialist Jamahiriya from the administration. The new republic could be understood as returning to the basics of the monarchical period as the opposition used the former flag of monarchical rule. The Transitional Council of Libya readopted the old anthem “Libya, Libya, Libya” of the Kingdom by only replacing the name of King Idris with Al Mukhtar, the hero of the resistance against Italian colonisation. Despite its patriotic lyrics

[14] Omar Al-Mukhtar (1858-1931), also called The Lion of the Desert, was a Libyan hero who was the leader of the Libyan resistance against the colonization of Libya by the Italians.

targeting the imperialist powers, the readoption of this anthem could be interpreted as a strong sign for refollowing the peaceful relations with the Western powers as they were in the time of monarchical rule.

4. National Anthems of Arab Monarchies

Despite its relatively older history as an independent monarchical Arab state, the Kingdom of Saudi Arabia did not have a state anthem until King Abdulaziz's visit to Egypt in 1950, when Abdul-Raḥman al-Khaṭīb's composition was gifted as its first anthem by King Farouq of monarchical Egypt. Although this anthem, *an-Našīd al-Waṭanī as-Suʿūdī*, was used without lyrics for almost 34 years, it was in 1984 when Ibrāhīm Khafājī was instructed by the King Fahd to write the lyrics.[15] Unlike the anthems of Arab republics, this anthem, like other monarchical anthems, is quite short and contains the lyrics about praising God and flattering the King in addition to its more neutral tone on the homeland, flag and the people compared to the republican anthems.[16] In this short anthem, six out of 12 lines of verses are composed of only one or two words such as "hasten", "my country", "my homeland" and "for the flag".

Likewise, the Royal Anthem of Jordan, *as-Salām al-Malakī al-ʾUrdunī*, also had only four lines at the beginning which said "*Long live the king. His rank exalted, his flags flying high, in sublimity*". In 1946, Abdul Munim Rifai, a Jordanian poet and Prime Minister in 1969 and 1070, wrote the rest of the lyrics which mentioned the greatness of the King and the Prophet of Islam by also flattering King as the teacher and the inspiration for the nation in perseverance, devotion and guidance.[17]

The Cherifian Anthem of Morocco, *an-Našīd aš-Šarīf*, similar to the Saudi Arabian anthem, was used in its instrumental form until Ali al-Skali al-Husayni wrote its lyrics in 1970, when he was instructed by King Hassan II.[18] Although it was composed by a French military officer when Morocco was controlled by France, the newly independent Morocco has continued to use the same melody since 1956. When its lyrics are evaluated, it could be noted that a soft and peaceful tone dominated the anthem with its reference to a perpetual love to the homeland by using the words "glory, grandeur, rising place of lights".

5. Discussion and Concluding Remarks

The content analysis of the national anthems of the Middle Eastern Arab states reveals that their lyrics include key insights about their foreign policy orientations, in which peaceful times in foreign policies also bring the adoption of new anthems with gentler lyrics. For Arab republics it would appear that the changes in their anthems accompany the changes in their foreign policy. Egypt and Iraq changed their anthems five times in accordance with their regime change and/or the radical change in

---

[15] For the translation of the lyrics, see Hang (2003: 551); Also note that the early lyrics was written by Mohammad Talat in 1950 but they were never recited.

[16] Mesbah (2019: 51-52) notes that the anthems of Arab monarchies give more direct reference to religious salvation than the republics.

[17] For the original Arabic lyrics of the anthem, visit https://www.maroc.ma/en/content/national-anthem-1 Last Accessed on 08/01/2021; For the official translation of the lyrics, visit https://kingabdullah.jo/en/page/about-jordan/national-anthem Last Accessed on 10/01/2021.

[18] For translation of the lyrics, see Hang (2003: 438).

administration style. Libya, following the same path, changed the lyrics of its anthem three times, the last of which involved the readoption of the first one.

The lyrics of the republics' anthem mostly include patriotic words and a stronger tone than those of the monarchies; and their tones get stronger in times of conflict and war. It could be argued that the role of the nation in protecting the homeland has been defined more directly in the anthems of the republics than the ones of the monarchies. While those lyrics of republican anthems give more reference to the flag, homeland, freedom, people, soldiers, struggle, sacrifice and weapons, monarchical anthems prefer to flatter the king and praise Allah by invoking heavenly messages. As may be seen in Libya, Iraq and Egypt, those words about war and weapons fade out when their foreign policies turn to a peaceful orientation. At the times of crises and conflicts, however, patriotic feelings are expressed with stronger words against enemies and imperialist powers.

Unlike republics, Arab monarchies seem to prefer shorter lyrics and use their anthems even without lyrics for a long time.[19] Republics attach specific importance to the anthems in terms of promoting the national values and expressing the feelings of their people about independence, and their anthems are mostly selected by organizing national competitions. In contrast to republics, leaders of the Arab monarchies prefer to give instructions to poets or artists to write or compose their anthems, that is why the lyrics of these anthems tend to downplay the passions and feelings of the people.

Looking at the historical progress of the Arab republics, it may also be noted that their monarchical times show a difference compared with today's monarchies in terms of their choice of lyrics. Both Egypt and Libya used patriotic themes in their royal anthems with strong lyrics including words such as struggle, sacrifice and the fight against imperialism.

National anthems, as poetic declarations of the national feelings and the *raison d'état* of independent states, present important clues about the national interest conceptualization and foreign policy orientation. Although those anthems do not change as quickly as the foreign policies of the states, they could still be instrumentalized to extract some key insights for the paths that will be followed in foreign policies, depending on the type of the regime.

REFERENCES

AYALON, Ami (2000), "Post-Ottoman Arab Monarchies: Old Bottles, New Labels?" **Middle East Monarchies, The Challenge of Modernity**, (Ed. Joseph Kostiner)**,** Boulder, Colo: Lynne Rienner Publishers.

CERULO, Karen A. (1989), "Sociopolitical Control and the Structure of National Symbols: An Empirical Analysis of National Anthems", **Social Forces**, Vol. 68, No. 1, p. 76-99.

[19] Meshab (2019: 50-55) mentions the thematic compexity of republican anthems than monarchical anthems.

CERULO, Karen A. (1993), "Symbols and the World System: National Anthems and Flags", **Sociological Forum**, Vol 8, No. 2.

DANIELSON, Virginia (1997), **The Voice of Egypt: Umm Kulthüm, Arabic Song, and Egyptian Society in the Twentieth Century**, Chicago: The University of Chicago Press.

HALLIDAY, Fred (2005), **The Middle East in International Relations: Power, Politics and Ideology**, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

HANG, Xing (2003) (ed.), **Encyclopaedia of National Anthems**, Lanham, Maryland and Oxford: The Scarecrow Press.

HERB, Michael (1990), **All in the Family: Absolutism, Revolution, and Democracy in the Middle Eastern Monarchies**, Albany: State University of New York Press.

HINNEBUSCH, Raymond (2003), **The International Politics of the Middle East**, Manchester, UK: Manchester University Press.

Kāmil, 1. Muṣṭaf'a (1907), **What the National Party wants: speech: delivered on 22nd October 1907 in the Zizinia Theatre at Alexandria**, Cairo: Egyptian Standard.

MESBAH, Hesham (2019), "Collective Identity in National Anthems: Investigating Commonalities and Differences Among African and Non-African Arab Countries", **Music and Messaging in the African Political Arena**, (Ed. Uche T. Onyebadi), Hershey, PA: Information Science Reference, p. 45-64.

MUSTAFA, Esra' (2015), "Semantic Framing of NATIONALISM in the National Anthems of Egypt and England", **International Journal of Applied Linguistics & English Literature**, Vol. 4 No. 4, p. 62-76.

ROGAN, Eugene L. (2009), "The Emergence of the Middle East into the Modern State System," **International Relational Relations of the Middle East**, (Ed. L. Fawcett), Oxford, UK: Oxford University Press, p. 22-41.

SCHLUMBERGER, Oliver (2010), "Opening Old Bottles in Search of New Wine: On Nondemocratic Legitimacy in the Middle East", **Middle East Critique**, Vol 19, No 3, p. 233-250.

APPENDIX- LYRICS OF NATIONAL ANTHEMS

EGYPT: *Al Salam Al Maliki* had no lyrics. The official translations of the lyrics are retrieved from https://www.presidency.eg/en/

Eslamy ya Misr	*Nasheed Al Horeya*	*Wallāh Zamān Yā Silāḥī*	*Bilādī*
O Egypt; Be safe, for I will sacrifice my life for you. Here is my hand for you, if the world raised a hand (to hurt you). Never shall you yield, ever! I am hoping for a better	I was forced to remain silent; and unwillingly I had to be patient. Now, speak, bear, and learn how to hate [enemies]. Your precious honour was worthless for the unjust,	It has been a long time O my weapon I long for you in my struggle Speak and say I am awake, O war it has been a long time.	My homeland, my homeland, my homeland You have my love and my heart. My homeland, my homeland, my homeland You have my love and my heart.

tomorrow, I am heartedly determined to strife, And to my heart, my believe in you is as strong as my believe in my religion. May you, Egypt, be safe, And in peace may you flourish my homeland. If the spears of time are thrown at you, I will be shielding you with my chest. And always be safe. I stand as firm in the face of hardships as the pyramids. In my defence and struggle for my homeland, I do not turn away, tire, or yield. May you, Egypt, be safe, And in peace may you flourish my homeland. If the spears of time are thrown at you, I will be shielding you with my chest. And always be safe.	So shame hit both you and him. Your free land was covered by humility and was overwhelmed by tyranny. Sacrifice life for your honour. Defend your homeland with your life. A rage for honour and land is a rage that resurrects our glory. If hardships yell at us, let every man say: I'm here. O Egypt, I sacrifice myself for you, My blood is to protect your soil, and my blood is to colour your soil. I'm a spark, a sheen, a rock, I'm ember, A fire scorched my breath, and my blood is boiling for revenge. O my homeland, I do not deserve to live if I don't sacrifice my present and future for your freedom, I will make your enemies bleed the blood of my fathers and children bled.	It has been a long time for the soldiers, Advancing with thunderous roar, Swearing never to return, Except with the epoch-making victory, Rise and close the ranks, With lives ready to sacrifice, O the horror that the enemy shall suffer, From you in the fire of the battlefield, O glory, O glory, That was built by us, By toil and pain, Never would go in vain, Who shall protect free Egypt? We shall protect it with our weapons, Land of the revolution, Who will sacrifice for its sake? We will, with our souls, The people march like the light, The people stand still like mountains and seas	Egypt! O mother of all countries, You are my hope and my ambition, And above all people, Your Nile has countless graces! Egypt! You are the most precious gem, A blaze on the forehead of time! O my homeland, be forever free, And be safe from every foe! My homeland, my homeland, my homeland You have my love and my heart. O Egypt, land of prosperity, Filled with the ancient glory, My goal is to repel enemies, Only on God I rely. My homeland, my homeland, my homeland You have my love and my heart. Egypt, noble are thy children. Loyal, and guardians of the reins. Be we at war or peace We will sacrifice ourselves for thy sake, my homeland. You will achieve thy aspirations, by their union as well as mine. My homeland, my homeland, my homeland You have my love and my heart.

IRAQ: *As Salam Al Maliki,* the first *Mawtini* and *Wallāh Zamān Yā Silāḥī* were used without lyrics.

Ardh ul-Furatayn	*Mawtini*

A motherland has extended its wings over the horizon,	My homeland, my homeland
And wore the glory of civilizations as a garment	Glory and beauty, sublimity and splendour
Blessed be the land of the Euphrates	Are in your hills, are in your hills
A homeland of glorious determination and tolerance.	Life and deliverance, pleasure and hope
This homeland is made of flame and splendour	Are in your air, are in your air
And pride unmatched by the highest heaven.	Will I see you, will I see you?
[It is] a mountain that rises above the tops of the world	Safely comforted and victoriously honoured
And a plain that embodies our pride.	Safely comforted and victoriously honoured
Babylon is inherent in us and Assyria is ours,	Will I see you in your eminence?
And with us History [itself] radiates with light,	Reaching to the stars, reaching to the stars
We alone, from among mankind, combined [in possession]	My homeland, my homeland
The anger of the sword and the patience of the prophets.	My homeland, my homeland
When we ignited the sands of Arabs into a revolution	The youth will not tire, 'till your independence
And bore the flag of liberty as an ideology	Or they die, or they die
Since al-Muthanna of Horses charged	We will drink from death, and will not be to our enemies
And Saladin covered it with spears!	Like slaves, like slaves
A motherland has extended its wings over the horizon,	We do not want, we do not want
And wore the glory of civilizations as a garment	An eternal humiliation, nor a miserable life
Blessed be the land of the Euphrates	An eternal humiliation, nor a miserable life
A homeland of glorious determination and tolerance.	We do not want, but we will bring back
We pledge by sword and the speech of pride	Our storied glory, our storied glory
And the neighing of horses when in duty	My homeland!
We are the wall of its limitless range	My homeland, my homeland,
And the roaring of people in days of war	The sword and the pen, not the talk nor the quarrel
We inherited the flags of the Prophet from desert	Are our symbols, are our symbols.
And the Arabian nature and pride	Our glory and our covenant, and a faithful duty
Glorify well the Land of the Arabs	Moves us, moves us.
We have risen, oh Sun set	Our glory, our glory,
The tanned foreheads are filled with laughter and love	Is an honourable cause, and a waving flag.
And firmness that cruised for humans their way	Is an honourable cause, and a waving flag.
O you who is leading his people to supreme elevation	O, behold you, in your eminence,
Make of the horizons our battlefields	Victorious over your enemies, victorious over your enemies.
Oh company of al-Ba'th, you pride of lions,	My homeland, my homeland!
Oh pinnacle of pride and of inherited glory,	
Advance, like terror, to a certain victory	
And resurrect the time of al-Rashid in our land!	
We are a generation who give all and toil to the utmost.	
Oh expanse of glory, we have returned anew	
To a nation that we build with unyielding determination.	
And each martyr follows the footsteps of a former martyr.	

Our mighty nation is filled with pride and vigour And the comrades build the fortresses of glory. May you remain forever a refuge for all the Arabs, Oh Iraq And be as suns that turn night into day!	

LIBYA:

Allahu Akbar	*Libya, Libya, Libya*
Allah is greatest, Allah is greatest Allah is above the plots of the aggressors And He is the best helper of the oppressed With faith and with weapon I shall defend my country And the light of truth will shine in my hand Sing with me! Allah is greatest Allah, Allah, Allah is greatest Allah is above the aggressors O World, look up and listen The enemy's army is coming Wishing to destroy me With truth and with my gun I shall repulse him And should I be killed I would kill him with me Sing with me Woe to the imperialists And Allah is treacherous tyrant Allah is greatest Therefore, glorify him, O my country And seize the forehead of the tyrant And destroy him	O my country, O my country, With my struggle and gladiatorial patience, Drive off all enemies' plots and mishaps Be saved, be saved, be saved, be saved all the way We are your sacrifices Libya, Libya, Libya! O my country, You're the heritage of my ancestors May Allah not bless any hand that tries to harm you Be saved, we are for ever your soldiers No matter the death toll if you've been saved Take from us the most credential oaths, we won't let you down, Libya We will never be enchained again We are free and have freed our homeland Libya, Libya, Libya! Our grandfathers stripped a fine determination when the call for struggle was made They marched carrying Qur'an in one hand, and their weapons by the other hand The universe is then full of faith and purity The world is then a place of goodness and godliness Eternity is for our grandfathers They have honoured this homeland Libya, Libya, Libya! (verse abolished) ~~Extend on Idris the honour, the descendant of the conqueror~~ (new version) Extend on Al Mukhtar the prince of the conqueror He is the symbol of struggle and Jihad He raises our flag high And we follow him, freeing our homeland, He allows praise of his throne

	And raises hope for Libya in heaven, A free flag, Over a rich country, Libya, Libya, Libya. O son of Libya, O son of lions of the wild We're for honour and the honours are for us Since the time of us being honoured, people thanked our generosity and honourableness May Allah bless our Independence O Libyans, seek the dizzy heights as a position in mankind Our cubs, be prepared for the foreseen battles Our youths, to prevail Life is only a struggle for homeland Libya, Libya, Libya!

SAUDI ARABIA, MOROCCO AND JORDAN

Because there was no official translation in the governmental webpages, translations of the lyrics are retrieved from Hang (ed.), *Encyclopaedia of National Anthems.*

an-Našīd al-Waṭanī as-Suʾūdī	*an-Našīd aš-Šarīf*	*as-Salām al-Malakī al-ʾUrdunī*
Hasten, To glory and supremacy! Glorify the creator of the heavens And raise the green, fluttering flag Carrying the emblem of light Repeat! Allah is greatest Oh my country, my country, may you always live The glory of all Muslims Long live the king, for the flag and the country!	Fountain of freedom, source of light Where sovereignty and safety meet Safety and sovereignty, may you ever combine You have lived among nations with title sublime Filling each heart, sung by each tongue Your champion has risen and answered your call In my mouth and in my blood Your breezes have stirred both light and fire Up! My brethren, strive for the highest We call to the World that we are here ready We salute as our emblem God, homeland and king	Long live the King! Long live the King, His rank exalted, His flags flying high, In sublimity. *** We realised our aspirations, When you regenerated for us A renaissance that motivates us, A renaissance that towers Above the high, rising stars. O King of the Arabs, You are greatly honoured By being a descendent of The best Prophet, A great lineage That all major books spoke of. The glorified youth Are your devoted soldiers. Their resolve will never subside And die away, Because from you, They learn perseverance.

		O King of the Arabs, You are greatly honoured By being a descendent of The best Prophet, A great lineage That all major books spoke of. May you always be A light, a guide And a master among people, Delighted and exalted. And under your flags, The glory of the Arabs Rises high. O King of the Arabs, You are greatly honoured By being a descendent of The best Prophet, A great lineage That all major books spoke of.

AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi

Cilt : 9 Sayı : 26 Sayfa: 266 - 295 Mart 2021 Türkiye

Araştırma Makalesi

'YENİ BÜYÜK OYUN'UN NE KADAR BÜYÜK OLDUĞU ÜZERİNE

Poyraz ÇİNİ♣

ÖZ

Dünyadaki önemli doğal gaz ve petrol kaynaklarını barındıran, özellikle Avrupa ülkeleri ve Çin Halk Cumhuriyeti'nin enerji ihtiyacının karşılanmasında önemli yeri olan, hızla gelişen ve geleceğin potansiyel küresel ekonomik merkezlerinden olmaya aday, Orta Asya, Hazar Bölgesi ile bu bölgelerin çevrelerini oluşturan coğrafi alandan meydana gelen Avrasya coğrafyası; günümüzde başta büyük güçler olmak üzere irili ufaklı devletler, uluslararası ve ulusüstü örgütler, terör grupları ve çokuluslu şirketler gibi çok sayıda aktör tarafından oynayan Yeni Büyük Oyun'un sahnesini teşkil etmektedir. Burası 19. yüzyılda Büyük Britanya ve Rus İmparatorluğu arasında yaşanan emperyalist güç mücadelesini tarif eden meşhur Büyük Oyun'un yaşandığı aynı bölgedir. 1907 yılında iki hasım devlet arası imzalanan antlaşmayla birlikte son bulduğu düşünülen Büyük Oyun ve bölge üzerinde yaşanan güç mücadelesi, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin dağılışıyla bağımsızlığını kazanan yeni devletlerle birlikte bölgenin geleceğinin değişik ihtimallere açık hale gelmesi sonucu, 20. yüzyılın sonlarında yeniden uluslararası ilişkiler disiplininin gündemini meşgul eden konular arasında üst sıralarda yer almaya başlamıştır. Eski ve yeni büyük oyunlar arası aktörler, çekişme alanları, mücadelenin kapsamı ve bağlam bakımından çeşitli farklılıklar bulunuyor olsa dahi temel olan tek bir şey vardır: bu bölge yüzyıllardır dünyanın büyük güçlerinin çıkarları için büyük önem taşımaktadır. Bu çalışmanın amacı tarihi Büyük Oyun ve günümüzde sürmekte olan Yeni Büyük Oyun'u karşılaştırmak, benzerliklerini ortaya koymak ve yeni oyun eskiye göre çok daha büyük çaplı olsa da iki olgunun temel sebebinin aynı olduğunu ortaya çıkarmaktır.

Anahtar Kelimeler: Büyük Oyun, Yeni Büyük Oyun, Avrasya, Orta Asya, Rusya-ABD-Çin Rekabeti

ON HOW GREAT THE 'NEW GREAT GAME' IS

ABSTRACT

Today, the geography of Eurasia consisting of Central Asia, the Caspian Region and the geographic area surrounding these regions which has the world's important natural gas and oil resources; which has an important place in meeting the energy needs of European countries and the People's Republic of China; which is rapidly developing and a candidate to be one of the potential global economic centers of the future, constitutes the stage of the New Great Game, which is played by many actors such as great powers, large and small states, international and supranational organizations, terrorist groups and multinational companies. This is the same area where the famous Great Game took place, describing the imperialist power struggle between Great Britain and the Russian Empire, in the 19th century. After the collapse of the Union of Soviet Socialist Republics, with the new states gaining their independence, the future of the region became open to different possibilities thus The Great Game, which is thought to have ended with the agreement signed between two hostile states in 1907 or the power struggle over the region started to rank among the top issues that occupied the agenda of international relations again at the end of the 20th century. While there are various differences in the actors, the areas of contention, the scope of the struggle, and the context between the Great Game and the New Great Game one thing is fundamental: this region has been of great importance to the interests of the great powers of the world for

♣ Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi, poyrazcini@gmail.com, Orcıd ID: 0000-0003-2670-5597

Makalenin Dergiye Ulaşma Tarihi:01.10.2020 Yayın Kabul Tarihi: 15.01.2021

centuries. The aim of this study is to compare the historical Great Game and the New Great Game that is going on today, to reveal their similarities and to reveal that the main reason of the two phenomena is the same, even though the new game is much bigger than the old.

Keywords: The Great Game, The New Great Game, Eurasia, Central Asia, Russia-USA-China Rivalry

Giriş

Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin (SSCB) 20. yüzyılın sonlarına yaklaşırken ömrünü tamamlayıp dağılmasının ardından günümüze kadar, yeni yüzyılın en çok tartışılmış ve Uluslararası İlişkiler disiplininin gündeminde sürekli kendine yer bulmuş önemli konularından biri dünyanın yeni düzeninin, uluslararası sistemin bürüneceği yeni şeklin ne olacağıdır. İki kutuplu sistemin son bulmasıyla ABD, tartışmasız askeri ve ekonomik üstünlüğü sayesinde hegemon güç olarak, kimi değerlendirmelere göre kendi tek kutuplu sistemini ilan etmiş ve sürdürmektedir. Ancak gelişmekte olan reel duruma bakıldığında ABD'nin dünya hegemonyası ve hakkında yapılan bu değerlendirmeler 90'larda ve 2000'li yılların başlarında oldukça geçerliyken; bulunduğumuz dönemde uluslararası ilişkilerde ve küresel sistemde ABD'nin ağırlığının diğer devletlerin oynadığı rollerin çeşitlenmesiyle ve önem kazanmasıyla birlikte dengelenmekte olduğunu görmekteyiz. Dünyanın birçok yerinde ABD'nin tek kutup üstünlüğünü sürdürmeye devam ettiği ancak özellikle Orta Asya ve Hazar Bölgesi'nde (kısaca Avrasya Bölgesi) gücünü kaybettiği; bu bölgelerde çok merkezli, çok kutuplu yeni bir sistemin yerleşmekte/yerleşmiş olduğu yorumları yapılmaktadır. Bu yeni dünya düzeni hakkında yazıp çizenlerin, düşünenlerin, Avrasya bölgesi hakkında çalışmakta olan akademisyenlerin, araştırmacıların sıklıkla kullandığı, geçmişten geri dönüştürülmüş bir kavram giderek öne çıkmakta ve yaygınlaşmaktadır: "Yeni Büyük Oyun".

Avrasya üzerinde 19.yüzyıl boyunca Rusya ve Büyük Britanya imparatorlukları arasında süregelen etkinlik ve nüfuz mücadelesini tanımlamak için kullanılan eski "Büyük Oyun" kavramıyla ilişkilendirilerek türetilen bu kavram ile uluslararası sistemin bu bölgede almakta olduğu yeni biçim ile Avrasya siyasetinin mevcut durumu açıklanmaya ve çerçevelenmeye çalışılmaktadır. Büyük Oyun kavramı, Rusya İmparatorluğu'nun Kırım Savaşı sonrası doğuya yönelmesiyle, Çin Halk Cumhuriyeti'nden (bundan sonra kısaca Çin) İran'a uzanan Avrasya coğrafyasında giderek daha geniş yayılım göstermesiyle ve sınırlarının kaçınılmaz olarak Hindistan'ın güneyinden kuzeye doğru yayılmakta olan Büyük Britanya ile Afganistan üzerinde kesişmeye başlamasıyla ortaya çıkan müzmin mücadeleyi anlatmaktadır. Avrasya üzerinde bir yüzyıl süren bu mücadele, 1907 yılında tarafların imzaladığı anlaşmayla sona ermiş ya da başına "eski" takısı alarak yeni oluşacak düzende neler olacağını, tarihin ilerleyişinin neleri değiştireceğini, bu ilerleyiş sonucu alacağı yeni şekli beklemek ve yıllar sonra farklı aktörler, farklı dinamiklerle tekrardan oynanmaya başlamak üzere yalnızca sezon finali yapmıştır. 1917 Bolşevik Devrimi ile birlikte kurulan SSCB, bir bakıma Rusya İmparatorluğu'nun ardılı olarak, bir müddet sonra bu bölgeyi yeniden denetim altına almış ve bölge 1991 yılında Birliğin dağılmasına dek stabil kalmış, üzerinde "büyük bir oyun" oynanmamıştır.

SSCB dağıldıktan sonra bünyesindeki devletlerden en güçlüsü ancak yalnızca biri olan Rusya Federasyonu'nun yeni bağımsızlaşan Avrasya devletleri üzerinde ilk etapta kurmayı başaramadığı denetim bir güç boşluğu yaratmış; bölgede fırsat kovalayan yepyeni aktörlerin varlık göstermesine sebep olmuş; yaklaşık yüz yıl önce duraklamış olan "Oyun" yeniden oynanmaya başlamıştır. Geçmişte popüler olmuş filmlerin yeni kuşaklar için, bir takım değişiklikler yapılmış olsa da nispeten aynı kalan senaryolarla lakin yeni yüzler ve oyuncularla, yeni teknoloji ve çeşitlenmiş olanaklarla yeniden çekildiği onlarca örnekte olduğu gibi sahnesi aynı kalan Yeni Büyük Oyun da benzer bir senaryoyla bir kez daha gösterime girmiştir. Bu seferki aktörler arasında başrolü paylaşanlardan biri yine Rusya'dır ancak artık Büyük Britanya oyuncu kadrosunda yer almamaktadır. Onun yerine ABD, Çin, Hindistan, Pakistan, Türki Cumhuriyetler, İran, Türkiye ve daha birçok irili ufaklı ülke oyunun 'cast'ına dahil edilmiştir. Bu kez sadece devletler de yoktur üstelik; AB gibi devletlerüstü bir yapı, Birleşmiş Milletler (BM), Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü (NATO), Avrasya Ekonomik Birliği, Kolektif Güvenlik Antlaşması Örgütü (KGAÖ), Şangay İşbirliği Örgütü, Avrasya Kalkınma Bankasıgibi uluslararası örgütler, British Petroleum (BP), Gazprom, Rosneft, China National Petroleum Corporation (CNPC), Exxon Mobile gibi enerji şirketleri ve hatta çeşitli terör örgütleriyle köktendinci paramiliter yapılar da oyunda etkinlik gösteren yardımcı oyunculardır.

Bu çalışmanın amacı oynanmakta olan Yeni Büyük Oyun'un eskisinden ne kadar farklı ve ona göre ne kadar "büyük" olduğunu ortaya koymaktır. Bu çerçevede ilk olarak Avrasya kavramının tanımı ve karşılık geldiği bölgenin stratejik önemi hakkında bilgi verilmekte ardından eski Büyük Oyun olgusu incelenmekte ve oyun hakkında hülasaten kronolojik tarihi bilgi verilmektedir. Sonrasında ise Yeni Büyük Oyun'un başlangıcıyla ilgili bazı tarihi olgular kısaca ele alınmakta; oyuncu aktörler, bölgeyle ve birbirileriyle olan ilişkileri kapsamında incelenmekte; oyunun kapsamı ve boyutuna değinilmektedir. Böylece nihayet 19. Yüzyıldaki mücadeleye göre günümüzde yaşanan mücadelenin ne denli çetrefili ve büyük olduğu ortaya çıkarılmaktadır.

AVRASYA KAVRAMININ TANIMI, HAZAR VE ORTA ASYA BÖLGESİNİN ÖNEMİ

Çalışmaya başlamadan önce, çalışma boyunca birçok sefer kullanılacak olan Avrasya kavramının karşılık geldiği coğrafi konumu belirlemek gerekmektedir. Sıklıkla taşıdığı anlam üzerine ihtilaf yaşanan ve herkesçe kabul edilen ortak bir tanımlaması yapılamayan Avrasya, kelime anlamıyla Avrupa ve Asya kıtalarının tümünü kapsayan ve Dünya nüfusunun %75'inin üzerinde barındıran coğrafi bölgeye işaret etmektedir. Lakin günümüzde, özellikle İngilizce konuşulan dünyada, Moğolistan da dahil olmakla birlikte, sınırlı sayıdaki Sovyet sonrası devletleri (hangilerinin dahil olduğu konusunda tam bir fikir birliği bulunmamakla birlikte) kapsayan bir kolektif etiket olarak "Avrasya" kavramı giderek daha sık kullanılır olmuştur (Hann, 2016: 2). Tarih boyunca bu bölge insanlık açısından büyük gelişmelere sahne olmuş ve bugünün siyasi, sosyal ve ekonomik koşullarını belirleyen mühim olayların merkezi olagelmiştir. Lakin günümüzde Avrasya'nın bu geniş ancak ayrıntısız tanımı yerini daha spesifik ve komplike tanımlamalara bırakmıştır. Avrasya artık sadece basit coğrafi bir tanımlama değildir, içinde siyasi ve kültürel çağrışımlar barındıran geniş bir jeoekonomik ve jeopolitik alana işaret etmektedir (Yılmaz ve diğerleri, 2013: 5-7). Oldukça kalabalık bir nüfusa sahip

olmasının yanında önemli yer altı kaynaklarına da sahip olan dolayısıyla büyük ekonomik yatırımları bünyesinde barındıran Avrasya günümüzün önde gelen jeopolitik merkezlerindendir. Bölgenin büyük önemine işaret ederek onu tanımlayan önemli bir isim olan İngiliz coğrafyacı Halford John Mackinder'in geliştirmiş olduğu Heartland Teorisi'ne göre Volga ve Urallar arasında yer alan Avrasya bölgesi dünyanın merkezidir. Mackinder bu bölgeye hakim olan bir gücün dünyaya da hakim olacağını iddia etmiştir (Özey, 2017: 96). Çünkü ona göre bu bölge, gelişmiş Batı ile zengin kaynaklara sahip Doğu'yu birbirine bağlayan bir geçiş koridoru niteliğindedir bu unsur bölgenin jeopolitik önemi artırmaktadır. Bahsedilen jeopolitik önem ise Heartland olarak tarif edilen bölgenin deniz ulaşımına kapalı olması sebebiyle erişilemezliği neticesinde yerküre üzerindeki en büyük doğal kale olmasından gelmektedir (Sandıklı, 2011: 3).

Avrasya'nın tanımı ve önemine yönelik önemli bir diğer görüş ABD dış politikasını yönlendiren önemli bir isim olan Amerikalı siyaset bilimci Zbigniew Kazimierz Brzezinski tarafından dile getirilmiştir. Brzezinski'ye göre Avrasya bölgesi, dünyanın yeni süper güç adayı Çin, Hindistan, Avrupa ve Rusya'dan meydana gelen; üstün nitelikte ekonomik, demografik ve kültürel değerler ihtiva eden; konumu itibariyle üzerinde varlık gösteren güçlere dünyanın tüm stratejik bölgelerine rahatlıkla ulaşabilme ve müdahil olabilme imkanı tanıyan büyük bir kıtadır. Bu nedenle dünyanın en önemli jeopolitik merkezidir. Brzezinski Avrasya'yı üzerinde hakimiyet kurmak için durmadan mücadele verilen bir satranç tahtasına benzetmektedir (Brzezinski, 1997: 31). Bu satranç tahtasının merkezinde ise Orta Asya yer almaktadır ve bölgenin geleceğini, Orta Asya'nın batısı, doğusu, kuzeyi ve güneyinde yer alan Rusya, Çin, İran, Hindistan, Avrupa, Türkiye ve tabi ki ABD gibi kilit oyuncuların çıkarları arası etkileşim belirleyecektir (Brzezinski, 1997: 34-35). ABD bu alana tek başına egemen olmak için bölgeden fazla uzak ancak bölgeyle ilgilenmemek için de fazla büyük bir güçtür. Brzezinski en doğru çözümün uluslararası toplumun bu coğrafyaya ekonomik erişiminin engelsiz olmasına imkân sağlayacak bir jeopolitik çoğulculuğun oluşturulması böylece hiçbir gücün tek başına bu önemli coğrafi bölgeye hükmedememesinin garanti altına alınması olduğunu söylemektedir (Yılmaz ve diğerleri, 2013: 9).

Bu çalışmada benimsenmiş olan Avrasya kavramı geniş anlamı haricinde işte bu merkez bölgeyi yani, Kafkasya'nın batısından Çin Halk Cumhuriyeti'nin sınırlarına kadar uzanan, büyük oranda Rus ve Türki Pers ve Afgan halkların ya da akraba toplulukların yaşadığı Orta Asya'yı ve geniş çevresini belirtmek üzere kullanılmaktadır. Orta Asya siyasi haritası Kazakistan, Türkmenistan, Özbekistan, Kırgızistan, Tacikistan, Afganistan, Çin'in Sincan-Uygur Özerk Bölgesi ile Hindistan'ın, Pakistan'ın ve İran'ın kuzey kesimlerinden oluşmaktadır. Bu bölge, doğal özellikleri, tarihi, kültürü ve yaşam biçimleri açısından Avrasya'nın genelinden ve Doğu Asya'dan farklılığı çerçevesinde İç Asya olarak da tanımlanabilmektedir (Bilgin, 2010: 158). Matematiksel konumu 55°-90° doğu boylamları ile 40°-50° kuzey enlemleri arasındaki topraklara denk gelen Orta Asya, Asya kıtasının, kendisini çevreleyen okyanus ve deniz havzalarından en uzak bölgesinde yer almakta ve kuzey-güney yönünde Sibirya'dan Hindistan'ın kuzeyindeki Himalayalar'a, doğu-batı yönünde ise Ural-Hazar hattından Moğolistan ve Çin'in kuzeybatısına kadar uzanan büyük bir alanı kapsamaktadır (Yüce, 2006: 44). Sahip olduğu başta petrol ve doğalgaz olmak üzere çeşitli ve zengin doğal

kaynakların yanı sıra Avrupa, Asya ve Afrika kıtasında yer alan ülkeler arası havayolu taşımacılığının merkezi güzergâhı olması, yine bu kıtalar arasındaki iletişim ve kara ulaşımı ağlarının kesişme noktasında yer alması, tüm Avrupa ve Asya'ya yayılan enerji hatlarının bu bölgeden geçmesi (Yüce, 2006: 61) de Orta Asya bölgesinin önemini pekiştiren detaylardır. Burayı önemli kılan bir başka unsur olarak ürettiği iç enerji ve bu enerjinin yayılma menzili de değerlendirmeye alınmaktadır. Merkezi konumu Orta Asya'yı etrafını çevreleyen farklı medeniyetlerin etkisine açtığı gibi aynı zamanda çevresini etkileyen bir fenomen haline getirmekte ve içinde biriktiği yoğun enerjiyi sınırları dışarı taşırarak tüm dünya sistemini sarsan patlamaların beşiği (Okur, 2011: 23) olmasına da sebebiyet vermektedir.

Avrasya'da her daim söz konusu olan hakimiyet mücadelesi, 19. yüzyıla değin bölgede bulunan ülkeler tarafından yürütülmekteyken, 19. yüzyıl ile birlikte ilk kez bölge dışından bir güç olan Büyük Britanya bu mücadeleye dâhil olmuştur ve Büyük Oyun başlamıştır. Günümüzde ise onun yerini ABD almıştır ve artık Yeni Büyük Oyun oynanmaktadır (Sandıklı, 2011: 8). Yeni Büyük Oyun'u incelemeye başlamadan önce, bölge üzerindeki mücadelenin nereden gelip nereye gittiğini gözler önüne sermek adına eski Büyük Oyun'un ne olduğu ve nasıl oynandığını ele almak yardımcı olacaktır. Bu bağlamda takip eden bölümde Orta Asya'da 19. yüzyılda yaşanan Büyük Britanya ve Çarlık Rusya çekişmesinden kronolojik olarak kısaca bahsedilecektir.

19. YÜZYILDA BÜYÜK OYUN

"Büyük Oyun" terimi, ilk ve orijinal haliyle 19. yüzyılda başta Afganistan olmak üzere Orta ve Güney Asya toprakları üzerinde, Büyük Britanya ve Rus İmparatorluğu arasında yaşanan politik, diplomatik, ekonomik, ticari nüfuz mücadelesini tanımlamak için kullanılmıştır.19. yüzyıl boyunca süren bu Büyük Oyun ya da bir başka tanımlamaya göre Victoria Dönemi Soğuk Savaşı'nda (Sergeev, 2013: 347) Rus İmparatorluğu Orta Asya'da büyük topraklar elde etmiş ancak daha güneye, sıcak denizlere ulaşması Büyük Britanya tarafından engellemiştir. Her iki devletin, oyunu oynarken sahip oldukları motivasyon ve hedefleri arasında bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Britanya, Hindistan sömürgesini, kuzeyden gelen tehditlere karşı korumaya çalışırken; Rus Çarlığı, güneye doğru olan ilerlemesini topraklarının doğal bir genişleme süreci olarak görmekte ve uzun yıllardır buradaki hanlıklarla ve yerel halklarla sürdürdüğü ticari ilişkilerinin güvenliğinin sağlamlaştırmak istemektedir. Rus İmparatorluğu'nun Orta Asya'da güç kazanması, Büyük Britanya'nın Hindistan'da zayıflaması anlamına geleceğinden iki güç kaçınılmaz şekilde karşı karşıya gelmiştir. Güneye doğru Rus yayılmasından rahatsızlık duyan, Hindistan sömürge ticaretinin kazanımlarının tehlikeye düşmesinden korkan Büyük Britanya, Rus İmparatorluğu'yla çetin bir rekabet içine girmiştir (Yetişgin, 2006: 8-687-688).

Sergeev'e göre Rus ve Britanya imparatorluklarının bu bölge üzerinde böylesi amansız bir mücadele içine girmesinde birçok temel itici gücün birleşimi etkili olmuştur. Bunlar arasında en önemlileri 1800'lerin ortalarında sanayileşme süreciyle bağlantılı olarak Rus bölgesel yayılmacılığının artış göstermesi, Rus İmparatorluğu'nun yürüttüğü Kafkas Savaşı'nın (1828-59) sona ermesi böylece Rus birliklerinin Orta Asya'ya doğru sevk edilmesi; Hindistan'da "Sepoy İsyanı" (1857-8)'nın çıkması, Çin ve Britanya arasında gerçekleşen İkinci Afyon Savaşı (1856-60), İngiliz-Pers Savaşı (1856–7) gibi

sebeplerle bölgedeki Britanya askeri gücünün artırılması, Britanya'yı alternatif pamuk kaynakları arayışına (özellikle günümüzde Özbekistan sınırları içerisinde yer alan bölge önemli bir pamuk üreticisiydi) gönderen Amerikan İç Savaşı (1861–5) ve elbette 1857-58'de dünyanın ilk ekonomik krizinin yaşanmasıyla, Britanya'nın ödemeler dengesi açığını telafi etmek için[1] Asya pazarına ağırlık vermesi (Sergeev, 2013: 14-15). Bu gelişmelerle birlikte iki büyük güç için Orta Asya bölgesi vazgeçilmez bir stratejik hedef haline gelmiştir ve mücadele kaçınılmaz olmuştur.

Büyük Oyun tabiri, karşılık geldiği yukarıda bahsettiğimiz anlam çerçevesinde ilk kez, İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nde istihbarat subayı olarak çalışan Arthur Conolly tarafından kullanılmıştır. Collony İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin hizmetinde olan 6. Bengal Hafif Süvari Alayı'nın kaptanıdır ve Orta Asya'ya birçok keşif misyonuna katılmıştır. Collony şahsi notlarında ve yazdığı çeşitli mektuplarda Rus ve İngiliz ajanları arasında bölge üzerinde yaşanan mücadeleyi bu terimi kullanarak ifade etmiştir (Hopkirk, 2001: 123-124). Collony ''Oyun''u oynarken Haziran 1842'de Buhara Emiri tarafından idam edilmiştir. Mektuplar ve notlarda yer alan bu nitelemeyi, 1907 yılında edebiyat alanında Nobel Ödülü kazanan Britanyalı yazar Rudyard Kipling, ''Kim''başlıklı eserinde kullanmış ve popüler olan eser sayesinde terim hem ölümsüzleşmiş hem de alanyazına yerleşmiştir (Hopkirk, 2001: 1-2). Ancak her şeyin başlangıcına sebep olan ilk gelişmeler aslında Collony'nın bölgede varlık gösterdiği bu tarihlerden biraz daha gerilere 18. Yüzyılın ortalarına denk gelmektedir.

Rus İmparatorluğu 16. yüzyıldan itibaren Orta Asya ve Kafkaslar bölgesine doğru yayılmaya başlamıştır. Aynı yüzyılın bitimine doğru Uralları aşan Rus güçleri, Sibirya, Kazakistan ve Orta Asya'daki Türk hanlıklarının hâkimiyeti altındaki toprakları da zaman içerisinde ele geçirmiştir (Yetişgin, 2006: 675-676). Büyük Britanya ise, Fransa ile giriştiği, 1756–1763 yılları arası süren 7 Yıl Savaşları sonunda Hindistan'ın hakimiyetini Fransa'yı oradan tamamen çıkarak ele geçirmeyi başarmış ve Asya siyasetine doğrudan dâhil olmaya başlamıştır. Bunu takiben Hindistan, İngiltere'nin dış politikasında ve ekonomisinde en önemli unsurlardan biri haline gelmiştir (Doğan ve Erdoğan, 2017: 841-842). Bir süre sonra Rusya'nın güneye doğru genişleme çabasıyla karşılaşan Büyük Britanya, Hindistan sömürgesinin kuzeyinde bir güvenlik şemsiyesi oluşturma çabasına girişmiştir ve nihayet Büyük Oyun oynanmaya başlanmıştır. Sergeev gibi Hopkirk de başlangıcı, erken 19. yüzyılda Rus askeri birliklerinin önce Kafkaska'yı ele geçirip ardından da İran'ın kuzeyine doğru harekete geçmesi olarak görmektedir. Rusya'nın bir önceki yüzyıllar boyunca tüm Sibirya'yı ele geçirmesi veya Avrasya'ya yayılması diğer büyük güçleri ve özellikle Büyük Britanya'yı tedirgin etmemişken güneye ilerleyişi krizi başlatan sebep oluvermiştir. Fransa İmparatoru Napoleon Bonaparte kaybettiği Hindistan topraklarını geri almak amacıyla, 1807 senesinde dönemin Rus Çarı 1. Alexander'a bir ittifak çağrısında bulunmuştur. Buna göre Fransız ve Rus ortak birliklerinden oluşturulacak bir ordu Kafkasya ile Afganistan-İran üzerinden Hindistan'a girerek Britanyalıları yenilgiye uğratacaktır ve ardından tüm dünyayı ele geçirip aralarında bölüşeceklerdir. Bu teklifin Ruslarca kabul edilmesinin üzerine Büyük Britanya, Hindistan cephesini güçlendirme arayışına başlamıştır. Kısa

[1] Britanya bu dönemde Amerikan kolonilerinin kontrolünü kaybetmiştir ve Kıta Avrupası'ndaki ekonomik etkinliği Almanya'nın giderek yükselen gücüyle sınırlanmaya başlamıştır.

süre sonra Napolyon Bonaparte'ın izlediği strateji ve uyguladığı siyaseti değiştirip hedefine Moskova'yı alarak Rusya'ya saldırması üzerine Hindistan'ın müşterek istilası projesi rafa kalksa da Rusya kendi başına güneye yayılma stratejisini uygulamaya devam etmiştir (Hopkirk, 2001: 2-4).

1813 yılında Rus İmparatorluğu, İran ile savaşa girişerek Aras Nehri'nin kuzeyinde kalan ve Bakü ile Gürcistan'ı içeren Kafkasları ve Orta Asya Türkistan'ını İran Şah'ın elinden Gülistan Antlaşması ile almayı başarmıştır. Antlaşma sonucu, üzerindeki tüm denizcilik haklarını elde eden Rusya Hazar'ı bir Rus denizi haline getirmiştir (Hopkirk, 2001: 66). Rusya'nın Güneye inmesinden rahatsızlık duyan, Hindistan sömürgesinin güvenliğini sağlamak ve buradaki çıkarlarını korumak isteyen Britanya İmparatorluğu, Gülistan Antlaşması'nın sonuçlarından memnun olmayan İran Şahı ile 1814 yılında bir dostluk anlaşması imzalamıştır. Bu antlaşmayla İran'ın kendi toprakları üzerinden geçilerek Hindistan'a karşı sefer yapılmasına izin vermeyeceği hükme bağlanmıştır (Doğan ve Erdoğan, 2017: 843-844). Büyük Britanya'nın bu desteğine güvenen İran, Ruslardan intikam için almak için tekrar savaşa kalkışmış ancak İkinci İran-Rus savaşında yeniden yenilmiştir. Bu savaşın ardından 1826 yılında imzalanan Türkmençay Antlaşması ile İran üzerinde nüfuz kurmayı başaran Rusya (Soofizadeh ve Türker, 2018: 570), Britanya'yı bilvasıta sıkıntı içine sokmak ve Afganistan üzerinde İran eliyle kontrol sağlamak adına İran'ı 1833 yılında, günümüzde Türkmenistan sınırları içinde bulunan Merv ve Herat üzerinden Britanyalılara saldırıya yöneltmiştir. Böylece Britanya için Rus tehlikesi giderek artan bir sorun haline gelmiş, Hindistan'daki topraklarını ve mevcudiyetini Batıda ve Kuzeyde askeri olarak müdafaa etme gereği oluşmuş, dolayısıyla Büyük Oyun yeni ve daha tehlikeli bir aşamaya geçmiştir (Hopkirk, 2001: 164).

Rusların teşvik ve yönlendirmesiyle İran'ın 1833'de gerçekleşen Merv ve Herat'ı işgal teşebbüsü, İngiltere'nin sömürge topraklarını savunma hattının merkezini Afganistan'a kaydırması ile sonuçlanmıştır. Çünkü Herat'a karşı girişilmiş bir fetih hareketi, aslında Hindistan ile Büyük Britanya'ya yapılmış demektir ve bu durumda Büyük Britanya'nın artık İran üzerindeki nüfuzunu ciddi anlamda kaybettiği ortaya çıkmıştır. Bunun ardından, Büyük Britanya Orta Asya'nın güneyine doğru muhtemel Rus yayılmasına karşı bir ittifak zinciri oluşturmaya çabalamış, Orta Asya Türk Hanlıkları olan Hiva, Buhara ve Hokand ile Afganistan'a ittifak zemini oluşturmak için gerekli imkânları araştırmak üzere elçiler göndermeye başlamıştır (Çetin, 2000: 3). Çarlığın Orta Asya'da gittikçe yayılım gösterip sonunda Afganistan'ı da ele geçirerek en büyük zenginlik kaynağı olan Hindistan sömürgesini doğrudan tehdit eder hale gelmesinden endişe duyan Büyük Britanya, gönderdiği elçiler vasıtasıyla beklediği sonucu elde edemeyince yöntem değiştirmiş ve böylece 1838 yılında Birinci İngiliz-Afgan Savaşı gerçekleşmiştir. Büyük Britanya, Afganistan'ı Rus yayılmasına karşı bir tampon bölge olarak görmektedir lakin bu aynı zamanda Orta Asya'nın Rus Çarlığı'nın nüfuz sahası olarak onaylanması anlamına gelmektedir (Şeyhanlıoğlu, 2008: 65). Britanya bu savaşla birlikte Afganistan'da kukla bir rejim yerleştirmeye çalışmıştır. Rejim kısa ömürlü olmuş ve Britanya'nın askeri desteği olmadan ayakta kalamayacağı anlaşılmıştır. 1842 yılında Britanya güçleri, Afgan çetelerce Kabil'den atılmıştır. Devam eden saldırılara dayanamayan Britanya güçleri Hindistan'a doğru geri çekilirken büyük kayıplar vermişlerdir.

Büyük Britanya'nın 1842'deki yaşadığı hezimet Rusya İmparatorluğu'nu Orta Asya'da daha aktif bir siyaset izlemek konusunda cesaretlendirmiş olsa da 1853-56 yılları arasında Avrupalı devletlerle arasında yaşanan Kırım Savaşı'nda Rusya'nın yenilgiye uğraması cesaretin eylemlere yansımasını on yıl kadar geciktirmiştir (Çetin, 2000: 3). Britanya, Herat ve Merv'i Çarlık ekseninde hareket eden İran'a bırakmamak adına 1856 yılının Kasımında, İran'a savaş ilan etmiştir. Britanya donanması, 1856 yılının 10 Aralık günü İran'ın Basra Körfezinde yer alan en önemli deniz üslerinden Bender Buşir'i işgal edince İran, Rusya'dan yardım istemiş ancak henüz birkaç ay önce sona ermiş olan Kırım Savaşı'nda aldığı yenilginin olumsuz etkilerini üzerinden atamayan Rusya, İran'a gereken yardımı sağlayamamıştır (Şeyhanlıoğlu, 2008: 65). Böylelikle tekrardan İran üzerinde kontrol sağlamayı başaran Büyük Britanya aynı Rusya gibi bir maşa olarak kullandığı İran'ı, Rusların işgalinde bulunan Merv şehrine yönlendirmiştir. Ancak Merv şehrinde bulunan Türkmenlerin Britanya destekli İran ordusunu yenilgiye uğratması, Britanya'nın politikalarını yeniden gözden geçirmesine neden olmuş ve Büyük Oyun'da İran'ın dönemi kapanmış ve Afganistan'ın önemi artmıştır. Bu motivasyon çerçevesinde Afganistan ile olan ilişkilerini geliştirmekten vazgeçmemiş olan Britanya, Afganistan ile 1855 yılında imzalanıp 1857'de yenilenen İngiliz-Afgan anlaşması ile dostluklar ve düşmanlıklar konusunda ortaklaşmayı başarmıştır. Bu ittifak sayesinde Afganistan üzerinde tam kontrol sağlayan ve Kırım Savaşı sonunda geçici olarak bertaraf edilmiş Rus tehdidinin ardından Britanya batı cephesini güvenliğe aldığını düşünmüştür (Çetin, 2000: 3).

Takip eden yıllarda Çarlık, Orta Asya hanlıkları olan Buhara, Hiva, Hokand teker teker kontrolü altına almaya başlamıştır. Orta Asya hanlıkları arasında herhangi bir siyasi birliğinin bulunmaması ve kendi aralarında sürekli mücadele içinde olmaları Çarlık'ın Orta Asya'da yayılışına ve bölgede hâkimiyet kurmaya başlamasına karşı ortak bir duruş sergilemelerinin önünü kesmiştir (Özder, 2013: 81). 1863 yılında Orta Asya'da tekrardan ivme kazanan Rus yayılmasıyla birlikte Büyük Oyun'un tansiyonu bir kez daha yükselmiştir. Britanyalılarla müttefiklik ilişkisi geliştirmiş olan Afgan hanı Dost Muhammed'in 1963'teki ölümüyle varisleri arasında taht mücadeleleri başlamıştır (Hopkirk, 2001: 285). Bu dönemde Rusya da gücünü geri kazanıp yarım kalan işlerini bitirme kararlılığıyla, gelişmekte olan ekonomisinin hammadde ihtiyacını giderip, yeni pazarlar yaratma, Orta Asya ticaretinin güvenliğini sağlama ve Kırım Savaşı sonucu sarsılan itibarını yeniden tesis etme amaçlarını uygulamaya başlamıştır. Kırım Savaşı, Rusya'ya Batı'da bir siyasi geleceğinin ve Avrasya bölgesi dışında bir şansının olmayacağını göstermiştir. Böylece ilgisini en yüksek seviyede doğu ve güneye kaydıran Çarlık Rusya'sı 1964 yılında Taşkent'i ele geçmiştir (Hopkirk, 2001: 297-298). Afgan hanının vefatının ardından başlayan taht kavgaları ise 1965'te iç savaşa dönüşmüştür ve Rusya bu iç savaşa müdahil olarak taraflardan birini desteklemeye başlamıştır ve kavgalar daha da şiddetlenmiş, Britanya'nın Afganistan üzerindeki kontrolü sallantıya girmiştir. Ancak Rusya da aslında Afganistan'da doğrudan nüfuz sahibi olmak istememektedir. Diplomasi yoluyla Britanya ile iletişime geçerek bir teminat vermiştir. Bu teminata göre Rus ilerlemesinin doğal sınırlarına ulaştığı ve Afganistan ile Hindistan'ın Rusya'nın ilgi alanı dışında kalacağı belirtilmiştir (Çetin, 2000: 4).

Afganistan'daki taht kavgalarından galip çıkan Şir Ali, eski Afgan toprakları üzerinde yeniden hâkimiyet kurmak için harekete geçince, bu siyasetin hem Rusya'nın hem de Britanya'nın çıkarlarına zarar vermeye başlamasıyla sınırlandırılması gerekliliği doğmuş (Çetin, 2000: 5-6) böylece 31 Ocak 1873'de Britanya ve Rusya arasında Afganistan üzerinde bir anlaşmaya varılmıştır. Bu antlaşmaya göre Afganistan'ın Rus nüfuz bölgesi dışında kalması ve tampon devlet statüsü kabul edilmiştir. Antlaşma neticesinde Britanya Afganistan'ın kuzeyinde Rusya'yı serbest bırakmaktadır ancak bunun karşılığında Afganistan'a müdahale etmemesini talep etmiş ve özellikle dış politikayla ilgili meselelerde Afganistan üzerinde etkili ve egemen bir konuma gelmeyi garantilemiştir (Şeyhanlıoğlu, 2008: 66-67). Aynı tarihlerde Orta Asya'daki Rus yayılması da hız kesmeden sürmüştür. Rus general Konstantin Kaufmann 1867 yılında Rusya Türkistanı'na yönetici general olarak atanmıştır. Rusya, 1868 yılında Semerkand'ı ele geçirmiş ardından Buhara, imzalanan barış antlaşması sonucu Rus mandası altına girmiştir (Hopkirk, 2001: 305-307). Sonrasında Hiva, Buhara'yı takip etmiş ve manda yönetimine girmiştir, Hokand ise 1876 yılında Rusların olmuştur (Hopkirk, 2001: 340). Rusya bu bölgeleri resmen toprağı haline getirirken 1 Mayıs 1876 yılında Britanya Parlamentosu Kraliçe Victoria'yı resmen "Hindistan İmparatoriçesi" olarak tanımıştır. Böylece Kraliçe bölgede, Rus Çarı ile aynı düzleme gelmiştir ve Hindistan doğrudan imparatorluk toprağı olarak ilan edilmiştir.

1878 yılında Kaufmann tarafından Kabil'e davetsiz bir diplomatik misyon gönderilmiştir. Takiben aynı yıl Britanya'nın göndermek istediği diplomatik misyonu Afganistan yönetimi kabul etmemiştir. Bunun üzerine ilk önce bir ültimatom gönderen Britanya Kasım'da büyük bir orduyla Afganistan'a girmiş ve 1880 yılına kadar süren İkinci İngiliz-Afgan Savaşı başlamıştır (Barfield, 2010: 140). İlkinde olduğu gibi ikincisi de Britanya için iyi başlamış ancak kötü bitmiştir. Savaş devam ederken Şir Ali Şubat 1879'da hayatını kaybedince yerine Yakup Han geçmiştir. Rusya'nın askeri desteğine sahip olmayan yeni Han ülkenin tamamen işgal edilmesini önlemek adına Mayıs 1879'da Britanya ile antlaşma imzalamıştır. Antlaşma sonucu, Afganistan'da daimi Britanya askeri varlığı kabul edilmiş; Afganistan, Hindistan serbest ticaret bölgesine dahil edilmiş ve dış ilişkilerde Britanya kontrolü kabul edilmiştir. Ancak ülke içinde huzurluk devam etmiş, Britanya'ya muhalif grupların sürdürdüğü çatışmalar son bulmamıştır. Ülkede yeniden bir iç savaş ve isyan patlak vermiştir. Eylül 1879'da Britanya'ya karşı çıkan isyanda Britanya'nın önemli komutanları ve subayları öldürülmüştür. Bunun üzerine diğer Britanya kuvvetleri, Kâbil'e kadar ilerlemiş ancak bir türlü isyancıların üzerinde galibiyet sağlanamamıştır. Bu esnada Yakup Han tahttan indirilmiş yerine Eyüp Han geçirilmiş ancak isyancılarla olan bağlantısı ortaya çıktıktan sonra o da indirilerek tahta oturtulan yeni kişi Abdurrahman Han olmuştur. Britanyalılara karşı isyanda olan Afganların birçoğu toplanarak Eyüp Han komutasında bir araya gelmiş ve yeniden saldırıya geçmiştir. Ancak nihayet 1880'de yaşanan bir dizi savaşın sonunda Britanya güçleri tarafından mağlup edilmiştir lakin daha fazla kan kaybetmek istemeyen Britanya güçleri 1881'de Afganistan'ı terk etmiştir. (Barfield, 2010: 141-145). 1880'de iktidara gelen Abdurrahman onlarca yıldır süren kabileler arası savaşlar, taht kavgaları ve ülke içi isyanlarla mücadele etmiş, sertçe bastırarak ülkenin büyük çoğunluğunu merkezi yönetimin hakimiyeti almayı başarmış ve Afganistan'ın uzunca bir süre stabil halde kalmasını sağlayarak ülkeyi 1901'e kadar 21

yıl boyunca yönetmiştir. Abdurrahman Han'ın bu süre zarfındaki temel siyaseti ne Rusya ne de Britanya'ya karşı düşmanca bir tavır takınmamak, güçler arası dengeyi kurmaya çalışmak olmuştur (Barfield, 2010: 147-164).

Rusya ve Britanya arası bir süreliğine durulan sular 1884 yılında Rus yayılmacılığı yeni bir krize neden olunca tekrardan harekete geçmiştir. "Panjdeh Olayı" adıyla bilinen krizde Rusya günümüzde Türkmenistan sınırında bulunan Amu Darya nehrinin güneyine doğru ilerlemeye geçince Britanya ve Rusya doğrudan savaşın eşiğine gelmiştir. Diplomatik çabalar sonucu savaş önlenmiş Britanya Rusya'nın ele geçirdiği toprakların bazılarını, daha fazla güneye ilerlememesi, Afganistan sınırını geçmemesi koşulu ile tanımıştır. İki güç Afganistan'a hiçbir söz hakkı tanımadan 1885-1888 yıları arasında ülkenin kuzey sınırını belirlemek üzere çalışan Afgan Sınır Komisyonu'nu (Afghan Boundary Commission) oluşturmuşlardır. Buna göre Rusya Afganistan'ın kuzeyinden girerek güneye doğru ilerlediği noktalardan çekilmiş, Amu Darya nehri kuzey sınırı kabul edilmiş, ancak Rusya'nın Panjdeh'i elinde tutmasına müsaade edilmiştir (Hopkirk, 2001: 407-413). Bu anlaşmanın ardından kuzeydeki sınır problemleri kısmen çözülmüş olsa da bu sefer Afganistan'ın kuzey-doğu ve doğu sınırıyla ilgili çekişmeler başlamıştır. 1893 yılında tarihinde Durand Antlaşması imzalanarak, Wakhan (Vahan) bölgesi, Hindistan ile Afganistan arasında ve Afganistan ile Rusya İmparatorluğu arasında sınır haline getirilerek ortadan ikiye bölünmüştür. Bu bölge 20. yüzyılda, Vahan Koridoru adıyla anılmaya başlanmış, iki birbirine rakip büyük güç arasında bir tampon bölge olarak işlev görecek şekilde arazi dar bir şerit haline getirilmiştir. Söz konusu Vahan koridoru Peştunca konuşulan bölgenin ortasından geçmekte ve aslında bu bölgenin akraba insanlarını güney ve kuzey bölgelerine ayırmaktadır (Barfield, 2010: 47-49).

Birinci Dünya Savaşı yaklaşırken iki güç de Alman İmparatorluğu'nun Orta Doğu'daki artan nüfuzundan endişe duymaya başlamıştır. İran'ı ve Mezopotamya'yı Alman etkisine sokabilecek Bağdat Demiryolu projesi bu endişenin başlıca sebeplerinden biri olarak kabul edilmektedir. Böylece İngiltere ve Rusya bölgeyi ve çıkarlarını Almanlara karşı efektif şekilde koruyabilmek adına Orta Asya üzerindeki itilaflarını çözüme kavuşturmak konusunda fikir birliğine varmıştır. Bunca yıllık çekişmenin ardından nihayet belirlenebilmiş olan bu sınırlar 1907 yılının 31 Ağustos'unda imzalanan İngiliz-Rus Antlaşmasıyla bir kez teyit edilmiştir. Böylelikle Rus İmparatorluğu'nun Orta Asya'daki konumu nihayet kesin bir şekilde belirlenirken, Britanya'nın da Hindistan'ın tehdit altında kaldığı yolundaki kaygıları nihayet giderilmiştir. 1907 yılında imzalanan anlaşmayla her iki ülke de savunulabilecek sınırların oluştuğuna ikna olmuştur. Anlaşmaya göre, Rusya ve Büyük Britanya, Afganistan'ı kesin olarak tampon bölge kabul etmiştir. Afganistan'ın dış politikası bir kez daha Büyük Britanya'ya bağlanmıştır (Hopkirk, 2001: 495-497). 1907'de imzalanan antlaşma ile Büyük Oyun'un son bulduğu kabul edilmektedir. Rusya, rejimi değiştirmeye çalışmadığı takdirde Büyük Britanya'nın Afganistan üzerindeki kontrolünü kabul etmiştir. Aynı zamanda Afganistan ile kuracağı tüm ilişkileri Britanya üzerinden gerçekleştireceğini de beyan etmiştir. Britanya tarafı da Afganistan'ın mevcut sınırlarının korunacağına ve Rusya topraklarının Afganlar tarafından taciz edilmesine mani olacaklarına dair güvence vermiştir (Hopkirk, 2001: 498-499). Bu antlaşmayla İran da Kuzeyde Rusya hâkimiyetinde, Güneyde Britanya hakimiyetinde ortada da ikisi

arasında tampon olarak konumlandırılacak bir nötral bölge şeklinde 3 parçaya bölünmüştür. 1907 antlaşması, Rusya ve Britanya imparatorluklarının İran, Afganistan ve Tibet toprakları üzerindeki çakışan çıkarlarını uzlaştırmayı başardığı gibi Birinci Dünya Savaşı'na giden süreç içinde Avrupa kıtasında şekillenmekte olan yeni güç dengesi siyasetinin de bir tamamlayıcısı olmuştur. Şöyle ki: bir süredir birbiriyle yakınlaşmakta olan Almanya ve Avusturya Macaristan İmparatorluğu ile onların karşısında biçimlenen Fransa-Rusya ve Britanya-Fransa ittifaklarının ardından 1907 tarihli uzlaşı ile birlikte nihayet cepheler netleşmiş ve Birinci Dünya Savaşı koşulları oluşmuştur (Atuk, 2018: 100).

1907'de Büyük Oyun bitmiştir ancak bu bölümü bitirmeden önce bahsedilmesi gereken birkaç olgu daha bulunmaktadır. İlk olarak varılan kronolojik noktadan birkaç yıl geriye giderek Afgan Hanı Abdurrahman'ın 1901'deki ölümü sonrası olanları incelemek gerekmektedir. Han'ın ölümü üzerine, yerine tarihte ilk defa hakkında ihtilaf ve çatışma yaşanmadan varisi Habibullah Han geçmiş (Barfield, 2010: 174) ve İngiltere'den bağımsızlık talebinde bulunmuştur. Birinci Dünya Savaşı'na kadar Büyük Britanya bağımsızlık konusunda Afganistan'ın taleplerini geçiştirmeyi başarmış olsa da hem Avrupa'da düzeni alt-üst eden Büyük Savaş nedeniyle hem de Nisan 1919 yılında tekrar başlayan Üçüncü İngiliz-Afgan Savaşı'nda Afgan güçlerinin Britanya askerlerini alt etmesiyle bu konuda daha fazla diretememiş ve Haziran 1919'da Afganistan'dan çekilmek zorunda kalmıştır (Barfield, 2010: 178-182). Habibullah Han'ın suikasta kurban giderek öldürülmesiyle yerine geçen Emanullah Han, Afganistan'ın bağımsızlığını, Büyük Britanya'nın Hindistan valisine gönderdiği bir mektup yoluyla tek taraflı ilan etmiştir. Ardından yaşanan kısa süreli savaş, Britanya'nın yenilmesiyle sonuçlanmış ve nihayet Afganistan, 8 Ağustos 1919'da imzalanan Rawalpindi Antlaşması ile bağımsızlığını kazanmıştır (Barfield, 2010: 181).

Bahsedilmesi gereken ikinci olgu 1917 yılında gerçekleşen Bolşevik Devrimi'dir. Devrim'le birlikte, ondan önce yapılan antlaşmalar geçersiz hale gelmiştir. Bolşevik yönetimi, Afganistan'ın bağımsızlığını tanıyan ilk ülke olmuştur. 1921 Mayıs'ında Afganistan ve Rus Sovyet Cumhuriyeti bir dostluk antlaşması imzalamıştır ve Sovyet Rusya Afganistan'a parasal, askeri ve teknolojik yardımlarda bulunmaya başlamıştır (Barfield, 2010: 182). Bolşeviklerin Afganistan'da propaganda faaliyetleri yürüttüğü ve Britanya muhalifi Afganlarla yakınlaştığı bilinmektedir. Hatta bizzat Lenin Emanullah Han'a mektup göndererek dünyadaki tek bağımsız Müslüman ülkenin lideri olmasını tebrik etmiştir (Şeyhanlıoğlu, 2008: 69).1907 yılındaki antlaşmayla aralarındaki ilişki ittifaka dönüşen ve Birinci Dünya Savaşı'nabirbirinin müttefiki olarak katılan Büyük Britanya ile Rusya'nın ilişkileri gerçekleşen devrimin ardından iktidara gelen Bolşeviklerin 3 Mart 1918'de imzalanan Brest Litovsk Antlaşması ile savaştan çekilme yönünde aldıkları kararı uygulamaları neticesinde değişmiştir. Bolşeviklerin eski çarlık yönetimi ve yabancı ülkeler arasında imzalanan gizli anlaşmaları halka deşifre etmesi, İttifak Devletleri'nden tazminatsız barış talep etmeleri ve elbette ideolojik tehditleri Britanya ile diğer müttefik devletlerin tepkisini çekmiş, müttefikler Bolşeviklere yönelik saldırılara girişmiş ve ambargo politikaları uygulamaya başlamışlardır (Okur, 2017: 397). Britanya'nın Bolşevik yönetimini düşman olarak görmesinin sebeplerinin başında, Rusya'nın savaştan Bolşeviklerin istediği şekilde çekilmesi durumunda Osmanlı İmparatorluğu'nun Orta Doğu'da yeniden güçlenerek Britanya kolonilerinin güvenliğine

zarar vermeye başlaması ihtimali ile Bolşevik Rusya önderliğinde anti-emperyalist ve komünist ideolojilerin bölgeye yayılması halinde Ortadoğu ve Asya'daki halkların İngiliz emperyalizmine karşı durma ihtimallerinden duyduğu korku gelmektedir. Bu nedenle, bu dönemde Britanya ile Fransa'nın, Osmanlı İmparatorluğu ve Rusya'ya karşı Kafkasya'da ve Asya coğrafyasında Ermeniler, Kürtler ve Gürcüler başta olmak üzere çeşitli yerel halkları teşkilatlandırmaya ve muhalif olarak desteklemeye çalıştıkları bilinmektedir(Okur, 2017: 399).

Londra hükümeti, Kafkasya'daki halkları Bolşevik yönetimine karşı tampon bir güç olarak kullanma düşüncesiyle destekleyerek bağımsızlıklarını tanımıştır lakin zaman içinde bu destek politikası başarısızlığa uğramış ve tüm bölge birkaç sene içerisinde Bolşevik Rusya'nın kontrolüne girmiştir. Böylesi gelişmelerle birlikte bu dönemde, Rusya ile ticari ve ekonomik bağları yok etmemek adına 1921 yılının 16 Mart'ında İngiliz-Sovyet Ticaret Anlaşması imzalanmıştır (Bekcan, 2013: 85). Ayrıca 1924 yılının 1 Şubat'ında da, Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB) ve Bolşevik yönetimi Londra hükümeti tarafından eski Rus İmparatorluğu toprakları üzerindeki hak sahibi devlet ve resmi hükümet olarak tanınmıştır. Britanya devrim öncesi anlaşmaların da geçerli kılınmasını talep etse bu istek Sovyetler tarafından artık farklı bir ülke oldukları gerekçesiyle geri çevrilmiştir (Bekcan, 2013: 91). Bu aşamada henüz Soğuk Savaş'ı meydana getiren koşullar tam olarak oluşmamışsa da, ülkeler arası farklı ideolojik eğilimler nedeniyle, ikili ilişkileri çevreleyen güvensizlik atmosferinin üstesinden gelinememiştir. İkinci Dünya Savaşı'nın yaşandığı dönemde Nazi Almanyası'na karşı ABD ve Fransa'da dâhil olmak üzere müttefik blokta yer almış Britanya ve Sovyetler Birliği'nin ideolojik, sistemsel farklılıkları ve ekonomik çıkarlarının uyuşmazlığı her zaman baki kalmıştır. Savaşın bitime doğru, 1945 yılı 4-11 Şubat tarihleri arasında düzenlenen Yalta Konferansı'nda gündeme gelen anlaşmazlıklar ise yakın gelecekte nihayet başlayacak ve 50 yıla yakın süre sürecek olan Soğuk Savaş'ın habercisi olmuştur. Ancak artık Sovyet Rusya'nın karşısındaki başat rakip Britanya değildir, onun yerini ABD almıştır.

Soğuk Savaş tarihine bütünüyle değinmek bu çalışmanın kapsamını büyük ölçüde aşacaktır. Ancak bahsedilmesi gereken üçüncü olgu bu dönemde yaşanmıştır. O da Sovyetlerin Aralık 1979'da Afganistan'ı işgale başlamasıdır. Afganistan'ın uyguladığı denge politikası sayesinde bağımsızlığını kazandığı 1919 yılından bu yana ilişkilerinde tansiyon yüksek seyretmemiş olan iki ülkenin arası 1973 yılından itibaren bozulmuştur. Afganistan'ı 40 yıl yöneten ve batılılaşma hareketini başlatan Zahir Şah, yapmış olduğu reformlar muhalefetin giderek yükselen tepkisiyle karşılaşınca 1973 yılında Muhammed Davud Han'ın yaptığı darbe ile devrilmiştir. Davud Han, Sovyetlere yakınlığıyla bilinen ve darbe girişimi sırasında sırtını Komünist muhalefete yaslamış bir liderdir. Yine de Afganistan'ı dış politikada tarafsızlaştırmaya çalışmış ancak o da 1978'de Nisan Devrimi olarak adlandırılan ve komünistlerin düzenlediği bilinen bir darbe iktidarını kaybetmiştir. Ardından yönetime gelen Nur Muhammed Terakki ülkeyi SSCB'ye yakınlaştırmaya çalışmış lakin o da 1979 öldürülmüş ve iktidarda kalamamıştır. Terakki'nin ölümüyle gelen Hafizullah Emin ise Britanya sonrası yeni dünya gücü ABD ile yakın ilişkiler kurmaya başlayınca Sovyetler Birliği, Afganistan'da kendilerine ve komünist ideolojiye yakın bir rejim kurmaya giden tek yolu ülkeyi topyekûn işgal etmekten geçtiğini düşünerek eyleme girişmiştir. Dokuz yıl sürmüş olan

bu işgalin, bir milyondan fazla insanın hayatını kaybetmesine yol açtığı iddia edilmektedir. 1979-1989 seneleri arası 10 yıl süren Sovyet-Afgan Savaşı, SSCB'nin büyük kayıplar vermesi neticesinde Afganistan'daki varlığını sonlandırması ile sonuçlanmışsa da, Afganistan'daki yarattığı kargaşa ve çatışma ortamı, köktendinciliğin güçlenerek ileriki yıllarda düzenliliğin bir türlü sağlanamamasına yol açmıştır (Karadere, 2015: 8-9). Afganistan haricinde Orta Asya'da Rusya İmparatorluğu'nun geçmişte elinde bulundurduğu tüm toprakların zaman içinde Sovyet devletleri olarak SSCB bünyesine katılmıştır ve Afgan-Sovyet savaşı dışında uzunca bir müddet Orta Asya'da majör boyutta bir güç çekişmesi yaşanmadığı belirtilmelidir. Ta ki SSCB dağılıp Avrasya yeniden istikrarsızlaşana ve Yeni Büyük Oyun başlayana dek.

Özetlemek gerekirse, 19. yüzyılda başlayıp 20. yüzyıl başında sona ermiş olan Büyük Oyun, iki büyük güç arasında, ticaret gelirleri, mamul mal ihracatı için pazar arayışı, hammadde kaynakları ve toprakların güvenliğini sağlama gibi sebeplerle başlayıp süregelen, yüz yüze bir silahlı karşılaşmanın yaşanmamış olduğu ancak uzun yıllar gerek küresel gerek bölgesel tabanda etkileri olmuş bir rekabete karşılık gelmektedir. O dönemde rekabete sebep olan hammadde kaynakları pamuk, afyon gibi tarım ürünleri ve çeşitli mineraller ile metaller iken günümüzde birçok büyük gücü bölgeye çeken başlıca olgu petrol ve doğalgazdır. Petrol ve doğalgazın günümüzdeki stratejik önemi ile pamuk gibi tarımsal ürünlerin 19. yüzyıldaki önemini, iki zaman diliminin birbirinden çok farklı olan tarihsel koşullarından dolayı kıyaslamak hatalı bir tutum olacaktır. Petrol ve doğal gazın yanında günümüzde bu bölge, altyapı açısından az gelişmiş olduğundan altyapı inşası arz eden ve yine burayı mamul mal pazarı olarak ülkeler içi yerli rakiplerin az bulunması sebebiyle son derece karlı bulan devletler için de çekici olmaktadır. Bir sonraki bölümde, geçmişte farklı somut amaçlar için süregelen mücadelenin yeni milenyumla birlikte nasıl farklılaştığı incelenecektir.

20. YÜZYILIN SONUNDAN İTİBAREN YENİ BÜYÜK OYUN

Yukarıda özetlenen kronolojik akış içerisinde bahsedilenler ve bahse dâhil edilmesi bu çalışma için imkânsız olan yüzlerce başka tarihi olgu ve aktörlere karşın 19. yüzyılın Büyük Oyun'u günümüzün Yeni Büyük Oyun'unun yanında aslında oldukça küçük çaplı kalmaktadır. Evet, yeni oyun daha büyük çaplıdır, daha çok aktörlüdür[2], daha karmaşıktır ancak çekişmenin temel sebepleri aynıdır: ticaret, doğal kaynaklar ve stratejik konumlar... Rusya bu oyunda yine yer almaktadır lakin Britanya İmparatorluğu (artık Birleşik Krallık) artık tek başına önemli bir oyuncu değildir. Hazar denizi ve onu çevreleyen Kafkasya ve Orta Asya ülkeleri, küresel güç mücadelesinin yeni savaş alanı ya da Yeni Büyük Oyun'un sahnesi olarak nitelendirilmektedir. Örneğin, Avrupa Birliği (AB) doğal gaz arzında Rusya'ya bağımlı olmaktan rahatsızlık duymakta ve Rusya'nın

[2]Devletler, uluslararası örgütler, terör grupları, ulusüstü yapıları vb. yanında çokuluslu birçok şirket, Yeni Büyük Oyun'da aktif olarak oyuncu konumundadır. Bunların başında Chevron, Exxon Mobil, Eni (Agip), Shell, Lukoil, CNPC (Çin), OryxEnergy, JITOil (Japonya), Central AsiaPetroleum (Endonezya + Kazakistan), NationEnergy (Endonezya), Delta Nimir (S. Arabistan), PetroKazakistan (Kanada), BP Amaco, Halliburton, Gazprom, Yukos, Itochu, Itera, Total, Unocal, Pennzoil, Statoil, TPAO gibi enerji şirketleri gelmektedir. Bu şirketler dünyanın diğer bölgelerinde olduğu gibi, Orta Asya'da çıkar çatışması ve mücadelesi içindedir (Özalp, 2004: 3).

enerji ihracatını bir dış politika aracı ve stratejik bir silah olarak kullanması onda endişe yaratmaktadır. Bu endişenin AB yetkilileri ve temsilcileri tarafından sıklıkla dile getirildiği bilinmektedir (Dursun, 2011: 235). ABD'nin ve Çin'in de bölgenin nimetlerinden faydalanma konusunda Rusya ile rekabet içinde oldukları bir gerçektir. SSCB'nin dağılmasının ardından Orta Asya'da vuku bulan politik gelişmeler üzerine yapılan analizler büyük oranda üç büyük güç olan Rusya, ABD ve Çin'in etrafında şekillenmekte ve incelemeler onların bölge üzerindeki güç ve nüfuz mücadelelerini anlamak, açıklamak ve geleceğini öngörmek üzere gerçekleştirilmektedir. Türkiye, İran, Hindistan, Pakistan, AB, Orta Asya Cumhuriyetleri ve Japonya gibi diğer ülkelerin Avrasya politikasındaki konumları daha çok bahsedilen bu üç büyük gücün bölgedeki güç mücadeleleri içinde oynadıkları yardımcı roller çerçevesinde ele alınmaktadır (Purtaş, 2006: 56). Sovyetler Birliği çöküşünü takiben, 90'lar boyunca Rusya'nın başını meşgul eden iç meseleler ve ekonomik sıkıntılarının yarattığı boşluktan faydalanan ABD, Doğu Avrupa, Kafkaslar ve Orta Asya'da etkinlik kazanmak üzere harekete geçmiştir. Bu bölgelerde yeni bağımsızlaşan ülkelerle iyi ilişkiler tesis etmeye çalışmış hatta Orta Asya'daki Türkî Cumhuriyetlerin bazılarında askeri üsler ve imtiyazlar dahi edinmiştir. Güçlenen Çin ise bölgedeki tüm ülkelerle yürüttüğü ticari ve ekonomik ilişkilerle varlığını giderek daha fazla hissettirmekte ve ABD'yi dışlamaktadır.

Yeni Büyük Oyun'da ilk elen alınması gereken devlet Rusya Federasyonu'dur. Yeni Büyük Oyun'un başlangıcı sayılabilecek ilk hamleyi de Bağımsız Devletler Topluluğu'nun kurulması olarak kabul etmek mümkündür. İlk bölümde Avrasya ve Orta Asya bölgesinin öneminden bahsedilmişti, işte jeopolitik önemi son derece yüksek bu bölgede Rusya nüfuzunun azalması ve başta ABD olmak üzere diğer devletlerin etkinliklerini artırmaları, Rus dış politika elitlerinin bölgede Rusya'nın yeniden bir etki alanı oluşturma isteklerini tetiklemiştir. 5 Eylül 1991'de SSCB dağılmasının gerçekleşmesi ve Doğu Avrupa, Orta Asya ve Kafkasya bölgelerinde yeni cumhuriyetlerin ortaya çıkışından kısa bir süre sonra aynı yılın 8 Aralık'ında, Rusya Federasyonu, Ukrayna ve Belarus, Belarus'un başkenti Minsk'te bir araya gelerek Bağımsız Devletler Topluluğu'nu (BDT) kurmuştur. 21 Aralık 1991'de Kazakistan, Kırgızistan, Türkmenistan, Tacikistan, Özbekistan, Azerbaycan, Ermenistan ve Moldova'nın da katılımları ile üye sayısı 11'e yükselen (Bulut, 2018: 60) bu yeni bütünleşme sürecini Soğuk Savaş sonrasında başlatılan ilk bölgesel ittifak girişimi olarak değerlendirmek mümkündür. Rusya'nın öncülüğünde oluşan bu yapı Avrasya'da hâkimiyet kurmak amacıyla faaliyete geçmiştir.

Lakin SSCB dağılıp da BDT ilk kurulduğunda Rusya'nın odak noktası daha çok Avrupa-Slav cephesi ve burada bulunan ülkeler olmuştur. Rusya, Güney ve Orta Asya'daki cumhuriyetlere aktarılan kaynakları kendisi için büyük bir yük ve eksi maliyet olarak görmekte, bahsedilen cephenin ise Rusya'nın Avrupalı kimliğini kuvvetlendireceğine ve pekiştireceğine inanmaktadır. Batı, Rusya'nın komünizmden kapitalist ekonomiye geçişi tamamlamak için doğal ortağı olarak görülmüştür. Batı ile bütünleşme de bu nedenle Rus dış politikasının ana hedefi haline gelmiştir (Günay, 2013: 88). Bu ilk dönemde Rusya dış politikasında Avrasya'nın doğusunda kalan topluluk ülkelerine öncelik verilmemiş hatta Rusya bu eski Sovyet Cumhuriyetlerinden askeri birliklerini çekmeye başlamıştır. Örneğin, Nisan 1992'de Orta Asyalı liderlerin bir Ortak Güvenlik Gücü kurulmasına dair getirdiği öneri Boris Yeltsin tarafından kabul

edilmemiştir. Yeltsin'e göre, eski Sovyet cumhuriyetleri, özellikle de Orta Asya devletleri, Rusya'nın modernizasyon çabalarını yavaşlatmaktadır. Bu fikirler çerçevesinde hareket eden Rus siyasi elitleri de Rusya'nın Orta Asya üzerindeki eski kontrolünü sürdürme iddiasına veya isteğine karşı durmuştur (Günay, 2013: 90). Bu dönemde BDT ülkeleriyle herhangi bir sınır tartışması yaşanmamış, Kırım ile Kazakistan başta gelmek üzere Rusya sınırları dışında kalan Rus azınlıklarla ilgilenilmemiştir. Tüm bunlardan ötürü erken dönem Rusya Federasyonu dış politikası izolasyonist olarak değerlendirilmektedir Hatta Rusya Dış İşleri Bakanlığı'nın BDT ülkelerine yönelik gerçekleşen ilk diplomatik ziyareti Batı Avrupa, Kuzey Amerika, Afrika, Orta Doğu ve Uzak Doğu ziyaretlerinin ardından 1992 yılının Mart ayında gerçekleşmiştir. Bu tarihe dek ABD'nin o dönem dış işleri bakanlığı görevini yürüten James Baker'ın söz konusu ülkelere üç kere ziyaret gerçekleştirmiş olduğu ve yeni bağımsız olan cumhuriyetlerdeki Rus elçiliklerinin ABD elçiliklerinden sonra açıldığı bilinmektedir (Sönmez, 2010: 2).

Ancak kısa bir süre sonra Rus dış politikası dönüşüm geçirerek Yakın Çevre Doktrini ilan edilmiştir. Bununla beraber artık BDT ülkelerinin Doğuda yer alanları Rusya için daha öncelikli hale gelmiş ve Rusya bölgede daha aktif bir rol almaya başlamıştır. Yönetici elitler, Rusya'nın Orta Asya üzerindeki kontrolünü ve nüfuzunu kaybetme tehlikesinin ve dış güçlerin Rusya'nın bölgede sahip olduğu eski konumu ele geçirmesi tehlikesinin farkına varmıştır (Günay, 2013: 92). 1992 yılının 15 Mayıs'ında Ermenistan, Tacikistan Kazakistan ve Kırgızistan ile Taşkent'te bir Ortak Savunma Antlaşmasını imzalanmıştır. 1993 yılından itibaren, Rusya BDT aracılığıyla yakın çevresi üzerindeki hegemonyasını güçlendirmeye çalışmıştır ve tek başına 1993 senesinde Rusya ile BDT ülkeleri arasında siyasi ve askeri nitelikli 72 adet anlaşma imzalanmıştır. Muhalif oldukları halde Rusya'nın baskıları sonucu Azerbaycan, Belarus ve Gürcistan 1993-94 yıllarında Ortak Savunma Antlaşması'nı imzalamışlardır. İlerleyen dönemde Rusya BDT ülkeleriyle siyasi ve idari bütünleşmeyi sağlayacak kararlar almaya çalışmıştır. Yeltsin yönetimi bu ülkeleri kendi ekseninde tutabilmek adına askeri, siyasi ve ekonomik baskı araçlarını kullanmaya başlamıştır (Sönmez, 2010: 2) 1995 yılında Rusya tarafından, BDT topraklarının çıkarları açısından çok mühim olduğunu ve Rusya'nın eski Sovyetler Birliği sınırları üzerindeki kontrolünü sürdürmeye çalışacağı deklare edilmiştir (Günay, 2013: 93).

Rusya bunların yanında, BDT ülkelerinin kendi aralarında ve diğer ülkeler ile kurdukları ilişkileri de yakın takibe almış, çıkarlarına ters düşeceğini öngördüğü girişimleri sabote etmeye çalışmıştır. Buna bir örnek olarak Ukrayna'nın alternatif enerji kaynakları için Türkmenistan[3] ve İran ile yaptığı görüşmelerin sonuçsuz kalması verilebilir. 1996 yılında Yevgeni Primakov'un Dış İşleri Bakanı olmasıyla birlikte doktrine verilen önemin daha da artmış olduğu bilinmektedir (Günay, 2013: 95). Primakov, BDT

[3]Türkmenistan dünyanın en büyük dördüncü doğal gaz rezervine sahiptir (Yazar, 2011: 17). Avrupa'nın Rusya üzerinden gelen doğal gaza bağımlılığı, Avrupa ülkelerini Rusya'nın neredeyse insafına bırakmaktadır. Bu nedenle Türkmenistan giderek özellikle Avrupa için önemli bir alternatif sağlayıcı haline gelmektedir. Ancak Rusya'nın baskıları ve farklı bölgesel problemler nedeniyleTürkmenistan ve Azerbaycan gazını Almanya ve Avusturya'ya taşıyacak Nabucco ile Türkmenistan Afganistan Hindistan Pakistan Boru Hattı (TAPI) projeleri uzun yıllardır proje aşamasından öteye geçememektedir (Yazar, 2011: 39).

ülkelerinin Rusya dış politikasında yeni öncelik odağı olduğunu ilan etmiştir lakin BDT'ye üye devletlerin her birinin topluluktan beklentisi birbirinden farklıdır ve bazıları topluluğun ulusüstü bir yapıya evirilmesine ya da Rusya egemenliği altında başkalaşım geçirmesine karşı çıkmıştır. Rusya'nın daha geniş bir entegrasyon oluşturulması teklifini sadece Belarus ve Kırgızistan gibi ekonomileri zayıf devletler desteklemiştir. Ancak Kazakistan, Türkmenistan ve Özbekistan BDT'nin ulusüstü bir yapıya evirilmesi teklifine karşı çıkmıştır. Bununla birlikte eski Kazakistan Devlet Başkanı Nursultan Nazarbayev, 1994 yılında Avrasya Birliği isimli bir proje gündeme getirmiştir. Bu yeni birlik BDT'den farklı olarak Rusya'nın hegemon konumunu önlemekte ve eşitler arası bir yapı ve daha müşterek bir yönetim organizasyonu önermektedir. Buna göre örneğin, eşit oy ilkesi çerçevesinde alınacak kararlar tüm üyeler için bağlayıcılığa sahip olacaktır (Raikhan, 2013: 382-384).Elbette, Rusya başat ve etkin pozisyonunu kaybedeceği için bu teklife sıcak bakmamıştır ancak küçük devletlerin de egemenliklerinin sınırlanma ihtimalinden dolayı projeye sıcak bakmamış oldukları bilinmektedir (Sönmez, 2010: 3). Orta Asya cumhuriyetleri SSCB'nin oluşturduğu düzenin bütünüyle tasfiyesine karşı çıkarak belirli düzeyde devamını istemişlerdir ancak yine de bazı endişeleri olmuştur. Örneğin, henüz düzen ve istikrar için gerekli olan çeşitli kurum ve mekanizmalara sahip olmamaları, geçiş döneminin doğurabileceği siyasi ve ekonomik kargaşalardan yana endişe duymalarına sebebiyet vermiştir. Bunun haricinde ülkede yaşayan Rus azınlıkların öngörülemeyen refleksleri özellikle Kazakistan için bir çekince unsuru olmuştur. Orta Asya devletleri bağımsız olmak isterken kaosa da sürüklenmemeyi arzu etmektedirler. BDT çerçevesinde, planlanan ve umulan birçok amaca erişilemediği hatta ekonomik alanda başarısız olunduğu söylenmektedir. Örnek olarak, ortak para birimi kullanılmasına yönelik girişim de hüsranla sonuçlanması verilebilir. BDT içi ilişkiler hakkında imzalanan antlaşmaların çoğunun yalnızca kâğıt üzerinde mevcut olduğu, aslında örgütün açık ve net bir hedefi olmadığı ve üyelerinin beklenti ve çıkarları arasında var olan farklılıkların BDT'nin gelecekteki canlılığına yönelik çeşitli soru işaretleri doğurduğu düşünülmektedir (Okur, 2011: 46).

BDT çatısı inşa edilirken yapılan planların çoğu gerçekleşmemiş olsa da üye ülkelerin oluşturduğu Terörle Mücadele Merkezi, Sınır Güvenliği Ajansı ya da 7 Ekim 2002 yılında kurulan Kolektif Güvenlik Antlaşması Örgütü (KGAÖ) gibi bölge ülkelerine, istedikleri takdirde ABD ile işbirliklerini zayıflatabilmeyi kolaylaştıracak garantiler sunan çeşitli kurumlar işlevsellikleriyle öne çıkabilmiştir. KGAÖ aracılığıyla Kazakistan, Tacikistan ve Kırgızistan'da düzenli askeri tatbikatlar gerçekleştiren Rusya üzerinde diğerlerine nazaran daha az nüfuz sahibi olduğu Türkmenistan ve Özbekistan'a da türlü askeri malzeme ve mühimmat satmaktadır. Rusya'nın Orta Asya ile kurduğu ilişki yalnızca ekonomi ya da güvenlik alanlarında değildir, SSCB'nin oluşturduğu düzenin yani Rusya'nın Avrasya hegemonyasının restorasyonunu da hedeflediği iddia edilmektedir (Okur, 2011: 52). Rusya'nın Avrasya ve genel olarak Orta Asya'yı içeren çıkarları arasında iç çatışmaları, terörü, uyuşturucu-silah kaçakçılığını ve ekonomik krizleri bertaraf ederek bölgenin politik ve ekonomik istikrarını sağlamak; ülkelerin Rusya ile olan kültürel ve tarihi bağlarını korumak ve bölgede Yeni Büyük Oyun'da Rusya'ya rakip olacak diğer devletlerin etkinliklerini sınırlandırmak; Rus azınlıklarının

haklarının güvence altına almak[4], aşırı milliyetçilik ve köktendincilik gibi akımların yayılmasını önlenmek; mevcut ulaşım, iletişim ve enerji ağını korumak, Rusya menşeli yeni hatları tesis etmek ve hatta bölgenin ekolojik güvenliğinin korumak yer almaktadır (Sönmez, 2010: 3). Rusya geçmiş yüzyıllarda olduğu gibi bugün de Avrasya'yı bekası için vazgeçilmez önemde görmektedir ve bu bölgelerde atılacak her geri adımın ya da diğer aktörlere verilecek her tavizin kendine büyük kayıplar getireceğini düşünmektedir. Geçmişte, uzun süre Sovyet ekonomisini desteklemiş olan Hazar petrolleri, Ukrayna tahılları, Kazakistan-Türkmenistan doğalgazı, Özbekistan pamuğu[5]ve diğer yeraltı kaynakları Rusya'nın bu bölgeyle ilgili jeo-ekonomik zaaflarıdır.

Baltık-Karadeniz-Hazar Hattı'nın denetim altında tutulmasının Rusya'nın vazgeçilmez stratejik hedefi olduğu kabul edilmektedir. Bu hat Rusya'nın Avrupa'ya ve dolayısıyla Batı'ya açılan tek geçidi olma özelliği taşırken iken aynı zamanda Anadolu'ya ve Ortadoğu'ya inen yollarını barındırmaktadır. Dolayısıyla Rusya için Kafkaslar ve Orta Asya, Hint Denizi-Basra Körfezi ve Akdeniz Kuşağı'nı tamamlayan tek koridordur. Bu bölgeler Rusya'nın dünyaya açıldığı, dünya pazarlarının Rusya'ya bağlandığı jeo-ekonomik havzalar olarak görülmektedir. Dolayısıyla Karadeniz'i ve Hazar'ı elinde tutması, Orta Asya'da güçlü bir şekilde varlık göstermesi Rusya için mecburidir (Erbaş, 2010: par.3). Rusya günümüzde Avrupa'nın doğal gaz ihtiyacını neredeyse tek başına karşılamaktadır. Bu kazanç getiren tekelciliğin gelecekte de devamlılığını garanti altına almak isteyen Rusya'nın, özellikle doğal gaz arzında kendisine rakip olabilecek Orta Asya'daki alternatif üretici ülkeleri, gazlarını yalnızca kendisine satmaları konusunda siyasi ve ekonomik birçok hamleyle sıkıştırdığı bilinmektedir. Bahse konu ülkelerde var olan siyasi istikrarsızlık ve belirsiz hali ABD ve Avrupa kaynaklı müdahalelerin bertaraf edilmesinde yardımcı olmaktadır. Çünkü bu vaziyet, dış yatırımcı açısından özelikle yüksek maliyet gerektirdiğinden, Rus bağımlılığını kırmaya yönelik çabaları da baltalamaktadır (Dursun, 2011: 235).

Rusya'nın çıkarları ve amaçlarının haricinde Orta Asya ülkelerinin de BDT'ye ve Rusya ile olan ilişkilerinde birbirlerinden farklı çıkar ve amaçları bulunmaktadır.[6] Bu ülkeler bağımsızlıklarının ilk yıllarında hem Rusya ile eşgüdümlü hareket etmeye

---

[4]Bölgedeki neredeyse tümülkelerde geniş bir Rus azınlığı yaşamaktadır. Aynı şekilde Rusya Federasyonu sınırları içinde de bu bölgede bulunan milletlerden gelen yoğun popülasyonlu azınlınlar bulunmaktadır.Bundan dolayı Rusya bu bölgelerde meydana gelecek istikrarsızlığın kendi ulusal güvenliğini etkileyebilme ihtimalinden çelince duymaktadır (Dursun, 2011: 235).

[5]Özbekistan'ın pamuk haricinde doğalgaz rezervleri açısından da kayda değer bir kaynağı bulunmaktadır. Dünya'nın en büyük 20. doğal gaz rezervine sahiptir (Yazar, 2011: 17).

[6]Bölgede yer alan ülkeler kendi aralarında da farklılaşmaktadır ve kimi zaman mücadele ve çekişmeler yaşanabilmektedir. Örneğin, Kazakistan ve Özbekistan arasında bölgede hakim güç haline gelmek konusunda bir mücadele sürmektedir. Kazakistan büyük bir ekonomik güce sahipken, Özbekistan askeri anlamda Kazakistan'dan çok daha ileri ve güçlüdür. Orta Asya ülkelerinin bazıları zengin doğal gaz ve petrol kaynakları üzerindeyken, bazıları da büyük tatlı su rezervlerine sahiptir. Tacikistan ve Kırgızistan'ın sahip olduğu hidroelektrik potansiyelleri enerji kaynağı zenginliklerinin başında gelmektedir (Yazar, 2011: 6). Örneğin Tacikistan bölgedeki açık ara farkla en büyük tatlı su rezervine en yüksek hidroelektrik enerji potansiyeline sahip olan ülkedir (Yazar, 2011: 23). Tatlı su konusu da birbirileri yaşadıkları sorunlarda önemli yer teşkil etmektedir. Türkmenistan ve Özbekistan, Kırgızistan ve Tacikistan'ın büyük su kaynaklarını dikkatsizce kullanmalarına ve kendi su ihtiyaçlarını sıkıntıya sokacak devasa baraj projelerine şiddetle karşı çıkmaktadır.

çalışırken hem de ondan bağımsız davranabilmek adına mümkün olduğunca fazla ülke tarafından tanınmak için çabalamışlardır. Ekonomi ve güvenlikle ilgili konularda Rusya'ya bağımlılıkları sürmekte olan bu ülkelerin BDT'ye ve Rusya ya yaklaşımları da pragmatik şekillenmiştir. Örneğin, Özbekistan tam bağımsız olma, ekonomik olarak kalkınma, iç barışı ve sınır güvenliğini sağlama konularında Rusya'dan yararlanması gerektiğini açıkça belirtmiştir. Özbekistan'ın Rusya ile ticarete, çevresindekilere kıyasla en yüksek oranda bağımlı olan devlet olduğu belirtilmektedir. Rusya, Özbekistan ekonomisinde 2010 yılında emtia ihracatında %50'nin üzerinde, ithalatta ise neredeyse % 25'lik bir paya sahip olmuştur ve bu bağımlılık giderek artış göstermektedir (Sinitsina, 2012: 8). Özbekistan'ın Rusya ile ilişkileri genel olarak güvenlik sorunları çerçevesinde şekillenmiştir. Rusya'yı bölgenin güvenliğini ve istikrarını sağlayıp koruyabilecek yegâne güç olarak gören Özbekistan Rusya ile ilişkilerini bu bağlamda sıkı tutmaya çalışmaktadır. Örneğin, 11 Ekim 1998'de Rusya, Tacikistan ve Özbekistan arasında bir askeri işbirliği anlaşması imzalanmıştır. Lakin bu anlaşmanın da diğer birçokları gibi kağıt üzerinde kalmış olduğu bilinmektedir. Taliban'la mücadelesinde Rusya'nın gereken desteğini elde edemeyen Özbekistan KGAÖ ayrılmış ve hatta Kosova Krizi sırasında NATO'yu desteklemiştir. Bu da Rusya ve Gürcistan arası ilişkilerde gerilim yaratmıştır. Özbekistan ise bu dönemde Rusya'nın önderliğinde kurulan Şangay İşbirliği Örgütü ve G-5'e de üye olmamıştır (Sönmez, 2010: 4). Hatta daha sonra Özbekistan topraklarında ABD'nin askeri üs kurmasına dahi müsaade etmiştir.

Orta Asya ülkeleri içerisinde Rusya'ya olan mesafesini en çok koruyan ülke Türkmenistan'dır. Topluluk bağlamında imzalanan birçok antlaşmalara katılmayan Türkmenistan'ın stratejisi, Rusya'dan kesin bir kopuş yaşamaktan çok ekonomik olarak daha yararlı olabilecek alternatifler bulmaktır. Rusya ve Türkmenistan ilişkisinde öne çıkan en önemli konu Hazar denizinden elde edilen doğal gazın Rusya üzerinden Avrupa'ya ihraç edilmesidir.Ülkeye giren dövizin en önemli kaynağı olan Türkmenistan'ın gaz endüstrisi, Rusya topraklarından geçmesi gereken gaz aktarım altyapısının yanı sıra gaz üretimi ve nakliyesi için de Rus ekipman ve bileşenlerine bağlıdır (Sinitsina, 2012: 12). Bu durum Türkmenistan açısından kimi zaman handikap yaratmaktadır. Örneğin Rusya'nın geçmişte bir borç sorunu nedeniyle kendi toprakları üzerinden geçerek Avrupa pazarına aktarılan Türkmen doğal gazının sevkiyatını durdurduğu bilinmektedir.Hazar denizinin statüsü konusu da ülkelerin ikili ilişkilerinde kimi zaman sorun yaratmaktadır. Rusya, Hazar denizi ve çevresinde bulunan kaynaklarının çıkarılması ve işletilmesiyle ilgili uluslararası şirketler birliği ile anlaşma imzalamış olan Azerbaycan karşısında denge sağlamak adına Türkmenistan'ı kendi tarafına çekmeye çalışmıştır (Sönmez, 2010: 4). Ancak yine de Rusya'nın dış yatırımlarından en az payı alan ülkelerin Afganistan'la birlikte Türkmenistan olduğu bilinmektedir. BDT Hükümetlerarası İstatistik Komitesi'nin raporlarına göre, 2011'e kadar Türkmenistan'daki Rus yatırımlarının toplam birikmiş stoku yalnızca 1,6 milyon ABD doları olmuştur. Petrol ve gaz sektörleri dışında önemli bir Rus-Türkmenistan ortak yatırım projesi bulunmamaktadır (Sinitsina, 2012: 29).

Rusya ve Kazakistan arası ilişkiler ise daha çok Kazakistan demografik yapısı ve doğal kaynakları çerçevesinde şekillenmiştir.[7] Kazakistan, Orta Asya ülkeleri içinde etnik yapısı en heterojen olan ülkedir. Örneğin, 1991 yılında ülkede yaşayan Rus azınlığın toplam nüfusa oranı %40 olarak hesaplanmıştır. Nazarbayev bir yandan ülkeyi Kazaklaştırmaya, diğer yandan Rusya ile ilişkileri geliştirmeye çalışmıştır. Rus nüfus seneler içerisinde düşüşe geçerek 1999'da %26.1'ya gerilemiştir. Rusya Kazakistan'dan Rus nüfusa çifte vatandaşlık vermesini ve Rusçanın resmi dil kabul edilmesini talep etmiştir ancak Kazakistan bu talepleri reddetmiştir. Yaşanan ihtilafların yanında Kazakistan KGAÖ'ye, Şangay İşbirliği Örgütü'ne ve G-5'e üye ve Yeltsin yönetimi döneminde Orta Asya'daki ülkeler arasında Rusya'ya en yakın duran ülkelerden biri olmuştur (Sönmez, 2010: 4). Kazakistan Orta Asya'da hidrokarbon üretimi, nakliyesi ve işlenmesi ve elektrik enerjisi endüstrisi nedeniyle Rusya ile en büyük emtia ticaret hacmine sahip ülkedir. Kazakistan ayrıca, toplam ihracatının %13'ünden fazlasına ve ithalatın %43'üne taraf olan Rusya ile ticarete önemli ölçüde bağımlıdır. Ancak, Kazakların Rusya'dan yaptığı ithalatın oranı artarken, yaptığı ihracatın oranının giderek azalmakta olduğu da bilinmektedir. 2000'li yılların ortalarında Rusya, ithalat bazında Kazakistan'ın ana ticaret ortağı olmuştur ancak ihracatta ikinci sıradan üçüncü sıraya gerilemiş ve yerini AB ile Çin'e bırakmıştır (Sinitsina, 2012: 8-11).

Rusya ve Tacikistan ilişkileri, Tacikistan'daki iç savaş ekseninde şekillenmiştir. Rusya muhalefet cephesi ile mevcut iktidar arasında arabuluculuk görevini aktif olarak yürütmüş ve dört yıl süren iç savaşı nihayete kavuşturan anlaşma 1997 yılı 27 Haziran'da Moskova'da imzalanmıştır. Tacikistan'daki iç çatışmanın diplomatik yollarla ve diğer ilgili ülkelerle işbirliği içinde çözülmesi Moskova'nın başarısı olarak kabul edilmektedir (Paramonov ve Strokov, 2008: 8). Bu dönemden günümüze, Tacikistan'ın Rusya'ya bağımlılığın daha çok arttığı bilinmektedir. Tacikistan'daki iç karışıklığa müdahale Rusya'nın ülke üzerindeki etkinliğini artırmış ve Rusya'nın gelişen ekonomik ve güvenlik doktrini büyük ölçüde Tacikistan'ın kaderini belirlemiştir. Rusya'ya kurumsal işbirliği bazında en uyum içerisinde hareket eden ülkelerden biri Tacikistan'dır (Paramonov ve Strokov, 2008: 16). Tacikistan, geleneksel olarak askeri ve güvenlik konularında Rusya ile işbirliği yapmaya yatkın bir ülke olagelmiştir. Rusya'nın askeri alandaki destek ve yardımları son derece yüksektir. 2004 yılından bu yana Tacikistan'ın başkenti Duşanbe'de Rusya'nın faal bir askeri üssü bulunmaktadır. Diğerlerinde olduğu gibi Tajikistan'ın da Rusya'dan ithalat oranı oldukça yüksekken, Rusya'ya ihracatı bir o kadar düşüktür (Sinitsina, 2012: 8).

Orta Asya'da yükselişe geçen köktendinci akımlar ve güçlenmekte olan Çin gibi faktörlerle birlikte Kırgızistan'ın işgale açık jeopolitik konumu ve ekonomik yapısının zayıf olması onu Rusya için önemli bir müttefik kılmış ve karşı karşıya olduğu güvenlik sorunları onun Rusya'ya olan bağımlılığını artırmıştır. Yaklaşık yarım milyon Kırgız

[7]Kazakistan dünyadaki en büyük 15 petrol rezervinden birinin üzerinde yer almaktadır. Son yıllarda yepyeni ve devasa rezervler sürekli keşfedilmekte, Kazakistan'ın enerji ticaretinde ve boru hattı ekonomisindeki önemi giderek artmaktadır (Yazar, 2011: 16). Kazakistan ve Çin arasında 2006 yılında tamamlanan Kazak-Çin petrol boru hattı tam 2228 km uzunluğundadır (Yazar, 2011: 50).Kazakistan aynı zamanda önemli miktarda kömür, demir ve demir dışı metal, özellikle bakır ve polimetalik cevherler, cıva, antimon, altın ve uranyum rezervlerine sahiptir (Sinitsina, 2012: 6).

göçmen Rusya'da çalışmakta ve yaşamaktadır. Egemen seçkinlerin çoğunluğu, Rusça konuşmakta ve Rus seçkinleriyle iyi entegre olmuş haldedir. Ayrıca Kırgızistan'ın küçük ve görece zayıf askeri gücü koruyucu olarak onu Rusya'ya bağımlı kılmaktadır (Baiyzbekov, 2016: 25). Rusya'nın BDT ülkeleri arasında ilişkilerini en fazla geliştirdiği ülkelerden biri Kırgızistan'dır. İlişkiler öylesine gelişmiştir ki ortada Kırgızistan'ın Rusya'ya olan enerji borçları, Rus dilini resmi dili olarak kabul etmesine cevaben iptal edildiği bir örnek dahi mevcuttur (Baiyzbekov, 2016: 24). Stratejik öneme sahip doğal kaynaklardan yoksun bir ülke olan Kırgızistan Rusya'nın güdümündeki BDT politikalarını ve entegrasyon hedefini desteklemektedir. Kırgızistan da KGAÖ'ne ve G-5'e üyedir; Şangay Beşlisi içerisinde yer almıştır. Ancak G-5'ten umduğu ekonomik desteği bulamayan Kırgızistan, 1998 Aralığında Dünya Ticaret Örgütüne üye olmasıyla birlikte Gümrük Birliği'ne katılımını sınırlandırmıştır (Sönmez, 2010: 4). 2000 yılında Rusya ve Kırgızistan sonsuz dostluk, işbirliği ve ortaklık bildirisi imzalamıştır. Bu ortaklığa ek olarak Kırgızistan ve Rusya arasındaki emtia cirosunu büyük ölçüde artıran bir serbest ticaret anlaşması da yapılmıştır (Baiyzbekov, 2016: 25-26). 2006 yılında Kırgızistan, Rusya ile büyük miktarda askeri teçhizat desteğinin Kırgızistan'a ücretsiz olarak sağlanmasına izin veren bir anlaşma imzalamıştır (Paramonov ve Strokov, 2008: 17).

Günümüzde Orta Asya bölgesi üzerinde hâlâ Rusya'nın etkisinin büyük olduğu ve eski hegemonyasını kolaylıkla yeniden oluşturabileceği bir politik coğrafyadır. Vladimir Putin yönetimindeki Rus liderliği, Rusya ile Orta Asya entegrasyonunu sağlama yönündeki jeopolitik hırsını gizlememektedir (Baiyzbekov, 2016: 24). Bölgenin Avrupa'dan ve ABD'den mekansal olarak uzak olması, ABD'nin ve Batı'nın ilgisini yakın zaman önceye kadar çekmemesi ve siyasi-kültürel olarak Rusya etkisinin bölgede güçlü olması bunun sebepleri arasında verilebilir. Rusya'nın eski Sovyet cumhuriyetleri içinde Orta Asya devletlerine baskı politikası uygulamasının diğerlerine göre daha kolay olduğu iddia edilmektedir. Ekonomileri halen gelişkin olmayan Kırgızistan ve Tacikistan her gün artan oranda Rusya'ya daha bağımlı hale gelmektedir. Bölgedeki en güçlü ekonomilerden birine sahip olan Kazakistan'ın bile, Rusya'dan özerk ve bağımsız siyaset yürütebiliyor gözükse de, Rusya önderliğinde oluşturulan her türlü entegrasyon projesinde yer aldığı, birçok bölgesel örgütte Rusya'yla birlikte kurucu devlet fonksiyonunu taşıdığı bilinmektedir (İsmayilov, 2013: 102). Örneğin, 10 Ekim 2000 tarihinde Rusya, Beyaz Rusya, Kazakistan, Tacikistan ve Kırgızistan tarafından Avrasya Ekonomik Topluluğu'nu (AET) kurma kararı alınmıştır. Ağustos 2006'da AET çerçevesinde gümrük birliği kurulmasını kararlaştırılmış, 2007 Ekim'inde ise bazı ülkeler arası imzalar atılmıştır. Sonrasında Rusya 2010 senesinde Belarus ve Kazakistan ile bir gümrük birliği anlaşması imzalamış, üç ülke arasında gümrük kontrolü ve vergilerin kaldırılması kararlaştırılmış ve değerlendirmelere göre eski Sovyetler Birliği ülkelerinden meydana gelen yeni bir birlik kurma yolunda ilk adımları atmıştır. Tasarlanan Avrasya Ekonomik Birliği'nin ekonomik açıdan ağırlının daha fazla olacağı iddia edilse de, Rusya'nın daha farklı jeopolitik amaçlarını olduğu düşünülmektedir (İsmayilov, 2013: 102-103). Rusya bu bölgede SSCB döneminde sahip olduğu etkinliğe yaklaşmaya çalışmakta ve Yeni Büyük Oyun'u bu çerçevede oynamaktadır.11 Eylül'de gerçekleşen terör saldırılarının ardından ABD için de önemli bir coğrafya haline gelen Orta Asya'da, ABD'nin askeri üsler kurmaya yönelik

politikaları, Avrasya devletlerinde yaşanan renkli devrimde ABD'nin parmağı olması, Batı'nın enerji güvenliğinde Kazakistan ve Türkmenistan'ın giderek öne çıkması gibi olgular Rusya ve ABD'yi bu bölgede karşı-karşıya getirmektedir. Çin'in son yıllarda siyasi ve ekonomik bir büyük güç olarak belirmesi Rusya için onun da bir rakip olarak görülmesini beraberinde getirmektedir.

Rusya'nın ardından, dünyanın en önemli askeri ve ekonomik gücü olan ABD'nin bölgeyle olan ilişkilerine değinmek gerekmektedir. SSCB çözülüşünden günümüze ABD'nin Orta Asya politikalarını belirleyen görüşün, ilk bölümde kısaca bahsedilen Brzezinski'nin görüşleriyle uyumlu olduğu söylenebilir. Sovyetlerin boşalttığı bu Heartland bölgesine tekrardan ABD'ye düşman bir gücün hâkim olmasını önleme hedefi, Orta Asya'ya yönelik ABD stratejisinin özünü oluşturan unsurlardan biridir. ABD'nin Avrasya bölgesi söz konusu olduğunda burada ilk gördüğü yükselmekte olan çeşitli güç merkezleridir (Okur, 2011: 48). Brzezinski'ye göre ABD'nin küresel hegemonyasının kapsamı kuşkusuz büyük olsa da derinliği sığdır ve hem iç hem de dış kısıtlamalarla sınırlanmıştır. Avrasya'nın büyük boyutu, çeşitliliği ve kimi devletlerin gücü Amerikan etkisini ve olayların gidişatı üzerindeki kontrol kapsamını sınırlamaktadır. Avrasya çok büyük, çok kalabalık ve kültürel olarak çok çeşitlidir. Bu bölge ekonomik açıdan en başarılı ve siyasi açıdan en üstün bir küresel süper güce tam uyumlu olamayacak kadar tarihsel olarak hırslı ve politik açıdan enerjik çok sayıda devletten meydana gelmektedir. Bu durum, yüksek jeostratejik beceriyi ve ABD'nin kaynaklarının devasa Avrasya satranç tahtasında dikkatli, seçici ve iyi planlanmış olarak konuşlandırılmasını gerektirmektedir. Brzezinski, ABD'nin yurt dışında otokratik olamayacak kadar içeride demokratik olduğunu ve bunun da onun güç kullanımını, özellikle de askeri sindirme kapasitesini sınırlandırmakta olduğunu savunmaktadır (Brzezinski, 1997: 35). Günümüzde de ABD için bölgede aynı koşulların geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Her ne kadar bölgeye ilgisiz kalması mümkün olmasa da burada Orta Doğu ya da Latin Amerika'daki gibi güçlü bir varlık ve etkinlik gösterebildiğinden söz etmek pek de mümkün değildir.

ABD'nin Avrasya ile ilgili dış politika söyleminin, Rusya'nınki gibi ideolojik ve kültürel olarak temellendirilmediğini belirtmek gerekmektedir. ABD'de Rusya gibi bölge üzerinde nüfuz sahibi olmak ve kontrol uygulamak istemektedir lakin Rusya bunu Avrasyacılık adı altında yürütürken ABD'nin eşdeğer bir ideolojik stratejisi bulunmamaktadır (Baiyzbekov, 2016: 33). ABD 1997'de eski SSCB coğrafyasını "yaşamsal çıkar alanı" ilan etmiştir ve buradaki gelişmelere ilgisiz kalamayacağını açıklamıştır. 9/11 terör saldırıları ardından Ekim 2001'de fiilen işgale başlayan ABD, Afganistan'da "Sonsuz Özgürlük Operasyonu"nu başlatmıştır ve ülkeye asker çıkarmıştır. Ardından, Özbekistan, Kazakistan ve Tacikistan' da askeri üsler kurmuş ve Gürcistan'a askeri danışmanlar göndererek eski Sovyet coğrafyasında boy göstermeye başlamıştır.Eski Sovyet ülkelerinde ABD'nin desteğiyle Batıcı muhalefet önce 2003'te Gürcistan sonra 2004'te Ukrayna, ardından 2005'te Kırgızistan'da ayaklanarak devlet başkanlarını devirmiştir. Özbekistan'da da bir takım ayaklanmalar yaşanmıştır ancak hükümet devrilememiştir (Tellal, 2005: 273). ABD'nin bölgeye olan ilgisinin nedeni yeni bağımsızlaşan ülkeler üzerinde klasik emperyalist bir kontrol elde etmenin ötesinde bölgeyi demokratikleştirmek, istikrara kavuşturmak, Rusya etkisinden çıkarmak, Avrupa'nın Rusya'ya enerji konusunda olan bağlılığını giderecek yeni kaynaklar

yaratmak ve elbette bölgede yuvalanmış, destek görüp büyüme ihtimali olan İslami terörizmle savaşmaktır. Pek tabii Orta Doğu'ya rakip olabilecek doğal gaz ve petrol rezervlerini de unutmamak gerekmektedir.[8]

Alanyazın incelendiği takdirde Yeni Büyük Oyun'u başlatan ilk hamlenin ABD'nin 7 Ekim 2001'de Afganistan'ı işgali olduğunun kabul edildiği görülmektedir. Buna karşın ABD aslında 1994'ten itibaren Hazar enerji kaynaklarına yoğun ilgi duymuştur ve bu ilgiyi bir takım projelerle somutlaştırmış, Örneğin 1996-2000 yılları arasında bir Orta Asya stratejisi formüle etmiştir. Bu strateji çerçevesinde ABD, Orta Asya devletlerinin bağımsızlıklarının güçlendirilmesini ve tekrardan Rusya'nın uydu devletleri haline gelmelerinin önüne geçilmesini hedeflemiştir. ABD'li enerji şirketlerinin Orta Asya'da bulunan petrol ve doğal gaz rezervlerinin keşfedilmesi, çıkarılması, işlenmesi ve taşınmasından pay almaları gibi çıkarların yanında asıl amacın bölgesel istikrar sağlanması dolayısıyla küresel istikrar ve huzurun tesis edilmesi olduğu belirtilmektedir (Okur, 2011: 48-49). Bu çerçevede ABD Orta Asya ve Hazar bölgesindeki ülkelerle samimi ve dostça ilişkiler kurmaya, özellikle Azerbaycan ve Özbekistan'la olan ilişkisini geliştirmeye çalışmıştır. ABD Kazakistan'la ilişkilerini de geliştirmeyi istemektedir lakin yoğun Rus nüfusu ve Rusya'ya coğrafi yakınlığı nedeniyle bu çok da mümkün olmamaktadır (Dursun, 2011: 241).

1992'den 1999'a kadar ABD, bölge ülkelerinin ekonomik büyümesine yardımcı olmak için yaklaşık 1,9 milyar dolar harcamıştır. Bu fonlar ABD'nin bölgedeki Rus ve Çin etkisine karşı denge kurma stratejisinin bir parçasıdır (Baiyzbekov, 2016: 34). ABD bu ilişkileri yalnızca enerji kaynaklarına gereksinim duyduğu ya da buradaki istikrarın sağlanmasını istediği için değil küresel güç konumunu koruma yolunda tehdit yaratabilecek bir senaryo olarak, buradaki enerji kaynaklarının Rusya ve Çin'in tam kontrolü altına girmesini önlemek amacıyla da geliştirmektedir. Gelecekte başta enerji kaynakları olmak üzere Avrasya bölgesinde Rusya, AB ve ABD arasında enerjinin ciddi bir mücadele konusu olacağı tahmin edilmektedir (Dursun, 2011: 242). Günümüzde Orta Asya bölgesindeki mevcut kara ulaşım yolları, bölge ülkelerinin ekonomilerini ve enerji ticaretlerini birbirine gittikçe artan bir oranda bağlamaktadır. Bu nedenle denizaşırı bir ülke olan ABD için diğer büyük aktörlerin onu dışlayacak bu ulaşım yollarıyla entegre olmasının önüne geçmek büyük önem taşımaktadır. Bu tür oluşumların önüne geçilmesi, Soğuk Savaş zamanında oluşturulmuş olan himaye sisteminin yeni zamanın gereklerine göre yeniden yapılanmasının Amerikan siyaseti için hayati öneme sahip olduğu belirtilmektedir (İşeri, 2006: 50-51)

Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından bölgede meydana gelebilecek sınır anlaşmazlıklarının, ayrılıkçı hareketlerin, terör faaliyetlerinin ve köktenci akımlarının önlenebilmesi amacıyla; elbette ABD'nin artan küresel gücünü dengelemek, Çin'in artan enerji ihtiyacını güvenle karşılayabilmesini sağlamak ve Rusya ile Kazakistan'ın petrol arzını ve boru hatlarını sağlama almak motivasyonuyla 2001 yılında Şangay İşbirliği Örgütü kurulmuştur. 2007 yılında Rusya Devlet Başkanlığı görevini yürütmekte olan Vladimir Putin'in vermiş olduğu, tek kutuplu dünyanın kabul edilemeyeceğini belirten demecin örgütün misyonunu özetlediği söylenmektedir. Ortaya çıkış amacı üye

[8] Örneğin, ABD'li enerji şirketi Chevron Hazar'daki enerji kaynakları keşfi, üretimi ve ticareti konusunda bölge ülkeleriyle uzun dönemli enerji anlaşmalar imzalamıştır (Dursun, 2011: 242).

ülkelerin sınır bölgelerinde askeri güvenliği sağlamak şeklinde belirtilse de aslında gerçek amacın ABD ve transatlantik bloğuna karşı etkili bir alternatif topluluk oluşturmak; bunun yanında dünya nüfusunun dörtte biri gibi devasa bir kalabalığın yaşadığı bu coğrafyada, en mühim güvenlik tehditleri olarak deklare ettikleri terör, ayrılıkçılık, köktencilik ve aşırıcılık ile mücadele ile birlikte istikrar ve kontrolü sağlamlaştırmak olduğu belirtilmektedir (AVİM, 2016). Dolayısıyla Şanghay İşbirliği Örgütü'nün kurulması, ABD çıkarlarına aykırı bir gelişme olmuştur. Genel olarak ABD'nin Orta Asya politikalarının çok pahalı olmasına karşın başarılı ve getirisi yüksek olmadığı söylenebilir (Baiyzbekov, 2016: 34).

20. yüzyılın ortasından itibaren ve özellikle sonlarına doğru Çin ekonomik olarak, çok yüksek bir hızla büyüme başlamış ve bununla doğru orantılı olarak enerji ihtiyacı da fevkalade artmıştır. 90'lı yılların başına değin enerji ithalatının büyük bir kısmını Ortadoğu ülkelerinden gerçekleştiren Çin, bölgede ABD'nin artan etkisi ve yaşanan istikrarsızlıklar sebebiyle alternatifler arama yoluna gitmiştir. Böylelikle Orta Asya ve Hazar bölgesine olan ilgisi artmaya başlamıştır. Çin bu bölgelerin istikrarına özel önem vermektedir. Örneğin, Afganistan'daki Taliban gibi daha birçok köktendinci hareketin kendi denetiminde bulunan Sincan Uygur Özerk Bölgesi'ne sıçraması Çin tarafından ulusal güvenliğine ciddi bir tehdit olarak görülmektedir. Bölgede kimi zaman kendisine rakip olabilen Rusya'nın çıkarları ile Çin'in çıkarlarının şimdilik çok çelişmiyor olduğu iddia edilmektedir. Rusya'yla yakınlaşan İran ve yine bölgesel stabilizasyonun korunması noktasında Rusya ile çıkarları örtüşen Çin'in işbirliği, ABD ile özellikle enerji bakımından bu bölgeye bağımlı AB'nin karşılaşacağı en olumsuz senaryo olarak değerlendirilmekte ve bunun en önemli habercisinin 2009 senesinde faaliyete geçen oldukça geniş kapasiteli Türkmenistan-Çin Doğal Gaz Boru Hattı olduğu belirtilmektedir (Dursun, 2011: 244). Çin, bölge ülkelerine sağladığı kalkınma yardımları ve özellikle ulaşım altyapısı ile birlikte uzun vadeli doğal kaynak anlaşmaları sayesinde Orta Asya'daki etkisini giderek genişletmektedir. Kurulmuş olan ve yeni kurulacak boru hatları bölgenin petrol ve gazını Çin'e, Avrupa'ya ve hatta Hindistan'a taşımaktadır. Çin ve Avrupa'nın çakışan menfaatleri bölgedeki istikrarlı enerji kaynakların payı konusunda aralarında rekabete sebep olmaktadır. Çin bu kaynakları yükselen gelişmesini desteklemek için istemekteyken, Avrupa, siyasi bir kaldıraç olarak kullanılan Rus enerjisine bağımlılığını azaltmak için arzulamaktadır. Çin, Orta Asya ülkelerden edindiği petrol ve doğal gaz karşılığında onlara alt yapı hizmetleri ile teknolojik ve teknik konularda yardımlar sunmakta ancak ne ABD ne de Rusya gibi ülkelerin iç işlerine karışmaktadır (Kerimoğlu, 2019: par.3).

Çin diğer aktörlerden farklı olarak Orta Asya'da düzenli bir strateji izleyen tek modern büyük güçtür. Bölgeyi Pekin ve Şangay ile Avrupa ve Orta Doğu'ya bağlayan yeni bir otoyol ve demiryolu ağı projesi bulunmaktadır. Bu proje ile her türlü ticareti genişletmek ve doğal kaynakları (özellikle enerjiyi) korumak amacındandır. Bunun için de artık kargaşadan ziyade Orta Asya'nın istikrara kavuşması ile ilgilenmektedir. Yeni bir düzen arayışı çerçevesinde küresel izlemini şekillendirme çabası içinde, "Tek Kuşak, Tek Yol" olarak adlandırılan bu otoyol ve demiryolu projesi ile Çin, jeo-ekonomik ve jeo-stratejik duruşunu sağlamlaştırmaya ve sunduğu yeni, faydacı bölgeselcilik ve bölgelerarasıcılık yaklaşımı ile küresel sistemde giderek daha az çekici hale gelmeye başlayan Batılı, koşullu entegrasyon projeleri karşısında, ülkelerin iç işlerine

karışmadan, faydacılık odaklı, iki tarafın da ortak kazancına işleyecek şekilde, muhatap ülkelerin kabul etmesinin çok daha kolay olacağı kapsayıcı bir model sunmaktadır (Dal, 2017: par.5). Çin'in bölgeyle ilgili siyasetinde elbette askerî ve güvenlikle ilgili konular da etkili olmaktadır. Bölge ülkelerinde Çin'in askerî üsleri olmamasına karşın, beş Orta Asya devletinin her biri ile geniş çaplı askeri iş birlikleri mevcuttur. Örneğin, 2002-2018 arasında bölge ülkeleriyle birlikte 30'a yakın askerî tatbikat gerçekleştirilmiştir. Bu ülkelere insansız hava araçları (İHA), askeri ekipman, uçaksavar roket (HUNTSİ-9), haberleşme araçları ve çeşitli silah satışları da gerçekleştirmektedir. Çin bölgedeki ülkelerin hassas karnı olan köktenci muhalefet grupları ile silahlı örgütlere karşı bu ülke yönetimleriyle dayanışma içindedir. Bu konuda özellikle Şangay İşbirliği Örgütü çatısı altında yürütülen iş birliği önemli görülmektedir (Kerimoğlu, 2019: par.4).

Bölümü bitirmeden önce büyük aktörler arasında yer almasalar da bölgeyle önemli ilişkileri olan İran, Türkiye ve Hindistan'ın bölgeye ilişkilerine de kısaca değinmek yerinde olacaktır. İran bölgedeki mevcut stratejik dengenin muhafaza edilmesi ve değiştirilmemesi adına ABD ve AB'nin dışarıda tutulmasını hedefleyen bir siyaset izlemektedir. İran'ın bu bölgede etkisini arttırmak konusunda büyük beklentileri yoktur. İlk önceliği, bölgede istikrarın sağlanmasıdır. Dolayısıyla İran, Rusya ile dostça ilişkiler kurmakta ve onun bölgedeki stratejik çıkarlarını kabul etmektedir. İran'ın bölgede etkisi sınırlı olsa da Kazakistan ve Türkmenistan'a yönelik teknik ve finansal yardımlarda bulunmakta, kültürel bağların kuvvetlendirilmesi ile petrol ve doğal gaz dolaşımı için alternatif olacak yolların bulunması konularında destek vermektedir. Özellikle Hazar doğal gazının ihracatında kilit ülke rolünü üstlenme konusunda fazlasıyla çabalamıştır. Tacikistan iç savaşında Rusya'ya destek sağlamış, Yukarı Karabağ sorununda ise Ermenistan ve Azerbaycan arasında arabuluculuk yapmaya çalışmıştır (Dursun, 2011: 243).Türkiye ise alternatif doğal gaz ve petrol boru hatlarının kendi üzerinden geçmesini istemekte, Rusya'ya olan bağımlılıktan Avrupa'yı kurtaracak olan projelerden ekonomik fayda sağlamayı ummaktadır. Ortak kültürel ve dilsel geçmişe sahip olduğu Orta Asya ülkelerinden bu minvalde kuvvetli destek beklemektedir. Türkiye bölgede nüfuz oluşturabilmek adına Türkî devletlerle etnik-dilsel bağlarını güçlendirmeye çalışmaya başlamış, Türk İşbirliği Konseyi'nin (Türk Keneşi) kurulmasında öncü olmuştur. Türkiye bölgenin Avrupa'nın enerji güvenliğini sağlamadaki önemine vurgu yapmakta ve kendi ülkesi üzerinden Batı Avrupa'ya geçecek boru hatlarının Rusya'nın olası enerji kısma tehdidini bertaraf edecek bir potansiyel taşıdığını savunmaktadır (Erol, 2018: 333-335). Hindistan da bölgedeki rekabete müdahil olabilecek potansiyele sahip olan jeopolitik güçlerden biri olarak kabul edilmektedir. Pakistan hariç, bölge ülkelerinden herhangi biri ile ortak sınırı paylaşmasa da Orta Asya ile coğrafi yakınlığa ve tarihi bağlara sahiptir (Purtaş, 2006: 56). Hindistan'ın Orta Asya'ya yönelik ilgisi tarihi ve kültürel nedenlerin haricinde bölgenin Hindistan için stratejik öneme sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Onun Orta Asya'ya bakışında işin güvenlik boyutu her daim ön planda yer almıştır. SSCB sonrası oluşan güç boşluğuyla birlikte artış gösteren etnik gerilimler, ülke içi çatışma ve savaşlar ile dini köktencilik gibi istikrarsızlık getiren unsurları Hindistan için güvenlik endişesi yaratmıştır. Lakin ABD'nin Afganistan müdahalesi ve sonrasında yaşananlar Hindistan'ın bölgeyle ilgili güvenlik odaklı anlayışını hafifletmiş, Orta Asya'daki varlığının ve etkinliğinin artmasını sağlamıştır. Artık güvenlik merkezli yaklaşımı

yanında, hızlı ekonomik gelişimine bağlı enerji ihtiyacı nedeniyle Orta Asya'yla bu açıdan da ilişki halindedir ve Orta Asya ülkeleri ile doğrudan ekonomik ilişkileri kuvvetlendirmeye yönelik bir takım girişimler başlatmıştır. Örneğin: 2006 Mayıs'ta Türkmenistan-Afganistan-Pakistan-Hindistan doğal gaz boru hattı projesine dahil olma yönünde karar almıştır. Ayrıca ABD'nin girişimleriyle yürürlüğe konulmuş olan Büyük Orta Asya Ortaklığı İnisiyatifi içerisinde de Hindistan'a önemli bir görev düşmektedir. Bu projeyle hedeflenen, tarihi ulaşım kanallarının yeniden tahsis edilmesi neticesinde Orta Asya'nın Güney Asya ile olan eski kültürel, ekonomik ve ticari bağlarının tekrardan canlandırılmasıdır. ABD'nin, Rusya ve Çin'in Orta Asya'daki nüfuzunu kırma amacıyla başlattığı ve merkezinde Afganistan'ın yer aldığı bu projeye Hindistan'ın katılımı özellikle talep ettiği bilinmektedir (Purtaş, 2006: 57-58).

Burada sayılanlar haricinde Avrasya bölgesinde, bu makale çalışmasına dahil edilmesi mümkün olmayacak kadar çok gelişme, Yeni Büyük Oyun'un oynanmadığı başladığı 20. yüzyılın sonundan günümüze kadar yaşanmış ve her geçen gün yaşanmaktadır. Bölgedeki her ülkenin birbiriyle ve diğer dış güçlerle, gerek ekonomik gerek siyasi gerek askeri olmak üzere sonsuz girift ilişkileri bulunmaktadır. Ancak buraya kadar aktarılmış olan bilgilerin Yeni Büyük Oyun'un kapsamını anlamak konusunda yeterli geleceği düşünülmektedir.

Sonuç

1991 yılında SSCB'nin dağılmasına kadar yaklaşık bir asır boyunca Avrasya bölgesi kapalı bir ekonomik sistem olarak kalmış, haliyle Orta Asya ve Hazar bölgesindeki petrol ve doğal gaz kaynaklarına kapitalist dünyanın erişimi mümkün olmamıştır. Ancak bahsedilen hadise gerçekleştikten ve bölge çok sayıda bağımsız cumhuriyete bölündükten sonra, barındırdığı yeraltı zenginlikleri güç boşluğunu fırsat bilen yabancı güçleri buraya çekmiş, devletler ve petrol şirketleri arasında kıyasıya bir mücadele başlamıştır. Avrasya bölgesi tarihin her döneminde önemli bir jeopolitik ve jeo-ekonomik merkez olmuştur, günümüzde de bu önemi aynı şekilde sürmektedir. Bu nedenledir ki alanyazında, adına yakışır şekilde "Yeni Büyük Oyun" olarak geçen bu çetrefilli güç mücadelesi, birçok farklı aktör tarafından, birbiriyle çakışan çıkarlar ve hedefler güdülerek bu topraklar üzerinde sürmektedir. Bu bahsedilen oyuna "yeni" takısı, benzer bir güç ve iktidar mücadelesinin 19. yüzyılda Rusya ve Britanya İmparatorlukları arasında, Afganistan ve çevresini merkez alacak biçimde yaklaşık bir asır yaşanmış olmasından dolayı verilmektedir. Bu büyük çekişmenin yaşandığı ve adına Büyük Oyun verilen süreç, tarafların sergilediği her davranışın diğeri tarafından düşmanca saldırı olarak algılandığı bir zaman dilimidir. Satranç tahtası üzerinde birbiriyle yarışan, her hamlesini önceden hesaplayarak tahtadaki tüm kareler üzerinde düşmanına hakim gelmeye çalışan siyah ve beyaz takımlar gibi Britanya ve Rusya da oynadıkları Büyük Oyun'da birbirlerini bölge üzerinde mat etmeye çalışmıştır. Uzun yıllar devam eden çok boyutlu rekabet, ancak 1907 yılında, Rusya ve Britanya, yaklaşan Birinci Dünya Savaşı ve Alman tehdidi nedeniyle çekişmeyi sonlandırıp, daimi nüfuz alanlarını ve uluslararasında kesin kabul edilen sınırları belirleyen bir nihai anlaşma imzaladıkları tarihte gevşemiştir.

1917 Bolşevik Devrimi ardından kurulan SSCB, Kafkasya, Orta Asya ve Hazar bölgesi ülkelerini bünyesine dahil ederek yaklaşık bir yüzyıl boyunca bu bölgeye bir dış güçün müdahalesini imkansız kılmış, bölge ülkelerini birbirine entegre tutabilmiştir.

Nitekim bahsedildiği üzere, gerçekleşen dağılma, son bulmamış fakat gösterimine ara verilmiş olan Büyük Oyun'un yeniden sahnelenmesine yol açmıştır. Ancak değişen konjonktürle birlikte yepyeni bir dünyaya kapılarını aralayan bölgede canlanan oyuna bambaşka aktörler, bambaşka amaçlar, değişik stratejile dahil olmuştur. Yeni Büyük Oyun'un aktörleri ve aralarındaki tüm ilişkiler, bütün tarihi olgular, ülkelerin benimsediği bütün politikalar, uygulanan ya da tasarlanan tüm stratejiler, ekonomik-askeri planlar ve daha birçok şey bu çalışmanın içine dâhil edilemeyecek denli geniş bir bilgi havuzu oluşturduğundan, bu derin havuzun yukarıda kısaca sunulmaya çalışılan kısmı yalnızca özetin özeti niteliğindedir. Ancak hikâyenin bu sunulan haliyle bile ne kadar karmaşık, boyutlarının ve sınırlarının ne kadar büyük, içeriğinin ne denli çeşitli olduğu ortadadır. 19. yüzyılın Büyük Oyunu üzerine ciltler dolusu kitap yazılabilecek önemli bir uluslararası mesele olmuştur. Lakin yukarıda özet halinde aktarılmaya çalışılan genel çerçeveden de anlaşılacağı üzere Yeni Büyük Oyun üzerine koskoca bir kütüphane oluşturulacak denli karmaşık ve gerçekten büyük bir olgudur.

Yine de iki ayrı dönemde aynı bölgede gerçekleşen bu güç ve çıkar mücadeleleri arasında şu ortaklığı belirlemek mümkündür: 1800'lü yıllarda Rus İmparatorluğu ve Büyük Britanya arası mücadeleyi yaratan güdüler, istekler, amaçlar, sorunlar neyse bugün de bu kadar çok aktörü aynı sahne üzerinde oyun oynamaya itenler aynıdır. 19. yüzyılın Büyük Oyunu'nu anlatan 3 ciltlik bir kitap da, 21. yüzyılın Yeni Büyük Oyun'u üzerine oluşturulmuş koskoca bir kütüphane de bizi aynı anahtar kavramlara ulaştıracaktır: emperyalist güç mücadelesi, sermaye sahiplerinin çıkarları, devletlerin ekonomik (ve tabi siyasi) üstünlük kurma hırsı ve kapitalizm. Hiçbir devletin ülkesi tek başına küresel kapitalist yarışta yeterli olacak tüm hammadde, ucuz işgücü ve pazar olanaklarına sahip olmadığından, bu yarışta öne geçmek ve hâkimiyetini pekiştirmek isteyen her devlet mutlaka yayılmacı bir tutum sergilemektedir. 19. yüzyılda bu doğrudan yayılma şeklinde tezahür ederken, günümüzde devletler dış yatırımlarla, teşviklerle, kredilerle, çok ortaklı projelerle küresel hammadde kaynakları, işgücü ve pazar olanaklarından faydalanmaya çalışmaktadır. Çok sayıda devletin, büyük ve önemli kaynaklara sahip bu bölge için giriştikleri rekabet, tek bir gücün hegemonyası altında bulunmayan, parçalı ve organize olmamış yapısı sebebiyle sürmektedir. Bölgede ev sahibi olan ülkeler güçlenip, organize olup, ortaklık kurmaya ve entegrasyonu geliştirmeye başladıkça dış güçlerin etki ve egemenliğinin giderek azalacağını iddia etmek de bu nedenle mümkündür.

Bölgede etkin, en büyük ve önemli aktörler olan Çin ile Rusya birlikte, 2001 yılında imzalanan Dostluk Antlaşması'ndan itibaren, görünürde ittifak halinde iki devlet imajı çizmektedir. ABD, her ikisi için de ortak bir "düşman" ya da "tehdit" olageldiğinden bu birlikteliğin eşyanın tabiatı gereği kaçınılmaz olduğu düşünülmektedir. Rusya ile Çin arası mal ticareti hacmi dünya çapındaki ekonomik durgunluğa karşın düzenli artış göstermektedir. ABD, AB'nin enerjide Rusya'ya bağımlığının önüne geçecek projelere destek verirken, Rusya da bu ihtimal çerçevesinde alternatif bir alıcı ülke olarak Çin'e büyük önem vermekte ve örneğin Doğu Sibirya doğal gazını Çin'e ulaştıracak bir boru hattı projesini işletmektedir. Dolayısıyla enerji başta olmak üzere genel olarak ekonomik karşılıklı fayda iki devletin birlikteliğinin temel motivasyonu olmaktadır. Mevcut uluslararası konjonktürel gereklilikler Rusya ve Çin'i birbirileriyle olan işbirliği ilişkisini geliştirmeye zorluyor olsa da iki devletin aynı zamanda başta askeri teçhizat

ticareti olmak üzere birçok alanda da rekabet halinde olduğu bir gerçektir. Çin'in bölgede ekonomik olarak yayılmasından, uzun süreç içinde, siyasi ve askeri olarak etkin durumda bulunan Rusya'nın rahatsızlık duymaya başlayacağı düşünülmektedir. Hatta kimi yazarlarca gelecekte Rusya'nın asıl rakibinin ABD değil Çin olacağı dahi iddia edilmektedir. Dolayısıyla, Yeni Büyük Oyun daha yeni başlamıştır ve gelecekte sınırları ile kapsamının ne kadar daha büyüyeceği ve ne denli değişeceği henüz belirsizdir. Bu nedenle bölgede yaşanan gelişmeler uluslararası ilişkiler disiplininin realist çalışmalarının gündemini meşgul eden en önemli küresel meseleler olmaya devam edecektir.

KAYNAKLAR

ATUK, M. Volkan, (2018), "Kutuplaşma Siyaseti Bağlamında İngiliz-Rus Konvansiyonu ve Osmanlı Devleti", **Uluslararası İlişkiler**, C. XV, S. 57: s. 99-109.

AVİM, (2016, Kasım),***Şanghay İşbirliği Örgütü (Şanghay Beşlisi) Nedir?,*** (Araştırma Raporu), https://avim.org.tr/tr/Bulten/SANGHAY-ISBIRLIGI-ORGUTU-SANGHAY-BESLISI-NEDIR, (Erişim Tarihi: 01.06.2020).

BAİYZBEKOV, Azamat, (2016), "The Eurasian Agenda: The International Relations of Kyrgyzstan", Master's Theses, The University Of San Francisco,https://repository.usfca.edu/thes/214(Erişim Tarihi: 07.09.2020).

BARFİELD, J. Thomas, (2010*),**Afghanistan: A Cultural and Political History*****,*** New Jersey: Princeton University Press.

BEKCAN, Umut. (2013). "Devrimden Sonra: Bolşeviklerin Zorunlu Dış Politikası 1917-1925", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C. LXVIII, S. 4: s. 73 - 102.

BİLGİN, Mert, (2010), "Orta Asya ve Kafkasya'da Enerji Stratejileri: Rekabet, İşbirliği ve Bölgesel Sorunlar", ***Orta Asya ve Kafkasya: Rekabetten İşbirliğine***, Tayyar Arı (drl.), Bursa: MKM Yayıncılık.

BRZEZİNSKİ, Zbigniew, (1997),***The Grand Chessboard: American Primacy and Its Geostrategic Imperatives***, New York: Basic Books.

BULUT, Remzi, (2018), "Bağımsız Devletler Topluluğu (Bdt) Ülkeleri ve Ekonomileri", **Ayrıntı Dergisi**, C. VI, S. 69:s. 59-65.

ÇETİN, Halill, (2000), "1863-1873 Döneminde Orta Asya'da Rus-İngiliz Rekabeti", **BİLİG Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi,**C. XV, S. 15: s. 1-14.

DAL, Parlar Emel, (2017, Kasım 9), 'Kuşak ve Yol" projesi, Çin'in yeni vizyonu ve Türkiye, Anadolu Ajansı Web Sitesi, https://www.aa.com.tr/tr/analiz-haber/-kusak-ve-yol-projesi-cin-in-yeni-vizyonu-ve-turkiye/960778(Erişim Tarihi: 02.06.2020).

DOĞAN, O. veERDOĞAN, A., (2017), "XIX. Yüzyılda İngiliz Sömürgeciliğinde Hindistan'ın Yeri ve Önemi", **Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, C. XVI, S. 3:s. 839-847.

DURSUN, Suat, (2011), Avrupa Birliği'nin Enerji Politikası ve Türkiye, ***Ankara Üniversitesi Avrupa Toplulukları Araştırma ve Uygulama Merkezi Araştırma Dizisi*** *No: 36*, Ankara Üniversitesi Basımevi.

ERBAŞ, Baha, (2010, 13 Aralık), Büyük Oyun'da Son Rauntlar Rusya'nın, Sabah Gazetesi, https://www.sabah.com.tr/yazarlar/amerika/baha_erbas/2010/12/13/buyuk_oyunda_son_rauntlar_rusyanin(Erişim Tarihi: 01.06.2020).

EROL, M. Seyfettin, (2018), "Avrasya'nın Değişen Jeopolitiğinde Türk Dünyası Ve Türkiye: Nasıl Bir Gelecek?", TESAM III. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, https://tesam.org.tr/wp-content/uploads/2019/01/MEHMET-SEYFETTI%CC%87N-EROL.pdf(Erişim Tarihi: 02.06.2020).

GÜNAY, Z. Mehmet, (2013), "Russia's Central Asia Policy Under Boris Yeltsin", **Avrasya İncelemeleri Dergisi (AVİD),***C.* II, S. 1: s. 85-113.

HANN, Chris, (2016), "A Concept of Eurasia",**Current Anthropology**, C. LVII, S. 1: s. 1-27.

HOPKİRK, Peter, (2001),***The Great Game: On Secret Service in High Asia***, Oxford: Oxford University Press.

İSMAYİLOV, Elnur, (2013), "21. Yüzyıl Rusya Dış Politika Doktrinleri'nde Güney Kafkasya Ve Orta Asya Değerlendirmesi", **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,** C. I, S. 1:s. 87-105.

İŞERİ, Emre, (2006), "Amerika'nın Soğuk Savaş Sonrası Büyük Stratejisi, Avrasya Heartland‟ında Petrol ve Boru hatlarının Jeopolitiği", ***Geçmişten Günümüze Dönüşen Orta Asya ve Kafkasya*** *(Drl. Yelda Demirağ ve Cem Karadereli),* Ankara: Palme Yayıncılık, s. 49-64.

KARADERE, Mervenur Lüleci, (2015), "Afganistan: Asya'daki Stratejik Çıkmaz", İHH İnsani ve Sosyal Araştırmalar Merkezi, İstanbul, https://insamer.com/rsm/files/Afganistan-Asyadaki-Stratejik-Cikmaz.pdf(Erişim Tarihi: 28.05.2020).

KERİMOĞLU, Yavuz, (2019, Ocak 21), Çin'in Orta Asya Politikaları, İHH İnsani ve Sosyal Araştırmalar Merkezi Web Sitesi, https://insamer.com/tr/cinin-orta-asya-politikalari_1942.html(Erişim Tarihi: 02.06.2020).

OKUR, M. Akif, (2011),***Yeni Çağın Eşiğinden "Avrasya'nın Kalbi"ne Bakmak: Tarihten Geleceğe Orta Asya'nın Jeopolitiği Üzerine Değerlendirmeler*** (ed: Murat Yılmaz), Ankara: Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi.

OKUR, Mehmet, (2017), "Bolşevik İhtilali Sonrası İngiltere'nin Rusya ve Kafkasya Politikası", ***VAKANÜVİS- Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi***, Vol. 2, s. 393-416.

ÖZALP, Necdet, (2004), "Büyük Oyunda Hazar Enerji Kaynaklarının Önemi ve Konumu", ***Panorama Dergisi***, Şubat, S. 1: s. 1-8.

ÖZDER, Adem, (2013), "Avrasya Kavramı ve Önemi", **Avrasya İncelemeleri Dergisi (AVİD),**C. II, S. 2: s. 65-88.

ÖZEY, Ramazan, (2017), "Mackinder'in Heartland Teorisi'nin Düşündürdükleri", **Marmara Coğrafya Dergisi**, S. 35: s. 95-100.

PARAMONOV, V. ve STROKOV, A., (2008), "The Evolution of Russia's Central Asia Policy", ***Advanced Research and Assessment Group, Central Asian Series***, https://www.files.ethz.ch/isn/92594/08_June.pdf(Erişim Tarihi: 10.09.2020).

PURTAŞ, Fırat, (2006), "Avrasya'daki Yeni Büyük Oyun Bağlamında Hindistan'ın Orta Asya Politikası", **Orta Asya ve Kafkasya Araştırmaları**, S. 2: s. 56-77.

RAİKHAN, Sadykova, (2013), "Eurasian Idea Of N.A. Nazarbayev As The Basis Of Modern Integration", **Procedia - Social and Behavioral Sciences**, S. 89: s. 377-386.

SANDIKLI, Atilla, (2011), "Jeopolitik ve Türkiye: Riskler ve Fırsatlar", ***Bilgesam Rapor***, No:27, İstanbul: Bilgesam.

SERGEEV, Evgeny, (2013),***The Great Game, 1856-1907: Russo-British Relations in Central and East Asia***, Baltimore: MD, John Hopkins University Press.

SİNİTSİNA, Irina, (2012), "Economic Cooperation Between Russia and Central Asian Countries: Trends and Outlook", **University of Sentral Asia, Working Paper** S. 5, https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3023190(Erişim Tarihi: 10.09.2020).

SOOFİZADEH, A. ve Türker, Ö, (2018), "Rusya-İran (Kaçar) İlişkileri Adına Dehşet Verici Bir Hadise: Rusya'nın Tahran Başkonsolosluğu Baskını ve Büyükelçi Aleksandr Griboedov ve Maiyetinin Katledilmesi (11 Şubat 1829)", ***BELLETEN***, S. 82: s. 569-586.

SÖNMEZ, A. Sait, (2015), "Yakın Çevre Doktrini Bağlamında Yeltsin Dönemi Rusya Federasyonu'nun Bağımsız Devletler Topluluğu Ülkeleriyle İlişkileri", **Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 27: s. 1-9https://dergipark.org.tr/tr/pub/dpusbe/issue/4769/65615(Erişim Tarihi: 01.06.2020).

ŞEYHANLIOĞLU, Hüseyin, (2008), "18. Yüzyıldan Günümüze Kadar Afganistan'ın Jeostratejik Önemi". **Avrasya Etüdleri** , C. XXXIV, S. 2: s. 22-43 .

TELLAL, Erel, (2005), "Eski Sovyet Coğrafyasına 'Devrimler'", **Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, C. LX, S. 2: s. 273-278.

YAZAR, Yusuf, (2011), "Enerji Bağlamında Türkiye ve Orta Asya Ülkeleri (ed.Murat Yılmaz)", Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, İnceleme-Araştırma Dizisi, S. 1,http://www.ayu.edu.tr/static/kitaplar/enerji_raporu.pdf(Erişim Tarihi: 02.05.2020).

YETİŞGİN, Mehmet, (2006), "Rusların Türk Toprakları Üzerinde Yayılmasının Sebepleri Üzerine Bazı Düşünceler", **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, S. 16: s. 671-702.

YILMAZ, Reha ve ÇAĞ, Galip ve OKUR, Mehmet Akif ve YAZGAN, Hatice veDEMİRCİ, Sedat, (2013), ***Avrasya Paradoksu Beklentiler ve Endişeler***, Reha Yılmaz (Ed.), Ankara, Nobel Yayıncılık.

YÜCE, Kürşat Çağrı, (2006),***Kafkasya ve Orta Asya Enerji Kaynakları Üzerinde Mücadele***, İstanbul: Ötüken Yayıncılık.

AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi

Cilt : 9 Sayı : 26 Sayfa: 296 - 312 Mart 2021 Türkiye

Araştırma Makalesi

SCIENCE FICTION IN RUSSIAN LITERATURE AND CINEMA

Dr. Arş. Gör. Emek YILDIRIM ŞAHİN♣

ABSTRACT

In the 20th century, science and technology, which penetrated into every individual's life after the Enlightenment and Industrial Revolution, gained a complete dominance over foremostly daily life of the humankind and all other fields by demonstrating a progress further than the ground covered throughout the human history. This process at the same time has caused various kinds of appearances within the world of thought of the humanity. By considering the positive and negative effects of science and technology on the human life, utopic and dystopic narratives were produced. The last 200-250 years of the human history have gone by witnessing that these ideas created debates, concepts, theories, facts, and practices not only within the fields of art but also in the social and political arenas. Particularly, it is an undeniable truth regarding the social and political influences of the literary and visual instances of science fiction, which is one of these concepts. In general, an investigation concerning the 20th century adventure of science fiction at the same time offers an opportunity for a depth discussion in regards to the social and political atmosphere of the 20th century as well. For this reason, by this article, while the science fiction works in Russian literature and cinema and the conditions cause to exhibit them will be handled, on the other hand, it will be tried to disclose the hints of the social and political circumstances of the era.

Keywords: Russian literature, Russian cinema, science fiction, Soviet Union, utopia, dystopia.

RUS EDEBİYATINDA VE SİNEMASINDA BİLİM KURGU

ÖZ

Aydınlanma ve Sanayi Devrimi ile her bireyin yaşamına nüfuz eden bilim ve teknoloji 20. yüzyılda insanlık tarihi boyunca kat ettiği mesafeden daha fazla bir gelişim göstererek insanlığın başta gündelik hayatı olmak üzere tüm alanlar üzerinde bütünlüklü bir hâkimiyet elde etmiştir. Bu süreç aynı zamanda insanlığın düşünce dünyasında da çok çeşitli tezahürlere neden olmuştur. Bilim ile teknolojinin insan yaşamına etkilerinin olumlu ve olumsuz yönleri göz önüne alınarak ütopik ve distopik anlatılar üretilmiştir. İnsanlık tarihinin son 200-250 senesi bu düşüncelerin sadece sanatsal alanlarda değil aynı zamanda toplumsal ve siyasal alanlarda da çok çeşitli tartışmalara, kavramlara, kuramlara, olgulara ve pratiklere yol açtığına şahitlikle geçmiştir. Özelikle, bu kavramlardan biri olan bilimkurgunun yazınsal ve görsel sanatlardaki örneklerinin toplumsal ve siyasal etkileri de yadsınamaz bir gerçekliktir. Genel olarak bilimkurgunun 20. yüzyıl serüvenine dair bir inceleme aynı zamanda 20. yüzyılın toplumsal ve siyasal atmosferi hakkında derinlikli bir irdeleme imkânı da sunmaktadır. Bu sebeple, bu çalışma ile Rus edebiyatında ve sinemasında bilimkurgu eserleri ve ortaya çıkış koşulları ele alınırken, bir yandan da dönemin toplumsal ve siyasal ahvalinin ipuçları izhar edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Rus edebiyatı, Rus sineması, bilimkurgu, Sovyetler Birliği, ütopya, distopya.

♣ Artvin Çoruh Üniversitesi/Hopa İktisadi Ve İdari Bilimler Fakültesi/Siyaset Bilimi Ve Kamu Yönetimi Bölümü/Siyaset Ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı, emekyildirim@artvin.edu.tr, Orcıd ID: 0000-0002-9101-8243

Makalenin Dergiye Ulaşma Tarihi:10.11.2020 Yayın Kabul Tarihi: 05.01.2021

Introduction

The Construction of mass utopia was the dream of the twentieth century. It was the driving ideological force of industrial modernization in both its capitalist and socialist forms. The dream was itself an immense material power that transformed the natural world, investing industrially produced objects and built environments with collective, political desire. Whereas the night dreams of individuals express desires thwarted by the social order and pushed backward into regressive childhood forms, this collective dream dared to imagine a social world in alliance with personal happiness and promised to adults that its realization would be in harmony with the overcoming of scarcity for all (Buck-Morss, 2000: 10).

The meaning of science fiction in Russian is 'научная фантастика' that is to say 'scientific fantasy'. The first use of this word was in 1894 in the editorial note of the fifth volume of the Journal of *Nature and People* (Природа и люди) (Banerjee, 2012: 1). The general use of the word as 'science fiction', which is the source of this meaning in many languages, was first used in 1926 by Hugo Gernsback, who is the source of inspiration of the Hugo Award as the most important science fiction award in literature in the world now, after many years from Russians. When it needs to mention Russia and science fiction, first of all Yevgeny Ivanovich Zamyatin and his famous novel *We* (Мы) and Andrei Arsenyevich Tarkovsky and his famous film *Solaris* (Солярис) often come to minds. Moreover, any other names and their works can occur rarely. On the one hand, it is a lesser-known subject by intellectuals, artists, and left movements while for decades they mingle with Russian/Soviet geography, culture, history, political culture, literature, arts, cinema, philosophy, sciences, daily life, intellectual life, etc. It is also so ironic that Russian/Soviet culture, arts, literature are known less, although there is a widespread cliché that almost everyone has read 'Russian classics'. On the other hand, nearly for two centuries, the geographies, which have a sophisticated science and art tradition, deal with science fiction as the merging extent of science and arts, although for a long while mostly it has been accepted as the reading for children and youngsters and undervalued by who has involved in engagements that are more 'serious'. Subsequently, by replacing of francophone influence in the 1930s-1940s with the anglophone one in the 1960s-1970s upon the artistic and intellectual life, main science fiction works began to come from the Anglo-American world. Consequently, the science fiction literature foremostly has started to become popular with writers and their works from Anglo-American geography such as Ursula K. Le Guin, George Orwell, Aldous Huxley and Isaac Asimov. In addition to that, for instance, some novels such as *Lord of the Flies* of William Golding and *The Iron Heel* of Jack London are the worldwide famous works lesser known with their science fiction aspect.

Within this context, the Russian science fiction literature and cinema, which are so significant not only in Russia but also throughout the world, have continued as lesser known across the country for a long time, until recent times. The known works are the works used for anti-Soviet propaganda of the West such as *We* of Zamyatin. Whereas proto-science fiction works written by Russian writers and intellectuals under the influence of science fiction works written within a utopic and/or dystopic framework arisen after Enlightenment and Industrial Revolution in the West began to be written

and read in the 18th century. For example, Nikolay Gavrilovich Chernyshevsky, who was tracing Prince Mikhail Mikhailovich Shcherbatov and Prince Vladimir Fyodorovich Odoyevsky as two important names not only of the Russian Enlightenment but also of the Russian proto-science fiction as well, and his famous work *What Is To Be Done?* (Что делать?)[1], which is not a complete science fiction but has significant science fiction attributes with a Fourierian background and has had a great impact upon the Russian science fiction literature for years, are good instances for early Russian science fiction endeavors. Furthermore, Pyotr Alexeyevich Kropotkin, who is a leading name of the anarchist movement not only in Russia but also in the world, described this novel as "a flag for Russian youth" (Yıldırım, 2016: 66). As a matter of fact, in this novel, the fourth dream of Vera Pavlovna substantially contains a utopic science fiction aspect, and it has affected some large and small facts and cases occurring in the Russian political and social atmosphere for a long time. Since then, starting with pro-science fiction works in 18th century, the Russian science fiction works have always had a great impact not only upon Russian art but also on political and social facts occurring on national and international bases. Therefore, by this article, it is aimed to study not only artistic but also political and social background of Russian science fiction in literature and cinema by considering the science fiction works produced since the late 19th century.

1. Russian Science Fiction Literature

> Many good, clever people have written books on the subject of how one should live on this earth so that all people may be happy. According to them, the most important thing is to organize workshops according to a new system. I'd like to see if together we can establish the new system they prescribe (Chernyshevsky, 1989: 190-191).

The first science fiction works in Russian literature were *The Newest Journey* (Новейшее путешествие) written in 1784 by Vasily Alekseyevich Lyovshin and the texts of significant Russian scientist Konstantin Eduardovich Tsiolkovsky[2]. Moreover, Tsiolkovsky was the father of rocket science and astronautics theory besides having a great impact on Russian science fiction before and after the October Revolution.[3] Another name in the 19th century was Faddey Venediktovich Bulgarin who wrote science fiction stories by using many technological tools, devices and items discovered

---

[1] Vladimir Ilyich Lenin inspired the title of his work *What Is to Be Done?* from the famous novel of Chernyshevsky because the fact that Lenin was impressed a lot by Chernyshevsky and his work *What Is To Be Done?*.

[2] 'Cosmism' (Космизм) was a movement of thought developed and led by Tsiolkovsky. Cosmism aimed to create a universal proletariat image composed of physical labor, technological development and collective power of humanity. It can be said that cosmism has affected not only Russian science fiction but also generally Russian literature and intellectual life in many ways. Two names who influenced from cosmism were philosopher Nikolay Aleksandrovich Berdyayev and writer Andrei Platonov.

[3] *The Star KETs* (*Звезда* КЭЦ) was written in 1940 by Alexander Belyayev in memory of Tsiolkovsky, and 'KETs' means 'Konstantin Eduardovich Tsiolkovsky' (КЭЦ: Константин Эдуардович Циолковский).

after decades and became a popular writer with his vivid imagination. On the one hand, it is necessary to indicate that many socialist works, which were written by writers as H. G. Wells, Edward Bellamy and Karl Ballod and composed of such topics as science, technology, modernism, urbanization, industrialization, etc., reached Russian society of 19th century through Russian intellectuals relating with the Western world of ideas, were translated into Russian and became very popular among literate people. On the other hand, the 20th century became an era that science fiction writers and works increased quantitatively and qualitatively in Russia. Within the era before the October Revolution, *Red Star* (Красная звезда) written by Alexander Aleksandrovich Bogdanov[4] and published in 1908 and its sequel *Engineer Menni* (*И*нженер Мэнни) published in 1913 are an important serial that could detail a communist life style foreseen to construct in future and give the hint of the footstep of the revolution having an arrival. The great impact of Russian futurism and Russian avangard movement, which was born through trust and hope towards science and technology as the main facts composing the spirit of the era, upon the Russian intellectual life before and after the Revolution is another factor providing the proper conditions for nourishing, growing and blossoming forth of Russian literature. On the other hand, in the novel *Red Star*, of which the name of the protagonist is Lenni, at an early date, Bogdanov could predict the troubles of post-industrial societies by telling the plans and attempts to invade other planets because of the depletion of natural resources as a result of the combat of human beings against the nature continuing during the socialist system as well in addition to that he describes utopian and dystopian sides of the socialist system constructed on Mars together (Gezgin, 2016: 86-89).

After the Revolution, it could be seen that Soviet literature acquired a science fiction aspect in the course of the construction of the USSR and new Soviet culture, of course sometimes in a positive notion and sometimes in a negative notion. On the one hand, the first and foremost one among the works written with a negative approach was *We* (Мы) written by Zamyatin in 1920. Although it was put forward that it did not describe the Soviet Union, with this work, he could foresee the spirit of the oncoming times and the new circumstances in the Soviet Union in days to come even before the revolution, as well as Bogdanov also predicted a socialist/communist system in his work *Red Star* before the revolution and the socialist system. Another debate upon this work of Zamyatin is about the inspiration of Orwell in his work *1984* dated 1947 and Huxley in his work *Brave New World* dated 1932.

On the other hand, the first instance having a positive approach was *Aelita* (Аэлита) written in 1922 and *Hyperboloid of Engineer Garin* (Гиперболоид инженера Гарина) written in 1926 by Alexei Nikolayevich Tolstoy. At the same time, both of them were adapted into a screenplay, and the movie of *Aelita* filmed in 1924 became one of the leading movies of Russian science fiction cinema. Moreover, today there are more than 14 awards in the field of science fiction literature in Russia, and one of them is the Aelita Award, during which a science fiction festival is also

[4] From these two works of Bogdanov who was a significant name both for Russian/Soviet revolutionary movement and the times before and after the Revolution, *Red Star* was firstly translated in Turkish and published in Turkey in 2009 and *Engineer Menni* in 2012.

organized. Another name from the 1920s and 1930s was Alexander Romanovich Belyaev who was also referred to as 'Jules Verne of the Soviet'. Belyaev wrote tens of science fiction books, which were well-known by both young and old people, including *Amphibian Man* (Человек-амфибия) first published in 1928, *The Head of Professor Dowell* (Голова профессора Доуэля) serialized in 1925. Mainly he wrote about the benefits and harms of the development of science and technology. Another writer who wrote about similar issues in the works of Belyaev was Mikhail Afanasyevich Bulgakov. The organ transplantation, which was used by Belyaev in his work *The Head of Professor Dowell*, was also dealt by Bulgakov in his work *Heart of a Dog* (Собачье *сердце*). This book was written and banned in 1925, and in 1987 it could be published. Nevertheless, Bulgakov wrote his book *The Fatal Eggs* (*Роковые яйца*) in 1924 that actually includes criticism of science and technology, and it could be published immediately in 1925. Alexander Vasilievich Chayanov is also another significant writer of the 1920s because he wrote about collectivism, socialism and the Soviet ideal of that era within a science fictional atmosphere. In his book, *The Journey of my Brother Alexei to the Land of Peasant Utopia* (Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии), protagonist Alexei fell asleep in 1921 and woke up in 1984, and he starts to describe the time of 1984. It is interesting that on the same date, Chayanov foresaw a utopia, although Orwell predicted a dystopia.

After the 1920s and 1930s, there emerged a significant gap in the science fiction literature quite a while because of the reasons arisen as the outcomes of the social and cultural structuring process of the Soviet Union, checking all written texts through the Writers' Union and the destructive effect of the World War II. Before the World War, probably the last science fiction work was *The Land of the Happy* (Страна счастливых) written by Yan Leopoldovich Larri in 1931, and until the death of Joseph Stalin any other science fiction work was not produced because he claimed that these works were not appropriate for the socialist realism and *Proletkult*[5] as the new senses of art of the Soviet Union, and so all artistic works out of this frame encountered with a strict oppression. For that reason, science fiction works could come forth even in 1960s. In this period, it was seen that some other discussions beside the science and technology started to take place within the Russian/Soviet science fiction literature. Various kinds of items, issues including psychoanalysis, ecology, anthropology, gender issues, metaphysics, mysticism, ethics, ontology and aesthetics were included in the

[5] *Proletkult* is the abbreviation of 'proletarskaya kultura' (пролетарская культура), which means culture of the proletariat. This concept was born from the Proletarian Cultural-Enlightenment Organizations (Пролетарские культурно-просветительные организации) found after February Revolution in 1917. Before the October Revolution, this movement had spread the seeds by particularly tracing the ideas of such prominent Russian artists as Maxim Gorky, Alexander Bogdanov and Anatoly Lunacharsky. By the October Revolution, it could reach the masses and became widespread much more. It was as an experimental artistic movement mainly constituted of socialist realist ideas and revolutionary discourses in the Soviet Union to establish an approach belonging to the working class in arts because of the existing apprehension that arts produced until then had been belonging to culture of the bourgeoisie and subsequent to the Revolution there needed to construct a new kind of culture and arts regarding to the working class and socialist system recently started to build. Moreover, it also became the pattern for the dominant culture of the Soviet ideology from the early years of construction of the USSR up to beginning of the 1930s.

science fictional works from now on. Science fiction re-arose by becoming of cosmology and astronomy as important parts of the Soviet culture due to the increase of space researches on the one hand and influence of realm of freedoms arisen in the Soviet world of ideas as a consequence of de-Stalinization policies on the other hand. Moreover, for a long time, in Soviet literature, the most popular works of both official and unofficial/underground literature were either satirical/humorous or science fictional. For instance, science fiction works took place in the pages of popular science journals/magazines, and the writers were included in the staff of these journals/magazines such as *Technology Youth* (Техника-молодежи), *Change* (Смена), *Science and Life* (Наука и жизнь), *Searcher* (Искатель), *Around the World* (Вокруг света), *Young Guard* (Молодая гвардия) and *Knowledge is Power* (Знание-сила). After this kind of relief, it is likely that first significant work was *The Andromeda Nebula* (Туманность Андромеды) of Ivan Antonovich Efremov writing in 1957, and it was published in the journal *Technology Youth* in 1958. It is also a sign that science fiction finally re-appeared in the field of Russian/Soviet literature. Furthermore, some parts of *Solaris* of Stanislaw Lem were published in the journal of *Knowledge is Power* in 1961, and it attracted intense attention of the audience. Thus, science fiction retrieved its old popularity again. By the 1960s and 1970s, science fiction began to be effective in the fields of both literature and cinema. Strugatsky Brothers as one of the significant names of Russian/Soviet science fiction literature are among the most popular science fiction writers not only in Russia but also around the world even today. Although Arkady and Boris Natanovich Strugatsky have their own separate works, their fame is actually due to the works they write together. The leading one is *Roadside Picnic* (Пикник на обочине) dated 1971, and this book was also adapted into Tarkovsky's famous film *Stalker* (Сталкер) in 1979. In addition to it, some other popular works of Strugatsky Brothers are *Noon: 22nd Century* (Полдень. XXII век), *Snail on the Slope* (Улитка на склоне), *The Doomed City* (Град обреченный), *Hard to Be a God* (Трудно быть богом), *One Billion Years after the End of the World* (За миллиард лет до конца света) and *Monday Begins on Saturday* (Понедельник начинается в субботу). Up to the 1980s and 1990s, the state of affairs of Russian/Soviet science fiction literature has continued in this way. By the collapse of the USSR and the establishment of the Russian Federation, under the new political, economic, social and cultural circumstances, not only science fiction has still preserved its sphere of influence among the audience but also it has begun to include different kinds of issues or styles such as especially with themes including fantastic items. Some significant writers and their works belonging to this era were Victor Pelevin and his book *Omon Ra* (Омон Ра)[6], Sergei Vasilievich Lukyanenko and *Night Watch* (Ночной дозор) series, Dmitry Alexeevich Glukhovsky and *Metro 2033* (Метро 2033) series, Vladimir Sorokin and *Day of Oprichnik* (*День опричника*)[7], and Andrei Victorovich

[6] *OMON* (*OMOH*) is the abbreviation of Special Police Forces in Russian Federation, as 'Special Purpose Mobile Unit' (*Отряд милиции особого назначения). It is probable that Pelevin uses such an ironic title for his book because of being a person who gets into trouble with the police too often.*

[7] *Opriçnik* was the name of guards of Ivan IV or a.k.a. Ivan the Terrible (Иван Грозный). They became the symbol of tyrannical government of Ivan the Terrible.

Rubanov and *Chlorophyll* (Хлорофилия). Furthermore, it can be stated in a broad sense that although science fiction works of Soviet times were mainly based on hope and utopian drive for development of science and technology in future, science fiction works of the Russian Federation period has a more pessimistic sense with dystopian narration especially parallel with the dystopic atmosphere of the 1990s in Russia. Additionally, it is also crucial to indicate that there are two pioneering figures of science fiction all over the world, and these are Stanislaw Lem and Isaac Asimov, both of who were born within Soviet geography but later started to live in different lands. In fact, these two famous science fiction writers are actually originated from Russian/Soviet culture. Moreover, while Tarkovsky adapted *Solaris* of Lem into a film in 1972, Lem had a great impact upon the Russian intellectual life as well. Asimov is also one of the most influential writers of the Russian science fiction by his works translated into Russian during and after the Soviet period. Nevertheless, it is clear that in general the main difference distinguishing Russian/Soviet science fiction from science fiction genres of other countries is basically shaped by the hope for future arisen by enthusiasm of a new kind of collective spirit and creativity, as Efremov also explains in the manifesto he wrote upon Soviet science fiction:

> To try to lift the curtain of mystery over these roads, to speak of scientific achievements yet to come as realities, and in this way to lead the reader to the most advanced outposts of science – such are the tasks of science fiction, as I see them. But they do not exhaust the aims of Soviet science fiction: its philosophy is to serve the development of the imagination and creative faculty of our people as an asset in the study of social life; and its chief aim is to search for the new, and through this search to gain an insight into the future (Landon, 2002: 72).

2. Russian Science Fiction Cinema

Initially, Vladimir Ilyich Lenin, who is the foremost figure of the Soviet system and one of the significant people for Russian society for decades, had a great influence on both literature and cinema not only within his daily life but also in his world of ideas and political struggle in his entire life (Yıldırım, 2016: 66-67). For that reason, he emphasized the importance of cinema beside the literature from the beginning of the construction of the Soviet Union after the October Revolution. He was aware that cinema could access the masses more easily and more extensively with respect to the other fields of art, and to deliver political, social and cultural messages of the new system could be comprehended by the masses in a carter by the help of visual images. It was one of the easiest way to reach people by the Party and administrative units in the Soviet Union, which was constructed with the ideal due to creating a new kind of society by people from different cultures within wide geography (Yıldırım, 2014: 279-280). Moreover, Lenin claimed that a socialist hegemony would be possible by using propaganda and agitation efficiently through cinema. Cinema came into prominence also because of the fact that the majority of the population lived in rural and they were uneducated or poorly educated. By means of cinema, not only the masses could get political, social and cultural training but also the Soviet ideology, which was the cement of the new society by carrying required propaganda to people, could spread throughout the country and fill the gap left from economic and political spheres. For this aim, it was

given a substantial room for Russian/Soviet cinema, and essential facilities were used every means available to reach the masses. Consequently, the paradigm of Russian cinema, which is kept up with not only in Soviet geography but also across the world with a great interest, was born. Since the 1920s, tens of films from various genres that went down of the history of cinema have been produced. Among them, one of these genres is Russian/Soviet science fiction cinema that produces many prominent films as well. Furthermore, although Russian/Soviet science fiction cinema is composed of films predominantly adapted from literary works as a reflection of Russian/Soviet science fiction literature, every film has its own interpretation, meaning, narration, image world, and realm of senses, emotions and ideas through approaches of directors towards stories apart from the works they adapted.

One of them is Aelita: Queen of Mars (Аэлита - королева Марса), which is not only the first science fiction film in Russia but also one of the prominent iconic films of Russian/Soviet cinema. This film was directed by Yakov Alexandrovich Protazanov in 1924 and based on the work with the same title of Alexei Nikolayevich Tolstoy dated 1922 (Christensen, 2000). Subsequently, it also became a masterpiece that affects works in all fields of art including science fictional narrations all across the world as well as in Soviet geography. For instance, German director Fritz Lang inspired from this film, and there are many similarities between his cult film *Metropolis* shot in 1927 and *Aelita*. Secondly, well-known director Lev Vladimirovich Kuleshov, who is famous with 'Kuleshov Effect' editing experiment and was a teacher of directors such as Dziga Vertov and Sergey Mikhailovich Eisenstein in addition to being first person using the word 'editing' in the field of cinema, shot the film *The Death Ray* (*Луч смерти*) in 1925 by adapting a work of Alexei Tolstoy. However, the Soviet administration put forward that they could not find enough propaganda and Soviet ideals in this film, and Kuleshov was at odds with the Soviet administration. So he abandoned to shoot the film, and he applied himself to theories of film and cinema. Afterwards, in 1935 three science fiction films were shot. The first one is *Loss of Sensation* (Гибель сенсации), or alternatively titled *Robot of Jim Ripple* (Робот Джима Рипль) directed by Alexandr Andriyevsky in 1935. In this film, which is also related to the current debates about artificial intelligence, Engineer Ripple starts to make robots[8]. These robots would help people, and capitalism would be demolished because prices and profit rates would descend beside costs of production. However, workers see them as traitors. Government also pays attention to his project because robots can produce weapons. For this purpose, a top-secret factory is allocated to him. Therefore, Engineer Ripple make robots that work with audio frequencies, instead of artificial intelligence, and he controls them by using his saxophone. Moreover, when he gets drunk, they begin to dance. The second one is *Air City* (Аэроград) directed by Alexander Petrovich Dovzhenko in 1935. Even it is not a complete science fiction film but it is a futuristic adventure film including plenty of Soviet propaganda and patriotism against hostile Japan. The third one is *Cosmic*

[8] The concept of 'robot' was created and first used by Czech science fiction writer Kavel Čapek in his book R.U.R. (Rossum's Universal Robots) in 1920. The word 'robot' is derived from the word 'rabota' which means 'forced labor, angary, slavery, duty' in Old Slavic language, and at the same time, the word 'rabota' (работа) means 'work, labor' in Russian as well (Yıldırım, 2019: 240).

Voyage (Космический рейс) directed by Vasily Zhuravlev in 1935 as also a significant science fiction film. This film is a silent film as well as *Aelita*. While it was shooting, there were many scientists as the advisors on the film set. For example, Tsiolkovsky made 30 drawings of technical rockets for this film. Furthermore, in the film, the cat sent by the second rocket got lost but in the end of the film scientists arriving to the Moon by the third rocket named 'Joseph Stalin' find the cat, and they altogether return to the earth safely. This narration has a reference to 'Schrödinger's Cat' thought experiment of Austrian physicist Ervin Schrödinger as a much-debated issue at that time. In addition to that, in the film, two main characters describe themselves as 'astronauts', and the word 'cosmonaut' started to use in the Soviet Union after 1961 (Lewis, 2008: 262).[9] However, this film faced with censorship, and it has not been watched until 1980s after its display in 1936. In accordance with the spirit of the era, Russian/Soviet science fiction cinema entered a period of recession, as well as science fiction literature. From mid-1930s up to end of 1950s, beginning of 1960s, so few science fiction films could be made. One of them is *Mysterious Island* (Таинственный остров) directed by Eduard Pentslin in 1941 that was adapted from the work with same title of Jules Verne dated 1874. It was shot as an ordinary entertaining adventure film, which got over the censorship easily, that actually can be identified as proto-science fiction.

In the later 1950s, Russian/Soviet science fiction cinema started to get into action again. The first one is *The Secret of Two Oceans* (Тайна двух океанов) directed by Konstantine Pipinashvili in 1956, and it is not completely a science fiction film but it gives the sign of the period that films started to treat the agents of enemy countries and top-secret super weapons. Another considerable one is *Road to the Stars* (Дорога к звёздам) directed by Pavel Klushantsev in 1957. At the same time, this film was the sign that Russian/Soviet science fiction cinema came to light again. It includes a combination of science education films and fictional narrative. Furthermore, when Stanley Kubrick shot his film *2001: A Space Odyssey* in 1968, he used many effects and some scenes very similar to this film (Astronautix) such as spacecraft in a shape of wheel, space clothes, padded cockpit, inside and outside of space station telecommunication tools, the scene about getting lost in space, fixed camera on the image, etc. In addition to that, the scenes about landing of spacecraft on the Moon, descending of astronauts a ladder from the spacecraft and first step on the Moon are reminded of the steps of Neil Armstrong on the Moon in 1969 to the audience. Besides, George Lucas considered Klushantsev as the godfather of *Star Wars* (Sazonov, 2015). In other respects, the main importance of 1957 depended on the crucial move of the Soviet Union that caused to take a step forward in the competition upon the space exploration between the USSR and the USA. Sputnik I launched, and this move was a great step for whole humanity. Hence, the key of the space age was on the hands of the Soviet Union. After this historical move, number of science fiction films also started to increase. In 1959, three significant films were shot. The initial one is *I Was a Satellite*

[9] Although the words 'astronaut' and 'cosmonaut' have an identical meaning, these words are used differently because of the rivalry between the USSR and the USA due to the space researches. Both of them are Greek-based words: 'Cosmos' means 'universe', 'astro' means 'star', and 'naut' means 'voyager' in Greek.

of the Sun (Я был спутником Солнца) directed by Yuri Merkulov, and it is a dramatic science fiction film including some animation items. The second one is a joint Soviet-Finnish film directed by Alexander Ptushko and known as *Sampo* (Сампо) in the Soviet Union and *The Day the Earth Froze* in the international arena. The story depends on the Finnish national saga Kalevala, and it is actually a cult fantastic film instead of being a science fiction film. The last one is a horror science fiction film titled as *The Sky Calls / The Heavens Beckon* (Небо зовет) directed by Valery Fokin. This film is about the rivalry between the USSR and the USA on Mars. However, on the date of the film, neither Yuri Gagarin goes to the space nor Neil Armstrong steps on the Moon. On the other hand, Francis Ford Coppola made some changes such as altering the names, using items belonging to NASA, removing the Soviet-American conflict, erasing the Russian scripts, adding monsters, etc., and then the film with a new title as *Battle Beyond the Sun* was released again in 1962.

After Yuri Gagarin became the first person in the space in the year of 1961, the rivalry between the USSR and the USA upon the space researches began to rekindle. Being well ahead of the Soviet Union in this field also reflected in from daily life to science and arts. In other words, "from the 1960s onwards […] socialist realism feel from grace and was gradually replaced by the *bytovoy* (slice-of-life) film [… that] told stories 'about contemporary society, individual lives and relations, current problems and human values'" (Isaacs, 2018: 63). Therefore, by 1960s and 1970s, works in both science fiction literature and cinema showed an increase quantitatively and qualitatively. The first significant film of 1960s is Klushantsev's film *Planet of Storms* (Планета Бурь) dated 1962. In this film, a sense of mission arisen by representing Soviet high values together with the seriousness of science education as the general approach of Klushantsev attracted the attention. Another film dated 1962 is *Amphibian Man* (Человек-амфибия) directed by Vladimir Chebotaryov and Gennadiy Kazanskiy as the adaptation of Belyaev's popular work. Both this novel and this film became cults in Soviet geography. After Gagarin went to space successfully, Russian/Soviet science fiction films could treat space journeys more confidently. One of these films is *A Dream Come True* (*Мечте навстречу*) directed by Mikhail Fyodorovich Karyukov, who was also producer of *The Sky Calls / The Heavens Beckon*, in 1963. This film, which was produced by having paid a lot of money, tells that Soviet cosmonauts go to help a spacecraft coming from the depth of universe to the Earth after a forced landing on Mars because of a malfunction in the spacecraft. Subsequently, another film, which is adapted from the significant novel of Alexei Tolstoy, is *Hyperboloid of Engineer Garin* (Гиперболоид инженера Гарина) and directed by Alexandr Gintsburg in 1965. Another adaptation from a novel is *The Andromeda Nebula* (Туманность Андромеды) of Ivan Antonovich Efremov that was shot by Evgeniy Sherstobitov in 1967. Initially it was considered to shoot as a serial but after the death of the leading actor Sergey Stolyarov this plan was abolished. Additionally, another film dated 1967 is *They Called Him Robert* (*Его звали Роберт*) directed by Ilya Olshvanger. In this film, it tells that a cyborg named as Robert created by a scientist as his double becomes a human than any human being. In 1968, Klushantsev directed a film titled as *Mars* (Марс) as a follow-up of his film *The Moon* (Луна) shot in 1965. These two films are also composed of science fiction narration and science education as Klushantsev's general approach

in his films. There are two parts of both these two films: The first part includes scientific information about the Moon and Mars; the second part contains science fictional and fantastic items such as colonization on the Moon and Mars in the future and probable life forms on Mars.

By the 1970s, science fiction cinema started to incline towards the productions that go beyond documentarily science education or narratives upon heroism, patriotism and indestructible faith in their country and science of homo-Sovieticus comrades. Moreover, obvious examples of this fact were given by Andrei Arsenyevich Tarkovsky. He directed two science fiction films. The first one is *Solaris* (Солярис) dated 1972 and the other is *Stalker* (Сталкер) dated 1979. *Solaris*, which was adapted from the famous work of Lem, was first shot as a film in 1968 by Boris Nirenburg as a television film composed of two episodes. However, the version shot by Tarkovsky acquires worldwide fame and becomes one of the prominent science fiction films of all time. This might be a proof that Tarkovsky is one of the most significant and talented directors in the cinema world. His other science fiction film *Stalker* is an adaptation of Strugatsky Brothers' *Roadside Picnic*. This film also becomes a masterpiece in the history of cinema. Since it was shot, it leaves many impressions not only in science fiction or in arts but also in daily life as a consequence of that it is watched with admiration by thousands of people across the world. Another science fiction television film composed of four episodes is *Failure of Engineer Garin* (Крах инженера Гарина) directed by Leonid Aleksandrovich Kvinikhidze in 1973. This film was inspired of Alexei Tolstoy's *Hyperboloid of Engineer Garin*. In addition to that, another film dated 1973 is Budimir Metalnikov's *Silence of Doctor Ivens* (*Молчание доктора Ивенса*). This film is about a scientist who accidentally encounters and get in contact with aliens. One other film dated 1973 is *Ivan Vasilyevich Changes His Profession* or *Ivan Vasilievich: Back to the Future* (Иван Васильевич меняет профессию) directed by Leonid Gayday. This film, which is a comedy science fiction film, is still a well-known film watched and loved so much within the post-Soviet geography. It is an adaptation of *Ivan Vasilyevich* a play of Bulgakov that was written in 1935 but was published in 1965. It is about comedy emerging as a result of that Engineer Shurik, who works on a time machine, accidentally replaces apartment building manager Ivan Vasilyevich with Ivan the Terrible. Furthermore, another comedy science fiction films are Richard Viktorov's *Moscow-Cassiopeia* (Москва — Кассиопея) dated 1973 and its sequel *Teens in the Universe* (Отроки во вселенной) dated 1974. These films, which combine comedy and science fiction successfully, are actually made for children and teenagers. One of two films shot in 1975 is Mikhail Shveytser's *The Flight of Mr. McKinley* (Бегство мистера Мак-кинли) and other is Valentin Selivanov's *A Great Space Voyage* (*Большое космическое путешествие*). The first one is a criticism of capitalism through telling self-alienation and derealization of the individual. The second one is a children-directed science fiction film that handles space voyages of three children. Besides, soundtracks of *A Great Space Voyage* was composed by famous composer Alexey Lvovich Rybnikov, and 'Of Course I Believe You' (*Я* тебе конечно верю) as one of the songs of this film has caught on for a long time in Soviet geography. In 1978, there are two science fiction films. These are Vladimir Tarasov's *Contact* (Контакт), which is a cartoon/animated science fiction film, and Marek Piestrak's *Inquest of*

Pilot Pirx (Дознание пилота Пиркса). The second one is a joint Soviet-Polish film, and it was shot by being based upon a story story titled as 'The Investigation' of Lem in his book *Tales of Pirx the Pilot*. In 1979, again there emerge two films on the screen. These are *The Aquanauts* (Акванавты) directed by Igor Voznesensky and *Dead Mountaineer's Hotel* (У погибшего альпиниста) directed by Grigori Kromanov that is based on the novel with same title of Strugatsky Brothers. For Russian/Soviet science fiction cinema, 1970s became a period that cinema harmonized with arts, literature, philosophy, music and science much more rather than being merely scientific documentaries or education films. It was also an epoch such that on the one hand there were professional shootings, powerful scenes, influential soundtracks, etc., and on the other hand various kinds of productions, which addressed young and old everyone, were made.

In 1980s, there were produced science fiction films much more than 1960s and 1970s. On the one side, while there was a critical oil crisis all over the world, the Soviet Union, which was one of the prominent oil exporting countries, benefited from the arisen prices of oil and increased its revenue in both cash and loan based. On the other hand, there emerged a more appropriate sphere for films and other artistic works because hegemony of the state and the Party depending on a strict Soviet ideology began to soften. Together with appearing economic and political relief, especially by the mid-1960s Soviet intelligentsia started to bring into view themselves, their works, their thoughts and their dissidences, so there arose new kinds of conditions that would provide a sphere, which necessitates the potentialities for free and independent imaginations, to Soviet society in 1970s and 1980s. Furthermore, Russian/Soviet science fiction cinema also took advantage of this kind of sphere. The first film of this era is a popular children's television mini-series *The Adventures of the Electronic* (*Приключения Электроника*) directed by Konstantin Bromberg in 1980. It was watched by Soviet children interestedly and with pleasure. Another film belonging to 1980 is *Star Inspector* (*Звездный инспектор*) directed by Mark Kovalyov and Vladimir Polin. It was about Soviet space polices in pursuit of capitalist space pirates. The third film of the 1980s is *Orion`s Loop* (*Петля Ориона*) of Vasiliy Levin. The source of inspiration of the title of the film is 'Barnard's Loop' on the Orion Nebula also as the first thing comes to the minds when Orion and loop were mentioned. Another cult film in Soviet geography is *Per Aspera Ad Astra* or *Through the Thorns to the Stars* (*Через тернии к звездам*). It is first directed by Richard Viktorov in 1981, and then his son Nikolay Viktorov shot again in 2001 for its 20th anniversary. The title of the film 'per aspera ad astra' is a very famous Latin phrase and it means 'through hardships to the stars'. This iconic phrase was also written on the memorial tombs of the crew of Apollo I that passed away in an accident in 1967 before launching. Another film dated 1981 is a cartoon/animation science fiction film *Mystery of the Third Planet* (Тайна третьей планеты) directed by Roman Kacharov. This film also became a cult among Soviet children then because of being both cartoon and science fiction film. In 1982, Bromberg directed the film *Charodei* (Чародеи) based on Strugatsky Brothers' book *Monday Begins on Saturday*. Although the film diverged from the book and inclined to fantasy much more than science fiction, it might be considered as a science fiction as well. The films of 1984 are Pavel Arsenov's *Guest from the Future* (*Гостья из будущего*), which

is a children's television serial with 5 episodes, Leonid Menaker's *Professor Dowell's Testament* (*Завещание профессора Доуэля*), which is based on Belyaev's book *The Head of Professor Dowell*, and Vadim Abdrashitov's *Parade of the Planets* (Парад планет), which is about parade of planets as a rare astrological event and has a very similar style with Tarkovsky's *Stalker*. In 1985, there is a cartoon/animation science fiction short film titled as *Contract* (Контракт) and directed by Tarasov. One of the films of 1986 is also another so popular film all along the Soviet Union. It was shot by Georgy Daneliya and titled as *Kin-Dza-Dza!* (*Кин-дза-дза*!). In 2013, Daneliya made a cartoon/animation version of this film titled as *Ku! Kin-Dza-Dza* (Ку! *Кин-дза-дза*) as well. *Kin-Dza-Dza!* is a dystopian and dark comedy film distinct from the science fiction films in the Soviet Union until then. At the same time, although dark comedy and satire became widespread and influential in Soviet society through the works of dissident intellectuals, these approaches could not find a place in cinema that was inspected and controlled by official organs under the roof of the state because it had a significant impact on public. Another film of 1986 is *Letters from a Dead Man* (*Письма мёртвого человека*) shot by Konstantin Lopushansky. Fitting with the spirit of those days, it tells a story on a narration of a scientist who can survive after a nuclear war about the past events that occur on road to the war. Films made in 1987 are Andrey Yermash's *The End of Eternity* (*Конец Вечности*) based on Asimov's work with same title, Pavel Arsyonov's *The Lilac Ball* (*Лиловый шар*), which is a children science fiction film, and Nazim Tulyakhodzayev's *Veld* (*Вельд*) based on ray Bradbury's work with same title. 1988 was a very active year for science fiction cinema. There were six films: Karen Shakhnazarov's *Zerograd* (*Город Зеро*); Aleksandr Sokurov's *Days of Eclipse* (Дни затмения); Tarasov's *The Pass* (Перевал), which is a cartoon/animation science fiction film; Vladimir Khotinenko's *Mirror for a Hero* (*Зеркало для героя*), which is also an interesting philosophical film about that main characters go to past accidentally through time travel and they spend their days with same date every day, and Vladimir Bortko's *Heart of a Dog* (*Собачье сердце*) based on Bulgakov's work with same title. The year of 1989 became sign of that everything has started to change and nothing would be same anymore not only for economic, political and social situations but also for science fiction cinema. Films of those days are Lopushansky's masterpiece *Visitor of a Museum* (*Посетитель музея*), which is also a dystopian/post-apocalyptic film, and Yuriy Moroz's *The Witches Cave* (Подземелье ведьм), which is composed of both fantastic and science fictional items. Another significant film shot in this year is *Hard to Be a God* (*Трудно быть богом*) based on the novel of Strugatsky Brothers with same title. Actually it was started to be shot by Alexei German in 1968 but he could not complete it because Red Army entered Prague and it caused a crucial political crisis in national and international scale. In 1989, it was shot by Peter Fleischmann as a joint Germany-Switzerland-USSR Project with title of *Es ist nicht leicht, ein Gott zu sein*. Later, Alexei German Jr., son of Alexei German completed the film his father left unfinished, and the film was released in 2013. Afterwards, for a long time any science fiction films have not been shot within this geography. By the collapse of the USSR in 1991 after the dissolution of Warsaw Pact in 1989, the transition process towards the construction of capitalism has begun. However, capitalism could not provide either prosperity or liberty to the Russian society. On the contrary, 1990s

became indeed a catastrophic era for most of the Russian population who lost what they had possessed previously.

It needed to elapse few years in the 2000s for recovery of Russian society, which had many traumatic memories belonging to 1990s. In parallel with political, economic and social life, cultural and artistic sphere also suffered from the crises emerge in all areas in life of Russian society. Therefore, science fiction cinema took a long pause from end of the 1980s to 2000s as well. After many years, in 2004 there emerged new films in this sector. The first one is Timur Bekmambetov's *Night Watch* (Ночной дозор), which is a mythological-fantastic film rather than a science fiction and an action film having a Hollywood impression a little bit too much. In the course of time, Russian cinema also transformed a lot, and it lost its artistic/aesthetical attributes but gained an approach focuses on market and consumption. This film was a good example of this new fact as one of the crucial aspects of new order in Russia. In 2005, at last a real science fiction film was shot. It is Aleksey Fedorchenko's *First on the Moon* (*Первые на Луне*), which is blended documentary and fiction. Afterwards, there is a children's science fiction film directed by Oleg Kompasov in 2006 with the title of *Asiris Nuna* (Азирис Нуна). The title of the film means 'good night' in Ancient Egyptian. Another one dated 2006 is *The Ugly Swans* (*Гадкие лебеди*) based on Strugatsky Brothers' work with same title. It was shot by Lopushansky, who assisted Tarkovsky in his film Stalker. Moreover, not only this film indeed attracted attention of audience so much but also it was compared with Tarkovsky's Stalker in respect of philosophical and existentialist arguments in the film. Subsequently, the film shot and released in 2007 is *Paragraph 78* (Параграф 78) directed by Mikhail Khleborodov. It is composed of two parts as 1st film and 2nd film. Although it includes impact of Hollywood action films to a degree, it is one of the significant contemporary Russian science fiction films in the post-Soviet era. In 2007, Fedorchenko shot *The Railway* (*Железная дорога*). This film is about conflict of old and new Russia on the one hand, and upon intertwining of real and illusion, fantasy on the other hand. Another film adapted from *Prisoners of Power* as one of the works of Strugatsky Brothers is *The Inhabited Island* or *Dark Planet* (Обитаемый остров) directed by Fedor Bondarchuk in 2008. During its release time, it became very popular, and although it includes handsome *Vasiliy Stepanov as the* leading actor *and some latest action scenes, it can be the film, which came up to Soviet science fiction film among the films shot after 2000. Moreover, another factor of increasing its popularity was hit song 'I Believe'* (Верю я) *of Russian famous rock band Tokio* (Токио). In 2009, there was a children's cartoon/animation science fiction film with an old Soviet style that was titled as *Alice's Birthday* (День рождения Алисы) and directed by Sergey Seryogin. In 2011, there were two films: Chris Gorak's joint Russia-USA film *The Darkest Hour* (*Самый тёмный час); and Alexander Zeldovich's Target* (Мишень). Both of them use science fiction as a scenery. The first one is a typical Hollywood film; the second one is a satire that ridicules with extremely rich but uncouth and uncultured 'New Russians' (Новые Русские) emerged by the 1990s in the transition process of Russia. Later, there was another joint Russia-USA film *Hardcore* (*Хардкор*) directed by Ilya Naishuller in 2015. It is full of sexuality, female bodies, masculinity, narcotics, vulgarism, violence, weapons and blood, and again science fiction is just a scenery in the film. The recent significant science fiction film is

Bondarchuk's *Attraction* (*Притяжение*) shot in 2017. According to the director Bondarchuk, it was a social allegorical narration, and in some sort, it tells about anti-immigrant 'Biryulyovo riots' (Беспорядки в Западном Бирюлёво) occurred in 2013. Apart from these, up to the present many science fiction films have been shot but in fact these are not enough unique or qualified to mention, rather they are made for entertaining the masses.

Therefore, Russian/Soviet science fiction cinema undergoes an ever-changing process from the first film to the last film recently shot. As all fields of art, this change is influenced by daily life, social events, political issues, economic circumstances and cultural facts. However, the main structure of Russian/Soviet cinema depends on the reciprocal dialectical relationship of two basic mechanisms generating ironic and contradictory states of Russian society. The first one is the cumulative accumulation in the fields of arts such as literature, music, ballet, theater and cinema that consist of the framework of the Russian culture. The second one is traditional patriarchal/patrimonial and authoritarian attributes of the power and intelligentsia against this power and existence of their hibernator political and social opposition affects arts, literature and cinema as well as all sphere of life within the atmosphere created by politisation-depolitisation-repolitisation process, which makes way in a cycle in Russian geography for nearly two centuries. It is possible to see the first in the works such as ones of Lopushansky or Tarkovsky. For the second one, it can be exemplified by the works such as Klushantsev's film *Planet of Storms*, Karyukov's *A Dream Come True* or Bekmambetov's *Night Watch*. Apart from that, it is also interesting that some title of these works includes Western person names such as Jim Ripple, Robert, Ivens, Mr. McKinley, Professor Dowell and Alice, and they were produced in a country as the leading actor of socialist alliance throughout the world and the main rival of the Western world.

3. Conclusion

German physiologist Emil du Bois-Reymond used the Latin phrase 'ignoramus et ignorabimus', which means 'we do not know and we will not know', to describe the finiteness of human reason and science, and it can be seen as a sense attitude against the lust and irresistibility of desire of human beings for completely ruling over the nature and the universe. Science fiction can be considered as an endeavor for revealing the potential consequences of these anthropocentric scenarios within a scientific and philosophical framework. Especially transformation of confidence in human reason to a megalomania by the fact that science and technology becomes a way of dominating and controlling the nature and the universe instead of goal of comprehending them manifests the requirement of this attitude. Furthermore, human beings get involved in a process of recognition permanently mediating issues surrounds them, and so, everything and everyone beside them easily become a 'means' to use for their ends in this process (Dişçi, 2018: 369). For this reason, science fiction is not only an artistic topic but also a narrative possesses historical, political, social, cultural and philosophical background as well. On the one side, some of the significant aspects of this genre have been exhibited in the Soviet Union, where science and technology became a political and social cult. On the other side, the Soviet Union becomes one of the prominent inspiration sources of science fiction works all over the world. In this

sense, science fiction has also two essential attributes: As the first one, it is an important socio-cultural fact in such geography, where a society that tried to construct an unattempted system through own certain values and principles was in a course of building a new culture; and as the second one, it causes the possibility of synthesis of science and arts that both take crucial places historically and socio-culturally. Because of that reason, from these lands, an entire corpus is constituted of rich content contains many artists some of whom are mentioned above. Moreover, in Russian geography, science fiction has also been treated in and/or with many areas such as music, modern dance, ballet, theater, painting, sculpture, etc. as well as in literature and cinema. On the other hand, it is obvious that 'scientific socialism' consideration in the USSR could also provide a suitable ground for science fiction works (Sterling, 2019). The artists producing science fiction works have benefited from the view due to the possibility of socialism, which was tried to construct in Russian geography, by following the line generated by science and technology with regards to produce original contents, publish or release works without facing some certain restrictions to some extent and create opportunities to reach the masses. Therefore, in this work, it was tried to discuss most of these aspects of Russian/Soviet science fiction gives works in literature and cinema by examining the circumstances, in which these works were produced, because these works have also reflected not an only economic, political and social situation of the Soviet Union or Russia but also ideas, opinions, feelings, living conditions of Russian society, and the impacts of these works provide a new kind of perspective to understand the Russian geography much extensively from past to today. In fact, currently the whole world begins to experience the realization of dystopian projects, as distinct from the utopian projections emerged and proceeded for the last two centuries but ends as a result of faults and failures of human beings. However, as Strugatsky Brothers state, maybe the cause of all chaos today we experience is that "it's not […us], it's the universe!" because it is against us for "defending itself" indeed:

> Vecherovsky introduced the concept of the Homeostatic Universe. "The universe retains its structure," that was his fundamental axiom. […] If only the law of non-decreasing entropy existed, the structure of the universe would disappear and chaos would reign. But on the other hand, if only a constantly self-perfecting and all-powerful intelligence prevailed, the structure of the universe based on homeostasis would also be disrupted. This, of course, did not mean that the universe would become better or worse – merely different – contrary to the principle of homeostasis since a constantly developing intelligence can have but one goal: to change nature. That is why the gist of the Homeostatic Universe consists in maintaining the balance between the increase in entropy and the development of reason. That is why there are no and can be no supercivilizations, since the term *supercivilization* is used for intelligence developed to such a degree that it transcends the law of non-decreasing entropy on a cosmic scale. And what was happening to us now was nothing other than the first reaction of the Homeostatic Universe to the threat of humanity becoming a supercivilization. The universe was defending itself (Strugatsky & Strugatsky, 2014: 89-90).

REFERENCES

ASTRONAUTİX, “Road to the Stars”, http://www.astronautix.com/r/roadtothestars.html (21.06.2020).

BANERJEE, A. (2012). **We Modern People: Science Fiction and the Making of Russian Modernity**. Middletown CT: Wesleyan University Press.

BUCK-Morss, S. (2000). **Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West**. Cambridge and London: MIT Press.

CHRISTENSEN, P. G. (2000). Women as Princesses or Comrades: Ambivalence in Yakov PROTAZANOV'S “Aelita” (1924). **New Zealand Slavonic Journal**, 107-122.

CHERNYSHEVSKY, N. (1989). **What is to be Done?** (Trans. by M. R. Katz). Ithaca and London: Cornell University Press.

DİŞÇİ, Z. (2018). İnsan ve Vampir: Sadece Âşıklar Hayatta Kalır Filminde Varlığın Spinozacı Temsili. **Art-Sanat Dergisi**, 9, 367-384

GEZGİN, U. B. (2016). Devrim Öncesi Edebiyatında Ütopya: Kızıl Yıldız Örneği. **Evrensel Kültür Dergisi**, 298, 86-89.

ISAACS, R. (2018). **Film and Identity in Kazakhstan: Soviet and Post-Soviet Culture in Central Asia**. London-New York: I. B. Tauris.

LANDON, B. (2002). **Science Fiction after 1900: From the Steam Man to the Stars**. New York: Routledge.

LEWIS, C. S. (2008). From the Cradle to the Grave: Cosmonaut Nostalgia in Soviet and Post-Soviet Film. In S. J. Dick (Ed.), **Remembering the Space Age** (pp. 253-270). Washington DC: NASA.

SAZONOV, A. (2015). Seven Soviet Sci-Fi Films Everyone Should See. **Guardian**, 28.04.2015, https://www.theguardian.com/world/2015/apr/28/cinema-seven-soviet-sci-fi-films (28.06.2020).

STERLİNG, B. (2019). Science Fiction. **Encyclopædia Britannica**, 11.09.2019, https://www.britannica.com/art/science-fiction (05.07.2020)

STRUGATSKY, A. & Strugatsky, B. (2014). **Definitely Maybe** (Trans. by A. W. Bouis). New York & London: Melville House Publishing.

YILDIRIM, E. (2014). Sovyetler Birliği'nde Propaganda ve Proleter Hegemonik İdeolojinin Kurulumu Üzerine. **Doğu-Batı Dergisi**, 64, 271-293.

YILDIRIM, E. (2016). Rus Gerçekçi Edebiyatının Ekim Devrimine Giden Sürece Etkileri ve Katkıları. **Evrensel Kültür Dergisi**, 298, 63-68.

YILDIRIM, E. (2019). Yapay Zekânın Ekonomi Politiği. In H. Sağlam & C. Peker (Eds.), **If Globalism is Dead- Long Live What? - Abstracts & Proceedings** (pp. 239-247). 10. ICOPEC 2019: International Conference of Political Economy, June 25-28, 2019, İstanbul.

AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi

Cilt : 9 Sayı : 26 Sayfa: 313 - 330 Mart 2021 Türkiye

Araştırma Makalesi

SES-ANLAM-DUYGU İLİŞKİSİNİ KAVRAMADA FONOLOJİK FARKINDALIĞIN ROLÜ: BİR DURUM ÇALIŞMASI

Doç. Dr. Behice VARIŞOĞLU[♣]

Levent ŞAHİN[♣♣]

ÖZ

Dil farkındalığı bireyin dili doğru ve etkili kullanımına yönelik geliştirdiği bilinçli davranışlar ve durumlar bütünüdür. Dil farkındalığı terimi; morfolojik, sentaktik, fonolojik, semantik, pragmatik farkındalık gibi birçok alt farkındalığı kapsayan bir üst çatı görünümündedir. Bu bağlamda bu çalışmanın amacı, ses-duygu/anlam/mesaj ilişkisini, öğrencilerin görüşleri doğrultusunda ortaya koymak, farklı okul türlerindeki ortaöğretim on birinci sınıf öğrencilerinin Necip Fazıl KISAKÜREK'in Çan Sesi şiirinde hangi sesleri fark ettiğini belirlemek ve bu seslerin şiirin teması bağlamında, şiirin mesajı ve anlamıyla olan ilişkisini ortaya koymaktır. Bu çalışmada durum çalışması (case studies) deseni kullanılmıştır. Çalışmanın örneklem grubu Giresun ilinde bulunan üç farklı lisede öğrenim gören toplam 142 on birinci sınıf öğrencisidir. Örneklem grubu seçilirken kolay ulaşılabilir örnekleme tekniği kullanılmıştır. Çalışmanın verileri araştırmacılar tarafından hazırlanan yarı yapılandırılmış bir ölçme aracı ile toplanmıştır. Verilerin analizinde betimsel çözümleme tekniklerinden yararlanılmış ve veriler frekans ve yüzde değerleriyle sunulmuştur. Araştırma sonuçlarına göre çalışmaya katılan öğrencilerin en fazla fark ettikleri sesler ç ve ş sesleridir. Fark edilen seslerle bağlantılı olarak öğrencilerin en çok hissettikleri duygunun korku ve ürperti olduğu tespit edilmiştir. Öğrencilerin %71,6'sı şiirdeki seslerle şiirin ana duygusu arasında ilişki olduğunu belirtmişlerdir. Cinsiyet açısından sonuçlara göre, kızların %81,7'si ve erkeklerin %70,8'i korku duygusu ile ç sesinin ilişkili olduğunu belirtmişlerdir. Farklı okul türlerinde ise en çok fark edilen sesin ç sesi olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ses, anlam, duygu, fonolojik farkındalık, dil farkındalığı, durum çalışması.

THE ROLE OF PHONOLOGICAL AWARENESS IN CONCEPTING THE RELATION OF SOUND-MEANING-EMOTION: A CASE STUDY

ABSTRACT

Language awareness is the set of conscious behaviors and situations that an individual develops for the correct and effective use of language. Language awareness term is an upper framework that includes many sub-awareness such as morphological, syntactic, phonological, semantic, pragmatic awareness. The aims of this study are to reveal the sound / emotion / meaning / message relationship in line with the students'39; views; to determine which sounds the 11th grade secondary school students studying different school types noticed in Necip Fazıl KISAKÜREK's Çan Sesi poem and to reveal its relationship between the message and meaning of the poem in the context of the theme of the poem. The case study design was used in this study. The sample group of the study is a total of 142 11th grade students studying in three different high schools in Giresun. The convenience sampling technique was used in the study. The data were collected with a semi-structured testing tool prepared by the researchers. Descriptive analysis techniques were used to analyze the data and the data were presented

♣ Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi/Eğitim Fakültesi/Türkçe Ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü/Türkçe Eğitimi Anabilim Dalı, bvarisoglu@hotmail.com, Orcıd ID: 0000-0003-4172-7081

♣♣ Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Anabilim Dalı, Türkçe Eğitimi Bilim Dalı, Doktora Öğrencisi, levend_sahin@yahoo.com, Orcıd ID: 0000-0002-0437-7142

Makalenin Dergiye Ulaşma Tarihi:06.11.2020 Yayın Kabul Tarihi: 02.02.2021

with frequency and percentage values. According to the results of the study, the sounds that the students participating in the study noticed that the most were the consonants of “ç” and “ş”. In connection with these sounds, it was determined that the emotions that the students felt the most were fear and shiver. 71.6% of the students stated that there is a relationship between the consonants in the poem and the main emotion of the poem. According to the results in terms of gender, 81.7% of the females and 70.8% of males stated that “ç” consonant was related to the feeling of fear. It has been determined that the most noticeable sound in different school types was “ç” consonant.

Keywords: Phoneme, meaning, emotion, phonological awareness, language awareness.

GİRİŞ

Dil farkındalığı terimine ilk kez 1984 yılında Language Teaching dergisinde yer verilmiş; aynı yıl Eric Hawkins tarafından yazılan “Awareness of Language: An Introduction” adlı kitabın yayımlanmasıyla kullanımı yaygınlaşmıştır. Dil farkındalığı araştırmaları, İngiltere ve Almanya’da, okul eğitimini başarıyla tamamlamış bireylerin ana dil kullanım becerilerinde yeterli bir alt yapıya sahip olamadığı gözlemiyle başlamıştır. Bir bakıma İngiltere ve Almanya’da ortaya çıkan, Büyükkalyoncu’nun (2003) deyimiyle, “eğitimli eğitimsizler sorununa” bir alternatif yanıt sunmak için ortaya atılmıştır. Türkiye’de ise bu alanda yapılan erken dönem çalışmaları, 2000’li yılların başına denk gelmektedir.

Dil farkındalığı, “Bireyin kendi sözlü ve yazılı dil kullanımını da denetleyebileceği biçimde, sözcük seçiminden biçimbirimsel, sözdizimsel ve anlamsal yapı doğruluğuna, yazım ve noktalama kurallarından düşünce düzenleme ve aktarma becerisine kadar ana dilin doğru ve etkin kullanımına yönelik geliştirdiği bilinçli bir dil kullanım duyarlılığıdır.” (Gnutzman, 1997: 65; Little, 1997: 93). Tanımdan da anlaşılacağı üzere dil farkındalığı terimi; biçim bilimsel (morfolojik), söz dizimsel (sentaktik), ses bilimsel (fonolojik) ve anlam bilimsel (semantik) farkındalık gibi birçok alt farkındalığı kapsayan bir üst çatı görünümündedir (Varışoğlu, 2018). Alanyazın incelendiğinde dil farkındalığı terimi çatısında bulunan farkındalık türlerinden özellikle ses bilgisel farkındalığın diğer alt dallara nazaran daha çok çalışıldığı görülmektedir. Araştırmacılar tarafından ses bilimsel farkındalığın sıklıkla ele alınması, bir üst başlık olan dil farkındalığı teriminin de alanyazındaki yerini sağlamlaştırması açısından önemlidir.

Ses bilimsel farkındalık için her biri iyi temellendirilmiş teorik ya da deneysel çalışmalara dayalı birçok tanım yapılmıştır. Blachman’a göre (2000) ses bilgisel farkındalık, konuşulan ve duyulan sözcükler içindeki alfabetik yazım tarafından temsil edilen ses, hece gibi fonetik yapıların fark edilmesidir. Allor’a göre (2002) ise, cümlelerin sözcüklerden, sözcüklerin ses gruplarından, hecelerden; hecelerin de bireysel seslerden oluştuğunun bilinmesidir. Anthony ve Francis (2005), diğer araştırmacılara göre terime daha işlevsel yaklaşmış ve ses bilgisel farkındalığı, hedef sözcüğün büyüklüğüne bakılmaksızın kişinin sözcükteki sesleri tanıması, ayırt etmesi ve kullanması şeklinde tanımlamıştır. Gray ve McCutchen (2006) ise ses bilgisel farkındalığı, sözcükler içerisindeki tekil sesleri tanımlama ve kullanma yeteneği olarak açıklamıştır. Daha kapsamlı bir tanımla, ses bilgisel farkındalık, kişinin dilde bulunan tüm birimlerin ana bileşeninin bağımsız sesler olduğunu ve seslerin sırasıyla heceyi, sözcüğü ve cümleyi oluşturduğunu fark etme düzeyidir.

Ses bilimsel farkındalık; kolaydan zora doğru olacak şekilde, sözcük farkındalığı, hece farkındalığı, ilk ve son ses farkındalığı ve tekil ses (fonem) farkındalığı basamaklarından oluşur. Bu basamakların en karmaşık ve ileri düzeyi, ses farkındalığıdır (Beauchat, Blamey ve Walpole 2010). Ses farkındalığının oluşabilmesi için diğer farkındalık basamaklarının gelişmiş olması gerekmektedir. Bu çalışma ses bilgisel farkındalığın gelişim basamaklarından özellikle tekil ses farkındalığı üzerinde durmaktadır.

Alanyazında ses bilgisel farkındalık temelli yapılan araştırmalar incelendiğinde, temel dil becerilerinden okumanın terimle olan ilişkisinin irdelendiği çalışmaların sıklığı dikkat çekmektedir. Bu çalışmaların öncülleri şöyle sıralanabilir: Blachman (1984) araştırmasına 46 okul öncesi öğrencisi ve 48 birinci sınıf öğrencisi olmak üzere toplam 94 öğrenciyi ses bilgisel farkındalık, hece ayırma, birleştirme gibi çeşitli açılardan konu edinmiştir. Felton (1992) okul öncesi dönemden üçüncü sınıfa kadar 3 yıl takip ettiği 215 öğrenciyi ses bilgisel farkındalık, ses farkındalığı gibi farklı ölçütlere göre incelemiştir. Cronin ve Carner (1998) okul öncesi dönemle birinci sınıf arasında bir yıl takip ettiği 95 öğrencinin ses bilgisel farkındalık ve okuma kazanımı arasındaki ilişkiyi incelemiştir. Torgesen, Wagner ve Rashotte (1997) ses bilgisel farkındalık ile okuma becerisi ilişkisini ortaya koymak için 216 öğrenciyi okul öncesi dönemden dördüncü sınıfa kadar takip etmiştir. Torgesen, Wagner ve Rashotte'nin 1994 ve 1997 yılına ait aynı yaş grubu öğrencilerle yaptığı başka çalışmaları da vardır (Allor, 2002). Lonigan, Burgess ve Anthony (2000) ilk grupta 96 okul öncesi öğrencisi ve ikinci grupta 97 okul öncesi öğrencisi bulunan iki farklı grupla yaptığı araştırmada, ses bilgisel farkındalığın okuma üzerindeki yordama etkisini ortaya koymaya çalışmıştır. Çalışmaların ortak noktası, ses bilgisel farkındalığın ilk okuma ve okuma yeteneğini kazanma üzerinde olumlu bir etkisi olduğu sonucuna varmasıdır.

Türkiye'de yapılan araştırmalar ise yurt dışındakilere kıyasla oldukça düşük sayıdadır. Ses bilgisel farkındalık üzerine Türkiye'de yapılan başlıca çalışmaları şöyle sıralayabiliriz: Karakelle (1998), 107 birinci sınıf öğrencisini örneklem olarak seçtiği çalışmasında, eğitim-öğretim yılı başında öğrencilere harf bilgisi ve ses bilimsel farkındalığa ilişkin ölçümler yapmış, eğitim-öğretim yılı sonunda ise aynı öğrencilerin okuma hızını ses bilimsel farkındalık düzeyleriyle karşılaştırmıştır. Erdoğan(2009), 126 birinci sınıf öğrencisini örneklem olarak seçmiş, birinci dönem başında öğrencilerin temel okuma yazma becerileri ve ses bilimsel farkındalık seviyelerini ölçmüştür. Dönem ortasında ve dönem sonunda öğrencilerin okuma, okuduğunu anlama ve yazma becerilerini ölçmüştür. Böylece ses bilimsel farkındalığın bu becerileri yordama kapsamını tespit etmeye çalışmıştır. Süel (2011), yüksek lisans tezinin alt problemlerinden biri olarak ses bilimsel farkındalıkla okuma becerisinin ilişkisini incelemiştir. 79 birinci sınıf öğrencisi üzerinde yaptığı çalışmasında, öğrencilere eğitim-öğretim yılı üçüncü haftasında ses bilimsel farkındalık testi uygulamıştır. Eğitim-öğretim yılının tamamlanmasından üç hafta önce ise aynı öğrencilere okuma hızı ve okuma başarısı testleri uygulamış; ses bilimsel farkındalık ile okuma becerisi ilişkisini değerlendirmiştir. Güldenoğlu, Kargın ve Ergül (2016), 85 anaokulu öğrencisine ses bilimsel farkındalık testi uygulamışlar ve bir yıl sonra aynı öğrencileri ilkokul birinci sınıfta okuma, okuduğunu anlama ve doğru okuma becerileri bakımından değerlendirmişlerdir. Araştırmalarında ses bilimsel farkındalık testi sonuçlarıyla okuma

becerisine ilişkin değerler arasında anlamlı bir ilişki olup olmadığını incelemişlerdir. Karakelle (1998), ses bilimsel farkındalıkla okuma arasındaki ilişkiyi anlamlı bulmuş; Erdoğan (2009), ses bilimsel farkındalığın okuma ve anlamlı okuma üzerinde özellikle ilk dönemin sonunda etkili olduğunu, ikinci dönem için bir farklılık yaratmadığını tespit etmiştir. Süel (2011), ses bilimsel farkındalık testi puanlarıyla okumaya geçiş süresinin kısalığı arasında anlamlı bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur. Güldenoğlu, Kargın ve Ergül (2016) ise diğer alan araştırmalarının aksine, ses bilimsel farkındalığın anlamlı okumaya herhangi bir etkisinin olmadığı sonucuna varmış ve ses bilimsel farkındalığın anlamsız kelimelerin okunmasında fark oluşturduğunu ileri sürmüşlerdir.

Alanyazında, Türkçenin seslerini konu edinen ve bu seslerin çeşitli özelliklerini inceleyen birçok araştırma mevcutken ses-anlam ilişkisini ele alan araştırma sayısı oldukça kısıtlıdır. Yurt dışında bu tarz çalışmalar her geçen gün sayıca artarken ülkemiz için aynı durumu dile getirmek pek mümkün görünmemektedir.

Bütün metin türleri için ses ile anlamın birleşik olduğu söylenebilir; şiir içinse bu tespit bir adım öteye taşınabilir. Şiir, ses ile anlamın birleşikten öte bileşik olduğu bir metin türüdür. Paul Valery şiiri, “Sesle anlam arasında uzun bir kararsızlıktır.” şeklinde tanımlamış ve şiir dilinde amacın kalıcı olamayacak şekilde ses ile anlam arasında bir uygunluk, eşitlik sağlamak olduğunu belirtmiştir. Yine Valery, söz ettiği bir anısında ressam Degas’ın “Oysa söylenecek ne çok fikrim var.” sözüne, S. Mallermé’nin, Valery’nin görüşüne paralel olarak, “Ama Degas, şiir fikirlerle değil, sözcüklerle yazılır.” şeklinde cevap verdiğini aktarmıştır (Bayrav, 1999, s.39). Fuzulî de diğer düşünürlerle aynı görüştedir. Farsça Divan’ının ön sözünde şiirde ses ve anlamın ilişkisini “Söz ve anlam, can ile ten gibidir; söz anlamdan, anlam sözden ayrı olamaz.” cümlesiyle belirtmiştir (Dilçin, 1991). Bu bakımdan ses bilimsel farkındalık ile anlam ilişkisini inceleyecek bir çalışma için şiir, metin türü seçiminde temel bir kaynak olmalıdır.

Adıyaman (2010) yüzeysel bir şiir inceleme çalışmasında söz dizimsel ve biçim bilimsel yöntemlerin yeterli olabileceğini; fakat derin yapı incelemelerinde ise ses bilimsel analizin daha etkili olacağını belirtmiştir. Ahmet Bican Ercilasun (2000) “Türk Dilinde Ek-Ses İlişkisi” adlı makalesiyle bu alandaki çalışmalara öncülük etmiştir. Seslerin akıcı, sızıcı, sürekli olma vasıfları gibi özelliklerinin, oluşturduğu eklere kendi karakterlerini yansıttığını belirtmiştir. Mustafa V. Coşkun (2015) ise “Türkçenin Ses Bilgisi” adlı kitabında sesleri patlatıcı- tonlu/tonsuz, sızıcı- tonlu/tonsuz, akıcı gibi çeşitli özelliklerine göre sınıflandırmış ve her bir ünsüz sese puan vererek ses-anlam ilişkisini istatistiksel verilere dökmüştür. Sözcükleri oluşturan seslerin puan değerlerinin toplamının sözcüğün duygu değerini yansıttığını ileri sürmüştür. Bu istatistiksel tabloya göre yapılan birçok şiir incelemesi alanyazında mevcuttur. Adıyaman, Türkçede Ses Anlam İlişkisi Üzerine Bir İnceleme (2010), adlı bildirisinde diğer çalışmalara paralel olarak, seslerin meydana getirdikleri sözcüklerin anlamına kendi karakter özelliklerine göre duygu kattığını ileri sürmüştür. Necip Fazıl Kısakürek şiirleri üzerine belirttiği “p, ç, k, ş sesleriyle birleşen kelimelerde ağırlıklı olarak sessizlik, serinlik, sisli duygular ve buhran yoğunluktadır.” görüşü, bu çalışmanın kaynak metninin Necip Fazıl Kısakürek’in Çan Sesi şiiri olması sebebiyle dikkat çekicidir.

Araştırmanın önemi, amacı ve problem durumu

Yurt içinde ve yurt dışında ses bilimsel farkındalık üzerine yapılan çalışmaların ortak noktalarından biri, örneklem gruplarının çoğunlukla okul öncesi ve ilkokulun ilk yıllarına denk gelen 5-8 yaş aralığındaki öğrencilerden seçilmiş olmasıdır. Alanyazında ses bilimsel farkındalığın en hızlı geliştiği dönemin 4-7 yaş aralığı olarak kabul görmesi, örneklem seçimini etkilemiş olmalıdır. Son zamanlarda yapılan araştırmalarda ise ses bilimsel farkındalığın durağan bir beceri olmadığı; tam tersine öğrenim devam ettikçe gelişen bir beceri olduğu görüşü ağırlık kazanmıştır (Rief ve Stern, 2010). Bu çalışmanın önemli noktalarından biri alanyazındaki ortak eğilimin aksine, ortaöğretim on birinci sınıf öğrencilerinin ses bilimsel farkındalık becerilerine odaklanmasıdır.

Ses bilimsel farkındalık üzerine yapılan çalışmalarda sıklıkla ses, ilk ses, son ses ve hecelerin fark edilmesi, eksiltilmesi, eklenmesi gibi beceriler üzerinde durulmuş; seslerin, oluşturdukları sözcüklere duygu ve anlam bakımından etkisinin olup olmadığı ise araştırılmamıştır. Bu çalışma, ses bilimsel farkındalığın en üst seviyesi olan sesleri ayırt etme becerisini (Beauchet, Blamey ve Walpole 2010) konu edinmesi ve sesin sözcüğün anlamına, mesajına herhangi bir etkisinin olup olmadığını incelemesi bakımından önemlidir.

Türkiye'de yapılan ses-anlam ilişkisine yönelik çalışmaların ortak noktası, araştırmacı görüşleri doğrultusunda şekillendirilmeleridir. Bu çalışma, ses-duygu/anlam/mesaj ilişkisini, öğrencilerin görüşleri doğrultusunda ortaya koyması ve alana yeni bir bakış açısı kazandırması açısından önemlidir.

Bu bağlamda bu çalışmanın amacı, farklı okul türlerindeki ortaöğretim on birinci sınıf öğrencilerinin Necip Fazıl KISAKÜREK'in Çan Sesi şiirinde hangi sesleri fark ettiğini belirlemek ve bu seslerin şiirin teması bağlamında, şiirin mesajı ve anlamıyla olan ilişkisini ortaya koymaktır. Amaç doğrultusunda cevabı aranacak araştırma soruları şunlardır:

1. Öğrenciler, Necip Fazıl Kısakürek'in Çan Sesi adlı şiirinde en çok hangi sesleri fark etmişlerdir?
2. Öğrencilere göre Necip Fazıl Kısakürek'in Çan Sesi adlı şiirinde hangi duygular ağır basmaktadır?
3. Öğrenciler şiir bağlamında sesle anlam arasında ilişki kurmuşlar mıdır?
4. Öğrencilere göre sesle anlam/duygu/mesaj arasındaki ilişki hangi yönüyle kurulmuştur?
5. Şiir türünde, ses bilimsel farkındalığı etkileyen unsurlar nelerdir?
6. Cinsiyet değişkeni, öğrencilerin fark ettikleri seslerde ve hissettikleri duygularda farklılık yaratmış mıdır?
7. Okul türü değişkeni, öğrencilerin fark ettikleri seslerde ve hissettikleri duygularda farklılık yaratmış mıdır?

YÖNTEM

Araştırma Deseni

Necip Fazıl KISAKÜREK'in Çan Sesi şiirinde öğrencilerin en sık hangi sesleri fark ettiğini belirlemeye çalışan ve bu seslerin şiirin teması bağlamında, şiirin mesajı ve anlamıyla olan ilişkisini inceleyen bu çalışmada durum çalışması (case studies) deseni

kullanılmıştır. Durum çalışmaları bir ya da daha fazla olayın, ortamın, programın, sosyal grubun ya da birbirine bağlı diğer sistemlerin derinlemesine incelendiği yöntem olarak tanımlanmaktadır. Bilimsel sorulara cevap aramada ise ayırt edici bir yaklaşım olarak görülmektedir (Büyüköztürk, Kılıç Çakmak, Akgün, Karadeniz ve Demirel, 2019, s.23).

Örneklem

Çalışmanın örneklem grubu Giresun ilinde bulunan Tirebolu Anadolu Lisesi, Şehit İsmail Kefal Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi ve Nihat Gürel Fen Lisesinde öğrenim gören toplam 142 on birinci sınıf öğrencisidir. Örneklem grubu seçilirken kolay ulaşılabilir örnekleme tekniği kullanılmıştır. Örneklem grubunun özellikleri Tablo 1'de özetlenmiştir:

Tablo 1: Örneklem grubunun özellikleri

	Cinsiyet		Toplam
	Erkek	Kız	
Şehit İsmail Kefal Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi	22	7	29
Nihat Gürel Fen Lisesi	30	49	79
Tirebolu Anadolu Lisesi	15	18	33
Toplam	67	74	141

*Nihat Gürel Fen Lisesinde öğrenim gören bir öğrenci cinsiyet durumunu boş bırakmıştır.

Verilerin Toplanması ve Analizi

Çalışmanın amacı doğrultusunda, araştırmacılar tarafından ilk aşamada altı soruluk bir ölçme aracı oluşturulmuştur. On kişilik bir öğrenci grubuna yapılan pilot uygulama ve iki uzman görüşü doğrultusunda altı soru, üç soruya düşürülerek ölçme aracına son hâli verilmiştir. Bu kapsamda araştırmacılar tarafından üç farklı okul türünde on birinci sınıf öğrencilerine, Necip Fazıl Kısakürek'in Çan Sesi adlı şiiri üçer defa okunmuştur. Öğrencilerden, dağıtılan ölçme araçlarında bulunan şu sorulara yanıt vermeleri istenmiştir.

1. Öğretmeninizin okuduğu şiirde en çok hangi sesleri fark ettiniz?
2. Şiirde hangi duygular ağır basmaktadır?
3. Sizce şiirdeki duygularla kulağınıza en çok gelen sesler arasında bir bağlantı var mıdır? Açıklayınız.

Toplanan verilerin sıklık analizi IBM SPSS Statistics 21 programıyla yapılmıştır.

BULGULAR

Öğrencilerin Çan Sesi şiirinde fark ettikleri seslerin sıklık değerleri Tablo 2'de gösterilmiştir.

Tablo 2: Fark edilen seslerin sıklık değerleri

Sesler	Sonuçlar	
	Sıklık	Yüzde
a	60	9,7%
b	1	0,2%
c	1	0,2%
ç	123	19,8%
d	59	9,5%
e	19	3,1%
f	1	0,2%
g	7	1,1%
h	4	0,6%
ı	8	1,3%
i	24	3,9%
k	20	3,2%
l	13	2,1%
m	8	1,3%
n	36	5,8%
o	3	0,5%
ö	5	0,8%
p	3	0,5%
r	43	6,9%
s	60	9,7%
ş	73	11,8%
t	6	1,0%
u	15	2,4%
ü	26	4,2%
z	3	0,5%
Toplam	621	100,0%

Her bir öğrenci birden fazla ses fark etmiştir. Tek öğrenci tarafından fark edilen en çok ses sayısı on birken, tek öğrenci tarafından fark edilen en az ses sayısı ikidir. Ölçme araçlarında 25 farklı ses tespit edilmiş ve hiçbir öğrencinin ölçme aracına “ğ, j, v, y” seslerini yazmadığı görülmüştür. Bu dört sesten sadece “j” sesi şiirde bulunmamaktadır. “v, ğ, y” sesleri şiirde bulunmasına rağmen öğrencilerin dikkatini çekmemiştir.

Tablo verileri ışığında, şiirde en çok fark edilen seslerin sıralaması en sık fark edilenden daha az fark edilene doğru şu şekilde oluşmuştur:

1. ”ç” (123 öğrenci tarafından fark edilmiştir.)
2. ”ş” (73 öğrenci tarafından fark edilmiştir.)
3. “s” (60 öğrenci tarafından fark edilmiştir.)
4. “a” (60 öğrenci tarafından fark edilmiştir.)
5. “d” (59 öğrenci tarafından fark edilmiştir.)

Öğrencilerin yüzde 86,6’sının fark ettiği “ç” sesi, 123 öğrenci tarafından fark edilmesiyle, diğer seslere nazaran belirgin bir sayısal fark oluşturmuştur. En sık fark edilen “s, a, d” sesleri benzer sıklık oranlarına sahipken öğrencilerin yüzde 51,4’ünün fark ettiği “ş” sesi, öğrencilerin yarısından fazlası tarafından sezinlenmesiyle dikkati çekmiştir.

Çan Sesi şiirinde öğrencilerin hissettiği duyguların sıklık değerleri Tablo 3’te gösterilmiştir.

Tablo 3:Hissedilen duyguların sıklık değerleri

		Sıklık	Yüzde
Duygular	Korku/ürperti	105	49,5%
	Endişe	15	7,1%
	Yalnızlık	22	10,4%
	Özlem	5	2,4%
	Ölüm	10	4,7%
	Gerilim	19	9,0%
	Diğer	36	17,0%
Toplam		212	100,0%

*Diğer alanının içerisinde bulunan duyguların her biri yüzde 2’nin altında kaldığından tabloda yer verilmemiştir.

Öğrencilere yöneltilen “Şiirde hangi duygular ağır basmaktadır?” sorusuna, öğrenciler en az tek duygu; en fazla ise üç farklı duygu adını belirterek yanıt vermişlerdir. Tablo 3’e göre öğrencilerin yüzde 76,6’sı tarafından hissedilen “korku/ürperti”, şiirle en çok ilişkilendirilen duygu olmuştur. Bu duyguyu öğrencilerin yüzde 16,1’i tarafından hissedilen “yalnızlık” ve yüzde 13,9’u tarafından hissedilen “gerilim” duyguları takip etmiştir. “Korku/ürperti” duygusu, diğer duygularla karşılaştırıldığında tercih yüzdesi olarak belirgin bir sayısal fark oluşturmuştur.

Öğrencilere sorulan “Sizce şiirdeki duygularla kulağınıza en çok gelen sesler arasında bir bağlantı var mıdır? Açıklayınız.” sorusuna verilen yanıtların sıklık değerleri Tablo 4’te gösterilmiştir:

Tablo 4: Ses-duygu ilişkisi

Ses ve duygu ilişkisi	Sıklık	Yüzde	Geçerli Yüzde
Var	96	67,6	71,6
Yok	38	26,8	28,4
Toplam	134	94,4	100,0
Kayıp veri	8	5,6	
Toplam	142	100,0	

8 öğrenci 3. soruya yanıt vermemiştir. Elde edilen verilere göre, öğrencilerin yüzde 71,6'sı şiir bağlamında, sesle duygunun ilişkili olduğunu belirtmiştir. Sesle duygu arasında bağlantı olduğunu belirten öğrencilerle, sesle duygu arasında bağlantı olmadığını söyleyen öğrenciler arasında olumlu yönde, belirgin bir sayısal fark oluşmuştur. Bu soruya yanıt veren 35 öğrenci ise şiirde en çok hissettikleri seslerle, seslerin kendilerine çağrıştırdığı duyguları tek tek eşleştirmiştir. Bu eşleştirme, çalışmanın önemli bir noktasını oluşturmaktadır. Belirtilen seslerin öğrencilerde uyandırdığı duyguların sıklık değerleri Tablo 5'te gösterilmektedir:

Tablo:5 Ses-duygu çağrışımı

Toplam öğrenci	Ses	Duygu	Sıklık	Yüzde
35	ç	Korku	21	60
	ş	Korku	14	40
	s	Korku	12	34,2
	d	Korku	6	17
	ş	Gerilim	2	7
	d	Gerilim	2	7

*Sadece bir öğrenci tarafından ses-duygu ilişkisi kurulan sesler tabloya alınmamıştır.

Sadece bir öğrenci tarafından ses-duygu ilişkisi kurulan en az ses sayısı birdir. Yalnızca bir öğrenci tarafından ses-duygu ilişkisi kurulan birbirinden farklı en fazla ses sayısı ise beştir. Öğrenciler fark ettikleri sesleri en sık, korku duygusuyla eşleştirmişlerdir. "Ç" sesi hem en çok fark edilen hem de korku duygusuyla en çok ilişkilendirilen ses olmuştur. Öğrenciler tarafından en çok fark edilen seslerden (a, ç, ş, s, d) "a" sesinin herhangi bir duyguyla eşleştirilmemesi ise ayrıca dikkat çekmektedir. Öğrenciler, "ç, ş, s" sesleriyle korku arasında, diğer seslere nazaran daha belirgin bir ilişki kurmuştur. Bu seslerin kendilerinde oluşturduğu duyguların nedenlerini açıklayan öğrencilerin görüşlerine sonuç ve öneriler bölümünde değinilmiştir.

Cinsiyet değişkenine göre öğrencilerin şiirde hissettiği duyguların sıklık değerleri Tablo 6'da gösterilmiştir:

Tablo:6 Cinsiyet-duygu ilişkisi

Duygular	Cinsiyet		Toplam
	Erkek	Kız	
Korku/ ürperti	46	58	104
Endişe	4	11	15
Yalnızlık	11	11	22
Özlem	4	1	5
Ölüm	4	6	10
Gerilim	7	12	19
Diğer	23	12	35
Toplam	65	71	136

Her iki cinsiyet için de en sık hissedilen duygu, korku/ürperti olmuştur. Korku duygusu diğer duygularla karşılaştırıldığında belirgin bir sayısal fark oluşturmuştur. Öğrencilerin yüzde 76,6'sı korku duygusunu hissederken; kızların yüzde 81,7'si, erkeklerin ise yüzde 70,8'i bu duyguyu hissetmiştir. Kızların korku duygusunu hissetme sıklığı ortalamanın üstünde, erkeklerin hissetme sıklığı ise ortalamanın altındadır. Erkeklerin, korku duygusunun ardından en sık hissettikleri duygu yalnızlık, kızların ise gerilim duygusudur. Erkekler kızlarla karşılaştırıldığında, Tablo 3'te yüzde 2'nin altında kaldığı için belirtilmeyen duyguları, kızlara göre daha sık sezinlemişlerdir.

Öğrencilerin fark ettikleri seslerin cinsiyetlere göre sıklık değerleri Tablo 7'de gösterilmiştir.

Tablo:7: Cinsiyet-ses ilişkisi

Sesler	Cinsiyet		Toplam
	Erkek	Kız	
a	34	25	59
b	0	1	1
c	1	0	1
ç	56	66	122
d	32	27	59
e	12	7	19
f	0	1	1
g	2	5	7

h	1	3	4
ı	5	3	8
i	12	12	24
k	9	11	20
l	5	8	13
m	2	5	7
n	14	21	35
o	2	1	3
ö	1	4	5
p	1	2	3
r	17	25	42
s	24	36	60
ş	28	44	72
t	3	3	6
u	9	6	15
ü	15	11	26
z	1	2	3
Toplam	67	74	141

67 erkek öğrenci tarafından en sık fark edilen sesler şu şekilde oluşmuştur:

1. “ç” (Erkek öğrencilerin %83,6’sı tarafından fark edilmiştir.)
2. “a” (Erkek öğrencilerin %50,7’si tarafından fark edilmiştir.)
3. “d” (Erkek öğrencilerin %47,8’i tarafından fark edilmiştir.)

74 kız öğrenci tarafından en sık fark edilen sesler şu şekilde oluşmuştur:

1. “ç” (Kız öğrencilerin %89,2’si tarafından fark edilmiştir.)
2. “ş” (Kız öğrencilerin %59,5’i tarafından fark edilmiştir.)
3. “s” (Kız öğrencilerin %48,6’sı tarafından fark edilmiştir.)

Hem erkekler hem de kızlar için en sık fark edilen ses “ç” olmuştur. “Ç” sesinden sonra gelen seslerde ise değişkenlere göre belirgin bir farklılık görülmektedir. Erkek öğrencilerin yarısından fazlası “a” sesini fark etmiş; fakat kız öğrencilerin yalnızca %33,8’i bu sesi sezinleyebilmiştir. Kız öğrencilerin önemli bir çoğunluğu “ş” sesini fark etmiş; fakat erkek öğrencilerin sadece %41,8’i bu sesi sezinleyebilmiştir. Bu farklılığa rağmen her iki değişkenin de en çok fark ettiği sesler, tüm öğrencilerin en sık fark ettiği

beş sesten (a, ç, ş, s, d) oluşmuştur. Kız öğrencilerin en çok farkındalık gösterdiği ilk üç sesin sert sessiz özellikte olması dikkat çekmektedir.

Farklı okul türlerinde öğrenim gören öğrencilerin fark ettikleri sesler Tablo 8'de gösterilmiştir:

Tablo:8 Okul türü-ses ilişkisi

Sesler	Okullar			Toplam
	Şehit İsmail Kefal Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi	Nihat Gürel Fen Lisesi	Tirebolu Anadolu Lisesi	
a	18	34	8	60
b	0	0	1	1
c	0	1	0	1
ç	23	70	30	123
d	18	27	14	59
e	7	10	2	19
f	0	0	1	1
g	2	5	0	7
h	1	2	1	4
ı	5	1	2	8
i	5	19	0	24
k	5	13	2	20
l	2	9	2	13
m	1	4	3	8
n	3	23	10	36
o	0	2	1	3
ö	1	4	0	5
p	0	3	0	3
r	3	29	11	43
s	11	38	11	60
ş	9	47	17	73
t	3	1	2	6
u	6	5	4	15
ü	7	16	3	26
z	0	1	2	3

Toplam	29	80	33	142

Tablo 8'e göre meslek lisesinde öğrenim gören 29 öğrencinin en sık fark ettiği ilk üç ses şöyle sıralanmıştır:

1. "ç" (Öğrencilerin %79,3'ü tarafından fark edilmiştir.)
2. "a" (Öğrencilerin %69,1'i tarafından fark edilmiştir.)
3. "d" (Öğrencilerin %69,1'i tarafından fark edilmiştir.)

Erkek öğrencilerin en çok fark ettiği seslerle meslek lisesinde öğrenim gören öğrencilerin en çok fark ettiği sesler benzerlik göstermektedir. Meslek lisesinde öğrenim gören 11. sınıf öğrencilerinden oluşan örneklem grubunun çoğunluğunun erkek olması, bu sonuçta etkili olmuştur.

Tablo 8'e göre fen lisesinde öğrenim gören 79 öğrencinin en sık fark ettiği ilk üç ses şöyle sıralanmıştır:

1. "ç" (Öğrencilerin %87,5'i tarafından fark edilmiştir.)
2. "ş" (Öğrencilerin %58,8'i tarafından fark edilmiştir.)
3. "s" (Öğrencilerin %47,5'i tarafından fark edilmiştir.)

Kız öğrencilerin en çok fark ettiği seslerle fen lisesinde öğrenim gören öğrencilerin en çok fark ettiği sesler benzerlik göstermektedir. Fen lisesinde öğrenim gören 11. sınıf öğrencilerinden oluşan örneklem grubunun çoğunluğunun kız olması bu sonuçta etkili olmuştur.

Tablo 8'e göre Anadolu lisesinde öğrenim gören 33 öğrencinin en sık fark ettiği ilk üç ses şöyle sıralanmıştır:

1. "ç" (Öğrencilerin %90,9'u tarafından fark edilmiştir.)
2. "ş" (Öğrencilerin %51,5'i tarafından fark edilmiştir.)
3. "d" (Öğrencilerin %42,4'ü tarafından fark edilmiştir.)

"Ç" sesi tüm okul türlerinde en sık fark edilen ses olmuştur. Bu sesin dışında farklı okul türlerinde en çok fark edilmiş ilk üç ses içinde ortak ses bulunmamaktadır. Sonuçlar ışığında, Çan Sesi şiirinde, öğrencilerin en çok dikkatini çeken sesin "ç" olduğu söylenebilir.

Seslerin, sözcüklerin başında ya da sonunda olması, fark edilmesini kolaylaştırmaktadır. Bu bakımdan, öğrencilerin Çan Sesi şiirinde fark ettiği seslerin şiirle ilişkisini daha iyi belirleyebilmek adına şiirin ses haritası çıkarılmıştır. Şiiri oluşturan seslerin kullanılma, sözcük başında ve sonunda olma sıklığı Tablo 9'da gösterilmiştir.

Tablo:9 Seslerin şiirdeki kullanım sıklığı

Sesler	Seslerin şiirdeki sıklığı	Seslerin sözcükteki yeri			Toplam
		Başta	Ortada	Sonda	
a	55	6	-	7	13
b	4	3	-	0	3

c	-	-	1	-	1
ç	16	10	-	3	13
d	31	8	-	0	8
e	31	2	-	3	5
f	-	-	1	-	1
g	9	6	-	0	6
ğ	-	-	2	-	2
h	5	3	-	0	3
ı	21	0	-	8	8
i	23	2	-	12	14
j	-	-	-	-	-
k	17	8	-	1	9
l	-	-	29	-	29
m	17	2	-	6	8
n	35	0	-	14	14
o	6	0	-	1	1
ö	8	0	-	1	1
p	8	0	-	3	3
r	37	0	-	15	15
s	12	11	-	0	11
ş	9	2	-	0	2
t	8	2	-	0	2
u	14	2	-	2	4
ü	10	5	-	2	7
v	-	-	2	-	2
y	2	3	-	0	3
z	5	1	-	0	1
Toplam		76	35	78	189

Şiirde en fazla yer almış beş ses şunlardır:

1. “a” (55 defa yinelenmiştir.)
2. “r” (37 defa yinelenmiştir.)
3. “n” (35 defa yinelenmiştir.)

4. “d” (31 defa yinelenmiştir.)
5. “e” (31 defa yinelenmiştir.)

Şiirde sözcük başında ve sonunda en fazla bulunan beş ses şunlardır:

1. “r” (15 defa yer almıştır.)
2. “i” (14 defa yer almıştır.)
3. “n” (14 defa yer almıştır.)
4. “a” (13 defa yer almıştır.)
5. “ç” (13 defa yer almıştır.)

İki ölçüte göre sesler karşılaştırıldığında “a, r, n” seslerinin ortak olduğu görülmektedir.

Sonuç ve Tartışma

Çan Sesi şiirinde öğrenciler tarafından en çok fark edilen ilk beş ses sırasıyla “ç, ş, s, a, d” olmuştur. Bu beş sesin üçü sert sessizlerden oluşmaktadır. Necip Fazıl Kısakürek, şiirlerinde ses ve ahengi sağlamak için sıklıkla sert sessizlerle birleşen kelimeleri kullanmış, bu seslerin patlayıcı özelliklerinden yararlanmıştır. Çan Sesi şiiri de şairin bu sert sessizlerden yararlandığı şiirlerinden biri sayılabilir (Adıyaman, 2010). Bu bağlamda, örneklem grubunu oluşturan ortaöğretim 11. sınıf öğrencilerinin ses bilimsel farkındalık becerileri ile ses-anlam ve duygu ilişkisi kurma becerileri arasında güçlü bir bağlantı oluştuğu belirtilebilir. Yine bu sonuca göre, öğrencilerin ses bilimsel farkındalıklarının gelişmiş olduğu da öne sürülebilir.

Öğrenciler tarafından en çok fark edilen ses “ç” olmuştur. “Ç” sesi şiirde en sık tekrar edilen beş sesten biri olmadığı gibi, sözcük başında ya da sonunda en çok yer alan ilk üç sesten biri de değildir. Şiirin bütününe yayılan korku duygusunun çan sesiyle şiire yayılması ve öğrencilerin ses bilimsel farkındalık becerilerini şiirin adıyla kullanmaya başlamaları, öğrencilerin hafızasına sesin yer etmesini sağlamış olmalıdır. Ayrıca, öğrencilerin “ç” sesini şiirin ana duygusu olan korkuyla sıklıkla eşleştirmeleri, şiirin duygusunun ses bilimsel farkındalık üzerinde etkili olduğunu göstermektedir.

“A” sesi, şiirde en sık yinelenmiş sestir. Doğal olarak bu özelliğiyle, şiirin bütüne yayılmış bir görünüme sahiptir. “A” sesi, gizemli bir şekilde çalmakta olan çanın sesini yansıtması açısından “dan dan dan” yansıma sözcüğüyle öğrencilerin hafızalarına yer etmiş olmalıdır. En sık yinelenen beş sesle en çok fark edilen sesler karşılaştırıldığında “a” ve “d” sesleri ortaktır. Sözcük başında ya da sonunda en çok kullanılmış ilk beş sesle öğrencilerin en fazla fark ettiği sesler karşılaştırıldığında ise “a” ve “ç” sesi ortaktır. Bunun yanında “ş” ve “s” sesleri öğrenciler tarafından en çok fark edilen ilk beş sesin içinde yer almasına rağmen şiirde en çok yinelenmiş seslerin arasında yoktur. Sözcük başında ya da sonunda olma sıklığı incelendiğinde de “ş, s” seslerinin ilk beş sırada yer almadığı görülmektedir. Bu durum, şiir türünde; seslerin kullanılma ve sözcük başında ya da sonunda yer alma sıklığının öğrencilerin ses bilimsel farkındalığını olumlu yönde etkilediğini; fakat tek başına yordayıcı bir özelliğe sahip olmadığını göstermektedir.

“Ş, s” seslerini en sık fark eden öğrencilerin bu sesleri şiirin tümüne yayılan korku duygusuyla eşleştirmeleri, bu seslerin daha sık sezinlenmesini sağlamış olmalıdır. Bunun dışında, şairin sesleri kullanma üslubu, öğrencilerin ses bilimsel farkındalığını

etkileyen bir başka unsur olarak açıklanabilir. Necip Fazıl Kısakürek'in sessizlik, şiddet ya da sisli duygular için bu seslere (ş, s) sıkça başvurduğu bilinmektedir (Adıyaman, 2010). Ahmet Haşim'in şiiri sözden çok musikiye benzetmesi ışığında, şiir türünde ses bilimsel farkındalığı düz yazıya göre etkileyen daha çok unsur bulunduğu söylenebilir. Aksan'ın (1990) adlandırmasıyla parçalarüstü sesbirimler (suprasegmental phonemes) ya da özellikler adı verilen vurgu, ton, ezgi, uzunluk gibi ögeler ilk akla gelenlerdir. Sıklık tablolarında bulunmayan "ş" ve "s" sesi, bu unsurlarla açıklanabilir.

Necip Fazıl Kısakürek'in Çan Sesi şiirinde hissedilen ana duygu korkudur. Korku hissi mısralara bir ses gibi yayılmıştır. Korku teması eşliğinde, şiirde; ölüm, gerilim, endişe duyguları da okuyucuya sezdirilmiştir (Hancıoğlu, 2013). Bu bağlamda öğrencilerin yüzde 76,6'sının Çan Sesi şiirinin ana duygusunu doğru belirlediği söylenebilir. Bunun yanında öğrencilerin sıklıkla sezinlediği diğer duygulardan ölüm, endişe ve gerilimin de şiirde yer bulması, öğrencilerin şiirin duygu dünyasına erişebildiğini göstermektedir.

Öğrencilerin yüzde 71,6'sı (96 öğrenci) şiirde en çok fark edilen seslerle şiirin anlam/duygu/mesajı arasında bağlantı olduğunu belirtmiştir. Özellikle "ç, ş, s" sesleri korku duygusuyla eşleştirilmiştir. Öğrenci cevapları ışığında öğrencilerin seslerle duyguları iki farklı şekilde bağdaştırdığı tespit edilmiştir. Bunlardan birincisi, öğrencilerin yumuşak sesleri lirik duygularla eşleştirdiği; sert seslerle de korku, endişe gibi kavramları eşleştirdiğidir. Şiirin duygusunu ölüm korkusu ve yalnızlık olarak belirlemiş bir öğrencinin "*Yumuşak sesler ile anlatım duygusallaştırılmış ve şiire bir tını verilmiştir.*" yanıtı bu tespiti desteklemektedir. Şiirin duygusunu endişe ve korku olarak tespit etmiş bir başka öğrenci de "*Duyguları veren seslerin çıkışı keskin olduğundan sesle duygu arasında bağlantı vardır.*" yanıtını vermiştir. Benzer şekilde şiirin duygusunu ürperti ve garipseme olarak belirlemiş bir başka öğrenci, 3. soruya "*Evet, çünkü dan ve çan sesleri tiz sesler olduğu için ani duygu değişimi yaratabilir.*" şeklinde yanıt vermiştir. Bu tespite verilebilecek bir başka örnek de "*s harfi tiz bir ses olduğu için kulağa korkunç geliyor.*" yanıtıdır.

Öğrencilerin seslerle duygu/anlam/mesaj arasında kurduğu ikinci bağlantı ise, yaşamlarında seslerin onlara hissettirdiği duyguları, şiir bağlamında değerlendirmeleridir. Şiirin duygusunu korku olarak tespit etmiş bir öğrencinin "*Korktuğumuz zaman şı, sı seslerini duyarız. Bu harfler insanı karanlık bir ortamda yılan sesi çıkararak (tıss) korkutabilir.*" yanıtı bu tespiti desteklemektedir. Bu tespiti destekleyen bir başka veri ise şiirin duygusunu gerilim, ürperti olarak belirlemiş bir öğrencinin, 3. soruya verdiği "*Filmlerde genellikle "s, ç" sesleri gerilim yaratır, insanlar sesi duyunca ürperir.*" yanıtıdır. Buna benzer yanıtlardan bir diğeri "*ı harfi endişelendiğimiz şeyleri, ıı ile bitiririz.*" olmuştur.

Çalışma sonucunda, örneklem grubunu oluşturan 11. sınıf öğrencilerinin şiirin ses bilimsel özelliklerine de, duygu ve anlam dünyasına da erişebildikleri gözlemlenmiştir. Çalışmada şiir türünde ses bilimsel farkındalığı etkileyen en önemli unsurlar şöyle belirlenmiştir:

1. Şiirin tümünde en sık yinelenen sesler,
2. Şiirin tümünde sözcük başında ya da sonunda en sık yinelenen sesler,

3. Öğrencilerin şiirin temasıyla şiirde yinelenen sesler arasında kurduğu anlam/duygu/mesaj ilişkisi,
4. Şairin üslubu,
5. Parçalar üstü sesbirimler.

Öğrenciler farklı bağlamlarda da olsa, şiirde en çok fark ettikleri seslerle duygu/anlam/mesaj arasında belirgin bir ilişki kurmuşlardır. Bu çalışma, ses bilimsel farkındalık ile duygu/anlam/mesajın öğrenci görüşleri doğrultusunda birlikte çalışılması yönüyle alanda öncü olmuştur. Şiir öğretiminde ses bilimsel farkındalığın duygu/anlam/mesajla ilişkisine dair buna benzer çalışmaların farklı örneklem gruplarıyla yapılması alan için yararlı olacaktır.

KAYNAKLAR

ADIYAMAN, Ceyda, (2010), "Türkçede Ses Ve Anlam İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", ***III. Uluslararası Dünya Dili Türkçe Sempozyumu*****,** (Ed. İlyas Yazar), İzmir.

AKSAN, Doğan, (2013), ***Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim (II. Cilt*****),** Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

ALLOR, Jill Howard, (2002), "The Relationships Of Phonemic Awareness And Rapid Naming To Reading Development", **Learning Disability Quarterly,** S. *25*, s. 47-57.

ANTHONY, Jason L., ve FRANCİS, David J. (2005), "Development Of Phonological Awareness", **Current Directions in Psychological Science**, C. *14, S.* 5, s. 255-259.

BAYRAV, Süheyla, (1999), ***Dilbilimsel Edebiyat Eleştirisi***, İstanbul: Multilingual Yayınları.

BEAUCHET, Katherine, BLAMEY, Katrin ve WALPOLE, Sharon (2010). ***The Building Blocks Of Preschool Success***. New York: The Guilford Press.

BLACHMAN, Benita, (2000), "Phonological Awareness", In Kamil M., Mosenthal P., Pearson D., Barr R. (Eds), ***Handbook Of Reading Research*** Vol. III, s.483-503. London: Lawrence Erbaum Associates Publishers.

BÜYÜKKANTARCIOĞLU, Nalan, (2003), "Dil Farkındalığı Ve İşlevsel Dil Kullanımı Bağlamında Anadilimiz: Gözlemler, Öneriler", ***Cumhuriyetimizin 80. Yılında Türkçemiz*** s.19-26, Ankara: Ankara Ticaret Odası ve Anadolu Çağdaş Eğitim Vakfı.

BÜYÜKÖZTÜRK, Şener, KILIÇ ÇAKMAK, Ebru, AKGÜN, Özcan E., KARADENİZ, Şirin ve DEMİREL, Funda, (2019), ***Bilimsel Araştırma Yöntemleri***, Ankara: Pegem Akademi Yayınları.

COŞKUN, Mustafa Volkan, (2015), ***Türkçenin Ses Bilgisi*** (1. Baskı). İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

DİLÇİN, Cem, (1991), "Fuzuli'nin Bir Gazelinin Şerhi Ve Yapısal Yönden İncelenmesi", ***Türkoloji Dergisi****, S. IX.*

ERDOĞAN, Özge, (2009), "***İlköğretim Birinci Sınıf Öğrencilerinin Fonolojik Farkındalık Becerileri İle Okuma Ve Yazma Becerileri Arasındaki İlişki***", Yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

ERCİLASUN, Ahmet B. (2000), "Türk Dilinde Ek-Ses İlişkisi", ***Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*****,** TDK Yayınları, Ankara, s.41-47.

GRAY, Audra ve MCCUTCHEN, Deborah, (2006), "Phonological İnformation: Phonological Awareness, Memory And Comprehension", ***Journal Of Learning Disabilities*****,** S. 39, s. 325.

GNUTZMANN, Claus, (1997), "Language Awareness: Progress İn Language Learning And Language Education, Or Reformulation Of Old İdeas?", ***Language Awareness,*** Vol.6: 2&3, 65-74.

GÜLDENOĞLU, Birkan, KARGIN, Tevhide, ERGÜL, Cevriye, (2016), "Sesbilgisel Farkındalık Becerilerinin Okuma Ve Okuduğunu Anlama Üzerindeki Etkisi: Boylamsal Bir Çalışma", ***İlköğretim Online*****,** C.*15, S.*1, s. 251-272.

HANCIOĞLU, Hümeyra, (2013), "***Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirlerinde Temalar",*** Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

KARAKELLE, Sema, (1998), "***İlkokuma Becerisinin Kazanılmasını Etkileyen Bilişsel Faktörler***", Yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

LİTTLE, David, (1997), "Language Awareness And The Autonomous Language Learner", ***Language Awareness***, C. 6, S. 2&3, s.93-105.

LONİGAN, Christopher J., BURGESS, Stephen R. ve ANTHONY, Jason L. (2000), "Development Of Emergent Literacy And Early Reading Skills İn Preschool Children: Evidence From A Latentvariable Longitudinal Study", ***Development Psychology***, C.*36* S. 5, s.596-613.

RİEF, Sandra F ve STERN, Judith (2010), ***The Dyslexia Checklist: A Practical Referance For Parents And Teachers***, San Francisco: Jossey- Bass a Wiley İmprint.

SÜEL, Eker, (2011), ***"İlköğretim 1. Sınıf Üstün Ve Normal Zeka Düzeyindeki Öğrencilerin Fonolojik Farkındalık Düzeylerinin Okuma Başarıları Üzerine Etkisinin Karşılaştırılması",*** Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

VARIŞOĞLU, Behice, (2018). "Turkish Metalinguistic Awareness Scale: A Validity And Reliability Study", ***Universal Journal of Educational Research***, C.6, S.4, s.691-700.

AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi

Cilt : 9 Sayı : 26 Sayfa: 331 - 346 Mart 2021 Türkiye

Araştırma Makalesi

TÜRKİYE'DE KUŞAKLAR ARASINDAKİ SİYASİ İLETİŞİM ALGILARININ FARKLARI: KÜLTÜR VE LİDERLİK PERSPEKTİFİNDEN BİR DEĞERLENDİRME

Dr. Bülent ÖZTÜRK♣

ÖZ

İnsanların iletişim algıları, pek çok farklı faktör tarafından etkilenir ve tayin edilir. Bireysel düzeyde iletişime yön veren faktörler çeşitlilik gösterse de insan gruplarının iletişim algı ve yönelimleri, genel eğilimleri saptanarak tespit edilebilmektedir. Grupların belirgin hassasiyetleri, hayatlarına yön veren temel değerler, değerler sisteminin getirdiği öncelik sırası, ortak deneyimler, temel düşünme stratejileri, yaklaşım biçimleri, yaşadıkları dönemin sosyokültürel özellikleri gibi faktörler onların iletişim algılarını belirler. Siyasal iletişim ise kendine özgü iletişim biçimlerine sahip bir iletişim alanı olarak bu algılardan ayrı ve uzak değildir. İnsan gruplarının iletişim algılarına yön veren faktörler, siyasal iletişim alanında belirleyiciliği yüksek olan önemli bir değişkenler kümesidir.

Kültür, kuşak ayrımları ve liderlik algısı ise alan yazınında iletişime yön veren temel etkenler arasında sıklıkla sayılmaktadır. Bu çerçevede çalışmanın temel hipotezi; X, Y, Z kuşaklarının arasında kültürel farklar bulunduğu ve bu farkların siyasal iletişim bağlamında da farklı algılamalar meydana getirdiğidir. Çalışmada bu ana hipotez çerçevesinde kuşakların siyasal iletişim algıları arasındaki farklarının kültür ve liderlik değişkenleri açısından tespit edilmesi amaçlanmıştır. Bahsi geçen ana amaç ekseninde öncelikle X, Y ve Z kuşaklarının siyasal iletişimlerinin farklı olmasını sağlayan faktörler tespit edilmiştir. Tespit edilen bu temel faktörler etrafında iletişim, liderlik, kültür açısından kuşaklara yön veren temel dinamikler belirlenmiştir. Literatür taraması yöntemi kullanılarak saptanan kuşaklar arası siyasal iletişim algı farklılıklarının ardından söz konusu farklılıklar, kültür ve liderlik perspektifinden ele alınmıştır. Araştırma sonucunda kuşakların farklı iletişim stratejileri kullandıkları, her bir kuşağın kendine özgü kültürel dinamikleri olduğu ve liderlik yaklaşımlarının kuşaklara göre çok belirgin farklılıklar gösterdiği tespit edilmiştir. Liderlik, kültür ve iletişim gibi üç ana değişkenin kuşaklara göre farklılıklar göstermesinin siyasal iletişim algısına da yansıdığı saptanmıştır. Elde edilen bu bulgular, araştırmanın sonuç bölümünde değerlendirilmiş ve önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Siyasal İletişim, İletişim, Halkla İlişkiler.

DIFFERENCES OF POLITICAL COMMUNICATION PERCEPTIONS BETWEEN GENERATIONS IN TURKEY: AN ASSESSMENT FROM THE CULTURE AND LEADERSHIPPERSPECTIVE

ABSTRACT

People’s communication perceptions are influenced and determined by many different factors. Although the factors that direct communication at the individual level vary, the perception and orientation of communication in human groups can be understood by determining their general tendencies. Factors such as the specific sensitivities of groups, the basic values that shape their lives, the order of priority brought by the value system, common experiences, basic thinking strategies, approaches, and sociocultural characteristics of the period they live in determine their communication perceptions. Political communication, on the other hand, as a communication field with its own communication styles, is not separate and far from these perceptions. The factors that direct the communication perception of human groups

♣ İçişleri Bakanlığı, 0000-0001-5989-4721, bulentozturk3@gmail.com

Makalenin Dergiye Ulaşma Tarihi:03.11.2020 Yayın Kabul Tarihi: 05.02.2021

are an important set of variables that are highly determinative in the field of political communication.

Culture, generational distinctions and leadership perception are frequently counted among the main factors that guide communication in the literature. In this context: The main hypothesis of the study is that there are cultural differences between the X, Y and Z generations and these differences create different perceptions in the context of political communication. In this study, within the framework of this main hypothesis, it is aimed to determine the differences between the political communication perceptions of generations in terms of culture and leadership variables. In line with this main purpose, first, the factors that differentiate political communication of the X, Y and Z generations determined. Around these basic factors, the basic dynamics which shape generations in terms of communication, leadership and culture have been determined. After the differences in perception of political communication between generations are determined, using the literature review method, these differences are discussed from the perspective of culture and leadership. In result of the research, it is concluded that generations use different communication strategies, each generation has its own cultural dynamics, and leadership approaches differ significantly from generations. It is concluded that the differences between generations in terms of three main variables such as leadership, culture and communication are reflected in the perception of political communication. These findings obtained are evaluated in the conclusion part of the research and recommendations are made.

Keywords: Political Communication, Communication, Public Relations.

Giriş

Siyasal iletişim, en yalın biçimde "günlük hayatın her alanında karşımıza çıkan siyasal iletişim aktörlerinin birbirleriyle yürüttükleri söylemlerinin değiş-tokuşu" (Ayhün, 2013:93-112) şeklinde ifade edilebilir. Siyasal iletişim hayatın her alanında etkilidir ve hayatın her alanı siyasal iletişimin kapsama alanına dâhildir. Siyasal iletişim öz itibariyle bir iletişim biçimidir ve siyasal iletişime yön ve şekil veren, etkileyen faktörler bulunur. Kültür ve liderlik ise siyasal iletişime yön veren en temel dinamiklerden ikisidir. Çünkü bu iki olgu bireylerin yaşam biçimlerini, düşünme biçimlerini, temel değerlerini ve değerler sistemini tayin ederler. Bireyler farkında olmaksızın bu iki olgu ekseninde tüm yaşamlarına ve düşünsel süreçlerine yön verirler. Gerek kültür gerekse liderlik her dönem değişerek kendini yenileyen canlı olgulardır. Bu nedenle farklı zaman dilimlerinde yaşayan insanların temel değer yargıları, düşünme biçimleri ve hayat stilleri; aynı coğrafyada hatta aynı ailede yaşasalar dahi birbirinden farklıdır. Kuşakların kültürel iletişim tutum ve özellikleri birkaç farklı açıdan ele alınabilir. Açıklık, kapalılık, doğrudan-dolaylı gibi farklı özellikler bakımından kültürler ve kuşaklar kıyaslanabilir. En temel ve genel geçer şekilde kullanılan, kültürlerin iletişim profilini analiz eden yaklaşımlardan biri Edward Hall (1987) tarafından ortaya konulan "Yüksek Bağlam-Düşük Bağlam" kuramıdır. Bir ok üzerinde yüksekten düşüğe kültürlerin iletişim bağlamlarını inceleyen kuram (Tekin, 2015), çalışma kapsamında kuşakların kültürel iletişim değerlerine uyarlanmıştır. Kuramda kullanılan bağlam, "bir olayın anlamı ile ayrılmaz bağlı olan olayı çevreleyen bilgidir. Kültürlerine bağlı olarak olaylar ve bağlam, anlam üretmek için birleştirilmiş olup böylece dünyadaki kültürler yüksek bağlamdan düşük bağlama kadar ölçek üzerinde karşılaştırılma imkânına sahip olmaktadır" (Hall, 1990) şeklinde ifade edilir. Başka bir deyişle bağlam, iletişimin olduğu bütünlüğü, şartları ve durumu ifade etmekte iken iletişimde bağlam bir ilişkinin, bir faaliyetin olduğu

şartları, örgütlü yer ve zamandaki durumu ifade etmektedir (Mucevher, Akçakanat, Demirgil, 2017). Kuşakların siyasal iletişim algıları arasındaki farklar, Edward Hall (1987) tarafından 1987 yılında ortaya konulan Yüksek Bağlam-Düşük Bağlam kuramı üzerinden çözümlenecek olmakla birlikte bu kuramda; X kuşağının siyasette etkin olduğu, Y kuşağının en büyüğünün 7 yaşında olduğu, Z kuşağının ise henüz doğmadığı bir dönemde geliştirilmiş olduğu unutulmamalıdır. Bu kronolojik duruma rağmen ve bir anakronik hata yapmamak amacıyla bu kuramın günümüz siyasal iletişim algıları bağlamında halen geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

Alan yazınında 1965-1979 yılları arasında doğanlar, X kuşağı olarak adlandırılmaktadır ve bu kuşağı resmeden kendine has özellikler bulunur (Morsümbül, 2014). 1980-1999 yılları arasında doğanlar Y kuşağı olarak sınıflandırılır ve tıpkı X kuşağı gibi bu kuşağı da diğer insan gruplarından ayıran temel profil özellikleri bulunur (Gümüş, 2009). 2000 yılı ve sonrası doğumlu olanlar ise Z kuşağı olarak adlandırılmaktadır (Dursun ve Eriş, 2018). Günümüzde yaşayan ve en büyüğü henüz genç yetişkin çağında olan bu bireyler bugüne kadar yetişen kuşaklara göre birtakım farklılıklara ve özelliklere sahiplerdir. Kendi içinde resmettiği ana özellikleri ne olursa olsun kuşaklar; sahip oldukları temel yargılar, düşünme biçimleri, yaşam stilleri, yetenekleri, yaklaşımları ve değerleri gibi esas konularda birbirinden net biçimde farklılık gösterdiklerinden sınıflandırmaya tabi tutulurlar. Bu farklılıkları belirleyen çok sayıda ve karmaşık faktörler vardır ancak çalışmanın konusu gereği kuşakları sınıflandırmaya iten faktörlere yer verilmemiştir. Çalışmanın temel amacı ekseninde esas üzerinde durulması gereken mesele; kuşakların hangi özelliklerine göre siyasal iletişim algılarında farklılıklar bulunduğu ve bu farklılıklar çerçevesinde kültür ve liderlik kavramlarının, denklemin neresinde yer almak suretiyle siyasal iletişime yön verdiğidir. Çalışma kapsamında bu ana husus üzerinde durularak kuşakların temel kültürel ve liderlik özellikleri etrafında siyasal iletişim algı ve farklılıkları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Kuşakların temel kültürel ve liderlik özellikleri etrafında siyasal iletişim algı ve farklılıkları çalışmanın odak noktası iken dünyanın yedi ayrı kıtasında farklı coğrafyalarda yer alan, farklı kültürel, sosyal ve siyasal hayatlara sahip olan ülkelerde dahi siyasal iletişim faaliyetlerinin benzeşmesi dikkat çekicidir. Bu konuda Oktay (2002:25) farklı seçim sistemleri, farklı siyasal ve kültürel yapılar ve farklı tarihsel geçmişlerine rağmen hemen hemen tüm ülkelerdeki siyasal iletişim uygulamalarında, medya teknolojilerinin gelişmesiyle birlikte "siyasetin Amerikanlaşması" sürecine girdiğinin görüldüğünü ifade etmektedir. Durum bu yönde ilerlese dahi böyle bir süreçte ortaya konulan farkların siyasal iletişim faaliyetlerinde değişimlere ve yeni yaklaşımlara sebep olması beklenmektedir.

Kuşakların Siyasal İletişim Algıları ve Bu Algılara Yön Veren Faktörler

İnsan nüfusunun kuşaklara göre ayrılması yer yer riskli olsa da özellikle modern dönemlerde yaşam içindeki yenilenmenin ve değişimin hızlı olması; toplumların, grupların ve belli dönemdeki insanların belirgin farklılıklar ve diğer insanlara göre ayırt edici özellikler taşımaları sonucunu doğurmuştur. Böyle bir gerçeklik çerçevesinde insanların yaş, yaşanılan dönem, ayırt edici profil özellikleri gibi niteliklere göre ayrılması belli insan gruplarını tanımlamada, tanımada, anlamada ve değerlendirmede

oldukça yardımcı olmaktadır. Yapılan araştırmalar kişisel özellikler, tutum ve davranışlar açısından kuşaklar arasında farklılıklar bulunduğunu göstermektedir (Twenge, Campbell, 2008: 314).

Kuşaklar ile ilgili çalışmalar ekonomi, demografi, siyaset bilimi, klinik psikoloji ve sosyoloji gibi farklı bilimsel alanlarda elli yıldan fazla zamandır yürütülmektedir (Alwin ve McCammon, 2007: 219). Çalışmanın konusu X, Y ve Z kuşaklarına odaklanmış olsa da nesillerin özelliklerine göre gruplanması yalnızca bu kuşaklarla sınırlı değildir: Bebek Patlaması Kuşağı (Baby Boomers; 1946 – 1964 arası doğanlar), X Kuşağı (Gen X; 1965 – 1980 arası doğanlar), Y kuşağı (Gen Me, Gen Y ve Gen N; 1980 – 2000 arasında doğanlar), Z Kuşağı (iGen ve Kuşak I; 2000 yılı ve sonrasında doğanlar) şeklindedir (Twenge vd., 2010: 1130).

X kuşağından başlamak üzere günümüze yön veren insanlar ve değerler X, Y ve Z kuşaklarıdır. 1965 yılı X kuşağının alt sınırıdır (Arslan ve Polat, 2016) ve günümüzde yetişkinler, genç yetişkinler ve çocuk/ergen insan grupları ağırlıklı olarak X, Y ve Z kuşağındandır. Bu bağlamda siyasal iletişime konu insan gruplarının taşıdıkları profil özellikleri bakımından incelenmesi; iletişim, liderlik, kültür gibi ana dinamiklerinin bilinmesi çalışma ve siyasal iletişim açısından oldukça önemlidir.

X kuşağının en belirgin profil özellikleri disiplin, görev odaklı olma, geleneklere bağlılık gibi klasik denilebilecek niteliklerle karakterizedir. İletişim konusunda ise X kuşağı, iş iletişim becerilerinin gelişkinliğiyle tasvir edilir. İş iletişim becerisi, yeni bir iş bulma ve iş çevresi edinme gibi özelliklerin gelişkin olmasını sağlar. İş iletişim becerileri konusunda yüksek yetiye sahip olan X kuşağı; teknoloji, iletişim teknolojileri, bilgi gibi konularda ise gelişmiş yeteneklere sahip değildir. E-posta ve çevrim içi iş arama gibi basit işlemler için teknolojiyi kullanan bu bireyler genel olarak özgüveni yüksek, aile odaklı, eğlenmeyi seven, risk alabilen, açık görüşlü niteliklerde bir profil çizerler (Karaca, 2012:162). Özgüven, çözüm üretme, ağır sorumluluklar alabilme, iş çevresi geliştirme gibi konularda üstün yeteneklere sahip olan X kuşağı, bilgi ve teknoloji konusunda Y ve Z kuşaklarına görece oldukça geridedir. Örneğin X kuşağından bir birey yalnızca işi olduğu için çevrim içi olup işini halledip çevrim dışı olurken, Y ve Z kuşağından bireyler çevrim içi ve çevrim dışı olarak insanlarla sürekli iletişim halinde kalırlar (Kocasavaş, 2010:151-160).

> Y kuşağı ise; sabırsız, iddialı, hızlı düşünebilen, hedef odaklı, özgürlüklerine düşkün, teknolojiye tutkun, otoriteye meydan okumayı seven, sorgulayan, az zamanda iyi iş çıkarmaya odaklı olan, kendilerini seven, güvenen, değer veren, bireysel tavır sergileyen, yüksek performans gösteren, kendi işlerini yapmayı isteyen, iş hayatından beklentileri yüksek olan, sorumluluk almaktan hoşlanan, çalışma arkadaşlarına göre daha hızlı ve daha verimli çalışmayı hedefleyen, sürekli öğrenmeye açık olan, adaptasyon becerileri yüksek olan, arkadaşlarının tavsiyelerine ve paylaşımlarına duyarlı olan, hayatı online yaşayan, alışverişten önce bloglar ve online sözlükler aracılığıyla sosyal medyayı takip eden, online alışverişi aktif olarak kullanan, hayatlarını sosyal medya kanallarında paylaşmayı seven, sanal görüşmeyi tercih eden ve esneklik, özgürlük ve

bireysel karar alma eğilimleriyle önceki kuşaklardan farklı (Göktaş ve Çarıkçı, 2015:7-33) özellikleriyle karakterize bir kuşaktır.

Bahsi geçen özellikler çerçevesinde Y kuşağı medya ve iletişim alanları öncelikli olmak üzere pek çok alanı yeniden tasarlamıştır. Hobiler, sosyalleşme ve kişisel zamanlar bu kuşağın en çok talep gösterdiği alanlardır ve buna bağlı olarak gazeteler yerine temalı dergileri, fiili kitaplar yerine e-kitapları, kütüphaneler yerine dijital veri tabanlarını tercih etmektedirler. Büyüdükleri dönemin en etkin kitle iletişim aracının çok kanallı televizyonlar ve internet olması ise bu kuşağı akıllı, özgürlüğüne düşkün, teknoloji tutkunu ve iletişimi kuvvetli kişilere dönüştürmüştür. Ayrıca Y kuşağı, vaktinin büyük kısmını medya ve iletişim teknolojilerine harcamaktadır. Bir önceki kuşaktan devreden özelliklerle birlikte Y kuşağı hem yüz yüze hem sanal iletişimlerde oldukça yeteneklidir (Ay ve Çağlar, 2019:943-963). İletişim teknolojilerindeki bu hâkimiyetleri, iş yaşamında teknolojiyi aktif kullanmak ve görevler başarmak yetilerini açığa çıkarmıştır. Otokratik yönetim anlayışını esnek örgüt yapıları ve uzmanlığa göre yetkiye dönüştürenler, Y kuşağı bireyleri olmuştur (Bakiş, 2017:97-105). Y kuşağı, taşıdığı bu ilginç ve sentez nitelikler çerçevesinde özellikle Türkiye gibi ülkelerde arada kalmışlık, kimlik bunalımı yaşamak, başarısız olmak gibi gerekçelerle sıkça eleştirilmektedir. Y kuşağı; nitelikleri, doğduğu ve büyüdüğü dönemler, etkinlikleri ve insan nesli içinde işlevleri ekseninde profesyonel bir perspektifle ele alındığında değişimi başlatan nesildir. Dünyanın ve bilginin evrim geçirdiği eşikte yer almaları bunalım, arada sıkışmışlık gibi eleştirilere maruz kalmalarına neden olsa da bu kuşak, esas itibariyle evirilmenin köprüsüdür. Bu nedenle anlaşılamamaları, diğer kuşaklardan daha yoğun kuşak çatışması yaşamaları, köprü işlevlerinin yanlış yorumlanması gibi eleştirilere muhatap olmaları normaldir (Amarat, Durmuş, Şahin ve Güleryüz, 2017). Özellikle bilinen alanları yeniden tasarlamaları ve otoriteye meydan okuyarak özgürleşmeleri, eleştirilerin şiddetini artırmaktadır.

Z kuşağının ise belirleyici profil özellikleri alan yazınında şu şekilde yer almaktadır: Korumacı yapıda ebeveynlere sahip olan, iletişim aracı olarak e-postayı tanımayıp bunun yerine sosyal ağlar ve mobil teknolojilerle iletişim kurmayı tercih eden, daha eğitimli, bireysel ve bağımsız olan, kendilerine olan özgüvenlerinin yüksek olması sayesinde daha rahat ve açık iletişim kurabilen, kendi istek ve amaçlarının farkında olan, amaçları doğrultusunda yaşayan, yaşamda her şeyin mümkün olduğuna inanan, çevrelerinde ve dünyada olan gelişmelerin farkında olan bir kuşaktır. Yani iletişim açısından Z kuşağı, mobil teknolojilerle iletişim kurmayı tercih etmekte ve açık iletişimde bulunmaktadır. Twenge (2018:22) bu nesli ‘internetle büyüyen ve internet öncesini hatırlamayan nesil’, ‘İ-nesli’ ve dijital çağda doğmaları sebebiyle ‘dijital yerli’ (Z kuşağı) şeklinde tanımlamaktadır.

Z kuşağının diğer kuşaklara göre en büyük farkı, internetin ve teknolojinin içinde doğmuş olmalarıdır. Bilindiği gibi internet, farklı bir bilinç getirirken algılama, düşünme, öğrenme ve farkındalık biçimini değiştiren bir etki taşımaktadır (Arıcak, 2015:15). Bu etkinin kuşak üzerinde de yansıması görülebilmektedir. “Türkiye nüfusunun %24'ünü oluşturan Z kuşağı, Avrupa Birliği ülkeleri arasında birinci sırada yer almaktadır” (Temir:2020).

> Bireyselliğe önem veren, en yeni iletişim araçlarını kullanan, iş arkadaşlarıyla dost olmayı tercih eden, yeniliğe açık, haberleşmek için e-posta yerine sosyal medyayı kullanan, arkadaşlık ilişkilerini ise ağırlıklı olarak Facebook üzerinden yürüten, teknoloji bağımlısı ya da tutkunu olmayıp teknolojiyi doğal yaşam standardı olarak algılayan bir kuşaktır. Temel değerleri; öğrenmek, paylaşmak ve üretmektir (Mengi, 2012).

Z kuşağına mensup bireylerin yaşça en büyükleri bile günümüzde henüz genç yetişkin dönemindedir. Yetişkinliğe henüz erişen bir Z kuşağı olmadığı için Z kuşağının henüz yerleşik karakterinden bahsetmek yanlış olacaktır. 20 yıldır çizdikleri kişilik profilleri açıklandığı gibidir. Yetiştikleri dönem gereği de birtakım imkânlara sahiplerdir ancak yetişkinliğe henüz erişmedikleri için bu imkân ve çağın koşullarını iş ve yaşamlarına nasıl uyarlayacakları belirgin değildir. Türkiye'deki kuşaklar arasındaki ayrım ve bunlara ait betimleyici özellikler de dünyanın genel eğiliminden farklı değildir.

Kuşaklar arası bakış açısı, yaşam ve özellik farklılıkları yaşamın her alanında belirleyici değişiklikler yaratmaktadır. Kuşakların, özellikle X ve Y kuşaklarının kendilerine özgü ve farklı özelliklerinin neler olduğu yukarıda ele alınmıştır. En önemli husus ise bu özellik ve farklılıkların siyasal iletişime nasıl yön verdiğidir (Mert, 2020). Özellikle 90'lı yıllardan başlamak üzere X kuşağının yetişerek siyasete ve yaşamın diğer alanlarına dâhil olduğu görülür. 1990'lardan günümüze değin yaşanan farklılaşmalar X kuşağının etkileri şeklinde yorumlanabilecektir. O yıllarda yavaşça yaşam alanlarına etki etmeye başlayan X kuşağı, günümüzde en yoğun biçimde siyaset, sanat, ekonomi gibi alanlara yön veren nesildir (Kılıçer, 2019). 90'lı yıllardan bugüne siyasal iletişim alanında yaşanan kırılma noktaları göz önünde bulundurulduğunda; çok kanallı televizyonlarla birlikte televizyonun temel siyasal iletişim araçlarından birine dönüşmesi, siyasal İslam görüşünün siyasi yaşamda yeniden yükselişe geçmesi, darbe ve muhtıra gibi olayların siyasi yaşamdan çekilmesi, Türkiye'nin küresel bir pazar haline gelmesiyle yaşanan imkân bolluğu, bankacılık sistemlerindeki düzen oturtma deneyimleri ve ülkeye malî yük teşkil eden hortumlama vakaları, terör olaylarının kısa bir aradan sonra yükselişe geçmesi, küreselleşmenin etkilerinin kademeli olarak siyasi yaşamda da görülmesi, ülkeler ve kültürler arası artan iletişim ve gelişen teknolojiler X kuşağının yetişkinlik dönemindeki karakterize olaylardır. Türkiye siyaseti ve siyasal iletişim çalışmaları açısından 1990-2020 yılları X kuşağının etkin olduğu yıllar olarak ele alınırsa 2001 ekonomik krizinin siyaset sahnesi üzerindeki etkileriyle başlayan bu zaman diliminin AK Parti'nin kurulması ve iktidar olarak sürdürdüğü siyasal yaşamıyla devam ettiği görülmektedir. 1990 ile 2020 arasındaki 30 yılın en önemli siyasal hareketleri bunlardır. Bu yıllar arasındaki siyasal iletişim çalışmaları, X kuşağının siyasi yaşama yaptığı etkiyi ortaya koymaktadır.

Günümüzde ise Y kuşağına mensup bireylerin çoğunluğu artık yetişkindir ve 2000'li yıllardan başlamak üzere aktif biçimde hayatın belli alanlarına yön vermektedirler. Özellikle sosyal medyanın bir iletişim aracı olarak siyasal iletişim alanına dâhil olması, Y kuşağının siyasal iletişim ve siyaset alanında yarattığı etkilerin fitilini ateşlemektedir. Sosyal medya araçları üzerinden siyasilerle çift yönlü bir iletişim yakalayan Y kuşağı; siyasi olayları yaşamın ana odak noktası şeklinde görmek yerine siyaseti, yaşamın küçük bir parçası olarak görmektedir. Bu bakış açısındaki ve yaklaşımdaki farklılık, siyasal iletişim çalışmalarına başlangıç düzeyinden itibaren farklı

bir yön vermektedir. Y kuşağı siyasal iletişimde daha stratejik, kuşkucu, mizahı sıkça iletişime dahil eden, ikna edilmesi zor ve iletişimdeki temel değerleri kompleks nitelik gösteren bir tutum izlemektedir. Siyasal iletişimin yüzyıllardır klasik araçlarına dönüşmüş bulunan ve Türkiye'de neredeyse 80 yıldır siyasal iletişime yön veren inanç söylemleri, ulusçuluk, ekonomik vaatler, uluslararası prestij ve başarı kazandırma söylemleri, millî değer ve duygu yönlendirmeleri, umutlu gelecek tablolarının çizilmesi gibi faktörler Y kuşağının siyasal iletişimde reddettiği ve mizahla yanıt verdiği unsurlardır. Y kuşağı, küreselleşmenin beşiğinde büyümüş bir kuşak olarak küresel yaşam ve küresel iletişim ekseninde düşünen bir nesildir. Bu bağlamlarda millî değerler ve duygular, ulusçuluk, dış prestij gibi siyasal iletişimin kitleleri ortak paydada toplamak amacıyla kullandığı araçlar, Y kuşağının etkin değerlerine hitap etmemektedir. Ulusçuluk yerine dünya vatandaşı olma, dış prestij yerine küresel düzeyde tanınma ve bilinme gibi farklı değerlerle kendilerini tanımladıklarından, günümüzde bu değerler üzerinden kurulan siyasal iletişime ancak mizahla yanıt vermektedirler. Sahip oldukları özgürlükçü ve bireysel yapıları millî değer ve duyguları harekete yön veren güdüler olarak görmek yerine, öz ve kök değerler şeklinde addetmektedir. Bu durum da siyasal iletişimde Y kuşağı kitlesinin hareketine yön veren değerlere hitap edilmemesine neden olmaktadır. Siyasal iletişimde özellikle Y kuşağının siyasi karikatürlerinin sert eleştirilmesi, siyasi mizahlarına tepkiyle yaklaşılması, siyaset algılarının cezalandırılması, medya iletişimine yönelik belli kısıtlar getirilmesi kitleye hitap eden iletişim fırsatlarının yakalanamamasına neden olmaktadır. Mevcut siyasal iletişim çalışmaları Y kuşağının ilgisini cezbetmek ve onlara hitap etmek üzerine yoğunlaşsa da söz konusu yaklaşımlar, Y kuşağının temel yaklaşımından çok farklıdır. Bu ve benzer etmenlere bağlı olarak günümüz siyasal iletişim çalışmaları; Y kuşağını yakalayan bir frekans, ikna eden bir değerler bütünü ve kurulan sağlıklı bir iletişim sonuçlarından çok uzakta durmaktadır.

Kültür ve Liderlik Ekseninde Kuşakların Siyasal İletişim Algıları

Kuşakların genel olarak yaşam biçimleri, düşünme biçimleri, yaklaşımları, iletişim algıları gibi unsurlarının farklı olmasının yanında liderlik beklentileri ve kültürel değerleri de birbirinden oldukça farklıdır. Bu fark bazı noktalarda öylesine yüksek bir düzeye ulaşmaktadır ki kuşaklar arasında zıtlıklar meydana gelmektedir. X kuşağı, liderlik konusunda geleneksel çizgiyi yakınsamaktadır. Geleneksel yaklaşımda takipçiler liderden; adil, saygılı, açık ve doğrudan liderlik hareketleri beklerler. Y kuşağı ise X kuşağının aksine mesafe ve otoriteden ziyade saygı ve sevecenliğe önem vermektedir. Y kuşağının liderlik beklentileri sıcaklık, sevecenlik, eşit davranış ve tutum ile demokratik yaklaşımdır. Z kuşağının liderlik beklentileri ise Y kuşağınınkine yakınsar özellikler taşımaktadır. Otorite kavramının Z kuşağı için önemini yitireceği (Mengi, 2009: 14) belirtilmektedir. X kuşağı; sonuç odaklı, esnek, doğrudan, öğrenme imkanlarını destekleyen, özgün, enformel ve yetkili liderlik beklentisine sahiptir (Gündoğdu ve Çelik, 2018:46-63). X kuşağı, modern çağın özelliklerini üstünde taşıyan son nesildir ve Y kuşağı bilgi çağının ilk çocuklarıdır. Bu bağlamda Y kuşağının taşıdığı köprü misyonu, liderlik beklentilerine ilişkin olarak dönüştürücü, farklılaştıran, yeniliği tanımlayan, yol gösterici niteliklerde yansımaktadır. Çünkü Y kuşağı, dönüştürücü, yeniliği tanımlayan, eskiyi dönüştüren, öncü bir dönemde doğup büyümüş olduğundan dönemin özelliklerini doğrudan kuşak profilinde taşımaktadır (Demirdağ, 2019).

X kuşağı gelenekle özdeştir çünkü modern çağın koşul ve imkânlarında doğup büyümüş son kuşaktır. Bu bağlamda liderlik biçim ve beklentileri de katılımcı ve demokratik olmaktan ziyade otokratiktir ve emir-komuta odaklıdır. Y kuşağı ise katılımcı, izleyene odaklı, liderin koçluk yaptığı, demokratik ve dönüştürücü liderlik tarzlarına eğilimlidir (Yörükoğlu, 1991). Z kuşağı henüz iş yaşamında etkin olmadığı için liderlik pozisyonlarına da yükselmemiştir. Doğup büyüdükleri dönemler, mevcut eğilimleri ve tutumları baz alındığında ise esnek, yetkili, açık ve doğrudan liderlik tarzlarına eğilim gösterecekleri öngörülmektedir.

Tablo 1. X ve Y Kuşağının İş Yaşamı Değerleri

Mesleki Faktörlere İlişkin Görüşler	X Kuşağı	Y Kuşağı
Motivasyon	Kendi kendine motive olan	Yöneticileri iş ve kariyer hedeflerini belirlediği zaman motive olan
Takdir/onaylanma	Övgü, takdir ve ücret	Tanınmak ve saygı duyulmaktan hoşlanırlar
Sadakat	Örgüt içinde fırsatlar varsa örgüte sadık	Örgütlere daha az sadık ve şüpheci, kişisel hedeflerine ulaştığı sürece sadık ancak fırsat bulamadığında kolaylıkla örgütten ayrılabilen
İş-yaşam dengesi	Yaşamak için çalışma	Çalışmaktan keyif alırken iş dışındaki zamanlarına da oldukça değer veren, hayattaki en önemli şey iş değildir düşüncesine sahip
Teknolojik yönelim	Teknolojiye yatkın	Yüksek teknolojinin yoğun kullanıcıları
Ödüllere karşı tutum(içsel-dışsal)	Ödüllerin kıdem esasına göre değil liyakat esasına göre olmasını isterler, motive olmaları tamamen paraya bağlı değildir	Finansal olarak akıllı, bireysel gelişime önem veren, hem içsel hem de dışsal ödüllere önem veren
Değişim	Değişime uyumlu	Değişime meraklı
Bireycilik ya da takım tercihi	Kendine güvenen ve kendi kendine yeten, yalnız çalışmayı tercih eden	Çeşitlilik isteyen ve ekip çalışmasına ilgi duyan
Gözetim ve yönlendirme	Performanslarına özel olarak yapıcı geri bildirim bekleyen	Sürekli geri bildirimden hoşlanan, her çalışana özel ilgi gösterilmesini bekleyen
Kariyer tercihi	Kıdemden ziyade anlık memnuniyete cevap veren	Kendileri için anlamı olan bir işi tercih eden, işi, öncelikli olarak özgeçmiş oluşturmak maksadıyla gören
Öğrenme yeteneği	Eğitim sağlayan işyerini tercih eden	Eğitim planlarının oluşturulmasında aktif rol almak isteyen, şu ana kadarki en eğitimli nesil

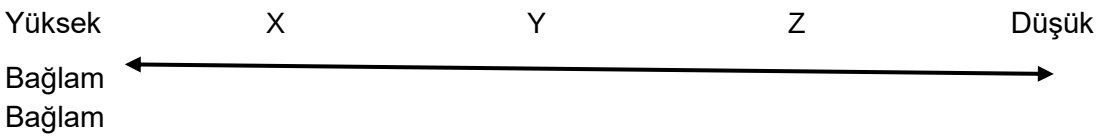
Kaynak: Winter, R. P., and Jackson, B. A. (2016).

Kuşakların değişik özellikleri doğrultusunda siyasal iletişim algılarında belirgin farklılıklar olmasıyla birlikte bu durumun farklı liderlik ve siyasi liderliği ortaya çıkarması oldukça doğaldır. Bunların yanında liderlik gibi kültür de kuşaklar tarafından farklı özelliklerle tanımlanan nitelikler içerir. Kuşakların kültürel değerlerindeki farklılık tüm yaşam ve alanlara farklı bir yön verirke, iletişim konusunda da pek çok bilineni değiştirmektedir. Bu bağlamda kuşakların kültür ve iletişim değerlerine bakmak oldukça faydalıdır.

Yüksek bağlam ve düşük bağlamın yer aldığı aralıkta, değişiklik gösteren kültürel iletişim değerleri bulunur. Düşük bağlamda, insanlar mesajları alıcılara doğrudan gönderir, iletişimde açık ve net bir tutum izlenir, iletilmek istenen duygu ve düşünceler mesaja olduğu gibi aktarılır; alıcı, sağlıklı iletişim kurmak amacıyla dış bir faktöre ihtiyaç duymaz. Batı kültürleriyle özdeşleştirilen bu iletişim türünde açık ve keskin ifadeler kullanılır, direkt söylemler yoğunluktadır, emirden çok öneri verme eğilimi mevcuttur (Robbins, Judge ve Langton, 2013). Yüksek bağlamlı kültürlerde ise ima, dolaylı iletişim ve kapalılık ön plandadır. Gerçekte söylenmek istenenler mesajda açıkça yer almaz; bu nedenle alıcı yalnızca söylenenle değil jest, mimik, ses tonu, imgeler, geçmiş tecrübeler, sessizlik durumları gibi farklı araçlarla mesajı algılamaya çalışır. Çin, Japonya, Hindistan gibi toplulukçu yönü öne çıkan Doğu kültürleri yüksek bağlamda ele alınır (Özgür, 2019).

Kuşakları da bu kültürel bağlamlara genel olarak adapte etmek mümkündür. X, Y ve Z kuşaklarının çizdikleri genel profil ve özelliklerinden yola çıkıldığında; X kuşağının görece daha klasik ve geleneksel, Z kuşağının ise görece modern ve marjinal bir profil çizdiği açıktır. Yüksek ve düşük kültür bağlamları, iletişim ve kuşaklar aynı eksende ele alındığında ise kesişim noktalarının kuşakları da modele eklemeye olanak verdiği görülür.

Şekil 1. Yüksek ve Düşük Bağlam Kültürleri Ekseninde Kuşaklar



Kaynak: Robbins, Stephen P. ve Judge, Timothy A., (2013).

Yüksek bağlamlı kültürler, değişime daha kapalı olup değişim hızı yavaştır. İletişimde çok kelimeden ziyade başka araçlar sıklıkla tercih edilir. X kuşağı ise Y ve Z kuşaklarına nazaran gelenekselliğe daha yakın durur ve otorite, emir-komuta, görev odaklılık gibi özelliklerle karakterize edilir. İletişimde daha çok imgelem ve metafor kullanarak yüksek bağlam özellikleri gösterirler (Siew, 2017:1-11). Düşük bağlamda ise esneklik, açıklık ve doğrudan iletişim söz konusudur. Y ve Z kuşakları yaşadıkları dönem ve taşıdıkları özellikler kapsamında esnek, özgürlükçü, açık ve sonuç odaklı özellikler ile karakterize edilirler.

Tablo 2. Kültürel İletişim ve Kuşaklar

YÜKSEK BAĞLAM		DÜŞÜK BAĞLAM
• Kapalı, imalı, dolaylı • Ortamsal faktörlere (fiziksel ortam, geçmiş deneyimler, ses tonu, yüz ifadesi, beden dili vb.) ihtiyaç var. • Söylenmek istenenle söylenen farklı. • Mesaj kişilere ve ortama göre farklı anlam ifade eder (sübjektif iletişim)	X Y Z	• Açık, net, direkt. • Ortamsal faktörlere (fiziksel ortam, geçmiş deneyimler, ses tonu, yüz ifadesi, beden dili vb.) ihtiyaç az. • Söylenmek istenenle söylenen paralel. • Mesaj herkes için ve her ortamda aynı anlamı ifade eder (objektif iletişim)

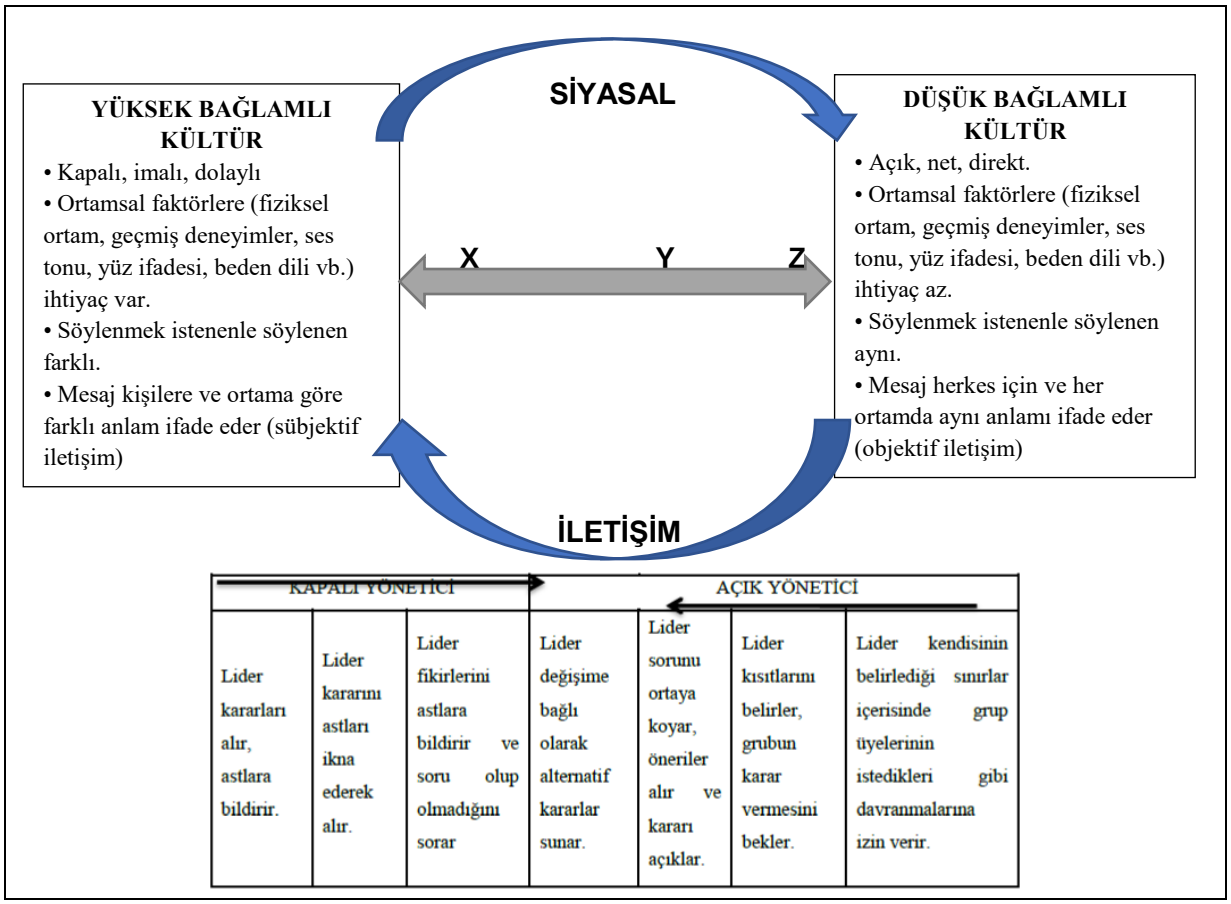
Kaynak: Erdem, Ramazan (2006).

Yüksek bağlamda sözlü iletişim tercih edilir ancak tavır ve davranışlar ekseninde anlam kazanan sözlü iletişim mesajları odak noktadadır. Toplumun arzu ettiği yanıtlar, sözlü iletişim mesajını oluşturur. Yazıdan ziyade sözlü iletişimler bağlayıcı kabul edilir. Kültürler ve iletişim nitelikleri için geliştirilen bu modelde yüksek bağlam özelliklerinin X kuşağı profiline yakınsar özellikler gösterdiği çok aşikârdır. Düşük bağlamda ise yazılı iletişim tercih edilirken içeriğe yapılan vurgu ön plandadır. Yazılı metinlerdeki mesajlar dürüsttür ve sözlü iletişime çok az yer verilir. Sözlü anlaşmalar bağlayıcı kabul edilmektedir. Bu yönüyle düşük kültürel bağlam iletişim özellikleri, Y ve Z kuşağının taşıdığı özelliklere ve tercih ettikleri iletişim biçimlerine yakınsamaktadır:

- ✓ X kuşağı liderlik biçimleri doğrudan ve komuta kontrole dayanmaktadır. Liderlik tarzı açısından bu kuşak otoriter liderliği benimsemektedir. Resmi ve yazılı iletişimi tercih etmekte ve emir komuta zincirini takip etmektedir. Günümüz koşullarına adapte olmaları zordur.
- ✓ X kuşağı üyeleri katılımcı, sorgulayıcı ve girişimci liderlik özelliğini benimsemekte olup doğrudan, yetkili, esnek, özgün, sonuç odaklı, öğrenme fırsatlarını destekleyici ve informal liderlik tarzını tercih etmektedir. İletişim tarzı açısından direkt olarak iletişim kurmaktadır. İletişim becerileri ve teknoloji bilgisi, kendilerinden bir önceki kuşak olan patlama kuşağına göre daha iyi iken, kendilerinden sonraki kuşaklara göre yani Y kuşağı ve Z kuşağına göre ise daha zayıftır.
- ✓ Y kuşağı üyeleri mobil ya da yüz yüze görüşme dışında sanal görüşme, e-posta, sesli posta ve anlık mesajlaşma aracılığıyla da iletişim kurmaktadır. Sosyal ağlardan ve iletişimden vazgeçmeme yönleri ön plana çıkmıştır. Liderlik tarzı açısından Y kuşağı kendilerine ilham verecek, güvenilir, açık talimat veren, birlikte hareket edebilecekleri liderleri tercih etmektedir.

- ✓ Z kuşağı iletişim aracı olarak e-postayı tanımayıp bunun yerine sosyal ağlar ve mobil teknolojilerle iletişim kurmayı ve en yeni iletişim araçlarını kullanmayı tercih etmektedir.
- ✓ Sonuç olarak bireyler her bir kuşağı daha iyi anlayarak iletişimde bulundukları kişileri kendi bakış açılarına göre yargılamaktan ziyade onları, kendilerinin bakış açısına göre yorumlama fırsatı elde edilebilir.

Şekil 2. Kültür, Liderlik ve Kuşakların Siyasal İletişim Algıları



Kaynak: Gürgen, (1997).

Tabloda kuşakların kültür ve liderlik bağlamında ortaya koyduğu özellikler, siyasal iletişim çerçevesinde görülmektedir. Siyasal iletişim çalışmaları, kuşakların tablodaki iletişim tercihlerine ve liderlik anlayışlarına göre biçim almalıdır. Kitlesine hitap etmeyen siyasal iletişim muhatap bulamayarak liderlik etkisi yaratamayacaktır. Bu nedenle yukarıdaki şekilde olduğu gibi siyasal iletişim, kuşakların kültürel iletişim ve liderlik özellikleri etrafında gerçekleşmelidir. Bu konuda somut örnek vermek gerekirse Türk (2018); her seçimde yaklaşık 4,5 milyon gencin oy kullanmak için sürece katıldığını belirtmiş, bu nedenle "Hedef, strateji ve politikalar genç seçmen mantığına uygun olarak kodlanmalı." şeklinde beyanatta bulunmuştur. Bu doğrultuda Türk (2018) ayrıca: "Yeni stratejik iletişimde temel önerilerimiz var. Birincisi: Buyurucu olmayın, projelerinizi ya da önerilerinizi seçmene dikte etmeyin. En önemli şey seçmeni, yapacağınız işe dâhil edin." demiştir. Avrupa ve ABD'deki başarılı seçim sonucunun altında yatan en önemli neden seçmenin fikirlerinin alınması yoluyla sürece dâhil

edilmesidir. İkincisi ise yeni medya ve yeni iletişim teknolojilerine uygun mesaj kodlamasıdır. Türkiye'de 51 milyon sosyal medya kullanıcısı bulunmaktadır ve Türkiye'nin yüzde 67'si sürekli olarak internet kullanabilmektedir. Ayrıca yerel seçimlere aday olacakların haritalama yoluyla seçmenlerin nerede ve ne tür beklentilere sahip olduğunu, hangi mahallede, ilçede veya kentte ne tür isteklerinin bulunduğunu, politikacılardan ne beklediklerini planlı ve programlı bir şekilde belirlemeleri gerekmektedir. Böylece doğru mesajı kodlayarak, hedef kitlelerini anlamalarına ve başarılı olmalarına büyük katkı sağlayabileceklerini belirtmiştir.

Sonuç

Çalışma kapsamında incelenen alan yazını doğrultusunda kuşakların kültür ve liderlik alanlarında oldukça belirleyici özelliklere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu nitelikler ise kuşaklara göre farklı siyasal iletişim algılarının oluştuğunu göstermektedir. X, Y ve Z kuşaklarının sahip oldukları farklı liderlik stilleri, kültürel özellikler ve iletişim stratejilerindeki farklılıklar siyasal iletişimin de tıpkı insanlar gibi değişmesini sağlamıştır. Özellikle 2010 yılından bu yana Y kuşağından sayılan genç yetişkinler yetişmeye başlamış olup son beş yıldır Y kuşağının farklı özelliklerinin siyasal iletişim alanında farklı yöntemlerin kullanılmasını gerekli kıldığı gözlemlenmektedir.

En temel yaklaşımla belirtilecek olursa kuşakların kültürel iletişim biçimleri birbirinden farklıdır. İletişim biçimlerinin “Yüksek Bağlam" ve “Düşük Bağlam” biçiminde ele alındığı yaklaşımda, kültürlerin iletişim şekillerinin yüksek bağlamdan düşük bağlama doğru esneklik ve değişiklikler gösterdiği ele alınmıştır. Aynı yaklaşımla kuşakların kültürel iletişim biçimleri ele alındığında ise X kuşağından Z kuşağına doğru gelindikçe yüksek bağlamdan düşük bağlama doğru bir seyir olduğu tespit edilmiştir. X kuşağına mensup bireyler yüksek bağlam ekseninde daha kapalı iletişim stilleri, imgelem kullanma, kapalı mesaj gönderimi, sözlü ve yazılı iletişimden ziyade davranışsal tekniklerle iletişim kurma gibi özellikler göstermektedirler. Bu kültürel iletişim özellikleriyle birlikte X kuşağı, liderlik biçimleri olarak daha çok otokratik liderlik, işlemsel liderlik gibi daha hiyerarşik örgüt yapısına dayalı, klasik yönetim yaklaşımına yakınsayan, dikey şemalıdır. X kuşağı ise açık iletişim yöntemleri kullanan, imgeleme sıkça ihtiyaç hissetmeyen, sözlü ve yazılı iletişim tekniklerine başvuran esnek kültürel iletişim özellikleri ortaya koymaktadır. X kuşağı, gelenek ve otoriteyi yenilik ve özgürlükle değiştirmiş bir nesildir. Liderlik stillerinde ise daha çok demokratik liderlik stillerine eğilim gözlenirken; serbest çalışma, esnek çalışma, yatay örgüt şeması, düşük hiyerarşik yapı gibi organizasyon ortaya koydukları anlaşılmaktadır. X ve Z kuşağı bir bakıma birbirlerinin tam aksi gibi özellikler gösterirken Y kuşağı ise bu iki nesil arasında bir geçiş dönemini kapsadığı için daha bütünleştirici ve bağ kuran nitelikler ortaya koymaktadır. Y kuşağı, geleneğin son demlerine tanıklık ederken aynı zamanda geleceğin temellerinin atıldığı dönemde yetiştiğinden hem geçmişin hem geleceğin özelliklerini taşımaktadır. Y kuşağının sahip olduğu nitelikler çoğu zaman gelenekle gelecek arasında sıkışmak ve arada kalmak gibi yorumlansa da yakın gelecekte, özellikle Y kuşağına mensup yetişkinlerin girişimlerinin sonuç vermeye başlamasıyla birlikte, Y kuşağının niteliklerinin sıkışmak-arada kalmak değil; bütünleşik ve birleştirici bir sentezin ürünü olduğu anlaşılacaktır. Y kuşağı, bir Z kuşağı kadar yakından teknoloji ve değişimi takip edip yönetebilirken bir X kuşağı kadar gelenek, örf,

ananeye hâkimdir. Bu kendine has durumundan kaynaklı olarak Y kuşağı stratejik iletişime yatkındır, açık-kapalı iletişim biçimlerinin her ikisine de hâkimdir ve duruma göre her iki kanaldan da rahatlıkla iletişim mesajları iletebilir. Dönüşümcü ve etkileyici liderlik yaklaşımlarına eğilim gösterirken hiyerarşik-yatay çizgi içerisinde herhangi bir derecedeki örgüt yapısına rahatlıkla adapte olabilir.

Kuşakların bahsi geçen bu farklı kültür ve liderlik alanındaki niteliklerinden kaynaklı olarak siyasal iletişim çalışmaları da mesajların daha açık verildiği, davranışsal teknikten çok sözlü ve yazılı iletişim tekniklerini kullanan, kendi içinde tutarlı, şeffaf, hesap verebilir, istikrarlı, çift yönlü iletişime izin veren, yeniliği takip eden, birey haklarına duyarlı ve bireyselliği vurgulayan bir yöne doğru ilerlemelidir. Y kuşağından başlamak üzere kuşakların siyasal iletişim algıları, kültür ve liderlik tarafından bu yönde etkilenmektedir. Siyasi liderlerin imajı, söylemleri, benimsedikleri liderlik biçimleri, temel değerleri bu yönde bir farklılık göstererek siyasi kitleye uyarlanmalıdır. Özellikle Y kuşağının yetişkin çağda olduğu bu dönemlerde siyasal iletişim çift yönlü bir kanala girmiştir ve siyasal iletişimde belirgin değişimler yaşadığı görülmektedir. Türk kamuoyu sıkça siyasete taze kan gerektiğini dile getirmektedir. Siyasette taze kana ihtiyaç duyulmasının en önemli nedenlerinden birisi; yetişkin çağda bulunan Y kuşağının kendi yaş grubundan, kendi özelliklerini taşıyan ve kendi ihtiyaçlarına yönelik hareket eden bir lidere duyduğu gereksinimdir. Görüldüğü gibi siyasal iletişimin gerekleri, kuşakların farklı nitelikleri tarafından tayin edilmektedir ve günümüzdeki siyasal iletişim çalışmaları kuşakların özellikleri doğrultusunda yenilenmektedir. Yine de liderlerin liderlik yaklaşımlarının yeterli gelmediği gözlemlendiğinden, siyasal iletişim çalışmalarının kuşaklara göre ortaya koyduğu yenilenmenin daha hızlı olması gerektiği anlaşılmaktadır.

Çalışmanın başında belirtildiği gibi kuşakların farklı iletişim stratejileri kullandıkları, her bir kuşağın kendine özgü kültürel dinamikleri olduğu ve liderlik yaklaşımlarının kuşaklara göre çok belirgin farklılıklar gösterdiği yapılan ayrıntılı araştırma sonucunda doğrulanmıştır. Liderlik, kültür ve iletişim gibi üç ana değişkenin kuşaklara göre farklılıklar göstermesinin siyasal iletişim algısına da yansıdığı saptanmıştır. Ancak Türkiye'deki siyasal iletişim çalışmalarında, X,Y ve Z kuşaklarının farklılık arz eden kültürel, siyasal ve kişisel beklentilerinin dikkate alınmadığı görülmektedir.

X,Y,Z kuşakları arasında kültürel farklar olması ve bu farkların siyasal iletişim bağlamında da farklı algılamalara neden olmasının tespiti doğrultusunda bu kuşakların tümüne yönelik bir siyasal iletişim dili tercih etmesi gereken siyasal partiler, seçimlerde başarılı olabilmek için birbirinden ayrışan üç farklı iletişim yöntemi belirlemedirler. Özellikle Türkiye'de siyasal partilerin ve siyasal iletişim kampanyalarının bu farkları dikkate aldığını söylemek mümkün görünmemektedir. Türkiye'nin yakın geleceğinde yapılacak seçimlerde bu farklılıkları dikkate alacak partilerin seçimlerde başarılı olacağını söylemek, bir kehanet olmayacaktır.

KAYNAKLAR

ARICAK, T. (2015). ***Siber Alemin Avatar Çocukları***, Remzi Kitabevi, İstanbul

ALWİN, D.F., McCammon, R.J. (2007), ”Rethinking Generations”, **Research in Human Development**, C.4, S.3-4: s.219-370.

AMARAT, M., Durmuş, A., Şahin, H., & Güleryüz, M. (2017). Kuşaklar Arasındaki Sanal Kaytarma Davranışlarının Belirlenmesi. **1. In *International 11. Health And Hospital Administration Conference Kitabı*** (s. 93-99).

ARSLAN, Y., & Polat, S. (2016). Eğitim Örgütlerinde Kuşaklar Arası Çatışma: Nedenleri Ve Başa Çıkma Yaklaşımları. ***Journal Of Kirsehir Education Faculty***, C.XVII,*S.*1.

AYHÜN, S. E. (2013). Kuşaklar Arasındaki Farklılıklar Ve Örgütsel Yansımaları. ***Ekonomi Ve Yönetim Araştırmaları Dergisi***, C.II, S.1: s.93-112.

AY, P. H., & Çağlar, N. (2019). Seçmenin Siyasal Reklamlara Yaklaşımı: Şüphecilik Bakımından Kuşaklar Arası Bir İnceleme. **Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi**, C.XVIII*, S.*70: s. 943-963.

BAKİŞ, O. (2017). Kuşaklar Arası Eğitim Hareketliliği: Ab-Türkiye Karşılaştırması. **Finans Politik & Ekonomik Yorumlar**, C.LIV, S.634: s. 97-105.

DEMİRDAĞ, A. (2019). Ruhsal Liderliğin İş Tatmini Üzerindeki Etkisini Farklı Kuşaklar Üzerinden İnceleme, Master Tezi, Maltepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

DURSUN, M. T., & Eriş, E. D. (2018). Konaklama İşletmelerinde Kuşaklar Bağlamında İşveren Marka Algısı ile Çalışma Yaşam Kalitesi İlişkisi. **Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sbe Dergisi**, C. VIII, S.1: s.160-179.

ERDEM, Ramazan (2006), “İletişim Eğilimlerinin Yüksek-Düşük Bağlam Ayırımı ile Ölçülmesi: Türkçe Bir Ölçek Geliştirme Çalışması”, **Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi**, Cilt.I, Sayı.2: s.17-25.

GÖKTAŞ, P. ve Çarıkçı, H. (2015). Kuşakların Siyasal İletişim Kültür ve Liderlik Açısından Değerlendirilmesi, **Makü İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, C. II, S. 3: s. 7-33

GÜMÜŞ, Ö. D. (2009). Kültür, Değerler, Kişilik Ve Siyasal İdeoloji Arasındaki İlişkiler: Kültürlerarası Bir Karşılaştırma (Türkiye-Abd). Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.

GÜNDOĞDU, A., & Çelik, Ş. (2018). Türk Sermaye Piyasasında Kuşaklar Arasında Yatırımcı Ve Portföy Farklılıkları. **İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi**, C.XLVII, S.1:s. 46-63.

GÜRGEN, H. (1997), Örgütlerde İletişim Kalitesi, Der Yayınları, İstanbul, ss.191.

Hall, S. (1990). Cultural İdentity And Diaspora. Https://Warwick.Ac.Uk/Fac/Arts/English/Currentstudents/Postgraduate/Masters/Modules/Asiandiaspora/Hallculturalidentityanddiaspora.Pdf, Erişim Tarihi: 13.10.2020.

KARACA, F. (2012). Toplumsal Yapıda Görülen Kuşaklar Arası Sosyal Hareketlilik: Denizli İli Örneği. **Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi**, S.162:*s.*162.

KILIÇER, T. (2019). Kuşaklar Arası Etkileşimin Marka Bağlılığı Üzerindeki Rolü: Takım Taraftarlığı Üzerine Bir Araştırma. **Optimum: Journal Of Economics & Management Sciences/Ekonomi Ve Yönetim Bilimleri Dergisi**, C.VI, S.1.

KOCASAVAŞ, Y. (2010). Kuşaklar Arasındaki İletişimde Etkili Ve Kalıcı Dil Eğitiminin Önemi. **Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, S.20: s. 151-160.

MENGİ, Z. (2009) "Bb, X, Y ve Z Kuşakları Birbirinden Çoook Farklı", Hürriyet İK Eki, Evrim Kuran ile Röportaj, 11 Ekim 2009 Sayısı.

MENGİ, Z. (2012), "Z kuşağı geliyor", http://www.zeynepmengi.com/2012/06/z-kusagigeliyor/, (30.01.2016).

MERT, G. (2020). Uluslararası İşletmelerde Etnik Köken Ve Kültürel Çeşitliliklerin Kuşaklar Bağlamında İncelenmesi. **Journal Of Administrative Sciences/Yonetim Bilimleri Dergisi**, C.XVIII, S.36.

MORSÜMBÜL, Ş. (2014). Değerlerin Kuşaklar Arası Değişimi: Ankara Örneği. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı, Doktora Tezi.

MÜCEVHER, M. H., Akçakanat, T., & Demirgil, Z. (2017). İşkolikliğin Kuşaklara Göre Karşılaştırılması: Süleyman Demirel Üniversitesi Akademisyenleri Üzerine Bir Araştırma. **Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi**, C.VI,S.3: s.135-155.

OKTAY, M. (2002). ***Politikada Halkla İlişkiler***, Derin Yayınları, İstanbul.

ÖZGÜR, N. (2019). Bulgaristan Göçmeni Yetişkinlerde Travmanın Kuşaklar Arası Aktarımı İle Benlik Saygısı Arasındaki İlişkide Sosyal Desteğin Rolü, Master Tezi, Işık Üniversitesi.

ROBBİNS, Stephen P. ve Judge, Timothy A., (2013), ***Organizational Behaviour (Örgütsel Davranış)***, 14. Basımdan Çeviri, Çev: İnci Erdem Artan, Nobel Yayıncılık, Ankara.

SİEW, K. (2017). Analysis Of The Relationship Between Leadership Styles And Turnover Intention Within Small Medium Enterprise İn Malaysia. **Journal Of Arts And Social Sciences**, C.1, S.1: s.11.

TEKİN, M. (2015). *Çalışma Yaşamında Kuşaklar Ve İşe Yönelik Tutumlarının İncelenmesi*, Master Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İsparta.

TEMİR, E. (2020). Gerontocracy vs. Generation Z: Communication Paradox of Politics in Turkey, **Anadolu 4. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi Özet Kitabı**, s.5, Diyarbakır.

TÜRK, S.M. (2018). Basın Açıklaması http://beyazgazete.com/video/webtv/guncel-1/yeni-secim-stratejisinde-sosyal-medya-nin-onemi-nevsehir-600867.html

TWENGE, J. M. ve S. M. Campbell (2008), Generational differences in psychological traits and their ımpact on the workplace, **Journal of Managerial Psychology**, 23 (8): 862-877.

TWENGE, J.M., Campell, S.M., Hoffman B.J., Lance C.E. (2010), "Generational Differences in Work Value: Leisure and Extrinsic Value Increasing, Social and Intrinsic Value Decreasing", ***Journal of Management***, Volume: 36, Number: 5, pp. 1117-1147.

TWENGE M. J. (2018) ***i-Nesli***, (Çev. Okhan Gündüz) Kaknüs Yayınları, İstanbul

WİNTER, R. P., and Jackson, B. A. (2016). Work Values Preferences of Generation Y: Performance Relationship Insights In The Australian Public Service. **The International Journal of Human Resource Management**, C.XXVII, S.17.

YÖRÜKOĞLU, A. (1991). Gençlik ve Yetişkinler. B. Dikeçligil ve A. Çiğdem (Ed.). Aile Yazıları III, **Birey, Kişilik ve Toplum,** s.313-316. Ankara: Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı Yayınları.

AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi

Cilt : 9 Sayı : 26 Sayfa: 347 - 371 Mart 2021 Türkiye

Araştırma Makalesi

ATATÜRK VE İNÖNÜ DÖNEMİ KÜLTÜR POLİTİKALARININ KARŞILAŞTIRMASINA YÖNELİK BİR İNCELEME

Doç. Dr. Bengül BOLAT♣

Dr. Hacı Veli GÖK♣♣

ÖZ

Osmanlı Devleti farklı kıtalarda uzun yıllar hakimiyet kurmuştur. Ancak zamanla değişen dünya düzenine ayak uyduramamak ve uzun süren savaşlar nedeniyle gücü sarsılmaya başlamıştır. Bu sancılı süreç 20. yy'a gelindiğinde devletin ömrünü tamamlaması ile sona ermiştir. Osmanlı Devleti'nin tarih sahnesinden çekilmesinin ardından Türkiye'de cumhuriyetin ilan edilmesi ile birlikte birçok alanda yenilik yapılmıştır. Bu yeniliklerin yanı sıra kültürel anlamda da bir dizi değişikliğe gidilmiştir.Dil, tarih,edebiyat, Halkevleri vb. alanlarda yapılan yenilik hareketlerinde Batı medeniyetinden de belli ölçüde faydalanılmıştır. Atatürk'ün Cumhurbaşkanı olduğu 1923-1938 dönemi yürütülen kültür politikalarında Türk Milliyetçiliği ön plana çıkarılmıştır. Bu dönem, Dünyada da milliyetçiliğin oldukça yükseldiği, hatta İtalya ve Almanya başta olmak üzere Faşizm boyutuna geldiği dönemdir. Dolayısla henüz çok genç olan yeni Ulus devletin gerek yeni sisteminin yerleşmesi, gerekse de milliyetçiliğinin gelişmesi ço önemsenmiş ve Tarih, dil, edebiyat gibi alanlarda yapılan çalışmalar bu doğrutuda şekillendirilmeye çalışılmıştır.

İnönü dönemi (1938-1950)nde ise yine Dünyadaki gelişme, değişime bağlı bir politika izlenmiştir. II. Dünya Savaşı ve sonuçları Kültür politikalarına da etki etmiştir. Bu dönemde Faşizmin yıkılması, Batı'nın ve sisteminin yükselmesi, İnsan hakları, özgürlükler, vb alanlardaki değişim İnönü dönemi kültür politikalarında, önceden beri devam eden Milliyetçilik vurgusunun yanı sıra Batı ve Hümanizma vurgusu yapılarak Türk kimliği ile Batının bütünleştirlmesi çabası etkili olmuştur.

Atatürk ve İnönü dönemlerinde uygulanan kültür politikalarında yöntemsel olarak önemli farklılıklar görülür. Bu durumun nedeni hem değişen şartlar ile hem de dönem liderlerinin farklı bakış açıları ile açıklanabilir.

Anahtar Kelimeler: Kültür Politikaları, CHP, Mustafa Kemal Atatürk, İsmet İnönü,

AN INVESTIGATION ON THE COMPARISON OF ATATÜRK AND THE CULTURAL POLICIES OF THE İNÖNÜ PERIOD

ABSTRACT

The Ottoman Empire has dominated different continents for many years. However, due to the inability to keep up with the changing world order in time and the prolonged wars, her power began to be shaken This painful process ended with the completion of the life of the state in the 20th century. Following the withdrawal of the Ottoman Empire from the stage of history it has made improvements in many areas, together with the proclamation of the republic in Turkey. In addition to these innovations, a number of changes have been made in cultural terms. Language, history, literature, People's Houses and so on. Western civilization was also

♣ Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi/Fen-Edebiyat Fakültesi/Tarih Bölümü/Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Anabilim Dalı, bengu4@gmail.com, Orcıd ID: 0000-0001-6269-5192

♣♣ İçişleri Bakanlığı Emniyet Genel Müdürlüğü, h.veligok@gmail.com, Orcıd ID: 0000-0001-2345-6789

Makalenin Dergiye Ulaşma Tarihi:29.01.2021 Yayın Kabul Tarihi:05.03.2020

benefited to a certain extent in the innovation movements in the fields. Turkish Nationalism was brought to the fore in the cultural policies carried out during the period of 1923-1938 when Atatürk was the President. This period is the period when nationalism has risen considerably in the world and even reached the dimension of Fascism, especially in Italy and Germany. Therefore, the establishment of the new Nation-state, which is still very young, and the development of its nationalism were very important, and studies in fields such as history, language, and literature were tried to be shaped accordingly. In the İnönü period (1938-1950), a policy based on development and change in the world was followed. II. World War and its consequences also affected cultural politics. In this period, the collapse of Fascism, the rise of the West and its system, the change in human rights, freedoms, etc. In the cultural policies of the İnönü period, the emphasis on Nationalism as well as the Western and Humanism emphasis was made, and the effort to integrate the Turkish identity with the West was effective.

There are significant differences in the cultural policies applied in the periods of Atatürk and İnönü in terms of methodology. The reason for this situation can be explained by both the changing conditions and the different perspectives of the leaders of the period.

Keywords: Cultural Politics, CHP, Mustafa Kemal Atatürk, İsmet İnönü,

Giriş:

Kavramsal olarak kültür ve medeniyetin karşılığı noktasında tam bir uzlaşı söz konusu değildir. Kimi aydınlar kültür ve medeniyeti aynı anlam içerisinde değerlendirirken, kimileri ise bunları farklı birer kavram olarak ele almışlardır. Bu konudaki farklılıklara değinmeden önce kültür ve medeniyetin genel bir değerlendirmesini yapmak faydalı olacaktır.

Toplum sürekli gelişen bir özelliğe sahip olduğu için kültürün sabit bir tanımını bulmak da güçtür (Kongar 1989: 11). Kültür kelimesi Latince "*cultura*" kelimesinden gelmektedir. Bu kelime Türkçeye "*hars*" şeklinde girmiştir. Bilinen anlamı dışında kültür kelimesinin içerisinde "*iptidai kültür*", "*ileri kültür*", "*beşeri kültür*" ve "*aşiret kültürü*" gibi anlamlar da yer almaktadır (Kafesoğlu 2005: 15; Çeçen 1996: 11; Turan 2019: 15). Ziya Gökalp'e göre kültür, içerisinde milli unsurlar barındırmaktadır. Ona göre kültür bir toplumun dil, din, ahlak, teknik vb. ile yaşayışlarının uyumlu bir bütünüdür (Gökalp 1995: 35). Medeniyet ise Arapça bir yere yerleşme anlamındaki "*me-de-ne*" kökünden türetilmiştir (Lahbabi 1980: 24). Genel olarak insanların bir kuşaktan diğer bir kuşağa aktardıklarının tümü medeniyet olarak tasvir edilmektedir. Kuşaklar arası aktarılanlar arasında siyasi, sosyal ve ekonomik gelişmeler olduğu gibi yazının ve matbaanın icadı gibi evrensel buluşlar da yer almaktadır. Bunun yanında hoşgörü ve güven gibi değerler de bunlar arasında yer almaktadır. Bu bağlamda medeniyet denildiğinde içerisinde maddi ve manevi kavramların yer aldığı bir bütünlük anlaşılabilir (Sarıçam-Erşahin 2006: 1). Kültür ve medeniyet kavramları hakkında verilen bilgilerin ardından Türkiye Cumhuriyeti'nin devraldığı Osmanlı kültürel mirasından ve bu miras içerisinde yer alan dil, tarih ve edebiyat anlayışından kısaca bahsetmek konu bütünlüğü açısından faydalı olacaktır.

Osmanlı Devleti'nde bazı kesimlerce dilde yenileşme ve sadeleşme düşüncesinin olduğu bilinmektedir. Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniyye'nin kurucuları arasında yer alan Münif Paşa bu düşüncenin savunucularındandır. Arap harflerine yeni bir şekil verilmesi gerekliliğini savunan Münif Paşa, Latin alfabesinin okumadaki kolaylığına ilk vurgu yapan kişiler arasında yer almaktadır (Sakaoğlu 1990: 72). Dilde yenileşme ve sadeleşme çalışmaları Meşrutiyet döneminde hız kazanmıştır (Belge

1983: 2590-2591). Bu bağlamda dönemin Milli Eğitim Bakanı Şükrü Bey (1913-1917) tarafından dil değişimi programı kapsamında 1913'te Islahat-ı İlmiyye Encümeni kurulmuştur. Bu dönemde Enver Paşa'nın da dilde sadelik alanında önemli çalışmalarının olduğu bilinmektedir (Sakaoğlu 1990: 72; Uçman 1999: 208). Şinasi ve Ahmet Vefik Paşa bu dönemde Türk dilinin zenginliğine vurgu yaparken, Ziya Gökalp ise her sözcüğe bir Türkçe karşılık akımının savunucusu olmuştur. Ancak dilde yenilik hareketleri, Birinci Dünya Savaşı'nın çıkması ile birlikte sona ermiştir (Angı 1997: 140).

Cumhuriyet öncesi tarih çalışmalarına bakıldığında Tanzimat'tan önce ve sonra oluşan farklılıklar söz konusudur. Tanzimat dönemine kadar "*ümmet tarihi*" anlayışı söz konusudur. İslam tarihi, devletin resmi tarihi olarak kabul görmüştür. Dolayısıyla bu dönem İslam öncesi Türk tarihinin ihmal edildiği bir aralık olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanzimatla birlikte devletin tarih anlayışında da değişime gidilmiştir. Bu dönemde İslam tarihi ile birlikte Osmanlı tarihi de ön plana çıkmaya başlamıştır. Türk tarihinin başlangıcı olarak ise Osmanlı Devleti'nin kuruluş tarihi baz alınmıştır. İslamiyet öncesi Türk tarihinin bu dönemde de ihmal edildiği görülmektedir (Karal 1998: 99-100). 19. yy'ın sonu 20.yy'ın başında Osmanlı Devleti içerisindeki bazı etnik gruplar bağımsızlıklarını ilan ederek kendi devletlerini kurmuşlardır. Bu durum ise Türk aydınlarından bazılarını milli bir tarih anlayışı düşüncesine itmiştir (Karal 1998: 100). Süleyman Paşa'nın 1877 yılında yazdığı Tarih-i Alem isimli eser bu açıdan önem arz etmektedir. Eserde, İslam öncesi Türk tarihine değinilerek Türk tarihi Hun İmparatorluğu'na kadar götürülmüştür (Kartekin 1973: 239-240).

Osmanlı Devleti dönemi edebiyatı, dil ve tarih anlayışındaki değişimden etkilenmiştir. Klasik Osmanlı dönemi edebiyatı Arapça ve Farsça kelimelerin ağırlıklı kullanıldığı, daha çok yüksek kesime hitap eden bir anlayışa sahiptir. Bu süreç içerisinde Tanzimat dönemine gelindiğinde edebiyatta da yeni bir döneme girilmiştir. Dönem edebiyatçıları Batı ile edebi alışveriş konusunda köprü vazifesi görmüşlerdir. Bunlar arasında Şinasi, Namık Kemal, Tevfik Fikret, Ziya Paşa ve Abdülhak Hamit Tarhan gösterilebilir. Meşrutiyet dönemine gelindiğinde ise döneme has fikir akımları edebi anlayışa da tesir etmiştir. Buna göre Türkçülük akımı içerisinde Ziya Gökalp, Ömer Seyfettin ve Ali Nacip gibi isimler yer almış, İslamcı düşüncede Mehmet Akif Ersoy bulunurken, Batıcılığı ise Hüseyin Cahit Yalçın ve Tevfik Fikret gibi isimler temsil etmiştir (Gök 2011: 15-16).

1. ATATÜRK VE İNÖNÜ DÖNEMİ KÜLTÜR POLİTİKALARININ KARŞILAŞTIRMALI ANALİZİ

"*Türkiye Cumhuriyeti'nin temeli kültürdür*" (İnan 2007: 374) diyen Atatürk, bu sözü ile Türk milletinin yüksek bir kültürel anlayışa sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bu çerçevede Atatürk döneminde Osmanlı Devleti'nden alınan kültürel miras, ulusal bir kültürel anlayışla sürdürülmek istenilmiştir. Atatürk kültürel anlamda geçmişin geleceğe miras olması gerektiğini savunanlardandır (Yüksel 1987: 257). Cumhuriyet dönemine gelindiğinde, yeni devlet artık dini kaidelerle yönetilmemektedir. Bu nedenle bu dönemde belirlenen kültür politikalarında laik unsurlar etkili olmaya başlamıştır. Ayrıca Atatürk döneminde kültür politikaları şekillendirilirken kullanılan araçların bazılarının Batıdan temin edilmesinden çekinilmemiştir. Aslında bu bir tarihi devamlılıktır. Çünkü Batı dünyası ile olan kültürel alışveriş Osmanlı Devleti'nin son iki yüz yılından beri yoğun bir şekilde gerçekleştirilmiştir (Kodaman 1999: 80). Cumhuriyetin ilk döneminde

birçok konuda olduğu gibi kültürel anlamda da devrimler gerçekleştirilmiştir.[1] Ancak bunlara karşı toplumun belli bir kesiminden reaksiyonlar gecikmemiştir. Bu gayet doğal karşılanmalıdır. Zira yüzyıllardır alışılagelmiş düzenin bir anda değiştirilmeye çalışılması ister istemez kimi kişilerde rahatsızlık hissi yaratmıştır.

Atatürk'ün yakın silah arkadaşları arasında yer alan İsmet İnönü döneminde de kültürel reformlara devam edilmiştir. Atatürk ve İnönü dönemi kültür politikalarının benzer yönü programlarının dinamikliğidir. Yani hız kesmeden devam etmesidir. Ancak uygulanan kültürel programlarda iki dönem arasındaki yöntemsel farklılıklar önem arz etmektedir. Atatürk'ün ölümü ile birlikte yeni Cumhurbaşkanının belirlenmesi için TBMM 11 Kasım 1938'te toplanmıştır. Yapılan oylama neticesinde İnönü oy birliği ile Türkiye Cumhuriyeti'nin ikinci Cumhurbaşkanı seçilmiştir. İnönü artık kendi yöntemleri ile Atatürk döneminde uygulanan kültür politikalarına ekler yaparak Türkiye'nin siyasal ve kültürel yaşamına şekil verme yoluna gitmiştir (Şeker 2006: 9). Bu çalışmada Atatürk ve İnönü dönemi kültür politikalarından bahsedildikten sonra, dönemler arasındaki benzerlikler ve farklılıklar anlatılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda mevcut politikalar Dil, Tarih, Edebiyat ve Halkevleri olmak üzere dört ana başlık altında değerlendirilmiştir.

1.1. Dil

Atatürk'ün kültür politikalarında esas olan bunun ulusal bir düzlemde gerçekleştirilmesidir. Eğer milli bir kültürden bahsedecek olunur ise enstrümanlar arasında dil faktörü çok önemli bir yer tutmaktadır. Dilde Arap harflerinden Latin harflerine geçilmesi düşüncesi Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinden beri var olagelen bir tartışma olmuştur. Dolayısıyla bu tartışma cumhuriyetin ilk dönemlerinde de güncelliğini korumuştur. Latin harflerine geçilmesi konusunu TBMM'de gündeme getiren kişi CHP İzmir Milletvekili Şükrü Saraçoğlu olmuştur. Saraçoğlu konuşmasında Arap harflerinin Türk dilini yazmaya uygun olmadığını dile getirmiştir (Sakaoğlu 1990: 75). Harf tartışmaları tarafları ikiye ayırmıştır. Harf inkılabı yapılmasını isteyen kesim "*Batıcı*" kanadı temsil ederken, olası bir harf değişikliğine karşı çıkanlar ise dilde yapılacak değişimin Türkiye ve İslam devletleri arasındaki ilişkilere zarar vereceğini savunmuşlardır (Belge 1983: 2596). Tüm bu tartışmalar devam ederken alınan radikal bir karar neticesinde 1 Kasım 1928'de Latin esasından alınan harfler, Türk harfleri adıyla 1353 sayılı kanun ile kabul edilmiştir (Lewıs 2004: 373).

Harf devriminin ardından 1930'a gelindiğinde dilde sadeleşme çalışmaları süreci başlamıştır. Bu doğrultuda 12 Temmuz 1932'de Türk Dili Tetkik Cemiyeti kurulmuştur (Aygül, 2008: 203). Bu kurum daha sonra Türk Dil Kurumu adını almıştır. Türk Dili Tetkik Cemiyeti yabancı kelimelerin Türkçe karşılıklarını bulmak amacıyla bir anket düzenleyerek 8 Mart 1933'te idari teşkilatlara genelge göndermiştir. Bu anketle *Kamus-*

[1]Halifeliğin, Evkaf ve Şeriye bakanlığı'nın Kaldırılması, Tevhid-i Tedrisat Kanunun kabul edilmesi (3 Mart 1924), Dinsel mahkemelerin kaldırılması (8 Nisan 1924), Tekke ve türbelerin kapatılması (2 Eylül 1925), Fes kullanımının yasaklanması (25 Kasım 1925), Uluslararası saat sistemi ve takvimin kabul edilmesi (26 Aralık 1925), Medeni kanunun kabulü (17 Şubat 1926), Laikliğin kabulü: "Türk Devleti'nin dini İslam'dır" maddesinin Anayasadan çıkartılması (10 Nisan 1928), Latin harflerinin kabulü (1 Kasım 1928), Millet mektepleri adı ile geniş bir okuma-yazma seferberliğinin başlatılması (1 Ocak 1929), Devlet okullarında Arapça ve Farsça derslerin kaldırılması (1 Eylül 1929), Türk Tarih Kurumu'nun kurulması (12 Nisan 1931), Halkevlerinin açılışı (19 Şubat 1932), Türk Dil Kurumu'nun kurulması (12 Temmuz 1932), Ezanın Türkçe okunması (7 Şubat 1933), Kadınlara seçme ve seçilme hakkı verilmesi (5 Aralık 1934), Dinsel kıyafetlerin ibadethane dışında giyilmesinin yasaklanması (3 Aralık 1936).

i Türki isimli eserin yazarı, Şemsettin Sami Bey'in bahse konu lügatinden alınacak Arapça ve Farsça kelimeler günlük 10 ila 20'si gazete ve radyo kanalı ile halka bildirilecektir. Bu yolla yabancı kelimelere halktan karşılık bulmaları istenecektir (BCA 30-10-0-0/144-32-15). Cemiyetin "*terim kolu"nun çalışmaları şu ana eksene dayanmaktadır: "Terim bölümünün işi, bu günkü bilim dilimizde kullanılmakta olan yabancı dillerden alınmış kelimeler yerine, bütün bilimsel kavramlar için öz Türkçe terimler bulup ya da yaratıp koymaktır*." (Turan, 2019: 77). Ağustos 1934'e gelindiğinde yayımlanan Türk Dili Tetkik Cemiyeti Bülteninde: Gramer, matematik, geometri, bitki bilimi, askerlik, asker bölüğü, yol ve nakil ile yol tamiratı, köprüler ve betonarme gibi başlıklarda yer alan terimlerinin Türkçe karşılıkları belirlenerek yayımlanmıştır **(**BCA 490-1-0-0/1353-494-2). Buradan hareketle Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin en önemli görevinin dilde sadeleşme ve öze dönme olduğu anlaşılmaktadır. Türkçeyi sadece Arapça ve Farsça kelimelerden değil, her türlü yabancı dilden Türkçeye girmiş kelimelerden temizlemek hedeflenmiştir.[2] Böylece Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin milli bir eksen doğrultusunda çalışma yürüttüğü söylenebilir. Türkçenin ne kadar kapsamlı bir dil olduğunu ortaya çıkararak sadeleştirme çalışmaları ile Türkçeyi yabancı dillerin boyunduruğundan kurtarmak kısa vadede temel hedefler arasındadır. Dilde sadeleşme çalışmaları öylesine ileri gitmiştir ki CHP Manisa Milletvekili Sabri Toprak tarafından 5 Ocak 1938'de TBMM'ye, Türk dili yerine yabancı bir dil kullananların cezalandırılmasına dair kanun teklifi dahi verilmiştir (BCA 30-10-0-0/4-21-19). Yine bu dönemde ilde Valiler ilçelerde kaymakamların başkanlığında derleme kurulları oluşturulmuştur. Yapılan çalışmalar neticesinde toplamda 130.000 derleme fişi oluşturulmuştur[3] (Külebi-Belge 1983: 2583). Derleme heyetlerinden gelen fişler doğrultusunda hazırlanan 18 Mayıs 1933 tarihli üçüncü aylık rapora göre, derlemenin üçüncü ayı içerisinde fiş gönderen illerin sayısı 57'ye gönderilen fişlerin sayısı ise 66.801'e varmıştır.[4]

---

[2] Şerafettin Turan Türkçe'nin yabancı dillerin etkisi altına girmesini sert bir şekilde eleştirmektedir. Turan; "Türklerin VII. yüzyıl ortalarından başlayarak İslam kültür çevresine girmelerine koşut olarak Türkçenin 2 yabancı dilin etkisi altına girdiği görülür. Arapça ve Farsça. Üstelik bu etki giderek bir baskıya, boyunduruğa dönüşmüş ve Türkçe öz kimliğini yitirerek bir başkalaşıma uğramıştır." ifadelerini kullanarak bu konudaki düşüncesini net bir şekilde ortaya koymuştur. Bkz. (Turan 2019: 62); Türkçenin yabancı dillerin boyunduruğundan kurtulması anlayışı döneme hâkim olmuştur. 22 Ekim 1934'te Gaziantep Halkevi tarafından 26 Eylül dil bayramı münasebetiyle Türk Dili Tetkik Cemiyeti'ne gönderilen yazıda Mustafa Kemal Paşa'nın konuşmasından kesitler aktarılmıştır. Atatürk Türk dilinin yabancı dillerin hakimiyetinden çıkmasının zaruriliğine şu ifadelerle vurgu yapmıştır: *"Milli his ile dil arasında bağ çok kuvvetlidir. Dilin, milli ve zengin olması milli hissin inkişafında başlıca müessirdir. Türk dili, dillerin en zenginlerindendir. Yeter ki bu dil şuurla işlensin. Ülkesini, yüksek istiklalini korumasını bilen Türk milleti dilini yabancı dillerin boyunduruğundan kurtarmalıdır*." Bkz. (BCA 490-1-0-0/13-71-5).

[3]Varlık Gazetesi Başyazarı Rahmi Cumurcu 25 Ağustos 1934'te Erzurum Halkevi bünyesinde yapmış olduğu konuşmasında rakamın 140.000 olduğunu belirtmiştir. Türk Dil Kurumu'nun çalışmalarına değinen Cumurcu; *"Bütün yurt içinde halk ağzından söz derlemesi yapılmıştır. Bunun için bütün öğretmenler, dilseverler, halkevleri ödev almışlardır. Köylere varıncaya kadar her yerde halkın ağzından duyulan sözler fişlere geçirilmiş ilçe ve il merkezilerinde toplanmış, süzüle süzüle kurum merkezine kadar gitmiştir. Birbirinin tıpkısı olanlar il ve ilçe merkezlerinde birleştirildiği halde kurum merkezinde toplanan fişlerin sayısı 140.000'e varmıştır. Bunlar bir derleme dergisinde toplanmıştır."* ifadelerinde bulunmuştur. Bkz. (BCA 490-1-0-0/1167-100-3).

[4] Gönderilen fişlerin toplamı içerisinden bölgelerin sıralaması şu şekildedir: İstanbul (10033), Ankara (6804), Konya (4534), Kayseri (3160), Çanakkale (2279), Bilecik (2284), Isparta (1030), Muğla (1737), Denizli (1736), Afyon (1584), İçel (1528), Zonguldak (1519), Eskişehir (1279),

Bu bağlamda Atatürk dönemi dil çalışmaları incelendiğinde alınan radikal kararlar ile önemli değişikliklerin yapıldığı görülmektedir. Bunlar arasında Latin harflerinin kabulü, Türkçeyi yabancı dillerin boyunduruğundan kurtarma, Türkçenin dünya dillerinin kaynağı olduğu tezinin bir ürünü olan Güneş Dil Teorisinin (Şendeniz 2014: 307) ortaya atılması ve ülke genelinde başlayan çalışmalarla dilde sadeleşme mücadelesine yönelik atılan adımlar sayılabilir. Güneş Dil Teorisi Atatürk dönemi dil çalışmalarında önemli bir yer işgal etmiştir. Bu doğrultuda 12 Aralık 1937'de gemilere konulması düşünülen öz Türkçe isimlerin Güneş Dil Teorisine göre etimolojisini gösteren bir liste yayımlanmıştır (BCA 30-10-0-0/191-312-1). Atatürk döneminde Güneş Dil Teorisinin dünyaya anlatılması gözetilen hedefler arasında yer almıştır. Bu bağlamda 28.08.1937 tarihli ve Mustafa Kemal Atatürk imzalı karar ile Bükreş'te toplanacak olan uluslararası arkeoloji kongresine Güneş Dil Teorisini anlatmak üzere, Türk Dil Kurumu üyelerinden Prof. Dr. Hasan Reşit Tankut'un görevlendirilmesi uygun görülmüştür (BCA 30-10-0-0/229-542-1). Öte yandan Varlık Gazetesi Başyazarı Rahmi Cumurcu 25 Ağustos 1934'de Erzurum Halkevi bünyesinde yapmış olduğu konuşmasında; "Bütün Avrupa dillerine kültür kaynaklığı etmiş denilen Grek ve Latin dillerinin etimolojileri bu dillerin Türk kökünden türemiş olduğunu pek aydın bir yolda göstermiştir. Bütün doğu illerine ışık saçmış denilen Arap ve Fars dilleri üzerindeki derinleştirmeler bunların da Türk dilinin zengin kaynağından akıp geldiğini belli etmektedir." ifadelerini kullanarak dönem anlayışını özetlemiştir (BCA 490-1-0-0/1167-100-3).

Bu süreç içerisinde İnönü dönemine gelindiğinde dil çalışmaları aynı hızda devam etmiştir. Ancak, Atatürk döneminde uygulanış tarzı ile farklılıklar söz konusudur. Dilde sadeleşme her iki dönem için de vazgeçilmez bir politika olmuştur. Bununla birlikte İnönü döneminde, Türkçeden uzaklaştırılan Arapça ve Farsça kelimelerin yerine kullanılacak kelimeler noktasında farklı bir yol izlenmiştir. Dilde sadeleştirme Atatürk döneminde öz Türkçe kelimeler yoluyla sağlanmaya çalışılırken İnönü döneminde Batı kökenli kelimeler seçilerek özleşme yoluna gidilmiştir. İnönü döneminin Maarif Vekili Hasan Ali Yücel'in, "*Kültür anlayışımızda milliyetçiliğin belirtilerinden biri de Cumhuriyetin daha ilk zamanlarında, Arapça ve Farsçayı kaldırmamız olmuştur. Bu boşluğu da seneler sonra ve bu yakınlarda Latince ve Yunanca ile doldurmaya başladık*." (Elbir-Karakaş 2007: 384) şeklindeki ifadesi bu kanıyı destekler niteliktedir. Yine Türk edebiyatının önemli isimlerinden Nurullah Ataç dilde sadeleşmede Latince kelimelerin Türkçeye kazandırılması metodunu savunanlardandır. Ataç sadece bununla kalınmayıp Latincenin okullarda zorunlu ders olarak okutulmasını da istemiştir[5] (Uçman

---

Antalya (1274), Mersin (1237), Amasya (1149), Kütahya (1090), İzmir (1051), Sinop (1046), Bursa (1032), Bolu (963), Kastamonu (901), Cebelibereket (863), Şebinkarahisar (838), Niğde (807), Sivas (801), Samsun (796), Kırşehir (762), Diyarbakır (754), Erzincan (746), Kocaeli (721), Ordu (676), Adana (590), Balıkesir (578), Çankırı (549), Edirne (528), Tekirdağ (510), Giresun (505), Gümüşhane (500), Manisa (472), Çorum (471), Rize (440), Maraş (418), Tokat (412), Kars (383), Gaziantep (379), Elazığ (331), Burdur (325), Kırklareli (316), Trabzon (300), Urfa (281), Aydın (234), Yozgat (233), Erzurum (156), Bayazit (81), Artvin (70) ve Siirt (25). Bkz. (BCA 10-30-0-0/144-32-16).

[5] "Balıkesir Halkevi'nin dergisi olan Kaynak'ın yayın müdürü Esat Adil Müstecaplıoğlu, 1934 yılında eğitim amacıyla gittiği Belçika'yı örnek göstererek liselerin ders programlarına Latince ve Yunanca derslerinin eklenmesini önermiş ve bu öneriye Nurullah Ataç da destek vermiştir." Bkz. (Çelik 2016: 558).

2016: 133). 1943'de gerçekleştirilen III. Tarih Kongresi'nde sunulan bildiride "*Türkçenin Grekçe ile kaynak birliğine*" vurgu yapılması manidardır (Şeker 2006: 62-63.). Bu durum İnönü dönemi dil anlayışının bir tezahürüdür. Ancak Ataç gibi düşünenlere karşı olan bir kesim vardır ki temsilcileri arasında Nihal Atsız gibi yazarlar bulunmaktadır. Atsız'a göre dilde sadeleşmeye gidilirken Atatürk döneminde uygulanan metot takip edilmelidir. Yabancı kelimelerin atılması ile doğan boşluk Latince kelimelerle değil öz Türkçe karşılıkları bulunarak giderilmelidir. Atsız'ın bu düşüncesini Peyami Safa da desteklemiştir (Şeker 2006: 64). Bu dönemde hümanist bir yaklaşımla dil çalışmaları gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda bazı kelimeler Yunanca ve Latinceden alınmıştır.Bu dillerde bulunamayan kelimelerin karşılığı konusunda ise "*yeni kelime türetme*" yoluna gidilmiştir. Bu durum ise dilde karmaşanın yaşanmasına neden olmuştur. Ayrıca bu dönemde hümanist dil politikası dışında herhangi bir görüşü savunanların yapılan dil kurultaylarına davet edilmemeleri de dönem anlayışını göstermesi açısından önemlidir (Şeker 2006: 65,67).

Sonuç olarak İnönü dönemi dil çalışmaları neticesinde Türkçeye Latince kökenli birçok kelimenin girdiği söylenebilir. Genel olarak bakıldığında ise gerek Atatürk gerekse İnönü dönemlerinde Türk dili üzerine önemli çalışmalar yapılmış ve bu çalışmalarla Türk dilinin sınırları üst seviyelere çekilmek istenilmiştir. Ancak dil özelinde ulusallık-evrensellik ikilemi her iki liderin de dil çalışmalarında farklı yollar izlemesine neden olmuştur.

1.2. Tarih

Ulusal devlet ideali ile kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin temellerinin de milli bir tarih anlayışı ile doldurulması zaruri idi. Bu amaç doğrultusunda Atatürk tarafından 15 Nisan 1931'de Türk TarihiTetkik Cemiyeti kurulmuştur. Şüphesiz Atatürk'ü böyle bir kurumu kurmaya iten bazı sebepler vardır. Bunlar özetle şu şekilde sıralanabilir. **1-** Türklerin sarı ırktan olduğu iddiası. **2-** Türklerin medeniyetten uzak bir millet olduğu iddiası. **3-** Tarihi temellere dayandırılarak Türk toprakları üzerinde hak iddiaları (Karal 1998: 100-101). Tüm bu sebepler Türkiye'de artık milli bir tarih anlayışının oluşturulmasını zorunlu kılmıştır. Özellikle Batı'nın Türk tarihi hakkındaki asılsız iddiaları Atatürk'ün tarih bilimini daha çok önemsemesini sağlamıştır. Bu doğrultuda Türk tarihinin en doğru şekilde araştırılması gerekliliğine inanan Atatürk, bazı konulara açıklık getirilmesini istemiştir. Buna göre Türk milleti içerisinde yetişmiş olan mütefekkirlerin kültür ve medeniyete ne gibi katkı sağladıkları en kısa sürede araştırılmalıdır. Anadolu'nun en eski tarihi ve Anadolu'daki ilk medeniyetlerin kimlerden meydana geldiği aydınlığa kavuşturulmalıdır. Ayrıca Türklerin İslam tarihindeki rolü ve önemi ayrıntısıyla ortaya konulmalıdır (Özer 1999: 762; Karal 1998: 103). Yabancıların anlatımı ile milli bir tarihten bahsedilemeyeceğini çok iyi bilen Atatürk ulusal bir tarih anlayışı oluşturma ülküsü ile hareket etmiştir. Atatürk'e göre Türkiye Batı medeniyetine dahil olmalıdır. Ancak bunu yaparken Batı medeniyeti içerisinde benliğini yitirmemenin tek yolu kendi tarih ve kültürüne sıkı sıkıya bağlı olmaktan geçmektedir (Özer 1999: 764). Bu bağlamda Atatürk tarafından ulusal zeminde bir Türk tarih tezi benimsenmiştir. Bu tezin esasları şu şekilde özetlenebilir. **1-** Medeniyetin çıkış noktası Orta Asya'dır. **2-** Beyaz Irkın da ilk çıkış yeri Orta Asya'dır. **3-** Türk milleti beyaz ırk grubuna mensuptur ve ana yurtları Orta Asya'dır. **4-**İlk Medeniyetin ortaya çıkışında Türklerin rolü yadsınamaz. **5-** Medeniyet göçler vasıtası ile dünyaya Türkler tarafından yayılmıştır. **6-**

Orta Asya'dan gelen ve Anadolu'nun ilk yerli halkı olan Hititler, Türklerin atalarındandır (Kodaman 1999: 92).

Türk tarih tezinin başarıyla oluşturulması ve bilim temelli tarih araştırmaları yapılabilmesi için ilk olarak 4 Haziran 1930'da Türk Tarihi Tetkik Heyeti[6] kurulmuştur. Heyetin Yönetim Kurulu: Başkan: Tevfik Bıyıkoğlu, Başkanvekilleri: Yusuf Akçura, Samih Rıfat. Genel Sekreter: Reşit Galip. Üyeler: Afet İnan, İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Hamid Zübeyir Koşay, Halil Ethem, Ragıp Hulusi, Reşit Safvet Atabinen, Zakir Kadiri, Sadri Maksudi Arsal, Mesaroş (Ankara Etnografya Müzesi uzmanı), Mükrimin Halil Yinanç, Vasıf Çınar ve Yusuf Ziya Özer'den oluşmaktadır. (https://www.ttk.gov.tr/genel/tarihce/) (09.12.2020) 15 Nisan 1931'de ise bu heyet Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti'ne dönüştürülmüştür. 1935'te ise kurumun adı Türk Tarih Kurumu olarak değiştirilmiştir. Kurulmasından itibaren yaptığı çalışmalar neticesinde "*Türk Tarihinin Ana Hatları*" isimli bir eser oluşturulmuştur. Eserde ilk Türklerden başlanarak Cumhuriyet dönemine kadar geçen süreç incelenmiştir (Özel 2007: 119). Bunun dışında lise öğrencilerine okutulmak üzere Umumi Tarih kitabı hazırlanmıştır. Daha sonra ortaokullar için de tarih kitabı yayımlanmıştır[7] (Aydemir 1969: 436). Türk Tarih Kurumu'nun 1937 yılı faaliyet raporu incelendiğinde Atatürk'ün oluşturmaya çalıştığı tarihi zemin hakkında fikir edinilebilir. Rapora göre: **1-** Lise öğrencilerine okutulan milli tarihin ihmal edildiği ve yanlış bilgiler içeren tarih kitapları yerine, mihverini Türk tarihinin oluşturduğu 4 ciltlik bir tarih ders kitabı hazırlanmıştır. **2-** Temmuz1932'de Ankara'da ilk milli tarih kongresi toplanmıştır. Verilen konferanslarla Türk Tarih Tezi ilan edilmiştir. **3-** Türk tarihi araştırmaları için önem arz eden "*Türk Tarihinin Ana Hatları*" isimli eser meydana getirilmiştir. **4-** Ahlatlıbel, Karalar, Göllüdağ, Alacahöyük[8], Trakya Höyükleri, Ankara Kalesi, Çankırı Kapı, Etiyokuşu, Pazarlı, Kuştepe, Kütahya, Ankara, İzmir-Namazgah, İstanbul, Karaoğlan ve Tuzgölü başta olmak üzere Anadolu'nun çeşitli yerlerinde arkeolojik kazılar ve incelemeler yapılmıştır. **5-** Türk Tarih Kurumu tarafından bu dönemde önemli yayın faaliyetleri gerçekleştirilmiştir. Yapılan yayınlar arasında; *Piri Reis: Amerika Haritası, Piri Reis: Kitab-ı Bahriye, Uluğ İ. Demir: Kuleli Vakıası Hakkında Bir Araştırma, Şemsettin Günaltay: Yakın Şark, İsmail Hakkı Uzunçarşılı: Anadolu Beylikleri* örnek olarak verilebilir. **6-**Bunun yanında eski eserler deTürkçeye tercüme edilerek yayın hayatına kazandırılmıştır. Bunlar arasında; *Tarih-i Cihangüşa* (3 Cilt), *Camiuttevarih, Baybars Tarihi ve İsfahani: Selçuklu Tarihi* sayılabilir. **7-** Türk Tarih Kurumu'nun katıldığı başlıca kongreler şunlardır: 1932 Paris Uluslararası Tarih Tedrisatı Kongresi, 1932 Londra Tarihten Evvelki ve İlk Tarihsel Zamanlar Bilgileri Uluslararası Birinci Kongresi, 1934

---

[6] Heyetin Yönetim Kurulu: Başkan: Tevfik Bıyıkoğlu, Başkanvekilleri: Yusuf Akçura, Samih Rıfat. Genel Sekreter: Reşit Galip. Üyeler: Afet İnan, İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Hamid Zübeyir Koşay, Halil Ethem, Ragıp Hulusi, Reşit Safvet Atabinen, Zakir Kadiri, Sadri Maksudi Arsal, Mesaroş (Ankara Etnografya Müzesi uzmanı), Mükrimin Halil Yinanç, Vasıf Çınar ve Yusuf Ziya Özer. Bkz. (**https://www.ttk.gov.tr/genel/tarihce/**) (09.12.2020)

[7] Ayrıca Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti tarafından okullara mahsus Türk Tarihi (Cumhuriyet tarihi) kitabının yazıldığı bilinmektedir. Bkz. (BCA 30-10-0-0/26-147-10).

[8] Atatürk 1 Kasım 1936'da TBMM'de yapmış olduğu konuşmasında Alacahöyük'ten bahsederek: "Tarih Kurumunun Alacahöyük'te yaptığı kazılar neticesinde meydana çıkardığı beş bin beş yüz senelik maddi Türk tarihi belgeleri, cihan kültür tarihini yeni baştan tetkik ve tamik (derinleştirme) ettirecek mahiyettedir." ifadelerini kullanarak yapılan çalışmaların önemini vurgulamıştır. Bkz. (Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I (1919-1938), 2006: 406).

Londra Antropoloji ve Etnoloji İlimleri Birinci Uluslararası Kongresi, 1934 Sofya Dördüncü Uluslararası Bizans Tetkikleri Kongresi, 1935 Leningrat Üçüncü Uluslararası İran Sanat ve Arkeolojisi Kongresi (BCA 490-1-0-0/1174-122-1).

Bu süreç içerisinde Türk ve Dünya tarihi alanlarında önemli çalışmalara imza altılan ve daha çok ulusal bir zemin üzerine yürütülen tarih çalışmaları ışığında İnönü dönemine gelinmiştir. Her dönem kendi özellikleri ile ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda İnönü dönemi tarih çalışmalarını dönemin hakim düşünce yapısı hümanizmden[9] ayrı düşünmek mümkün değildir. Dönemdeki tarih ders kitaplarında Roma ve Yunan tarihlerine önemli bir yer ayrılması bu anlayışın birer ürünüdür (Elbir-Karakaş, 2007: 386). 1947 basım *Tarih I* adlı ders kitabı incelendiğinde Yunan Tarihi %40, Roma Tarihi %40, Eski Anadolu Tarihi %8, diğer konular %8 iken Türk Tarihinin ise %4'lük bir paya sahip olduğu görülmektedir (Şeker, 2006: 78). Atatürk döneminde Türklerin Orta Asya Türklüğü ile kan bağının olduğu çalışmalarda önemli bir yer tutmuştur. İnönü dönemi tarih anlayışında bu teze ilave olarak Türklerin Avrupalılar ile de kan bağının bulunduğu, Anadolu medeniyeti içerisinde yaşamış olan Etilerin Türk olduğu iddia edilmiştir. Bu bağlamda Türk Tarihi Tetkik Cemiyeti üyeliği de yapmış olan Reşit Saffet Atabinen Türklerin Anadolu'da yaşamış olan Troyalılar ile akraba olabileceğini iddia etmiştir. Yine İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğretim üyesi Yusuf Ziya Bey Yunanlılar ile Türkler arasında yakın bir bağın olduğunu dile getirmiştir. Hatta bu görüşünü daha da ileri götürerek Yunan Tanrılarının eski Türk Tanrıları olduğunu belirtmiştir (Şeker 2006: 80-81).

İnönü dönemi tarih çalışmalarında İnkılap tarihinin nesillere aktarılmasına önem verilmiştir. Bu amaç doğrultusunda 15 Nisan 1942'de TBMM'de alınan karar doğrultusunda Ankara Üniversitesi Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi'ne bağlı *Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü* kurulması kararlaştırılmıştır (TBMMZC (24) 15.04.1942: 152). Aslında üniversite bünyesinde İnkılap tarihi derslerinin okutulması Atatürk döneminde de söz konusudur. 1926'da çıkarılan bir kararname ile Darülfünun talimatnamesine istinaden Edebiyat fakültesi dersleri arasına Türkiye İnkılabı tarihi dersinin de ilavesi kararlaştırılmıştır (BCA 30-18-1-1/17-83-9). Ayrıca İnönü döneminde İnkılap tarihi derslerini veren hocalara önemli miktarlarda maaş zammı yapıldığı görülmektedir.[10] Bu bağlamda Atatürk ve İnönü dönemi tarih anlayışları incelendiğinde dönemsel farklılıkların tarih çalışmalarına da yansıdığı görülmektedir. Ulusal ve Hümanist anlayış iki dönem tarih araştırmalarına yön veren ana unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

---

[9] "Hümanizm insana ve insani değerlere büyük ağırlık veren Rönesansın temel kültürel akımıdır. Türk aydınları, Türk kültüründen tümüyle farklı olan, Batı kültürünün kaynaklarını 20. yüzyılın baslarında merak etmeye başlamışlardır... Türkiye'de, 1938'den sonra resmi politika olarak kabul gören hümanizm, 1940'lı yıllarda kültür de, 'eski Yunan ve Roma Medeniyetine inmek' olarak tarif edilmiştir. İnönü döneminde kabul görüp devlet tarafından benimsenen hümanizm anlayışında, Milli Eğitim Bakanlığı önemli bir etkiye sahiptir. Dönemin Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel ve ekibi tarafından sahiplenilmiş ve hümanizm, Türk hümanizmi olarak değiştirilmiştir." Bkz. (Şeker 2006: 13).

[10] İstanbul ve Ankara Yüksek Öğretim Kurumlarında Türk Devrim Tarihi ve Türkiye Cumhuriyeti Rejimi derslerini okutacak profesör ve doçentlere ait kadroların 01.01.1946 tarihinden geçerli olarak onanması ve bu kadrolarda çalıştırılacakların olağanüstü zamdan faydalandırılmaları 22 Şubat 1946'da alınan bir kararla uygulanmıştır. Bkz. (BCA 30-18-1-2/110-15-4).

1.3. Edebiyat

Dil ve tarih anlayışında olduğu gibi edebiyatta da iki dönem arasında farklılıklar söz konusudur. Bu farklılıklar ulusal ve evrensel edebiyat anlayışı çerçevesinde şekillenmiştir. Bu bağlamda Atatürk dönemi edebiyatçılarının genel özelliklerine bakıldığında dönemin ve milli mücadele ruhunun eserlerine yansıdığı görülmektedir. Cumhuriyet dönemi yazar ve şairlerinden Yaşar Kemal Beyatlı'nın yapıtlarında "*vatan"* konusunu vurgulaması buna örnektir. Atatürk döneminde ulusal anlayış çerçevesinde birçok dergi de yayım hayatında yerini almıştır. Milliyetçi bir çizgide yayın yapan Dergâh dergisi bunlardan sadece bir tanesidir (Enginün 2002: 108). Yine Halide Edip, Yakup Kadri ve Reşat Nuri Güntekin gibi yazar ve şairlerin eserlerinde milli mücadele ruhunu görmek mümkündür. Halide Edip Adıvar'ın Ateşten Gömlek, İzmir'den Bursa'ya ve Dağa Çıkan Kurt; Yakup Kadri'nin Sodom ve Gomore ile Yaban ve Reşat Nuri Güntekin'in Çalıkuşu isimli eserleri bu anlayış doğrultusunda meydana getirilmiştir (Enginün 2002: 126). Savaştan henüz çıkmış bir milletin çektiği türlü sıkıntıların dönem edebiyatına yansımaması olanaksızdır. Bu bağlamda Atatürk dönemi edebiyatının toplumun nabzını tuttuğu ve bir ayna vazifesi gördüğü gözlemlenmektedir. Halide Edip ve Yakup Kadri gibi önemli isimler bu dönemde kahramanca bir mücadele neticesinde zaferle çıkmış bir milletin bu süreçteki yaşanmışlıklarını eserlerine işlemişlerdir. Öte yandan Reşat Nuri ve Peyami Safa gibi yazarlar ise Batılılaşma, laiklik ve kadın hakları gibi temalar üzerinde durmuşlardır. Osman Cemal Kaygılı ve Mahmut Yesari gibi halk yazarları ise daha çok toplumsal sorunlar üzerinde durarak geçim sıkıntısı gibi halkın çekmiş olduğu problemlere eserlerinde yer vermişlerdir (Ertop 1998: 94). Atatürk dönemi milli edebiyat akımı 1930'lara geldiğinde ise zayıflamaya başlamıştır (Doğan 1998: 86).

Atatürk edebiyata önem veren ve onu devletin yeni ideolojisinin benimsenmesi noktasında önemli görmektedir. Ona göre edebiyat söz ve anlamı, insan aklında yer edinmiş olan her türden bilgi ve duyguları, tüm bunları dinleyenleri yahut okuyanları çok alakalı kılacak şekilde söyleme ve yazma sanatıdır. Bu nedenle edebiyatta tıpkı resim ya da müzik gibi güzel sanatlar arasında olmalıdır (İnan 2007: 394). Atatürk edebiyatın daha çok şiir ve hitabet yönü ile ilgilenmiştir. Belki de kendisinin iyi bir hatip olmasında bunun katkısı önemli bir paya sahiptir. Ona göre şiir, vatan ve millet ekseninde aracı olacak bir sanattır. Dolayısıyla edebiyat ve şiir halkta milli heyecan duygusu meydana getirmek için çok önemli bir vasıtadır (Göçgün 1995: 1). Edebiyatın milli şuur noktasındaki işlevi ile alakalı Atatürk'ün şu sözü yol gösterici mahiyettedir: "*Beşeriyette en müspet ilim ve en ince teknik esaslarına dayanan, hayatla ve kanla karşılaşmak kendileri için mukadder olan askerlik gibi yüksek bir idealist meslek dahi, içinde bulunduğu içtimai heyette kendini anlatabilmek ve bu büyük insanlık ve kahramanlık yolculuğunu hazırlayabilmek için uyandırıcı, hedeflendirici, yürütücü ve nihayet fedakâr ve kahraman yapıcı vasıtayı edebiyatta bulur*." (Borak 2004: 67) Görüldüğü gibi Atatürk edebiyata halk arasında milli bilinç ve hedef oluşturma noktasında önemli bir görev atfetmiştir. Bu dönem edebiyatçıları Osmanlı Devleti'nin son zamanları ve zorlu güçlüklerle verilen milli mücadele yıllarına bizzat şahitlik ettikleri için yaşanan bu süreci yapıtlarına işleyerek Atatürk'ün belirlediği hedefler doğrultusunda topluma yön verip milli idealler peşinden koşmayı kendilerine görev bilmişlerdir. Bu nedenle Atatürk dönemi edebiyat anlayışı milli duruşu ve yapısı ile ön plana çıkmıştır.

Bu süreç içerisinde İnönü dönemine gelindiğinde edebiyat anlayışının, dönemin hümanist anlayışı içerisinde şekillendiği görülmektedir. Dönem edebiyatının öne çıkan başlıca unsuru çeviri hareketleridir. Özellikle Batı edebiyatı klasiklerinden yapılan çevirilerle Latin düşünce yapısının daha iyi kavranabilmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda Atatürk döneminde[11] de örneklerine rastlansa da Türkiye Cumhuriyeti tarihinde ilk kapsamlı çeviri faaliyetleri İnönü döneminde gerçekleşmiştir denilebilir. İnönü dönemi çeviri hareketlerinde 1 Mayıs 1939'da toplanan I. Türk Neşriyat Kongresi önemlidir. Maarif Vekili Hasan Ali Yücel'in[12] de katkıları ile toplanmış olan kongrenin amacı Türk yayıncılığının sorunlarını masaya yatırarak çözüm önerileri sunmaktır. Kongrede sonraki dönemler için kapsamlı bir çeviri faaliyetine girişilmesi gerekliliğinin üzerinde durulmuştur (Karantay 1999: 341; Anamur 1998: 121-122). Ayrıca çağdaşlaşmanın sadece Türk yazarları okuyarak sağlanamayacağı, bakış açısını genişletmenin yolunun Batı eserlerinin de Türkçeye tercüme edilmesi ile gerçekleşeceği konusu vurgulanmıştır (Turan 2000: 226). Kongre neticesinde altı encümen oluşturulması kararlaştırılmıştır. Bu encümenlerden bir tanesi de "*Tercüme İşleri Encümeni*"dir. Bu encümen daha çok CHP'li milletvekilleri, öğretmen ve yazarlardan teşkil edilmiştir. Yapılan çalışmalar neticesinde 248 eser tespit edilerek bunların Türkçeye tercüme edilmesine karar verilmiştir.Bahse konu eserlerin arasında Fransız, İngiliz, Latin, Yunan ve Rus kökenli yazarlar ağırlıklıdır (Korucu 2007: 113,116). Daha sonra, encümen raporları da dikkate alınarak klasik eserlerin Türkçeye tercüme edilmesi noktasında sürekli bir "*Tercüme Bürosu*" kurulması kararlaştırılmıştır.[13] Kurulan Tercüme Bürosu'nun başkanı Nurullah Ataç'tır. Üyeler arasında ise Sabahattin Ali, Sabahattin Eyüboğlu, Enver Ziya Karal ve Bedrettin Tuncel gibi isimler yer almaktadır. Tercüme Bürosu'nun kurulmasının yanında bir de Tercüme Dergisi çıkarılmıştır (BCA 490-1-0-0/1310-349-1). Adnan Adıvar'ın başkanlığında çıkarılan bu dergi 1940-1960 arasında toplamda 85 sayı olarak yayımlanmıştır. Dergide çeviriler üzerine tartışmalara yer verilmiştir (Gök 2011: 106).

Tercüme Bürosunun kurulmasının en önemli sebebi, o güne kadar dağınık bir halde yapılan çeviri faaliyetlerinin daha sistemli bir hale sokulmak istenilmesidir. Bu bağlamda 1940-1946 yılları arasında yürütülen çeviri faaliyetleri neticesinde yaklaşık 900 eser Türk edebiyatına kazandırılmıştır. Gerçekleştirilen çevirilerle ilgili olarak; İsmet İnönü; "*Eski Yunanlılardan beri milletlerin sanat ve fikir hayatlarında meydana getirdikleri şaheserleri dilimize çevirmek, Türk milletinin kültüründe yer tutmak ve hizmet etmek isteyenlere en kıymetli vasıtayı hazırlamaktadır. Edebiyatımızda, sanatlarımızda ve fikirlerimizde istediğimiz yüksekliği ve genişliği bol yardımcı vasıtalar*

[11]1924'te "Telif ve Tercüme Heyeti" kurularak, öğretim kurumları için gerekli görülen bir takım kitapların çevirisi görevi verilmiştir. 1926'da ise heyetin bu görevi "Dil Heyeti" ne verilmiştir. Bkz. (Sönmez 2000: 51).

[12] "Hasan Âli'nin kafasındaki hümanizm, millî benliği bulmanın yanı sıra bireylerin fikrî ve ruhsal açıdan gelişmelerini ve dünyanın ileri kültürleriyle -dönemin politik yönelimi gereği özellikle Batı uygarlığıyla- temasa geçmelerini öngören bir yaklaşımı temsil ediyordu. Millîlikten insanlığa, evrenselliğe açılan ve Ülken'in belirttiği gibi bir ulusal karakteri görülmekle birlikte insanlığa hitap edebilen eserler üretilmesi isteniyordu." Bkz. (Çelik 2016: 564).

[13] Tercüme Bürosunun Amacı dönemin Maarif Vekili Hasan Ali Yücel tarafından; Maarif Vekilliğince memleketimizdeki tercüme faaliyetlerini takip ve tenkit etmek, milli kütüphanemiz için lüzumu bulunan eski ve yeni edebi klasikleri bir plan ve sistem dahilinde dilimize çevirmek işleri ile meşgul olmak üzere teşkil edildiği şeklinde belirtilmiştir. Bkz. (BCA 490-1-0-0/1310-349-1).

içerisinde yetişmiş olanlardan beklemek, tabii yoldur. Bu sebeple, tercüme külliyatının kültürümüze büyük hizmetler yapacağına inanıyoruz." (Gök 2011: 106-107) ifadelerini kullanarak bu konudaki inancını dile getirmiştir. Yapılan çevirilerde sadece edebi eserler değil ansiklopedik kaynaklardan da yararlanılmıştır. Larousse du Vingtieme Siecle Ansiklopedisi'nden esinlenilerek İnönü Ansiklopedisi'nin oluşturulması bu duruma örnektir (Çıkar 1997: 86). İnönü dönemi edebiyatında önemli bir yer tutan çeviri hareketleri dönem entelektüelleri arasında tartışma konusu olmuştur. Kimileri bu çalışmaları yerinde görürken bazı aydınlara göre ise çeviri faaliyetleri Türk edebiyatına zarar vermiştir.

Bu bağlamda Çeviri faaliyetleri içerisinde yer almış olan yazar Azra Erhat bu konudaki düşüncelerini şu şekilde dile getirmiştir: "*Tercüme Bürosu, Tercüme Dergisi ve Klasikler çevirileri Türkiye'de bir çığır açmıştır. Bu çığırı bütünü ve çeşitli yönleri ile burada incelememe olanak ve yer yoktur. Bu çığır kültür ve edebiyatımızda yenilik getirmekle, dilimizi biçimlendirmekle kalmadı, yayın hayatımızı da bir düzene soktu, bilimde metne ve somut gerçeğe dayanılmasına yol açtı, dünya düşünü yazını ve sanatı ile alış-verişe koydu Türk aydınını ve sanatçısını. Yazara ve okura bir kitap ahlakı aşıladı. Sağladığı faydalar ve değerler sonsuzdur. Açtığı yolda yürüyoruz, daha çok yürüyeceğiz.*" (Erhat 1998: 305). Erhat gibi tercüme çalışmalarının yararına değinen akademisyen-yazar Erol Güngör; *"Klasikler hareketi Batı medeniyeti hakkında yeni bir anlayış getiriyordu. Bu yeni anlayış, Atatürk devrindeki tarih ve medeniyet tezine açıkça karşı olmamakla birlikte, onun yerine geçmek üzere ortaya atıldı…Bu günkü Batı medeniyeti, Yunan kaynaklarına dayanıyordu. Onu öğrenebilmek ve ona katılabilmek için bu kaynakları Sofokles'ten İbsen'e, Eflatun'dan Bergson'a kadar okumak gerekiyordu. Klasikler hareketi Türkiye'ye Batı kültürünü yerleştirme yolunda, Atatürk inkılâpları kadar radikal bir tavrın eseriydi."* ifadelerini kullanarak, Batı anlayışının kavranması noktasında klasik çevirilerinin önemine değinmiştir (Elbir-Karakaş 2007: 390). Ancak tercüme faaliyetleri ile ilgili en sert eleştiriyi şair-yazar Atilla İlhan yapmıştır. İlhan; "*Çağdaş Türk edebiyatında çevirinin katkısı büyüktür. Bizim kafamız öylesine ütülenmiştir ki, aramızdan yerli roman okumayı küçümseyenler, -küçümsemek ne laf- ayıp sayanlar çıkmıştır. İnönü Cumhuriyeti, Yunan/Latin kültürüne yöneldiğinden, lise hayatımızda, Aristophanes, Euripides, Sophocles vb. ders kitabı diye okutulurdu… 40'lı yıllarda Türk edebiyatı 'ulusal' bir 'bileşim' aramıyordu ki! Tıpkı Tanzimat edebiyatı gibi, çeşitli Batılı edebiyatlara özeniyordu…. Önemli olan, çeviri olayına nasıl yaklaştığımız, o sıralar, 'klasikler' çevrilecek deniyor, fakat ağırlık Yunan/Latin klasiklerine, Fransız, Alman, İngiliz klasiklerine veriliyor; göstermelik olsun diye, bir iki Mevlana, Şeyh Sadi vs. yayınlandı galiba, yayınlandı ama esamisi okunmuyor ki! Liselere Sophokles'i sokuyor, Mevlana'yı kapının dışında bırakıyor. Ne demek bu, sömürgelerde olduğu gibi Batılı 'metropol' kültürüne başatlık tanımak, ana kültüre üvey evlat muamelesi yapmak değil mi?*" şeklindeki ifadelerle yapılan çalışmaların Türk milli kültürüne zarar verdiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu düşüncenin temelinde çevirilerde daha çok Batı klasiklerine yer verilmiş olması yatmaktadır. Ayrıca İlhan'a göre İnönü dönemi edebiyat anlayışı ile Tanzimat dönemi edebiyatı benzer özellikler göstermektedir (Yağcı 1999: 131).

İnönü dönemi edebiyatında öne çıkan bir diğer gelişmede "*Garip*" akımının ortaya çıkmasıdır. Şair Orhan Veli Kanık, Melih Cevdet ve Oktay Rıfat Horozcu bu akımın kurucuları arasında yer almaktadır. Garip akımı, II. Dünya Savaşı şartlarından

dolayı toplumda meydana gelen bunalımın artmış olduğu bir dönemde ortaya çıkmıştır. Garipçiler şiirde vezin ve kafiyeye karşı çıkmaktadırlar. Sanat toplum içindir anlayışını benimseyen bu akım, önceki dönemlerdeki bir çok edebi birikime muhalif olarak Varlık Dergisi'nde önemli yayınlar yapmışlardır (Çalışkan 2010: 160; Tonga 2007: 777). Garip akımı temsilcilerinin dönem anlayışına paralel olarak Batılı yazarların da etkisi altında kaldıkları söylenebilir. Zira eserlerinde yeniliklere açık olunması gerekliliğini vurgulamışlardır (Ay 2009: 1243). Toplumsal Gerçekçiler ise İnönü dönemi edebiyatının bir diğer akımını oluşturmuştur. Liderliğini Nazım Hikmet'in yaptığı bu akım Marksizmin etkisi altında kalmıştır. Toplumsal Gerçekçilerin ortaya çıkmasında da II. Dünya Savaşı şartlarının etkisinin olduğu söylenebilir. (Sonsöz 2010: 48-49) Toplumcu Gerçekçi akımın öncüleri arasında Cahit Irgat, Ceyhun Atıf Kansu, Ömer Faruk Toprak, Nevzat Üstün, Enver Gökçe, Metin Eloğlu, Mehmet Kemal ve Ahmet Arif gösterilebilir (Çalışkan 2010: 168).

Bu bağlamda iki dönem edebiyatı karşılaştırıldığında önemli farklıklar göze çarpmaktadır. Atatürk dönemi edebiyat anlayışı iki temel dinamik üzerine bina edilmiştir. Bunlardan birincisi milli edebiyat ikincisi ise dilde sadeleşme çalışmalarının dönem edebiyatına da yansımasıdır. Böylece edebi dilde planlanan sadeleştirme çalışmaları ile dönem edebiyatını anlaşılır bir hale getirmek hedeflenmiştir. İnönü döneminde ise milli edebiyat anlayışının yerini evrensel bir edebiyat anlayışı almıştır (Gök, 2011: 159-160). Tercüme bürolarının kurulması, Atatürk dönemi ile farklı bir anlayışın yürütüleceğini göstermiştir. Ancak İnönü döneminde izlenen bu farklı yol, bazı aydınların eleştirilerine neden olmuştur. Yapılan eleştiriler, Atatürk dönemi milli edebiyat anlayışının terk edilerek farklı milletlerin edebi anlayışının ithal edilmek istenilmesi üzerine yoğunlaşmıştır. Dolayısıyla bu faaliyetlerin Türk edebiyatına olumsuz tesir yapacağı dile getirilmiştir. Tüm bunlar ışığında dönemler arası farklılıklar edebiyatçıları da ikiye bölmüştür. Bir taraf milli edebiyatı savunurken diğer taraf hümanist anlayış çerçevesinde bir edebiyat anlayışının savunucusu olmuştur.

1.4. Halkevleri

Yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti muasır medeniyet seviyesine ulaşabilmek adına kendisine yeni kültür politikaları belirlemişti. Bu amaç doğrultusunda birçok alanda yapılan çalışmaların halka en kısa yoldan duyurulması ve halk tarafından benimsenmesi gerekmekteydi. Cumhuriyetin kültür kurumları arasında yer alan Halkevleri kültür politikalarının halka anlatılması ve benimsetilmesinde çok önemli bir misyon üstlenmiştir. Bu bağlamda Atatürk döneminin İçişleri Bakanı Şükrü Kaya 1 Ekim 1932'de Halkevleri ile ilgili düşüncülerini şu şekilde ifade etmiştir: "*Halkevleri teşkilatı memleket için faydaları ve kıymeti ölçülemeyecek yüksek bir eser olmuştur. Halkevleri her tarafta gençliği ve muhitin mütefekkir ve rejime yardımcı unsurlarını sinesinde toplayan hayat ve hareket kaynakları halinde doğmaya ve inkişaf etmeye başlamışlardır*." (BCA 30-10-0-0/117-817-2). Görüldüğü gibi Bakan Kaya'nın da ifadelerinden anlaşılacağı üzere Halkevleri hem yeni rejimin halka benimsetilmesinde hem de çağdaş kültürel değerlerin yeni nesle aktarılmasında önemli bir vazife görmüştür.

1932'de[14] kurulan Halkevlerine 18 yaşını doldurmuş olan tüm vatandaşlar üye olabilmekteydiler. Halkevlerinin kuruluş amaçları arasında Cumhuriyet niteliklerine uygun olarak seçkin ve sağlam karakterli insan yetiştirme esası teşkil etmektedir. Bunun dışında köycülük faaliyetleri,[15]kültürel anlamda birliği güçlendirecek bir toplum olma ideali, toplum içerisinde milli ruhu güçlendirecek öğelerin ortaya çıkarılmasını sağlamak ve toplumun kültürel kalkınmasına katkı sağlayarak onu çağdaş medeniyetler seviyesine çıkarmaya gayret sarf etmek diğer amaçlar arasında sayılabilir (Çeçen 1990: 122). Halkevleri dokuz çalışma koluna ayrılmıştır. Bunlar; Dil ve edebiyat kolu, güzel sanatlar kolu, temsil kolu, spor kolu, sosyal yardım kolu, halk dershaneleri ve kursları kolu, kütüphane ve yayın kolu, köycülük kolu, tarih ve müze kolundan ibarettir (Çavdar 1999: 311-312). Bunlar arasında özellikle dil ve edebiyat kolu, Türk Dili Tetkik Cemiyeti ile ortak çalışmalar yürüterek Türkçede yeni kelime ve köklerin türetilmesinde önemli bir rol üstlenmiştir (Bayraktar 1999: 90). Ayrıca Halkevlerinde 26 Eylül Dil bayramı coşkulu bir şekilde kutlanmıştır.[16] (BCA 490-1-0-0/13-71-5.; BCA 490-1-0-0/17-88-3). Halkevlerinin Türk kültür dünyasına katkıları sadece dil ile sınırlı kalmamış tarih alanında ciddi çalışmalar yapılmıştır. Tarih kolu bünyesinde dergiler çıkarılarak burada Türk tarihine geniş bir yer ayrılmıştır.[17] Yine güzel sanatlar alanında bu alanda

---

[14] 19 Şubat 1932'de açılan 14 Halkevi şunlardır: Afyon, Ankara, Aydın, Bolu, Bursa, Çanakkale, Denizli, Diyarbakır, Eskişehir, İstanbul, İzmir, Konya, Malatya ve Samsun'dur. 24 Haziran 1932 itibariyle bu illere eklenen yerler ise şu şekildedir: Antalya, Bilecik, Edirne, Gaziantep, Giresun, İçel, Kastamonu, Kayseri, Kırklareli, Kocaeli, Kütahya, Ordu, Rize, Sinop, Ş. Karahisar, Tekirdağ, Tarbzon, Van, Yozgat ve Zonguldak Bkz. (BCA 490-1-0-0/1005-879-1).

[15] 1935 yılı Eskişehir köycüler şubesinin yaptığı köy gezileri sırasında köylerde konuşulan sözlerle söylenen türküler toplanmış ve bunlar Halkevi dergisinde yayımlanmıştır. Bkz. (BCA 490-1-0-0/1005-880-2.)

[16] CHP Genel Sekreteri Recep Peker tarafından 4 Haziran 1936'da Halkevi Başkanlığına gönderilen yazıda Halkevlerinin Türk dil çalışmalarına ağırlık vermeleri gerekliliği belirtilmiştir. Bkz. (BCA 490-1-0-0/3-12-38).

[17]1935 senesi Halkevleri dil ve tarih çalışmalarına bakıldığında bu alanlarda ayrıntılı faaliyetlerin yapıldığı görülmektedir. Buna göre **Adana**: Kurtuluş savaşı tarihçesini yazmak ve savaş belgelerini derlemeye esas olmak üzere, Kurtuluş Savaşında bulunanların bilgi ve belgelerini toplamak için dergi hazırlanarak ilgililere dağıtılmıştır. Ayrıca Arapça konuşan bir köyde Türkçe kurs açılmıştır. **Adapazarı**: Dil bayramında toplantı ve törenler düzenlenmiş, konferanslar verilmiştir. **Akçakoca**: İsimleri Türkçe olmayan birçok köyün Türkçe isimleri bulunmuş ve bu isimlerin değiştirilmesi için ilgili makamlarla görüşülmüştür. **Amasya**: Dil bayramı kutlanmış ve konferanslar verilmiştir. **Ankara**: Dil bayramı kutlanmış, tarihi eserlerin, anıtların ve antik kentlerin korunması maksadıyla konferanslar verilmiştir. **Antalya**: 1003 atasözü, 63 mani ve 2 türkü toplanarak Türk Dili Araştırma Kurumuna yollanmış ve dil bayramı kutlanmıştır. **Aydın** ve **Ayvalık**: Ulusal günlerde konferans ve söylevler verilmiştir. Dil konusu üzerine 4 konferans verilmiştir. **Bafra**: Yeni Türkçe kelimeler toplanarak bunlar merkeze yollanmış ve dil bayramı kutlamaları yapılmıştır. **Balıkesir**: Öz Türkçenin yayımı yolunda her tarafa vecizeler asılmış ve dil bayramı kutlanmıştır. **Burdur**: İl çevresinde ve halk dilinde Öz Türkçe sözler, türküler, destanlar, koşmalar, maniler, tekerleme ve atasözleri toplanmıştır. **Denizli**: Dil ve tarih konularında konferanslar verilmiş, halka soyadları bulunmuş, ulusal günlerde törenler yapılmış ve dil bayramı kutlanmıştır. **Diyarbakır**: Diyarbakır'ın Türkmenlerle meskûn Bismil, Derli, Seyithasan, Şükürlü köylerine öğretmenlerden oluşan bir heyet gönderilerek hazırlanan 50 sentaks (söz dizimi) fişi Türk Dili Tetkik Cemiyetine gönderilmiştir. **Giresun**: Dil bayramı çok kalabalık ve ilgili bir toplantı ile kutlanmış ve dil konusu ile alakalı toplantılar verilmiştir. **İstanbul (Eminönü)**: Dil derleme işlerine devam edilerek edebiyat ve halk bilgisi dalları kurulmuş, dil bayramı kutlanmış, konferanslar verilmiş, Yusuf Akçura ile Celal Sahir'in ölümü törenlerine katılarak çelenk konulmuştur. **Maraş**: Dil ve tarih konuları üzerine 20 konferans verilmiştir. **Niğde**: Çıkmakta olan Akpınar dergisi ile dil ve tarih yayınlarında bulunulmuş, dil bayramı

yetenekli kişiler bir araya getirilerek topluma kazandırılmaya çalışılmıştır.Bunun yanında heykeltıraşlık kursları açılmış, milli spor faaliyetleri çerçevesinde birçok halkevinde spor şubeleri açılmıştır. Oluşturulan okuma odaları sayesinde pek çok kişi bu odalardan faydalanarak okuma imkânı elde etmiştir (Kara 1999: 31, 51, 55-56, 58). Halkevlerinin kuruluş amaçları arasında köy faktörü önemli bir yer tutmaktadır. Köylü ve kentli arasındaki eğitim farkını gidermek Halkevlerinin benimsediği sorumluluklar arasındadır. Bu amaçla halkevleri bünyesinde köycülük şubeleri açılmış ve köylere eğitmen gönderilerek bir eğitim seferberliği başlatılmıştır. 1933'e gelindiğinde bu şubelerin sayısı 2908 olarak belirlenmiştir (Başyiğit 2002: 691). Halkevlerinin 1933-1936 yılları arasındaki genel durumu ise şu şekilde özetlenebilir. 1933 için toplamda Halkevlerinde yapılan toplantıların sayısı 1633'tür. Bu toplantılara 500.569 kişi katılmış ve bir sene içerisinde 915 konferans, 373 konser ve 511 tiyatro sergilenmiştir. 19 Şubat 1933 itibariyle 21 Halkevi açılmıştır. Bu yerler şu şekildedir:Adana, Alaiye, Aksaray, Bafra, Balıkesir, Boyabat, Çankırı, Çorum, Erzincan, Gümüşhane, İnebolu, Isparta, Kars, Manisa, Mersin, Muğla, Niğde, Sivas, Tokat, Urla ve Nazillidir (BCA 490-1-0-0/1005-879-1). 1934'te Halkevlerinin ülke genelindeki sayısı 80'dir.[18] 23 Şubat 1934 tarihinde Halkevleri açılan yerler şu şekildedir: Adapazarı, Amasya, Beyazıt, Bergama, Bitlis, Çorlu, Düzce, Elâzığ, Erzurum, Iğdır, Kula, Maraş, Mardin, Milas, Mudanya, Muş, Sandıklı, Siirt, Silvan, Ünye, Ürgüp, Ödemiş, Uşak, Urfa ve Uzunköprü olmak üzere toplamda 25'dir (BCA 490-1-0-0/1005-879-1). 1934'te halkevleri faaliyetleri incelendiğinde 1537 konferans, 402 konser ve 539 tiyatronun sahnelendiği görülmektedir. Bahse konu yılda toplam 97 bin kitap okunurken okuyucu sayısı yarım milyonu geçmiştir. Bu dönem Halkevleri kütüphanesinde bulunan kitaplardan bazıları şunlardır: Divan-ı Lügat-ı Türk, Büyük Türk Lügati, Türk İstiklal Mücadeleleri, Düvel-i İslami'ye Tarihi, Osmanlı Müellifleri, Türk Tababet Tarihi, Cihan Tarihi, Türk Medeniyeti tarihi. Görüldüğü gibi Halkevleri kütüphanesinde Atatürk dönemi ulusal kültür anlayışı ile paralel anlayışta kitapların varlığı dikkat çekmektedir. Ancak bunun yanında daha çok İnönü dönemi özelliği gösteren Yunan Edebiyat tarihi gibi eserlere rastlamak da mümkündür. (BCA 490-1-0-0/2-9-8.) 1935'e gelindiğinde 782 gösterinin düzenlendiği görülmektedir. Buna ilave olarak 776 konser ve 1503 konferans verilmiştir. 1867 spor günü, 564 gezi, 291 bayram kutlaması yapılmıştır. 1936'da edebiyat kolları 29 konferans 15 oturum ve 6 gösteri düzenlemişlerdir. 1937 de Halkevlerinin sayısı 150

---

kutlanarak konferanslar verilmiştir. **Samsun**: Dil ve tarih üzerine 30 konferans verilmiş dil bayramı 1000 kişinin katılımı ile kutlanmıştır. **Siirt**: Ulus dershanesi açılarak Türkçe bilmeyen 295 kişiye ders verilmiştir. **Sinop**: Tarihi eserleri korumak amacıyla ele geçen eserler kültür direktörü ile birleşerek hazırlanan müze deposuna kaldırılmıştır. **Zonguldak**: Türk Dili Tetkik Cemiyeti'nin yapmış olduğu anketler çoğaltılarak üyelere dağıtılmış, Türk dili hakkında söylevler verilmiş, Kalafatlı köyünde yıkılmış bir medresede bulunan el yazması 15 kitap Kültür Bakanlığı'na gönderilmiş, 800'den fazla mâni ve türkü derlenerek basıma hazır hale getirilmiştir.Bkz. (BCA 490-1-0-0/1005-880-2).

[18] Adana, Adapazarı, Afyon, Aksaray, Alaiye, Amasya, Ankara, Antalya, Aydın, Bafra, Balıkesir, Beyazıt, Bergama, Bilecik, Bitlis, Bolu, Boyabat, Bursa, Çanakkale, Çankırı, Çorlu, Çorum, Denizli, Diyarbakır, Düzce, Edirne, Elazığ, Erzincan, Erzurum, Eskişehir, Gaziantep, Giresun, Gümüşhane, İnebolu, İstanbul, İzmir, Iğdır, Isparta, Kars, Kastamonu, Kayseri, Kırklareli, Kocaeli, Konya, Kütahya, Kula, Malatya, Manisa, Maraş, Mardin, Mersin, Milas, Mudanya, Muğla, Muş, Nazilli, Niğde, Ordu, Ödemiş, Rize, Samsun, Sandıklı, Siirt, Silifke, Silvan, Sinop, Sivas, Ş. Karahisar, Tekirdağ, Tokat, Tarbzon, Ünye, Ürgüp, Urfa, Urla, Uşak, Uzunköprü, Van, Yozgat ve Zonguldak. Bkz. (BCA 490-1-0-0/1005-879-1).

iken 1938 de ise bu sayı 209'a çıkmıştır. (Çeçen 1990: 143, 145, 147, 152, 163-164, 166).

Bu süreç içerisinde İnönü dönemine gelinmiştir. Tarihler 1938'in sonlarını gösterdiğinde ülke çapında Halkevi sayısı 210, üye sayısı ise 90.000'e yaklaşmıştır. İnönü döneminde Halkevlerinde bazı değişiklere gidilmiştir. Buna göre nüfusu az olan yerleşim yerlerinde Halkevleri yerine boyut olarak daha küçük olan ve köylere kadar ulaşma isteğinin bir ürünü olan Halk odalarının kurulması kararlaştırılmıştır. 29 Mayıs 1939 CHP Kongresinde alınan bu karar hemen uygulamaya konulmuştur. Bu doğrultuda ilk olarak 1940'da 141 Halk odası açılmıştır. 1946'da bu sayı 4066'ya yükselmiştir. Halkevi sayısı ise 455'dir. Buna göre en az 150 üyenin yer aldığı ilçe, kasaba ve bucaklarda Halk odalarının kurulması uygun görülmüştür. Halk odalarında, Halkevlerinde bulunan kollar bulunmamaktadır ancak Halkevlerinde yürütülen bir çok etkinlik burada da mevcuttur (BCA 490-1-0-0/847-351-1; Turan 2000: 229-230). İnönü dönemi Halkevleri ve Halk odalarının amacı, işlevi ve ülke kalkınması noktasındaki önemi siyasetçiler tarafından dile getirilmiştir. Bu bağlamda Başbakan Şükrü Saraçoğlu'nun 1945'te Halkevlerinin açılışının on üçüncü yıl dönemi münasebetiyle yapmış olduğu konuşması önemlidir. Buna göre Halkevleri ve Halk odaları ülke çapında yayılmalı ve sayısı artırılmalıdır. Her köyde bir Halk odası bulunmalıdır. Halk odaları hakkında bilgi veren Saraçoğlu'na göre bir Halk odası bir salon ve iki-üç tane çalışma odasından ibarettir. Buralar kadın ve erkek vatandaşların toplanma yerleridir. Burada köy işleri konuşulmak için, gazete, dergi, kitap okumak için, radyo dinlemek ve sohbet etmek için toplanılır. Aydınlar, öğretmenler, eğitmenler, sağlık memurları, ziraatçılar, ormancılar ve veterinerler Halk odalarında birleşerek sohbet ederler. Köylüler milli günleri bu odalarda bir araya gelerek kutlarlar. Okuma yazma bilmeyen yetişkinler buralarda okuma ve yazma öğrenirler. Kısacası tüm köylüyü ilgilendiren işler burada görülür. Halkevlerinde olması gereken unsurlar şunlardır: Spor yeri, temsil yeri, toplanma yeri, radyo, sinema, müzik aletleri, güzel sanatlar atölyesi, dershane, kitapevi ve hasta muayene yeri. Saraçoğlu'na göre bunlar Halkevlerinde muhakkak bulunmalıdır. Ona göre Halkevleri bütün kollarıyla bir tek amaca yönelmiştir. Bu amaç milli değerleri işlemek Türk devrimini toplum içerisinde kökleştirmek ve milli birliği sağlamaktır. Bu amaç doğrultusunda tüm aydınların kendilerini bu işe vermeleri gerekmektedir (BCA 30-1-0-0/11-64-10).

İnönü döneminin hümanist anlayışı Halkevleri ve Halk odalarına da sirayet etmiştir. Bu bağlamda Halkevlerinde Batılı motiflerin ağır bastığı eserler, piyesler ve müzikler okuyucularıyla buluşturulmuştur. Batı kültürüne yabancı olan halkın bu durumdan hoşnutsuz olduğu iddia edilmektedir (Şeker 2006: 21). Ancak hükümet belirlediği prensiplerden geri adım atmamıştır. 5 Mart 1946 tarihinde Ankara Halkevinde İngiliz Profesör Boyds tarafından "*Astronomi*"ye dair bir konferans verilmiştir. Yine İngiliz Profesör Constable'nin "*Sanayide Köpük*" isimli konferansı bu duruma örnektir. 1945-1946 kış devresi için Halkevlerinde İngilizce kurs imkanları sağlanmış ve yurt dışından getirilen İngiliz Kültür Heyeti temsilcilerine Anadolu'da çeşitli alanlarda konferanslar verdirilmiştir (BCA 490-1-0-0/1017-921-2.; BCA 490-1-0-0/735-8-1).

Halkevleri tiyatro kolu ülke çapındaki yetenekli gençleri keşfederek tiyatroya kazandırmayı amaç edinmiştir. Bu anlamda gençlere sahne, kostüm ve dekor başta olmak üzere bir çok konuda destek verilmiştir. Yine halk baskısı nedeniyle tiyatroya

gelmeye çekinen kız çocuklarına da destek verilerek bunların temsil kollarına alınması sağlanmıştır (Temizhan 2006: 75-16).[19]

Tiyatroda olduğu gibi İnönü dönemi Halk evlerinin müzik faaliyetleri de bazı dönem araştırmacıları tarafından eleştirilmiştir. Halkevleri öğreneğinin 41. maddesinde Halkevleri müzik çalışmalarından bahsedilirken şöyle denilmektedir: "*Halkevleri müzik çalışma ve müsamerelerinde beynelmilel modern müzikle halk türkülerimiz esas tutulacak ve beynelmilel müzik teknik ve vasıtaları kullanılacaktır*. *Müzikte gayemiz modern beynelmilel müziği ve teganni tarzını esas tutmak ve bunu tatbik ve temin etmektir*...*Alaturka saz ve alemum incesaz Halkevlerinin çalışma sahalarına giremez*."(BCA 490-1-0-0/4-20-1). Görüldüğü gibi Halkevleri müzik çalışmaları alaturka müzikten ziyade ağırlıklı olarak, Batı kaynaklı ve o anlayış çerçevesinde olan müzik türleri ve aletleri ile yapılmalıdır. Bu bağlamda Mozart, Vivaldi, Haydn, Shubert ve Çaykovsky gibi Batılı bestekar ve müzisyenlerin eserleri işlenerek Doğu-Batı kaynaşmasını sağlamak adına Halk türkülerinin piyano eşliğinde çalınması istenilmiştir. Buradan hareketle Halkevleri müzik çalışmaları ile Batılı tarz ve klasik müzik temelli bir müzik anlayışı oluşturulmak istenilmiştir denilebilir (Gök 2011: 115-116).

Sonuç itibariyle Atatürk döneminde açılan ve İnönü döneminde devam ettirilen Halkevleri her iki dönemde de etkin bir şekilde faaliyet göstermiştir. Halkevleri gerçekleştirilen inkılapların halk tarafından benimsenmesinde önemli bir rol üstlenmiştir. Bunun yanında her iki dönem kültür politikalarının halka anlatılmasında Halkevleri vasıta görevi görmüştür. Bu bağlamda Atatürk dönemi milli kültür yaratma hamlesinde Halkevlerine görevler verilmiştir. Bu durum İnönü döneminde evrensel kültür ağırlıklı bir çalışmaya dönüşecektir. İnönü döneminde Halkevlerinde *Mozart* ve *Vivaldi* gibi Batılı bestekarların müziklerinin çalınmaya başlanması, edebi anlamda Batılı yazarlardan yapılan çevirilerin okutulması bu anlayışa örnek teşkil etmektedir. Atatürk döneminde ekseriyetle şehir merkezlerinde kurulu olan Halkevleri İnönü dönemine gelindiğinde kökleşerek köylere kadar indirgenmiştir. Bahse konu dönemlerde halkın büyük çoğunluğunun köylerde yaşadığı düşünülürse atılan bu adımın yerinde olduğu anlaşılmaktadır. Böylece İnönü dönemi Hümanizm anlayışı merkezden taşradaki köylere kadar Halkevleri ve Halk odaları vasıtasıyla topluma ulaştırılmıştır (Turan 2000: 230; Gök 2011: 163). Atatürk dönemi Halkevleri kurslarında öz Türkçe dersler verilirken İnönü dönemine gelindiğinde Latin dil kurslarının açılması,dönemler arası kültür politikalarının Halkevlerine yansımasına birer örnektir (Gök 2011: 163). Kültürel anlamda yaşanan farklılıkların halkevleri vasıtasıyla topluma yansıması kültürel anlamda ikilik meydana getirmiştir. İnönü dönemi ile birlikte milli kültür politikalarından kopuş bir çok araştırmacı ve aydın kesim tarafından eleştirilmiştir. Bunun yanında kimi aydınlara göre ise hümanist politikanın Halkevlerine

[19] Halkevi tiyatro çalışmaları ülke çapında başarılı faaliyetlerinin yanı sıra, kimi zaman eleştirlerin de odağı olmuştur. 1942 yılında düzenlenen bir gösteri bu duruma örenek olarak gösterilebilir. 28 Nisan 1942'de Çankırı Halkevinde gösterilen bir piyes Diyanet İşleri Başkanlığı'nın dikkatini çekerek tepkisine neden olmuştur. Piyese göre şehirli bir kişi köydeki amcasını yanına çağırır. Bu sırada sahneye iki koltuğunda kara kaplı iki kitap, sarıklı ve cüppeli bir hoca gelir ve oyuna göre köylü amca rolündeki kişinin yanına oturur. Bunun üzerine köylü amca öfkelenerek; "*Bu eşek herifi, bu kaba herifi, bu ayı herifi yanıma oturtup bana hakaret etmek için mi beni çağırdın*." şeklinde veryansın eder. Bu piyesi çirkin ve kaba bir temsil olarak nitelendiren Diyanet İşleri Başkanlığı Başvekalet Makamına yazılan bir yazı ile durumu protesto etmiştir (BCA 30-10-0-0/26-151-17).

yansıması, halkın bakış açısının genişlemesinde ve evrensel kültürel öğelerin tanınması noktasında ülkeye önemli bir mesafe kat ettirmiştir.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin yıkılması sonucunda yerine Türkiye Cumhuriyeti kurulmuştur. Siyasi olarak bir değişiklikten söz edilirken kültürel anlamda bir devamlılık söz konusudur. Zira Türk halkı geçmişten aldığı miras ile kültürel yaşamını devam ettirmektedir. Bununla birlikte Cumhuriyetin ilanı ile bir çok alanda olduğu gibi kültürel alanda da önemli değişimler yaşanmıştır. Atatürk dönemi ile birlikte başlayan bu değişim, farklı metotlarla daha sonraki dönemlerde de devam ettirilmiştir. Her ne kadar yöntemsel farklıklılar içerse de kültür politikalarında temel amaç Türk kültürünü en üst seviyelere çıkarabilmektir. Tek partili Türkiye'nin iki Cumhurbaşkanı Atatürk ve İnönü dönemlerinde uygulanan kültür politikalarında temel farklılık ulusal/evrensel anlamda kültür anlayışı ayrımından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Atatürk döneminde milli kültür unsurları her zaman ön planda tutulurken, İnönü döneminde ise daha evrensel bir anlayışı temsil eden hümanist politikalar uygulamada temel alınmıştır. Dönemler arasındaki kültür anlayışı farklılıkları kimi aydınların tepkisini çekmiştir. Bu bağlamda dil, tarih, edebiyat ve Halkevleri gibi kültürel enstrümanlar iki liderin de kendi politikalarının uygulama sahaları olmuştur.Yaşanan bu farklılıklar ile birlikte iki tip nesil karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki Milli kültürel anlayış ile yetişenler,ikincisi ise daha evrensel anlayış çerçevesinde yetişenlerdir. Şüphesiz ki bunda her iki liderin de kendi dönemsel özelliklerinin payı yadsınamaz. Her dönem, liderinin düşünce yapısından izler barındırmaktadır. Ancak bu süreçte her iki lider de kendi doğruları ile bir politika belirlemiş ve bu yolda ilerlemiştir. Sonuç itibariyle her ne kadar yöntemsel farklılıklar içerse de gerek Atatürk gerekse İnönü dönemi kültür politikalarının ortak paydası Türk kültürünü muasır medeniyetler seviyesinde görebilmektir.

KAYNAKLAR

A. Arşiv Belgeleri

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA) 10-30-0-0/144-32-16.

BCA 30-1-0-0/11-64-10.

BCA 30-10-0-0/117-817-2.

BCA 30-10-0-0/144-32-15.

BCA 30-10-0-0/191-312-1.

BCA 30-10-0-0/229-542-1.

BCA 30-10-0-0/26-147-10.

BCA 30-10-0-0/26-151-17.

BCA 30-10-0-0/4-21-19.

BCA 30-18-1-1/17-83-9.

BCA 30-18-1-2/110-15-4.
BCA 490-1-0-0/1005-879-1.
BCA 490-1-0-0/1005-880-2.
BCA 490-1-0-0/1017-921-2
BCA 490-1-0-0/1167-100-3.
BCA 490-1-0-0/1174-122-1.
BCA 490-1-0-0/1310-349-1.
BCA 490-1-0-0/1353-494-2.
BCA 490-1-0-0/13-71-5.
BCA 490-1-0-0/17-88-3.
BCA 490-1-0-0/2-9-8.
BCA 490-1-0-0/3-12-38.
BCA 490-1-0-0/4-20-1.
BCA 490-1-0-0/735-8-1.
BCA 490-1-0-0/847-351-1
TBMM Zabıt Ceridesi, Devre: 6, C. 24, İçtima: 3, Kırk Yedinci İnikat (15.04.1942).

B.Kitap, Makale ve Tezler

ANAMUR, Hasan (1998), "Hasan Ali Yücel ve Bir Aydınlanma Yolu Olarak Çeviri", **100. Doğum Yıldönümünde Hasan Ali Yücel**, (Haz. Songül Boybeyi), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

ANGI, Hacı (1997), **Atatürk İlkeleri ve Türk Devrimi**, Ankara: Angı Yayınları.

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I (1919-1938) (2006), Ankara: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Yayınları.

AY, Yasemin Mumcu (2009), "Türk Şiirinde Garip Hareketi" **Turkish Studies**, C.4, S.1-2, ss.1227-1276.

AYDEMİR, Şevket Süreyya (1969), **Tek Adam**, İstanbul: Yükselen Matbaası.

AYGÜL, Hasan Hüseyin (2008), **Türk Modernleşme Sürecinde Dil Olgusunun Sosyolojik Analizi,** Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta.

BAŞYİĞİT, Türkan (2002), "Türkiye'de Kırsal Kalkınma Politikaları (1923-1950)", **Türkler**, Yeni Türkiye Yayınları, C.17, Ankara.

BAYRAKTAR, Nuray (1999), **Halkevlerinin Ülke Kültürüne İnsanın Gelişimi ve Dönüşümü Açısından Katkıları**, Ankara: Halkevleri Yayınları.

BELGE, Murat (1983), "Türk Dili/Türk Dilinde Gelişmeler", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, C.10, İstanbul.

BORAK, Sadi (2004). **Atatürk ve Edebiyat**, İstanbul.

ÇALIŞKAN, Adem (2010), "Ana Çizgileriyle Cumhuriyet Devri Türk Şiirine Teorik Bir Yaklaşım 1923-160)", **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, C. 3, S. 10, ss.140-199.

ÇAVDAR, Tevfik (1999), **Türkiye'nin Demokrasi Tarihi 1839-1950**, Ankara: İmge Yayınları.

ÇEÇEN, Anıl (1990), **Atatürk'ün Kültür Kurumu Halkevleri**, Ankara: Gündoğan Yayınları.

ÇEÇEN, Anıl (1996), **Kültür ve Politika**, Ankara: Gündoğan Yayınları.

ÇELİK, Haydar Seçkin (2016), **İnönü Döneminde Kemalizm, Değişim ve Süreklilik**, Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlke ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

ÇIKAR, Mustafa (1997), **Hasan Ali Yücel ve Türk Kültür Reformu**, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

ELBİR, Bilal; KARAKAŞ, Ömer (2007, "Cumhuriyet Dönemi Türk Kültür ve Edebiyatında Hümanizmin Etkileri", **Turkısh Studıes**, C.2, Sayı:.4, ss. 381-392.

ENGİNÜN, İnci (2002), "Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı", **Türkler**, Yeni Türkiye Yayınları, C. 18, Ankara.

ERTOP, Konur (1998), "Roman ve Öyküde Toplumsal Sorunlara Ayna Tutanlar (1923-1940)", **Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatı Sempozyumu**, Ankara.

GÖÇGÜN, Önder (1995), **Edebiyat Dünyası ve Atatürk**, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

GÖK, Hacı Veli (2011), **Atatürk ve İnönü Dönemi Kültür Politikaları**, Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kırşehir.

GÖKALP, Ziya (1995), **Türkçülüğün Esasları**, İstanbul: Toker Yayınları.

İLHAN, Attila (1999), "Attila İlhan'la Çeviri Üzerine" **Cumhuriyet Dönemi Edebiyat Çevirileri Seçkisi**, Söyleşi: Selim İleri, Haz. Öner Yağcı, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

İNAN, Afet(2007), **Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

KAFESOĞLU, İbrahim (2005), **Türk Milli Kültürü**, İstanbul: Ötüken Yayınları.

KARA, Adem (1999), **Halkevleri Nedir?**, Ankara: Halkevleri Yayınları.

KARAL, Enver Ziya (1998), **Atatürk ve Devrim (Konferanslar ve Makaleler 1935-1978)**, Ankara: ODTÜ Yayınları.

KARANTAY, Suat (1999), "Tercüme Bürosu Normlar ve İşlevler*",* **Cumhuriyet Dönemi Edebiyat Çevirileri Seçkisi**, Haz. Öner Yağcı, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

KARTEKİN, Enver (1973), **Devrim Tarihi ve Türkiye Cumhuriyeti Rejimi**, İstanbul: Sinan Yayınları.

KODAMAN, Bayram (1999), **Cumhuriyetin Tarihi-Fikri Temelleri ve Atatürk,** Isparta.

KONGAR, Emre (1989), **Kültür Üzerine**, İstanbul: Remzi Kitapevi Yayınları.

KORUCU, Burcu (2007), **Türk Hümanizminin Çeviri Boyutu: Tercüme Bürosu ve Tercüme Dergisi (1940-1946)**, Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

KÜLEBİ, Cahit; BELGE, Murat (1983), "Türk Dili", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, C.10, İstanbul.

LAHBABİ, M. Aziz (1980), **Kapalıdan Açığa Milli Kültürler Ve İnsanî Medeniyet**, (Çeviren: Prof. Dr. Bahaeddin Yediyıldız), İstanbul.

LEWIS, Bernard (2004), **Modern Türkiye'nin Doğuşu,** Ankara: TTK Yayınları.

ÖZEL, Emine (2007), **Atatürk Dönemi Türk Eğitim Politikaları**, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kütahya.

SAKAOĞLU, Saim (1990), **Atatürk, Gençlik ve Kültür**, Konya: Selçuk Üniversitesi Yayınları.

SARIÇAM, İbrahim; ERŞAHİN, Seyfettin (2006), **İslam Medeniyeti Tarihi**, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

SONSÖZ, Hande (2010), **II. Dünya Savaşı'nın Türk Hikâye ve Romanına Etkileri**, Yeditepe Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul.

SÖNMEZ, Şinasi (2000), **Eğitim ve Siyasette Hasan Ali Yücel**, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

ŞEKER, Kadir (2006), **İnönü Dönemi Kültür Hayatı (1938-1950),** Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmış Doktora Tezi, Isparta.

ŞENDENİZ, Özlem (2014), "Erken Cumhuriyet Dönemi Dil Politikaları: Güneş Türk Dil Teorisinin Türk Basınında Yansımaları.", **Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi**, Sene:10, Sayı: 20, Güz, ss.308-326.

TEMİZHAN, Oğuz (2006), **Halkevleri ve Halkevlerinin 1932-1940 Arası Eğitim Faaliyetleri**, Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

TONGA, Necati (2007), “Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatında Divan Şiiri Tartışmaları ve Gelenekten Faydalanma”, **Turkish Studies**, C.2, S.4, ss.771-782.

TURAN, Şerafettin (2000), **İsmet İnönü: Yaşamı, Dönemi ve Kişiliği**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

TURAN, Şerafettin (2019), **Türk Kültür Tarihi**, İstanbul: Bilgi Yayınevi.

UÇMAN, Abdullah (1999), "Islahat-ı İlmiyye Encümeni", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C.19, İstanbul, ss. 207-209.

UÇMAN, Abdullah (2016), "Ataç, Nurullah", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. Ek-1, ss.132-133.

YÜKSEL, Ahmet Haluk (1987), **Atatürkçü Düşünce Sisteminde Kültürel İletişimin Modele Dayalı Boyutları**, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

C. Elektronik Kaynaklar

https://www.ttk.gov.tr/genel/tarihce/ (Erişim Tarihi: 09.12.2020)

EKLER

EK-1 İstanbul ve Ankara Yükseköğretim Kurumlarında Türk Devrim Tarihi ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Derslerini Okutacak Profesör ve Doçentlere Ait Kadroların Onayı ve Bu Kadrolarda Çalışacakların Olağanüstü Zamdan Faydalanmaları. **(BCA)**

T. C.
BAŞBAKANLIK
MUAMELÂT UMUM MÜDÜRLÜĞÜ
Kararlar Müdürlüğü
Kurar sayısı
3

3795

Karar

Ücretleri 1946 yılı Millî Eğitim Bakanlığı bütçesinin 518 inci " Kanunları gereğince verilecek ücretler ve tazminatlar"bölümünün "E" cetveline giren 5 inci " Konferans ve devrim tarihi dersleri ücreti" maddesine konulan ödenekten verilmek üzere İstanbul ve Ankara Yüksek öğrenim kurumlarında Türk Devrim tarihi ve Türkiye Cumhuriyeti Rejimi derslerini okutacak profesör ve Doçentlere ait ilişik cetvelde yazılı kadroların 1/1/1946 tarihinden geçerli olmak üzere onanması ve bu kadrolarda çalıştırılacakların olağanüstü zamdan faydalanmaları; Millî Eğitim Bakanlığının 21/11/1945 tarihli ve 4205/4/5553 sayılı yazısı ve Maliye Bakanlığının 9/2/1946 tarihli ve 1126/21-397 sayılı mütalâası üzerine, 4817 sayılı kanunun 5 ve 4178 sayılı kanunun 7 inci maddelerine göre, Bakanlar Kurulunca 22/2/1946 tarihinde kararlaştırılmıştır.

CUMHURBAŞKANI

Başbakan | Adalet Bakanı | Milli Savunma Bakanı | İçişleri Bakanı | Dışişleri Bakanı V.

Maliye Bakanı | Milli Eğitim Bakanı | Bayındırlık Bakanı | Ekonomi Bakanı | Sa. ve So. Y. Bakanı

Gümrük ve Tekel Bakanı | Tarım Bakanı | Ulaştırma Bakanı | Ticaret Bakanı | Çalışma Bakanı

EK-2 Türk Dili Yerine Yabancı Dil Kullananların Cezalandırılmasına Dair CHP Manisa Milletvekili Sabri Toprak'ın Kanun Teklifi. **(BCA)**

T. B. M. M. RİYASETİ
Kâtibi Umumiliği
Kanunlar müdürlüğü
Sayı
4082
3129

T. C.
BAŞBAKANLIK
CUMHURİYET ARŞİVİ

Ankara 5 - I - 1938

İ : 6

Başvekâlete

Manisa Mebusu Sabri Toprak tarafından , Türk dili yerine yabancı dil kullananların cezalandırılmalarına dair verilen ve Dehiliye ve Adliye Encümenlerine havale edilmiş olan kanun teklifinin tasdikli bir sureti ilişik olarak sunulmuştur .

Alındığının bildirilmesini rica ederim .

V.g. R.g.

B. M. M. Reisi
M. A. Kendal

yazı İşlerine?
6 - I - 938

030 | 10 | | 4 | 21 | 15

BAŞVEKÂLET EVRAM
Sayılı | Numara | Dosyası
5-1-938 | 4/112 | 6

EK- 3 Darülfünun Yönetmeliğinin Altıncı Maddesinde Yazılı Edebiyat Fakültesi Dersleri Meyanına (Arasına) Türkiye İnkılabı Tarihi Dersinin Konulması. **(BCA)**

T. C.
BAŞBAKANLIK
CUMHURİYET ARŞİVİ

- 195 -

باش وكالت
قلم مخصوص مديريتى
عدد
٢٩٩٥

2995

« قرارنامه »

٧ كانون اول ٣٤١ تاريخ و ٢٨٧٥ نومرولى قرارنامه يه ذيلدر :

دار الفنون تعليماتنامه سنك آلتنجى ماده سنده مندرج ادبيات فاكولتهسى درسلرى ميانه « توركيه انقلابى تاريخى » درسنك ده علاوه سى معارف وكالتنك ١٠ كانون ثانى ١٩٢٦ تاريخ و قلم مخصوص ٤١ نومرولى تذكره سيله وقوع بولان تكليفى اوزرينه ، اجرا وكيللرى هيئتنك ١٢ كانون ثانى ١٩٢٦ تاريخلى اجتماعنده تصويب و قبول اولونمشدر .

١٢ كانون ثانى ١٩٢٦

رئيس جمهور
غازى

خارجيه وكيلى — داخليه وكيلى — بحريه وكيلى — مدافعه ماليه وكيلى — عدليه وكيلى — باش وكيل

صحيه و معاونت اجتماعيه وكيلى — تجارت وكيلى — زراعت وكيلى — نافعه وكالتى وكيلى — معارف وكيلى — ماليه وكيلى

01 01 18 010 | 017 | 83

AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi

Cilt : 9 Sayı : 26 Sayfa: 372 - 384 Mart 2021 Türkiye

Araştırma Makalesi

SOSYAL MEDYADA TÜRK ATASÖZLERİNİN DURUMU ÜZERİNE BAZI TESPİTLER

Dr. Öğr. Üye Erhan ÇAPRAZ♣

ÖZ

Bu yazıda, nitel gözleme göre Türk atasözlerinin sosyal medyada durumu ele alınmıştır. Malum olduğu üzere atasözleri, sözlü kültür ortamında bir milletin bin yıllara uzanan hayat tecrübesinin, yani örfünün bugünlere erişmiş kalıplarıdır. Diğer bir ifade ile, töreye dayalı olarak sözlü kültürün kalıp söz aktarımı, atasözlerini doğurmuş ve gelenekleşen bir atasözü anlayışını da beraberinde getirmiştir. Fakat gerek yazılı kültür, gerekse devamında büyük bir gelişme kaydeden elektronik kültür ortamı, doğal olarak kendi şartları içerisinde bu atasözü anlayışının bir değişim ve dönüşüm yaşamasını da zorunlu kılmıştır. Yani atasözlerinin karşısına çoğu zaman bir "motto"ya (=slogan) dönüşen özdeyişleri çıkarmıştır. Bundan dolayı kanaatimize göre özdeyişler, tıpkı atasözlerinin sözlü kültürde sahip oldukları gibi, yazılı ve görsel kültürün kalıpları şeklinde bir form kazanmış görünmektedir. Yazılı kültürün hakimiyetini perçinleyen elektronik kültür ortamı ise özdeyişlerin kazanmış olduğu bu formun özellikle sosyal medyada daha da popülerleşmesini sağlamış olmalıdır. Zira atasözleri, sadece ödev sitelerinde, il kültür müdürlüklerinin internet sayfalarında ve Facebook, Twitter ve İnstegram gibi yaygın sosyal medya araçlarında atıl durumda kalmıştır. Aslında yaşanan bu durum, sözün zamana ve zemine bağlı döngüselliğidir. Fakat insanlık boyunca devam edecek olan bu kaotik süreçte bizlere düşen temel görevlerden biri de, elimizden geldiği kadar elektronik kültür ortamında da atasözlerini daha çok ön plana çıkarıp Türk töresinin, Türk idrak ve belleğinin sürekliliğini temine çalışmak olmalıdır. Dolayısıyla bizim açımızdan sadece önemli bir "geliştirme" içeren bu tutum, diğer taraftan, Türk toplumunun kendi geleceğini teminat altına alma çabasının açık bir tezahürü olarak da değerlendirilebilir. Bunun için de öncelikle çocuklar için ilköğretimden itibaren formel bir eğitim kanalı açılması zorunludur. Çeşitli ve zengin etkinliklerle zenginleştirilmiş formel eğitim sayesinde atasözlerinin genç dimağlarda yer edinmesi sağlanmalıdır. Başta T.C. Millî Eğitim Bakanlığı, T.C. Kültür Bakanlığı ve Türk Dil Kurumu olmak üzere kurumlar arasında bir işbirliği gerçekleştirilerek gerekirse oluşturulacak bağımsız bir birim sayesinde sözlü kültür ürünlerimizin her türlü ortamda tanıtılması ve benimsetilmesi için faaliyet ve projeler planlanmalıdır. Zira yapılan gözleme göre ancak bu sayede atasözlerin her türlü sosyal medya aracında işlerlik kazanabileceği aşikârdır.

Anahtar Kelimeler: *sosyal medya, atasözü, özdeyiş, Türk halkbilimi, folklor*

SOME DETERMİNATİONS ON THE STATUS OF TURKİSH PROVERBS İN SOCİAL MEDİA

ABSTRACT

In this article, the situation of Turkish proverbs in social media according to qualitative observation is discussed. As it is known, proverbs are the patterns of the life experience of a nation extending to thousands of years in an oral cultural environment, that is, the custom. In other words, the stereotypical transmission of the verbal culture based on custom gave birth to proverbs and brought along a tradition of proverbism. However, both the written culture and the electronic culture environment, which has made great progress in its continuation, naturally made it necessary for this proverb understanding to experience a change and transformation in its own conditions. In other words, he has brought out proverbs that often turn into a "motto" (=slogan) against proverbs. Therefore, in our opinion, proverbs seem to have acquired a form in

♣ Erciyes Üniversitesi/Edebiyat Fakültesi/Türk Dili Ve Edebiyatı Bölümü/Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı, erhancapraz38@gmail.com, Orcıd ID: 0000-0001-8705-4981

Makalenin Dergiye Ulaşma Tarihi:31.12.2020 Yayın Kabul Tarihi: 11.03.2021

the form of patterns of written and visual culture, just as proverbs have in oral culture. The electronic culture environment, which reinforces the dominance of the written culture, must have made this form, which has been gained by the aphorisms, become more popular especially in social media. Because proverbs remained idle only on homework sites, on the websites of provincial cultural directorates and on common social media tools such as Facebook, Twitter and Instagram. In fact, this situation is the cyclicity of the word depending on time and ground. However, in this chaotic process that will continue throughout humanity, one of our main duties should be to bring the proverbs to the forefront in the electronic cultural environment as much as we can and to ensure the continuity of Turkish tradition, Turkish understanding and memory. Therefore, this attitude, which includes only an important "development" for us, can also be considered as a clear manifestation of the effort of Turkish society to secure its own future. For this, it is obligatory to open a formal education channel for children starting from primary education. Thanks to formal education enriched with various and rich activities, it should be ensured that proverbs have a place in young minds. First of all, T.C. Ministry of National Education, activities and projects should be planned for the promotion and adoption of our oral cultural products in all kinds of environments, with the help of an independent unit to be established, if necessary, through a cooperation between institutions, including the T. C. Ministry of Culture and the Turkish Language Association. Because, according to the observations made, it is obvious that only this way proverbs can work in all kinds of social media tools.

Keywords: Social media, proverb, aphorism, Turkish folklore, folklore

Giriş

İnternet üzerinde yaptığımız nitel gözleme göre Türkler, duygu ve düşüncelerinin aktarımında kültürün yaygın söz kalıpları olan atasözlerini pek fazla tercih etmemektedir. Hâlbuki atasözleri, binlerce yıllık Türk idrak ve kabiliyetinin en veciz ifade şekillerini oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu yazıdaki temel gaye, "ata yadigârları" (Dilçin, 2000: XII) olarak kabul edilen Türk atasözlerine daha çok dikkat çekmek, bugün artık iletişimin büyük ölçüde gerçekleştiği sosyal medyada atasözlerine daha çok alan açılması için insanlarda bir ilgi ve hassasiyet oluşturabilmenin imkân ve çarelerini tartışmaktır. Zira bugün geldiğimiz zamanda internet, halkbilimi araştırmalarının bizatihi vitrinini oluşturmaktadır (Çobanoğlu 2018: 125). Diğer taraftan Türklerin söz konusu âlemde daha ziyade "tüketici" olarak yer almaları (Özdemir 2012: 408), belki insanları belirli açılardan sınırlayan ideolojik bir tavır içeriyor gibi görülebilse de bu ilginin ne kadar elzem olduğu açıkça ortadır. Bu bağlamda biz araştırmacılara düşen temel görevlerden biri de mensubu olduğumuz toplumda sanal âlemdeki eylemlerimizi bilimin sınırları içerisinde "geliştirme"ye yönelik çalışmalarda bulunmak olmalıdır. Zira Trevor Blank'ın ifade ettiği üzere, internette "folklor grubu" üzerine araştırma yapan folklorcuların işi, sadece "gözlem" veya "gerçek kimlik ve yaratıcılarının bilgisini kaydetmek" değil, her grup üyesi arasında gerçekleşen davranış ve yürütmenin kurallarını geliştirmenin yollarını da bulmaktır (Maria, Zoi vd. 2018: 20). Bu itibarla yazıda, öncelikle Türk atasözlerinin özellik ve imkânları üzerinde durulacaktır. Daha sonra sanal âlemde Türk atasözlerinin durumu ele alınacaktır. Son/Sonuç kısmında ise bu özellik ve imkânlarına bağlı olarak özellikle sosyal medyada Türk atasözlerine dönük bir duyarlılık oluşturabilmenin yolu/yolları dile getirilecektir.

1. Türk Atasözleri Üzerine

Malum olduğu üzere insanlığın kültür macerası ilk olarak "söz" ile başlamıştır. Henüz yazının bilinmediği bu süreçte [=birincil sözlü kültür ortamı] her türlü bilgi ve tecrübe aktarımı sadece insanın hafızasına bağlı olduğu için insan zihni bu ortamda düşüncenin korunup tekrar hatırlanabilmesi için "ezberleme", "bellekte saklama", "dönüştürme", "kalıplaştırma" ve "hatırlama" gibi pratik çözümler geliştirmiştir (Ong, 2007: 46-96). Bu yüzden sözlü gelenekten kaynaklanan anlatım biçimlerinin bazı hazır düşünme kalıpları içermesi gerekir. Bu ise anlatıda "ritmik, dengeli tekrarlar", "ünsüz ve ünlü seslerin uyumu", "sıfatlar ve başka kalıpsal ifadeler", "atasözleri" ve "düşünceyi belli izleklere yerleştirme" yolu ile sağlanır (Ong 2007: 49-50). Dolayısıyla Türklerin "sav, sagu, koşuk ve destan" gibi ilk dönem sözlü eserlerine baktığımızda, başlangıçtan itibaren Türk sözel edebiyat geleneğinin "nazım" ve "sav" temelli bir gelişme süreci yaşadığı rahatlıkla ifade edilebilir. Hatta bazı atasözlerinin ses ve ritim özellikleri, savların da nazma bağlı bir değişim ve dönüşüm geçirdiklerini bize açıkça göstermektedir. Bu açıdan da baktığımız zaman, sözlü kültür ortamında her türlü bilgi, tecrübe ve düşüncenin "atasözleri"ne de bağlı bir aktarım süreci yaşadığı aşikârdır. Nitekim bizim de içerisinde yer aldığımız Doğu edebiyatı geleneğinde halk hikmetini ve hayat görüşünü ifade eden atasözleri birer "hikâye özeti" olarak kabul edilmektedir (Yazıcı 1998: 480). Hatta Türk folklorunun devrelerinden "örtülü devre"de Ahmet Vefik Paşa tarafından folklorun bizzat "hikmet-i âvâm" şeklinde tabir edilen atasözleri ile ilişkilendirildiği görülmektedir. Bu gerçeklerden de yola çıkarak düşünceyi aktarım vasıtaları olarak sözlü kültür ortamının "atasözü"nü; çok sonraları ortaya çıkan yazılı kültür ortamının "özdeyiş"i ve elektronik (görsel) kültür ortamının ise daha popüler nitelikteki "özdeyiş", "motto" ve "aforizma"yı öne çıkardığını görmekteyiz.

Atasözleri, insanların cemiyet şuuruna erişmesiyle doğmuş "medenîleşmiş töreler"dir (Dilçin 2000: XV). Özkul Çobanoğlu, "milletlerin karakterlerini, hayat karşısında tavır ve zihniyetlerini ifade eden özlü sözler" olarak tanımladığı atasözlerinin taşıdıkları mesajlar ve yönlendirdikleri davranışlar itibariyle, Türk milletinin temel zihin yapısını gösteren birlik ve bütünlüğü ifade etmeleri bakımından sözlü edebiyat türleri içinde ayrı bir ehemmiyete sahip olduğunu belirtmektedir (Çobanoğlu 2004: 1). Ayrıca bunlar, "millî karakterimizi yansıtan, coğrafya, lehçe vb. farklılıkların ötesinde bütün Türkleri birleştiren önemli bir kaynaktır." (Çobanoğlu 2004: 1). Nebi Özdemir ise atasözlerinin "Türk kültürünün damıtılmış bellekleri" olduğunu, "dolayısıyla kültürel kalıtım araştırmaları için şifreler içerdiğini" (Özdemir 2012: 398) bildirmektedir. *Dîvânu Lugâti't-Türk*'teki örneklerinden hareketle Türk atasözlerini "kavramsal birleştirme (conceptual integration)" kuramına göre inceleyen Adnan Rüştü Karabeyoğlu ise atasözlerinin kültürü kavramsallaştırdığını [=kültürel kavramsallaştırma], yani bunların bugün de büyük ölçüde geçerli olan Türk idrak ve belleğinin varlık âlemini kavramsallaştırma tarz ve tercihleri ile bunları yönlendiren tavır ve unsurlarını içerdiğini ifade etmektedir (Karabeyoğlu 2015: 1-3). Bu itibarla, bin yıllardır Türk kültür belleğinin sahip olduğu değerlerin aktarımda atasözlerimizin taşıdığı önem açıkça ortadır.

"Atalarsözünü tutmayanı yabana atarlar", "Ulu sözü dinlemeyen uluyukalır", "Atalarsözü evlada mirastır", "Atalarsözünü tutan yüce dağlar aşar", "Atalarsözü tutmayan yolu ya teke ya büke", "Atalarsözü tutmayan ok gibi atılır" ve "Ataların bir sözü bin öğüde geçer" gibi atasözlerimizde de görüldüğü üzere atasözleri, kendisini

üreten Türk halkının nazarında "güç ve saygınlık kaynağı" olarak tarif edilmektedir (Başgöz 1998: 116). Ayrıca, "Atasözü, hırsızı akıllı yapar", "Atasözü, köylüyü Moskova'ya kadar götürür", "Atasözü, insanı kurtarıcı bir uyarıdır", "Atasözü, insana teselli verir", "Atasözü, insana güzel konuşma öğretir", "Atasözü, insanı değerli kılar", "Atasözü, güçlükleri uzaklaştırır" ve "Atasözü, ata benzer, gerçek yittiği zaman, onu bulmak için atasözü kullanırız" (Başgöz 1998: 117) gibi değişik ülkelere ait atasözlerine baktığımızda da atasözlerinin insan hayatının pek çok alanında yüklendiği "işlev"ler sayesinde insanı çekip çevirme kudretine sahip olduğu görülmektedir. Kısacası, "kısalık", "geleneksel değeri olmak", "gerçeği yansıtmak" ve "konuşmaya katkı sağlamak" (Başgöz 1998: 117) gibi tüm kültürlerin anlaştığı ortak nitelikleri ile atasözleri, ulusal karakterleri yanında, taşıdıkları evrensel değerlere de bağlı olarak uluslararası kaynaşmanın ve yakınlaşmanın sağlanmasında da en etkili araçtır.

Atasözlerinin görsel kültür ortamına gelinceye kadar yazının da etkili olduğu edebî gelenekte de yaygın bir kullanıma sahip olduğu görülmektedir. Halk şiirinde yaygın olarak nasihat destanlarında; divan şiirinde ise pendnameler başta olmak üzere mesnevilerde bunların oldukça zengin bir kullanım alanı mevcuttur (Dilçin 2000: XIII). Hatta divan şiirinde daha sonraki süreçte, muhtemelen atasözlerine bağlı olarak "tabirat, kinayat ve kelam-ı kibar" gibi sözler de ortaya çıkmıştır (Dilçin 2000: XXI).

Edebî gelenekte atasözlerinin tam anlamıyla bağımsız bir sosyal kullanım alanı olduğu söylenemez. Bunlar genellikle destan, hikâye, masal, efsane ve türkü içinde veya konuşma ve tartışmalarda kullanılmaktadır. Dolayısıyla atasözlerinin "süsleme", "kişisel konuşmayı güzelleştirme", "destekleme" ve "iletişimi güçlendirme" (Başgöz 1998: 118) gibi işlevlerine de baktığımız zaman ise bunların daha çok fikirleri kuvvetlendirdiği için sıklıkla konuşmanın bir parçası olduğu görülmektedir. Ayrıca şairler, şiirlerini süslemek ve bir faslı açar ve kaparken insanların tereddütsüz inanıp kabul edeceği bir söz söylemek icap ettiği için de atasözlerine eserlerinde sıklıkla yer vermişlerdir (Dilçin 2000: XXI). Nitekim Hâmit Efendi, *Emsâl-i Meydânî* tercümesinde bu hususu şöyle dile getirmektedir:

Meselin nef'i çün hüveydâdır

Zûr-ı bâzû-yı şi'r ü inşâdır

Şi'r ü inşâ anınla muhkem olur

Kime îrâd olunsa mülzem olur (Dilçin 2000: XXII).

XVIII. yüzyılda yaşamış halk şairi Levnî de meşhur atalar sözü destanında, atasözlerini tutan insanların selim bir kalbe sahip olacağını ve diğer insanlarla bir gönül birliği sağlayabileceğini bize açıkça telkin etmektedir:

Tut atalar sözün kalb-i selîm ol

Gönülden gönüle yol var demişler

Gider yavuzluğu tab-ı halîm ol

Sarp sirke kabına zarar demişler (Dilçin 2000: XXII).

Atasözlerinin doğrudan hikmete ve hakikate açılan bir tarafı da vardır. Nitekim Tanzimat dönemi şairi İbrahim Şinasi de atasözlerini "hikmetü'l-avâm" yani halk hikmeti, halk felsefesi şeklinde ifade etmiştir (Dilçin 2000: XXIII). Ayrıca eski bir atasözümüzde de "Atalarsözü *Kur'an*'a girmez; yanınca lök lök yelişür (=birlikte koşup yarışır)" denmekte, halkın nazarında atasözlerinin hakikate oldukça yakın bir mesafede olduğu açıkça vurgulanmaktadır. Nitekim Yalçın Koç da eserinde bu hikmet ve hakikat aktarıma "maya" adını vermiş, mayanın da Türkistan'dan Anadolu'ya gelen "kelam" olduğunu bildirmiştir (Koç 2007: 16). M. Fuad Köprülü ise *Türk Edebiyatı'nda İlk Mutasavvıflar* adlı eserinde Türkistan'da Ahmet Yesevî ile başlayan bu kelam aktarımının Anadolu'da Yunus Emre'nin şahsında ve şiirlerinde yeniden mayalandığını ortaya koymuştur (Köprülü 2007). Dolayısıyla Türklerde İslamiyet'in kabulü ile birlikte atasözlerine de bağlı yoğun bir hikmet aktarımının/anlatımının yaşanmaya başladığı söylenebilir.

Dîvânu Lugâti't-Türk'te yer alan "Faziletin başı dil", "Kuru kaşık ağza yaraşmaz, kuru söz kulağa yakışmaz", "Kul Allah'a taptı. O, hakana hizmet etti", "Faziletsizden devlet uzaklaşır" ve "Hakanlar arasında karanlık işi rüşvet açar" şeklindeki atasözleri, bunların "o dönemde halkın ve yöneticilerin söz iletişimlerini düzenleyen temel ilkeler olduğu[nu]" (Özdemir 2017: 65) göstermektedir. Hatta Özdemir'in belirttiği üzere "Bugünkü kişisel gelişim ve etkili iletişim yöntemleri alanlarında da benzer ilkelerin öğütlenmesi" (Özdemir 2017: 65) de atasözlerimizin dünden bugüne etkili iletişim becerilerimizi düzenleme ve geliştirmedeki gücünü açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla atasözlerimizi, diplomaside, özellikle de "kültürel diplomasi"de "uluslararası ilişkiler sahası için de değerli bir kaynak" olarak da değerlendirebiliriz (Özdemir 2017: 56). Hatta atasözlerimiz sayesinde kavramsallaştırılmış olan Türk kültür kalıplarının "kültür turizmi"ne yönelik olarak sunulması/kullanılması da pekâlâ mümkündür. Zira Türk töresine ait özelliklerin, taşıdığı evrensel değerlere bağlı olarak küresel ölçekte bir çeşni ve zenginlik katacağı da aşikârdır.

Özdeyişlere baktığımız zaman ise bunların söyleyeni belli "engin bir deneyimin, zengin bir yaşamın imbiğinden süzülmüş ya da derin bir gözlem gücüne yaslanmış sözler" (Üster 2017: 13) olduğu görülür. Böylesi sözler, daha ziyade, roman, deneme, şiir, felsefe yazısı, yaşamöyküsü, özyaşamöyküsü ya da anı kitaplarında karşımıza çıkar (Üster 2017: 13). Özdeyişler sayesinde, "Bir düşünceyi, bir duyguyu, bir ilkeyi kestirmeden anlatan, eskilerin vecize ya da kelam-ı kibar, Batılıların maxime yada aphorisme (aforizma) dedikleri bu özlü sözlerle karşılaştırdığımızda, önümüzde yaşamın o güne değin hiç aklımıza gelmemiş bir boyutu açılır, konuya o güne değin hiç öyle bakmamış olduğumuzu sezinleriz." (Üster 2017: 13).

Hiç şüphesiz, bu özellikleri ile özdeyişlerin atasözlerine çok yaklaştığını söyleyebiliriz. Hatta özdeyişlerin, özellikle sosyal medyada bir atasözü gibi kabul görüp yayılmasında da hemen hemen aynı özellik ve işleve haiz olmalarının tesiri büyük olmalıdır. Fakat atasözleri, Türk'ün idrak, bellek ve töresine "içkin" kavramsallaştırmaları içerdiği için, bu sözlerin toplum açısından özdeyişlerden daha üstün melekelere sahip olduğu unutulmamalıdır. Nitekim Dehri Dilçin de "her sınıf halk arasına girip yayılarak bütün ulusun ruh ve vicdanına nüfuz et[meleri]" (Dilçin 2000: XV) yönüyle bunların "yarı canlı" diye nitelediği özdeyişlerden ayrıldığını belirtmektedir.

2. İnternet ve Atasözleri

İnternet ve onu destekleyen dijital teknolojinin tamamı, "kitlesel ve ortak çalışmaya dayalı yaratıcı bir yapıttır." (Lee 2019: 10). Her ne kadar bu teknoloji, "dönüştürücü" ve "özgürleştirici" olsa da Wikipedia örneğinde açıkça görüldüğü üzere münferit uzmanların rolünü kontrol altına alarak kolektif akıl yaratır (Lee 2019: 10, 33). Dolayısıyla bu durum, "doğru"nun nitelik ve tanımlarının da her zaman değişmesine yol açmıştır. Diğer taraftan Edward Ashford Lee'ye göre internetin ortaya koyduğu paradigmalar, günümüzde düzenli olarak inşa ettiğimiz teknolojik sistemlerin karmaşıklığını anlamada merkezi bir role sahiptir (Lee 2019: 15). Soyutlama, kodlama, öz-düzenleme, sanallaştırma ve programlama arasındaki karmaşık ve diyalektik etkileşim ise dijital kültürü doğurmuştur (Gere 2019: 65). Bu bağlamda dil de, "kod" veya "sistem" gibi "ayrık elemanlarla uğraştığı için dijital sayılabiliyorsa tüm insanlık kültürü de bu anlamda dijital sayılabilir." (Gere 2019: 19).

Tamamen kültürel açıdan baktığımız zaman ise internet, bir taraftan geleneklerin oluşmasına imkân sağlarken, diğer taraftan oluşmuş olanın yayılmasına aracılık eden ve bütün bunları üreten konumuna yükselmiştir (Çobanoğlu, 2018: 124). Zira "her türlü bilgi, artık çoğunlukla dijital formdadır." (Gere 2019: 16). Dolayısıyla internet, atasözlerinden daha çok, yazılı kültürünün söz kalıpları olarak ortaya çıkan özdeyişler için daha verimli bir alanı teşkil etmektedir. Diğer taraftan, "sanal ve dijital kültür çağı", aynı zamanda "özetlemeler ve kısaltmalar çağıdır." (Özdemir 2012: 388). Bu durum da hem atasözleri hem de özdeyişlerin sosyal medya sayfalarında paylaşım sıklığını artırmış olmalıdır. Diğer taraftan atasözleri gibi sözlü edebiyat ürünleri, sanal ağlar sayesinde hiçbir dönemde olmadığı kadar küresel ölçekte paylaşılmaya başlanmıştır (Özdemir 2012: 392).

Buna karşılık sanal ve dijital kültürün kişi üzerinde olumsuz bir tarafı da vardır. İfade yitimi ve yetersizliği (Özdemir 2012: 408), edebî ve kültürel açıdan etkili iletişimin önündeki en büyük engel olarak durmaktadır.[1] Zira, güzel ifade peşinden koşmak hızla akan zamanın ve büyük kentin esiri için pek de anlamlı gelmemektedir (Özdemir 2012: 408). Dolayısıyla bu ortamda "yaratıcılık" ve "estetik" gibi folklorun geleneksel ölçütleri yerlerini iletişime ve yayılıma bırakmaya yönelmiştir (Çobanoğlu 2018: 123). Bu yüzden sanal ortamda ifade büyük ölçüde sahibinden koparılarak bir kitle kültürü ürününe dönüştürülmektedir (Özdemir 2012: 408). Kanaatimizce bu duruma bağlı olarak da özdeyişler, sanal ortamda daha yaygın bir kullanım özelliği kazanmıştır. Dolayısıyla da özdeyişler, işlevsel açıdan bir atasözü gibi kullanılmaya başlanmıştır. Doğal olarak

[1] Öyle ki "gençler arasında gündelik yaşam için gerekli olan Türk toplumuna ve kültürüne özgü kalıp sözlerin dahi ya bilinmediği ya da doğru olarak söylenemediği belirlenmiştir. Doğum, evlilik, ölüm gibi geçiş dönemleriyle ilgili geleneksel ifadeler, kentli gündelik yaşamında unutulmaya başlanmıştır." (Özdemir 2012: 408). Bu durumda da medya/internet, "temel söylem yaratıcı ve aktarıcı aktör" hâline gelmektedir. Bu da Özdemir'in "tektürleşme" dediği olguyu doğurmaktadır. Diğer taraftan "kendini güzel ve etkili bir şekilde ifade edememe gençler çağı insanının ve toplumunun ana sorunu hâline gel[diği]" için "etkili iletişim kursları" ile "iletişim engellerinin tedavisine yönelik programların sayısında" bir "artış" olmuştur (Özdemir 2012: 408). Ayrıca "çeşitli kişi ve kurumlar, sözü edilen ifade yitiminden kaynaklanan ihtiyaçları karşılamak üzere hizmet vermeye başlamıştır." (Özdemir 2012: 408). Bu itibarla, atasözü bağlamında gerçekleştirilecek olan duyarlılık eylem ve etkinliklerin bu tür sorunların çözümüne önemli bir katkıda bulunacağı da bilinmelidir.

burada, “Bunda şaşılacak ne var?”, “Hikmet ve hakikat değerlerimiz ile çelişmediği müddetçe atasözü yerine özdeyiş, motto veya aforizma kullanılmasının ne sakıncası var?” gibi bazı sorular akla gelebilir. Elbette ki söz mecrasını muhakkak bulacaktır. Fakat bize göre bunun “kültürel kalıtım araştırmaları için şifreler içeren” (Özdemir 2012: 398) atasözleri ile yapılmasının Türk kültür evreninin devamlılığı ve sürekliliği açısından hayati öneme haiz olduğu da unutulmamalıdır.

Doğal olarak sanal ortamda özdeyişler ve bunların kullanım yaygınlığı, atasözlerinin “sanal/dijital bağlamda” dönüştürülmesinin bir sonucu ya da “ikincil sözlü kültürde sözlü bir türün [=atasözü] yeniden ortaya çıkışı” (De Vos 2018: 10) şeklinde de düşünülebilir.[2] Nitekim şehir efsanesi uzmanı Jan Harold Brunvand, günümüz efsanesinin icra edilmesinin yüz yüze iletişimden çok internet yoluyla şekillendiğini belirterek efsanenin sözlü anlatı olarak canlılığını kaybettiğini ve folklordan birçok farklı şekilde kalıplaştırıldığı, tek tipleştirildiği, suistimal edildiği, metalaştırılıp ambalajlandığı popüler kültüre göç ettiğini savunmaktadır (De Vos 2018: 9). Örneğin “http://www.haberler.com” adlı bir sitede “Temel Fıkralarından Sonra Şimdi de Laz Atasözleri Fenomen Oldu” haber başlığı altında, Facebook ve Twiter gibi sosyal paylaşım sitelerinde “Bir Laz atasözü der ki…” cümlesiyle başlayan Karadenizlilere ait güzel sözlerin yöresel şive ile yazılınca okuyanları gülmekten kırıp geçirdiği ifade edilmektedir (URL-9). Gerçekten sıralanan “Adami yapan da karidur, yikan da karidur, Laz deyip gecma o da 3 harflidur carbar, Madem kideyu miras, bende yiyeyum biraz” gibi sözlere bakıldığında, bunların kendi bağlamı içerisinde atasözlerimizin tesirinde oluştuğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bunların haberde “Laz atasözleri” olarak nitelendirilmesi de bu düşüncemizi destekler kanaatindeyiz. Diğer taraftan Simon J. Bronner yazısında internet ortamında yapay bir iletişimin ağı oluştuğunu ifade ederek bu süreçte ortaya konan folklor ürünlerinin geleneğin popüler algısına bağlı olarak büyük bir değişim ve dönüşüm geçirdiğini bildirmektedir (Bronner 2018: 45-94). Gerçekten de Brunvand’ın ifade ettiği gibi internet sürecinin, folklorun bağlama dayalı geleneksel yapısında büyük ölçüde olumsuz bir takım yapısal ve işlevsel değişimlere (bozulma) yol açtığı da artık bilinen bir gerçektir (De Vos 2018: 9).

Aslında burada internetteki çevirimiçi toplulukların kendilerine özgü taşıdığı bazı özellikleri de dikkate almamız gerekmektedir.[3] Zira, her forum, blog veya sohbet odasında en azından o an için genel bir ilgi uyandıran belli bir konu hakkında tartışan gruplar vardır ve bu insanlar bir folklor grubunu oluşturmaktadır (Maria, Zoi vd. 2018: 20). Bu elektronik siteler içinde yeni bir internet dili ve gelenekleri oluşturulur ve kurulur.

---

[2] D.C. Fernback, sözünü ettiğimiz bu durumu, “şehir efsaneleri” üzerinden şu şekilde ifade etmektedir: “Şehir efsaneleri, yıllardır medyada yer etmenin bir yolunu bulmuştur. Hikâye anlatmanın bu şekli, giderek medyaya daha fazla maruz kalan bir toplumda sözlü popüler kültürün devamlılığı ve gelişimi için etkin bir araçtır. Şehir efsanelerinin medyada yer etmesi, kültüre uygun bir sözlü geleneğe tutunmanın bir yoludur. Sanal ortamda şehir efsanelerinin bulunması, değişimi kucaklarken, aynı zamanda, geleneğin sürdürülmesini temin etme girişimlerimizin göstergesidir.” (De Vos 2018: 9).

[3] Wilson ve Ryder, çevirim içi grupların temel özellikleri olarak şunları sıralamaktadır: “1.Belli rolleri oynamak ve onların bazı ihtiyaçlarını sağlamak için birbirleriyle iletişime geçen insanlardan oluşur. 2. Bir grubun ya da bir toplumun üyeleri olarak kabul edilmek için onlar kurallara ve düzenlemelere uyar ve bu kuralları uygularlar. 3. Toplumun amacı olan ortak amaca hizmet ederler. Onların amacına dayanarak bu topluluklar uygulama toplulukları ve eğitim topluluklarına bölünürler.” (Maria, Zoi vd. 2018: 21).

Eşsiz ifade biçimleri ve belirli özellikler kazanılır. Çevirim içi tartışma çeşitliliği yoluyla yeni halk bilgeliği, ifadelerin tek vasıtası olarak interneti kullanarak yaratılmıştır. (Maria, Zoi vd. 2018: 20-21). Kısacası, bir çevirim içi toplumun üyeleri, kullandıkları özel dilin farklılıklarını ifade ettikleri çok güçlü bir iletişim kanalı olan internet erişimine sahiptir (Maria, Zoi vd., 2018: 21).

İşte bu elektronik sitelerde "yeni bir internet dili ve gelenekleri" (Maria, Zoi vd. 2018: 20) oluşturulurken kültürün temel kodlarını daha çok ihtiva eden atasözlerinin kullanılması, bir taraftan bu "çok güçlü iletişim kanalı"nda (Maria, Zoi vd. 2018: 21) kültürün kökleriyle temasla, yani kültür temelinde toplumun sürekliliğini sağlarken, diğer taraftan "çevirim içi tartışma çeşitliliği yoluyla" oluşan "halk bilgeliği"nin (Maria, Zoi vd. 2018: 20) gerçek halk bilgeliği ile doğrudan irtibata geçmesini temin edeceği de muhakkaktır.

Esasında kendilerini tariflerinden anlaşıldığı kadarıyla atasözlerinin tarihsel sürece bağlı olarak yaşadıkları dönüşüm de onların sosyal medyaya kolayca adepte olup işlevsellik kazanabileceğini bize açıkça göstermektedir. Onları ilk tarif denemesinin yer aldığı M. 1480-81 tarihli "Kitab-ı Atalar bi Fermayed Oğulları" adlı yazma eserde atasözleri, enbiya ve evliyaya ait, kaynağını doğrudan ayet ve hadislerden alan sözler olarak nitelendirilmektedir (Başgöz 1998: 119-120). İlhan Başgöz'e göre bu tarif ve tutum, konar-göçer kültürden sonra gelen yerleşik kültür ve yeni din anlayışından kaynaklanmaktadır. Fakat yazma sahibi bunu yaparken aslında sözlü kültürün, konar-göçer Türkmen hayatı ve atalarının mahsulü olan atasözlerinin yaşamasına yeni bir kaynak sağlayarak onların saygınlığına yeni bir güç katmaktadır (Başgöz 1998: 120-121). Dolayısıyla atasözü geleneği ile genel kültür arasındaki uyum bozulsa bile atasözleri yeniden bir tarif ve yorum sayesinde bozulan uyumu yeniden kurarak toplum nezdinde gücünü ve sosyal inanırlığını artırmayı başarabilmektedir (Başgöz 1998: 121). Hatta aynı kültür çevresinde anlamları birbiriyle çelişen atasözleri yaratılsa bile bunlar farklı bağlamlarda olumlu ve destekleyici bir işleve bürünürler (Başgöz 1995: 79). Bu durum, atasözlerinin sosyal medya da dâhil her koşul ve ortama kolaylıkla intibak edebileceğini de ispatlamaktadır.

Geldiğimiz bu noktada "Özdeyişler yerine veya özdeyişler kadar, atasözlerinin kullanımı ve sosyal medyada yaygınlık kazanması için ne yapılabilir?" sorusu büyük önem kazanmaktadır. Şüphesiz, bu soruya vereceğimiz cevaba bağlı olarak atasözlerimize dönük pek çok teklif sunulabilir. Fakat şu ana kadarki mevcut durumdan hareketle bir çözüme ulaşmanın daha makul bir yol olduğu görülmektedir.

Facebook, Twitter, bloglar ve kişisel ana sayfalardaki geniş topluluklar, "ilişkilendirme", "şekillendirme" ve "yayma" eylemlerinde aktif olarak müdahil olmaktadır (De Vos 2018: 10-11). Russell Frank'a göre de bu sayede folklorun iletişimine aracı olarak katkı sağlamanın ötesinde folklorun yeni biçimlerinin üretimi ve aktarımı için gerekli araçları sağlamışlardır. (De Vos 2018: 10-11). Brunvand'ın belirttiği üzere bu durum aslında, sözlü anlatının folklordan "bir çok farklı şekilde kalıplaştırıldığı, tek tipleştirildiği, suistimal edildiği, metalaştırılıp ambalajlandığı popüler kültüre göç etmesine" (De Vos 2018: 9) rağmen popüler kültürde ve internet kültüründe yeniden konumlandırılmalarını sağlamıştır. Diğer taraftan atasözlerinin kalıp yapısı, en azından onun bu kültür ortamlarında en düşük seviyede bir değişime uğramasına imkân

tanımıştır. Dolayısıyla internetin, atasözlerinin popüler kültürde de yaygın bir işlevsellik kazanmasındaki rolü hiç şüphesiz büyüktür. Ayrıca biraz önce de ifade ettiğimiz üzere, atasözlerinin geniş kültür çevreleri ile olan uyumu kolaylıkla sağlayabilme becerisi, onların bu süreçte başarılı olma ihtimalini daha da artırmaktadır.

Bu itibarla, 22.11.2020 tarihi itibariyle *Google* arama motorunda "atasözü" kelimesi üzerinden yaptığımız araştırmada 3.450.000 sonuç bulunmuştur. Bunların içerisinde atasözlerimize münferit olarak sadece http://www.atasozlerianlamlari.com ve http://www.atasozleri.gen.tr sitelerinde yer verilmiştir. Atasözlerimiz daha ziyade Bitlis, Bursa, Erzurum, Eskişehir, Samsun, Sakarya gibi illerimizin il kültür ve turizm portalları ile güzel sözlerin derlendiği sanal sayfalarda yer almaktadır. Bunlarda da yöreye has olduğu düşünülen bazı atasözlerimiz sadece sıralanmakla yetinilmiştir. Bunların dışında ise atasözlerimiz, http://www.dersimiz.com, http://www.dilbilgisi.net, http://www.turkedebiyati.org, http://www.leventyagmuroglu.com, http://www.ogretmenlersitesi.com, http://www.sorularsitesi.com, http://www.hercocuk.org, http://www.ogretmen.info, http://www.turkcesinifi.com, http://www.egitimsaglik.com gibi ödev ve eğitim portallarında daha popüler bir konumdadır. Buralarda ise ödeve dönük bir materyal olarak görülen atasözlerimiz, kısaca açıklanıp sıralanmıştır.

Atasözlerinin Facebook, Instagram ve Twitter gibi sosyal medya araçlarında ise nispeten daha aktif bir temsil kabiliyeti kazandığı açıktır. Fakat buralarda atasözüne dönük açılan sayfaların da -gayet doğal olarak- atasözlerimize dikkat çekmekten çok, atasözleri üzerinden beğenenlerinin sayısını artırmayı amaçladığı görülmektedir. Dolayısıyla işlevsellikten oldukça uzaktır. Her ne kadar reklama da dönük ticari kaygılarla açılmış olsa da bu sayfalar atasözlerimizin tanıtımı açısından hiç şüphesiz oldukça değerlidir.

Bu hususta devletin bazı resmî kurumlarının desteği de öne çıkmaktadır. Örneğin T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın da destek verdiği Üçler Bulduk'un akademik danışmanlığında hazırlanan "Unutulan Sözler Hayat Bulsun" adlı "eTwinning" projesi bu açıdan oldukça önemlidir. Bu yıl "Dede Korkut İzinde/Sözünde" temasıyla ikincisi düzenlenen uluslararası projenin ilki, İzmir Gaziemir Şehit Mustafa Yaman Anadolu İmam Hatip Lisesi ile Ankara Yasemin Karakaya Bilim ve Sanat Merkezi'nin ortak koordinesi ve Azerbaycan'ın da ortaklığı ile gerçekleştirilmiştir. *Dîvânu Lugâti't-Türk* temalı bu proje kapsamında lise öğrencileri, öykülerle atasözleri, posterlerle atasözleri, dramalar ve şarkılarla atasözleri gibi çalışmalar yapmışlardır. Ayrıca 14-16 Eylül 2018'de Bakü'de gerçekleştirilen çalıştayda da proje kapsamında yapılan çalışmalar sunulmuş ve materyal geliştirme atölyeleri gerçekleştirilmiştir (URL-1). Projenin çıktısı olarak da atasözleri kartı basılmış ve 20 fasikülden oluşan hikaye kitapları yayımlanmıştır (URL-2).

2008 yılında Türk Dil Kurumu, son albümünde 50'ye yakın deyim ve atasözüne yer verdiği için ünlü sanatçı Tarkan'ı takdir ile ödüllendirmiştir (URL-3). Dolayısıyla kurum, göstermiş olduğu bu hassasiyetle de kamuoyu nezdinde atasözlerine dönük büyük bir duyarlılık oluşturmaya çalışmıştır. Ayrıca Eğitim Reformu Girişimi'nin öğrenmenin en önemli bileşenlerinden biri olan merak üzerine atasözlerine bağlı olarak geliştirdiği kampanya da bu açıdan çok değerli bir örnek olarak kabul edilebilir.

Ayşegül Özbek'in aktardığı bilgilere göre "dilimizde merakla ilgili söylenmiş olumlu tek bir atasözünün olmadığına işaret eden kampanya, gelecek nesillere 'merak etmenin' önemini anlatan bir miras hazırlamayı amaçlıyor. Türkiye'nin tüm 'Merak Edenleri'ne seslenerek, 'Merak Atasözleri' kitapçığını birlikte oluşturmaya davet ediyor. Bunun için, 'Toplumda merak duygusunu uyandıran nesil biz olabiliriz' çağrısıyla, toplumun her kesiminden, hayatında meraka yer vermiş kişileri, www.merakedenler.org üzerinden ve sosyal medya kanallarında #MerakEdenler etiketini kullanarak kendi atasözünü yazmaya davet ediyor." (URL-4). Ayrıca haberde, sosyal medya üzerinden yürütülecek kampanyanın "Merak Edenler" filmleriyle de devam edeceği, kampanya sonunda, uzmanlardan oluşan bir komite tarafından seçilen atasözlerinin bir kitap olarak da yayımlanacağı aktarılmaktadır (URL-5).

Yukarıda da açık bir şekilde görüldüğü üzere herhâlde bu hususta yapılması gereken en önemli eylem, daha ilkokul ve ortaokul çağında iken folkloru, dolayısıyla atasözlerini formasyonun en önemli parçası hâline getirmektir. Nitekim Smaranda Gabriela Onofreia ve Letitia Iancu, bu hususu ele aldıkları bir makalede, pedagoji ile folklor arasında çok güçlü bir bağ olduğunu ortaya koyarak özellikle ilkokulda öğrencilerin öğrenim sürecinde folklor ruhunun canlı tutulması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bunun için en etkili unsur olarak da yeni teknolojik imkânlarla geliştirilmiş atasözü öğretimini görmüşlerdir (Onofreia ve Iancu 2015: 130-133). Ayrıca daha önce de vurguladığımız üzere atasözlerinin kalıp sözler içerisinde "kültürel kalıtım araştırmaları için şifreler içermesi" (Özdemir 2012: 398) bunların daha ziyade pedagojik formasyona uygun bir şekilde verilmesini, yani öğretilmesini de zorunlu kılmaktadır.

Aslında bu sürece bağlı olarak atasözleri üzerinden pek çok etkinlik düzenlenmiştir. Örneğin atasözü ve anlam kartları oluşturularak atasözleri bir hafıza oyununa dönüştürülmüştür (URL-6). Esra Canbolat isimli bir Türkçe öğretmeni hazırladığı "Deyim ve Atasözü Ağacımız Meyve Veriyor" etkinliği ile büyükçe bir saksıda dallarına deyim ve atasözleri asılmış bir ağaçtan her gün meyve yerine bir deyim veya atasözü koparılarak bunlar hikâyeleştirilmesini sağlamıştır (URL-7). Bilgisayar teknolojisi sayesinde atasözleri hareketli "gif"lere dönüştürülerek daha kalıcı hâle getirilmiştir (URL-8).

Ülkemizde atasözlerinin bir oyunun parçası olarak kullanıldığı da görülmektedir. Atasözü oyunu adı verilen bu oyunda, iki takım arasında, ilk harfine bağlı olarak atasözü söylemeye dönük bir yarış esastır (Başgöz 1998: 118-119). Dolayısıyla bu oyunun başta okullar olmak üzere formasyonun bir parçası hâline getirilebilmesi eğitim çağındaki çocukları atasözlerini daha çok araştırmaya sevk edeceği de aşikârdır.

Sonuç

İster özdeyiş ister atasözü şeklinde olsun Türklerin söze dayalı bilgi, duygu ve düşünce aktarımı günümüze kadar kesintisiz olarak gelmiştir. Dolayısıyla sözlü, yazılı ve elektronik kültür ortamlarında atasözlerinin temel nitelik ve işlevlerini kesintisiz sürdürdüğünü rahatlıkla söyleyebiliriz. Fakat nitel gözleme göre elektronik kültür ortamında atasözlerinin yeterince işlevsellik kazandığını söylemek zordur. Türk kültürünün sürekliği açısından bugün için en geçerli iletişim ağı olan internette atasözlerine karşı büyük bir duyarlılık oluşturmanın büyük bir kâr sağlayacağı da ortadır. Bunun için Onofreia ve Iancu'nun belirttikleri üzere çocuklara öncelikle

ilköğretim döneminden itibaren atasözlerini iyice benimsetmeye dönük çeşitli etkinliklerle zenginleştirilmiş formel bir eğitim kanalı açılmalıdır. Hatta televizyon ve internet üzerinden de bu formel eğitim kanalı daha yaygın bir hale getirilmelidir. Özelikle genç yaşlara dönük oyun tarzında etkinliklerle atasözlerinin çocukların dimağlarında daha çok yer edinmesi sağlanmalıdır.

Bazı etkinliklerde görüldüğü gibi, T.C. Millî Eğitim Bakanlığı, T.C. Kültür Bakanlığı ve Türk Dil Kurumu arasında canlı bir işbirliği gerçekleştirilerek sözlü kültür ürünlerinin her türlü ortamda tanıtılması ve benimsetilmesini destekleyici faaliyetler ve projeler de yapılabilir. Bu hususta hangi ortamda olursa olsun mevcut proje ve etkinliklerin desteklenmesi de faydadan uzak değildir.

Diğer taraftan Maria, Zoi'nun belirttikleri üzere internette "folklor grubu" üzerine araştırma yapan folklorcular, sık sık bir araya gelerek dijital ortamda grup üyeleri arasında gerçekleşen davranış ve yürütmenin kurallarını geliştirmeye yönelik çalıştaylar düzenlemelidir. Bu sayede yapılacak akademik çalışmalarla da folklor ürünlerinin tüm dijital platformlara uygun bir format kazanmasının yolları daha fazla açılmış olacaktır.

KAYNAKLAR

BAŞGÖZ, İlhan, (1995), "Bir Atasözümüzün Yedi Yüz Yıllık Tarihi", ***İpek Yolu Uluslararası Halk Edebiyatı Sempozyumu Bildirileri***, Ankara, 79- 84.

BAŞGÖZ, İlhan, (1998), "Halkın Atasözlerini Tarifi veya Atasözleri Üzerine Söylenmiş Atasözleri", **folklor/edebiyat**, S. 14: s. 113-121.

BRONNER, S. J., (2018), "Halk Biliminin Dijitalleştirilmesi ve Sanallaştırılması", (Çeviren: Ş. Yılmaz, Z. Bayır), ***İnternet Folkloru: Netlore ve Netnografi***, (Ed. M. Ö. Oğuz vd.), Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 45-94.

ÇOBANOĞLU, Özkul, (2004), ***Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü***, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.

ÇOBANOĞLU, Özkul, (2018), "Halkbiliminde Yeni Paradigmalar Bağlamında İnternet Folkloru", ***9. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri***, Ankara, C.1: s. 121-126.

DE VOS, G. A., (2018), "Folklor ve İnternet: Netlore", (Çeviren: N. Baykal), ***İnternet Folkloru: Netlore ve Netnografi***, (Ed. M. Ö. Oğuz vd.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 9-14.

DİLÇİN, Dehri, (2000), ***Edebiyatımızda Atasözleri***, Ankara: Türk Dil Kurumu.

GERE, Charlie (2019), ***Dijital Kültür***, (Çeviren: Aydoğdu Akın), İstanbul: Salon Yayınları.

KARABEYOĞLU, Adnan Rüştü (2015), ***Dîvânu Lugâti't-Türk'te Savlar ve Kültürel Kavramlaştırma***, İstanbul: Kesit Yayınevi.

KOÇ, Yalçın, (2007), ***Anadolu Mayası***, Ankara: Cedit Neşriyat.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad, (2007), ***Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar***, Ankara: Akçağ Yayınları.

LEE, Edward Ashford (2019), ***Dijital Ruh***, (Çeviren: Avni Uysal ve Gizem Uysal), İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

MARİA, G.; ZOİ, A. vd., (2018), "Folklor Araştırması ve Yeni Zorlukları: Etnografiden Netnografiye", (Çeviren: Z. S. B. Nalcıoğlu), ***İnternet Folkloru: Netlore ve Netnografi***, (Ed. M. Ö. Oğuz vd.). Ankara: Geleneksel Yayıncılık, 15-24.

ONG, W. James, (2007), ***Sözlü ve Yazılı Kültür / Sözün Teknolojileşmesi***, (Çeviren: S. Postacıoğlu). İstanbul: Metis Yayıncılık.

ONOFREİ, S. G. ve LETİTİA, I., (2015), "The Role of New Technology in Teaching through Proverbs in Primary School", **Procedia – Social and Behaviooral Sciences**, S. 205: s. 130-133.

ÖZDEMİR, Nebi, (2012), ***Medya, Kültür ve Edebiyat***, Ankara: Grafiker Yayınları.

ÖZDEMİR, Nebi, (2017), "Dîvânu Lugâti't-Türk'ün Uluslararası İlişkiler Boyutu", ***Kültür Bilimi ve Yönetimi***, Ankara: Grafiker Yayınları, 53-83.

ÜSTER, Celal, (2017), ***Sözün Özü / Eski Çağlardan Günümüze Ünlü Yazarlar ve Düşünürlerden Özlü Sözler***, İstanbul: Can Yayınları.

YAZICI, Hüseyin, (1998), "Hikâye (Arap Edebiyatı)", ***Diyanet İslam Ansiklopedisi***, İstanbul, C.7: s. 479-485.

Elektronik Kaynaklar:

URL-1:https://gaziemir.meb.gov.tr/www/gaziemirden-bakuye-unutulan-sozler-hikayelerle-hayat-buldu/icerik/564, (22.11.2020).

URL-2:http://sehitmustafayamanaihl.meb.k12.tr/icerikler/unutulan-sozler-hayat-bulsun_6664133.html (22.11.2020).

URL-3:https://www.haberturk.com/haber/haber/50294-tarkana-tdkdan-ovgu# (22.11.2020).

URL-4:https://m.bianet.org/bianet/toplum/205665-merak-la-ilgili-ozlu-sozler-bastan-yaziliyor (22.11.2020).

URL-5:https://m.bianet.org/bianet/toplum/205665-merak-la-ilgili-ozlu-sozler-bastan-yaziliyor (22.11.2020).

URL-6:http://www.akilkupu2018.com/2019/01/23/14-atasozleri-ve-deyimler-oyunu/ (22.11.2020).

URL-7:https://balkanlarkoleji.k12.tr/deyim-ve-atasozu-agacimiz-meyve-veriyor/ (22.11.2020).

URL-8:http://infografik.com.tr/yasam/eglenceli-giflerle-atasozleri/ (22.11.2020).

URL-9:https://www.haberler.com/temel-fikralarindan-sonra-simdi-de-laz-atasozleri-3300087-haberi/ (22.11.2020).

AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi

Cilt : 9 Sayı : 26 Sayfa: 385 - 401 Mart 2021 Türkiye

Araştırma Makalesi

THE CONCEPTS OF STATE AND CIVIL SOCIETY IN ISLAMIC AND MUSLIM SOCIETIES: A HISTORICAL AND SOCIOLOGICAL ANALYSIS

Dr. Öğr. Üye. Deniz AŞKIN♣

ABSTRACT

This study focuses on governmental institution in Islamic and Muslim societies and the role of civil societies in them. In the period from the early years of Islam until today's nation-state structures, the stance of the civilian people as an organization against the state has previously differed to a certain extent, but these differences have largely disappeared today. In the Islamic tradition, placing the state and power discourses on sacred ground and the measures taken by the groups holding political power from the past to the present to protect the survival of state have led civil society to remain more passive compared to the Western societies of today. Therefore, in Islamic and Muslim societies, the foundations, which can be defined as civil society, are different from the civil organizations that occur in Western societies. In these societies, although some groups such as clergy and merchants gained partial autonomy before nation-state structures, today they are able to find space for movement only to the extent that they are allowed by the government in power. In this context, this study seeks to reach a cause-and-effect relationship in the light of historical events by analyzing the debates about how civil society is positioned in İslamic and Muslim societies where the states and government in power have acquired a sacred image in general.

Keywords: Civil Society, Authority, Muslim Society, Modernization.

İSLAM VE MÜSLÜMAN TOPLUMLARDA DEVLET VE SİVİL TOPLUM KAVRAMLARI: TARİHSEL VE SOSYOLOJİK BİR ANALİZ

ÖZ

Bu çalışma, İslam ve Müslüman toplumlarda devlet kurumuna ve bu toplumlardaki sivil toplumun rolünü incelemeye odaklanmaktadır. İslam'ın ilk yıllarından günümüz ulus devlet yapılanmalarına kadar geçen süreçte sivil halkın örgütlü olarak devlet karşısında duruşu daha önceleri belli ölçülerde farklılık gösterse de günümüzde bu farklılıklar büyük oranda ortadan kalkmıştır. İslam geleneğinde devlet ve iktidar söylemlerinin kutsal bir zemine konumlandırılması ve geçmişten günümüze siyasi gücü elinde bulunduran yöneticilerin devletin bekasını korumak amacıyla almış oldukları önlemler, günümüzde sivil toplumun Batı toplumlarındakine kıyasla daha pasif kalmasına yol açmıştır. Bu anlamda İslam ve Müslüman toplumlarda, sivil toplum kavramını karşılayan oluşumlar Batılı toplumlarda meydana gelen sivil örgütlenmelerden farklıdır**.** Bu toplumlarda ulus devlet yapılanmalarından önce her ne kadar din adamları ve tüccarlar gibi bazı gruplar kısmi bir özerklik kazandıysa da günümüzde bu gruplar kendilerine yönetici elitler tarafından izin verildiği ölçüde hareket alanı bulabilmektedirler. Bu bağlamda bu çalışma, genel olarak devletin ve iktidarın kutsal bir görüntü kazandığı İslam ve Müslüman toplumlarda, sivil toplumun nasıl ve ne şekilde konumlandırıldığı tartışmalarını analiz ederek tarihsel olgular ışığında neden-sonuç ilişkisine ulaşmaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sivil Toplum, Otorite, Muslüman Toplumlar. Modernleşme.

♣Bitlis Eren Üniversitesi/Fen-Edebiyat Fakültesi/Sosyoloji Bölümü/Genel Sosyoloji Ve Metodoloji Anabilim Dalı, denizaskin13@gmail.com, Orcıd ID: 0000-0003-0827-0534

Makalenin Dergiye Ulaşma Tarihi:31.12.2020 Yayın Kabul Tarihi: 05.03.2021

Introduction

The first Islamic State, founded by the Islamic Prophet Muhammad by emigrating from Mecca to Medina, expanded into large areas by gaining an institutional dimension. The divine dimension is also an important factor in the organization of this State which is faith-based in general. During the periods of the four caliphs/Hulefa-i Rashidin (Hazrat Abubakir, Hazrat Omar, Hazrat Osman, Hazrat Ali), who were elected as rulers after the Prophet Muhammad, the general pedestals of Islamic heritage were respected and the system was regulated by accepting the references of Sunnah and Quranic resources. But in the later established Islamic States, the caliphate was restricted into a certain class. This structure was tried to preserve the caliphate's political power, legitimate authority and the otherworldly dimension of religion over the people. The present system continues with its different dimensions in *Islamic societies*[1]. This raises the debate on the position and possibility of non-governmental organizations independent of the government in power, which is an important issue in modern societies today. This study will focus on discussions on the general lines of the Islamic State of Medina and the Islamic State tradition that emerged in the process of time, and the sanctity of State that emerged in the period after that, the meaning of State and the State's attitude towards the organizations of the civilian population. This raises the debate on the position and possibility of non-governmental organizations independent of power, which is an important issue in modern societies today.

Civil society, which emerged in Modern times as a product of an analysis of how different groups would live together in Western societies, is seen as a ‘careful’ but ‘respectful’ stance against the State's power, although it cannot be directly connected to the State within itself (Sarıbay, 1998: 89-90). Civil society is formed as a result and necessity of social pluralism by standing between 'state' and 'private space' (Özbudun, 1999: 112). In this context, as a general definition of civil society, "it is the area of voluntary organizations that are not under the pressure and control of state power" (Keyman, 2006: 312). Thus, civil society, when conceptually thought, is a sociological phenomenon that points to organizations that are outside the influence of the State in society, as its definition suggests. In English, it gains a more concrete image by its own conceptual definition, and acquires presence as the Nongovernmental Organization (NGO), referring to what must be in practice. Although civil society is a Western concept (Tibi, 1999:32; Sarıolghalam, 1999:75; Çaha, 2008:44), the pluralistic society that it will reveal is an important and compulsory phenomenon for modern contemporary societies to live together. As a matter of fact, civil society has acquired different meanings in the historical process. Its mission and semantic shift have also been integrated into the conditions of its existence. For example, in Hegel's paradigm, civil society, which is the ultimate and inevitable ground on the way to the State, loaded a great function in integrating the universal spirit with the State and had increasingly taken on meaning as anti-state (Doğan, 2000: 28). For this reason, civil society in today's societies contains the characteristics of its own definition to the extent that it has distanced from the State and State power. In this context, liberal and pluralistic state policy is needed for civil society to be formed (Beckman, 1999: 2-3). Locke

[1] It points out the states where the administration systems are based on Islamic principles.

describes civil society as a social and political contract that takes place outside the private family sphere (domestic life), in other words, in the public sphere (Chaha, 2005: 19). In this way, civil society is outside the private sphere in a manner that fits Locke's description, even if it concerns special interests and preferences. On the other hand, due to the relations with State, civil society recognizes State which has a superior authority and a legal sanction power and becomes aware of its responsibilities towards it. In such an environment, different groups, independent of State, are in a position to protect their own interests against a superior power.

Admittedly, the concept of civil society emerged in Western societies during the modernization process, thus becoming a modern concept. Conceptually it refers to an area outside state politics that gives individuals the right to present and defend their rights as organized with various and distinct emphasis. According to Kukathas (1999:25) “civil society is a complex collection of individuals who come together in relationships shaped by self-interest, economically mutual interdependence, and legal and traditional rules". Individuals who come together under such a roof work for the common purpose and make each other strong. Hence, the members of the civil society may be members of all kinds of institutions or organizations as seen in the world today. In addition to this, civil society encompasses autonomous institutions that emerged in the 19th century (Çaha, 2008: 45), mostly through the initiative of the bourgeois class, independent of governance as a result of public space in Western societies during the modernization process. Consequently, the debate about how civil society organization, which has acquired some characteristics unique to Western societies, finds reflection in Eastern or non-Western societies differs.

Considering some social, cultural, political and economic sensitivities that are ignored by the export of modernization to non-Western societies, it is possible to discuss these aspects, also the seeking of Western values in non-Western societies need to be discussed and analyzed. Because “when we centralize the modernization paradigm, bourgeois society in the West has brought out modern civil society, while modern civil society has ensured the democratization of State and society, and the internalization of democratic values” (Erkan, 2012, 201). Looking for a similar process in other societies also builds the concepts of ‘center’ and ‘periphery’ in addition to the possibility of bringing about a sterile discussion. Trade and city life, which flourished in medieval Europe, necessitated a civil structure. Inalcık (2013: 78) argues that, it is possible to show ahism and guilds as an important example of the civil society tradition in the Seljuks. Because such professional organizations were loaded with important functions during the Seljuks, without compromising their independent position against the state. However, such professional groups lost their independence and functions in the Ottoman period and became dependent on the state.

According to Mardin (2015: 11), civil society that flourishes in the West in this way within feudal societies differs from civil society that develops in Islamic societies. Because, according to him, religious institutions in Ottoman society assumed the functions of civil society. Mardin (2015: 28) claims that madrasas in Ottoman society have become institutions where political legitimacy is ensured. Since the state has created a homogeneous structure by restricting the area of their movement as a civilian with its dominant power, and preventing the advice of opposing beliefs. But Mardin

points out that this does not mean that there was no civil society in the Ottoman Empire, especially in the 19th century. It emphasizes that a different and independent process developed from the West in the last periods of the century. In similar vein, according to Ibrahim and Wedel (1997: 21), the role of Islam in the incarnation of civil society in Eastern societies is great. Because civil society, which allows the people to be stronger in Islamic societies against the "authoritarian" state, has had the opportunity to appear through "voluntary organizations". The development of civil society, which presents a similar image to the course in western European societies, also faces some separate problems in Islamic societies.

Conversely, Çaha (1994: 92) suspects the existence and function of civil society in Islamic societies. Because, according to him, while civil society was organized under the state in the Ottoman Empire, its function was not to strengthen the people against the state in a legal personality, but to legitimize the policies of the state in their eyes. Comparing civil society in Islamic societies with Western societies and the idea of finding Western characteristics in Islamic societies indicates an erroneous process. Because the position of the state and people in Islamic and Western societies is quite different. Çaha (1994. 99) while stressing that there is no absolute state understanding in the face of the lack of an autonomous civil society in the Ottoman Empire at this point.

However, according to Ibrahim and Wedel (2007), the incomplete transition from community to society, the autonomy problems of intermediary organizations, and political Islam constitute important obstacles to the development of civil society in Islamic societies. In particular, political Islam negatively affects even the civil structure in religious groups. Inasmuch as political Islam wants to have a say on the entire social structure and process, it tends to suppress different voices by carrying out the activity of homogenizing society. Additionally, Eposito (2011) emphasizes that democracy and civil society exist in Islamic societies, and the various mechanisms that feed this phenomenon also arbitrate this process. As a matter of fact, the adoption of a pluralistic model of society, especially starting with the Madinah passport, takes the origin of pluralism in Islamic societies further. However, Esposito (2011) criticizes the geography-based understanding of concepts, emphasizing that searching for the same concept in a different society leads to the wrong conclusion. In other words, it would be a misleading attempt to look for the characteristics of Western civil society in Islamic societies. That is why civil society debates in non-Western societies have spread far enough to transcend such debates (Aktay, 2015: 312). However, Islam is not a religion that only addresses the afterlife, but also develops new concepts about every aspect of everyday life from economics to politics (Kamali, 2006: 41; Şen, 2011: 129), and with its inclusion in all conceptual debates of modern times, the models produced by Islam in its own theoretical background have also recently shifted towards the center of the debate.

Origins of State Sanctity in Islam and Muslim Societies

From an overview, it is possible to see that Islam has also been sanctified in some criteria of the holistic society. More clearly, a holistic society in the Islam is accepted as a reflection of monotheism in the religion and a bulwark is formed against

any danger that could disrupt this union, thus such divisions are rejected[2]. In this context, all kinds of class, ethnic and national differences with the sensitivity of being equal within the society are considered as a danger and are not accepted (Saribay, 1998: 100-101). However, this does not mean that Islam denies the different structures at the lower class and the differences which are also the subject of the verses[3]. In contrast, the emphasis is made on the fact that diversity in society will bring wealth and combination. When such differences cause disagreement among Muslims, it is suggested that these should be blunted for the sacred values of Islam[4]. On the other hand, other religious affiliations living with Muslims were looked at based on rights and allowed them to express themselves. At this point, it will be appropriate to look at the period when Islam first started to become politicized. In the Islamic State of Medina, Jews were given equal rights with Muslims, and no restrictions were imposed on their organization and religious activities (Kakakhel, 1982).

The fact that Islam does not only bring a system that is special to life after death, but also to develop a system that regulates everyday life to this world and beyond, prepares the psychological ground for the development of a new system in this world in the Islamic society. In such a way religion and the world are presented in a single program in this way actually leads both Muslims and Islamists to establish the order they think is true, as emphasized by Ibrahim (2007: 47). When we look at the background of this situation, the establishment of the state, which is the form of Allah's power on earth, as well as the fact that the Prophet Muhammad established and ruled a state are seen as necessary and essential. However, the important point here is the possibility of civil society being lost in the sanctity of the state within the scope of the meaning that is formed in monotheism within the borders of the state to be established. Before addressing the understanding of the state of Islam and the way it is governed, it is necessary to look at the characteristics that make the modern state phenomenon so appealing. Clearly, the fact that the State is placed on a legitimate ground and that it wields power due to its possession of political power provide the leader with an important justification for taking over the administration. This system, which develops outside of modern Islamic thought and lays the groundwork for ideological structures/practices, leads significantly different groups to conflict.

According to Weber (2012:16), who focuses on the state holding legitimate power in this way, we see that the field of motion of modern states was depicted a long time ago. In this way, according to Weber, the State has the right and the legitimacy to use the power it has. Thus, as the owner of legitimate power, the state emphasizes the power to control its physical boundaries and its society. However, the state is a complex structure because it has not only physical power but also many dimensions such as legal, social and economic (Zabunoğlu, (2015: 30). Weber states that the

---

[2] There are various verses in the Qur'an that instruct Muslims to be together and not to leave. Some of these verses are Baqara, 13; Al-Imran 103; Surat Al-Enfal, 46; Al-Shura, 13; Al-Saff, 4.

[3] "O mankind! Lo! We have created you male and female, and have made `you nations and tribes that ye may know one another. Lo! the noblest of you, in the sight of Allah, is the best in conduct. Lo! Allah is Knower, Aware." (Al-Hujraat / 13).

[4] "And hold fast, all together, by the rope(429) which Allah (stretches out for you), and be not divided among yourselves; and remember with gratitude Allah.s favour on you… (Al-Imran /103).

'control of the means of violence' held by the state and especially by the person who holds the power of the administration, allows them to both provide their own legitimacy and use force. The fact that the state is the only legitimate institution with the right to exercise its power increases its importance. Therefore, the fact that the state is a piece of land surrounded by precise borders further attracts those who wish to seize its power (Pierson, 2015: 23). In this sense, the political elites try to implement their own understanding of governance through social engineering (Göle, 2012) to implement their views that are considered to promise happiness.

The Prophet Muhammad built the foundations of the Islamic State to be established later by making an agreement with the Ansar (helpers) who supported him after he had migrated from Mecca to Medina and with the non-Muslim people of Medina towards the state. The main reason that propels him to take such a step is the social-political manifestation of the necessity of living together that he proposed to people through the understanding of Islam and the idea of responding 'together' to the external dangers. However, there are a number of religious aspects of the formation in the city-state of Medina established by the Prophet Muhammad. At this point, it is possible to express the following expressions when looking at other monotheistic religions. Black (2010 32-33) claims that the law providing for ethnic unity in the Judaism faith and the emphasis on the 'universal brotherhood' in the Christian faith promise that they can live within other states without political power, so these religions are not interested in military power and political authority. However, the new religious formation, led by the Prophet Muhammad, required the capture of a control mechanism that legitimate to use military force appropriately if required by an 'inclusive law'. In this context, with the emigration of Muhajir to Medina, the dispute between the tribes and the different groups (Sağlam, 2017: 37) made at least a political structure necessary, while preventing the far more grave consequences of external danger. On this occasion, the sense of the state that Hobbes (2013:133) offered as the 'individual security' is manifested as a 'social security' composed of individuals. This formation imposed some limitations on sanctions for both Ansar and Muhajir and other non-Muslim groups. Within the political structure to be established, it is planned to employ and include each group in different areas of the administration. Also, 53 articles were put in the Constitution (Medina Document) written based on this agreement, and these articles were adopted by a social convention, passing through the approval of each group. An example to be given in this regard relates to legislative power in the State of Medina (City). Here, the legislative power was in "the hands of Allah and his messenger, not the head of state", and in fact the systematic structure of the state was taken from the ruling class, giving it a more sacred position (Hamidullah, 2015: 25). This system, which was founded there, was further expanded during the four caliphs and important steps were taken towards stratification in the Islamic sense. First, with the establishment of the Islamic State of Medina, and with the inclusion of nearby places in the borders, the increasing growth of a more institutional structure has brought with it a number of new formations and insights. Especially after the four caliphs, the fact that the authority remained in the ruling family with the caliphs in the head of the state and that it was perceived as a special right brought a number of problems but in particular caused the significant deactivation of the *consultation* system

in Islam. However, interestingly, the purpose of the establishment of the state, which is to ensure social order and peace starting from individuals as in Medina City state, was shifted in the way to establish the belief of *"people for the state"* instead of *"state for people"*. In this respect, especially in the time of Umayyads, the son of Muaviye was appointed to his father's throne, so the state was converted to reign (Suyuti, 2014: 212; Walberg, 2015:71), and in this process, this right has only become a right for the Arabs. However, the rulership starting with the Umayyads and the continuing powers with Abbasids associated their practices with various verses or hadiths to make their policies more legitimate and acceptable in everyday life.

Yet in Abbasids after Umayyads, the state administration was implemented by adopting a number of cultural values together with the Islamic faith. In this process, the rebellions[5] that occurred during the mentioned states period caused the centralization of the administration, which represents both Islam and rulers, and the administration's reflexivity to become introverted. The state goes to the defense in such processes where internal depressions are seen especially in Islamic societies, which is also fixed with the written papers. For example, the papers such as 'Ahkamü's-Sultaniyye' and 'Siyasetü'ş-Şer'iyye' try to evaluate the events occurring in the ruling powers and their implemented policies within the framework of Islamic principles, while the practices were legitimized with the pressure of both the socio-political situation and the ruling power (Menekşe, 2005:196). Şirazi (2007:189) enunciates that, the effort of the opposition to show itself within the Islamic Republic has become so important in some cases that it caused the revolutionaries to spread the perception that any danger that might come to them came or could come to the Islamic Revolution. This provides a legitimate basis for the revolutionaries to implement more radical practices against the oppositions. In a similar way, Saddam Hussein had led the administration around a fairly secular understanding until the US-led invasion of Iraq and was acting more within the political line of Arab nationalism than the Ummah understanding of Islam, but took a radical turn and placed Islam at the center of the national identity, which shows a similar phenomenon. Particularly, in the upper stages of the embargo on Iraq, Islam was identified as an important way not only for Iraqis but for all Muslims to unite in an anti-Western perspective. In this case, both the state and the army were tried to be shifted to an Islamic ground, with Saddam Hussein warning the Iraqi people and Iraqi soldiers to return to Islamic life (Atwan, 2015: 27). In this respect, it is seen that the social model of the prophet period was mostly not implemented with the abandonment of Islamic management after the Abbasids and Umayyads. Ibrahim (2007:32) criticizes the Islamic orders in this context and explains that these rulers only partly governed their states by Islamic law and that they were able to analyze the situation in a cyclical manner. However, according to him, the understanding of the state that Islamic fundamentalists intend to establish was similarly organized in accordance with a project that was based on their own perspectives rather than Qur'an and Hadith.

[5] These included the Şebîb Yezîd B Eş-Şeybânî rebellion, the Al-Meda rebellion, and the rebellions mostly directed by Shiite and Kharijite in Umayyad period and Bâbek Al-Hurremî Rebellion, Zenc Rebellion and Shiite-based rebellions in Abbasids period, which caused the rulers to become introverted.

When the period of Prophet Muhammad scrutinized, it is possible to observe that a society composed of Jews, Christians, Pagans, and Muslims lived together for many years. It is an example for in ideal society because Islam instilled pluralism, not monotony or standardization. In the context, Islam, which initially began as a civil movement, gave its broadest philosophical debates in the formations of civil life, and probably the Islamic order, which Barry distinguished from the 'Islamic societies', the 'Muslim societies[6]', was institutionalized in the process and gained a centralist structure, especially for the political reasons highlighted above. In this sense, however, most of the Islamic societies gave their place to Muslim societies in the historical process. Lewis (2002: 122) states that the main reason for the formation of a centrist and, in a way, a military/executive class is the fact that a professional group in these societies is both the owner of power and its source. But even this perception can be seen to form over time. That is why even the Prophet Muhammad was a civilian in the early years of Islam and the state lacked a regular military unit, which prevented the separation of military and civilian in this process. However, even the Caliph himself is seen to be an ordinary civilian. By the 8th century, however, it becomes possible to speak of a professional army. Later, a number of rebellions and upheavals in the region dominated by Islamic societies in general, especially in the Middle East, caused Islamic governments to gain a military perspective. This seriously undermined the civil initiative, and caused the emergence and deepening of the 'center' and 'periphery' distinction in Muslim communities. In this respect, it is observed that today's Islamic and Muslim societies, in contrast to the Western civilization, which came to the fore with its emphasis on human rights and freedoms, act at a certain distance from their basic references by bypassing individuals and individual's wills with the understanding of centralism. However, it would be more meaningful to look at the reflections of the fundamental rights adopted by Islam or the modern formations in Islamic and Muslim societies rather than to try to find the main reference points of the structure of democratic society of the West in Islam. Tibi (1999: 34-35) asserts that the debates on the discrepancy of Islamic and democratic values, in theory, are problematic in the general sense. Because according to him, 'fundamentalism' is not presented in any part of the Quran as a model. This concept also comes across as a product of political Islam rather than Islam itself. Therefore, the way we look at Islam provides a basis for the data to be obtained about it.

The fact that state is placed in an absolute position due to state-centered economic and social developments in both Eastern European and Middle Eastern societies shows, on the one hand, the restriction of the movement area of civil society, while on the other hand, it points to its weak position in an intellectual sense within such societies. However, Islamic movements are the key points that distinguish societies in the Middle East from those in Eastern Europe. The communities that Islamic movements interact with and sometimes mobilize have caused them to criticize their religious concerns and their understanding of the hegemonic state. According to Ibrahim and Wedel (2007:18-21), while the Islamist groups have introduced a new policy that is authoritarian against Islamic order oppositions, they have come to the

[6] It refers to societies where the majority of people are Muslims, while the state administrations aren't based on Islamic principles.

same point for such phenomena in the state of their thought. In other words, the sanctity of the state in the Islamic groups' state assumption is always the eternal, and it is predicted that a policy based on unity will prevail rather than differences in the understanding of a state built for an Islamic system. Therefore, in the understanding in which differences and diversity are dedicated for the sake of 'holy unity', the State's absolute power will again save its current dominance. In this aspect, the state gains meaning as a manifestation of God's sacred power and the tangible form of his rule over Muslims. Ahmadou Bamba, founder of the "Muridiye Cult" in Senegal, is alleged to have said "there is no God but Allah" when refusing to obey the French governor (Bayart, 2015: 478), which displays how the state is integrated with 'Allah" in Islamic tradition and understanding. Furthermore, the idea that every Muslim should rebuild this sovereignty of Allah on earth is unthinkable regardless of Islamic understanding. Even governments that will come to power in the Islamic state must act within the limits that Islam has drawn. In this respect, obedience to religion is combined with obedience to the state. Therefore, the separation between religion and state is eliminated. In this context, the meaning gained by religion as otherworldly is transformed into an earthly dimension in the body of the state. Thus, values and perceptions take shape (Hamidullah, 2015: 187).

In this respect, the following points are important for the origin of state sanctity in Islamic and Muslim societies:

1. Civilian rule taking on a military dimension over time in the Islamic State of Medina that is the first Islamic State.
2. The worldly dimension of the Islamic religion that encourages Muslims for the statecraft
3. Integration of the obedience to Caliph with the state due to the fact that the caliph is also the head of state.
4. The rise of rebellions in Islamic societies and blessing the state regime by the rulers considering these rebellions against them.
5. State power gaining sense as the manifestation of God's power on earth
6. The belief that the state should maintain unity and community as an extension of Allah's belief in monotheism.

In addition to these general deductions and evaluations, the ties established with the state in Islamic and Muslim societies may differ depending on cultural and geographical factors. It should be made clear, however, that the Sharia rules that Islam sets out in legal terms point to the reason why it should have a state power. Muslim individual in this aspect is a political individual in a sense. However, while the holy position gained by the state in Islamic and Muslim societies and the efforts of different Islamic groups to establish power are related to the interpretation style of religion, and the fact that Islam addresses all areas of social and individual life sets the ground for its establishment at the center of politics. It is certain that what is sacred here is uncritical and that the attitude towards what is new and different will also affect the right-based organizations.

Theoretical discussions on the possibility of civil society

There are many functions of civil society that offer a space for groups opposing the power and provide a suitable ground for the unification of groups outside the power. Civil society, which has the capability to impose some limitations on the political power, has resulted in the adoption by those outside of power in countries where there are different political ideologies, thanks to the different groups it gathers within itself and the interactions it has established with them. In this aspect, different affiliations (religion, ethnicity, culture) and interactions (East-West, Islam-Christian) have led to significant divisions in Middle Eastern societies, thus it is possible to state that the possibilities offered by civil societies should be a more visible and attractive phenomenon. However, in response to the autonomous structure of civil society within itself, the state which produces culture in the modern sense and has the legitimate power to generalize culture is positioned (Çolak, 2011: 13). In this respect, with their role of an intermediary between state and people, such formations are both civil and voluntary and opposite to violence, which increases their importance (Ibrahim and Wedel, 2007:11-15). Kukathas (1999: 40) emphasizes the tolerance of Islam towards the different groups in the course of the disintegration of the Byzantine Empire in the 8th and 9th centuries, by exemplifying that Islam does not conflict with civil society as a religion, with the behavior of the Prophet Muhammad to foreigners. The fact that Muslim rulers were respectful of those belonging to the different religious groups in the territories they captured asserts that Islam advocates pluralism and has a suitable basis for the formation of civil society. Therefore, Kukathas (1999:41-42) states that "considering its nature and traditions, if what we are interested in is the development of a democratic civil society marked by diversity, there is nothing in Islam to push us into fear", which implies that the Islamic doctrines correspond with modern debates -e.g. civil society, democracy-. Likewise, according to Çaha (1999: 117-120), Islam has given the right of choice to individuals by reporting true and wrong, and recognized individuals as responsible for his will and behave. He states, however, that Islam exhorts “a political organization” based on consultation and peace, rather than a totalitarian understanding, in Muslim societies.

Equally, Fehmi Huveydi presents civil society as a phenomenon compatible with Islamic Society. Because it states that civil society that occurs voluntarily has the potential to balance the power of the state. Alternatively, he emphasizes that, unlike the general acceptance in Islamic understanding, sovereignty belongs to the people, Islamic rule does not reveal the elite class, and the administration must be balanced with civil society which established or must be established by Muslims. In this way, he brings the ideas of civil society and the Islamic State together and states that they are immanent within each other, and calls for the strengthening of civil society in Islamic communities (Ibrahim, 2007: 53). Therefore, it is important that the Muslim Brotherhood in Egypt have broad-based organizations and a deterrent power over the administration, and invite the administration to adhere to democratic principles through their own organized structures. The dialogue with non-Muslims has contributed significantly to the roots of civil society in Egypt, although they have contradicted at some points with the human rights set forth in the Western style after the Muslim Brotherhood movement has evolved into ideology (Harders et al, 2007. 87).

According to Kamali (2006: 40-42), what prepared the environment for the emergence of civil society in most Islamic and Muslim societies was neither the conception of sovereignty nor the existence of free individuals. In such societies, what prepares an environment suitable for civil society is the groups and congregations that have left the state to some extent and legitimized itself from a socio-economic perspective. The existence of two groups, which have been legitimized in this way, is evident when we look at the Islamic and Muslim Societies. The first of these is the ulama class, which has prepared the conditions for them to settle in higher positions in society, both because of their possession of religious knowledge and because of the duties they undertake in making decisions through judicial channels. Also, as Eisenstadt (2006: 446-447) points out, the ability of the ulema class to interpret the Quran and their good knowledge of Islamic law allowed the ability to transform public space in such societies, which is an important phenomenon. Although the Ulama has a partial autonomy (Ramadan, 2015) with its structure and critical environment-building duty, it distinguishes the administration in Islamic societies from other traditional administrations. On the other hand, the traders, with whom Ulama has an organic relationship, has gained considerable prestige in the relations to the state by having a command in an important part of the economy. Because in the early years of Islam, merchants had an important influence in the development of the Islamic faith and the sense of sharing with the taxes they paid and supported the Islamic Prophet Muhammad. In addition, in Islamic and Muslim societies, family- and tribal-specific public spaces, which are relatively independent of governance, are also important in terms of making effective decisions.

De Tocqueville's statement (2002: 19, 162) that the American community had resolved the problems through the Civil Unions (association and foundation) they had established, which would diminish their commitment to the state, is in stark contrast to Islamic and Muslim societies. In other words, in this societies, the tradition of the state is taken as a very sacred, and the fact that people are dealing with it is perceived almost like a gift for individuals. In addition, an individual tries to add meaning to his existence by associating/integrating himself with the state. For this reason, organizations that can act as the ‘third sector’ between the state and people are quite a few. The existing ones consist mainly of institutions that the state wants to address. Likewise, while the lack and weakness of the ‘third sector’ in Islamic and Muslim societies shows the people's commitment to the state, the individual becomes a ‘citizen', which is in the traditional cultures of these societies. In other words, the idea that “the State is for people, not people is for the State” acquires meaning. In parallel, Aktay (2005: 17; 2008: 57, 59) points out that the debate on the non-Islamic understanding of civil society has progressed in the shadow and influence of Orientalist understanding, indicating that this shows the strictness of the West on political freedoms. It is obvious that civil society is faced with serious problems in today's Islamic and Muslim societies, although in the religion of Islam, a civil society exists and encourages groups/individuals for an organization that protects them against state, and we feel the example of this in a dominant way in the socio-cultural structure in the city of Medina. However, it should be emphasized that although it is possible to find this tradition in the monotheism of Islam and to interpret it biased in the political arena,

there is a central state tradition in Islamic and Muslim societies which has not been abandoned even after the modernization process has been introduced. The determination of the Çaha (1999:123-124) towards the civil formation and centrist tradition occurring in the historical process in such societies is notable at this point. According to him, the evolving reactions to colonial understanding in these societies in the 19th and 20th centuries led to a strict and authoritarian image of the state tradition there. The single party or families under the rule of modern-day nation states also significantly impede the development of civil society. This prevents the democratic order in the country and limits the movement and will of the Muslim people.

However, despite this kind of emphasis, there are also views that Islam and civil society are distant from each other and that they are diametrically opposed. For example, Barry (1999: 10-11) elucidates that because of the social, political and economic characteristics of Islamic societies in today's world, this religion is contrary to civil society, and even beyond that, he sees trying to combine the concepts of civil society with Islam as a problematic area because it reveals “Islam's authoritarianism and totalitarianism”. Here, of course, some Quranic criteria appears as an important reason. For example, Islam is seen as an all-inclusive structure with religion and state intertwined (Saribay, 2008: 163) and the State is transformed into a holy spirit/structure, trying to fulfill its commandments. But at this point, Barry (1999) describes these societies as “Muslim societies” that seek to perpetuate their religious values rather than “Islamic societies.” According to him, the basic religious and social teachings on which the Islamic religion described by the Prophet of Islam is based are quite different from modern-day Islam. Put it differently, the liberal economic structure of the West is very much present in Islamic teachings. Likewise, the fact that the provisions/laws laid down by Islam cover everyone and do not give any privileges to anyone also reveals the possibility of civil society in an Islamic society by clearly demonstrating the principle of the rule of law in the West. In the same way, Islam's emphasis on law shows that it is against the majority, it exhibits a 'democratic' structure as a modern concept with the consultation style within itself.

One of the thinkers who emphasized that Islam does not correspond with civil society and does not allow it to form a suitable ground is Ernest Gellner. According to Gellner (1994), because Islam has a structure that is resistant to secularization in itself, it is actually blocking the way of civil society. Islam, which developed a local alternative to modernization and modernity, failed to reach the type of free society that Western societies experience. In his view, Islam, which promotes industrialization, on the one hand, is not ignorant to the privatization required for the formation of civil society. But as Ilkay (1999:19) advances, “the Ottoman Empire confuses Gellner”. Namely, there are significant differences between practical Islam quoted by Gellner and real Islam (Ilkay, 1999: 12-14). According to Al-Azm (1999: 24), in a way, the most important duty of Islam is to verify Gellner's thesis that Islam would not be a secularist. So while Islam strives not to integrate into a secular order, it reveals its own authenticity. With a different perspective, the Eastern societies, which the West defines, interprets, appraises and assigns positions with its own concepts, are treated as being pushed from the center and as being 'pushed into the rural area' as expressed by Muftüoğlu (2016). If we are going to look for an institution in a Western style and direction in non-

Western societies, it will not find much response in the scientific area. Because every society has tried to reinterpret knowledge, facts, and culture with its unique characteristics. In this context, Gellner (1994) focuses on the impossibility of civil society in such societies, rather than on the possibility of the emergence of civil society in Islamic societies or looking for a trace of it. As reported by Gellner (1994), the most important actor in the formation of a democratic political system, liberal economy and civil society in Western societies is the 'Modular Man'. For this reason, the modular man is presented as a prerequisite for today's democratic institutions. This individual is a person who can engage in free economic activities and conduct politics in a democratic way. Gellner's understanding, shaped around such thoughts, is that there are circumstances that prevent this individual from emerging in the East. For Gellner, what prevents this pioneering individual from emerging, unlike Western societies, is the uniformist understanding imposed by the Ummah understanding in Islamic societies. However, Kamalli (2006: 242) states that Gellner does not fully understand the content of the concept of Ummah here. That is why the understanding of the Ummah does not attempt to homogenize the socio-cultural and economic differences within itself. In this way, he does not see nationalist and radical tendencies in Islamic geography and ignores cultural differences while seeing religious unity.

Accordingly, as Aktay (2005; 2008: 61) emphasized, looking for an institution of the Western style in Eastern societies implies the Orientalism on the one hand, and on the other hand, it means the push of non-Western social processes and civilizations into the rural area. In my opinion, the strong state tradition in Muslim societies is still continuing its traditional parameters in addition to the spirit of modern times. Therefore, while in these societies, unlike the West, there is actually independence from the state in its own cause of existence, the established civil societies try to make sense by proving their loyalty to the state and government policies every time.

Conclusion

There is no question that the advent of Islam as a religion and its entrance into the political structuring process is the outcome of an important struggle. However, since they were a minority in the early days, the need to shield Muslims from the dangers that might come from the outside was a necessary justification for them to unite around the holy union. The fact that Muslims migrated from Mecca to Medina during the reign of Prophet Muhammad and developed a formation that included both Muslims and non-Muslims there, and that ruling power was considered as a constitutional article with the scope of "Allah and his messenger" laid the holy ground both for the institutional formation and the state administration in Islamic and Muslim societies. The establishment of the caliphate in the Islamic States after the death of Prophet Muhammad and the subsequent Hulafa-i Rashidin as the center of the state administration and the presentation of it as the leadership of all Muslims have prepared the basic dynamics of a system that has survived to the present day. However, the institutional termination of the caliphate and the abolition of Islamic leadership in the early 20th century turned the axis from Islamic Societies to Muslim societies according to Barry's statement. In this respect, the Islamic dimension, especially in the modern nation-state administrations established in our last century, has in many cases become a protective shield for the elites to bless their own power and fortify their understanding

of governance. For that reason, it is especially important in Middle Eastern societies that the policies of the ruling class dissolve their personal or ideological dimensions in the phenomenon of religion. This is why the adoption of the pluralistic society structure in the first Islamic State has gained a mostly invalid dimension in the later established Islamic and Muslim States and their societies. In this sense, the opportunities of different groups in today's Islamic and Muslim societies to operate under non-governmental organizations are shifting to a very limited area. In this way, it is possible to suggest that the problematic structure of civil society in Muslim societies emerged in the historical process and that this was in a direct relationship with the understanding of governance.

REFERENCES

AKTAY, Yasin (2005). Sivil Toplum Ve Sıkıntıları: Oryantalizm, Şiddet, Vesaire. In ***Sivil Toplum: Farklı Bakışlar***. (Ed: L. Sunar) İstanbul: Kaknüs Yayınları. Pp. 9-28.

AKTAY, Yasin (2008). Doğu-Batı Ekseninde Sivil Toplum. In "***Sivil" Toplum Kavramı Tartışmaları.*** İstanbul: Kaknüs Yayınları. Pp. 53-71.

AKTAY, Yasin (2015). ***Postmodern Kavşakta Din Ve Sivil Toplum***. İstanbul: Tezkire Yayıncılık.

ATWAN, Abdülbari Etvan (2015). ***Islamic State: The Digital Caliphate***. London: Saqi Books

BACK, Anthony (2010). ***Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi***. (Trans. S. Çalışkan and H. Çalışkan). Ankara: Dost Yayınları.

BARRY, Norman (1999). Sivil Toplum, Din Ve İslam. In ***İslam, Sivil Toplum, Piyasa Ekonomisi***. (Ed: Ö. Demir). (Trans: M. Erdoğan). Ankara: Liberte Yayınları. Pp. 1-20.

BAYART, Jean-François (2015). ***Cumhuriyetçi İslam: Ankara, Tahran, Dakar***: İstanbul: İletişim Yayınları.

BECKMAN, Björn. (1999). Demokratikleşmeyi Açıklamak: Sivil Toplum Kavramı Üzerine Notlar. In ***Sivil Toplum, Demokrasi Ve İslam Dünyası***. (Ed: E. Özdalga and S. Persson). (Trans: A. Fethi). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları. Pp. 1-10.

ÇAHA, Ömer. (1999). ***İslam Ve Sivil Toplum. İslam, Sivil Toplum, Piyasa Ekonomisi***. (Ed: Ö. Demir). (Trans: İ. Dalmış) Ankara: Liberte Yayınları. Pp.115-126.

ÇAHA, Ömer. (2005). Sivil Toplum Üzerine. In ***Sivil Toplum Ve Demokrasi***. (Ed: L. Sunar). İstanbul: Kaknüs Yayınları. Pp. 9-22.

ÇAHA, Ömer. (2008). Devlet Karşısında Hükmü Şahsiyete Sahip Olmak Sivil Toplumun Gelişebileceğine İşaret Eder. "***Sivil" Toplum Kavramı Tartışmaları***. İstanbul: Kaknüs Yayınları. Pp.43-52.

ÇIZIKÇA, Murat. (2005). Sivil Toplum Kuruluşları- İslam Dünyası Ve Demokrasi. In ***Sivil Toplum Ve Demokrasi.*** (Ed: L. Sunar)İstanbul: Kaknüs Yayınları. Pp.171-175.

ÇOLAK, Yılmaz. (2011). Modern Devletin Çeşitlilikle İmtihanı. ***Muhafazakar Düşünce Dergisi***. (28). 11-31.

DOĞAN, İsmail (2000). ***Sivil Toplum: Ondan Bizde De Var***. İstanbul: Sistem Yayıncılık.

EISENSTANDT, Samuel. (2006). ***The Public Sphere in Muslim Societies. Islam in Public: Turkey, Iran And Europe***. (Ed. N. Göle and L. Ammann). İstanbul: İstanbul Bilgi University Press. Pp. 443-460.

EL-AZ, Sadık. C (1999). İslamiyet Laikleşebilir Mi? In ***Sivil Toplum, Demokrasi Ve İslam Dünyası***. (Ed: E. Özdalga and S. PerPpon). (Trans: A. Fethi). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları. Pp.22-30.

ERKAN, Erol (2012). Müslüman Toplumlarda Sivil Toplum İmkânı. ***Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi***, 12 (2), 195-206.

GELLNER, Ernest (1994). ***Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rival***. London: Penguin press.

GÖLE Nilüfer (2012). ***Mühendisler Ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere***. İstanbul: Metis Yayınları.

HAMIDULLAH, Muhammed (2015). ***İslam Anayasa Hukuku***. V. Akyüz (Ed.), İstanbul: Beyan Yayınları.

HARDERS, Cilja., Jurgensen, Carsten and Tabbara, Tanja (2007). Sivil Toplumun Taşıyıcısı Olarak, Mısır'daki Meslek Birlikleri. İbrahim, F. and Wedel, H. (Ed.), In ***Ortadoğu'da Sivil Toplum Sorunları*** (Trans. E. Özbek). (pp. 61-91). İstanbul: İletişim Yayınları.

HOBBES, Thomas. (2013). *Leviathan.* (Trans. S. Lim). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Https://Books.Google.Com.Tr/Books?İd=Qancdqaaqbaj&Pg=PA5&Dq=Emevilerde+Halifelik&Hl=Tr&Sa=X&Ved=0ahukewjm57smkjvaahumsjokhrkaa0yq6aeıkdaa#V=Onepage&Q=Emevilerde%20halifelik&F=False

İBRAHIM, Ferhad. (2007). Sivil Toplum Üzerine Arap Tartışması. İbrahim, F. and Wedel, H. (Eds), In ***Ortadoğu'da Sivil Toplum Sorunları***. (Trans. E. Özbek). İstanbul: İletişim Yayınları. (pp. 29-59).

İBRAHIM, Ferhad and Wedel, Heidi (2007). *Giriş.* İbrahim, F. Ve Wedel, H. (Eds.), In ***Ortadoğu'da Sivil Toplum Sorunları***. (Trans. E. Özbek). İstanbul: İletişim Yayınları. (pp. 11-27).

İLKAY, Sunay (1999). Sivil Toplum Ve İslamiyet. in ***Sivil Toplum, Demokrasi Ve İslam Dünyası***. (Ed: E. Özdalga and S. Persson). (Trans: A. Fethi). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları. (pp. 11-21).

KAKAKHEL, Muhammad N. (1982). Foundatıon of the Islamıc State at Medına and Its Constıtutıon. **Islamic Studies**, 21(3), 61-88. Retrieved from http://www.jstor.org/stable/20847209.

KAMALI, Masoud (2006). ***Multiple Modernities, Civil Society and Islam. The Case of Iran and Turkey***. Liverpol: Liverpol University Press.

KEYMAN, Fuat (2006). Avrupa'da Ve Türkiye'de Sivil Toplum. In ***Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplusal Yapısı.*** (Ed. M. Zencirkıran). Ankara: Nova Yayıncılık. (Pp.311-323).

KUKATHAS, Chandran (1999). İslam, Demokrasi Ve Sivil Toplum. In ***İslam, Sivil Toplum, Piyasa Ekonomisi.*** (Ed: Ö. Demir). (Trans: İ. Dalmış) Ankara: Liberte Yayınları. (Pp. 21-44).

LEWIS, Bernand. (2002). ***What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response***. Phoenix: London.

MENEKŞE, Ömer (2005). İslam Düşünce Tarihinde Devlet Anlayışı: Mâverdi ve Nizâmülmülk Örneği. **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi** 5(3). 193-211.

MÜFTÜOĞLU, Atasoy (2016). ***Tarihin Taşrasında Yaşamak***. İstanbul: Mahya Yayıncılık.

ÖZBUDUN, Eergun (1999). Türkiye'de Sivil Toplum Ve Demokratik Konsolidasyon. In ***İslam, Sivil Toplum, Piyasa Ekonomisi***. (Ed: Ö. Demir). (Trans: İ. Dalmış) Ankara: Liberte Yayınları. (Pp. 112-121).

ÖZGEN, Mehmet K. (1999). Kollektifivist Ve Bireyci İslam Yorumları Üstüne. In ***İslam, Sivil Toplum, Piyasa Ekonomisi***. (Ed: Ö. Demir). (Trans: İ. Dalmış) Ankara: Liberte Yayınları. (Pp. 89-113).

PIERSON, Christopher (2015). ***Modern Devlet.*** (Trans. N. Kutluğ and B. Erdoğan). Ankara: Chiviyazıları Yayınevi.

RAMADAN, Tarıq (2005). An International Call for a Moratorium on Corporal Punishment, Stoning and the Death Penalty in the Islamic World. https://tariqramadan.com/an-international-call-for-moratorium-on-corporal-punishment-stoning-and-the-death-penalty-in-the-islamic-world/ (Accessed April 25.06. 2019).

SAĞLAM, Hadi (2017). İslam İdare Hukukunda Yönetim Şekli. **Universal Journal of Theology**. 2(1), 36-57.

SARIBAY, Ali Y. (1998). Türkiye'de Demokrasi Ve Sivil Toplum. In ***Küreselleşme Sivil Toplum Ve İslam***, (Ed: E. F. Keyman and A. Y. Sarıbay) Ankara Vadi Yayınları. Pp. 88-110.

SARIBAY, Ali Y. (2008). İslami Politik Düşüncede Sivil Toplum: Bazı Kavramsal Sorunlar Ve Bazı Çelişkiler. In "***Sivil" Toplum Kavramı Tartışmaları***. İstanbul: Kaknüs Yayınları. Pp. 159-163.

SARIOLGHALAM, Mahmood. (1999).Ortadoğu'da Sivil Toplum Umutları: Kültürel Engeller Üzerine Bir Çözümleme. In **İslam, Sivil Toplum, Piyasa Ekonomisi**. (Ed: Ö. Demir). (Trans: İ. Dalmış) Ankara: Liberte Yayınları. (Pp. 74-82).

ŞEN, Hasan (2011). İslam, İslamcılar Ve Devlet. **Muhafazakâr Düşünce Dergisi.** (28). 125-139.

ŞIRAZI, Asgar (2007). İran İslam Cumhuriyeti'nde Sivil Toplum İfadesi Olarak Karşı kültür. F. İbrahim, and H. Wedel,), In ***Ortadoğu'da Sivil Toplum Sorunları***. (Trans. E. Özbek). . İstanbul: İletişim Yayınları. (Pp.163-197).

SUYUTI, Celâleddîn (2014). ***Halifeler Tarihi*** (Trans. O. Özatağ). İstanbul: Ötüken Yayınları

TIBI, Bassam (1999). İslam Uygarlığında Sivil Toplumun Kültürel Dayanağı: İslam Ve Demokrasi-Uygarlıklar Arasındaki Köprüler. In ***İslam, Sivil Toplum, Piyasa Ekonomisi***. (Ed: Ö. Demir). (Trans. İ. Dalmış) Ankara: Liberte Yayınları. (Pp. 31-44).

TOCQUEVILLE, Alexis de (2002). ***Democracy in America*** (Trans. H. Reeve). (vol. 1) Pennsylvania State University http://seas3.elte.hu/coursematerial/LojkoMiklos/Alexis-de-Tocqueville-Democracy-in-America.pdf

TOSUN, G. E. (2008).Sivillik, Karşılıklılık Ve Diğerkâmlık Eğilimlerinin Gözlenebildiği Sivil Toplum Demokratikleşme Sürecinin Tamamlayıcısı Olacaktır. in "***Sivil" Toplum Kavramı Tartışmaları.*** İstanbul: Kaknüs Yayınları. (Pp. 123139).

TOSUN, Gülgün (2008).Sivillik, Karşılıklılık Ve Diğerkâmlık Eğilimlerinin Gözlenebildiği Sivil Toplum Demokratikleşme Sürecinin Tamamlayıcısı Olacaktır. In "***Sivil" Toplum Kavramı Tartışmaları***. İstanbul: Kaknüs Yayınları. (Pp. 123139).

WALBERG, Eric (2015). ***Islamic Resistance to Emperialism.*** Atlanta: Clarity Press.

WEBER, Max (2012). ***Ekonomi Ve Toplum*** (Trans. L.Boyacı). İstanbul: Yarın Yayınları.

ZABUNOĞLU, Yahya K. (2015). ***Devlet Kuramına Giriş.*** Ankara: İmaj Yayınları.

AVRASYA Uluslararası Araştırmalar Dergisi

Cilt : 9 Sayı : 26 Sayfa: 402 - 418 Mart 2021 Türkiye

Araştırma Makalesi

HALKBİLİMSEL BAKIŞ AÇISI ve DİSİPLİNLERARASI BİR YAKLAŞIMLA HALKBİLİMİ ETİK ve METAETİK İLİŞKİSİ

Sacide ÇOBANOĞLU♣

ÖZ

Günümüzde, ahlâk, etik ve metaetik konularının sadece ve sadece felsefenin araştırma alanına girdiği yönündeki yaygın kanaat aynı zamanda eksik ve yanlış bir kanaattir. *Ahlâk* ve *etik* sözcüklerinin *töre, gelenek, görenek, alışkanlık, karakter, huy, mizaç* anlamına gelen köklerden türeyerek kendi sözcük yapılarında dahi *geleneğin* varlığını muhafaza etmeleri bize, bu sözcüklerin ifade ettikleri araştırma alanlarının, gelenekleri inceleyerek insanı daha iyi anlamaya çalışan halkbilimi ile ne denli iç içe olduğunu bariz bir şekilde göstermektedir. Kaldı ki tanımı; *"Halkbilimi"* veya *"Folkloristik"* en geniş tanımlanışıyla insan davranışlarını ve geleneklerini çalışarak objesi olan insanı daha iyi anlamak ve onun hakkında daha derin bir bilgiye kavuşmak amacıyla on dokuzuncu yüzyıl başlarında ortaya çıkan bağımsız bir bilim dalıdır şeklinde yapılan halkbiliminin inceleme alanına giren toplumsal olgular, etiğin ortaya çıkışında, bağlam görevi yapmakta ve metaetiğin sorgusal yaklaşımına zemin hazırlamaktadırlar. İnceleme alanlarından birinin toplumların âdetleri, gelenekleri, görenekleri, töre ve örfleri olan halkbiliminden bağımsız yapılan etik ve metaetik çalışmaları eksik bir çalışma durumundadır.

Çalışmamızda; *Halkbilimi* ile *Etik* ve çağımızın en yeni kuramlarından biri olan *Metaetik* arasında geliştirilebilecek ortak bakış açıları gündeme getirilmiş ve üç alanın da ortaklığıyla oluşturulacak çalışmalarda izlenebilecek yeni yöntemler üzerine düşünceler ortaya konmuştur. Çalışmamız; halkbilimsel bağlamda, disiplinlerarası bakış açısıyla yapılacak araştırmalarla yanlış bakış açısıyla oluşturulan etik, metaetik konularının felsefenin araştırma alanına girdiği yönündeki yaygın kanaatlerin ortadan kaldırılmasına yardımcı olmak amacını taşımaktadır. Çok uzun yıllardır birbirleriyle; temelde çalışma yöntemleri haricinde büyük farklılıklar bulunmayan sosyal bilimler alanlarının, el ele vermeleri ve disiplinlerarası çalışmalar yaparak doğruya ve gerçeğe ulaşma yolunda ortak hareket etmeleri gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Disiplinlerarasılık, Etik, Metaetik, Halkbilimi, Bağlam.

FOLKLORE PERSPECTİVE AND INTERDİSCİPLİNARY WİTH AN APPROACH FOLKLORE ETHİCS AND METAETİCS RELATİONSHİP

ABSTRACT

There is a common belief that a wrong point of view has been formed. This opinion is that ethical and metaethical issues of ethical and metaethical issues of ethics, ethics and metaethics are investigated. The fact that the words of morality and ethics derive from customs, traditions, habits, character, habit, character, temperament, and the existence of tradition even in the structures of their own words, it is obvious to us how intertwined with folklore, which is the field of research that the buller expresses and tries to understand people better by examining the traditions. somehow it shows. Moreover, with the definition of "Folklore" or "Folkloristics" defined in the broadest sense, it is an independent science that emerged at the beginning of the nineteenth century by studying human behaviors and traditions, understanding the human object better and reaching a deeper meaningt about mankind. The social phenomena that come into the study of folklore, in the emergence of ethics, serve the task and lay the groundwork for

♣ Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Öğrencisi, sacidecobanoglu01@gmail.com, Orcıd ID: 0000-0002-5204-4270

Makalenin Dergiye Ulaşma Tarihi:12.11.2020 Yayın Kabul Tarihi: 05.03.2021

the questioning task of metaethics. One of his areas of study is the ethical and metaethical types independent of folklore, which are the customs, traditions, customs, customs and traditions of societies.

In our study; Common perspectives that can be developed between Folklore and Ethics and Metaetics, one of the newest theories of our age, have been brought to the agenda and new ideas have been put forward on the methods that can be followed in the studies to be formed with the partnership of the three. Our work; With research in a folkloric context, with an interdisciplinary perspective; Write commentary is intended to help remove the reference to ethics, metaethics issues, and common convictions in the direction of philosophy for misrepresentation. With each other for many years; It is expected that social sciences fields, which do not have different dimensions except for the working methods, will cooperate and act together to make interdisciplinary studies and to reach the truth and the truth.

Keywords: Interdisciplinarity, Ethics, Metaethics, Folklore, Context.

1. GİRİŞ:

İnsanın yaşamına anlam verebilmesi, kendini yaşadığı tarihsel dönem içinde değerlendirebilmesi, kendi toplumu içinde yaşayan diğer insanların durumunun da bilincinde olmasına bağlıdır. İnsan geçmişten bugüne, kuşaktan kuşağa, her zaman bir toplum içinde yaşamış, o topluma aidiyet duygusuyla bağlanmış belli bir biyografi tarihine sahiptir. Ne kadar kısa bir zaman diliminde var olmuş olursa olsun insan; yaşadığı toplumun şekillenmesine katkıda bulunmuş bir varlıktır. İnsanın gelişim evreleri içinde öncelikle fizyolojik ihtiyaçlarını karşılaması gelmiştir. Abraham Maslow'un *"İhtiyaçlar Hiyerarşisi"* tanımlamasıyla ifade ettiği bu hiyerarşide sıralama: *"Fizyolojik, Güvenlik, Sevgi, Ait Olma, Saygınlık ve Kendini Gerçekleştirme"* şeklindedir. Hayatta kalmak için birinci dereceden önem taşıyan ve ilk sırada yer alan, fizyolojik ihtiyaçlarını karşılanmasının ardından, tarih çağları içinde bir nevî yaşama pratikliği elde eden insan, kendini vahşi hayvanlara ve farklı tehlikelere karşı korumak amacıyla büyük gruplar halinde bir arada yaşamaya başlamıştır. Böylece toplumsal bir varlık olarak yeni bir yaşam formuna kavuşmuştur. Bu yaşam formunda, birlikte yaşanan bir ortak alan mevcuttur. Bu ortak alan içinde, yaptığı iş bölümü sayesinde hem yaşadığı topluluğun en küçük birimi olan ailesinin hem de kendisine aidiyet duygusunu veren bu küçük toplumunun hayatta kalma başarısını arttırmaktadır. Düşünen bir varlık olarak insanın; korunma, sıcak kalma ve yiyeceğe daha kolay ulaşma yolunda mevcut halinden daha konforlu bir hayata erişebilmek adına verdiği mücadeleyi, tarih çağları içinde çok uzun zaman alan gelişim evrelerinde, yükselen bir grafikle görmek mümkündür.

İnsanın topluluklar halinde bir arada yaşamaya başlaması, onun kültürel yaratımlar oluşturmasına kaynaklık etmiştir. Toplumsal bir yaşama geçerek yeni bir yaşam formuna adapte olan insanın, birlikte yaşamanın doğal getirisi olarak çevresindeki insanlar tarafından sevilme, beğenilme ve bu insanların oluşturdukları toplum içinde takdir görme istekleri ortaya çıkmıştır. Bu isteklerin giderilmesi yolunda eşgüdümlü olarak insan, soyut düşünceye ulaşmış, dünyayı ve evreni algılama konusunda kültür yaratmaya başlamıştır. Bu kültür yaratımları; zaman içinde, insan topluluklarının yaşadıkları bölgelere, yaşam tarzlarına, dünyayı algılayış biçimlerine göre değişiklik gösteren âdet, gelenek, görenek, töre ve örfler olarak yapılanmış ve bu toplulukların kendi içinde, bir yaşama pratikliği diğer bir söyleyişle *yaşamın kullanma kılavuzu* olarak

nitelendirebileceğimiz ahlâk kurallarının ve bu kurallara bağlı dünya görüşlerinin, etik anlayışlarının ortaya çıkışına kaynaklık etmişlerdir.

Değişen çağlar ve gelişen uygarlıkla birlikte insanın etik anlayışında da farklılıklar gözlemlenmeye başlamış ve günümüze kadar ulaşan bu uzun süreç içinde eski ve yeni etik anlayışları doğrultusunda teorik ve uygulamalı etik ana başlıkları altında birçok alt başlığa ayrılan etik anlayışları ortaya çıkmıştır. Günümüz insanının yarattığı teknoloji vasıtasıyla eriştiği uygarlık seviyesi ve kültürel yaratım noktası, onu yeni etik anlayışları yaratmaya sevk etmiştir. Bu yeni etik anlayışlarından biri metaetiktir. Bu güne kadar felsefenin inceleme alanı içinde sayılan etik ve metaetik konularının, inceleme alanı gelenekler olan halkbilimi disiplinin dışında kalamayacağı tartışılmaz bir gerçek durumundadır. Artık disiplinlerarası çalışmalarla etik ve metaetik konularında yapılacak yeni araştırmalar çağımızın gereği durumundadır. Yapılması gereken; doğru yöntemler kullanarak ve doğru sentezler yaparak bu araştırma alanlarını halkbiliminin araştırma alanlarına dahil etmektir.

2. YÖNTEM

Bu çalışmada, öncelikle halkbilimsel bakış açısıyla disiplinlerarasılık kavramına açıklık getirilmiş, halkbilimsel bakış açısı ve disiplinlerarası bir yaklaşımla halkbilimi ve etik ile halkbilimi ve metaetik ilişkisi incelenmiştir. Disiplinlerarasılık, etik ve metaetik kavramlarının tanımları yapılmak suretiyle aralarındaki yakın ilişki ortaya konularak yapılacak yeni çalışmalarda izlenmesi gereken birleştirici yöntemler üzerine fikirler dile getirilmiştir. Etik ve çağımızın yeni kavramlarından biri olan metaetik konusunda halkbilimsel olgular olarak sözlü anlatım türleri ile âdet, gelenek, görenek, töre ve örflerin ahlâk kurallarının ortaya çıkışında üstlendikleri bağlam görevine ve bir toplumun etik anlayışının oluşmasındaki yerine değinilmiş yanı sıra felsefenin alanına girdiği kabul edilen bu kavramların gerçekte halkbiliminin araştırma alanlarının dışında kalmasının mümkün olamayacağı, bu alanda halkbiliminin göz ardı edilerek yapılacak çalışmaların büyük oranda eksik kalacağı örneklerle ortaya konmuştur.

2.1. Halkbilimsel Bakış Açısıyla Disiplinlerarasılık Kavramı Üzerine

Ahlâk, etik ve metaetik konularının sadece ve sadece felsefenin araştırma alanına girdiği yönündeki güncel ve yaygın kanaat aynı zamanda eksik ve yanlış bir kanaattir. Gerek *ahlâk* gerekse *etik* sözcüklerinin *töre, gelenek, görenek, alışkanlık, karakter, huy, mizaç* anlamına gelen köklerden türeyerek kendi sözcük yapılarında dahi *geleneğin* varlığını muhafaza etmeleri bize, bu sözcüklerin ifade ettikleri araştırma alanlarının, gelenekleri inceleyerek insanı daha iyi anlamaya çalışan halkbilimi ile ne denli iç içe olduğunu bariz bir şekilde göstermektedir. Bu noktada:

> "Başlıca terimleri arasında harmanlama/kaynaştırma, köprü kurma, ödünçleme, işbirliği, odaklanma, karmalaştırma, bütünleştirme, etkileşim, bağlama ve yeniden yapılandırma gibi aşamaların bulunduğu, bir dizi obje ya da nesnenin çeşitli araçlar, metot ve yöntemler, usul ve esaslar, örnekler, görüş ve kavrayışlar ya da kuramlar aracılığıyla tutarlı biçimde açıklanması." (Keskin, 2019:10)

olarak tanımlanan "*disiplinlerarasılık*"ın sosyal bilimler alanında yapılacak çalışmalarda, ortak bir bakış açısı oluşturmak bakımından ne kadar büyük önem taşıdığı görülmektedir. Disiplinlerarası çalışmalar, çalıştıkları konular itibariyle birbiriyle ilişki

içinde bulunan iki farklı disiplinin aralarında *köprü kurmak*, elde ettikleri bilgileri *ödünçlemek* suretiyle ortaklaşa bir çalışma yapmalarının önünü açmakta ve yukarıda örneklediğimiz gibi, bir probleme farklı şekilde bakan disiplinlerin ortak noktalar yakalamak suretiyle mevcut probleme açıklık getirmelerini sağlamaktadır. Disiplinlerarası çalışmanın önemine işaret eden bir anektodu Ahmet Keskin'in çalışmasından alıntılamanın, konunun önemini ortaya koyması bakımından çok faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Söz konusu anektoda göre; zamanın birinde bir fil için bir ev tasarlamak amacıyla bir komite kurulur. Komitede bir mimar, bir iç mimar, bir mühendis, bir sosyolog ve bir de psikolog görev almaktadır. Aslında fil de oldukça *eğitimlidir* ancak bu komitede kendisine yer verilmemiştir. Komite üyeleri ilk toplantılarını yaparlar ve mimarı komite başkanı olarak seçerler. Dördüncü toplantılarının sonunda o güne kadar yaptıkları toplantılar çerçevesinde aldıkları kararları gerçekleştirmenin zamanı geldiğine karar verirler. Başkan olan mimar, komite üyelerine: "*Fil ne kadar para harcayabilir?"* ve "*Yapı nasıl görünmeli?"* şeklinde iki soru yöneltir ve görüşmeler başlar. Mühendis, prefabrik betonun fil evleri için ideal malzeme olduğunu söylerken psikolog ve sosyolog aralarında fısıldaşarak tartıştıktan sonra "*Bu evde kaç fil yaşayacak?"* diye sorarlar. Tartışma neticesinde *bir filin tek başına psikolojik bir sorun olduğu, ancak iki veya daha fazlasının sosyolojik bir sorun olduğu, filin ilerde evlenip çocuk sahibi olabileceği* sonucuna ulaşırlar. İç mimar, "*Filler evdeyken ne yapar?"* diye sorarken mühendis, *"Filler sürekli bir yerlere dayanmak isterler, güçlü duvarlar inşa etmeliyiz."* der. Araya giren psikolog ise fillerin çok yemek yedikleri için büyük bir mutfağa ihtiyaç duyacaklarına, ayrıca yeşil rengi sevdiklerine dikkat çeker. Sosyolog *"Sosyolojik bir mesele olarak…"* diye araya girer ve fillerin sürekli ayakta durduklarını bu nedenle de yüksek tavanlara ihtiyaç duyacaklarını belirtir. Böylece prefabrik beton yapılı, yüksek tavanlı, geniş yemek alanlı, file ormanı hatırlatması için içi yeşile boyanmış bir fil evi inşâ ederler. Fil eve taşınır fakat yemeklerini açık havada yemekte, biraz dar gelse de yemek alanını kütüphane olarak kullanmaktadır. Ayrıca halinden pek de memnun görünmemektedir. Yıllardır sirk çadırlarında yaşadığı için bir şeye yaslandığında yıkılacağını düşünen fil, bir kez bile duvarlara yaslanmaz. Evlendiği fil, yeşil renkten nefret etmektedir. Her iki fil de şehirde yaşadıkları için yeşil rengi sevmemektedirler. Yüksek tavanların seslerin yankılanmasına neden olması ve fillerin ayakta durmayı tercih etmemeleri sebebiyle filler yüksek tavanlardan çok rahatsız olmuşlardır. Bu durumda sosyolog da yanılmıştır. Sonuç olarak filler, daha altı ay geçmeden başka bir eve taşınırlar. Eğer bu komitede bir zooloğun da bulunması söz konusu olabilseydi diğer üyelerle örneğin psikologla etkileşim sonrası hayvan psikolojisi üzerine daha kapsamlı tartışmalar gerçekleştirilebilirdi. Dahası, bir fil terbiyecisi ya da eğiticisi bu komitede yer alsaydı, problemin çözümüne yönelik önemli katkılar sağlayabilirdi. Komite üyeleri yalnızca kendi disiplinlerinin görüş ve yaklaşımlarını değil, disiplinlerarası etkileşimleri temele almış olsalardı elbette ki sonuç bu ölçüde başarısız olmayacaktı. (Keskin, 2019: 23-25).

Disiplinlerarasılığın öneminin kavranması açısından oldukça güzel bir örnek olan fil evi örneği, bize disiplinlerarası çalışmaların nasıl bir yöntemle yapılması gerektiği konusunda fikir vermektedir. Disiplinlerarası bir çalışmayı yapabilmeniz için hem kendi disiplininizin hem de diğer disiplinin araştırma yöntemleri ve kuramlarını kullanarak yeni bir sentez ortaya koymanız gerekmektedir. Disiplinlerarası çalışmalar konusundaki Ruhi Ersoy; William Bascom'un halkbiliminin ve halkbilimcilerin farklı bilgi alanları arasındaki boşluğa etkili bir köprü kurmaları gerektiğini ve bunun yolunun da diğer disiplinlerle birlikte, ortak sorunlara, ortak kaygılara eğilmekten geçtiğini ifade

ettiğine değinmiş, Linda Dégh'in halkbilimini; dünyadaki insanların yaşam biçimlerinin bir ifadesi, toplumun genel karakteristiğini yansıtan ruh, bir topluluğun dinî inançları, toplumsal yaşama uyumlanmada aracı, gündelik yaşam ve tatiller, nesnelerin durumlarının yorumlanmasında yardımcı, var olan toplumsal düzeni devam ettiren, yaşamı yaşanabilir yapan bir bilim olarak tanımlandığını dile getirerek, Linda Dégh'in tespitlerini de hesaba katınca sorunların tanımlı ve sınırlı uzmanlık alanlarıyla değil, ancak farklı disiplinlerle kavranılabilip çözüm üretilebileceğini düşünmek gerektiğini söylemektedir. (Ersoy, 2009: 19).

Bu noktada halkbilimcilerin önemine dikkati çekmek gerekmektedir. Disiplinlerarası çalışmalarda bu disiplinlerden biri halkbilimi olduğunda, halkbilimci;

> "Amatör iştiyaklarla malzeme derleyen basit bir derlemeci ve onların koleksiyoncusu olmanın ötesinde kültür teorisi ve kültürel süreçlerle yakından ilgilenen kültürlenme, kültürleşme ve kültür değişmesi olaylarını nesnel (objektif) bir gözle değerlendiren ve bu amaçla Felsefe, Edebiyat, Tarih, Antropoloji, Sosyoloji, Psikoloji, Etnoloji, Coğrafya, Etnografya, Arkeoloji, Hukuk, İlahiyat, Mimarlık, Sanat Tarihi, Sahne ve Gösteri Sanatları, El Sanatları, Giyim Tasarımı ve Kreasyon, İç Mimari, Şehircilik Çalışmaları, Gıda Mühendisliği, Endüstri Mühendisliği, Ziraat Mühendisliği, Veterinerlik, Eczacılık, Sinema Çalışmaları, Kadın Çalışmaları, Kütüphanecilik Bilimleri, Dilbilimi, Göstergebilim, İletişim Bilimleri gibi bazıları için en azından bir kollarıyla, diğerleri için tamamen kültürlerdeki bilgi, bilişim, bildirişim kısaca iletişim olaylarını inceleyen, çok çeşitli bilim ve araştırma sahalarından yararlanan ve çalışmalarıyla kendi sahasının yanı sıra bu komşu, yan ve alt bilim dallarına da katkı yapabilen kişi."(Çobanoğlu, 2015: 20)

olmalı ve bu nitelikleri taşımalıdır. Disiplinlerarasılık farklı disiplinlerin farklı alanlardaki bilgi birikimlerinin ve bu birikimleri yorumlamada geliştirdikleri bilimsel yöntemlerin bir sentezi ve insanı anlamak gerçeğe ulaşmak yolunda bilimin güç birlikteliği yapması olarak anlaşılmalıdır. Disiplinlerarasılık, bir disiplinin diğer disipline göre daha üstün olduğu yolunda bir tespit yapmak amacını taşımaz. Sosyal bilimler arasında uzun yıllar devam eden ayrıştırmalar artık günümüzde disiplinlerarası yaklaşımlarla yeni bir bakış açısı kazanarak yeniden yapılandırılmalı ve disiplinlerarası çalışmalara hız kazandırılmalıdır.

2.2. Halkbilimsel Bakış Açısı ve Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla Halkbilimi ve Etik İlişkisi

Günümüzde *etik* sözcüğü çok anlamlı bir sözcük olarak kullanılmaktadır. Sözcüğün tam olarak karşılığının ne olduğu konusunda ikilem yaşanmakta ve çoğu zaman da *ahlâk* sözcüğü ile karıştırılmakta olduğu görülmektedir. Etik sözcüğü Grekçe *"ethos"* sözcüğünden gelmekte, *"Ahlâk"* sözcüğü ise Arapça *"hulk"* kökünden gelmektedir. Her iki sözcük de *"töre, gelenek, görenek, alışkanlık, karakter, huy, mizaç"* anlamlarını taşımaktadırlar. *Etik* ve *ahlâk* sözcüklerinin hemen hemen aynı anlamları taşıyor olmaları, birbirlerinin yerine kullanılmalarının başlıca nedenidir. Ahmet Cevizci şu cümleleriyle konuya açıklık getirmektedir:

> "Her ne kadar gerek ahlâk gerekse etik aynı kökten, yani töre, gelenek, görenek, alışkanlık, karakter, huy, mizaç anlamına gelen bir kökten türemiş olsa bile, etik deyince anlaşılan "*felsefe açısından ahlâk*"tır, genel bir ilkeler teorisidir. Ahlâk hem felsefeden bağımsız bir alandır, hem de etiğin yani felsefenin ana disiplinlerinden birinin temelini oluşturur"(Cevizci, 2015:12-13).

Bu bağlamda, etik, ahlâk felsefesi olarak tanımlanır ve toplum içinde yaşantısını sürdürmekte olan bireyin bu yaşantı içinde nasıl ahlâklı, doğru ve iyi bir şekilde davranabileceğini ve ahlâklı olmanın neden önemli olduğunu inceler. Görüldüğü gibi gerek *"ahlâk"* gerekse *"etik"* türetildikleri sözcük kökü ve taşıdıkları anlam itibariyle halkbiliminin araştırma konularının başında gelen kavramlarla örtüşmektedir. Bu sebeple gerek ahlâkın gerekse etiğin ve dahi metaetiğin halkbiliminden tamamen bağımsız olarak düşünülmesi doğru değildir. Nitekim, Doğan Özlem, *etik* ile *ahlâk* kavramı arasındaki farkı şöyle belirlemektedir: "*Etik*, *"moral"* ve *"ahlâk"* sözcükleri, nüansları göz ardı edilirse, aynı anlama sahip sözcüklerdir ve onları etimolojilerine göre değil, felsefede kazandıkları anlamlara göre birbirinden ayırmak daha doğru olacaktır"(Özlem, 2015: 27). Anlamları itibariyle ne kadar yakın görünseler de artık günümüzde, bu iki sözcük arasında felsefede kazandıkları anlamlara göre varlığını koruyan bir nüans söz konusudur. Bu nüansı şu şekilde belirleyebiliriz: Genel bir tanımlamayla bireyin tutum ve davranışları olarak açıklayabileceğimiz *"ahlâk"* aslında insanın toplum içinde yaşayabilmesini sağlayan kurallar bütünüdür; *"Etik"* ise ahlâk felsefesi olarak tanımlanmaktadır. İki kavram arasındaki farklılıkların başında ahlâkın yerel ve pratik olması, etiğin teorik ve evrensel olması gelir yanı sıra birey, ahlâk alanında edilgen etik alanında ise etkendir. İlk Çağ'dan bu yana bütün filozoflar etik ile ilgilenmiş ve etik üzerine düşünce üretmişlerdir. Genel ilkeler teorisi olarak tanımlanan ve etiğin ana disiplinlerinden biri durumundaki *"ahlâk"* kavramının felsefesinin yani *"ahlâklılıklığın felsefesi*"nin yapılmasını *"etik"* kavramı, etiğin felsefesinin yapılması da "*metaetik*" kavramı karşılamaktadır.

Halkbiliminin araştırma konuları içinde sosyal geleneklerin yanı sıra sözlü anlatım türleri de yer almaktadır. Her iki halkbilimsel olgu da etiğin ortaya çıkışında onun *yaratılış bağlamı* görevini ve işlevini üstlenirler. Bilindiği gibi sözlü kültür ürünlerini *Söylemelik türler* (türküler, ağıtlar, ninniler, maniler)*; Anlatmalık türler* (mitler, epik destanlar, efsaneler, masal, halk hikâyesi, fıkralar); *Seyirlik türler* (köy seyirlik oyunları, Karagöz, meddah, kukla, orta oyunu) ve *Konuşmalık türler* (bilmeceler, alkış kargışlar, tekerlemeler) şeklinde sınıflandırmaktayız. Sözlü anlatım türleri; insanların toplu yaşama geçerek sosyal paylaşıma başlamasıyla birlikte bir dizi ritüel eşliğinde gerçekleştirilerek etik kurallarının ortaya çıkmasında bağlam görevi üstlenmişler yanı sıra bireyin toplumsal yaşantı içinde, ne yapması gerektiğini konusunda yol gösterir niteliğe sahip davranış kalıpları geliştirmesine yardımcı olmuşlardır. Bu noktada *"bağlam"* sözcüğüne daha yakından bakarak halkbilimde ifade ettiği anlamdan bahsetmek daha kolay anlaşılır olmak bakımından faydalı olacaktır.

İnsan davranışları belli başlı ahlâk kuralları dahilinde gerçekleşir. Daha önce de belirttiğimiz gibi ahlâk kurallarını bir nevî yaşamın kullanma kılavuzu olarak nitelendirmekteyiz. Doğal olarak; bu kullanma kılavuzunun kendiliğinden ortaya çıkması ya da bir kişinin oturup *"herkesin uyması gereken kurallar listesi"* başlığıyla bu kuralları yazmış ve yayınlamış olması söz konusu değildir. Ahlâk kuralları, kendi başına ortaya çıkıp kendi başına devamlılığı sürdüren olgular da değildirler. Bu kuralların ortaya çıkma nedenleri vardır.

Ahlâk kurallarının ortaya çıkışlarının belli nedenlere bağlı olması ne kadar doğru ve kesinse bu kuralların ortaya çıkmak için bir *bağlam (context)'*e ihtiyaç duyuyor oldukları da aynı oranda doğru ve kesindir. *Bağlam* sözcüğü kullanıldığı disipline göre

farklı anlamlar kazanmaktadır. Felsefe disiplininde *bağlam (context)* sözcüğü; bir düşüncenin kendinden önceki ve sonraki düşünceye uygunluğu, o düşüncelere bağlı olarak beliren anlamı, onlar arasında çelişkiye yer vermeyen bağlantıyı ifade eder. İletişim alanında *bağlam (context)* sözcüğü; iletişimin olduğu bütünlüğü, koşulu, durumu anlatır. İletişimde bağlam; bir ilişkinin, bir faaliyetin olduğu koşulları, örgütlü yer ve zamandaki durumudur. İletişim boşlukta olmaz; durumsallıktan, geri plandan veya geçmişten yoksun bir süreç değildir. İnsanların birbiriyle iletişimlerini belli yer ve zamanda, belli tarihsel, teknolojik, örgütlü, psikolojik ve amaçsal koşulların biçimlendirdiği durumlar içinde, o anki ve geçmişten getirilen faktörlerin bütünü bağlamını oluşturur. İletişiminde *bağlam* denince akla, tarihsel çevresi içinde olma durumu ve bu duruma bağımlı ilişkisel gerçeği ve bu gerçeğin anlamı gelir. (Erdoğan, 2020). Folklor disiplininde, kullanım yeri ve durumuna göre farklı ön isimler alan *bağlam* sözcüğünün tanımlamalarından, konumuz itibariyle yapacağımız tanımlama *"durumsal bağlam (situational context)"* tanımlamasıdır. Özkul Çobanoğlu, Richard Bauman'dan (Bauman, 1983) yaptığı aktarmada durumsal bağlamın tanımını şöyle ifade etmektedir:

> "Durumsal bağlamda, temel referans çerçevesi ve ünitesinin tanımlanışı ve bunların iletişimsel bir olay olarak analizi esastır. İletişimsel olaydan kasıt kültürel olarak dizayn edilmiş ve tanımlanmış davranış ve tecrübelerdir ki bu bir hareket için anlamlı bir bağlam oluşturmaktadır. Halkbilimi literatürüne girmiş bu tür folklorik olay örnekleri bir mağazadaki hal hatır sormalardan, aile toplantılarına, doğaçlama müzik icralarına ve hatta telefon konuşmalarına kadar geniş bir çerçeve içermektedir. Folklorik olayların yapısı, fizikî çevre dahil, katılanların kimlikleri ve rolleriyle sayısız durumsal faktörlerin ürünüdür. Kültürel zemin, icrayı karşılıklı iletişim ve etkileşim değerleri ve hareketlerin sıralanışına göre yönetir ve toplananların bütünüyle birlikte bizzat folklorik olayın kendisini kültürün bir sahnesine dönüştürür" (Çobanoğlu 2015:379).

Uzun zaman boyunca halkbiliminde sadece metin merkezli çalışmalar yapılmasının ardından bağlam merkezli çalışmaların yapılmaya başlanmasıyla anlatılar vasıtasıyla iletilen kültürün toplumsal işlevleri olduğu ortaya konmuş bulunmaktadır. Toplumsal ahlâk anlayışının ve dünya görüşünün oluşması da anlatıların toplumsal işlevlerinden biridir ve anlatılar ahlâk anlayışının ortaya çıkmasında bağlam görevi üstlenmektedirler. Her tarihi dönemde yaşam şekline ve inanç sistemine özgü bir anlatım türünün varlığı dikkati çekmektedir.

Örneğin; Avcı-çoban döneminde, küçük obalar/kabileler/boylar halinde yaşayan Türk topluluklarının mitlerle örülü destanları, onların var oluşlarını sağladığına inandıkları, onları bir arada tutan kutsal metinleridir. Bu metinler yoluyla belli davranış kalıpları, ritüeller ortaya koymuş ve bir arada yaşamaları için uymak durumunda oldukları kuralları belirlemişlerdir. Zamanın değişmesi ve uygarlığın gelişmesiyle doğru orantılı olarak kitabî dinlerin ortaya çıkmasıyla birlikte artık Türk boyları için kutsal olan ve farklı ritüellerle devamlılığı sağlanan mitlerden yavaş yavaş uzaklaşılmış olmakla birlikte mit için vazgeçilmez olarak nitelendirilen kutsal ve kutsala olan inanç devamlılığını sürdürmüştür. Mitlerinin varlığını sürdürmek amacıyla ortaya koydukları ritüeller, toplumsal yaşantı içinde belli başlı davranış kalıplarının, bazı kural ve kabullerin oluşmasına kaynaklık etmiş ve Türk etik anlayışının temelini oluşturmuştur.

Diğer anlatım türlerinin de aynı bağlamsal görevi üstlendikleri, aynı yönelime zemin hazırladıkları gözlemlenmektedir. Bu türlerden gerek masal gerekse halk

hikâyesi; yerleşik düzene geçmiş, tarıma dayalı bir hayat tarzını benimsemiş insanın neslini devam ettirmesi amacıyla toplumsal yaşam içinde nasıl davranacaklarını, karşılarına çıkan problemlerde onları nasıl çözeceklerini anlatan, onlara yol gösteren, aydınlatıcı bilgiler içeren türlerdir. Bu türlerin işlevleri; hoşça vakit geçirme, eğlenme ve eğlendirme, dinlenme ve dinlendirme, toplumsal ve kişisel baskılardan kaçışı sağlama olduğu kadar toplumsal değerlerin, toplum kurumlarının ve törelerin desteklenmesini, mevcut kültür birikiminin gelecek kuşaklara aktarılmasını ve toplumun eğitilmesini sağlamaktır. Masallarda kurulan hayali dünyanın içinde zıtlıklarla var olan kavramlardan her zaman iyi olanın kazanması, kötünün cezalandırılması, her zaman doğrunun yanlışa galip gelmesi, bu değerlerin ön plana çıkartılarak dinleyenlerin söz konusu değerlere özendirilmesi hep toplumsal yaşamın devamlılığında rol oynayan etmenlerin yerleşmesi amaçlıdır. Yanı sıra halk hikâyelerine konu olmuş insan, doğa, hayvan sevgisi, ahlâktan ve doğru davranıştan ödün vermeyen örnek alınması gereken başkahramanlar, dinleyenlerde insanî duygular oluşması sağlamak ve tüm bu iyi özelliklerin toplumsal yaşamdaki devamlılığının sürdürülmesine hizmet etmek amacıyla ortaya konulmuştur. Sözlü anlatım türleri içinde yer alan atasözleri, bilmece, fıkra, tekerleme, deyim, alkış ve kargışlar, nasihatler; türkü, ağıt, ninni, mani gibi anlatı türleri yanı sıra seyirlik oyunların tamamında bu kaygı ve bu amaç vardır.

Toplumların var olmaya başladıkları en eski dönemler itibariyle etik konusu üzerine düşünmeye başladıklarını göz önünde bulundurursak günümüze kadar gelen zaman içinde etik konusunda hala çözüme kavuşturulmamış birçok nokta bulunduğunu görebiliriz. Bu da bize aslında bu konulara dair soruların cevaplarının o kadar basit olmadığını, verilecek her cevabın kendi içinde kolayca açıklanamayacak birçok alt probleme kaynaklık edebileceğini göstermektedir. Bu noktada Boone'un, etiğin irdelediği sorunlar konusundaki düşüncelerini şöyle aktarabiliriz:

> "Etik birinin neden ahlâklı davranması gerektiğini anlamaya çalışmak kadar, bu davranışı güdüleyen etmenleri anlamak manasına da gelir. Aynı zamanda bir şeyi *'iyi'* ya da *'kötü'* yapan şeyin tam olarak ne olduğunu da inceler. Örneğin:
>
> - İyi ya da kötü duygusu doğal olarak içimizde olan bir şey midir yoksa o ilahi varlığın oraya yerleştirdiği bir duygu mudur?
> - Bir ahlâk kuralını izliyor muyuz?
> - Ahlâklı eylemlerimizin nedeni böyle davranmanın çoğunlukla kendi çıkarımıza olması mıdır?
> - Etik davranış tamamen eylemlerimizin sonuçlarının doğasıyla mı ilgilidir?
>
> Etik, tartışmasız bir şekilde günlük hayata kolayca uygulanabilir bir felsefe türüdür. Felsefe *"Tanrı gerçek mi?* veya *"Niçin buradayız?"* gibi sorular sorar fakat bu sorular birinin hayatını nasıl yaşayacağına doğrudan değinmez"(Boone, 2019:9-10).

İşte bu noktada halkbilimi ve halkbilimsel bakış açısı devreye girer. Çünkü etiğin sorduğu bu sorularını cevabı halkbiliminde, insanın geçmişten getirdiği kültür birikiminde, kültür bütünlüğünde yatmaktadır. İnsanın yaşama dair elde ettiği yaşama pratiği onun kendisi olmasını sağlayan ona bir aidiyet duygusu kazandıran âdetlerinde, geleneklerinde, göreneklerinde, törelerinde ve örflerinde yatmaktadır. *"Halkbilimi*" veya *"Folkloristik"* en geniş anlamda bir tanımlanışıyla insan davranışlarını ve geleneklerini

çalışarak, objesi olan insanı daha iyi anlamaya ve onun hakkında daha derin bir bilgiye kavuşmak amacıyla on dokuzuncu yüzyıl başlarında ortaya çıkan bağımsız bir bilim dalıdır" (Çobanoğlu, 2015:23) şeklinde tanımlanan halkbiliminin inceleme alanına giren toplumsal olgular, etiğin ortaya çıkışında bağlam görevi yapmaktadırlar. Boone'nin sorduğu bu sorular halkbiliminin incelediği anlatım türleri ve gelenekler içinde cevaplarının mevcut bulunduğu sorulardır. *"İyi ya da kötü duygusunun içimizdeki varlığı"*; *"iyi ve kötü duygusunun biri tarafından oraya yerleştirip yerleştirilmediği"*; *"Ahlâklı eylemlerimizin nedeninin kendi çıkarımıza uygun olup olmaması" ya da "Etik davranışlarımızın eylemlerimizin sonuçlarının doğasıyla ilgili olup olması"* konusunda en başta masal anlatıları olmak üzere hemen hemen bütün sözlü kültür ürünleri içinde birçok cevap bulmak mümkündür. Bu cevaplar performans teori içinde incelenebilecek anlatanın ve dinleyenin algısı ve karşılıklı iletişimine göre bazen iyi ve kötü duygusunun içimizde olduğuna dair cevaplarla bazen de bu duyguların insanın içine Tanrı tarafından konulduğuna dair cevaplarla karşılanmaktadır.

> "Yapılan her sorgulama karşısında verilen her cevap, ahlâk kurallarının felsefesini yapan etik alanını ve gelenekleri incelemek yoluyla insanı daha iyi tanımayı hedefleyen halkbilimini ilgilendiren cevaplardır. Etik, bu sorulara açık ve net bir cevabın olup olmadığını araştırmak suretiyle halkbilimi de bu sorulara anlatılar çerçevesinde verilen cevaplarla kültürün yeni nesile aktarımını araştırmak suretiyle aynı noktada örtüşmektedirler" (Çobanoğlu, 2020).

Halkbilimi ve Etik'in araştırma alanları içinde ortaklık gösteren diğer toplumsal olgular ise âdet, gelenek, görenek, töre ve örflerdir. Bu ortaklığın *gelenekler* örneği üzerinden nasıl birliktelik gösterdiklerine bakarsak; Türk dünyasının gelenekleri, belli bir davranış kalıbı çerçevesinde ortaya konmakta ve devamlılığı sürdürülmektedir. Bu davranış kalıbının sınırlarını, sosyal bir varlık olan insanın yaşadığı toplum içinde nasıl davranması gerektiği çizer. Sosyal bir varlık olan insanın tek başına yaşaması söz konusu değildir. Tek başına idâme ettirilen bir yaşantı içinde insanın belli amaçlar doğrultusunda, belli ritüeller ortaya koyarak bir sosyal olguyu yaratması ve bu olguyu bir gelenek haline getirmesi pek mümkün görülmemektedir, kaldı ki tek kişi tarafından idâme ettirildiğini farz ettiğimiz böyle bir yaşantıda, bu yönlü sosyal bir olgu ortaya koymak ve bunu bir gelenek haline getirmek gereksiz bir davranış olacaktır. İnsanlar ancak bir arada yaşamaya başladıkları zaman sosyal yaşam normlarının gerekliliğini fark etmiş ve yaşamlarını düzenlemek için bu normlara ihtiyaç hissetmişlerdir. İnsanın var olmaya başladığı ve farklı aşamalardan geçerek geldiği bu uzun zaman içinde, deneme sınama yoluyla öğrendiği bu davranış kalıpları, toplumsal yaşamda bir arada bulunmaktan doğan problemlerin çözümü için işe koştuğu ahlâk kurallarıdır. Ahlâk kuralları ortaya çıkmak için bir bağlama ihtiyaç duyarlar, işte bu bağlamı gelenekler oluşturmaktadır. Geleneği geniş anlamıyla bir kuşaktan ötekine geçirilebilen bilgi, tasarım, boş inanç, alışkanlıklar, bilgiler, beceriler, davranışlar, yaşam biçimi, daha geniş anlamıyla maddî olmayan kültür olarak tanımlayan Sedat Veyis Örnek, geleneğin aynı zamanda bir toplumda kuşaklar boyunca aktarılan kutsal ya da politik işleri gibi önemli konulardaki görüşlerini de kapsadığını ifade etmektedir. (Örnek, 2000:126).

Her toplum kendi kültürel değerlerini gelecek nesillere aktarmak yolunda hareket eder, bu anlamda kültürü bir bütün olarak algılamak gerekir. Türk dünyasında, insanların birbirleriyle ve geçmişleriyle, atalarıyla iletişim kurmak amacıyla

oluşturdukları, sosyal aktivitelerinden biri olan destan anlatma geleneği diğer bir söyleyişle ozan-baksı geleneği, bir kuşaktan ötekine geçirilebilen icrâsında belli kuralların olduğu, anlatım anının kutsal sayıldığı geleneklere bir örnek durumundadır. Gece olduğunda, obanın ortasına yakılan ateş etrafında oturulup destancının anlattığı destanı huşû içinde dinleyen oba halkı, bazen sabahın geç saatlerine kadar süren destan anlatımını hiç konuşmadan ve uyumadan dinler. Ve bu dinleyiş anında tıpkı kendisi gibi tüm kâinatın bu kutsal anlatıyı dinlediğinden emindir. Öyle ki destan anlatılırken kurtların hayvanlarına saldırmayacağına dair kesin bir kanaati bile vardır. Bu kutsal metinleri anlatmaya hevesi olan, bir destan anlatıcısı/bir ozan/bir baksı olmak isteyen bireyin ezber yeteneği, doğaçlama yapabilme kabiliyeti gibi bazı yeteneklere sahip olması beklenir. Hal hazırda bu yeteneklere sahip olan ve destan anlatıcısı olmak isteyen yeni nesil mensubu birey, yetişebilmek için ustasının yanında eğitimine başlar. Bu eğitim süreci hem oldukça uzun hem oldukça meşakkatli bir süreçtir. Bu süre içinde toplum bireyden, belli başlı kurallara riayet etmesini bekler. Destancı olmaya hevesli kişi, bütün bu kurallara uyar ve kendisinden beklenen, yerine getirmekle mükellef olduğu bütün görevlerini yerine getirir ve gelenek taşıyıcısı unvanını alır. Belli ritüellerin gerçekleştirilmesi anında toplumsal davranış kalıplarının diğer bir söyleyişle ahlâk kurallarının ortaya çıkışında *bağlam* görevi üstlenen eylemlerden biri de; işte bu destan anlatma *geleneği*'dir. Gelenek, ahlâk kurallarının ortaya çıkışında üstlendiği bağlam göreviyle söz konusu kuralların yani yaşamın kullanma kılavuzunun kuşaktan kuşağa aktarımı sağlar.

Felsefe, mantıksal uslamlama ve sistemli düşünme yöntemi kullanarak sorular sorar, felsefenin sorduğu bu soruların cevapları halkbilimindedir. Felsefenin sorduğu soruların bir anlamda yaşama uyarlanması, insana nasıl yaşaması gerektiğini öğreten varlığını sürdürmenin bilgisi, halkbilimsel bilgidir. Halkbilimsel bilginin elde edilmesinde gerek çalışılan malzeme gerekse çalışma yöntemlerinin çok yönlü olması Halkbilimin (folklor)'un oldukça geniş bir bakış açısına sahip ve her türlü bilim ile alakalı olmasını sağlamaktadır. Özkul Çobanoğlu;

> "Halkbilimi (folklor) hem beşeri bilim ve hem bir sosyal bilimdir. Simon Bronner; folklorun tanımları içinde *"öğrenilmiş, sembolik davranışlar"* şeklinde bir tanımın olması nedeniyle, *"davranış bilimlerinin temel prensibi"* olan *"insan düşüncesi ve davranışları"* bakımından çalışılmasına yönelik kuramsal açılımları düşünüldüğünde, halkbilimi aynı zamanda bir *"davranış"* bilimidir. Halkbiliminin bu çok yönlülüğü, onun üzerinde çalıştığı malzeme ve çalışma yöntemlerinden kaynaklanan özelliğidir. Akademiyada, bu özelliğe sahip başka bir disiplinin olmaması, halkbiliminin bu özelliğini feda etmesini gerektirmez. Tam tersine halkbilimi bu özelliğini koruyup geliştirerek bir cephesiyle sosyal ve beşerî bilimler arasında ve bir diğer cephesiyle de akademinin duvarlarıyla, geniş halk yığınları arasındaki köprü olma işlevini daha da geliştirip kurumsallaştırarak sürdürmek zorundadır"(Çobanoğlu, 2015:19).

Diyerek bu önemli konuya dikkat çekmektedir. Etik kavramına her disiplinin birbirinden farklı bakıyor olması, onun algılanışı konusunda birçok soruyu da beraberinde getirmektedir. İşte bu farklı bakış açılarından yararlanarak onları aynı potada eritebilecek, kültür sentezini ortaya koyabilecek bilim dalı; halkbilimidir. Örneğin etik felsefesinin önemli isimlerinden biri olan Boone'nin:

> "Etiğin kullanımı aynı zamanda başka bir etik muammayı da beraberinde getirir '*Bir insanın belli bir şekilde davranması gerektiğini düşünmek niçin önemlidir?*' sorusunun cevabı mutluluk kavramında yatar. Basitçe ifade etmek gerekirse, mutluluk etikten filizlenir, birinin kendi mutluluğu ya da diğerinin mutluluğu için." (Boone 2019:9-10).

Cümlesinde ifade ettiği *'mutluluk etikten filizlenir'* düşüncesinin özünde yatan, insanın özünde etiğin var olduğu fikrine karşılık psikoloji biliminin en büyük isimlerinden, psikanaliz kuramının kurucusu Sigmund Freud:

> "İnsanlığın büyük bireyleri arasındaki ahlâkî ilişkilerin gevşemesinin, bireylerin ahlâk duygusu üstünde bumerang etkisi yarattığına şaşmamak gerek; zira vicdanımız ahlâkçıların iddia ettiği gibi boyun eğmez bir yargıç değildir, onun kaynağında esas olarak "*sosyal korku*" vardır, başka bir şey değil. Topluluk suçlayıcı tutumunu ortadan kaldırdığı anda kötücül ve güçlü arzuların baskılanması da sona erer ve insanlar kültürel düzeyleriyle bağdaşması mümkün görünmeyen gaddarca, şeytani, hain ve kaba eylemlere başvurmaktan çekinmezler."(Freud, 2016:20-21).

Demektedir. Bu noktada insanın özünde etiğin var olduğu ve bu yolla mutluluğa erişebileceğini söyleyen etik kuramcısı ile insanın özünde pek de öyle ahlâkçıların iddia ettiği üzere bir ahlâk duygusu olmadığını, etik normlarının, insanın üzerinde etkili olan sosyal korkunun kalkması halinde yok olduğunu söyleyen psikolog farklı düşüncelere sahiptirler. İşte bu farklı düşünceleri, kültür kaynaklı bir çıkış noktasına bağlayarak kullandığı bilimsel metotlar vasıtasıyla inceleyebilecek, onların nedenleri ve nasıllarından yola çıkarak tarihsel gelişimlerini göz önünde bulundurarak yorumlayabilecek yegâne bilim dalı; Halkbilimi'dir.

2.3. Halkbilimsel Bakış Açısı ve Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla Halkbilimi ve Metaetik İlişkisi

Etik, iki ana bölüm olarak ele alınmaktadır. Bunlar Teorik Etik ve Uygulamalı Etik'tir. Teorik Etik kendi içinde üç alt başlık halinde dağılmaktadır. Bu başlıkları Normatif Etik, Betimleyici Etik ve Eleştirel Etik olarak sıralayabiliriz. Normatif Etik de kendi içinde üç alt başlıkla incelenmektedir. Bu başlıklar Teleolojik Etik, Deontolojik Etik ve Erdem Etiği olmaktadır. Normatif Olmayan Etik ise Betimleyici Etik (Destkriptif etik) ve Metaetik (Analitik/Eleştirel) olarak iki ana başlık halinde olup bu başlıklardan Metaetik dört ayrı kuramla alt başlıklara ayrılmaktadır. Bunlar Sezgici kuram, Doğalcı kuram, Duygulanımcı kuram ve Kural koyucu kuram'dır. Ana bölümlerden diğeri Uygulamalı Etik'tir. Uygulamalı Etik en çok alt başlığa sahip olan etik türü olup Meslek Etikleri, Tıp Etiği (Biyoetik/Kürtaj ve Ötenazi) alt başlıklarıyla incelenmektedir. Çevre Etiği (Toprak Etiği/ Ekosantrik Etik/ Ekofeminist Etik/ Hayvan Etiği/ Dünyadaki Açlık alt başlıklarıyla incelenmektedir. Siyaset Etiği (Ölüm cezası/Sivil İteatsizlik) başlıklarıyla incelenirken Cinselliğin Etiği (Homoseksüalite ve Pornografi) alt başlıklarını içermektedir. Eğitim Etiği ve Medya Etiği müstakil ana başlıkları teşkil etmektedirler.

Normatif Olmayan Etik ana başlığının alt başlıklarından biri olan Metaetik; etik üzerine eleştirel bir düşünme sistemidir. Etiğin bilim kuramı olarak düşünebileceğimiz metaetik, eyleme ilişkin olarak hiçbir ahlâkî ilke ya da hedef önermez. Metaetik, ahlâkî kavramların anlamlarıyla, ahlâkî önermelerin mantıksal statüsüyle ve ahlâkî akıl yürütmenin yapısıyla ilgilenerek tamamen felsefî bir analiz yapar ve bu özelliği itibariyle

etiğin mantığı olarak tanımlanabilir. Metaetiğin ilgilendiği konular ve bu konulara yönelik sorular hakkında Ahmet Cevizci şu bilgileri vermektedir:

> "Teorik etiğin birinci bölümün normatif etik oluşturuyorsa, ikinci bölümünü de metaetik (analitik etik/eleştirel etik) meydana getirir. Metaetik; normatif etik sistemlerinin ortaya koyduğu, onların ilk ilkeleri olan ahlâk yargılarını ve etiğin ilkel terimleri olan ahlâkî kavramları çözümler. O, etik bağlamında herhangi bir ahlâkî ilke geliştirmek, normatif bir teori üretmek veya belli bir ahlâkî ideal teklif etmek yerine, *felsefî bir analiz* gerçekleştirir. Başka bir deyişle metaetik; tarihsel, bilimsel, deneyimsel veya normatif yargı gerektiren ya da ihtiva eden bir düşünce biçimi değildir. O, daha ziyade ahlâkî kavramların anlamını dil ve ahlâk ilişkisi içinde analiz eden bir düşünme tarzıdır. Buna göre metaetik; ahlâk yargıları ortaya koymaktan çok, ahlâkî ifadeler üzerinde yargılar ortaya koymaktan, ahlâkî argümanlar geliştirmekten ziyade, ahlâkî argümanlar üzerine akıl yürütmelerden oluşur." (Cevizci, 2015: 22).

Görüldüğü gibi metaetik, eylem için felsefî bir çözümleme yapmakta ve herhangi bir hedef veya ahlâksal ilke önermemektedir. Eylemde bir yol gösterici niteliğinde olup, eylemin anlam ve açıklama kısmıyla ilgilenmektedir. Metaetik temelde iki sorunun cevabı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Harun Tepe bu sorular konusundaki açıklamaları şu şekildedir:

> Metaetik, etikle ilgili çözümlemelerin ve temellendirmelerin genel adıdır. 20. yüzyılın başlarında, normatif etiğe yönelik bir eleştiri olarak ortaya çıkan metaetik, etik düşünürün yapması gerekenin ahlâksal yargıların statüsünü belirlemek olduğunu ileri sürmektedir. Metaetik ahlâk kavramları ve ahlâk yargıları üzerine çözümlemeler yapar. Metaetik cevap aradığı soruları aslında şu iki soruyla özetleyebilmek mümkündür: Birincisi: *"Bir ahlâk yargısı nedir?"* sorusu, ikincisi ise: "*Bir ahlâk yargısını mantıksal olarak temellendirilebilir mi?"* (Tepe, 2011: 42-43).

Metaetik, etik yargıları temellendirmeyi ve söz konusu etik yargıların anlamlarını soruşturmayı ana konu olarak belirlemiştir. Bu anlamda etik üzerine sistemli ve felsefî düşünmeyi konu edinmiş metaetiğin, bir etik felsefesi olduğunu söyleyebilir. Genel bir söyleyişle ahlâkın felsefesini yapan disipline *etik*; etiğin felsefesini yapan disipline de *metaetik* diyebiliriz. Metaetik, kural koyuculuğu açısından normatif etiğin sorduğu sorulardan farklı sorular sormaktadır. Metaetik, felsefenin görevinin dilin mantıksal analizi veya kavram çözümlemesi olduğunu öne sürer. Metaetik, bu iddiasıyla yirminci yüzyılda dünyada oldukça etkili, yeni bir felsefe tarzı olan analitik felsefenin etik alanındaki tavrını veya yaklaşımını ortaya koyar.

> "Birçok çözümleyici düşünür, etiğin görevinin bu ve buna benzer sorular üzerine bir çözümleme yapmak olduğunu söyler ki, metaetik bu manada, normatif etik yargılar üzerine bir üst dildir. Son dönem ahlâk felsefesi, büyük ölçüde metaetik analize, temel olarak anlamaya ve açıklamaya yönelmiştir. Frankena bu durumu, ilkeler ve değerlere ilişkin genel düşüncelerimizin bir kriz içinde olduğunun söylendiği bu dönemde, düşünen bir kişinin, kendi etik yargılarının anlamına ve nasıl doğrulandıklarına ilişkin belli bir yaklaşımının olması gerektiği şeklinde dile getirmiştir. Genelde yirminci yüzyıl felsefesi, özelde felsefî etkinliği dil çözümlemesi çerçevesinde düşünen çözümleyici felsefe, etiği, normatif ve metaetik olmak üzere iki yönlü bir araştırma alanı olarak ele alma eğilimindedir"(Bayoğlu, 2013).

Metaetik kuramın yönelimlerini belirleyen dört alt başlığı mevcuttur. Bunlar; etik değerler insandan bağımsız olarak var olmuşlardır görüşünü benimseyen *bilişselciler*

olarak *Doğalcılar* ve *Sezgiciler* olmak üzere iki kısımda ve etik değerler insandan bağımsız olarak var olamazlar görüşünü benimseyen *gayribilişselciler* olarak *Duygulanımcılık* ve *Kural Koyuculuk* olarak da iki kısımda incelenmektedir. Bilişselci görüşlerde *Sezgici etik*; ahlâki değerlerin tüm insanlar için gerçek, nesnel ve evrensel olduklarını sadece sezgilerimiz yoluyla bu değerleri algılayabildiğimizi iddia etmekteyken *Doğalcı etik*; ahlâkî yargıların, bilimsel yargılar gibi bilimsel ve deneysel yöntemlerle doğrulanabilir yargılar olduklarını ve bu doğrulamayı yapmak için davranışçı psikolojiye başvurmak gerektiğini iddia etmektedir. Gayribilişselci görüşlerde *Duygunalımcı etik*; yargı ya da telkinlerinin sadece bu ahlâki terimleri kullanan kişilerin, duygularını ifade etmeye, yaradığını iddia etmekteyken *Kuralkoyucu etik* ahlâkî dilin temel fonksiyonunun insan davranışlarına rehberlik yapmaya yönelik kural koyucu özelliğe sahip olduğunu iddia etmektedir. Her ne kadar metaetiğin alt başlıklarını oluşturan bu yönelimler birbirinden farklı bakış açılarına sahip olsalar da sonuç itibariyle metaetik kavramı adı altında aynı sorulara cevap aramaktadırlar.

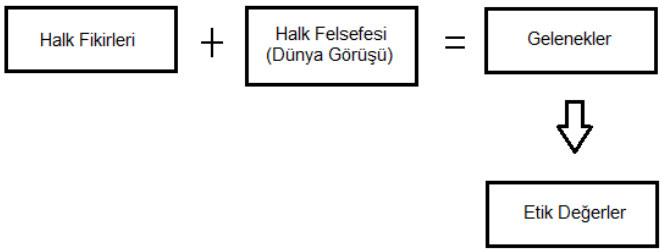
Artık günümüz insanının karşılaştığı problemleri çözmesinde; teleolojik etik anlayışının sadece eylemin sonucuna yönelik değerlendirmeleri, normatif etik anlayışının kural koyuculuğu, erdem etiğinin ancak pragmatist bir yaşam biçimiyle mutluluğa ulaşmanın mümkün olabileceğini söyleyen yaklaşımları yeterli olmamaktadır. Günümüz insanının bugüne kadar kullanılan kuramların ve bu kuramlar kaynaklı bakış açılarının haricinde, günlük hayatı içinde ahlâkî yönden yaşadığı problemleri çözmekte kullanabileceği yeni bir kurama ve bu kuram kaynaklı yeni yöntemlere ihtiyacı vardır. İşte bu yeni kuram, geçmişten bugüne insanlığın getirdiği tüm değerlerin yeniden yorumlanmasını sağlayacak, günümüz yaşantısının problemlerinin çözülmesine yardımcı olacak yeni bakış açısı olan *"Metaetik Kuramı"*dır. Metaetik; bir ahlâkî yargının genel geçer olup olmadığını incelemek, söz konusu yargının toplum içinde algılanış ve uygulanış şeklini ortaya koymak ve bu yargının çıkış noktasından itibaren nasıl geliştiği, hangi temellere, hangi dinamiklere dayandığını araştırmak ve bulguların ortaya koymak durumundadır. Bu temellendirme çalışması aynı zamanda ahlâkî yargının dayanaklarını, toplum içinde var oluş sebeplerini ortaya koyacak bir kanıtlama bir gerekçelendirme yöntemidir. Ahlâk felsefesinde *temellendirme*nin ne olduğu ve *temellendirme* yöntemlerinin neler oldukları konusunda Adnan Onart görüşlerini şu şekilde dile getirmektedir:

"Ahlâk felsefesinde *"Temellendirme"* genel olarak bir haklı gösterme, bir belgeleme işlemidir. Nasıl bilgi konusunda bir inanışımı, bir savımı belgelemem istenirse, ahlâkta da ahlâksal yargılarımı temellendirmem, haklı göstermem, belgelemem istenebilir. (Onart, 1976:90-91).

Metaetiğin etik problemini çözmek amacıyla yöntem olarak geliştirdiği temellendirme, halkbiliminde hemen her olgu için uygulanagelen bir yöntemdir. Halkbilimi incelediği toplumsal olguları "halk fikirleri" ve bunlara bağlı olarak oluşan halk felsefesi (dünya görüşü) ile temellendirir diğer bir söyleyişle gerekçelendirir. Özkul Çobanoğlu, Alan Dundes (1972: 95)'ten yaptığı aktarmada konuyla ilgili olarak; geleneksel *halk felsefesi (dünya görüşü)'nün* temelinde *"halk fikirleri" (folk ideas)*'nin bulunduğunu, diğer bir söyleyişle halk düşüncesi veya felsefesinin yahut anonim dünya görüşünün yapı biriminin halk fikirleri olduğunu ifade etmektedir. Halk fikirlerinin (folk ideas) ise bir topluluğun yeryüzündeki insan hayatına dair geleneksel kabullerini ve

varsayımlarını oluşturmakta olduğunu dile getirmektedir. (Çobanoğlu, 2000). Metaetiğin cevap aradığı iki soru; *"Bir ahlâk yargısı nedir?"*, "*Bir ahlâk yargısını mantıksal olarak temellendirilebilir mi?"* (Tepe, 2011: 42-43) sorularıdır ve bu soruların cevapları halkbiliminde incelediğimiz halk fikirleri ve halk felsefesi (dünya görüşü) ile oluşturulan gelenekler ve geleneklerin bağlam görevi yaptığı etik değerlere ulaşılma sürecinde yatmaktadır.

Kanaatimizce; Ahlâk kurallarının bir yaratım merkezi, bir '*bağlam (context)*'i bulunmaktadır ve bu merkezin, bu '*bağlam (context)*'in; toplumsal yaşantı içinde, insanın birlikteliğini ifade eden ona bir kimlik, bir aidiyet kazandıran âdet, gelenek, görenek, töre ve örflerdir. Geleneklerin, âdetlerin, töre ve örflerin bağlamını oluşturan unsurları, halk fikirleri ve bu fikirlerin birleşmesiyle oluşan halk felsefesi (dünya görüşü) meydana getirmektedir. Birbirini takip eden bu uzun soluklu süreci bir şema halinde göstermek iddiamızın kavranması bakımından daha faydalı olur kanaatindeyiz.



Bu bakış açımız doğrultusunda, geleneklerden bağımsız bir etik anlayışının ortaya çıkması pek mümkün görülmemektedir. Gelenekler toplumsal etik anlayışının bağlamını oluşturmaktadırlar. Geleneklerin bağlamı durumunda olan unsurlar ise halk fikirleri ve halk felsefesidir. (Çobanoğlu, 2020). Metaetiğin bir etik sorununa bakarken sorunun çözümünde bir yöntem olarak kullandığı temellendirme yöntemi ile halkbiliminin inceleme yaptığı olgularda çıkış ve dayanak noktası durumunda olan halk fikirlerini ve halk fikirleri ile ulaşılan dünya görüşünü ortaya koyması iki alanın örtüştüğü bir diğer noktadır.

Feldman, John Hartland-Swann'dan yaptığı aktarmada konuyla ilgili olarak; ahlâkî yargıların toplumların âdetlerine dayandığını, söz konusu âdetlerin taşıdıkları önem derecesine göre hiyerarşik bir düzen içinde bulunduklarını söylemekte ve bir önermenin bir yargının; ancak bir değer terimi içerdiği zaman, yanı sıra ait olduğu toplumun ahlâkî bir âdetiyle ilgili olduğu zaman o toplum için ahlâkî bir yargıyı ifade ettiğini dile getirmektedir. (Feldman, 2016: 15-23). Konusu itibariyle gelenekleri araştırarak insanı tanımayı hedefleyen Halkbilimi'nin geleneklerde mevcut bulunan hatta geleneğin ortaya çıkışıyla kesin yargılar olarak topluma kazandırılan ahlâkî algı ve toplumsal etik anlayışının metaetiğin konu ettiği ve sorguladığı problemleri içermediğini düşünmek, bizleri büyük bir yanlışa sürükler.

Bu bakımdan kanaatimiz; çağımızın etik problemleri üzerine düşünmemizi sağlayacak eleştirel bir bakış açısıyla yapılandırılmış yeni bir kuram olan metaetik ile

toplumların geçmiş ve günümüz yaşantılarına göre şekil alan dünya görüşleri kaynaklı geleneklerinin ve bu geleneklerin oluşturdukları bağlam vasıtasıyla hayat bulan ahlâkî değerlerinin ortaya konulmasının verimli bir çalışma olacağı yönündedir. Ahlâksal olayları ya da olguları felsefî olarak inceleyip, etik üzerine bir üst düşünme biçimi ortaya koymayı amaçlayan metaetik konusunda, halkbilimsel bağlamda, disiplinlerarası bakış açısıyla yapılacak araştırmalarla yanlış bakış açısıyla oluşturulan etik, metaetik konularının felsefenin araştırma alanına girdiği yönündeki yaygın kanaatler bir an önce ortadan kaldırılmalıdır. Çok uzun yıllardır birbirleriyle temelde çalışma yöntemleri haricinde büyük farklılıkları bulunmayan sosyal bilimler alanlarının el ele vermesi ve disiplinlerarası çalışmalar yaparak doğruya ve gerçeğe ulaşma yolunda ortak hareket etmeleri gerekmektedir.

Sonuç

Netice itibarıyla, günümüzde ahlâk, etik ve metaetik konularının sadece ve sadece felsefenin araştırma alanına girdiği yönünde yaygın bir kanaatin eksikliği ve buna bağlı yanlışlığı yaptığımız irdeleme sonucunda açıkça ortaya çıkmaktadır. Ana hatlarıyla da olsa tekrar vurgulamak gerekirse, Linda Dégh, halkbilimini; dünyadaki insanların yaşam biçimlerinin bir ifadesi, toplumun genel karakteristiğini yansıtan ruh, bir topluluğun dinî inançları, toplumsal yaşama uyumlanmada aracı, gündelik yaşam ve tatiller, nesnelerin durumlarının yorumlanmasında yardımcı, var olan toplumsal düzeni devam ettiren, yaşamı yaşanabilir yapan bir bilim (Ersoy 2009: 19) olarak tanımlanmaktadır. Bu kadar geniş bir araştırma alanına sahip olan halkbiliminin araştırma ve inceleme konuları içinde ahlâk, etik ve metaetiğin bulunmadığını, bu olguların felsefe alanında incelenmesi gerektiğini düşünmek disiplinlerarası çalışmaların önünü kapatan kısır bir düşüncedir.

Ahlâk ve *etik* sözcüklerinin *töre, gelenek, görenek, alışkanlık, karakter, huy, mizaç* anlamına gelen bir kökten türeyerek kendi sözcük yapılarında *geleneğin* varlığını muhafaza etmeleri, gelenekleri inceleyerek insanı daha iyi anlamaya çalışan halkbilimi ile iç içe olduklarının göstergesi durumundadır. Ahlâk ve etik kavramları birbirinden tam ve kesin sınırlarla ayrılamayan çoğu zaman da birbirleri yerine kullanılan kavramlardır. Genel bir tanımlamayla bir toplumun tutum ve davranışları olarak açıklayabileceğimiz ahlâk, aslında insanın toplum içinde yaşayabilmesini sağlayan bir kurallar bütünüdür, etik ise ahlâk felsefesi olarak tanımlanır ve toplum içinde yaşantısını sürdürmekte olan bireyin bu yaşantı içinde nasıl ahlâklı, doğru ve iyi bir şekilde davranabileceğini ve ahlâklı olmanın neden önemli olduğunu inceler. Gerek *"ahlâk"* gerekse *"etik"* türetildikleri sözcük kökü ve taşıdıkları anlam itibariyle halkbiliminin araştırma konularının başında gelen kavramlarla örtüşmektedir.

Halkbiliminin inceleme alanına giren sözlü anlatım türleri ve âdet, gelenek, görenek, töre ve örfler gibi toplumsal olgular, etiğin ortaya çıkışında bağlam görevi yapmaktadırlar. Etiğin sorduğu; *"İyi ya da kötü duygusu doğal olarak içimizde olan bir şey midir yoksa o ilahi varlığın oraya yerleştirdiği bir duygu mudur?"; "Ahlâklı eylemlerimizin nedeni böyle davranmanın çoğunlukla kendi çıkarımıza olması mıdır?; "Etik davranış tamamen eylemlerimizin sonuçlarının doğasıyla mı ilgilidir?"* (Boone, 2019) bu sorular halkbiliminin incelediği anlatım türleri ve gelenekler içinde cevaplarının mevcut bulunduğu sorulardır. *"İyi ya da kötü duygusunun içimizdeki varlığı"*; *"iyi ve kötü*

duygusunun biri tarafından oraya yerleştirip yerleştirilmediği"; *"Ahlâklı eylemlerimizin nedeninin kendi çıkarımıza uygun olup olmaması" ya da "Etik davranışlarımızın eylemlerimizin sonuçlarının doğasıyla ilgili olup olması"* konusunda en başta masal anlatıları olmak üzere hemen hemen bütün sözlü kültür ürünleri içinde birçok cevap bulmak mümkündür. Bu cevaplar performans teori içinde incelenebilecek anlatanın ve dinleyenin algısı ve karşılıklı iletişimine göre bazen iyi ve kötü duygusunun içimizde olduğuna dair cevaplarla bazen de bu duyguların insanın içine Tanrı tarafından konulduğuna dair cevaplarla karşılanmaktadır. Yapılan her sorgu ve verilen her cevap ahlâk kurallarının felsefesini yapan etik alanını ilgilendiren cevaplardır. Etik, bu soruları ve bu sorulara net bir cevabın olup olmadığını araştırarak; Halkbilimi, bu soruları ve bu sorulara anlatı çerçevesinde verilen cevaplarla mevcut kültürün yeni nesillere aktarımını araştırarak aynı noktada birleşmekte ve örtüşmektedirler.

20. yüzyılın başlarında çağın teknolojik gelişimi karşısında yeni arayışlar içine giren insanoğlu etik konusuna da farklı bir bakış açısı getirmiş ve henüz çok yeni bir kuram durumunda olan metaetik kuramını geliştirmiştir. Metaetik, etik yargıları temellendirmeyi ve söz konusu etik yargıların anlamlarını soruşturmayı ana konu olarak belirlemiştir. Bu anlamda etik üzerine sistemli ve felsefî düşünmeyi konu edinmiş metaetiğin, bir etik felsefesi olduğunu söyleyebilir. Genel bir söyleyişle ahlâkın felsefesini yapan disipline *etik*; etiğin felsefesini yapan disipline de *metaetik* diyebiliriz. Metaetik, kural koyuculuğu açısından normatif etiğin sorduğu sorulardan farklı sorular sormaktadır. Metaetiğin etik problemini çözmek amacıyla yöntem olarak geliştirdiği temellendirme, halkbiliminde her olgu için uygulanagelen bir yöntemdir. Halkbilimi incelediği toplumsal olguları halk fikirleri ve bunlara bağlı olarak oluşan halk felsefesi (dünya görüşü) ile temellendirir diğer bir söyleyişle gerekçelendirir.

Görüldüğü gibi halkbiliminden bağımsız bir ahlâk, etik ya da metaetik çalışması çoğu yönüyle eksik kalacak bir çalışma olacaktır; çünkü bir disiplin olarak Halkbilimi, kendi bünyesi içinde tüm bu alanları kapsamaktadır. Bu noktada; farklı disiplinlerin farklı alanlardaki bilgi birikimlerinin ve bu birikimleri yorumlamada geliştirdikleri bilimsel yöntemlerin bir sentezi ve insanı anlamak gerçeğe ulaşmak yolunda bilimin güç birlikteliği yapması olarak tanımlayabileceğimiz disiplinlerarasılık işe koşulmalıdır. Sosyal bilimler arasında uzun yıllar devam eden ayrıştırmalar artık günümüzde disiplinlerarası yaklaşımlarla yeni bir bakış açısı kazanarak yeniden yapılanmalı ve disiplinlerarası çalışmalara hız kazandırılmalıdır. Etik ve metaetiği dikkate ve merkeze alarak yapılacak halkbilimsel çalışmalar, disiplinimize gündelik hayatla dünya görüşü arasındaki karşılıklı iletişimi ve etkileşimi daha bütüncül olarak anlama ve açıklama yolunu açacaktır.

KAYNAKLAR

BAYOĞLU, Filiz, (2013), "Meta-etik ve William David Ross'un Deontolojik Sezgici Ahlâk Kuramı", Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, ***Yayımlanmamış Doktora Tezi*.**

BASCOM, William R, (2003), "Halkbilimi (Folklor) ve Antropoloji", (Çeviren: Metin Ekici), ***Milli Folklor***, S.58:162-170.

BAUMAN, Richard. (1983), "The Field Study of Folklore in Context", ***Handbook of American Folklore***, (Ed: Richard M. Dorson), Bloomington: Indiana University Press, s. 362-368.

BOONE, Brıan, (2019), ***Etik 101*****,** (Çeviren: Selin Aktuyun), İstanbul: Say Yayınları.

CEVİZCİ, Ahmet, (2015), ***Etik Ahlâk Felsefesi*****,** Ankara: Say Yayınları.

ÇOBANOĞLU, Özkul (2000), "Geleneksel Dünya Görüşü veya Halk Felsefesinin Halkbilimi Çalışmalarındaki Yeri ve Önemi Üzerine Tespitler", ***Milli Folklor***, S.45:12-14.
ÇOBANOĞLU, Özkul, (2015), ***Halk Bilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş,*** Ankara: Akçağ Yayınevi.

ÇOBANOĞLU, Sacide, (2020), "Halkbilimsel Açıdan Türk Dünyası Sosyokültürel Bağlamında Etik ve Metaetik", ***Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi***, S.5: 147-168.

ÇOBANOĞLU, Sacide, (2020). ***Halkbilimi Bağlamında Dede Korkut Hikâyeleri'nin Halk Felsefesi ve Metaetiksel Çözümlemesi,*** Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yazım Aşamasındaki Doktora Tezi.

ERDOĞAN, İrfan, (2020), "İletişim" *http://www.irfanerdogan.com/uydurular/8baglam.htm*

ERSOY, Ruhi, (2009), ***Sözlü Tarih Folklor İlişkisi Baraklar Örneği Disiplinlerarası Bir Yaklaşım Denemesi,*** Ankara: Akçağ Yayınları.

DEGH, Linda, (1999), "Halkbilimi, Halk ve Millî Kimlik", (Çeviren: Çiğdem Kara), ***folklor/edebiyat***, S.19: 13-20.

DUNDES, Alan, (1972), "Folk ideas As Units of Worldview." Toward New Perspectives in Folklore, (Ed.Americo Paredes ve R. Bauman), ***Austin: The Universİty of Texas Press,*** s. 93-103.
FELDMAN, Fred, (2016), ***Etik Nedir?,*** İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

FRANKENA, W. (2007), ***Etik***, (Çeviren: A. Aydın), Ankara: İmge Kitabevi.
FREUD, Sigmund, (2016), ***Savaşın ve Ölümün Güncelliği***, (Ed. Cemal Dindar), İstanbul: Telos Yayınları.

KESKİN, Ahmet, (2019), ***Folklor ve Disiplinlerarasılık***, Ankara: Akçağ Yayınları.

ONART, Adnan. (1976). "Ahlâk Felsefesinde Doğalcılık Nedir?", ***Felsefe Arkivi,*** C.0, S.20: 79-97.
ÖRNEK, Sedat Veyis, (2000), ***Türk Halkbilimi***, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
ÖZLEM, Doğan, (2015), ***Etik Ahlâk Felsefesi***, İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.

SWANN, John Hartland, (1960), ***An Analysis of Morals***, Londra: Allen & Unwin.

TEPE, Harun, (2011), ***Etik ve Metaetik*****,** Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.