

**SOSYAL VE KÜLTÜREL ARAŞTIRMALAR DERGİSİ (SKAD)**  
**THE JOURNAL OF SOCIAL AND CULTURAL STUDIES (JSCS)**

**Derginin Sahibi**

Fen Edebiyat Fakültesi adına,  
Prof. Dr. Necmettin Alkan  
*Owner of the Journal*  
Prof. Dr. Necmettin Alkan

**Editör**

Prof. Dr. Mustafa Kemal Şan  
*Editor*  
Prof. Dr. Mustafa Kemal San

**Yardımcı Editör**

Dr. Handan Akyiğit  
Arş. Gör. Ali Öztürk - Arş. Gör. Meryem Küçük  
*Assistant Editor*  
Dr. Handan Akyigit  
Rsc. Assist. Ali Ozturk - Rsc. Assist. Meryem Kucuk

**Sekreteryaya**

Arş. Gör. Meryem Küçük  
Arş. Gör. Ali Öztürk  
Arş. Gör. Mehmet Murat Şahin  
*Secretariat*  
Rsc. Assist. Meryem Kucuk  
Rsc. Assist. Ali Ozturk  
Rsc. Assist. Mehmet Murat Sahin

**Taranan İndeksler:**  
Copernicus



ASOS Index, SOBIAD İndeks, Index

**ISSN:** 2149-2778

**e-ISSN:** 2667-4718

**Cilt/Volume:**7

**Sayı/Issue:** 14

**Yıl/Year:** 2021

**İletişim/Contact :** Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi  
Esentepe Yerleşkesi, 54187 Serdivan/Sakarya

**Tel/Phn** : 0 264 295 59 46

**E-posta** : [fef@sakarya.edu.tr](mailto:fef@sakarya.edu.tr)

**Not:** Dergiye makale göndermek için <http://dergipark.gov.tr/skad> adresine mail gönderebilirsiniz. Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi hakemli bir dergidir ve yılda iki sayı olarak yayınlanmaktadır. Her sayı için editörle birlikte bir sayı editörü de görev alır. Bu dergide yayınlanan makalelerin bilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir; fikirlerden editörler sorumlu tutulamazlar. Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi'ne aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak bilimsel amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

**Note:** *In order to submit manuscripts to the journal you can send email to the editors, <http://dergipark.gov.tr/skad>. Journal of social and cultural studies is a peerreviewed and refereed journal publishing articles three times a year in various disciplines of social sciences. The journal, however, is published with a specific topic for its each issue. There is an additional 'issue editor' who serves as co-editor for each special issue. Opinions expressed in the Journal belong solely to the authors. Editors are not responsible for ideas. All that is published in this Journal is copyrighted and all rights reserved. Neither as a whole nor in part may the articles published in this Journal be reproduced or distributed in any way or through any digital storage and retrieval system without permission. We allow, however, brief quotations and abstracts for scholarly purposes*

### **Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Mustafa Kemal Şan (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet Yaşar Ertaş (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. İsmail Hira (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Haşim Şahin (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Fahri Çakı (Balıkesir Üniversitesi )  
Prof. Dr. Mustafa Orçan (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Prof. Dr. Yusuf Genç (Sakarya Üniversitesi)  
Doç. Dr. Ferhat Tekin (Necmettin Erbakan Üniversitesi )  
Doç. Dr. Hasan Hüseyin Taylan (Sakarya Üniversitesi)  
Doç. Dr. Tufan Çötök (Sakarya Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Handan Akyiğit (Sakarya Üniversitesi)

### **Bilim Danışma Kurulu / Scientific Board Prof. Dr.**

Necmettin Alkan (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Yılmaz Daşcıoğlu (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Rahmi Karakuş (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet Karakaş (Afyon Kocatepe )  
Prof. Dr. Ertan Özensel (Selçuk Üniversitesi )  
Prof. Dr. Abdülhamit Tüfekçioğlu (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi)  
Prof. Dr. Arif Bilgin (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Köksal Alver ( Selçuk Üniversitesi )  
Prof. Dr. Bayram Ali Kaya (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Kadir Canatan ( İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi )  
Prof. Dr. M. Fatih Andı (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi)  
Prof. Dr. Feridun M. Emecen (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)  
Prof. Dr. Fuat Aydın (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hüseyin Sarıoğlu (Trakya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Lauren Mignon (İngiltere)  
Prof. Dr. Berch Berberoglu ( Nevada Üniversitesi- ABD)  
Prof. Dr. Muhsin Macit (Anadolu Üniversitesi)  
Prof. Dr. H. Necdet Ertuğ (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Recep Şentürk (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi)  
Prof. Dr. Zekeriya Kurşun (Marmara Üniversitesi)  
Doç. Dr. Abdülhamit Kırmızı (İstanbul Şehir Üniversitesi)

### **Sayı Hakemleri / Referees for this Issue**

Prof. Dr. Ayşe Demir (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. Hacı Musa Taşdelen (Sakarya Üniversitesi)

Prof. Dr. İbrahim Tüzer (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)

Prof. Dr. Yılmaz Daşcıoğlu (Sakarya Üniversitesi)

Doç. Dr. Aydın Aktay (Sakarya Üniversitesi)

Doç. Dr. Bedia Koçakoğlu (Akdeniz Üniversitesi)

Doç. Dr. İrfan Haşlak (Sakarya Üniversitesi)

Doç. Dr. Mustafa Altun (Sakarya Üniversitesi)

Doç. Dr. Pınar Yazgan Hepgül (Sakarya Üniversitesi)

Doç. Dr. Şahru Pilten Ufuk (Sakarya Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Adem Bölükbaşı (Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Handan Akyiğit (Sakarya Üniversitesi)

Dr. Öğr. Görevlisi Serhat Demirel (Sakarya Üniversitesi)

Dr. Öğr. Görevlisi Okan Alay (Hacettepe Üniversitesi)

Öğr. Görevlisi Engin Durukan Abdulkakimoğulları (Jandarma ve Sahil Güvenlik Akademisi)

Öğr. Görevlisi Melek Çaylak (Üsküdar Üniversitesi)

Öğr. Görevlisi Özcan Tunahan (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)

Arş. Gör. Ayhan Koçkaya (Sakarya Üniversitesi)

Arş. Gör. Muhterem Uysal (Bingöl Üniversitesi)

# İÇİNDEKİLER / CONTENTS

## **Easmin Akter Eva / 1**

World After Pandemic: New Socio-Psychological Complex Rises  
*Pandemiden Sonra Dünya: Yeni Sosyo-psikolojik Karmaşık Yükselişler*

## **Adem Bölükbaşı / 14**

“Gönül Coğrafyamız”a Dönüş mü? Adalet ve Kalkınma Partisi Dönemi’nde Coğrafya ve Kimlik İlişkisinin Yeniden Tanımlanması  
*Return to "Our Geography of Heart"? Redefining the Relationship between Geography and Identity in the Period of Justice and Development Party*

## **Sevda Akat / 43**

Sakarya’daki Suriyelilerin Toplumsal Uyum Süreci ve Entegrasyon  
*Social Adaptation Process and Integration of Syrians in Sakarya*

## **Sevgi Çamur / 68**

Cemal Safi’nin Şiirlerinde ‘Değer’in Görüngü Düzeyleri Olarak Kapalı ve Açık Mekânlar  
*Indoor and Outdoor Spaces as Phenomenological Levels of ‘Value’ in Cemal Safi’s Poems*

## **Engin Yılmaz / 95**

Pomakların Dili Üzerine Bir İnceleme  
*A Study on the Language of Pomaks*

## **Fatma Çolak Asan / 107**

Geleneksel Sanatların Modern Şiirde Kullanımı: Erbain’de Telmih Sanatının İşlevselliğine İlişkin Bir İnceleme  
*The Use Of Traditional Arts In Modern Poetry: An Investigation On The Functionality Of Telmih Art In Erbain*

## **Osman Aydoğan / 124**

Maskeli, Mesafeli ve Kırılgan: Modernitenin Pandemik Halleri

## **Meryem Küçük / 131**

Kültür ve İktidar Pierre Bourdieu’nün Sosyolojisi

## **World After Pandemic: New Socio-Psychological Complex Rises**

### *Pandemiden Sonra Dünya: Yeni Sosyo-psikolojik Karmaşık Yükselişler*

**Easmin Akter Eva\***

#### **Abstract**

Among the rapid and fast growing impact of the Covid-19 pandemic, many hidden realities of our daily lives have become complicated and apparent. Being in this pandemic era, it makes sense that prime focus should be on the sequential process of understanding, adjusting and coping with the running pandemic from a differently compatible perspective. By doing that, the everyday social management of pandemic has rigorously started to show how immensely this public health emergency issue has surfaced, been considered, managed and at times, even caused further marginalisation of socio-historically disadvantaged groups that struggle hard to find proof in 'abled' society already. It is considered that the Covid-19 pandemic as a super transition to a more inclusive society in the newly found spirit of collective action and shared responsibility. Societies are finding alternative ways to reach their goals such as education, seminars, meetings are provided online. People go out after taking necessary preparations like putting on masks and maintaining social distance to protect themselves and others. It has become a new normal thing and it will be passed onto the world after this pandemic thoroughly. We are getting used to a new normality. We are bound to step out only with proper equipment like masks. This is our call as a community, this is our ethical and moral compass which should be leading us in this period of reconstruction. It entangles every social realm, more and more countries are on restricted mode and some are on total shut down mode which boldly affect education, health care, economic sectors, business world, domestic spheres and what not! Anxiety, depression, crime, domestic violence, increasing divorce rate; these all came voluntarily with this pandemic as a package. To deal with a bizzare like that, it is taking all of us a lot to cope up with, to survive through this.

**Keywords:** New normal, booming of online scopes, psychological effects, societal complexity.

---

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü,  
[easmin.eva@ogr.sakarya.edu.tr](mailto:easmin.eva@ogr.sakarya.edu.tr)

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 6 Kasım 2020

## Öz

Covid-19 salgınının hızlı ve hızla büyüyen etkileri arasında, günlük hayatımızın birçok gizli gerçekliği karmaşık ve görünür hale geldi. Bu pandemi çağında yaşarken, odaklanılması gereken şey, devam eden pandemiyi farklı bir şekilde uyumlu bir perspektiften anlama, ona uyum sağlama ve onunla başa çıkma çabası olmalıdır. Bunu yaparken, bir taraftan da pandeminin gündelik hayattaki toplumsal yönetilme biçimi, bu aciliyet arz eden halk sağlığı sorununun ne kadar devasa bir şekilde su yüzüne çıktığını, ele alındığını, yönetildiğini ve hatta zaman zaman zaten ‘sağlıklı’ toplum içerisinde kendisine bir yaşam temin etme konusunda toplumsal ve tarihsel anlamda dezavantajlı konumda bulunan grupların daha da marjinalleşmelerine sebep olduğunu sert bir şekilde yüzümüze çarpmıştır. Covid-19 salgınının, yeni yakalanan kolektif eylem ve ortak sorumluluk ruhu içinde daha kapsayıcı bir topluma hızlı bir geçiş olduğu düşünülmektedir. Toplumlar eğitim, seminerler, toplantılar gibi hedeflerine ulaşmak için alternatif yollar buluyorlar, örneğin bu gibi imkânlar çevrimiçi olarak sunuluyor. İnsanlar kendilerini ve başkalarını korumak için maske takmak, sosyal mesafeyi korumak gibi gerekli hazırlıkları yaptıktan sonra dışarı çıkıyorlar. Bunlar yeni normal haline geldi ve pandemi den sonra dünyaya tamamen yayılacak. Yeni bir normalliğe alışıyoruz. Sadece maske gibi uygun ekipmanlarla dışarı çıkmamız gerekiyor. Topluluk olarak bu çağrımız, bu yeniden yapılanma sürecinde bize yol göstermesi gereken etik ve ahlaki pusulamızdır. Bu durum bütün sosyal alanları içine alıyor ve gittikçe daha fazla ülke kısıtlamalar içerisinde ve bazıları tamamen kapanma halinde yaşıyor. Bu da eğitimi, sağlık hizmetlerini, ekonomik sektörleri, iş dünyasını, hane halkının ev içindeki yaşamını ve daha birçok şeyi etkiliyor. Kaygı, depresyon, suç, aile içi şiddet, boşanma oranının artması; bunların hepsi bu pandemi ile birlikte bir paket halinde gönüllü bir biçimde hayatımıza girdi. Daha önce eşi görülmemiş böyle tuhaf bir şeyle başa çıkmak ve bu süreçte ayakta ve hayatta kalmak hepimizin çok fazla çaba sergilemesini gerektiriyor.<sup>†</sup>

**Anahtar Kelimeler:** Yeni normal, çevrimiçi alanların hızla artışı, psikolojik etkiler, toplumsal karmaşıklık

## **Introduction**

COVID-19 not only brought significant changes in everybody's daily lives, but also huge impacts which are encountered worldwide, in almost every geographical part of the world. Everyone is at risk from coming in contact with the virus which brings insecurity and fear. The scrutiny and severity of the situation has become more crystal clear by experiencing physical isolation, travel restrictions, forcing people to not come out of home and managing their work, services, education and so on from online to avoid contraction and to pull down the spreading rate of the virus. By following those strict management plans and routes to take control over this havoc, people have experienced the highest rates of unemployment, disrupted global supply chains, closed businesses which have not been seen by people in most of the countries for decades. The World Health Organization has declared COVID 19 as pandemic officially on 11<sup>th</sup> March 2020. After this catastrophic situation comes to a full stop, it is assumed that there will be huge changes with new perspectives and outlooks. A Gallup survey conducted in April found that three out of five workers who have been working from home during the pandemic would like to continue working remotely even after public health restrictions are lifted (Block S, June 5 2020). The fear and helplessness that people lived throughout this pandemic while having most advanced modern technology , people are left with less confidence and more vulnerability because it is taking lots of effort and time with all the technological power we have yet no proper solution to get rid of completely. On the other hand, new socio-psychological perspectives are bubbling up with new outlooks and realms of different dimensions. This pandemic has become a diagonal shifting elevator, it's on the way to blend everything and mould our life in a changed way. The way of greetings, public relationship and collaboration, public gatherings will take reformed shape and thus new-normality is taking over that space. As being aware of the Late Modernity, emerging infectious disease like Corona lacks direct proof of sustainability. This pandemic triggered every single realm of our sociological and psychological zone. But soon after this pandemic ends, we will get to observe numerous paradigm shifts in cultures and attitudes which we literally inhaled into our lives in that period of adjusting with Corona. After the pandemic gets over, nothing will be like before; as it has crushed our traditional socio-psychological phases and constructed a new-normal form of complexity which are rising rapidly. It will not feel awkward to see everyone keeping up with using masks, maintaining physical distances even after when pandemic is over. As the world has gone through a huge gap in manufacturing, producing and chain supply, companies are on verge to introduce easy and available solutions to get out of their problems. Thus, there will be



thousands of gateways to get work and needs done as much as possible with the help of the internet. Online based service stations, work opportunities, educational systems will be launched more and more like booming and spreading worldwide. People will no longer be confident and fearless about the future as they used to be, before pandemic. It's getting settled in our socio-psychology that, despite having the newest technologies, we are helpless against Corona which the world could not fight back and diminish in a short period of time. The threat of Corona is located more because of the limited capacities for its medical treatment than the virus itself, the main vulnerability part started from here. Therefore, this virus demonstrates the basic problems of human life, suffering and unexpected death. On the other hand, the roots of pandemic traumatising run more deeper than assumed. First of all, the rise of fear and insecurity; secondly, in the wake of pandemic threat and uncertainty and finally, our daily life routines and structures which are the source of stability and predictability become suspicious which make all these go towards disrupting experiences.

### **Methodology**

Research community has responded rapidly toward this new threat to Humanity. Qualitative approaches are considered while conducting the paperwork; because document and data research seems potential to bring out the information I have been searching for. As survey, or any other statistical measurement was not used so, it has been far away from quantitative approaches. Using association secondary data and online books, articles, statistics and journals have been used as the information source of this article. Document studies have been chosen as themed methodology. The WHO has created a database of publications on Coronavirus disease which is publicly available. Interviews of professional expertise appeared on online channels by BBC, Guardian, DW Academy, World Economic Forum, UNESCO, UNICEF, UNDP and The Economist have been taken into major consideration while gathering the needed official information to judge the severity and rationality of this article. Quantitative approach would have been better to bring out the consequences of COVID 19 but the risks are also on high pitch in that context. Although, for the latest statistical updates about COVID; this article has relied on trusted information sources.

### **Theoretical Perspective**

In my review of relevant literature, I have found two of the best theoretical frameworks that I could adopt in understanding the sociological relevance of the COVID-19 pandemic are the ones developed by Ulrich Beck. Ulrich Beck is the pioneer sociologist who always highlighted

the topics of risk, hazards and threats and how it may have a huge impact on society, economy, politics, business and over the whole living animal planet as well. Not only that, he also explained the possible types, criteria and vice versa of risk factors and theorized how society will have to go through continuous adaptation and by doing that there might be numerous changes in social patterns, cultures, norms or etiquettes. According to Beck, risks create boomerang effects, which is so much relatable with this Pandemic issue. It has been more than 9 months and yet we are not on the safe side yet because of the returning effects of COVID. To get rid of risks, there should be enough actions and activities of individuals and societies through empirical decision making. I also tried to draw inspirations in my analysis from the Actor Network Theory in collective psychology. Bruno Latour's Actor Network Theory has been widely used to determine the relationship of humans and their interaction with inanimate objects. Here this pandemic is a health hazard to the whole world and the actors (peoples) are networked by this virus which supports the Actor Network Theory. Clash of risk cultures, risk perception, perceived threats and subsequent response have drawn major attention to my perspective on this topic of socio-psychological complexity.

### **The 'New Normal' After The COVID-19 Outbreak**

Adaptive recovery or as the "New Normal "; in which we learn to live with the virus even as we look forward to medical progress in eradicating it. It is a situation when restrictions of social distancing are lifted but many people will not grasp that this is finally over. A 'New Normal' where the world will trend towards working at home, shopping at home, conferencing at home, and maybe even virtually travelling to other cities from home. There will be a trend to make one's home self-sufficient (Al-Tabbah, S. June 2020). This trend could lead to more recluses, more shut-ins, and more people who create cocoons in their homes or apartments to protect themselves from germs in the outside world. This is the time of public health emergencies. This period is the epidemic of explanations and panorama of collective disorientations. The threat to human lives urges action yet to manage this crisis seems out of our limit because of the uncertainties which challenge technological solutions and this crisis management is centered on continuous changes and rapid adaptations where available information and datas are scarce and limited.

### **This Pandemic Is Affecting People's Psychology**

Where fear of infection could make people worried, more anxious, more germ phobic about trains, planes and shared cars; then masks will become a wardrobe priority. No kisses, no high

fives, no handshakes or hugs (Al-Tabbah, S. June 2020). These changes will be permanent till someone wins the billion-dollar prize for a vaccine. The cost will be loss of schools, economic hardship, mass unemployment, death of small entrepreneurship business ideas, psychological pain, and shattered marriages. A crisis as huge as the Great Depression; Pandemic has been a threat to global peace and security, which is going to leave huge psychological impacts behind it. Such as stress, trauma, depression, insecurity, disbelief and so more. Not only those, but also school disruptions, disinformation, growing inequalities, cultural crisis, multilateralism challenges and unemployment. Tens of thousands of students across the world are leaving University and school into what could be one of the deepest and longest recessions we have ever seen. So, getting a job in months or years to come, would be difficult which makes sure that, job market is going to be super competitive and full of chaos till we get over from this totally. That's a lot of stress and despair to hold because people have to survive fighting these bad periods. In Israel people were hugging trees to cope with social distancing. Israel's Nature and Parks Authority told people on social media to spend time with nature to overcome one of the hardest deprivations of the pandemic such as lack of touch and intimacy. Elderly people are in the most vulnerable position as their immune system to fight with this disease is also very low. So, spending time with nature brought out the least positive vibe among them. On the other hand, spending time in nature can have a positive effect on physical and mental health, lowering heart rate and stress levels, and reducing the feeling of isolation for sure. Nobody was ready to embrace this havoc yet peoples are coping up to fight with this pandemic. The world is entering into a new phase. It is the high time for humanity to thoroughly self-reflect in a positive way.

### **Changes In The Pattern Of Relationships In Pandemic Era**

There has been a new slang illustrated by Jessine Hein on 18<sup>th</sup> June on the magazine The Economist. That is devoted to Cuomo sexually. When it comes to relationships, corona virus has changed everything from courtship to cohabitation: and this slang covers dating, dumping and divorce; which are prominent elements of relationship. People have been the victim of such situations and for the last 9 months they have been adapting themselves with new routines. No close physical attachment with friends or family and with loved ones; everybody is keeping distance to protect each other. Humans need physical attachment, it's most likely psychological, it's really hard for children and elderly people because they feel care, emotional security and affection through touch and sensibility. A Sociologist named Dacher Keltner from University of California studies the impact of touch and worries about the long-term impact of social distancing on singles that live alone. He contends the fabric of society is held together by even

the smallest physical contact. Touch is as important a social condition as anything. It reduces stress; it makes people trust one another. It allows for cooperation (Dockterman, E. 11<sup>th</sup> April, 2020).

On a general note, all kinds of relationships are going through hardships because of this distance maintaining situation. Medical service providers are keeping strict distance from their family, it is hard for kids because they surely want the touch and affection from their closed ones. Children are not allowed to play with their friends nowadays because of the virus threat and not having peer groups around also affects the emotional need of children. On the other hand elderly people are strictly confined within four walls mostly to protect them from this virus but they also need affections. Some age groups are going through hard patches and patterns of relationships are getting molded systematically. The greeting culture, blessing etiquettes are considered differently to maintain safe distance. Adults are finding alternative ways to fill up the space of affection, that's why users of social media have been high on subscription numbers. Online activities have noticeably increased from the past couple of months. When people are in solitary confinement suffering from touch deprivation, and then it is observed that, people lose a sense that someone has got their back, that they are part of a community and connected to others. People are social creatures and they will definitely find ways to continue to date, primarily via Face-time, Zoom, Meet, Skype and other video call apps. A Biological Anthropologist named Helen Fisher from Kinsey Institute has conducted hundreds of MRI scans on smitten people to see love's effect on our brains. It turns out that our brains treat romantic love as a central need like thirst and hunger (Dockterman, E. 11<sup>th</sup> April, 2020). To be logical, thirst and hunger aren't going to die, and neither are feelings of love and attachment that allows people to pass their DNA to the next generation. In some cases, people are also trying to be creative and trying to make a way out in a positive sense, but mostly them; who have enough resources and supporting systems to survive. Normally being jobless and alone, single people are spending more time swiping right on dating apps to find love and to keep themselves busy.

### **Societal Complexity Pops Up**

New forms of reform are popping up. History says, pandemics have always brought change. Technologically advanced equipment is brought out to ease the daily activities during Corona without touching and maintaining physical distance. Such as using voice technology to control entryways and security. A boom to virtual reality where VR allows us to have the experiences we want even if we have to be isolated, quarantined or alone for positive psychological

intervention. Online dating apps and availability of partners through dating apps are changing the form of love and creating plastic love culture. No commitment, no responsibilities and motive are mostly having romantic conversation through those online dating sites. Major changes in work patterns and service-based tasks through online. On the other hand, as societies try to defend themselves through severe restrictions on people's movement and interactions; this pandemic continues to decimate families, being hashed on government; crushing economies and tearing through the social sector. The interconnectedness and vulnerabilities of the complex systems that make the modern world run; which has been more apparent. Going abroad and getting back from abroad has been 20 times more complicated and harder than before because of security screening, borders have been tightened around in most countries. Therefore, it might be observed further surges in nationalist attitudes and political regimes. The growing insecurity of fresh graduates about career and mountain sized unemployment conditions pass only depression among them.

### **Psycho-Social Epidemic**

This pandemic has spread an epitome of fear and uncertainty which has given birth to few epidemics. It is said that fear can feed on you. Irrational phobic feelings are found from everyone who sneezes or has coughed. Deep seated intuition, panic attacks, stigma and xenophobia are highly associated with suspicious irrationality alongside as the side effects of this pandemic. The epidemic of fear, the epidemic of stigmatization and moralization and lastly the epidemic of action and apatite reaction (Flaherty C, 26<sup>th</sup> May 2020) All these psycho-social epidemics need closer examination in studying the post-pandemic world. From a sociological perspective, this turns out quite interestingly that psycho-social epidemics are those that have the potential capacity to infect everyone in the society. Jon Zelner, a social epidemiologist and assistant professor of epidemiology at the University of Michigan, is working on a converge-affiliated study about how mass incarceration and segregation impact disparities in COVID-19's spread (Flaherty C, 26<sup>th</sup> May 2020).

### **Inequality Concerns Sociological Attention**

The Corona virus has taken charge of the world and the after effects of this pandemic are not going to leave; it will be prominent for years to come. This virus has spread through every continent, every corner of the world considering no borders, it will continue to discriminate against the most vulnerable groups. UN Secretary-General Antonio Guterres tweeted on 18<sup>th</sup> July in Tweeter that, "We all are floating in the same sea, but some are in super yachts and

others clinging to drifting debris". Entire regions that were making progress on eradicating poverty and narrowing inequality have been set back years, in a matter of months.

The COVID-19 outbreak affects all segments of the population and is particularly detrimental to members of those social groups in the most vulnerable situations, and continues to affect populations, including people living in poverty situations, older persons, persons with disabilities, youth, and indigenous peoples. Early evidence indicates that the health and economic impacts of the virus are being borne disproportionately by poor people. For example, homeless people, because they may be unable to safely shelter in place, are highly exposed to the danger of the virus. People without access to running water, refugees, migrants, or displaced persons also stand to suffer disproportionately both from the pandemic and its aftermath whether due to limited movement, fewer employment opportunities, increased xenophobia etc. (UN, 2020).

It cannot be avoided that the fact is, frontline service provider, health workers are at huge risk. Vulnerable groups, Elderly people and Children should be protected with utmost care; resources towards these groups are incapable to arrange protection for them unfortunately. Millions of people are discriminated against and side kicked who have no access to health care and other basic life needs and they are the majority of the total population. Under-developed countries cover the majority of the world population and they are still outside the consideration radar. They are not able to get basic human rights, let alone providing them protection from COVID. The same story goes with elder citizens; they are not given much importance by communities; this one is most likely discrimination by age. Whereas in poor countries females are exploited by their rights; discriminated by gender, we can say. Treatment, social services- these all are served by economic and social status which is structured exploitation. Systematic racism, legacy of colonialism and lack of access to technology had been entirely responsible to create inequalities on an international level and world leaders are not giving attention to that. There should be enough sociological studies and observation to bring out all forms of inequalities for making solutions for them. Lock-down periods have also made digital discrimination more prominent in developing and under-developed countries mostly, where billions of people do not have stable electricity far alone broadband internet connection, which definitely limit their ability to work, continue their education or socialize with their loved family and friends (Kiran,2020: 756-757).These all leads towards depression, stress, panic attack and criminal activities also.

## **Prominent Global Inequalities Came Out**

COVID-19 has highlighted few inequalities globally, which has slammed the door of humanity in so many countries, which is depressing.

1. Less or no access to healthcare
2. Less or no access to green space
3. Less or no access to the internet
4. Less or no ability to work remotely
5. Less or no accessibility for handicapped people
6. Less mobility

People from minority ethnic groups have been likely to die from COVID-19 and tragically across the world; race, gender, income and education levels of a certain community can influence how healthy they are, depending on where they live and even their life expectancy can vary up to 34 years. Well off countries tend to have more greenery space while others are struggling hard to maintain the practice of social distancing. Almost half of the world is still out of the range of the internet. When pandemic hit, billions of children worldwide were shut out from education, leaving students behind who have no home internet, ultimately they are unable to learn remotely. Getting timely information about the virus keeps people safe but communication can be difficult for people with vision, hearing or cognitive disorders. Basic needed tasks can be hard for people with certain physical disabilities. This pandemic has intensified existing systemic inequalities. Unplanned interactions produce positive emotions. Spontaneous communication with others can help with mental and physical health to encourage us to fulfill our potential and help us to find meanings in our lives.

## **Paradigm Shift In Office Culture**

Organizational office culture is a catchy part of why employees choose to work for a company and what keeps them there for the long term. More specifically, the culture of an organization is exactly what makes them feel as though they get fit within a workplace which can affect happiness, motivation and ultimately, productivity. Managing Director of Robert Half UK, named Matt Weston, expresses his thought on this topic that it is important for business leaders to focus on how COVID-19 is impacting working experiences and afterwards what they can do to continue to ensure a positive office culture for their staff. While there stays a certain degree of uncertainty associated with the current pandemic cycle, it is high time for a forward-thinking

perspective of how business leaders will maintain their organizational culture ongoing. Demonstrating a range of soft skills, which are vital to create a positive, inclusive and productive working environment are going to be useful. Empathy of leaders towards individual circumstances and issues are being vigilant and responding in helping staff solve problems and challenges and maintain a positive mindset- all of which can potentially have a top-down effect.

## **Conclusions**

COVID-19 changed our outlook, perspectives, feelings, greetings, attitudes, attachments, education, services, jobs and lives as well and the impact of it is our going to be carried for a long-time which is not precisely assumable till yet. Looks like suddenly Disney is out of magic, Paris is no longer romantic, Megacities are not busy like before, The Chinese Wall is no longer a fortress and Mecca is unbelievably empty. Hugs and kisses have become weapons and not visiting parents and friends have become an act of love, money-beauty-power-technology are worthless which cannot provide oxygen which people are fighting for. Yet days are going on, it only puts humans in cages. It has an immense effect on our psychology as it derives our expressions of love, body language, postures, physical distances, and public gatherings in a whole different way. The psychological impact of this pandemic is wide-ranging, substantial, and long lasting. It has caused tremendous psychological problems in different sub-groups. It is indeed a serious level challenge for psychological and mental health worldwide. It is really important that we stay mindful and sensitive to our mental health needs and to that of the ones we care for (Bao Y, Sun Y, Meng S, et al.2020). The COVID-19 Pandemic has presented a once-in-a-lifetime opportunity to transform the way we live. The epidemic also revealed deadly flaws in the healthcare system. .If humanity wants to solve global challenges like this; young people must play an active role and bring out the best volunteer version of them to give it a hand physically and psychologically.



## References:

Al-Tabbah, S. (2020), “*Coronavirus Pandemic: Coping with the Psychological Outcomes, Mental Changes, and the ‘New Normal’ During and after COVID-19*”, p (8-16), [www.raftpubs.com](http://www.raftpubs.com)

Bao, Y. , Sun, Y. & Meng, S. (2020), “*2019-CoV Epidemic: Address Mental Health Care to Empower Society*”, p- 395. <https://bit.ly/2TiJFch>

Dockterman E. (2020), “*The Coronavirus is Changing How We Date: Experts think the shifts may be permanent*”, TIME Magazine US ed, [www.time.com/magazine](http://www.time.com/magazine)

Perry, G.k, (2012), “*Documenting Disaster after Katrina: Using Online Tools to Rebuild Community,*”

Beck, U. (2011), “*Clash of Risk Cultures or Critique of American Universalism*”. London: Sage.

Al-Basam, D. (2020), “*The Corona virus: Sociology of a pandemic*”, GULF TIMES Magazine, [www.gulf-times.com](http://www.gulf-times.com).

Flaherty, C. (2020), “*Social Scientists on COVID-19*”, [www.insidehighered.com](http://www.insidehighered.com)

Zografos, C. (2020), “*Covid recovery and radical social change*”, 7<sup>th</sup> July 2020, The Ecologist Journal, [www.ecologist.com](http://www.ecologist.com).

Beck, U. (2000), “*Risk Society: Towards a New Modernity*” (London: Sage Publication), p. 19.

Elliott, A. (2002), “*Beck’s Sociology of Risk: A Critical Assessment*”, Sociology, Vol. 36, No. 2, p. 299.

Jarvis, D.S.L, (2007), “*Risk, Globalisation and the State: A Critical Appraisal of Ulrich Beck and the World Risk Society Thesis*”, Global Society, Vol. 21, No. 2, p.25-32.

Demirbaş, D. ,Bozkurt, V. ,Yorğun, S. (2020), “*COVID-19 Pandemisinin Ekonomik, Toplumsal ve Siyasal Etkileri*”, Istanbul University Publications, p.( 252-262).

Kramer, A. & Kramer, K. Z. (2020). “*The potential impact of the Covid-19 pandemic on occupational status, work from home, and occupational mobility*”. Journal of Vocational Behaviour, 119, 1-4.

Kiran, E. (2020), “*Prominent Issues About The Social Impacts of Covid-19*”, Gaziantep University Journal of Social Sciences, p.(754-763).

United Nations. (2020). “A UN framework for the immediate socio-economic response to covid19”.<https://www.undp.org/content/undp/en/home/coronavirus/socio-economic-impact-of-covid-19.html>

## **“Gönül Coğrafyamız”a Dönüş mü? Adalet ve Kalkınma Partisi Dönemi’nde Coğrafya ve Kimlik İlişkisinin Yeniden Tanımlanması**

*Return to "Our Geography of Heart"? Redefining the Relationship between  
Geography and Identity in the Period of Justice and Development Party*

**Adem Bölükbaşı\***

### **Öz**

Bu makale Adalet ve Kalkınma Partisi’nin siyasi söylemlerinde coğrafya ve kimlik ilişkisinin nasıl yeniden tanımlandığı sorununu ele almaktadır. Bu amaçla öncelikle bu yeniden tanımlamanın teorik zeminin oluşturan fikrî çerçevenin temelinde yer alan İslamcı, milliyetçi ve muhafazakâr bakış açısı irdelenmiştir. Öte yandan bu perspektifin yönlendirdiği uygulamalarla bu konudaki söylemin pratiğe nasıl yansıdığı ele alınmıştır. Son olarak da coğrafya ve kimlik ilişkisinin yeniden tanımlanmasının sonucunda “Gönül Coğrafyamız” olarak tarif edilen yeni coğrafya tasavvurunun nasıl bir kimlik anlayışını ortaya çıkardığı irdelenmiştir. Bu konuda örnek olay olarak, AK Parti döneminde değiştirilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi müfredatında “Gönül Coğrafyamız” başlığı altında yer alan ders içeriği incelenmiş ve bunun üzerinden AK Parti döneminde coğrafya ve kimlik ilişkisine dair genel fikrî çerçevenin ve uygulamaların ders içeriğine nasıl yansıtıldığı ve böylece coğrafya ve kimlik ilişkisinin nasıl yeniden tanımlandığı ortaya konulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Adalet ve Kalkınma Partisi, Eğitim Politikaları, Coğrafya, Kimlik, Laiklik

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü Öğretim Üyesi, [abolukbasi@bandirma.edu.tr](mailto:abolukbasi@bandirma.edu.tr)

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 26 Nisan 2021

**Abstract**

This article addresses the problem of how the relationship between geography and identity is redefined in the political discourses of the Justice and Development Party. For this purpose, the intellectual framework that constitutes the theoretical basis of this redefinition and the Islamist, nationalist and conservative perspective underlying this general framework are examined. On the other hand, with the practices guided by this perspective, how the discourse on this subject is reflected in practice has been discussed. Finally, as a result of the redefinition of the relationship between geography and identity, what kind of an understanding of identity reveals the new geography imagination, which is described as “Our Geography of Heart”, was examined. As a case study, the content of the course under the title of "Our Geography of Heart" in the curriculum of the Religious Culture and Moral Knowledge course, which was changed during the AK Party period, was examined. Based on this, how the general intellectual framework and practices regarding geography and identity relationship were reflected in the course content and thus how geography and identity are redefined has been put forward.

**Key Words:** Justice and Development Party, Educational Policies, Geography, Identity, Secularism

## **Giriş**

İki binli yılların başından itibaren iktidarda olan AK Parti (Adalet ve Kalkınma Partisi) döneminde Türkiye'de kimlik siyaseti farklı mecralarda hep ön planda olmuştur. Bu durum şüphesiz Türkiye'nin kimlikle ilgili eskiden beri devam eden bocalamaları ve arayışlarının yanı sıra 1980 sonrasında bütün dünyada yükselen kimlik siyasetinin de bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Türkiye kimi Batılı düşünürler tarafından tipik bir 'bölünmüş ülke' olarak tarif edilmektedir. Buna göre bölünmüş ülkeler Batı ekseninde seküler bir ulus-devlet olmaya çalışırken bünyelerindeki İslamî uyanışı destekleyici hareketler sebebiyle tipik bir Ortadoğu ülkesine dönüşmüş ve medeniyet değişimi hususunda başarılı olamamışlardır (Huntington, 1993, s. 42). Bu ikili karşıtlığa dayalı oryantalist bakış açısına göre Batılı standartlarda tipik bir seküler ulus-devlet olamayan herhangi bir ülkenin olabileceği tek şey savaşlar ve krizlerle boğuşan Ortadoğulu bir ülke olmaktır. Türkiye'nin kimlik arayışında alternatif bir çözüm yolunu reddeden bu yaklaşımlar karşısında AK Parti'nin kimlik arayışında bazı alternatifleri değerlendirmeye çalıştığı görülmektedir. AK Parti dönemindeki kimlik arayışının ve milli kimliği yeniden tanımlama çabalarının İslamcılarla sekülaristler arasında öteden beri devam etmekte olan çatışmanın bir devamı olduğu savunulmaktadır. Buna göre Kemalizm'in çoğunluğu Müslüman olan bir ülkede kimlik krizine yol açtığını düşünen İslamcıların Türkiye için yeni bir kimlik kurma iddiası, buldukları ideolojik ve politik konumun doğal gereği idi (Ahmad, 1995, s. 306).

Soğuk Savaş'ın bitimi ve Doğu Bloku'nun çöküşüyle beraber Avrupa Ekonomik Topluluğu'ndan Avrupa Birliği'ne doğru evrilen siyasi ekonomik ve kültürel bütünleşme süreci yalnızca eski Doğu Bloku ülkelerini değil Türkiye'yi de yakından ilgilendirmekteydi. Nitekim 1999 Helsinki Antlaşması'yla birlikte Türkiye AB ile uzun yıllar sürecek müzakere sürecini başlatmıştır. Bunun yanı sıra dış politikada yine SSCB'nin yıkılmasıyla birlikte bağımsızlıklarına kavuşan Türkî Cumhuriyetlerle ilişkiler, sınırlarımızda Irak ve diğer Ortadoğu ülkelerinde ABD'nin saldırgan politikaları sonucunda yaşanan gelişmeler ve iç politikada ise İslamcı hareketin ve Kürt hareketinin iki temel kimlik odaklı siyasi hareket olarak yükselişi önceki yıllardan 2000'li yıllara kalan önemli sorun alanları olarak AK Parti iktidarlarının devraldığı meselelerdir. Bütün bu sorunlu alanlar karşısında AK Parti Türkiye'nin içeride ve dışarda kimlik odaklı sorunlarını çözüme ulaştırmak için kimi hamleler yapmıştır. Bu hamlelerle erişilmek istenen demokratik gelişme hedeflerinde kısmî başarılar elde edildiği söylenebilir. Bu arayışın izleri iç siyasette ve dış siyasette birçok alanda gözlemlenmektedir.

AK Parti Türkiye’de kimliğin yeniden tanımlanmasını hedefleyen bütün hamlelerinde daha önce hiç elde bulunmayan bir meşruiyet zeminine sahiptir. Bu meşruiyet zemini çok farklı toplumsal kesimlerden gelen geniş halk desteğine dayalı ideolojik gücüdür. Bazı yorumlara göre bu ideolojik gücün adı İslamcılıktır (Aktürk, 2013, s. 227) ancak bu çalışmada AK Parti’nin salt İslamcılığa değil, özellikle 2016’dan beri milliyetçi muhafazakârlıkla tahkim edilmiş bir İslamcılığa dayandığı iddia edilmektedir.

İnsan, kültür ve mekân arasındaki ilişkinin çok boyutlu ve canlı bir yaşam ortamı olduğu ve insanın yaşadığı mekân ve coğrafyadan etkilendiği kadar içinde yaşadığı mekânı ve coğrafyayı da şekillendirdiği bilinmektedir. Kültürel kimlik itibarıyla günümüzde İslam kültür bölgesi olarak adlandırılan (Tümertekin ve Özgüç, 2002) ve uzun süre Osmanlı Devleti idaresinde kalmış topraklar da hem din, kültür, aşiret ve millet bağları ve hem de aynı havzaların bir parçası olmak bakımından geçmişi uzun yıllara dayanan ortak kimlikler üretmiştir. Örneğin Akdeniz’e komşu olan Kuzey Afrika (Mağrip) ve Anadolu tarih boyunca hem dinî ve kültürel bağlarla hem de ortak medeniyet havzası kimliğiyle sıkı ilişkiler içinde olmuştur. Bu itibarla kökleri uzun bir tarihî geçmişe uzanan coğrafi bağlar, her ne kadar on dokuzuncu yüzyıldan itibaren şekillenmeye başlayan ulus-devlet oluşumlarıyla parçalara ayrılmışsa da, ulus-devlet sınırlarını aşan coğrafi kimlikler geçmişte olduğu gibi günümüzde de işlevselliğini belirli ölçülerde korumaktadır. Gönül coğrafyası tabiri, Türkiye’de milliyetçi muhafazakâr ve İslamcı siyasetin söyleminde, ulus-devletin sınırlarını aşan ve Türkiye’nin din bağı ya da soy bağı ile bağlantılı olduğu veyahut da imparatorluk bakiyesi olarak görülen coğrafyayı anlatmak için kullanılmaktadır. Bu çalışmada AK Parti döneminde kimlik, coğrafya ve tarih arasındaki ilişkinin genel olarak teorik düzlemde nasıl yeniden tanımlanmaya çalışıldığı ve ardından siyasi pratikte ne gibi faaliyetlerle bu teorik tahayyülün hayata geçirilmeye çalışıldığı ele alınacaktır. Bu çalışmanın özel odak noktası ise AK Parti’nin kimlik arayışına dair çabaları kapsamında ele alınabilecek olan milli eğitim politikalarındaki bir örnek olayın değerlendirilmesidir. Bu örnek olay DKAB (Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi) eğitim programındaki dönüşümdür. Söz konusu dönüşüm DKAB müfredatında laiklik konusunun yer alma biçimi ve yine bununla ilişkili olarak “Gönül Coğrafyamız” başlığı altında 9. Sınıf DKAB derslerinde yeni bir ünitenin oluşturulmasıdır. Daha önceki öğretim programlarında İslam kültür ve medeniyeti başlığı altında ve içeriğin daha çok geçmişe ait tarihî bilgiler olarak verildiği ünitenin yerine yeni bir ünite tasarımı yapılmıştır. “Gönül Coğrafyamız” başlıklı bu ünite Müslümanların bugünkü konumu, durumu geçmişiyle birlikte ele alınmış ve genel olarak Müslüman kimliğinin kavim

ve millet gibi unsurların üzerinde üst bir kimlik olduğu vurgusu yapılmıştır. Ancak bu örnek olayın değerlendirilebilmesi için öncelikle AK Parti döneminde kimlik, tarih ve coğrafya ilişkisinin nasıl yeniden tanımlandığına dair genel çerçeve ortaya çıkarılmalıdır.

### **AK Parti’de Kimlik, Coğrafya ve Tarih İlişkisinin Kökenleri**

AK Parti’nin medeniyet odaklı bakış açısı, Ahmet Davutoğlu’nun akademik çalışmalarında ve siyasi söylemlerinde ortaya koyduğu medeniyet eleştirisi ve ‘medeniyet söylemi’nden ve Recep Tayyip Erdoğan’ın siyasi söylemlerinden ayrı düşünülemez. Bu amaçla Davutoğlu ve Erdoğan’ın söylemlerinde kimlik sorunu ve coğrafya-kimlik ilişkisinin nasıl yer aldığını ele almaya çalışacağız. 1990’lardan beri İslamcı-muhafazakâr kesimlerde önemli bir aydın olarak görülen Davutoğlu’nun fikirleri sadece 2000’li yıllarda siyaset sahnesine çıkmış bir siyasetçinin değil daha genel olarak 1990’lardan beri Yeni Şafak gazetesi gibi mecralardaki yazılarıyla belirli bir toplumsal kesimin temsilcisi olan bir aydının fikirleri olarak okunmalıdır. Davutoğlu analiz birimi olarak ele aldığı medeniyet kavramı üzerinden devam eden tartışmaları doktora tezinden itibaren çeşitli kitap ve makalelerinde değerlendirmiştir. Davutoğlu’nun çalışmaları aynı dönemlerde popülerleşen Fukuyama, Lewis ve Huntington gibi isimlere de bir cevap mahiyetindedir. Medeniyet analizinde medeniyet krizi ve buna bağlı olarak yaşanan kimlik buhranına odaklanan yaklaşımıyla hem Batı medeniyetinin yarattığı modernist paradigmanın krizini, hem de Türkiye bağlamında Kemalist modernleşme paradigmasının yaşadığı krizi ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre tarih boyunca medeniyet kuruluşunda insanlığın iki temel hedefi varoluşsal güvenlik ve özgürlük ilkesidir ve modernlik de bu iki temel ihtiyacı tehdit eden kapsamlı bir krize yol açmıştır. Davutoğlu neticede insanın insan, doğa ve kültür ile ilişkisini düzensizleştiren ve dengesini yitirmesine sebep olan modernist çerçevenin dönüştürülmesini ve medeniyet oluşumunun yeni bir eksenle tanımlanmasını önermektedir (Davutoğlu, 1994, s.114).

Davutoğlu, Doğu Bloku’nun çöküşüyle birlikte medeniyetlerin sonunu ilan eden ve liberal-seküler medeniyet seçeneği dışında herhangi bir seçenek tanımayan yaklaşımın aslında ideolojilerin bitişini ilan ederken yeni bir ideolojik konumu inşa ettiğini ifade etmektedir. Bu yaklaşım insanın, tarihin ve ideolojilerin sonunu ilan eden Fukuyama’nın evrensel, monolitik ve homojen bir dünya devleti fikrinin olabileceğine ve bu anlamda tarihin sona erdiğine dair yargısını eleştirmektedir (Davutoğlu, 1994, s.10). Nitekim Soğuk Savaş’ın bitişiyile artık egemenliği ilan edilen şey evrensel, çizgisel ve tek bir tarihî ilerleme anlayışının zaferidir. Bu

yaklaşım ile birlikte modernist paradigmanın hâkim kılmaya çalıştığı tarih ve coğrafya anlayışı da yegâne tarih ve coğrafya algısı olarak benimsenmektedir. Ancak Davutoğlu'na göre İslâm dinini ve medeniyet tecrübesini temel alan medeniyet paradigması varlık, bilgi ve değer sahalarında modernist paradigmaya karşı bir alternatif oluşturmaktadır. Bu paradigma her şeyden önce insanın varoluşundan bağımsız özsel ve ontolojik değerini vurgulamaktadır. İkincisi, sadece beşerî bilgiyle sınırlı ve bu bilginin de mutlak kabul edildiği bir epistemolojik kabulü sorgulamakta ve reddetmektedir. Buna karşı vahiy kaynaklı bilginin merkezde yer aldığı ve diğer bilgi türlerinin buna göre kıymetlendirildiği anlayışı önermektedir. Son olarak da insanın tabiat, kültür ve insanla ilişkisinde İslamî varlık ve bilgi sistemine dayanan bir değer anlayışını benimsemektedir (Davutoğlu, 1994, s.72-74).

Bu modele göre insanın ve ait olduğu medeniyetin kendini algılama biçimi olan ben-idraki (Husserl'in *selbstverstandnis* kavramından mülhem) onun özgürlük ve güvenlik algısını belirlemektedir. Davutoğlu alternatif bir medeniyet seçeneği olarak İslâm medeniyet havzasının Batılı kurumsal yapılardan ziyade ben-idraki üzerinde yükseleceğini iddia etmektedir. Ona göre kültür ve medeniyet sahasındaki canlanmanın çekirdeğini oluşturacak olan ben-idraki Türk modernleşmesi/Batılılaşması sürecinde eğitim yoluyla ve diğer araçlarla çözülememiş ve ortadan kaldırılamamıştır (Davutoğlu, 1990, s.10). Kemalist-Batıcı medeniyet çizgisinin bu ideolojik programı, Davutoğlu'na göre ne kimliği ne de kişiliği dönüştürücü bir kaynak olabilmıştır. Davutoğlu'nun Şerif Mardin'den iktibas ederek tekrar ettiği iddiasına göre:

*“Kemalizm, kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için bir rakip ideoloji rolünü oynayamamıştır. Kemalizm'in Türkiye'de ailelerin çocuklarına intikal ettirdiği değerleri değiştirmekteki etkisi ancak sathî olmuştur. Bu sathîlik dahi bir dereceye kadar İslami geçmişimizin zorunlu bir sonucudur”* (Mardin, 1995 akt. Davutoğlu, 1997:12).

Mardin birçok çalışmasında Kemalizm'e dair değerlendirmelerinde “Kemalizmin, akla olduğu kadar kalbe de hitap eden bir sosyal ethos (değerler bütünü) getirmedeki başarısızlığı”ndan bahsetmiştir (Mardin, 1991, s. 142). Belki de burada bahsi geçen sathîliğin bir sonucu olarak, Türkiye'de modernleşme geniş halk kitleleri üzerinde kimlik ve kişilik oluşumu açısından 1980'lere kadar yeterince yaygın bir etkiye sahip olamamıştır. Anayasada ve kurumlarda var olan belirli bir yoruma dayalı 'laiklik' şeklinde mecburi bir kültürel değişme ilkesi ve yasal bir norm olarak, içselleştirilmeksizin dışarıdan dayatılmış ancak toplumsal bir norma



dönüşmemiştir. Ancak günümüzde küreselleşmenin de yaygın etkisiyle beraber sekülerleşmenin toplumun bütün katmanlarına çok daha etkin bir şekilde sirayet ettiği görülmektedir. Böylece Huntington'ın (1993) 'bölünmüş ülkeler' olarak adlandırdığı müslüman ülkelerin ve halklarının kimlik karmaşasının içselleştirilmiş Batılı/modernist normlarla derinleştiği iddia edilebilir. Ancak Davutoğlu'na göre her ne kadar bu kimlik krizi derinleşmiş olsa da, Müslüman toplumlar bu ben-idraki açısından hâlâ güçlüdür. Yeni bir medeniyet canlanması oluşturmakta başarısız olan Batılı/modernist medeniyet dönüşümü süreçleri, bu ülkelerin kendi yapısal ve kurumsal unsurlarını örselemiş veya yok etmiş ancak kimlik ve kişilik katmanına tam anlamıyla nüfuz edememiştir (Davutoğlu, 1994, s.116-117). 1990'lı yıllardan bu yana Davutoğlu ve benzeri İslamcı-muhafazakâr aydınlar, dünya ölçeğinde küreselleşme ve postmodernizmi ve ülke ölçeğinde de post-Kemalist bağlamı ulus-devlet sonrası kimlik arayışı bakımından bir imkân olarak görmüşlerdir ancak küreselleşmenin öngördüğü örtük hiyerarşik yapının ve tekelliliğin Batı-dışı ülkeleri yerel olarak kodladığına dair eleştirileri de mahfuzdur. Bu durum İslâm medeniyeti esasına dayanan bir ben-idrakinin kurumsallaşmasının önünde engel teşkil etmektedir.

Davutoğlu'na göre Müslüman ülkelerde modernist-Batıcı paradigmanın başarısızlıkları ve neticesinde oluşan hayal kırıklığı yeni ve alternatif bir kimlik inşasına dair çabaları beraberinde getirmiştir. Bu durum da nihai olarak iki farklı medeniyet paradigması arasında kaçınılmaz bir yüzleşmeyle sonuçlanacaktır. Dışarıda küresel düzeyde sorunları çözmek amacıyla kurulduğu savunulan uluslararası sisteme duyulan güvenin yitilmesi ve içeride Batıcı-sekülerist rejimlerin meşruiyet sorunları ve sosyo-kültürel ve ekonomik kalkınma politikalarının başarısızlığı, Müslüman ülkelerin halklarını bu konularda bir yol ayrımına taşımaktadır. Davutoğlu'na göre bu yol ayrımında alternatif medeniyet olarak İslam medeniyeti seçeneği öne çıkmaktadır (Davutoğlu, 1994, s.105-111). Ona göre İslam medeniyet paradigması yeni bir medeniyet canlanmasını ve Türkiye'nin merkezinde olduğu yeni bir medeniyet eksenini oluşturacak potansiyele sahiptir. Davutoğlu'na göre İslam medeniyetinin alternatif medeniyet seçeneği olabilme potansiyelinin en önemli dayanaklarından biri kültürel anlamda çoğulcu ve otantik bir medeniyet olmasıdır. İslam medeniyeti egemen olduğu coğrafyalarda ve tarihsel dönemlerde bu kültürel çoğulcu yapıyı hep muhafaza etmiştir. Davutoğlu Müslümanların tarih, coğrafya, mekân ve toplum tasavvurlarının medeniyetlerinin kendi otantikliğini koruyup kültürel anlamda çoğulcu bir toplum oluşturmasında etkili olduğunu savunmaktadır (Davutoğlu, 1994, s.77).

Netice itibariyle Davutoğlu küreselleşme sürecinde öngördüğü medeniyet canlanmasının dört temel sorun alanından bahseder. Bunlardan birincisi Batı medeniyetinin diğer medeniyetlerle eşit alışveriş ve etkileşim ilişkilerinden ziyade hegemonik ve hiyerarşik ilişkiye dayalı yaklaşımından kaynaklı tekelleştirici ve tektipleştirici tavidir (Davutoğlu, 2014a, s. vii-viii). Küreselleşmeci ve soncu (eskatolojik) ideolojiler Batılı medeniyet birikiminin tek yönlü ve hegemonik bir etkiyle bütün toplumları hâkimiyet altına alacağını savunur. Buna karşın İslâm medeniyeti gibi alternatif medeniyetlerin kurduğu şehirler ve devlet yönetimleri çokkültürlü bir yapıya sahip olacaktır (Davutoğlu, 2014b, s.73). İkinci sorun alanı Batı medeniyeti ile İslâm medeniyeti arasındaki düalizmdir. Batı medeniyeti insanın insan, doğa ve kültürle ilişkisini beşer merkezli ve tek katmanlı bir şekilde ele alırken İslam medeniyeti ise vahiy merkezli ve çok boyutlu bir şekilde ele alır. Buna bağlı olarak Batı medeniyetinin insan tasavvuru merkez-çevre şeklinde hiyerarşik bir mekân ve coğrafya algısına dayanır. Oysaki Davutoğlu’na göre İslam medeniyetinde insan yeryüzünde sağlıklı bir hayat sürdürebilmek için tabiatla uyum içerisinde yaşamak ve Allah’ın ‘halifeliği’ni üstlenmek bakımından bütün diğer insanlarla eşit konumdadır ve herhangi bir hiyerarşi öngörülmez (Davutoğlu, 1996:35). Medeniyet canlanmasının üçüncü sorun alanı İslâm medeniyetinin çoğulcu doğası ve kimlik meselesine bakışıdır. İslâm medeniyetinin çoğulculuğu, tekilci ve tekelci Batılı modernist paradigmaya karşı duruşu çoklukları birlik içerisinde yaşatmayı mümkün kılabilecek potansiyele sahiptir. Davutoğlu’na göre bu canlılığı sağlayacak yegâne yaklaşım, hiyerarşik ilişkilere karşı medeniyetler arası diyalogların ve etkileşimlerin desteklenmesidir. Medeniyet canlanmasıyla ilgili dördüncü temel sorun alanı medeniyetlerin ben-idraki’nin medeniyetlerin canlanması ve yeni dünya düzeni üzerindeki etkisidir. Aslında Davutoğlu’nun medeniyete dair kuramının çekirdeğini teşkil eden ‘medeniyetlerin ben-idraki’ yaklaşımı Husserl’in *selbstverstandnis* kavramından hareketle oluşturulmuş bir fikirdir ve İslam değerler sisteminin ilk vahiyden bu yana kendini gerçekleştirerek İslam medeniyeti formunda billurlaşması ve Müslümanların dünyaya bakışının zaman içerisinde aşama aşama teşekkülüdür. Müslümanın ben-idraki insan ve toplum olarak kendi varoluşunu deneyimlediği bir ‘yaşam dünyası’(lebenswelt) içerisinde anlam kazanmaktadır. Davutoğlu’nun İslam medeniyeti ve Müslüman kimliği için mekânın ve coğrafyanın önemini vurgulaması bakımından yaşam dünyası kavramı kritiktir. Yaşam dünyası gerek bilişsel olarak gerekse tarihsel ve sosyolojik olarak durağan değildir ve tarihte ve bugünde dinamik bir dönüşüm içerisinde diğer toplumlarla etkileşim halinde dönüşür. Medeniyetleri ben-idraklerine göre tasnif eden Davutoğlu Batı medeniyetinin ben idrakini güçlü ve sert ben-

idraki olarak tanımlarken İslam medeniyetinin ben-idrakini ise güçlü ve esnek ben-idraki olarak tarif etmektedir. Buna göre Batı medeniyeti, kendine özgü bir felsefeye ve metafiziğe sahip olması bakımından güçlü ancak dışlayıcı mahiyeti sebebiyle serttir. Güçlü ve sert medeniyetler “tekelci, hegemonik ve güç merkezlidir.” Doğası gereği artık sertleşmiş ve kendini kapatmış olan bu medeniyet biçimi belli bir ırk, etnisite ya da kültürün üstünlüğüne ve geriye kalanların ise hiyerarşik olarak aşağıda konumlandırılmasına dayanan etno-merkezci bir yaklaşıma sahiptir. Buna mukabil İslam medeniyeti ise güçlü ve esnek bir ben-idrakine sahiptir. Bu medeniyette de güçlü bir ben-idraki vardır ancak sert değil esnektir. Zira dışlayıcı değil kapsayıcı ve içermeye dönük evrensel bir yaklaşıma sahiptir. Bu esnek medeniyet dışarıya kendini kapatmamıştır, senteze ve etkileşime daima açıktır ve bu da onu çoğulculuğa uygun hale getirir (Davutoğlu, 1997, s.15-22). Davutoğlu’na göre İslâm medeniyetinin Endülüs ve Osmanlı deneyimleri bu esnek, kapsayıcı ve açık medeniyetin örneklerindedir. Nitekim buradaki esneklik ve açıklık kavramları medeniyetin tek bir ırkın, ailenin, kabilenin veya kültürün üstünlüğüne dayanmamasına işaret etmektedir ve bu haliyle Şentürk’ün ‘açık medeniyet’ yaklaşımıyla da benzeşmektedir (Şentürk, 2014, s. 37). Ancak her ne kadar ulus-devletin eğitim sisteminin İslam medeniyetinin inşa ettiği ben-idrakini etkisizleştirmesi mümkün olmamışsa da yine de genç kuşaklar üzerinde ‘tarihsizleşme’ ve ‘sahte-benlik’ oluşumu gibi menfi tesirler bırakmıştır (Davutoğlu, 2001, s. 59). Bu genel çerçevede Davutoğlu’nun teorik zeminini kurduğu medeniyet söyleminde kimlik ile coğrafya ve tarih tasavvuru arasındaki ilişkiye de temel teşkil etmektedir.

Davutoğlu’nun sadece teorik çalışmalarında değil bir siyasetçi olarak konuşmalarında da kimlik ile coğrafya ve tarih arasındaki ilişkiyi nasıl değerlendirdiği önem arz etmektedir. Davutoğlu’nun kelime dağarcığına bakıldığında tıpkı akademik yazılarında olduğu gibi siyasi konuşmalarında da şehir, medeniyet, havza, medeniyet havzası, coğrafya, mekân, kültür çevresi gibi kelimelerin çok yoğun bir biçimde kullanıldığı göze çarpmaktadır. Davutoğlu siyasetçi olarak yaptığı ve aşağıda yer verdiğimiz konuşmalarında Türkiye ve onu çevreleyen coğrafyanın önde gelen şehirleri üzerinden bir medeniyet okuması yapmaktadır. Davutoğlu’na göre tarih boyunca şehirler, medeniyetlerle ilişkisi bağlamında ve medeniyetler de üzerinde yükseldikleri şehir ağlarına göre anlaşılmalıdır (Davutoğlu, 2016). Nitekim Trakya Üniversitesi’nde yaptığı konuşmada Davutoğlu çağdaş Balkanlar’la ilişkilerimizi yeniden kurmanın ancak tarihimizdeki Rumeli’yi anlamakla mümkün olabileceğini söyler:

“Sizin de en büyük öğretmeniniz Edirne ve Edirne'nin ruhudur. Niçin? Çünkü, öyle şehirler vardır ki, bir milleti anlamak isterseniz sadece o şehri anlamakla o milletin tarihi serüvenini anlarsınız. O şehrin geçmişini, yaşadığı onuru, çektiği ıstırapı doyum doyum yaşarsanız, sadece o şehri değil o şehri kuran, o şehri medeniyet merkezi yapan bir milletin de onurunu, zirvesini, doruğunu, ama aynı zamanda ıstırapını da yaşarsanız. İşte Edirne böyle bir şehir .... İstanbul o muhteşem medeniyet şehri olarak doğarken, Konya'dan, Bursa'dan, Rumeli merkezi olan Edirne'den hazırlanan o büyük birikimin üzerinde dünyanın belki de medeniyet sahnesi anlamında en muhteşem şehrini oluşturmuştur.” (Dışişleri Bakanlığı, 2011)

Konuşmasının devamında Yahya Kemal'in doğduğu şehir Üsküp'e yazdığı *Kaybolan Şehir* şiirine de atıf yapan Davutoğlu “Çok sürse ayrılık, aradan geçse çok sene / Biz sende olmasak bile sen bizdesin gene” mısralarıyla “Biz Balkanlardayız, Balkanlar bizde. Biz Balkanlarız, Balkanlar biziz. Bizi Balkanlardan koparmak Avrupa'dan koparmak mümkün değil” (Dışişleri Bakanlığı, 2011) mesajını vermiştir. Bütün bu değerlendirmeleriyle Davutoğlu Türkiye'nin kimliğini ve uluslararası konumunu yeniden ele aldığı çalışmalarında ‘coğrafi derinlik’ kavramını merkeze koymaktadır (Davutoğlu, 2001). Özelde Davutoğlu'nun ve genel olarak AK Parti'nin uluslararası ilişkiler bağlamındaki politik görüşleri neo-Osmanlıcı olmak gibi eleştirilere muhatap olmuştur. Bu eleştirilere göre Kemalist-Batıcı dış politika yönelimi yirminci asrın ilk yarısında ne kadar gerçekçi ise, pan-İslâmcı olarak nitelenen dış politika da hem günümüzde ve hem de o tarihlerde bir hayalperestliktir (Özkan, 2015, s. 419; 447-451). Özkan'a göre Davutoğlu *Stratejik Derinlik* doktrininden daha önceki dönemde de ‘pre-modernist’ eğilimlere sahiptir ve onun yukarıda bahsettiğimiz *lebensraum/lebenswelt* (yaşam alanı ve yaşam dünyası) gibi fikirlere dayandırdığı görüşleri ‘emperyal, otoriter ve fetihçi bir yayılmacılık’ düşüncesini içermektedir (Özkan, 2014, s. 123). Behlül Özkan Davutoğlu'nun pre-modern döneme ait İttihad-ı İslâm idealine bağlı olduğunu ve Soğuk Savaş sonrasında teşekkül etmekte olan yeni düzende ulus-devletin sınırlarını aşan yeni bir kolektif bilinç ve bütünlük tasavvuruna yöneldiğini iddia etmektedir. Özkan'ın eleştirileri Davutoğlu'nun reel-politikayla uyumsuz, gerçekçi temele dayanmayan yeni bir siyasi birlik ve dayanışma arayışında olduğu ve ulus-devlet esasına dayanan siyasi birliği aşındırdığı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ancak Davutoğlu söz konusu eleştirilere cevap verirken bu konuşmasında:

“Bu şehirleri normalleştireceğiz, sonra ulus devletlerin ilişkilerini normalleştireceğiz. Kimsenin toprağında gözümüz yok, kimseyle emperyal bir ilişki içine girmek istemiyoruz. O

*Osmanlı rüyaları, hani bizim hakkımızda çok daha söylenir, hayır böyle bir hülya rüya içinde de değiliz. Aynen Atatürk’ün dediği gibi çağdaş bir şekilde bütün devletlere eşit mesafede saygı duyarak yeni bir Balkanlar kurmak istiyoruz” (Dışişleri Bakanlığı, 2011)*

sözleriyle AK Parti’ye ve kendisine yapılan eleştirilere cevap vermekte ve yeni bir coğrafya ve kimlik tasavvuruna işaret etmektedir. Burada kullanılan şehirlerin ve ulus-devletlerin normalleştirilmesi söylemi Soğuk Savaş dönemindeki hâkim dış politika yaklaşımına temel bir eleştiridir. Bu eleştiri Balkanlar ve Ortadoğu coğrafyalarının özsel olarak kaos ve çatışma alanları şeklinde tarif edilmesine karşı aslında buraların içe kapalı ulus-devlet reflekslerini aşan diyaloglarla yeni iş birliklerine açılacağı iddiasını savunmaktadır.

Davutoğlu’nun mekân ve coğrafyayla şekillenen kimlik ve medeniyet algısını şehirler üzerinden tanımladığını ifade ettik. Davutoğlu Türkiye’nin 1990’lardan itibaren bahsini ettiği medeniyeti kuran şehirlerle örülü ‘havzalara’ yeniden yönelmesini doğal coğrafyasına geri dönüş, bir yeniden keşif olarak tanımlamaktadır. Bu bakış açısı esasında bazı eleştirmenlerin iddia ettiğinin aksine AK Parti’yle birlikte birdenbire keşfedilmiş bir olgu olmaktan öte, eskiden beri gerek İslamcı muhayyilede ve gerekse milliyetçi-muhafazakâr muhayyilede varlığını hep devam ettiren fikrî ve duygusal bir cereyanın yeniden canlanmasından ibarettir. Kemalist Tek Parti döneminden beri ve onunla yaşıt bir karşı-fikir olarak ulus-devlet sınırlarının ötesindeki coğrafyaya dair bilincin diri tutulması iddiası fikrî yazılarda, romanlarda, şiirlerde sık sık işlenmiş bir temadır. İsimleri geniş bir ideolojik yelpazeye yayılan birçok yazar, şair, düşünür ulus-devleti aşan büyük coğrafya fikrini işlemişlerdir. Örneğin Kemalizm’in en önemli ideologlarından Falih Rıfkı’nın bir kitabında yitirilen imparatorluk topraklarıyla ilgili olarak dile getirdiği kayıp ve bu kaybı kabullenme duygusuyla “Rumeli’yi Unutalım” (Atay, 2012, s. 73) hükmüne varmasına karşın, Atsız’ın 1947 yılında Altın Işık Dergisi’ndeki *Unutmayacağız* başlığıyla yazdığı cevap niteliğindeki şu satırlara yansıyan alternatif milliyetçi tahayyül son derece belirgindir:

*“Daha dün bizim olan yerleri yabancı bir seyyah gibi dolaşan Falih Rıfkı Atay”ın “Rumeliyi Unutalım” diye yazdığı yazıyı niçin okuma kitaplarına geçirerek yıllarca ortaokul çocuklarına okuttuk? Kurtuluş Şavaşı’nı kaybedip İzmir ve Trakya’yı elden çıkarsaydık o zaman da İzmir’i unutulmuş mu diyecektik?... Hayır! Rumeli’yi unutmayacağız... Hiçbir yeri unutmayacağız... Turgut Reis’in mezarı olan Trablus’u, kahraman Türk kadınlarına ve kızlarına mezar olan Rodos’u da unutmayacağız. Azerbaycan, Kırım’ı, Türkistan’ı, Kafkasya’yı, Altayları, Urallar’ı,*

*BÖLÜKBAŞI: “Gönül Coğrafyamız” a Dönüş mü? Adalet ve Kalkınma Partisi Dönemi’nde Coğrafya ve Kimlik İlişkisinin Yeniden Tanımlanması Ediller’i de unutmayacağız... Milli miras, Cibali imamının terekesi değildir. Onu Falih Rıfki veremez. Onu kimse veremez” (Atsız, 2015, s. 93-94).*

Şüphesiz bu satırlar milliyetçilik açısından bakıldığında Atsız örneğinde Türk milliyetçiliğinin, özellikle Turan coğrafyası fikri, Turancılık ve Türkçülük ideolojisi bakımından Kemalist siyasette konjonktürel olarak benimsenen ‘Yurtta Sulh Cihanda Sulh’ ilkesine karşı duruşudur ve Atsız’ın Türkçü/Turancı milliyetçilik anlayışının Kemalizm eleştirisi ve Kemalizm’e mesafesiyle ilişkili olarak okunmalıdır (Bilgin, 2018, s. 339; Kakışım, 2016, s. 2631). Burada vatan fikri konusunda daha çok Türkiyeci bir milliyetçilikle sınırlı olan Kemalizm’in kimlik ve coğrafya tanımlamasına yönelik milliyetçi bir eleştiri söz konusudur. ‘Unutmayacağız’ derken buradaki temel vurgu büyük ölçüde sınırları belirli bir ulus-devlet pedagojisine karşı alternatif bir “biz” kimliğinin coğrafya üzerinden tanımlanmasıdır. İkinci önemli husus da Atsız’ın yıllarca ortaokul çocuklarına Falih Rıfki’nin Rumeli’yi unutmamız gerektiğine yönelik telkinlerinin okuma parçası olarak okutulmasına ve bunun sakıncasına işaret etmesidir. Bu da müfredatta “gönül coğrafyamız” fikrinin nasıl yer alması gerektiğine dair önemli bir bakış açısıdır ve Kemalist ulus-devlet pedagojisine karşı bünyesinde yeni bir pedagoji önerisini barındırmaktadır.

Atsız’ın kuşağı Osmanlı Devleti’nin dağılması ve yeni bir millî devletin kurulması hadisesini genç yaşlarında da olsa bizzat yaşamış, işgali ve Mütareke İstanbul’unu, savaşları ve sürgünleri görmüş ve bir yandan da emperyal pedagojiyle yetişmiş bir nesildi. Oysaki Atsız’dan sonraki neslin Türk milliyetçileri II. Dünya Savaşı sonrası şartlarda yetişip büyümüş ve imparatorluğu ancak haritada görmüşlerdi. Nitekim bunlar arasında önemli bir yeri olan ve Atsız’ın Türkçü/Turancı milliyetçiliğini güçlü bir Osmanlı vurgusuyla muhafazakâr bir milliyetçiliğe doğru taşıyan Erol Güngör, ulus-devlet pedagojisiyle yetişmiş Türk milliyetçileri kuşağının coğrafya ve kimlik ilişkisine bakışını şu sözlerle özetlemektedir:

*“Benim neslimden olanlar imparatorluğumuzu harita, yani kâğıt üzerinde gördüler. Devletimiz bize göre bir coğrafya parçasından ibaretti...Yaşımız ve bilgimiz ilerledikçe önce coğrafyayı tanıdık. Cihan harbindeki bozguna topraklarımızın elden gittiğini, bize sadece Anadolu yarımadasının kaldığını anladık. Ama öğretmenlerimiz bize hep yabancı milletlerin bizden ayrıldığını, bizim de kendi topraklarımıza çekildiğimizi söylüyorlardı. Biz bu tarih görüşü ile radyolarda her gün okunan Rumeli, Kırım, Yemen türküleri arasındaki tezadı da fark edecek halde değildik” (Güngör, 2007, s. 121-122).*

Bu satırlar Osmanlı’dan Cumhuriyet Dönemi’ne uzanan imparatorluğun yıkılışı ve ulus-devletin kuruluşu sürecinde vatanın ne olduğu ve neresi olduğuyla ilgili olarak yapılan tarihî ve coğrafi tanımlamaların ve kendi içinde bütünlüklü ve tutarlı bir tarih ve coğrafya fikri aşılarmayı hedefleyen ulus-devlet temelli Kemalist pedagojinin genç nesiller üzerinde yarattığı kafa karışıklığının bir yansımasıdır. Nitekim yukarıda alıntılanan yazısının bütününde Güngör de tıpkı Atsız gibi okul-öğretmen-müfredat vurgusuyla aslında Cumhuriyet dönemindeki eğitim sistemini eleştirmekte ve tarih ve coğrafya bakımından sebebiyet verdiği ‘yanlış kimlik’ algısına işaret etmektedir. Osmanlı yurtseverliğinden Türk milliyetçiliğine uzanan ideolojik çizgide, 19. asrın sonlarında henüz emperyal bir hatta tanımlanan vatan fikrinden, Anadolu dışındaki toprakların kaybından sonra yalnızca Anadolu üzerinden tanımlanan millî vatan fikrine geçiş (Özkan, 2009, s. 108) Türk milliyetçiliği üzerindeki önemli bir gerilim ve travma alanı olarak varlığını sürdürmektedir. Atsız’ın ve Güngör’ün yukarıda bahsedilen sözleri de bu travmanın müteakip nesiller üzerindeki tesirleri bakımından bir devamlılığın olduğunu ortaya koymaktadır. Güngör’ün değerlendirmelerinde dikkat çeken diğer iki husus ise tıpkı Atsız’ın sözlerindeki gibi güçlü bir sahiplenme ve biz vurgusu (devletimiz, İmparatorluğumuz) ve millî kimliğin vatan üzerinden değil devlet ve millet üzerinden tanımlanmasıdır.

Atsız ve Güngör’de ifadesini bulan ve daha çok Türk milliyetçiliğinin Türkçü/Turancı ve muhafazakâr olmak üzere farklı tonlarını ifade eden bu yaklaşımların yanı sıra, İslamcılığın coğrafya tahayyülü de benzer şekilde AK Parti’nin mevcut coğrafya ve kimlik ilişkisine dair anlayışına kaynaklık etmektedir. Her ne kadar İslamcılık ideolojisi 1950-80 arası dönemde bir yanıyla, yerli olmayan ve çeviriye dayalı farklı entelektüel kaynaklardan beslense de, diğer yanıyla da gerek 19. asırda daha ziyade İttihad-ı İslam fikri olarak neşv-ü nema bulan İslamcılıkla (Tunaya, 1998; Türköne, 2014) arasındaki devamlılık ve gerekse Soğuk Savaş Dönemi’nin mukaddesatçı yönelimleri gereği milliyetçilik ve muhafazakarlıkla yoğrulması sebebiyle tarih, coğrafya ve kimlik ilişkisi bakımından muhafazakarlık ve milliyetçilikle ortak bir fikrî zemine oturmaktadır. Zira bu ideolojik cereyanların üçü de farklı ağırlıklarda din, devlet, otorite gibi temel değerleri benimsemekte ve cemaat, millet, tarih, coğrafya ve gelenek gibi unsurları da bu değerlerin taşıyıcısı olarak öne çıkarmaktadırlar. Bu kritik rolleri söz konusu cereyanları modernliğin dayattığı kimlik sınırlamalarıyla mücadele etmenin temel araçları haline getirmiştir (Bora, 1998, s. 58). Bunun en iyi örneklerinden biri Sezai Karakoç’un medeniyet tahayyülü içerisindeki coğrafya ve kimlik anlayışıdır. Karakoç:

“Evet biz büyük bir medeniyetin sahibiydik. Bunun adı İslâm Medeniyeti’ydi. Türk medeniyeti değil, arap medeniyeti değil, acem medeniyeti değil. Evet araplar, türkler, acemler, kürtler, çerkezler, her ne kadar islâm ırkı varsa hepsi katılmıştır buna. Bunların yoğurduğu bu hamurdan İslâm medeniyeti doğmuştur” (Karakoç, 2012:129)

derken kimlik olarak tek tek milletleri değil İslâm’ı esas alan bu medeniyet yaklaşımı Erdoğan ve Davutoğlu örneğinde AK Parti’li yöneticilerin millet tarifiyle de örtüşmektedir. Karakoç bahsini ettiği bu medeniyet kimliğini Anadolu’yla sınırlı bir vatan fikrine ve coğrafya algısına değil, ‘ulus-devleti aşan büyük bir coğrafya tasavvuru’na ve “Cebel-i Tarık’tan Cava’ya kadar” uzanan bir ‘İslâm Haritası’ üzerine oturtmaktadır. Zira ona göre ulus-devletin kurulmasıyla birlikte ortaya çıkan sınırlar zorla dayatılan ve Müslüman medeniyetinin ‘yitik özülkesi’ni kapsamayan sınırlardır (Çağan, 2008). Karakoç’un düşündüğü bu İslâm haritasında “*Nil boyu, Dicle-Fırat arası, Maverâünnehir, Konya Ovası ve Pencap bölgesi baştanbaşa bereketle dikili ve yemyeşil*”dir (Karakoç, 2011, s. 157). Bu İslâm haritası bünyesinde bütün milletleri bir arada tutan ortak bir ideale sahiptir. Karakoç bunu şöyle ifade etmektedir:

“*İslam haritasının her köşesinden yükselen bacalar ve bu bacalardan tüten mesut dumanlar. Mekke, Medine, İstanbul, Konya, Diyarbakır, Bağdat, Şam, Halep, Basra, Kahire, Tahran, Semerkant, Tunus, Fas, Cezayir, Nijerya, ve Pakistan Üniversitelerinden yükselen aynı ideal, aynı ilim ışığı*” (Karakoç, 2011, s. 157-158).

Aynı şekilde İslamcılığın bir diğer önemli ismi olan Necip Fazıl’ın Sakarya Türküsü şiirinde ‘Nerede kardeşlerin cömert Nil, yeşil Tuna’ derken coğrafya tasavvuru üzerinden medeniyet birliğini tasvir etmesi de benzer bir görüşe işaret etmektedir. Karakoç’un tasvir ettiği İslam haritası ve Necip Fazıl’ın yine bu yöndeki imge ve tasvirleri de, tıpkı Atsız ve Güngör örneğindeki milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin coğrafya tasavvuru gibi AK Parti’nin coğrafya ve kimlik arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlayan yaklaşımının temellerini oluşturan bir diğer önemli fikrî bileşendir.

### **AK Parti’de Kimlik, Coğrafya ve Tarih İlişkisinin Pratiği**

Ahmet Davutoğlu’nun İslâm dünyasındaki medeniyet krizi ve medeniyet dönüşümüne yönelik teorik yaklaşımları, zaten öteden beri var olan milliyetçi-muhafazakâr ve İslamcı coğrafya tasavvuruyla birlikte, 2002 sonrasında AK Parti iktidarıyla beraber politik bir programa dönüşme zemini bulmuştur. Bu politik programın etkileri hem iç siyasetteki kimlik politikalarında hem de dış siyaset bağlamında uluslararası ilişkilerde görülmüştür. Nitekim



coğrafya ve kimlik arasındaki ilişkinin nasıl tanımlandığı yalnızca iç siyaseti değil, eğitim, gündelik hayat, kurumların yapılanması ve dış politika gibi birçok alanı da etkilemektedir (Özkan, 2009, s. 285). Bu dönemde uygulanan medeniyetler ittifakı projesi, dış siyasette kamu diplomasisi ve yumuşak güç gibi kavramların yükselişi ve Türk Hariciyesi’nin müesses nizamını temsil eden diplomatik kadroların yanı sıra alternatif dış politika kadrolarının oluşturulması, bu yeni coğrafya ve kimlik tanımlamalarının kurumsallaşma çabaları olarak okunabilir. Bu kapsamda Soğuk Savaş’ın bitimiyle birlikte 1992 yılında kurulan TİKA (Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı)’nın kurumsal kapasitesinin AK Parti döneminde güçlendirilmesi ve daha aktif hale getirilmesi, YTB (Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı) ve Yunus Emre Enstitüsü gibi iki yeni kurumun ihdas edilmesi ve bu kurumların sınır-ötesi faaliyetleri AK Parti’nin coğrafya üzerinden yapmakta olduğu yeni kimlik tanımlamasının en bariz göstergeleridir. Bunun yanı sıra Dışişleri Bakanlığı’nın imparatorluk-sonrası [imparatorluk bakiyesi olarak görülen] coğrafyalarda yumuşak gücün daha etkin kullanımı söylemine ve amacına uygun olarak kurumsal kapasitesinin güçlendirilmesi ve Bakanlık bünyesindeki büyükelçilik ve diğer dış temsilcilik sayılarının, başta Afrika olmak üzere dünyanın her yerinde artırılması da benzer bir yaklaşımın ürünüdür. Öte yandan Diyanet İşleri Başkanlığı’nın yurtdışı teşkilatının geliştirilmesi, Türkiye Bursları programlarıyla bilhassa Türk ve İslam dünyasından gelen yabancı öğrenci sayılarının artırılması, KDK (Kamu Diplomasisi Koordinatörlüğü) ve Maarif Vakfı gibi farklı kurumsal yapıların oluşturulması sadece tek bir alanla sınırlı kalmayan, diplomasiden eğitime, kültürden din politikalarına kadar uzanan bütüncül bir yaklaşımın benimsendiğini göstermektedir.

Bütün bu unsurlarla takviye edilen yumuşak güç siyasetinin faaliyet sahası ‘Osmanlı Coğrafyası’, ‘Osmanlı bakiyesi topraklar’, ‘kültür coğrafyamız’, ‘İslam coğrafyası’, ‘soydaş ve akraba toplulukların yaşadığı Türkî Cumhuriyetler’, ‘gönül coğrafyamız’ gibi milliyetçi-muhafazakâr ve İslamcı tonlar taşıyan isimlerle tanımlanmıştır. Esasında bu, Soğuk Savaş’ın bitimine denk gelen dönemde Turgut Özal’ın ‘Adriyatik’ten Çin Seddi’ne uzanan bir Türk dünyası’ şeklinde ifade ettiği söylemin daha yoğun bir şekilde devamı olarak okunabilir (Ekşi, 2016, s. 19- 20). Bu yanı sıra yumuşak güç perspektifi belirli bir tarih ve coğrafya tasavvuruna dayanan kültür ve medeniyet kimliğinin üzerine kurulan yeni bir yaklaşım olarak görülebilir. Bu perspektifin gelişiminde yukarıda bahsedildiği üzere Davutoğlu’nun Türkiye’ye medeniyet krizini aşmada ve medeniyet dönüşümünü gerçekleştirmede merkez ülke rolü veren anlayışının etkisi önemlidir. Bu bağlamda Türkiye’nin Balkanlar, Ortadoğu, Kafkasya ve Kuzey Afrika

gibi medeniyet havzalarında sahip olduğu tarihî miras ile uluslararası konumunun yakından ilişkili olduğu düşünülmektedir (Davutoğlu, 2001, s. 65-68). AK Parti döneminde iç ve dış politikada ortaya konulan bu yaklaşımlar Türk dış politikasının Soğuk Savaş sonrası şartlardaki kimlik arayışının bir sonucu olarak okunmuştur (Akıllı, 2013, s. 57-59). Ancak bu durum sadece dış politikayla sınırlanamaz bilakis Türkiye’nin her alandaki kimlik arayışının ve dinamik kimlik dönüşümlerinin bir parçası olarak okunabilir. Öte yandan AK Parti’de coğrafya ve kimlik ilişkisinin kökenlerine değinirken ifade edildiği üzere bu yeni coğrafi tanımlamaya dayalı kimlik anlayışında, Erol Güngör’ün işaret ettiği üzere Türk milletinin toplumsal hafızasının ve Osmanlılığın son derece etkili olduğu görülmektedir (Ayata ve Yücel, 2015, s. 138-140).

Bu noktada kamuoyu nezdinde daha büyük kitlesel tesir oluşturan bir unsur olarak, Recep Tayyip Erdoğan’ın kimliğe dair yeni söylemi kurma biçimi, Davutoğlu’ndaki gibi akademik bir dile değil, siyasetin gündelik diline ve (İslamcılık-milliyetçilik ve muhafazakârlığı bir potada eriten) mukaddesatçı söz dağarcığına dayanmaktadır. Erdoğan, bu söz dağarcığına yaslanan hitabet gücünün de etkisiyle, halk arasında rağbet görmeyen bürokratik ve teknokratik dilden farklı daha sembolik bir dil kurmayı başarmış ve bu durum ona halkın gözünde eşine az rastlanan bir meşruiyet kazandırmıştır. Böylece Erdoğan ‘Balkon konuşmaları’ ya da ‘Millete Hizmet Yolunda’ şeklinde adlandırılan konuşmalarda kendi kimlik anlayışını adım adım inşa etmiştir. AK Parti’nin ve Erdoğan’ın geçmişe dönük ‘yeniden hatırlamalar’ ve ‘yeniden kurgulamalar’a dayanan tarih ve coğrafya vurguları, sık sık güncel anlamı olmayan bir imparatorluk nostaljisi ve içi boş bir hamaset gibi görülüp eleştirilmiş olsa da bunun böyle olmadığı ve aslında Erdoğan’ın 1990’lardan itibaren sağ-liberal entelektüel çevrelerde dillendirilen ‘tarih ve coğrafyayla barışmak’ tezini hayata geçirerek bugüne ve geleceğe dönük yeni hamleleri bu söyleminin üzerine kurduğu görülmüştür. Bu manada Erdoğan için “Osmanlı geçmişi bir nostalji değil aksine alternatif bir hakikat ve tarih biçimidir” (Yavuz, 2020, s. 161). Tam da bu yüzden Erdoğan kendi söylemini geçmişle sınırlamak yerine geleceğe dair fütürist söylemlerle pekiştirmektedir. Cumhuriyetin yüzüncü yılında ‘muasır medeniyetler seviyesine çıkmak’ hedefini, 2053’ü ve 2071’i genç nesillere hedef olarak göstermesi bunun örnekleridir. Ayrıca 2020 yılında Ayasofya’nın tekrar camii olarak ibadete açılması, AK Parti’nin ve Erdoğan’ın tarih ve coğrafya odaklı kimlik söyleminin anlamsız bir geçmiş özlemi ve nostaljisi olmaktan öte aktif bir politik söylem olduğunun en önemli göstergesi olarak okunabilir.

Erdoğan AK Parti’nin on beşinci kuruluş yıl dönümünde yaptığı konuşmada, medeniyet kimliği derken ne anladığını şu sözlerle tarif etmektedir:

“Bu parti 15 yıllık bir parti olabilir ama bu partinin ve mensuplarının medeniyet davası 1400 yıllık kadim bir davadır. Bu parti ve mensupları Anadolu coğrafyasında bin yıldır verilen mücadelenin bugünkü temsilcileridir. AK Parti’yi var eden ve yaşatan ruh, İstanbul’un fethinden Çanakkale’ye, İstiklâl Harbi’nden 15 Temmuz’a kadar bu milletin iftihar vesilesi tüm dönemlerinin ruhudur” (Milliyet, 2016).

Bu sözlerdeki tona ve üsluba bakıldığında tarih ve coğrafya vurgusunun ağırlığı, bir yandan Anadolu coğrafyasına işaret ederken, 1400 yıllık tarih vurgusuyla ve adını andığı tarihî olaylarla Anadolu’nun ötesinde bir coğrafyayı tarif ettiği görülmektedir. Burada yirminci ve yirmi birinci yüzyılın politik ideallerini 1400 yıllık İslâm diniyle ilişkilendiren, dini de bir ‘dava’ ve bilhassa bir ‘medeniyet davası’ olarak tarif eden yaklaşım, herhangi bir ırk ya da etnisite vurgusu yapma gereği duymadan, belirli bir “biz” tanımlamasına dayanarak ve vatan olarak Anadolu vurgusuyla AK Parti’nin kimlik tanımlamasını çerçevelemektedir. Öte yandan Erdoğan’ın son olarak 2017 Diyarbakır mitinginde söylediği sözler adını koymadan yaptığı “tek millet” tanımlamasını öne çıkarmaktadır: ‘*Dikkat ediniz. Türk demiyoruz, Kürt demiyoruz, Laz, Boşnak, Roman demiyoruz. Hepsini birden içine alan bir ifade kullanıyoruz. ‘Tek Millet’ diyoruz. Seksen milyonuyla tek millet*’ (TCCB, 2017a). Ancak o dönemlerde Erdoğan’ın belli bir isim vermeden “tek millet” olarak ifade ettiği kimlik AK Parti dönemindeki kimlik arayışında yaşanan kafa karışıklıklarının ve konjonktürel siyasi söylemlerin tezahürüdür. Nitekim bu yaklaşım Türk milliyetçileri, ulusalcılar ve bazı İslâmcılar tarafından kimliksizlik olarak eleştirilmiştir. Erdoğan’ın Çözüm Süreci’nin devam ettiği 2014 yılında birçok konuşmasında ‘Türkiyelilik’ kavramını öne çıkarması da son derece yoğun olarak tenkid edilmiştir. Örneğin 2014 seçimlerinden sonra yaptığı balkon konuşmasında bu tarz bir kavramsallaştırmayı kullanmaktadır:

“*Hepimiz aynı ecdadın, aynı kültürün ve aynı medeniyetin, aynı tarihin evlatlarıyız. Siyasi görüşlerimiz farklı olabilir. Yaşam tarzlarımız farklı olabilir. İnançlarımız, mezheplerimiz, etnik köken ve dillerimiz farklı olabilir. Ama biz hepimiz bu ülkenin evlatlarıyız. Hepimiz bu ay yıldızlı bayrağın gölgesi altındayız. Müslüman, Hristiyan, Musevi, Süryani, Ezidi’den önce Türkiyeli vardır. Alevi’den Sünni’den önce Türkiyeli var. Türk, Kürt, Arap, Laz, Gürcü, Boşnak, Çerkez, Rum, Ermeni’den önce Türkiyeli vardır*” (Yeni Şafak, 2014).

O yıllarda Türkiyelilik etrafında yaşanan sert tartışmalar, bir yandan Cumhuriyet Türkiye’inde ulus-devlet temelinde tekil ve dışlayıcı bir kimlik olarak tarif edilen ‘Türklük’ kimliğinin kriz yaşadığını iddia eden post-Kemalist yaklaşımları beraberinde getirdiği gibi diğer yandan da, etnik temelli değil vatandaşlığa dayalı olarak tanımlanan Türklük gibi kabul görmüş bir kimliği aşındırdığı yönünde milliyetçi ve ulusalcı tepkileri uyandırmıştır (Ergil, 2013, s. 15-17). Erdoğan’ın konuşmalarıyla ürettiği kimlik ve medeniyet söyleminde Kemalist ulusal tarih ve coğrafya tasavvurunun sıklıkla tenkid edildiği ve resmî tarih tezinin, milletin tarihini 1919’dan başlatmakla itham edildiği görülmektedir. Nitekim Erdoğan’ın şu sözleri tarih, coğrafya ve kimlik ilişkisine bakışını yansıtmaktadır:

*“Milletimizin, medeniyetimizin binlerce yıllık tarihini, neredeyse 1919 yılından başlatan bir tarih anlayışını reddediyorum. Her kim ki zaferleriyle ve yenilgileriyle son 200 yılımızı, hatta son 600 yılımızı soyutlayıp eski Türk tarihinden Cumhuriyete atlıyorsa biliniz ki o kişi milletimizin de devletimizin de hasmıdır.... Batı medeniyetinde Türk, belli bir kavmin adı değil tüm Müslümanları ifade eden bir isimdir...Ülkemizde maalesef, nesillere bu büyük fotoğrafı gösterecek bir tarih anlayışı mevcut değil”* (Hürriyet, 2016).

Erdoğan son iki asırlık modernleşme sürecimize ve 600 yıllık Osmanlı tarihine işaret ederek tarihimizin bir kısmının reddedildiği oysaki tarihin bütünlük içinde değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Erdoğan’ın bu sözleri özellikle Erken Cumhuriyet dönemindeki Kemalist, ulus-devlet temelli tarih anlayışının sorgulanmasını talep etmektedir. Yine Malazgirt Zaferi anma konuşmasında *“hayata geçireceğimiz projelerle Anadolu’yu yeniden gönül coğrafyamızın atan kalbi, nefes alan ciğeri, düşünen beyni, her anlamda merkezi hâline getireceğiz”* (TCCB, 2017b) diyerek mevcut ulusal sınırların ötesindeki “gönül coğrafyamız”a işaret etmekte ve Anadolu ile “gönül coğrafyası”nı tek bir vücut olarak tasvir etmektedir. Böylece ‘gönül sınırları’nın kapsadığı alternatif bir coğrafya tahayyülünden bahisle ‘kültürel coğrafyamız’ın tanımını da yapmaktadır:

*“Bugün biz Suriye, Irak, Kırım, Batı Trakya, Bosna deyince birileri sanki uzaydan gelmiş gibi yüzümüze bakıyor. Hatta daha da ileri gidip tam bir cahil cesaretiyle 'Türkiye'nin Irak'la, Bosna'yla ilişkisi ne olabilir?' diyorlar. Halbuki bugün başka dünyalardan bahseder gibi sözünü ettiğimiz bu coğrafyalar bizim canımızın birer parçasıdır. Gaziantep'le Halep'i, Rize'yle Batum'u, Bursa'yla Üsküp'ü birbirinden farklı düşünmek mümkün mü? Bu şehirler fiziki olarak*

*BÖLÜKBAŞI: “Gönül Coğrafyamız”a Dönüş mü? Adalet ve Kalkınma Partisi Dönemi’nde Coğrafya ve Kimlik İlişkisinin Yeniden Tanımlanması başka ülkelerin sınırları içindedir ama bizim gönül sınırlarımız oraları kapsayacak şekilde geniştir...” (TCCB, 2016).*

Erdoğan’ın bu sözleri tıpkı daha önce Davutoğlu’nda görüldüğü üzere, Cumhuriyet dönemi ulusal kimliğinin temeli olarak İslam medeniyetinin ve Osmanlı geçmişinin öne çıkarıldığını göstermektedir. Bu durum Türkiye’nin kimlik arayışının siyasi söylemlerdeki bir yansımasıdır ve ulus-devlet kimliğinin bileşenlerinin yeniden tanımlanmasına dair alternatif seçenekleri göstermektedir. AK Parti’nin teorik ve pratik düzlemde coğrafya ve kimlik ilişkisine dair yapmaya çalıştığı bu yeniden tanımlama ve bu tanımlamada kullanılan milliyetçi-muhafazakâr ve İslamcı tahayyülün fikrî kökleri üzerine inşa etmeyi denediği yeni bir pedagojiden bahsedilebilir. Bu pedagojinin örnek olaylarından biri olarak çalışmamızın son bölümünde AK Parti döneminde coğrafya ve kimlik ilişkisinin yeniden tanımlanması çabalarına dair kayda değer bir model oluşturan DKAB müfredatı ele alınacaktır.

### **Yeni Bir Pedagoji Denemesi: “Gönül Coğrafyamız”ın Müfredata Girişi**

Türkiye’de günümüzde zorunlu olan DKAB dersleri, resmî programa göre sadece dinî bilginin aktarılmasını hedefleyen ‘din öğretimi’ modelini benimsemiştir. Bu modelde din, kültürün bir unsuru olarak öğretilmekte, dinin benimsetilmesi ve öğrencilerin dindar bireyler yapılması hedeflenmemektedir. Ancak her ne kadar resmî programda böyle ifade edilse de uygulamada din öğretiminin sınırlarının aşıldığı ve öğretilen dinin benimsetilmeye çalışıldığı ‘din eğitimi’ modeline daha çok ağırlık verildiği görülmektedir. DKAB öğretim programlarının nasıl bir din öğretimi amaçladığını anlamak için öncelikle ülkemizde bu dersin tarihsel süreç içerisinde öğretim müfredatlarında hangi siyasi, sosyal ve kültürel şartlarda yer aldığı anlaşılmalıdır. Cumhuriyet Dönemi’nde din ve ahlak derslerinin gelişimini başlıca üç dönemde ele alabiliriz;

- Erken Cumhuriyet Dönemi (1923-1945): Bu dönemde uygulanan ve din ve vicdan özgürlüğü ilkesini esas almayan katı laiklik politikalarının sonucu olarak din dersleri aşama aşama tamamen ortadan kaldırılmıştır.
- Çok Partili Demokrasiye Geçiş Dönemi (1946-1981): Bu dönemde her şeyden önce halktan gelen talep ve ihtiyaçlar sebebiyle ve ikinci olarak da iç siyasette çok partili demokratik hayat ve serbest seçimlere geçişin etkisi ve dış siyasette ise Soğuk Savaş sürecinde algılanan komünizm tehdidine yönelik politikalarda din ve ahlak eğitimi faydalı bir araç olarak görülmesinin etkisiyle, din ve ahlak eğitimi okullarda seçmeli ders olarak verilmeye başlanmıştır.

- Zorunlu DKAB Dersleri Dönemi (1982’den günümüze kadarki dönem): 12 Eylül 1980 askeri darbesinden sonra iktidara gelen yönetimin kararıyla din dersleri DKAB adı altında zorunlu hale getirilmiştir. Sivil yönetime geçişten sonra da bu durum günümüze kadar devam etmiştir (Altaş ve Köylü, 2019).

Türkiye’de 1982 yılından bu yana Anayasa’nın Din kültürü ve ahlak öğretimi “ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır” (Anayasa, 24. madde) hükmü gereğince DKAB dersleri ilkokul dördüncü sınıftan lise son sınıfa kadar mecburi olarak okutulmaktadır. DKAB derslerinin içeriği en son 2018 yılında uygulamaya giren öğretim programı değişiklikleriyle yeni bir görünüme sahip olmuştur. Buna göre dikkat çeken önemli değişikliklerden birisi yeni öğretim programında “Laiklik” başlığı altındaki konuların neredeyse tamamen kaldırılmış olmasıdır. Eski müfredatta DKAB 9. sınıf öğretim programında ‘Din ve Laiklik’ başlığı altında yer alan ve 10. sınıf öğretim programında ise ‘Atatürk ve Din’ başlığı altında yer alan laiklik konusu laikliği ağırlıklı olarak din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması olarak tarif ederken, onun din ve vicdan özgürlüğünün de teminatı olduğunu vurgulamaktadır. Bu müfredatta laikliği doğuran sebepler, niçin Türkiye’nin laik bir devlet yapısına sahip olduğu ve sahip olması gerektiği, laikliğin amaçları ayrıntılı olarak işlenmiş ve sağlıklı bir dinî hayatın yegâne ölçüsünün laiklik ilkesi olduğu ısrarla vurgulanmıştır (Türkan ve diğerleri, 2015; Ekşi ve diğerleri 2014). Buna mukabil yeni müfredatta ise sadece 11. sınıfların ders kitabında laiklik ve sekülerleşme konusu bir paragraf olarak yer almıştır. Burada da laiklik “devlet yönetiminde herhangi bir dinin kurallarının referans alınmaması” şeklinde kısaca tanımlanmış ve bireysel özgürlük alanına müdahale etmeyen ve sadece devletin yönetsel niteliğiyle ve siyaset alanıyla sınırlı bir kavram olarak değerlendirilmiştir (Pınarbaşı ve Özdemir, 2019, s. 106). Bu iki farklı içerik ve vurguyla DKAB derslerinde laiklik konusundaki değişim AK Parti döneminin son yıllarında bir yaklaşım farklılığının ortaya çıktığını göstermektedir.

Laikliğin müfredattaki yerinin bu şekildeki değişimi AK Parti’nin eğitim politikalarına yönelik eleştirilerin hedefi olmuş ve eğitimi dinîleştirmek gibi bir amaca hizmet ettiği savunulmuştur. Erdoğan’ın ‘dindar nesil yetiştirmek istiyoruz’ sözüne de dayanılarak AK Parti’nin eğitim politikaları aracılığıyla “ulus kimliğini İslamlaştırmayı” hedeflediği iddia edilmiştir (Gençkal Eroder, 2017, s. 153). Ak Parti döneminde eğitim sisteminin 4+4+4 şeklinde dönüştürülmesiyle beraber İmam-Hatip ortaokullarının ve İmam-Hatip liselerinin sayısının artışı, okullarda seçmeli Kur’an-ı Kerim, Temel Dinî Bilgiler ve Peygamberimizin Hayatı adlı derslerin

getirilmesi, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde 4-6 yaş grubuna yönelik Kur'an Kursları'nda ana sınıfa alternatif sınıfların açılması gibi uygulamaların eğitimde kayda değer bir dönüşüme yol açtığı iddia edilebilir ancak bunun ulus kimliğini İslamlaştıracağını savunmak makul değildir. Zira burada sözü edilen bütün dönüşümler zorunlu değil seçmeli olarak sunulmaktadır ve asıl tartışma konusu edilmesi gereken sorun DKAB dersinin zorunlu olmasıdır. Nitekim çocuklarına din dersinin verilmesini istemeyen aileler tarafından AİHM nezdinde açılan davalar bulunmaktadır. Ancak Türkiye'de daha çok Avrupa merkezli sekülerleşme/laikleşme teorisinin de ideolojik bir şekilde anlaşılması sonucunda dinin olabildiğince kontrol altında tutulduğu ve minimize edildiği bir toplumsal ortam, olması gereken kamusal alan olarak idealize edilmektedir. Ancak ABD odaklı dinî pazar ve rasyonel seçim teorileri perspektifinden bakıldığında ise sekülerleşme tezlerinin iddia ettiğinin aksine dine duyulan ihtiyaç modern ve postmodern toplumlarda devam etmiştir ve bu ihtiyaç da tıpkı diğer ihtiyaçlar gibi kendine özgü bir arz-talep piyasasına sahiptir (Stark ve Bainbridge, 1985). Dolayısıyla Türkiye'de de Cumhuriyet döneminde devlet rekabet halindeki dinî grupların da dahil olduğu din alanını olabildiğince kontrol altında tutmaya ve bu piyasayı devlet kontrolünde düzenlemeye çalışmaktadır. Bu durum, son 19 yıllık AK Parti iktidarının ulusal kimliği İslamlaştırma çabasından ziyade daha kapsamlı ve süreklilikler içeren bir sorun alanı olarak anlaşılmalıdır. Nitekim Türkiye'de 1946'da çok partili demokratik hayata geçişten bu yana siyaset ve din politikaları arasındaki ilişki, devletin ve siyasi aktörlerin din alanını yönlendirdiği, manipüle ettiği ve kendi amaçları doğrultusunda faydalandığı bir ilişki olmuştur. Bu anlamda AK Parti'nin din eğitimi alanındaki politikaları birdenbire yaşanan bir kopuşu değil tedricî olarak ilerleyen bir sürekliliği temsil etmektedir.

AK Parti dönemindeki eğitim politikalarının kültürel boyutunu ve özel olarak DKAB müfredatındaki dönüşümleri, laikliğin müfredattaki payının azaltılması gibi bir olguyla sınırlandırmaktan ziyade AK Parti'nin alternatif kimlik arayışı sonucunda ortaya çıkan bir politika değişikliği olarak anlamak daha açıklayıcı olacaktır. Zira bu çalışmanın örnek olayını oluşturan DKAB 9. sınıf müfredatında daha önceki yıllarda DKAB öğretim programlarında bulunmayan “Gönül Coğrafyamız” başlıklı konunun müfredata dahil edilmesi de alternatif kimlik arayışı bağlamında okunabilir. Önceki öğretim programlarında “din, kültür ve medeniyet, İslamiyet ve Türkler, İslam ve Bilim” gibi başlıklar altında salt geçmişe ait bir medeniyet mirası olarak ele alınan unsurların 2018 DKAB öğretim programıyla beraber son derece güncel bir şekilde yirminci ve yirmi birinci yüzyıla ait yeni bir konu olarak ve ‘Gönül

Coğrafyamız’ başlığı altında ele alındığı görülmektedir. Nitekim 2020 yılında Din Öğretimi Genel Müdürlüğü tarafından yayımlanan bir dokümanda din öğretiminin bir hedefi olarak öğrencilerin “gönül coğrafyamızı tanımaları” vurgusuna yer verilmiştir; “İslam Medeniyetinin ve gönül coğrafyamızın dününü/bugününü göz önünde bulundurarak Müslümanların dünyadaki konumunu/durumunu analiz eden ve gelecek tasavvuru olan bir gençlik” yetiştirilmenin temel hedef olduğu belirtilmiştir (MEB, 2018).

9. sınıf DKAB dersindeki “Gönül Coğrafyamız” konusu, İslam medeniyetini ve Türklerin İslam medeniyetine katkılarını konu alan önceki programlardan farklı olarak sadece İslam medeniyetinin tarihi şahsiyetlerini değil güncel şahsiyetleri de konu almaktadır. Böylece İslam, sadece geçmişteki büyük kahramanların temsil ettiği bir din ve medeniyeti değil, günümüzde de hayatiyetini devam ettiren bir dini ve medeniyeti temsil eden bir seçenek olarak sunulmaktadır. Örneğin, Mevlana’nın yanı sıra Muhammed İkbâl, Hoca Ahmet Yesevi’yle Aliya İzzetbegoviç ve İmam-ı Azam Ebu Hanife’yle Ömer Muhtar beraber anılmaktadır. Bütün bu isimlerin İslam medeniyeti adına çabaları ve katkıları zikredilmekte ve İslam sadece geçmişte bir kültür ve medeniyet örneği değil günümüzde modernliğin meydan okumalarına karşı bir seçenek olarak sunulmaktadır. Bu çağdaş örnek şahsiyetler de bu seçeneğin timsali olarak gösterilmektedir. Örneğin Aliya İzzetbegoviç’in “Benim için iyi, doğru ve güzel ne varsa hepsinin diğer adı İslam’dır” sözü, Ömer Muhtar’ın “Biz asla teslim olmayız. Ya kazanırız ya ölürüz” sözü ve Muhammed İkbâl’in “Kur’an’ı anlamak istiyorsan sana indiriliyormuş gibi oku” sözü paylaşılmış ve bu sözlerle modern yaşam içerisinde İslam’ın hayat ve düşünce biçimi olarak yaşayan, canlı bir seçenek olmaya devam ettiği vurgulanmıştır. Bu tavır İslam’ın ilkelerini ve kaynaklarını ölü bir gelenekçiliğe payanda olarak değil capcanlı bir bünye olarak görmeye eğilimli olan İslamcı düşüncenin pratiğe yansımaları olarak okunabilir.

İkinci önemli husus, “gönül coğrafyamız” olarak adlandırılan İslam dünyasının farklı bölgelerinin hem sembolik anlamlara sahip şehirler ve varlıkları üzerinden hem de demografik veriler gibi somut bilgiler üzerinden tek tek tanıtılmasıdır. Bu şekilde Hicaz, Kudüs ve Çevresi, Şam ve Bağdat, İran, Horasan Türkistan ve Mâverâünnehir, Hint Alt Kıtası, Anadolu ve Balkanlar, Kuzey Afrika (Mısır ve Mağrip) ve son olarak Endülüs adı altında bölgeler gönül coğrafyasının parçaları olarak anlatılmaktadır. Bütün bu bölgeler anlatılırken yalnızca tarihiyle değil güncel haliyle ve güncel olaylarla da ilişkilendirilmektedir. Örneğin, Şam ve Bağdat anlatılırken buralarda günümüzde yaşanan savaşlar, Anadolu ve Balkanlar anlatılırken Bosna’da yaşanan katliamlar ve bunların Müslümanlar üzerindeki olumsuz etkilerine



değnilmiştir. Bu durum da önceki bölümlerde Atsız, Güngör ve Karakoç örneklerinde ifade edildiği üzere hem İslamcı hafızada hem de milliyetçi-muhafazakâr hafızada derin bir şekilde yer eden coğrafyanın müfredatta yeniden canlandırılmasıdır. Bu coğrafya Atsız için “milli miras”, Güngör için “imparatorluğumuzun bakiyesi” ve Karakoç içinse “İslam haritası” olarak hafızalarda canlanmaktadır. AK Parti’nin teorik ve pratik siyasetinde ise Davutoğlu ve Erdoğan örneğinde bu tanımlamaların hepsi birden eklektik bir şekilde “gönül coğrafyamız”ı oluşturmaktadır.

Üçüncü önemli husus olarak, bu coğrafyalarda yukarıda değinildiği üzere AK Parti döneminde oluşturulan kurumsal yapıların faaliyetlerinden bahsedilmiştir. Örneğin Anadolu ve Balkanlar bahsinde “*bu coğrafyayla kardeşlik ilişkilerimiz günümüzde de Millî Eğitim Bakanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı, Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı (TİKA) ve Yunus Emre Enstitüsü gibi kuruluşlarımız aracılığıyla eğitim, kültür ve sanat alanlarında devam etmektedir*” (Bektaş ve diğerleri, 2018, s. 122) denilerek bu coğrafyalarla hem gönül bağlarımızın hem de aktif olarak sosyal ve kültürel bağlarımızın devam ettiğinin altı çizilmiştir. Bu durum da bahsi geçen fikrî ve politik tavrın pratikte karşılığı olmayan, salt bir nostalji duygusu olmadığını bilakis faal bir politik programın temelini oluşturduğunu göstermektedir. Dördüncü bir husus ise bu ünitenin “Gönül Coğrafyamız” a dair sadece bilgilerin değil duyguların da ifade edildiği ve paylaşıldığı bir bölüm olmasıdır. Böylece öğrencilerin bu üniteye sadece bilişsel değil duyuşsal kazanımlar elde etmesi de hedeflenmektedir. Bu durum da yeni pedagoji denemesinde eğitim hedefleri ve kazanımları bakımından bütünlüklü bir yaklaşımın hâkim olduğunu göstermektedir. Bu amaçla Yavuz Bülent Bakiler’in Türkistan için, Ahmet Murat’ın Bağdat için ve Mehmet Akif İnan’ın Kudüs için yazdığı şiirler sunulmaktadır. Bu yolla İslamcı, milliyetçi ve muhafazakâr duyarlılıklara hitap eden şairlerin şiirleriyle, gençler arasında “gönül coğrafyası” olarak tanımlanan yerlere dair farkındalığın artırılması hedeflenmiştir. Üstelik müfredatla ilgili bu yenilik başka bir gelişmeyle birlikte değerlendirildiğinde sadece bilişsel ve duyuşsal değil aynı zamanda devinişsel (psiko-motor) kazanımların da hedeflendiği söylenebilir. Şöyle ki son yıllarda YTB gibi kurumsal yapılar tarafından, İmam-Hatip Okulları (Ortaokul ve Liseler) tarafından ve bazı sivil toplum kuruluşları tarafından bilhassa öğrencilere yönelik olarak “Gönül Coğrafyamıza yolculuk”, ‘kültür coğrafyamızı keşif’ gibi adlarla düzenlenen gezi faaliyetleri bu ilginin sadece teorik düzeyde kalmadığını göstermektedir.

Son olarak, söz konusu üniteye İslam’da şu veya bu milletten olmanın değil takva sahibi olmanın üstünlük sebebi olduğunu vurgulayan bir ayet ve hadise yer verilerek farklı milletlere

mensup olan Müslümanların ortak dinî kimliğinin altı çizilmiş ve öğrencilerden ırkçılığın zararlarını tartışmaları istenmiştir. Kimlik bilincine dair bu son vurguyla beraber “Gönül Coğrafyamız” başlıklı ünitenin ve onun bir parçası olduğu 2018 DKAB eğitim programının yalnızca laiklik eksenli ele alınmasının yanıltıcı olacağı ve meselenin daha ziyade kimlik tanımlamasının yeniden yapılandırılmasıyla alakalı daha geniş kapsamlı bir çerçeveye sahip olduğu görülebilir. Bu yeniden tanımlama ya da yapılandırma da büyük ölçüde coğrafya ve doğal olarak onunla ilişkili tarih üzerinden yapılmaktadır.

## **Sonuç**

Türkiye’de milliyetçi, muhafazakâr ve İslamcı yönelime sahip siyasi aktörler ulus-devlet sınırlarını aşan kimi politik hedef ve yönelimlere ve politik programlara her zaman sahip olmuşlardır. Bilhassa 1980 sonrasında dış politikada iki kutuplu dünyanın sona ermesi ile küreselleşmeci ve postmodern eğilimlerin yükselişi, iç politikada ise post-Kemalist kültürel değişim süreciyle beraber kimlik odaklı hareketlerin yükselişi milliyetçilik biçimlerinin de dönüşümünü beraberinde getirmiş ve nihai olarak kimlik, tarih ve coğrafya arasındaki ilişkiler yeniden tanımlanmaya başlamıştır. Bu sürecin bir parçası olarak AK Parti döneminde de, özel olarak Davutoğlu’nun ve Erdoğan’ın ve genel olarak AK Parti’nin söylem ve pratikleri çerçevesinde “gönül coğrafyamız” olarak ifade edilen ulus-devlet sınırlarını aşan bir mekânsal ve coğrafi tahayyülün daha somut biçimde billurlaştığı görülmektedir. Bu çalışmada bunun izlerine dış politikadaki kurumsallaşmadan iç siyasetteki söylemlere kadar çeşitli tezahürleriyle birlikte değinilmiştir. Son olarak da AK Parti dönemi eğitim politikasının ve özel olarak din eğitimi politikasının yansıması niteliğindeki DKAB öğretim programlarında 9. Sınıf ders kitaplarına konulan “Gönül Coğrafyamız” adlı ünite de o yaş grubundaki gençlere nasıl bir kimlik ve coğrafya algısının yansıtılmaya çalışıldığı tartışılmıştır.

Sonuç olarak, *Gönül Coğrafyamız* adlı ünitenin daha önceki DKAB programlarında olmadığı şekilde 2018 programında yer alması, muhtevası ve sunumu, 2018 yılı ve devamında DKAB özelinde yeni bir pedagojik denemenin yapıldığını göstermektedir. Bu pedagojik denemenin mahiyeti yalnızca öğretim programında “Laiklik” konusunun DKAB derslerindeki ağırlığının azaltılmasıyla sınırlandırılmaz ancak bununla da birlikte daha geniş çerçevede düşünüldüğünde, AK Parti döneminde eğitim müfredatında ve özel olarak DKAB derslerinde yeni bir coğrafya ve kimlik tasavvurunun post-Kemalist bir anlayışın ürünü olarak ortaya çıktığı şeklinde yorumlanabilir. Ancak öte yandan bunun AK Parti döneminde birdenbire ortaya çıkan

yepyeni bir gelişme olduğunu ve ulus kimliğini İslamlaştırma çabasının sonucu olduğunu iddia etmek de makul değildir zira modern Türk ulusal kimliği doğası gereği belirli bir etno-seküler çerçevede içerisinde tanımlanmış (Yıldız, 2016) ve çok partili demokratik hayata geçişle birlikte din ve laiklik eksenindeki dönüşümlerle beraber katı ve dışlayıcı bir laiklik tanımından pasif ve nispeten özgürlükçü bir laikliğe doğru geçiş gerçekleşmiştir (Şan, 2012). Burada söz konusu olan da bir yandan eğitimdeki bazı pedagojik denemelerle mevcut laiklik anlayışının istenilen yönde dönüştürülmesi, yani din ve vicdan özgürlüğü boyutunun vurgulandığı bir laiklik tanımının daha çok öne çıkarılması amacıyla tartışmaya açılmasıdır. Diğer taraftan hayata geçirilmeye çalışılan bir diğer politika ise kimlik tanımlamalarının coğrafya ve tarih algısı bağlamında yeniden yapılandırılmasıdır. Ayrıca bu politik program sadece “İslam haritası” tahayyülüne dayanan İslamcı bir eksenle sınırlı kalarak değil “milli miras” ve “imparatorluğumuzun bakiyesi” söylemine dayanan milliyetçi-muhafazakâr yaklaşımla tahkim edilerek hayata geçirilmektedir. Bu anlamda “Gönül Coğrafyamız” da, bahsi geçen politik vizyonun canlandırılmasına dair denemelerde üzerinde son derece etkili sonuçların alınabildiği münbit ve elverişli bir sahadır.

## Kaynakça

- Ahmad, F. (1995). *Modern Türkiye'nin Oluşumu*. Y. Alogan (Çev.) İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Akıllı, E. (2013). *Türkiye’de Devlet Kimliği ve Dış Politika*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Aktürk, Ş. (2013). *Türkiye’nin Kimlikleri: Din, Dil, Etnisite, Milliyet, Devlet ve Medeniyet*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Altaş, N. ve Köylü M. (2019). *Din Eğitimi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Atay, F.R. (2012). *Batış Yılları*. İstanbul: Pozitif Yayınları.
- Atsız, H. N. (2015). *Makaleler III*. İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Ayata, A. ve Yücel, G. (2015). *Yeni Küresel Düzendeki Türk Dış Politikasının Kimlik Arayışı*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Bektaş, A., Pesen, M. N., Özyurt, S., Özudođru, F. (2018). *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 9. Sınıf*. Ankara: MEB Yayınları.
- Bilgin, O. (2018). Türk Milliyetçiliği ve Kemalizm Meselesi: Hegemonya, Asimilasyon, Mücadele. *Akademik Hassasiyetler*, 5(10), 331-360.
- Bora, T. (1998). *Türk Sağının Üç Hali*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çağan, K. (2008). Sezai Karakoç: Ulus-Devletten Büyük Bir Coğrafya Tasavvuruna. S. Acar ve V. Işık (Ed.). *Şair ve Düşünür: Sezai Karakoç Sempozyumu Bildirileri* içinde (ss. 261-282). İstanbul: Fatih Belediyesi Yayınları.
- Davutoğlu, A. (1990). *The Impacts of Alternative Weltanschauungs on Political Theories: A Comparison of Tawhid and Ontological Proximity*. Yayımlanmış Doktora Tezi. İstanbul: Bođaziçi Üniversitesi.
- Davutoğlu, A. (1994). *Civilizational Transformation and Muslim World*. Kuala Lumpur: Quill.
- Davutoğlu, A. (1996). İslâm Düşünce Geleneđinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 1996(1), 1-44.
- Davutoğlu, A. (1997). Medeniyetlerin Ben-İdraki. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 1997(1), 1-53.
- Davutoğlu, A. (2001). *Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Uluslararası Konumu*. İstanbul: Küre Yayınları.

- Davutoğlu, A. (2014a). Foreword. F. Dallmayr, M. A. Kayapınar, İ. Yaylacı (Ed.). *Civilizations and World Order* içinde (ss. vii-xii). Lexington Books.
- Davutoğlu, A. (2014b). The Formative Parameters of Civilizations. F. Dallmayr, M. A. Kayapınar, İ. Yaylacı (Ed.). *Civilizations and World Order* içinde (ss. 73-97). Lexington Books.
- Davutoğlu, A. (2016). *Medeniyetler ve Şehirler*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Dışişleri Bakanlığı (2011). Dışişleri Bakanı Sayın Ahmet Davutoğlu’nun IV. Büyükelçiler Konferansı vesilesiyle Trakya Üniversitesi Balkan Kongre Merkezi’nde Yaptığı Konuşma, 29 Aralık 2011, Edirne. [http://www.mfa.gov.tr/disisleri-bakani-sayin-ahmet-davutoglu\\_nun-iv\\_-buyukelciler-konferansi-vesilesiyle-trakya-universitesi-balkan-kongre-merkezi\\_nde.tr.mfa](http://www.mfa.gov.tr/disisleri-bakani-sayin-ahmet-davutoglu_nun-iv_-buyukelciler-konferansi-vesilesiyle-trakya-universitesi-balkan-kongre-merkezi_nde.tr.mfa) adresinden 11.01.2021 tarihinde erişilmiştir.
- Ekşi, M. (2016). *The Rise and Fall of Soft Power in Turkish Foreign Policy During JDP*. Lambert Academic Publishing.
- Ekşi, A., Yapıcı, A., Özbay, E., Akgül, M. (2014). *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 10. Sınıf*. Ankara: MEB Yayınları.
- Ergil, D. (2013). Önsöz. M. Kılıç (Der.). *Türk Sorunu* içinde (ss. 13-17) İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Gençkal Eroler, E. (2017). *Türkiye’de Eğitim Politikalarında Ulus ve Vatandaş İnşası (2002-2016)*. Yayımlanmış Doktora Tezi. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi.
- Güngör, E. (2007). *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*. Ötüken Neşriyat: İstanbul.
- Huntington, S. P. (1993). The Clash of Civilizations. *Foreign Affairs*, 72(3), 22-49.
- Huntington, S. P. (1996). *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*. Simon & Schuster.
- Hürriyet. (2016). Cumhurbaşkanı Erdoğan: Tarihimizi 1919’dan başlatan tarih anlayışını reddediyorum. <http://www.hurriyet.com.tr/cumhurbaskani-erdogan-tarihimizi-1919dan-baslatan-tarih-anlayisini-reddediyorum-40096961> adresinden 22.12.2020 tarihinde erişilmiştir.
- Kakışım, C. (2016). Nihal Atsız’ın Kemalizm Eleştirisi ve Bu Eleştirinin Nedensel Çözümlemesi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5(8), 2624-2639.
- Karakoç, S. (2011). *Dirilişin Çevresinde*. İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Karakoç, S. (2012). *Çıkış Yolu II: Medeniyetimizin Dirilişi*. İstanbul: Diriliş Yayınları.

- Mardin, Ş. (1991). *Türkiye’de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1995). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- MEB (2018). 21. Yüzyıl Becerileri Bağlamında Anadolu İmam Hatip Liseleri ve İmam Hatip Ortaokullarında Yeni Dönem. Ankara: Din Öğretimi Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Mevzuat.gov.tr. (1982). Türkiye Cumhuriyeti Anayasası. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=2709&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5> adresinden 02.01.2021 tarihinde erişilmiştir.
- Milliyet. (2016). Ak Parti 15. Kuruluş Yıldönümünü Kutluyor. <http://www.milliyet.com.tr/ak-parti-15-kurulus-yil-donumunu-siyaset-2294874/> adresinden 25.12.2020 tarihinde erişilmiştir.
- Özkan, B. (2009). *The Social Construction of Turkish Vatan: Geography and Foreign Policy*. Unpublished Dissertation Thesis. Tufts University.
- Özkan, B. (2014). Turkey, Davutoglu and the Idea of Pan-Islamism. *Survival: Global Politics and Strategy*, 56(4), 119-140.
- Özkan, B. (2015). Yeni-Osmanlılık ve Pan-İslamcılık. E. Haspolat ve D. Yıldırım (Der). *Türkiye’de Yeni Siyasal Akımlar – 1980 sonrası içinde* (ss. 405-458). Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Pınarbaşı ve Özdemir (2019). Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 11. Sınıf. Ankara: Dikey Yayıncılık.
- Stark, R. ve Bainbridge W. S. (1985). *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press.
- Şan, M. K. (2012). Baskıcı Bir Laiklik Modeli Olarak Türk Laikliğinin Anatomisi. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 7(2), 29-54.
- Şentürk, R. (2014). *Açık Medeniyet: Çok Medeniyetli Toplum ve Dünyaya Doğru*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- TCCB. (2016). Bursa Toplu Açılış Töreninde Yaptıkları Konuşma. <http://www.tccb.gov.tr/konusmalar/353/55747/bursa-toplu-acilis-torende-yaptiklari-konusma.html> adresinden 22.12.2020 tarihinde erişilmiştir.
- TCCB. (2017a). Milletimizle Aramıza Terör Örgütleri Giremeyecek. <http://www.tccb.gov.tr/haberler/410/74567/milletimizle-aramiza-teror-orgutleri-giremeyecek.html> adresinden 25.12.2020 tarihinde erişilmiştir.

- TCCB. (2017b). Malazgirt Zaferi, Milletimize Yeni Bir Vatan ve İstikbal Kazandırdı. <https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/83267/malazgirt-zaferi-milletimize-yeni-bir-vatan-ve-istikbal-kazandirdi> adresinden 20.12.2020 tarihinde erişilmiştir.
- Tunaya, T. Z. (1998). *İslâmcılık Cereyanı I*. İstanbul: Yeni Gün Haber Ajansı Yayıncılık.
- Tümertekin, E. ve Özgüç, N. (2002). *Beşerî Coğrafya: İnsan-Kültür-Mekân*. İstanbul: Çantay Kitabevi.
- Türkan, A., Şahan, R., Meydan A., Türker, A. S. (2015). *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 9. Sınıf*. Ankara: MEB Yayınları.
- Türköne, M. (2014). *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Yavuz, M. H. (2020). *Nostalgia for The Empire: The Politics of Neo-Ottomanism*. Oxford University Press.
- Yeni Şafak. (2014). Akli Olan Bu Çağrıya Uyar. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/detayscroll/55339?n=1> adresinden 20.12.2020 tarihinde erişilmiştir.
- Yıldız, A. (2016). “*Ne Mutlu Türküm Diyebilene*”: *Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*. İstanbul: İletişim Yayınları.

## **Sakarya'daki Suriyelilerin Toplumsal Uyum Süreci ve Entegrasyon <sup>1</sup>**

### *Social Adaptation Process and Integration of Syrians in Sakarya*

**Sevda Akat<sup>2</sup>**

#### **Öz**

Arap Baharı'nın etkisiyle 2011'de yükselen seslerin önce ayaklanmalara sonrasında savaşa dönüşmesiyle Suriyelilerin farklı ülkelere zorunlu göçü başlamıştır. Savaş sonrası Türkiye'ye sığınan Suriyelilerin sayısı 2017 tarihinde üç buçuk milyona yaklaşmış olduğu görülürken günümüzde bu rakam 3.670.342<sup>3</sup>'ye ulaşmıştır. Başlarda savaşın kısa süreceği düşüncesiyle misafir olarak algılanan Suriyeli sığınmacılar, savaşın devam etmesi ve gelenlerin sayısının her geçen yıl artmasıyla kalıcı hale gelmiştir. Hazırlıksız bir şekilde kitlesel göç dalgasıyla karşı karşıya kalan Türkiye ve sığınan Suriyeliler için bu durum psikolojik, sosyo-kültürel, ekonomik ve hukuki açıdan toplumsal uyum sorunları beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla bu çalışmada, bu sürecin getirdiği sorunlar kapsamında gelen Suriyelilerin bakış açılarıyla toplumsal uyum ele alınmaktadır. Çalışmanın asıl amacı, 2011'den 2017'e kadar geçen altı senede Sakarya'daki Suriyelilerin bakış açılarına göre yerel halka uyumunun ne durumda olduğunu anlamaya yönelik bir çalışmadır. Araştırmanın kapsamında Sakarya'daki Suriyelilerin toplumsal uyumuna kültürleşme stratejilerinde yer alan göçmen gruplarının bakış açılarına dayalı entegrasyonun psikolojik, sosyo-kültürel, ekonomik ve hukuki boyutları yer almaktadır. Nitel araştırma yöntemiyle yürütülen çalışmada betimsel analiz kullanılmıştır. Sakarya'da en az 3 yıl geçiren 10-44 yaş aralığında 10 katılımcıyla Arapça-Türkçe şeklinde oluşturulmuş olan yarı yapılandırılmış mülakat formuyla görüşme sağlanmıştır. Araştırma sonucunda Suriyelilerin Sakarya halkıyla uyumuna bakıldığında psikolojik, sosyo-kültürel ve hukuki açıdan toplumsal uyum olumlu olduğu edinilirken ekonomik boyutta katılımcıların kendilerini güvende hissetmedikleri anlaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Göç, Geçici Koruma, Misafir, Entegrasyon, Kültürleşme

---

<sup>1</sup> Bu makale, yazarın 2017 yılında hazırlamış olduğu "Türkiye'deki Suriyelilerin Toplumsal Kabul ve Uyum Sürecinde Sakarya Örneği" lisans tezinden hareketle oluşturulmuştur.

<sup>2</sup> YL Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Ana Bilim Dalı <https://orcid.org/0000-0003-1248-9918>

<sup>3</sup> GİGM. (Göç İdaresi Genel Müdürlüğü), "Geçici Koruma". <https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma5638>. (Erişim Tarihi: 06.05.2021).



## **Abstract**

The forced migration of Syrians to various countries started when the voices that rose in 2011 with the effect of the Arab Spring turned into war after riots. While the number of Syrians who took refuge in Turkey after the war was close to three and a half million in 2017, today this number has reached 3,670,342. Syrian refugees, who were initially perceived as guests with the thought that the war would last for a short time, became permanent as the war continued and the number of arrivals increased year by year. Faced with an unprepared mass migration wave, Turkey has also brought about social adaptation problems in terms of psychological, socio-cultural, economic and legal aspects for the Syrians who took refuge. Therefore, in this study, social adaptation is discussed with the perspectives of Syrians coming within the scope of the problems brought by this process. The main purpose of the study is to understand how Syrians in Sakarya have adapted to local people from their perspective in the six years from 2011 to 2017. The scope of the study includes the psychological, socio-cultural, economic and legal dimensions of integration based on the perspectives of immigrant groups involved in the social adaptation of Syrians in Sakarya. Descriptive analysis was used in the study conducted with qualitative research method. Interviews with 10 participants between the ages of 10-44 who spent at least 3 years in Sakarya were made with a semi-structured interview form in Arabic-Turkish. As a result of the research, when looking at the adaptation of Syrians with the Sakarya people, they used positive expressions about social harmony in psychological, socio-cultural and legal terms, while the participants stated that they did not feel safe in the economic dimension.

**Keywords:** Migration, Temporary Protection, Guest, Integration, Acculturation

## Giriş

Arap baharının etkisiyle Suriye’de ilk ayaklanma, 15 Mart 2011 tarihinde Suriye’nin Dera şehrinde meydana gelmiştir (Topal, 2015:118). Ayaklanmanın kısa zamanda ciddi çatışmalara ve ardından da bir iç savaşa dönüşmesiyle birlikte bu ülkeden komşu ülkelere doğru zorunlu göç başlamıştır (Erdoğan, 2015:1). Savaştan bu yana on yıl içinde beş milyondan fazla Suriyeli, güvenli bir yer arayışı için Lübnan, Türkiye, Ürdün gibi ülkelere sığınmıştır (United Nation High Commissioner for Refugees (UNHCR), 2021).

Suriye’den Türkiye’ye olan ilk toplu göç 29 Nisan 2011 tarihinde Cilvegözü sınır kapısından 252 Suriye vatandaşının girişiyle meydana gelmiştir (Erdoğan, 2015: 5). Türkiye’deki yetkililer önceden imzalanan anlaşmalar<sup>4</sup> nedeniyle ve savaşın yakın zamanda biteceğini düşündüklerinden dolayı sığınanlar için misafir<sup>5</sup> ifadesini kullanılmışlardır (Lortoğlu, 2017: 71). Erdoğan (2015: 61) çalışmasında Suriyeliler için kullanılan misafir söyleminin zaman içinde göç eden kişilerle yerel halk arasında birtakım sorunları beraberinde getireceğini belirtmektedir. Savaşın devam etmesi neticesinde belirsiz olan statüleri 2013 tarihinde Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu’nun oluşturulmasıyla ‘geçici koruma statüsü’ne yerini bırakmıştır. Geçici koruma YUKK’ün dördüncü bölümünün 91. Maddesinde tanımlanmıştır. Buna göre;

Ülkesinden ayrılmaya zorlanmış, ayrıldığı ülkeye geri dönmeyen, acil ve geçici koruma bulmak amacıyla kitlesel olarak sınırlarımıza gelen veya sınırlarımızı geçen yabancılara geçici koruma sağlanabilir<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Bakınız: Mültecilerin Hukuki Durumuna Dair Sözleşme’de sınırları belirlenen ‘mülteci’ ve ‘sığınmacı’ statülerinin sadece Avrupa ülkelerinden gelen kişileri kapsadığı için Türkiye coğrafi çekince yaşamıştır. Bu yüzden gelen Suriyeli için bu iki statü kullanılamamıştır. 07. 05. 2021 tarihinde <http://www.multeci.org.tr/wp-content/uploads/2016/12/1951-Cenevre-Sozlesmesi-1.pdf> adresinden erişilmiştir. Bu sözleşme 1 Ocak 1951 senesinden önceki kişileri mülteci veya sığınmacı olabileceğini ifade ettiği için bu eksikliği gidermek adına Mültecilerin Hukuki Durumuna Dair 1967 Tarihli Protokol imzalanmıştır. Bu sayede 1 Ocak 1951 yılından sonra meydana gelecek durumların önüne geçilmiştir. 07.05.2021 tarihinde <https://www.ihd.org.tr/mtecer-hukuk-state-k-1967-protokol/> adresinden erişilmiştir.

<sup>5</sup> Her ne kadar ilk gelenler için misafir ifadesi kullanılsa da 30.03.2012 tarihinde İçişleri Bakanlığı tarafından oluşturulan Türkiye’ye Toplu Sığınma Amacıyla Gelen Suriye Arap Cumhuriyetinde İkamet Eden Vatansız Kişilerin Kabulüne ve Barınmasına Dair Yönergesinde gelen kişilere geçici koruma statüsü tanınmıştır. Fakat bu durum halkla paylaşılmamıştır. Bu sebeple Suriyeliler halk nezdinde 2013’de meydana gelecek olan YUKK’e kadar misafir olarak tanımlanmaktadır. Kaynak: Koyuncu, A. (2014). Kentin Yeni Misafirleri Suriyeliler. Konya: Çizgi Kitapevi s.27

<sup>6</sup> Yabancı ve Uluslararası Koruma Kanunu. Üçüncü Kısım. Dördüncü Bölüm. 91. Madde. 07.05.2021 tarihinde <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.6458.pdf> adresinden erişilmiştir.

İfadeleri kullanılmıştır. Göç İdaresi Genel Müdürlüğü'nün (GİGM, 2017) verilerine bakıldığında, kayıt altına alınan Türkiye'deki Suriyeli sayısının 3.424.237 olduğu bilinmektedir. Sakarya ilinde ise bu sayı 8.120 olarak belirtilmektedir. Bu sayının Sakarya'nın nüfusuna (976.948) oranına bakıldığında % 0.83'e karşılık geldiği görülmektedir.<sup>7</sup> 28 Nisan 2021 tarihinde GİGM'in verilerine göre, Türkiye'deki kayıtlı Suriyeli sayısı 3.670.342'dir. Sakarya'daki son duruma bakıldığında ise kayıtlı Suriyeli sayısının (15.541) il nüfusuna (1.017.864) oranının %1.53'e karşılık geldiği görülmektedir.<sup>8</sup> Buna göre son dört yılda Sakarya'daki Suriyelilerin sayısının iki kat arttığı görülmektedir. Sakarya'daki Suriyelilerin sayısının bu denli artması uyum meselesinin önemine işaret etmektedir. Savaşın başlarında 'etkilenen' ve 'misafir' olarak tanımlanan kişiler zaman geçtikçe savaşın uzaması ve gelenlerin yerleşik hale gelmesi nedenleriyle 'etkileyen' konumda yer alarak Türkiye'de kalıcı hale geldikleri görülmektedir (Cüce, 2018: 229). Kamu Denetçiliği Kurumu'nun 2018'de yayınlamış olduğu "Türkiye'deki Suriyeliler" özel raporunda Suriyelilerin kalıcılık ihtimalinin geçicilik ihtimaline göre son zamanlarda güçlendiğini kalıcılık konusunda uyum politikalarının geliştirilmesi uyarısında bulunmuştur (Bozarlan, 2018). Bu durum Suriyelilerin hukuki statülerinin tartışılmasına neden olurken yerel halkla ilişkilerine bakıldığında psikolojik, sosyo-kültürel, ekonomik alanlarda uyum konusunun ele alınması gerektiğini göstermektedir (Akçicek, 2015: 51).

Dolayısıyla bu çalışma, Sakarya'da yaşayan Suriyelilerin bakış açılarına göre yerel halkla uyumunun var olup olmadığına, var ise uyumlarını sağlayan durumların neler olduğunu anlamaya yönelik bir araştırmadır. Bu araştırmaya ilk olarak "2011'den 2017'e kadar geçen altı senede Sakarya'daki Suriyelerin bakış açılarına göre yerel halka uyumu ne durumdadır?" sorusuyla yola çıkılmıştır. Bu soruyla Berry'nin kültürleşme stratejisinde yer alan göçmen gruplarının bakış açılarına göre entegrasyon aşamasının psikolojik, sosyo-kültürel, ekonomik ve hukuki boyutları ele alınmak istenmiştir. Bu aşamalara gelmeden önce 'entegrasyon' ve 'uyum' kavramlarının literatürde nasıl kullanıldığına ilişkin kısaca bilgi verildikten sonra Berry'nin iki boyutlu kültürleşme stratejisinde bulunan göçmen gruplarının bakış açısı kategorisinde yer alan entegrasyon aşamasını ve entegrasyonu etkileyen dört önemli boyut üzerinde durulacaktır. Daha sonra çalışmayla alakalı literatür sonuçları paylaşılarak mülakatla elde edilen veriler değerlendirilecektir.

<sup>7</sup>Mülteci Derneği. "Türkiye'deki Suriyeli Sayısı Aralık 2017". <https://multeciler.org.tr/turkiyedeki-suriyeli-sayisi-aralik-2017/>. (Erişim Tarihi: 08.05.2021).

<sup>8</sup>GİGM. "Geçici Koruma" <https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma5638>. (Erişim Tarihi: 08.05.2021).

## Kültürleşme Stratejilerinde Entegrasyon

Entegrasyon kelimesi Türkçe'de bütünleşme olarak ifade edilmektedir. Köken itibariyle Latince bir kelime olan entegrasyon, parçaları bütünleştirmek anlamına gelen 'integutio' kelimesinden türemektedir. Ayrıca entegrasyon kelimesi, farklı parçaların bir araya getirirken kendilerine has durumlarını kaybetmeden bir araya gelmesi olarak da ele alınmaktadır. Bu duruma siyasi anlamda bakılırsa, bir ülke içindeki azınlık ve çoğunluğun birbiriyle, kendilerine has olan durumları kaybetmeden uyum sağlayabilmesi olarak belirtilmektedir (Urgancı, 2014). Uyum ise kişinin, kendinde barındırdığı şahsi özelliklerle bulunduğu çevrede kurmuş olduğu dengeli ilişkidir. Literatüre bakıldığında uyum kelimesi genel anlamda bir durumdan başka bir duruma geçmek olarak ele alınmaktadır. Daha açık bir ifadeyle uyum Philip'ten aktaran Sözer (2019: 422), göç eden kişinin bulunduğu yerel kültüre ait gelenek ve göreneklere ayak uydurması için davranışlarını değiştirmesi olarak ifade edilmektedir. Kelimelerin anlamına bakıldığında eş anlamlı olmadığı görülmektedir. Fakat birbiri yerine literatürde kullanılmaktadır. Bu duruma ilişkin Çağlar ve Onay (2015: 41) çalışmasında, 'uyum' ve 'entegrasyon' kavramları her ne kadar literatürde eş anlamlı kullanılsa da ulusal literatürde anlam bütünlüğünün bulunmadığını ifade etmektedir. Entegrasyon ifadesinin uyum kelimesinden ziyade göç alanında pek bir şey ifade etmeyen 'adaptasyon' terimine karşılık geldiğini belirtmektedir. Bu durumun en önemli sebebinin yabancı kelimelerin Türkçe'de tam karşılığını bulamamasından kaynaklandığını söylemektedir. Bir başka neden ise ele alınan kelimenin aynı dönemde ya da farklı dönemlerde farklı kişilerce farklı anlamlar yüklenmesi olarak da ele alınmaktadır. Dolayısıyla entegrasyon ve uyum kavramlarının eleştirilmesi de pek mümkündür. Buradan hareketle tarihsel arka planlarına değinirken kültürleşme yaklaşımıyla ele almak doğru olacaktır.

Kültürleşme (acculturation), bir kişinin veya grubun kültürünü ya da kültür ögesini, gitmiş olduğu ülkede, değişime uğrattığı süreç olarak tanımlanmaktadır<sup>9</sup>. Çağlar ve Onay (2015: 46) çalışmasında kültürleşmeyi, göç eden kimsenin bulunduğu ülkedeki yerel kültüre ait belli öğelere adapte olması şeklinde ele almaktadır. Ayrıca gelen kişinin kendi kimliğini kaybetmeden bulunduğu ülkenin dilini öğrenerek topluma uyum sağlaması diye de eklemektedir. Buradan hareketle kültürleşme yaklaşımı, göçün en önemli aşamasıdır. Bunun en önemli sebebi göç olayı sonrası kişinin terk ettiği ülkeyle, ailesinden, arkadaşlarından,

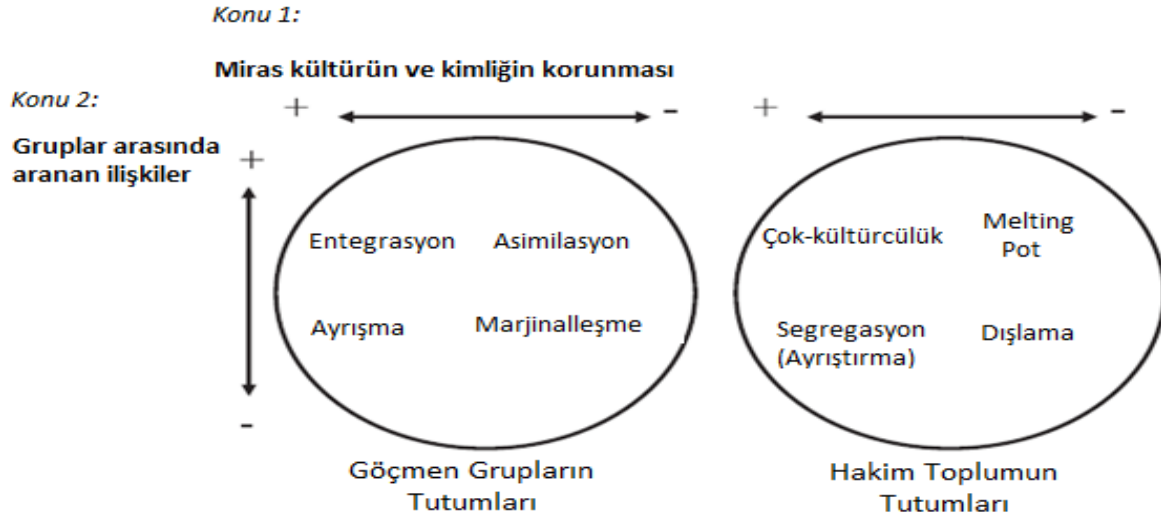
<sup>9</sup> Kelimeler.gen.tr. "Kültürleşme" <https://kelimeler.gen.tr/kulturlesme-nedir-ne-demek>. (Erişim Tarihi: 11.02.2017).

mesleğinden, ana dilinden, toplumsal geleneğinden ve rollerinden ayrılarak yeni bir süreçle karşılaşmasıdır (Zafer, 2016: 78). Göç eden kişinin yeni hayat kurması, kişinin bilinen hayatından bilinmeyene doğru bir gidişat olarak da ifade edilir. Bunun en önemli sebebi kişinin göç ettiği yerde yeni iş arayışında olması, yeni bir konut edinmesi, farklı kültürel kodlarla tanışması ve yeni insanlar ile iç içe olması kişinin bulunduğu yerde yeniden kimlik inşa etmesine ve yeni belirsizliklerin oluşumuna örnektir (Karasu, 2017: 633).

Kültürleşme stratejilerine bakıldığında; kültürleşme yaklaşımı iki boyutta incelenmektedir. Bunlar tek ve çift boyutlu ikiye ayrıldığı görülmektedir. Tek boyutlu olan yaklaşım 1964 senesinde Gordon tarafından oluşturulmuştur. Buna göre göç eden kişinin bulunduğu ülkede kendi kültürünü korumasında ve bulunduğu ülkenin kültürünü edinmesinde negatif bir bağıntı olduğunu açıklamaktadır. Bu durumda tek kişinin kültüründen soyutlanarak bulunduğu kültürü kabul etmesiyle sonuçlanır. Bu durum asimilasyon olarak tanımlanmaktadır. Kendisi, asimilasyonu sadece sosyal bir süreç olarak tanımlamamaktadır. Asimilasyona götüren iki önemli aşama olarak yapısal ve kültürel sınıflamayı da belirtmiştir (Gordon, 1964: 71). Fakat bu yaklaşım her ne kadar uygulanmasında diletirse de uygulanan toplumdaki kültürel farkların yok olmayacağı aşikârdır. Bu yüzden bu yaklaşım yerini çok kültürlülük anlayışına bırakmıştır. Akabinde tek boyutlu yaklaşımı benimseyen Greeley, asimilasyon yerine kültürel entegrasyon yaklaşımını belirtmiştir. Ona göre kültürleşme süreç işidir. Ve göç eden kişinin süreç içerisinde birkaç kuşak sonrası bulunduğu topluma uyum sağlayacağına yönelik bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu iki yaklaşımda göç alan ülke nazarında kültürleşme etkisinden söz etmediği için birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Bunun yerine John W. Berry, kültürleşmede iki boyutlu yaklaşımı benimsemiştir. Buna göre göç eden kişiyle göç alan ülkenin karşılıklı ilişkisine dayalı olarak dört aşamalı kültürleşme stratejisini belirtmiştir (Zafer, 2016: 78-81).

Aşağıdaki Şekil 1'de Jhon W. Berry, bireylerin ve grupların kültürleşmesinde çeşitli yolları iki soruyla tanımlamaktadır. İlki insanların kendi kültürlerini ve kimliklerini sürdürmek isteyip istememelerine yönelik sorudur. İkincisi ise insanların bulunduğu grup dışında yer alan kişilerle veya bulunduğu büyük toplumun günlük yaşamına katılımını isteyip istememelerine yönelik sorudur. Bu iki soruya cevap verecek kişi, dört farklı kültürleşme stratejisinden birisini benimser. Bunlar; asimilasyon (assimilation), entegrasyon (integration), ayrışma (separation) ve marjinalleşme (marginalization)'dir (Sam ve Berry, 2010: 474).

Şekil 1: İki Boyutlu Kültürleşme Stratejisi



**Kaynak:** Sam, D.L ve Berry, J.W. (2010). Acculturation: When Individual and Groups off Different Cultural Background Meet. Perspectives On Psychological Science. 5(4) 472-481.<sup>10</sup>

Bu iki soru üzerinden açıklamak gerekirse; göç eden kişinin bakış açısına göre kültürleşme stratejisi, sol tarafta yer almaktadır. Buna göre göç eden kişi kendi kültürünü ve aidiyetini korumak istemiyorsa ve bulunduğu toplumla ilişkiler kurup onlarla iletişime geçiyorsa kişi, asimilasyonu (assimilation) kendi istemiyle tercih etmektedir. Bu durumun aksine göç eden kimse kendi değerlerini ve aidiyetini korumak için bulunduğu toplumdan kaçınarak kendi kültürünü korumaya çalışıyorsa kişi, ayrışma (separation) aşamasını benimsediği görülmektedir. Göç eden kişi hem kendi kültürünü ve aidiyetini koruması hem de bulunduğu ülkenin kültür ve değerlerini benimsemesi şeklinde iletişimde bulunmayı tercih ediyorsa kişi, entegrasyon (integration) aşamasını benimsemiştir. Göç eden kişi göç ettikten sonra ne kendi kültürünü korumayı ne de bulunduğu ülkenin kültürünü benimsemeyi istemiyorsa kişi, marjinalleşme (marginalization) aşamasında olduğu tabloda görülmektedir. Elbette bu durum baskın ülkenin tutumuna göre de şekillenmektedir; şeklin sağ kısmına bakıldığında ise göç alan ülkenin kültürleşme stratejisi yer almaktadır. Buna göre göç alan ülke baskın konumdaysa ve gelen kişileri asimile etmek istiyorsa eritme potası (melting pot) stratejisini benimsemektedir. Göç eden kişi ülkede dışlanma yaşıyorsa ve toplum nazarında kabul edilmediyse ayrılma (segregation) stratejisine zorlanmaktadır. Göç eden kişi ile göç alan ülke arasındaki iletişim karşılıklı bir şekilde ilerleme kaydediyorsa çok kültürlülük (multiculturalism) stratejisi uygulanmaktadır. Göç eden kişi kendi kültürünü ve bulunduğu

<sup>10</sup> Şahsım tarafından çevrilmiştir.

ülkenin kültürünü benimsememesi yönünde baskı uyguluyorsa reddetme/ dışlama (exclusion) stratejisinde yer aldığı görülmektedir (Zafer, 2016: 82-84).

Görüldüğü üzere kültürleşme bir süreç işidir. Bu süreç içerisinde belli aşamalarla kişiler ülke içinde asimilasyonu, uyumu, ayrılmayı, marjinalleşmeyi tercih edebilmekte ya da zorlanabilmektedir. Bu aşamaya gelmeden önce göç eden kişi nezdinde kültürleşme sürecini etkileyen faktörleri bilmek de gerekmektedir. Kültürleşme süreçleri; kişinin terk ettiği ülkenin özelliklerine, göçmenin yerleştiği ülkede vatandaşların tutumlarına, göçmenlere yönelik yapılan toplumsal desteğe, terk edilen ülke ile hedef ülkenin arasındaki benzerlik ve farklılıklara, kişinin göç etmesinde itici ve çekici faktörlerine, göç eden kişinin gittiği ülkedeki konumuna göre, farklılık göstermektedir (Zafer, 2016: 87-90).

Son olarak kültürleşme stratejilerinden göçmenlerin bakış açılarına yönelik entegrasyon konusunda Karasu (2017: 637-640), göçmenlerin uyumuna dört önemli boyut belirtmektedir. Bunlar; psikolojik, sosyo-kültürel, ekonomik ve hukuki boyut şeklindedir. Sırasıyla açıklamak gerekirse; psikolojik boyut, göç eden kişinin yeni topluma alışma sürecinde yaşadığı stres ve değişime karşılık vermiş olduğu zihinsel ve psişik şeklindeki mücadeleyi ele alır. Sosyo-kültürel boyut, göç ettikten sonra gidilen ülkede yaşanan kültürle göçmenin teması sonrası egemen kültürü tanıması ve algılaması olarak ele alınır. Bu konuda 'göç eden kişinin kendini göç ettiği ülkeye ait hissetmesi' sosyo-kültürel boyutun en önemli aşamasıdır. Sosyo-kültürel boyutta yer alan diğer husus ise göç eden kişinin bulunduğu ülkede ayrımcılık konusunda bir problem yaşamadan bulunduğu yerle sosyal ve kültürel alışveriş sağlayarak mevcut yapıya katkı sağlamış olmasıdır. Bu durum göçmenlerin sosyal ilişkilerinde ağların genişlemesine, arkadaşlık ve komşuluk ilişkilerinin artmasıyla görülmektedir. Ekonomik boyut, göç eden kişinin bulunduğu ülkede iş edinmesi ve becerilerinin artmasına yönelik gelecek sağlayacak standartlarda olması uyumun önemli göstergesindedir. Buna göre göçmenin iş sahibi olarak sisteme dâhil olması, ülke nazarında istihdam edilmesi, uyumu kolaylaştıran en önemli ekonomik boyuttur. Hukuki boyut ise, göç eden kişinin bulunduğu toplumda siyasi anlamda katılım sağlamış olması olarak ele alınmaktadır. Bu durum vatandaşlık olgusu ile örneklendirilebilir. Buna göre göç eden kişi bulunduğu ülkede vatandaş olabilmesi ülke içinde tam bir birey olduğunun göstergesi olarak ifade edilmektedir.

Görüldüğü üzere Berry, kültürleşme stratejisini göçmen nezdinde ve göç alan ülke nezdinde konuşlandırmıştır. Bu iki boyutun arasındaki ilişkiye göre ayrı aşamalar belirlemektedir. Bu makalede, Berry'nin göçmenlerin bakış açısına dayalı entegrasyon aşamasını ve entegrasyonu etkileyen dört önemli boyut üzerinde durulacaktır.

## Araştırmanın Metodolojisi

Sakarya'daki Suriyelilerin 2017 ve 2021 yıllarındaki güncel resmi sayılarına bakıldığında son dört yılda iki kat artmış olduğu çalışmanın giriş kısmında belirtilmiştir. Savaşın hala devam etmesi ve kalıcılığın her geçen yıl artan sayılarla kendini gösterir hale gelmesi bu çalışmada uyum konusunun ele alınmasını sağlamıştır. Çalışmaya “2011’den 2017’e kadar geçen altı senede Sakarya’daki Suriyelerin bakış açılarına göre yerel halka uyumu ne durumdadır?” sorusuyla yola çıkılmıştır. Dolayısıyla Sakarya’daki Suriyelilerin yerel halka bakış açılarına bakılarak, Berry’nin kültürleşme stratejilerinden göçmen bakış açısına dayalı entegrasyon aşamasının psikolojik, sosyo- kültürel, ekonomik ve hukuki açıları ele alınmak istenmiştir. Araştırma kapsamında psikolojik boyutta Suriyelilerin yakın temasta bulunduğu kişilerle ilişkilerine, Sakarya Adapazarı’nda bulunan ortak yaşam yeri olarak belirlenen ‘Çark Caddesi’ üzerinde yerel halkla temaslarında izlenimlerine ve Sakarya’da yaşadıkları süre boyunca yerel halktan kendilerine söylenen hitap şekillerine (misafir, mülteci, sığınmacı) yönelik hisleri ele alınmaktadır. Kültürel boyuta bakıldığında belirlenen üç önemli durum söz konusudur. Bunlar Sakarya’daki Suriyelilerin toplumla ilişkilerini anlamak için arkadaş edinmelerine, dil öğrenimlerine ve geldiklerinden bu yana kültürlerini Sakarya’da yaşatıp yaşatamadıklarına yönelik durumları ele almaktadır. Ekonomik boyuta gelindiğinde, Suriyelilerin iş edinimi ve geçimlerini nasıl sağladıklarına bakılmaktadır. Hukuki boyuta gelindiğinde ise geçici koruma statüsünde olan bu kişilerin devlet olanaklarından nasıl yararlandığına ve devlete olan bakışlarına değinirken kalıcılığı göz önüne aldığımızda Suriyelilerin vatandaşlık konusundaki düşüncelerine ve savaş sonrası eve dönmeyi isteyip istememelerine de değinilmiştir.

## Araştırma Örnekleme ve Özellikleri

Sakarya'daki Suriyelilerin bakış açılarına göre ele alınan çalışma nitel araştırma yöntemiyle yürütülmüştür. Çalışma örnekleminin Sakarya ilinde belirlenmesinin sebebi Sakarya'nın çok farklı göçmen gruplarını<sup>11</sup> içinde bulundurmasıdır. Sakarya'da çok farklı göçmen gruplarının var olması yerel halk ile Suriyeliler arasındaki uyumu farklı etkileyeceği düşünüldüğünden tercih edilmiştir. Araştırmada katılımcılar, yukarıda belirtilen amaçlara göre amaçlı örnekleme yöntemine dayalı kartopu veya zincir örnekleme türüyle belirlenmiştir. Örneklem çeşitlerinden olan amaçlı örnekleme yönteminin tercih edilmesinin sebebi; birçok olayda, durumda ve olguların keşfedilmesinde ve açıklamasında yararlı olmasıdır (Yıldırım ve Şimşek, 2013: 135).

<sup>11</sup>Sosyal54. “Sakarya'daki Etno-kültürel Gruplar”. <https://sosyal54.com/kultur-yasam/1329/sakaryadaki-etno-kulturel-gruplar/>. (Erişim Tarihi: 09.05.2021).



Katılımcıların kartopu veya zincir örneklemeyle belirlenmesinin sebebi ise “Elde edilmek istenilen konu hakkında en çok bilgi sahibi kimler olabilir?” sorusunun görüşülen kişilere sorularak elde edilmesidir (Patton, 1987: 56'den aktaran: Yıldırım ve Şimşek, 2013:139). Bu sayede anlaşılacak istenen konunun verilerine ulaşılmıştır. Bu çalışmada, 10-44 yaş aralığında en az üç yıl Sakarya'da yaşamış olan beş erkek beş kadın olmak üzere 10 kişi ile görüşme sağlanmıştır. Örneklemin ‘en az’ üç yıl olarak belirlenmesinin temel sebebi Suriyelilerin dil öğrenimlerinin bu zaman diliminde daha iyi bir durumda olacağı düşüncesidir. Bu sayede sorulan sorulara yönelik görüşmecilerin hisleri daha anlaşılır olacağı düşünülmektedir.

Tablo 1'e bakıldığında 18 yaş altında bulunan dört görüşmeci bulunmaktadır. Bu katılımcılar ile görüşme yapılması için araştırmacı tarafından oluşturulan onam formuyla kişisel bilgilerin hiçbir kurum ve kuruluşla paylaşılmayacağını, elde edilen ses kayıtlarının yazım aşamasından sonra silineceğine yönelik bilgilendirilmeler neticesinde ebeveynlerinden izin alınmıştır. Bu katılımcılarla görüşme doğal yaşam alanlarında birebir şekilde gerçekleştirilmiştir. Ayrıca görüşme sohbet havasında gerçekleştiği için 18 yaş altı dört katılımcının rahat bir şekilde sorulan sorulara cevap verdiği anlaşılmıştır. Diğer katılımcılarla gelindiğinde de bu durum söz konusudur. Görüşmelerde anlaşılmayan sorular için Arapça- Türkçe formunda oluşturulan mülakat soruları gösterilerek yanlış anlaşılmanın önüne geçilmeye çalışılmıştır. Ayrıca katılımcılardan bir kişi hariç diğerlerinin Türkçeye çok hâkim olduğu bütün mülakatların yapılmasından sonra anlaşılmıştır. Örneklemin en az üç yıl sınırlandırılmasının yerinde olduğu bu sayede görülmüştür.

Tablo 1'de Sakarya'da bulunan Suriyeli katılımcıların beşinin Şam, üçünün Dera, birinin Halep diğer birinin Deyrizor şehirlerinden geldiği görülmektedir. Her ne kadar çalışma kartopu örneklemeyle yapılmış olsa da şehirlerin benzer olması katılımcıların tanıdık olduğu durumu göstermemektedir.

**Tablo 1: Araştırma Grubunun Demografik Özellikleri**

	Görüşme Kodları	Cinsiyet	Yaş	Geliş Tarihleri	Terk Edilen Yer	Meslek
1.	G1	Kadın	11	2012	Dera	Öğrenci (4.Sınıf)
2.	G2	Kadın	12	2012	Şam	Öğrenci (6. Sınıf)
3.	G3	Erkek	14	2012	Halep	Öğrenci (7. Sınıf)
4.	G4	Erkek	15	2014	Şam	Öğrenci (8. Sınıf)
5.	G5	Erkek	23	2014	Şam	Bilgisayar Mühendisi
6.	G6	Erkek	44	2012	Deyrizor	Petro-Kimya Mühendisi
7.	G7	Erkek	30	2013	Şam	İngilizce Öğretmeni
8.	G8	Kadın	21	2014	Dera	Tercüman (Almanca )
9.	G9	Kadın	33	2012	Şam	Ev Hanımı
10.	G10	Kadın	28	2013	Dera	Müdür Yardımcısı

### Veri Toplama Tekniği ve Verilerin Analizi

Nitel araştırmaya bağlı olarak gerçekleştirilen saha çalışması araştırmacı tarafından oluşturulan yarı yapılandırılmış görüşme tekniğiyle sağlanmıştır. Bu formda açık uçlu sorular sorulmuştur. Sorulan sorular Arapça ve Türkçe şeklinde hazırlanmıştır. Arapça-Türkçe şeklinde hazırlanmasının sebebi Türkçe yöneltilen soruların yanlış anlaşılmasının önüne geçmektir. Mülakat formu, katılımcılara ilişkin demografik sorusuyla birlikte toplamda on dört sorudan oluşmaktadır. Bu mülakat formu psikolojik boyut için üç, kültürel boyut üzerine üç, hukuki boyut için üç ve son olarak ekonomik boyut için bir soru belirlenmiştir. Katılımcılarla yapılan görüşme 30-45 dakika sürmüştür.

Sakarya'daki Suriyelilerin yerel halka bakış açılarına bakılarak, Berry'nin kültürleşme stratejilerinden göçmen bakış açısına dayalı entegrasyon aşamasının psikolojik, sosyo-kültürel, ekonomik ve hukuki boyutları nitel analiz yöntemlerinden olan betimsel analiz ile çözümlenmesi yapılmıştır. Bu analizin seçilme sebebi; elde edilen bilgiler ışığında görüşülen ve gözlenen durumları belli alıntılarla durumun anlaşılmasını sağlamasıdır. Bu sayede elde edilen bulgular belirlenen amaç üzerine düzenli ve yorumlanmış bir şekilde sunulmasını sağlayacaktır (Yıldırım ve Şimşek, 2013: 256).

## Bulgular ve Yorum

Sakarya'daki Suriyelilerin 2011'den 2017'ye kadar olan süreçteki yerel halkla uyumunu inceleme amacıyla gerçekleştirilen bu çalışma için dört ana tema belirlenmiştir. Bunlar sırasıyla; Sakarya'daki Suriyelilerin toplumsal uyumunda psikolojik boyut, sosyo-kültürel boyut, ekonomik boyut ve son olarak hukuki boyut şeklindedir. Bu dört boyut için belirlenen sorular eşlinde görüşülen kişilerin bakış açıları ele alınarak entegrasyonda Sakarya'nın ne durumda olduğu anlaşılacak istenmektedir.

### Sakarya'daki Suriyelilerin Toplumsal Uyumunda Psikolojik Boyut

Sakarya'daki Suriyelilerin toplumsal uyumunda psikolojik boyuta bakıldığında üç ana soruyla üç kategori belirlenmiştir. Psikolojik boyutta Suriyelilerin yakın temasta bulunduğu kişilerle ilişkilerine, Sakarya Adapazarı'nda bulunan ortak yaşam yeri olarak belirlenen 'Çark Caddesi' üzerinde yerel halkla temaslarında izlenimlerine ve Sakarya'da yaşadıkları süre boyunca yerel halktan kendilerine söylenen hitap şekillerine (misafir, mülteci, sığınmacı) yönelik hisleri ele alınmaktadır.

Suriyelilerin yakın temasta olduğu ev sahipleri, komşuları, karşılaştıkları esnaflar ve okul kurumundaki çalışan kişiler hakkındaki görüşleri öğrenilmek istenmiştir. Katılımcılara "Yerel halk içinde yakın temasta olduğunuz kişilerin (ev sahipleri, komşuları, karşılaştıkları esnaflar ve okul kurumundaki çalışan kişiler) size yaklaşımı nasıldır?" sorusu yöneltilmiştir. Bu yöneltilen soruya G8 ve G9:

*Ev sahibi şu an çok iyi. Ama bazen çok iyi oluyorlar bazen çok kötü oluyorlar. Mesela yakınlarımız geliyor. Yakınlarımızın çocukları ile bizim çocuklarımız ses çıkarıyor. Sürekli uyarıyorlar (G8, 21 yaşında, Kadın, Dera)*

*Kötü davranıyor. Kötü örnek olarak size şu örneği verebilirim. Kiraya anlaştık diyelim daha oturmadan almak istiyor. Ya da bir gün geçti diyelim kapıya geliyor (G9, 33 Yaşında, Kadın, Şam )*

Şeklinde cevap vermektedir. G8, öncesine göre ev sahibiyle arasının iyi olduğunu söylese de ev sahibinin zaman zaman davranışlarında değişiklik olduğunu da belirtmiştir. Buna örnek olarak evlerine gelen misafirlere yönelik tutumlarını göstermiştir. G9'un ifadelerine bakıldığında ise ev sahibiyle yaşamış olduğu durumlara örnek vermektedir. Buna göre kira sözleşmesi yapıldıktan hemen sonra evde oturma gerçekleşmeden ev sahibinin kirayı talep ettiğini ya da kiranın gecikmesi durumunda ev sahibinin ertesi gün kirayı almak için evlerine

gelmeleri örnek olarak göstermiştir. Bu durum katılımcı nezdinde “güvensizlik” olarak ele alınmıştır. Bu iki katılımcı hariç diğer görüşülen kişiler olumlu ifadelerde bulunmaktadır. Diğer katılımcıların ev sahipleri hakkındaki görüşlerine bakıldığında;

*“Ev sahibimiz çok iyi insandır. Bazen kirayı geciktiriyoruz. Bu konuda bize çok yardımcı oluyor” (G1, 11 yaşında, Kadın, Dera)*

*“Ev sahibimiz çok iyi davranıyor. Bazen arada bize geliyor. Kira almaya geldiğinde arada bize sıkıntı çektiğimiz konularda yardım ediyor” (G3, 14 yaşında, Erkek, Halep)*

*“Kendisi çok iyi insandır. Maddi olarak bir ara sıkıntıya girdik. Sonrasında biraz toparladık Araba aldık. Hani demedi ki bize siz araba aldınız. Hani benim kiram demedi”. (G7, 30 yaşında, Erkek Şam)*

Bazı olağan durumların ev sahibi tarafından olumlu karşılanması ve desteklenmesi katılımcıların bakış açılarına yansydıkları görülmüştür. G1 ve G3 yaşlarına göre bakıldığında diğer katılımcılara göre daha içten yorumlar yaptığı görülmektedir. G7 ekonomik sıkıntıda oldukları zaman ev sahibinden anlayış gördüğünü dile getirirken ilerleyen zamanlarda kendilerini toparladıklarında da ev sahibinin tavırlarının değişmemesi ev sahibine karşı bakış açısını olumlu etkilediği görülmektedir.

*“Komşularımız bizimle konuşmuyorlar ve misafirperver değiller”. (G7, 30 yaşında, Erkek Şam)*

G7'nin komşularıyla ilişkilerinde görmezden geldiklerini belirtirken kendi kültürüne göre kıyasladığında komşularının misafirperver olmadıklarını dile getirmektedir. Bu durum bakış açısını olumsuz yönde etkilediği görülmektedir.

Olumlu ifadede bulunan katılımcılara bakıldığında,

*“Komşularım konusunda çok şanslıyım. İlişkilerimiz güzel. Bu Sakarya'da böyle ama eskiden Osmaniye'de oturuyorduk. Dört yıl orada kaldım. Orada çok sıkıntı yaşadık. Sürekli orada kavga çıkıyordu. Adana'da kadınlar bana kötü laflar ediyordu. Burada saygı gösteriyorlar” (G9, 33 yaşında, Kadın, Şam)*

*“Komşularımızda çok iyiler. Fazla gidip gelmiyoruz ama aşure günlerinde bizi çağırıyorlar. Bizleri mevlitlere çağırıyorlar”. (G10, 28 yaşında, Kadın, Dera)*

Sakarya öncesinde Osmaniye'de olumsuz durumlar yaşayan G9 Sakarya'da komşuları için olumlu bir yaklaşım geliştirmiştir. Ve ilişkilerinin güzel bir noktada olduklarını dile getirmektedir. Bu karşılaştırmayı yapmasında Adana ilinde yaşarken komşularının kötü muamelesi karşısında Sakarya ilindeki davranışları kıyaslayarak komşu algısının olumlu bir bakış açısına nasıl dönüştüğünü göstermektedir. G10'nun komşularına yönelik bakış açısına bakıldığında belli etkinliklerde bir araya geldiklerine dayandırdığı görülmektedir. Bu durumlar sayesinde iki görüşmeci nezdinde komşularına yönelik olumlu tutumların nasıl dönüştüğü anlaşılmaktadır.

Esnaflara yönelik ifadeler bakıldığında 10 görüşmeciden sadece bir kişinin rahatsız olduğunu açıklamalarından anlaşılmaktadır. Buna göre;

*Bazen beni izlediklerini görüyorum alışveriş yaparken. Ama kötü bir davranışlarını görmedim. Suriyeli olduğumuz anlaşılıyor diye düşünüyorum... (G5, 23 yaşında, Erkek Şam)*

şeklinde G5 açıklamada bulunmuştur. Bu konuda alışveriş sırasında izlendiğinden memnun olmadığını dile getirmiştir. Ama karşılıklı bir sıkıntı yaşamadığını da belirtmektedir. Suriyeli asıllı olması anlaşıldığından dolayı bazı esnaflarda bu tutumun olduğunu fark ettiğini sohbet havasında olan görüşme sırasında anlaşılmıştır.

Okul kurumdaki çalışanlar ve öğrenciler konusunda da sadece bir görüşmecinin memnun olmadığı görülmektedir. Buna göre;

*“Öğretmenler iyi sorun yok. Ama çocuklarıma buraya neden geldin? Neden burada okuyorsun gibi sorular yöneltiliyor”. (G7, 30 yaşında, Erkek Şam)*

Öğretmenlerin çocuklara yaklaşımını beğendiğini söyleyen G7, öğrencilerin çocuklarına karşı yaklaşımlarını beğenmediğini dile getirmektedir. Konuşma esnasında ailelerin çocukları etkilediklerini ve bu durumun çocuklarına yansıdığını söylemektedir. Yaşadığı bu durum görüşmeciyi kötü etkilediği anlaşılmaktadır. Diğer katılımcılardan eğitim gören kişilere bakıldığında ise;

*“Öğretmenlerimizde çok iyiler. Hep gülümseyerek konuşuyorlar”. A (G2, 12 yaşında, Kadın, Şam)*

*“Buradaki öğretmenler çok iyi davranıyorlar. Daha iyi yapmamız için uğraşıyorlar”. (G3, 14 yaşında, Erkek, Halep)*

Öğrencilerin bulunduğu okuldan ve öğretmenlerden almış oldukları güzel tepkilerden dolayı memnun kaldıkları görülmektedir. Bu durum bakış açılarını olumlu yönde etkilediği görüşmeciler anlatırken güler yüzlü ifadelerinden ve içten açıklamalarından anlaşılmaktadır.

Görüşmecilere “Çark Caddesi üzerinde gezerken nasıl hissediyorsunuz? Aynı caddede bulunduğunuz kişilerin tavırları konusunda ne düşünüyorsunuz ve hiç izlendiğinizi hissettiniz mi?” soruları yöneltilmiştir. Bu sorularla araştırmacı yerel halkla Suriyelilerin temasları sırasında izlenimlerini elde etmeyi amaçlamaktadır. Bu soruya göre;

*“Çok rahatım. Hiç sıkıntı çekmedim. Arada böyle bakan olduğunu hissediyorum ama bu da normal. Benim eşim çarşıda çalışıyor. Onun yanına falan giderim. Yani pek bir şeyle karşılaşmadım. Normal yani...” (G9, 33 yaşında, Kadın, Şam)*

*“Kalabalık bir yer. Bazen sıkılıyorum. İzlendiğimi hiç hissetmedim. Beni fark etmiyorlar ki. Hatta benim Türk olduğumu zannediyorlar.” (G5, 23 yaşında, Erkek Şam)*

Katılımcıların açıklamalarına bakıldığında G9’un Çark Caddesi üzerinde kendisine yönelen bakışları hissettiği ve bu durumun normal olduğunu dile getirerek pek önemsemediğini vurguladığı görülmektedir. G5’in açıklamasında ise cadde üzerinde hiç fark edilmemesin sebebi Türk olduğunun zannedilmesinden kaynaklandığı görülmektedir. Diğer görüşmecilerin ifadelerine bakıldığında ise;

*“Evet, bazen hissediyorum. İşte Suriyeliler! Tarzında bakıyorlar. Konuşma olarak bizi anlıyorlar”. (G7, 30 yaşında, Erkek Şam)*

*“Alışveriş yapıyoruz. Mağazadan mağazaya geziyoruz tabi ki. Ama bize denilen şey; aaa Suriyeli. Bize üstten baktıklarını hissediyorum” (G8, 21 yaşında, Kadın, Dera)*

G7’nin Çark Caddesinde bulunurken kendine yönelen bakışlardan rahatsız olduğu ‘İşte Suriyeliler’ şeklindeki ifadeyle anlaşılmaktadır. Ayrıca dillerinin farklı olmasından dolayı hemen fark edildiklerini de eklemektedir. Diğer görüşmecinin cadde üzerinde alışveriş yaptığı sırada bazı söylemlere denk geldiği görülmektedir. ‘aaa Suriyeli’ şeklinde kendilerine yaklaşıldığını ve bu durumun kendilerini küçük görmelerine neden olduğu ifadelerinden anlaşılmaktadır.

“Geldiğinizden bu yana Sakarya halkı size nasıl sesleniyor? Ayrıca size nasıl hitap edilmesini istersiniz?” şeklinde yöneltilen soruyla Sakarya’da yaşadıkları süre boyunca yerel halktan kendilerine söylenen hitap şekillerine (misafir, mülteci, sığınmacı) yönelik hisleri öğrenilmek istenmektedir.

*Geldiğimden bu yana hep misafir dediklerini duydum. Misafir lafından hoşlanmıyorum. Kardeş deseler güzel olur. Dost deseler daha güzel olur(G8, 21 yaşında, Kadın, Dera)*

*Mülteci kelimesini hiçbir şekilde duymak istemiyorum. Bu sözü duyunca kırılıyorum. Bu sözü duymamak için dışarı çıkmıyordum. Arkadaş olarak yaklaşmalarını istedim. Misafir denmesi de hoşuma gider. (G9, 33 yaşında, Kadın, Şam)*

*Ya bana kimse sen mültecisin falan demedi. Ama mülteci demek bence iyi bir şey değil. Ve savaştan gelen kimseler için söylenecek en kötü tabir diyeyim. Bize kardeşim, arkadaşım denmesi daha hoşuma gider(G6, 44 yaşında, Erkek, Deyrizor)*

Şeklinde yanıtlar alınmıştır. Misafir ifadesinden hoşlanmadığını dile getiren G8 kardeş olarak benimsenmek istediğini belirtmektedir. G9’un ifadelerine bakıldığında arkadaş olarak yaklaşılmasını istediğini söylemektedir. Toplum nazarında kabul görülmek istedikleri bu söylemlerden anlaşılmaktadır.<sup>12</sup>

## **Sakarya’daki Suriyelilerin Toplumsal Uyumunda Sosyo-Kültürel Boyut**

Kültürel boyut için üç ana kategori belirlenmiştir. Bu kategorilere bakıldığında Sakarya’daki Suriyelilerin toplumla ilişkilerini anlamak için arkadaş edinmelerine, dil öğrenimlerine ve geldiklerinden bu yana kültürlerini Sakarya’da yaşatıp yaşatamadıklarına yönelik durumları ele almaktadır.

Katılımcılara “Sakarya’da arkadaş edinebildiniz mi? Eğer arkadaşınız varsa nasıl arkadaş oldunuz bunu anlatır mısınız?” sorusu yöneltilmiştir. Buna göre;

*Türk arkadaşlarım var. Bazen yardımcı oluyorlar. İş yerimde tanıştık. Benim zorlandığım yerlerde bazen tercüme yapıyorlar. Bazen birbirimizi anlamadığımızda başka şekillerde anlaşmaya çalışıyoruz. (G7, 30 yaşında, Erkek Şam)*

<sup>12</sup> Benzer bulgular Zor (2021: 143)’un Suriyelilerin sığınmacı olma deneyimlerine değindiği “Türkiye’deki Suriyeli Sığınmacıların Farklılıkla Bir Arada Yaşama Deneyimi(Bursa-Orhangazi Örneği)” başlıklı çalışmasında yer almaktadır.

*Benim çok Türk arkadaşım var ama yaş olarak benden çok büyükler. Yaşları 35,40,45 Aralığında. Ve çoğu evli. Onlarla tesadüfen tanıştık. Bana manevi açıdan çok destekleri oluyor. Türkçe öğretiyorlar. Daha birçok konuda bana yardımcı oluyorlar(G8, 21 yaşında, Kadın, Dera)*

*Var Türk arkadaşlarımız çok var. Ama en sevdiğim bir arkadaşım var. A kişisi onunla her şeyi birlikte yapıyoruz. Bir eksik olduğunda birbirimiz arayıp yardımcı oluyoruz. Çok şanslıyım arkadaş konusunda. (G9, 33 yaşında, Kadın, Şam)*

Şeklinde yanıtlar alınmıştır. Görüşmecilerin hepsi bir şekilde yerel halkla iletişime girdiği görülmektedir. Ayrıca karşılıklı yardımlaşmanın var olduğunu G7 ve G8'in ifadelerinden anlaşılmaktadır.

Kartopu örneklem türü ile belirlenen görüşmecilerin tümünün Türkçe dilini iyi konuşuyor oldukları yapılan mülakat sırasında anlaşılmıştır. Bunların içinde yer alan üç kişinin, Suriye'de yaşarken Türkmen kökenli oldukları için Türkçe konuşmayı daha kolay öğrendikleri tespit edilmiştir. Bu durumu üç görüşmeci şu şekilde ifade etmiştir:

*Bizim için pek sıkıntı olmadı. Aslımız Türkmen olduğumuz için evde konuşanlar vardı. (G3, 14 yaşında, Erkek, Halep)*

*Çok şükür o konuda biz Suriye'deyken Türkçe konuşabiliyorduk. Yani Allah yardımcı olsun hiç Türkçe bilmeyene. (G7, 30 yaşında, Erkek Şam)*

*Yok, Türkçeyi benim ailem çok iyi biliyordu. Onların sayesinde Türkiye'ye geldiğimizde pek sıkıntı yaşamadık. (G9, 33 yaşında, Kadın, Şam)*

“Sakarya'da kültürünüzü yaşatabiliyor musunuz?” sorusuna yönelik katılımcıların cevaplarına bakıldığında tamamının göç ettikten sonra kültürlerini yaşatmaya devam ettiklerini anlaşılmıştır. Buna örnek olarak:

*Yaşatıyorum. Yemeklerimi giyimimi kendi kültürüme göre yapıyorum. Dinimizi hiçbir şekilde bırakmıyorum. Yemeklerimiz çok farklı. Biz acılı yapıyoruz. Siz bize göre tatlımsı yapıyorsunuz. (G4, 15 yaşında, Erkek Şam)*

*Evet, evde uyguluyoruz. Yemekler yapıyoruz. Hatta Türklerle paylaşıyoruz. Bizim yemekleri Türkler sevmez çok baharatlı olduğu için. Kıyafetlerimizde aynı değil. Bizden farklı giyiniyorsunuz. (G5, 23 yaşında, Erkek Şam)*

*Kültürümüzü burada %90 yaşatabiliyoruz diyebilirim. Kültürlerimizin benzer yanları var. Ama tamamen aynı diyemem. Yemek olsun kılık kıyafet olsun benzer yanları var. Sadece kahvaltımız size göre daha çeşitli ve zengin. (G6, 44 yaşında, Erkek, Deyrizor)*



G4'ün cevabına bakıldığında bir kültürleşme söz konusu olduğu görülmektedir. Yemekler arasındaki farkın anlaşılması tatlı ve baharatlı şeklinde ifade edilmesi deneyimlendiğini göstermektedir. Ayrıca ülkesinde yapmış olduğu alışkanlıkları burada gerçekleştirdiği görülmektedir. Kıyafet konusunda çok zıt olduklarını da ayrıca belirtmektedir.

## **Sakarya'daki Suriyelilerin Toplumsal Uyumunda Ekonomik Boyut**

Ekonomik boyuta bakıldığında, Suriyelilerin iş edinimine ve geçimlerini nasıl sağladıklarına bakılmaktadır. Katılımcılara “Geçiminizi nasıl sağlıyorsunuz?” sorusu sorulmuştur.

*Ben burada Karamandaki Geçici Eğitim Merkezi'nde öğretmenlik yapıyorum. Burada okuyanların hepsi benim gibi Suriyelidir. Benim maaşımı UNICEF karşılıyor. Ve bana 1.300 TL veriyor. Bu verilen para yetmiyor. Ve bu iş bittikten sonra durum belirsiz. (G7, 30 yaşında, Erkek Şam)*

*Bu çok önemli sorunlardan biri. Sadece eşim çalışıyor. Sabah gidiyor akşam geç geliyor. Çocukları görmüyor. Parası da anca ev kirası faturalar işte yeme içme gibi şeylere harcanıyor. Çocukların ihtiyaçları yetişmiyor ki! 3 çocuk 1200 TL ile geçindirilir mi? (G9, 33 yaşında, Kadın, Şam)*

*Evet, çalışıyorum. Tercümanlık ve ikamet ile ilgileniyorum. Belli bir maaşı yok. Ve bu durumdan dolayı sıkıntı yaşıyoruz. (G10, 28 yaşında, Kadın, Dera)*

Fakat çalışan kişilerin geçici ya da az maaşlı işlerde olduğu ifadelerinden anlaşılmaktadır. Bu ifadelerden yola çıkarak katılımcıların ekonomik anlamda kendilerini güvende hissetmedikleri anlaşılmaktadır. Öğrencilerin söylemine bakıldığında da durum farksız değildir.

*Bir abim çaycı diğer abim tamirhanede çalışıyor. Babam ise arada boya işine gidiyor. Aylık çok az bir miktar alıyorlar. Bize anca yetiyor (G1, 11 yaşında, Kadın, Dera)*

*Sadece babam çalışıyor. Sabah 9'dan akşam 9,30 kadar. Babamın maaşı ancak kira fatura ihtiyacımızı karşılıyor. Ama bazen ona bile yetmiyor. Beni çok üzüyor bu durum. (G2, 12 yaşında, Kadın, Şam)*

Görüldüğü üzere verilen yanıtlar neticesinde her yaş grubunun ekonomik boyutta kendini güvende hissetmedikleri anlaşılmaktadır.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Benzer doğrultuda bulgulara Yıldırımalp, İslamoğlu ve İyem (2017)'in 'Suriyeli Sığınmacıların Toplumsal Kabul ve Uyum Sürecine İlişkin Araştırma' başlıklı çalışmada yer almaktadır. İstanbul'da yaşamakta olan Suriyeli katılımcıların, dil yetersizliği yaşadıklarını, arkadaş edinmede başarısız olduklarını, kültürlerini yaşadıkları ancak toplumla özdeşleşemediklerini, katılımcıların çalışma şartlarının iyi olmadığını ve bu yüzden güvensizlik

## Sakarya'daki Suriyelilerin Toplumsal Uyumunda Hukuki Boyut

Sakarya'daki Suriyelilerin toplumsal uyumunda hukuki boyut için üç ana kategori belirlenmiştir. Buna göre Suriye'den göç eden bireylerin devlet olanaklarından yararlanma, vatandaşlık, savaş bitiminde ülkelerine dönme isteklerine ulaşılmak istenmektedir.

Geçici koruma statüsünde olan katılımcıdan 8'inin devletin tanımış olduğu haklardan faydalandığı verilen cevaplardan anlaşılmaktadır. Bu duruma yönelik şu ifadeler yer almaktadır:

*Sağlık ocağı bize sağlık konusunda destek veriyor. Benim şu an üç çocuğuma 150 TL veriyorlar eğitim için. (G4, 15 yaşında, Erkek Şam)*

*Allah razı olsun Türkiye'den bize ve çocuklarımıza bakıyor. Bizim için okul açtı. Bize sağlık hizmetlerinden yararlanmamızı sağladı. (G7, 30 yaşında, Erkek Şam)*

Sadece iki kişinin devlet olanaklarından habersiz olduğu görülmektedir.

*Çok iyi bilmiyorum. Ama annem hastaneye gitti orada annemden para aldılar. O yüzden yararlandığımızı bilmiyorum (G1, 11 yaşında, Kadın, Dera)*

*İhtiyacımız yoktu. 2 yıldır buradayız. (G3, 14 yaşında, Erkek, Halep)*

G1'in bu konuda bilgisiz olduğunu diğer katılımcının ise buna hiç gerek duymadıkları için yararlanmadıkları anlaşılmaktadır.

Katılımcıların 9'unun vatandaşlık edinimine gönüllü olduğu görülmektedir. Cevaplara bakıldığında Türklere benzemek istedikleri için vatandaş olmak istediklerine yönelik ifadeler yer almaktadır.

*Olmak isterim ben kendimi Türk hissediyorum. Türk gibi davranmak istiyorum(G2, 12 yaşında, Kadın, Şam)*

*Evet isterim. Türk olmak istiyorum Suriye'den daha güzel. Türk olmayı seviyorum(G3, 14 yaşında, Erkek, Halep)*

---

hissettiklerini, hukuki boyutta yasal haklardan yararlandıklarına ve vatandaşlık istiyor olmaları gibi sonuçlarına ulaştığı görülmektedir.

G6, G7, G8 ve G10'un ifadelerine bakıldığında vatandaşlığı, kendilerini güvende hissetmek için istediklerini görülmektedir:<sup>14</sup>

*Daha rahat yaşamak için isterdim. (G6, 44 yaşında, Erkek, Deyrizor)*

*Çok olmak isterdim. Zulüm yok. Ve vatandaş olduğumda çalışabilirim. Para kazanabilirim. Ve vatandaş olursam kalma hakkı da kazanırım(G7, 30 yaşında, Erkek Şam)*

*İsterim çünkü o zaman bu kadar farkımız olmaz. İkincisi en çokta eşime isterim. Neden? Çünkü istediği gibi çalışabilir(G8, 21 yaşında, Kadın, Dera)*

*Türk vatandaşı olmak isterim. Çünkü nereye gitmek istersem gidebilirim. Şu an öyle bir şansım yok. Ayrıca çalışma iznimde yok. Belki bu sayede iş sahibi olurum. (G10, 28 yaşında, Kadın, Dera)*

Son olarak savaşın bitmesi dâhilinde Suriye'ye dönme isteklerinin olup olmadığı sorulduğunda katılımcılardan 6'sının dönmek istemediklerine geri kalanının ise dönmek istediği görülmektedir. Mülakatta yer alan ifadelere bakıldığında;

*Kesinlikle döneceğim. Ülkem orada ailem, arkadaşlarım, hayatım orada. Ve ben hayata orada başladım bir de hala ruhum orda tek bedenim burada zaten ülkem için buradayım bir gün döneceğim ve ülkemi tamir edeceğim(G1, 11 yaşında, Kadın, Dera)*

*Gitmek isterim burayı ziyaret etmek isterim. Çünkü orası beni vatanım. (G3, 14 yaşında, Erkek, Halep)*

*Dönmek isterdim. Bizim vatanımız. Bizim yerimiz. (G4, 15 yaşında, Erkek Şam)*

Kesinlikle dönmek istediklerini belirtmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken durumun G9'un cevabı tepkisel şekilde karşılık vermesidir. Diğer ifadelere bakıldığında;

*Evet, dönmek isterim ama Esed olmazsa. Orası benim vatanım. (G6, 44 yaşında, Erkek, Deyrizor)*

---

<sup>14</sup> Sakarya'da farklılıkla bir arada yaşama deneyimini ve entegrasyon konusunu ele alan çalışmalarda da güven olgusunun önemli ölçüde entegrasyon sürecinde etkili olduğu sonucuna varılmıştır. Bu konuda şu çalışmalara bkz. Akyiğit (2021) ve Şan ve Akyiğit, (2017).

*Suriye benim vatanım ama Türkiye'de benim gözüm açıldı ve ben Burada büyüdüm. Buraya alıştım dönmek istemem. (G7, 30 yaşında, Erkek Şam)*

*Biteceğini düşünmüyorum. Bitseydi şimdiye kadar biterdi. Esed hala oradaysa gitmek istemem (G8, 21 yaşında, Kadın, Dera)*

Görüşmecilerden ikisi dönme eğilimini savaşın bitmesine ve Esed'in yönetimden ayrılmasını esas almaktadır. G7 ise Türkiye'de farkındalığının açıldığını ve Türkiye'ye alıştığı içinde dönmek istemediğini belirtmiştir.

## **Sonuç ve Tartışma**

Sakarya'daki Suriyelilerin 2017 ve 2021 yıllarındaki güncel resmi sayılarına bakıldığında son dört yılda iki kat artmış olduğu çalışmanın giriş kısmında belirtilmiştir. Savaşın hala devam etmesi ve kalıcılığın her geçen yıl artan sayılarla kendini gösterir hale gelmesi bu çalışmada uyum konusunun ele alınmasını sağlamıştır. Sakarya'daki Suriyelilerin yerel halka bakış açıları aracılığıyla Berry'nin kültürleşme stratejilerinden göçmen bakış açısına dayalı entegrasyon aşamasının psikolojik, sosyo-kültürel, ekonomik ve hukuki açıları ele alınmak istenmiştir. Buna göre psikolojik boyutta, Suriyelilerin temasta olduğu kişiler hakkındaki fikirleri, belirlenen ortak mekânda Sakarya halkı hakkında izlenimleri ve Sakarya halkının Suriyelilere yönelik hitap şekillerine karşı ne hissettikleri öğrenilmek istenmiştir. Kültürel boyutta, Sakarya'daki Suriyelilerin toplumla ilişkilerini anlamak için arkadaş edinmelerine, dil öğrenimlerine ve geldiklerinden bu yana kültürlerini Sakarya'da yaşatıp yaşatamadıklarına yönelik durumlar ele alınmıştır. Ekonomik boyutta Suriyelilerin iş edinimi ve geçimlerini nasıl sağladıklarına bakılmaktadır. Hukuki boyutta ise geçici koruma statüsünde olan katılımcıların devlet olanaklarından nasıl yararlandığına ve devlet hakkındaki yorumlarına yer verilmiştir. Katılımcıların kalıcılığı göz önüne aldığımızda Suriyelilerin vatandaşlık konusundaki düşüncelerine ve savaş sonrası eve dönmeyi isteyip istememelerine de yer verilmiştir.

Sakarya'nın Adapazarı ilçesinde gerçekleştirilen bu çalışmada Suriyelilerin yerel halkla uyumunda psikolojik, sosyo-kültürel, hukuki boyutların bulgularına bakıldığında, bu boyutlara dair ifadelerin olumlu yönde olduğu görülürken ekonomik boyutta bu durumun tam tersi olduğu anlaşılmıştır. Bunları tek tek açıklamak gerekirse ekonomik boyut için görüşme sağlanan her katılımcın işe sahip olduğu verilen cevaplardan anlaşılmaktadır. Bu durum her ne kadar olumlu gibi gözükse de alınan maaşların düşük oluşu ve var olan işlerin geçici olması nedeniyle her yaş grubu ekonomik anlamda kendilerini güvende hissetmediklerini söylemiştir. Örneğin Cüce (2018: 241) çalışmasında bu duruma benzer bir sonuç ifade etmiştir. Ekonomik anlamda her

yaş grubunun işsizlik kaygısı yaşadığını ele alırken katılımcıların bazılarının ailelerine yardım edemeyecek durumda olmaları nedeniyle üzüntülerini dile getirdiği görülmektedir. Bu çalışmaya katılım sağlayan G2'nin babasının fazla mesai yaptığıının farkında olması ve kazanılan paranın ihtiyaçları karşılamamasına üzüntüsünü dile getirmesi Cüce'nin (2018) sonuçlarıyla benzer olduğunu göstermektedir. Bu karşılaştırmalı sonuçlar, Sakarya'daki Suriyelilerin ekonomik boyut entegrasyonunu bir yönüyle bizlere göstermektedir. Bu boyut için uyum çalışmaları kapsamında iyileştirme yapılması gerekmektedir. Sosyo-kültürel boyut ele alındığında ise katılımcıların en az üç yıl Sakarya'da yaşıyor olma sınırı sayesinde görüşülen kişilerle doğal ortamlarında Türkçe görüşme sağlanmıştır. Katılımcılardan üçünün Türkmen asıllı olmalarından dolayı diğer katılımcılara oranla daha çabuk dile hâkim olduğu katılımcıların ifadelerinden anlaşılmaktadır. Mülakat sırasında soruların anlaşılması durumunda Arapça sorulara nadir bir şekilde başvurulmuştur. Katılımcılar, verdikleri cevaplarda Türk diline hâkim olmalarının arkadaş edinme ve yerel halkla sürekli temas halinde olmalarına yardımcı olduğu görülmüştür. Yıldırımalp, İslamoğlu ve İyem'in (2017: 123) çalışmaların sonucuyla bu iki durum uyuşmamaktadır. Bunun ana sebebi olarak çalışmalarındaki katılımcıların iyi bir şekilde Türk diline hâkim olmamaları durumu yer almaktadır. Bu ana sebeple görüşmüş oldukları Suriyelilerin kendilerini toplumdan izole ettiklerini, arkadaş edinimi noktasında başarısız oldukları çalışmalarında vurgulanmıştır. Bu durum Sakarya'daki katılımcıların sosyo-kültürel boyutta toplumsal uyumlarına bakıldığında katılımcılar kullandıkları ifadelerle olumlu bir görüntü çizmiştir. Bu durumun olumlu olmasının sebebi karşılıklı iletişimin sürekli olması ve katılımcıların dili bilmelerinden kaynaklandığı sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca Sakarya'da Suriyelilerin kültürlerini yaşatabilme konusunda sıkıntı yaşamadıkları için sosyo-kültürel boyutta entegrasyon aşamasının olumlu bir yöne ilerlediği görülmektedir. Psikolojik boyuta bakıldığında katılımcılardan sadece ikisinin ortak mekânda izlendiği hissine verilen bilgiler dâhilinde ulaşılmıştır. İzlediklerini hissettikleri sırada 'aaa! Suriyeli!' veya 'iste Suriyeliler!' gibi ifadelere maruz kaldıkları görülmektedir. Bu ifadeler neticesinde belirlenen ortak mekânda Suriyeliler toplumun kendilerini küçümsediklerini ifade etmektedirler. Hukuki boyuta gelindiğinde ise on katılımcıdan sekizi devlet olanaklarından yararlandığını ifade etmiştir. Diğer iki kişi konu hakkında bilgisi olmadığını söylemiştir. Katılımcılar en çok yararlandıkları olanağın sağlık alanı olduğunu belirtmiştir. Hukuki boyutta yer alan diğer bir kategori olan vatandaşlık konusunda katılımcıların sadece dördü ülkelerine dönmek istediklerini ifade etmiştir. Ülkelerine dönmek isteyen kişilerin on sekiz yaş altındaki bireyler olduğu görülmektedir. Diğer katılımcılar ise vatandaş olmak istediklerini söylemiştir. Bunun sebebi düşünüldüğünde Türklerle eşit

olanaklardan yararlanma arzusu öne çıkmaktadır. Ayrıca Esed'in yönetimden ayrılmaması gitmek istememelerinin temel nedeni olarak belirtilmektedir. Bu ifadelerden hareketle vatandaşlık isteme oranının yüksek olması ve geri dönme isteğinin belli nedenlere dayandırılıyor olması Sakarya'daki Suriyelilerin kalıcı olmak istediklerini göstermektedir. Son olarak Sakarya halkının Suriyelilere yönelik hitap şekillerine karşı ne hissettiklerin bakıldığında misafir söylemiyle muamele edilmesinden hoşlanmamakta, bunun yerine kardeş denilmesini tercih etmektedirler. Dolayısıyla Akyiğit'in (2021) de vurguladığı gibi Suriyelilerin açıkça dramatik bir biçimde kendileri için artık "eve geri dönüş"ün mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak Suriyeliler için bu durum kendilerine asla yeniden bir yurt edinemeyecekleri anlamına gelmemektedir. Bundan dolayı kendi içlerinde gündelik yaşamlarında yaşamakta oldukları entegrasyon süreçlerinde, karmaşık ağsal iletişim araçlarına, yeniden bir yurt edinme pratiklerine, biyografik ve duygusal motiflerine bakmak önem arz etmektedir.

## Kaynakça

- Akçicek, A. (2015). "Türkiye'deki Suriyelilerin Toplumsal ve Ekonomik Uyumunu". *Liberal Düşünce Dergisi*. 80, 51-61.
- Akyiğit, H. (2021). "Eşyaların Mekân Aidiyeti ve Sosyo-Mekânsal Davranışlarla İlişkisi: Sakarya'da Suriyeli Girişimciler". *Anemon Dergisi*, 9, 55-65.
- Bozarslan, Mahmut. "Kamu Denetçiliği Kurumu'ndan Suriyeli Sığınmacılarla İlgili Uyarı". <https://www.amerikaninsesi.com/a/kamu-denetciligi-kurumundan-suriyeli-uyarisi/4646648.html> . (Erişim Tarihi: 08.05.2021).
- Cüce, S. (2018). "Suriyeli Sığınmacıların Gözünden Türkiye'de Yaşam: Ankara Örneği". *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi*. 229-245.
- Çağlar, A. ve Onay, A. (2015). "Entegrasyon/Uyum: Kavramsal ve Yapısal Analiz". B. Dilara Şeker, İbrahim Sirkeci, M. Murat Yüceşahin (Der). *Göç ve Uyum Kitabı İçinde* (s. 39-76). Londra: Transnational Press London.
- Erdoğan, M. M. (2015). *Türkiye'deki Suriyeliler Toplumsal Kabul ve Uyum*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Gordon, M. (1964). *Assimilation in American Life: The Role Of Race, Religion and National Origins* (P. Kivisto, Dü.). New York: Oxford University Press.
- Karasu, M. A. (2017, Eylül). 'Göç ve Uyum Sorunu'. Uluslararası 11. Kamu Yönetimi Sempozyumu, Elazığ. 631-649.
- Lortoğlu, C . (2017). "Suriyeli Mültecilerin "Misafir" Olma Haline Misafirperverlik Hukuku ve Etiği Açısından Bakış". *İnsan ve İnsan*. 4(11), 54-80.
- Sam, D. L ve Berry, J. W. (2010). *Acculturation: When Individual and Groups off Different Cultural Background Meet. Perspectives On Psychological Science*. 5(4), 472-481.
- Sözer, M. A. (2019). "Göç, Toplumsal Uyum ve Aidiyet". *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi*. 14(28), 418-431.
- Şan, M.K. ve Akyiğit, H. (2017). Sakarya'da Yaşayan Farklı Etno-Kültürel Gruplarda Birlikte Yaşama Kültürü ve Aidiyet Mekân İlişkisi, *Uluslararası Sakarya Sempozyumu*. 679-684.

UNHCR (United Nation High Commissioner for Refugees), (2021). "Suriye Acil Durumu". <https://www.unhcr.org/tr/suriye-acil-durumu>. (Erişim Tarihi: 08.05.2021).

Urgancı, Begüm. "Bütünleşme- Entegrasyon". <https://www.tuicakademi.org/bütünleşme-entegrasyon/>. (Erişim Tarihi: 07.05.2021).

Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2013). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Yıldırım, S., İslamoğlu, E. ve İyem, C., (2017). "Suriyeli Sığınmacıların Toplumsal Kabul ve Uyum Sürecine İlişkin Araştırma". *Bilgi Dergisi*. (35), 107-126

Zafer, A. B. (2016). "Göç Çalışmaları için Bir Anahtar Olarak Kültürleşme Kavramı". *Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*. (30), 75-92.

Zor, A. (2021). Türkiye'deki Suriyeli Sığınmacıların Farklılıkla Bir Arada Yaşama Deneyimi: Bursa-Orhangazi Örneği. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans). Sakarya: Sakarya Üniversitesi.



## **Cemal Safi'nin Şiirlerinde 'Değer'in Görüngü Düzeyleri Olarak Kapalı ve Açık Mekânlar**

*Indoor and Outdoor Spaces as Phenomenological Levels of 'Value' in Cemal Safi's Poems*

**Sevgi Çamur\***

### **Öz**

Değer, insanoğlunun tabiatla olan mücadelesi sonucu ortaya koyduğu tavidir. Sanatla birlikte bu tavır estetik düzlemde ilerler. Özellikle de edebiyatta geniş anlam katmanları yaratarak işlenir. Şiir, edebiyatın açtığı anlam katmanlarına tema değerleri yükler. Şiirin üretmiş olduğu değerler yaratıcısı olan şairin birikimine, yaşam tarzına, dünyayı algılayış şekline göre değişen imgesel nitelikler taşır. Cemal Safi şiirlerinde tema değerleri daha çok mekân bağlamında anlam bulur. Sanatçının algısal düzeyi mekânları görünenin ötesine götürerek daralan ve genişleyen bir yapıya kavuşturur. Böylece mekânın göreceli varlığı, şairin mekânla olan ilişkisini gösterir. Şiirin imge dünyasına inildikçe ve şiir izlekleri takip edildikçe, mekânın hafızasında taşıdığı tarihsel, kültürel, toplumsal vb. göstergeler açığa çıkar. Cemal Safi şiirlerinde mekânlar fiziksel olarak kapalı, açık, iç ve dış özelliklerinden ziyade anlatı karakterinin içinde bulunduğu ruhsal durumu ve bağlamı gösterir. Dolayısıyla çalışmanın amacı Cemal Safi şiirlerinde ortaya çıkan tema değerlerini olgusal olan açık ve kapalı mekânlar bağlamında görünür kılmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Cemal Safi, Değer, Kapalı Mekânlar, Açık Mekânlar

---

\* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Yüksek Lisans Mezunu, [sevgicmr12@gmail.com](mailto:sevgicmr12@gmail.com)

Bu makale turnitin sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 28 Aralık 2020

## **Abstract**

Value is the attitude displayed by human beings as a result of their struggle with nature. This attitude gains an aesthetic body with art. Especially in literature, it is treated within a scope of multiple layers of meaning. Poetry assign theme values to these layers of meaning created by literature. The values revealed through a poem embrace the imaginary qualities that vary according to its creator's poetic accumulation, lifestyle, and perception of the world. In the poems of Cemal Safi, theme values become more meaningful in the context of space. The perceptual level of the poet takes the spaces beyond what is seen, and makes them gain a structure that narrows and expands. Thus, the relative existence of the space shows the poet's relationship with the space. As we go deeper into the image world of poetry and follow the poetry paths; historical, cultural, social traces and so on that the space carries in its memory come to light. In Cemal Safi's poems, spaces reflect the narrative character's state of mind and the context rather than the spaces' being physically an outdoor or indoor place or their inside and outside features. Therefore, the aim of the study is to unearth the theme values emerging in the poems of Cemal Safi in the context of indoor and outdoor spaces that are phenomenological levels by bringing them to light.

**Key Words:** Cemal Safi, Value, Indoor Spaces, Outdoor Spaces

## **Giriş**

İnsanoğlu varlık sahasına çıkışından itibaren yaşadığı çevreyi ve nesnelere dünyasını, öncelikle temel ihtiyaçlarına göre düzenlemiştir. İhtiyaçlarının ve yaşam koşullarının niteliği insanla mekân arasındaki ilişkinin temel belirleyicileridir. Örneğin, İlk Çağ topluluklarında göçebe yaşam biçimi nedeniyle insanlar su kenarlarında yaşamışlardır. Bu türden zorunluluk ya da seçimler, söz konusu toplulukların ekonomik yapılarını, hukuksal düzenlemelerini, üretim araçlarını, normlarını, siyasi ve sosyal yapılanmalarını beraberinde şekillendirmiştir. İnsan-mekân arasında büyük oranda maddi temelli bu ilişkinin neredeyse eşzamanlı olarak manevi düzlemde de kendini gösterdiğini söylemek mümkündür. İnsanın manevi yönünün sistemleşmiş kısmını meydana getiren dinler ve inançlar birey ve toplumun mekânla kurduğu ilişkinin bir diğer belirleyicidir. Yerleşik yaşam biçimine geçen topluluklar yaşadıkları çevreyi sahip oldukları dinî değerlere ve inanış biçimlerine göre şekillendirebilmektedirler. Mesela, yerleşik Uygurlar, dinî inançları gereği tapınaklar inşa etmişlerdir. Tapınaklar toplumsal anlamda merkezleşerek maddi ve manevi hayatı mekân etrafında düzenlemiştir. İnsan ile çevre ya da insan ile mekân arasındaki ilişki önce barınma ve korunma gibi fiziksel ihtiyaçlardan başlayarak manevi boyut da kazanan, birbirini anlamlandırarak gelişen bir seyir izler.

Mekânın manevi yönü toplumsal değer olarak kabul edilebilecek inanç boyutuyla sınırlı kalmaz. Birey de aynı şekilde kendi şahsi iç dünyası ve bakış açısı dâhilinde çevresiyle kurduğu bütünlüğe manevi bir bağlam yükleyebilir. Dolayısıyla içinde yaşanılan mekân ve sahip olunan nesnelere öncelikle maddi bütünlüğe sahiptir. Ancak zamanla bireysel ve öznel değerlendirmelerin sonucunda manevi hüviyet kazanır. Romantizm ve onun tabiata getirdiği yaklaşım tarzı, sanat sahasında insan-mekân birlikteliğinin bu yönünü görünür hâle getirir. İnsan kendisini anlamlandırmaya yardımcı olduğu ölçüde mekân ve nesnelere de, aslında bu unsurların kendisinde bulunmayan değerler yüklemektedir. Çünkü değer, Bolay'ın da belirttiği gibi “olaylarla ilgili olan insan tavrıdır” (Bolay 2013:91). Değer bir yandan da “Nesne ve olayların, insanca önemini belirleyen niteliği. Ruhbilimsel anlamda nesne ve olguların bireysel ve öznel önem taşıyan niteliğini dile getirir” (Şahin 1979:65). İnsan, tabiatı görür; onunla etkileşime geçer, onda yaşar, onu şekillendirir, ona değer yükler. Sonunda onu kendi gerçekliğine göre yeniden yaratmış olur. Algılayış biçimimizin ortaya çıkardıkları sahip olduğumuz ya da ürettiğimiz değerlerdir. İnsanoğlu çevreye değer yüklediğinde onu sahip olduğu salt özelliklerin dışına çıkarır. Böylece kendi algılayış biçiminin ürününü ortaya koyar. Üretilen değerün ürüne dönüşmesi sanatın somut hâlini gösterir. Bu resimde bir tablo, mimaride

bir saray, müzikte dile ve enstrümana dökülmüş bir şarkı, edebiyatta kaleme dökülen bir şiir olabilir. İşte bu inşa edilme süreci algılama ve üretmeyi esas alır.

Edebiyat, içinde barındırdığı edebî türlerle birlikte geniş anlam alanına sahiptir. Yazar ya da şairin sahip olduğu veya yeniden ürettiği değerler çerçevesinde şekillenen somut bir ürün olarak ortaya çıkar. Bu somut ürünler roman, hikâye vb. tahkiyeli eserler ve şiir olabilir. Tahkiyeli eserlerde ürününü ortaya çıkaran yazar zaman, mekân, olay örgüsü, şahıs kadrosu gibi malzemeler kullanırken; şair zaman, mekân, imge, çağrışım, hayal, ruh, değer vb. malzemeleri kullanır. Dolayısıyla tahkiyeli eserlerde olay örgüsü çerçevesinde betimlenen zamanlar, mekânlar vardır. Bu da mekânı sahneleştirir, ona farklı zamanlarda ve olaylarda yeni dekor kazandırır. Ama şiirde mekân, şairin gördüklerinin ötesinde bir anlama sahiptir. Çünkü değer üreticisi olan şair mekândaki hafızayı çözerek ona şiirsel imge kazandırır. Bu şiirsel imge Bachelard'ın ifadesiyle “yeniliği ve etkinliği içinde kendine özgü bir varlığa, kendine özgü bir dinamizme sahiptir” (Bachelard 2008:6). Dolayısıyla şiirsel imge değeri, şiir türünde geniş anlam katmanlarına sahip olduğundan incelenmelidir. Anlam katmanları imgelerin öznelliğini beraberinde getirdiği için değişebilen dinamik yapı arz eder. Öznel geçişleri anlamakta fenomenoloji yani görüngübilim yardımcı kaynaktır. Bireyin bilincinde ortaya çıkan imgeler değişkenlere bağlı olduğu için okuyucudan onların nesne gibi algılanmasından ziyade özündeki temel gerçekliği anlamlandırmayı ister. Dolayısıyla değerın şiirdeki yansımasını görmek için şiir ve mekân ilişkisinin temelde dayandığı imgeye bakmak gerekir. Şiirsel imge şair için mekânın taşıdığı fiziksel özelliklerin ötesinde farklı anlamlar barındırır. Anlam katmanları insan olan şairin üretmiş olduğu ‘değer’lerdir. Şair, mekânlara yüklediği değer katmanlarını düşünce biçimlerinden, algılama şekillerinden, yaşadıklarından alır. Mekânla olan ilişkisinde şair, duygusal sınırı aşarak şiirsel mekânı keşfeder ve daha derinlere iner. “Şiirsel mekân artık, ifade edilmiş olduğu için, genişleme değeri kazanır. Mekân, böylelikle, şaire, açılmak eyleminin, büyümek eyleminin öznesi olarak belirir. Değerlendirilmiş mekân, bir eylemdir; mekânın oluşturduğu büyüklük, insanın içinde olsun dışında olsun, hiçbir zaman bir nesne değildir.” (Bachelard 1996:215). Böylece görünenin ardındaki imgesel olarak anlam bulur. Şiir ve mekân ilişkisi, mekân karşısında şairin ortaya koyduğu çağrışımlardır. İmgelerin ortaya çıkardığı çağrışımlar insan ruhunun, varlığının, hislerinin ürünüdür.

Şair, mekânı salt şekliyle algılamaz. Ona kendi varlık âleminin içinde anlam yükler ve onu kendilik bilinciyle yoğurur. Böylece mekân duygusal boyutu aşar ve ‘değer’ olarak anlam kazanır. İnsan algı alanı, bakış açısı, içinde bulunduğu ruh halinin yansıması olarak mekânı

şekillendirir, biçimlendirir, yeni manalar yükleyerek kurgusal yapı kazandırır. Böylece bu kurgusal yapı mekânları klasik sınıflandırmalar ve tanımlamaların ötesine geçirek onlara çok boyutlu anlam alanı açar. Bu çok boyutlu anlam alanı, şiirdeki imgesel 'değer'(ler)i bulmaya yardımcı olur. Ramazan Korkmaz, insanın mekân bağlamında açtığı bu anlam alanını 'çevresel' ve 'olgusal' olarak sınıflandırır. Çevresel mekânlar anlatımın ağırlıkta olduğu mekânları yansıtırken, olgusal mekânlar betimlemenin yoğunluk kazandığı mekânlardır. Olgusal mekânlar dediğimiz kavram, algı alanımızın dışavurumu olduğundan bunları, algısal mekânlar olarak adlandırmamız da mümkündür. Algısal mekânlar, "kişi-yer ilişkisini sorunsal açıdan yansıtan, dönüştürülmüş yerlerdir. Yalnızca topografik bir yer değil, anlam üreten, kişinin iç dünyasını yansıtan bir değerdir" (Korkmaz 2007:403). Bu bakımından algısal mekânlar, kapalı/dar/labirentleşen mekânlar ve açık/geniş/sınırları sonsuza açılan mekânlar olmak üzere ikiye ayrılır. Algısal mekânlar kişinin iç dünyasını yansıtan 'değer'ler ürettiğinde ya daralan ya da genişleyen bir dönüşüme sahiptir. "Mekânın görelî varlığı, insanın onunla ilişkisini ve ona karşı tavrını, mesafesini daha çok ön plana çıkarır.(...) Zira olgusal mekân anlayışında; fiziksel boyutlar değil, anlatı karakterinin o andaki ruhsal durumu, bağlamı ve mekânı nasıl algıladığı asıl belirleyici unsurdur." (Korkmaz 2007:403). Böylece mekân iç ve dış mekân olmaktan ziyade algı alanı çerçevesinde genişleyen veya daralan bir yapı arz eder. Bu olgusal yapıların ürettiği değerler şiirlerde apaçık değildir. Şiir irdelendikçe, mekânın hafızasında taşıdığı tarihsel, sosyal, kültürel, siyasi olaylar şairin algılayış biçimiyle birlikte anlam bulur. Söz konusu anlamlar şiirsel imge kazandıkları için daha çok derine inerek keşfedilmeyi beklerler.

Mekânı, şiir ve şair ilişkisi çerçevesinde ele aldığımızda farklı tematik değerler ortaya çıkar. Çünkü algı alanı, düşler, fenomeni anlamlandırabilme yetisi, yaşanmışlıklar, ruh hâli vb. etkenler kişiden kişiye farklılık gösterir. Mekân bağlamında imgelerin özneliği ele alındığında şairlerin algılama dünyası içinde farklı 'değer'lerin ortaya çıktığı görülür. "Denizler ve göller, Haşim'in saklanıp gizlenmesi için, muhayyel manzaralara dönüşürler. Tanpınar, içindeki estetik ve kültürel düzeni ararken mekânların diline bakar ve onların hafızasıyla, kendi hafızasını buluşturmaya çalışır. Ağrı Dağı, Ahmet Muhip'te, sınırlılık ve sonsuzluk, özgürlük ve yücelik, doğallık ve yapaylık, büyüklük ve küçüklük; dünyevi ve metafizik, geçmiş, şimdi ve gelecek, akıl ve ruh ile ilgili birçok benzetmelere, mecazlara ve hayallere kaynaklık eder. Kaldırımlar, Necip Fazıl'da, modern hayatın ayartıcılığının, yalnızlığının, kaotik yapısının simgesi olurlar. Cumhuriyet döneminin önemli bir figürü olan 'devrimci ve mazlum şair' kimliği, Nazım Hikmet'in yattığı hapisanelerden çıkar." (Narlı 2014:495-496). Böylece

mekânlarla yüklenen şiirsel imgeler onu algılayan şahısta farklı tematik değerler olarak işlenip ortaya çıkar. Şiirlerde ortak bir tema değeri bulmak için şairin mekânı hangi olgusal bağlam içerisinde ele aldığına bakmak gerekir. Ancak böyle yapıldığında mekân bağlamındaki değer fenomenine ulaşılabilir. Değerin görüngü düzeyinin şiire yansımaları Cemal Safi'de de görmek mümkündür. Cemal Safi, mekânı sadece salt fiziksel özellikleriyle değil algısal bağlamda işler. Bu da olgusal mekânların ortaya çıkardığı değerlere götürür bizi. Kapalı mekânlar insanın ruhi yapısını büsbütün çevreleyen, onu kuşatan labirent gibidir. Açık mekânlar ise algılayanda rahatlatıcı, huzur verici, dışa doğru genişleyen bir yapı arz eder. Bu özellikler şiir içinde geçen mekânların çağrıştırdığı değerleri anlamlı kılar. Dolayısıyla çalışmanın temel amacı, Cemal Safi şiirlerinde mekânların algısal bağlamda ürettiği tema değerlerini açığa çıkarmaktır. *Ya Evde Yoksan* şiir kitabından hareketle mekânların genel anlamda analizi yapıldıktan sonra 'değer' temalı alt başlıkları oluşturulmuş, bu başlıklar şairin mekânı hangi bağlamda algıladığına ve nasıl değer atfettiğine göre adlandırılmıştır. Böylece değerın satırlara dönüşen görünür yönü ele alınmıştır.

## **1.Cemal Safi'nin Şiirlerinde 'Değer'in Görüngü Düzeyleri Olarak Kapalı ve Açık Mekânlar**

### **1.1.Kapalı ve Açık Mekânlar**

Mekânlar dışarıdan bakıldığında çerçevelenmiş göreceli bir yapı arz eder. İnsan ve mekânın karşılıklı iletişimi sonucu, bu yapılara farklı anlamlar atfedilir. Anlam katmanlarının ortak tema etrafında birleşmesi değer olarak karşımıza çıkar.

Şiir, geniş imge yaratım alanıdır. Şair mekânı görür, algılar, düşünür ve anlam alanı çerçevesinde değer yükler. Şiirde mekân az sözle çok yer dolaşmak gibidir. Bu yerler gerek taşıdığı tarihsel olaylarla gerek şairde uyandırdığı izlenimle ya da şairin o mekâna atfettiği anlamla birlikte şiirlerde işlenir. Şairin şiiri ele alış biçimi algı alanı içerisinde farklı anlam katmanları doğurur. Anlam katmanlar mekânın daralmasını veyahut genişlemesini ya da bunlar arasındaki geçişlere yol açar. Açık ve kapalı mekânlar dediğimiz alanlar şairin ruhsal haliyle, yaşanmışlıklarıyla, sahip olduğu yaşayış tarzı, bilgi birikimi ve şairde uyandırdığı izlenimle şekillenir. Şiir buna fırsat vererek göreceli olanın topografyasını çizer. Dolayısıyla şiir içinde mekân, şairi anlamak, şiiri anlamlandırmak için bir belgesel sunar. Çalışmamızın önemli yapısını oluşturan mekânlar belgesellerin algı alanı çerçevesinde oluşturduğu değerlerdir.

Böylece Safi şiirlerinde mekân olgusal bağlamda ele alınır. Fiziksel olarak kapalı ve açıklıktan ziyade algı alanı içerisindeki değişken yapının ürettiği değerlere vurgu vardır.

Mekânların algısal bağlamda göreceli yapının ötesine çıkması şiirsel imgenin gücüdür. Bu güç unsurunun şairde vuku bulmasıyla şiir okyanustaki dalga misali genişler. Genişleme özelliği kazanan şiir, şairin algı alanı içerisinde farklı değerler üretir. Üretilen değerler imgesel öznellik taşıdığı için olgusal mekânların ne olduğuna, açtığı anlam alanlarına, bakmak gerekir. Olgusal mekânlardan ilki olan kapalı mekânlar, insanın algı alanı çerçevesinde daralan, labirentleşen yerlerdir. Ramazan Korkmaz, bu kavrama şöyle açıklık getirmiştir: “Burada kapalı ve dar sözcüklerinden fiziksel anlamda kapalı ev, apartman, hastane, köşk vs. anlaşılmalıdır. Bu tarz bir tanımlamanın yüzeysel ve karakter bağlantılı olmadığını öncelikle söylemek gerekir. Zira olgusal mekân anlayışında; fiziksel boyutlar değil, anlatı karakterinin o andaki ruhsal durumu, bağlamı ve mekânı nasıl algıladığı asıl belirleyici unsurdur.” (Korkmaz 2007:403). İnsanın algı alanı çerçevesinde şekillenen belirleyici unsurlar mekânın dışsal ve içsel özelliklerini geri planda bırakarak daha çok bu özelliklerin insanın ruhsal durumuyla bütünleşip ortaya nasıl bir anlam alanı yarattığı, nasıl bir değer ürettiği ile ilgili olacaktır.

Olgusal mekânların işlevleri açısından ikinci yönü ise açık mekânlardır. Bu açıklık, kapalı mekânlarda olduğu gibi insanın, anlatıcının veyahut şairin algısal bağlamdaki anlam alanına göre şekillenir. Kimi zaman sonsuzluğa açılan geniş mekânlar, kimi zaman dış dünyaya karşı sığınılacak alanlar, kimi zaman insanın kendi iç çatışmasından kaçıp doğada huzur bulmasının göstergesini oluştururlar. Açık mekânlar içinde yaşayanlar için dışa doğru genişleyip huzur veren mekânlardır. Daralan labirentten ziyade sonsuza giden yol, umutsuzluktan ziyade refaha açılan kapı, uzaktan ziyade yakın, çirkinden ziyade güzel, kötüden ziyade iyi olan bütün kavramların göreceli anlamlandırmasıdır açık mekânlar. “Açık mekânlar; sınırları sonsuza açılan, geniş mekânlardır. Bu mekânlar içtenlik, mekânı içten dışa doğru çeviren bir niteliktedir. Bu mekânlarda kişi, kendisiyle, çevresi ve bütün evrenle uyumludur. Kapalı ve dar mekânlar nasıl çatışma mekânları ise, açık ve geniş mekânlar da uyumun ve huzurun mekânıdır.” (Korkmaz 2007:403). Dolayısıyla açık mekânlar, şairin iç dünyasının olumlu dışavurumudur. Bakış açısının bu yönde yol göstermesi şairin içinde bulunduğu ruhsal durumunun genişleyen yapıda olduğunu gösterir. Mekân bağlamında anlam bulan içtenlik, uyum, iyi olma hali, huzur vb. soyut durumlar taşıdıkları imgesel özelliklerle bu yönde değerler üretir.

Evren alanı içerisinde daralan veya sonsuza açılan mekânlar Cemal Safi şiirlerinde de kendilerine anlam alanı bulur. Şairin mekânlara yüklediği anlamlar mekânların olgusal bağlamda yüklendikleri özelliklere göre değişiklik gösterir. Belli bir mekânı alıp sadece açık mekândır ya da sadece kapalı mekân anlamı taşıdığını söylemek mümkün değildir. Daha çok algısal bağlamın ne yönde değer kazandığına işaret edilir. Bazı mekânlar hem kapalı hem açık mekân özelliği taşımakla birlikte bunlar arasındaki geçişlere de rastlanır. Söz konusu durum üretilen değer o anlam alanı içerisinde ele alınmasını gerektirir. Böylece Cemal Safi'nin şiirlerine baktığımızda mekânların fiziksel özelliklerine bağlı olarak birçok mekân bulunmaktadır. Bunlar; meyhane, dağ, dini kavramlarla ilgili mekânlar (cennet, cehennem, kabir, Mekke, Kudüs, Hac, türbe), gerçek dünyada karşılığı olan mekânlar (İran, İstanbul Taksim, Elmadağ, kahvehane, Bakırköy, Galata Köprüsü, Ankara, Kağıthane Kalesi, Fizan, Ganiye Kalesi, semt), doğal mekânlar (çağlayan, ırmak, göl, nehir), kozmik mekânlar (dünya, Venüs), ev, oda... Bütün bunlar imge fenomenini oluşturan şiir içinde algısal bağlamda ele alınarak görünenin arkasında taşıdığı anlam irdelenmiştir. Nihayetinde ortak tema özelliği taşıyan şiirlerin yüklendikleri tema 'değer'leri ortaya çıkarılmıştır. Şairin bu mekânlarla kurduğu iletişim ruhsal durumuyla bütünleşerek sığınma, yabancılaşıma, kendinden kaçış, beşeri aşktan tasavvufi aşka gibi değerler doğurur. Mekânın algı alanı içerisinde daralan, labirentleşen karaktere bürünmesi olumsuzlanan 'değer'ler ortaya çıkarırken; genişleyen yapıda olması da olumlanan değerlere kapı aralar. Böylece mekânların değerlere dönüşen yüzü şiirin görüngü düzeyinde anlam bulur.

## **1.2. Beşeri Aşktan İlahi Aşka**

Tarihin eski dönemlerinden itibaren 'aşk' kavramının manasına varmak pek kolay olmamıştır. Mağara duvarlarına çizilen resimler, kazılar sonucunda ortaya çıkan çanak, çömlek vb. aletler, ölümlerin gömülme biçimleri, arkeolojik kalıntılar, mitolojilerde geçen masalar, halk türküleri, maniler ve şiirlerle birlikte aşk kavramı toplumda anlam bulmuştur. Aşk, insanın varoluşu kadar eskidir. Farklı uygarlıklarda, toplumlarda, kültürlerde farklı şekillerde ortaya çıkmıştır. Kendini ifade ediş ve yaşayış şekliyle dayanışma, bağlılık, inanç, tapma vb. farklı kavramlarda anlam bulan; sevmek, sevgili, sevgi gibi kavramların temelini dolduran; değişen, dönüşen toplum yapısı gereği zamanla farklılaşan bir tanımlama hâlini almıştır.



Edebiyatın mekânla, mekânın aşkla irtibatının sağlayan ise şair veya yazardır. Aşk, kıymetli bir maden misali üretici tarafından dövülür, harlanır, işlenir. Taşdığı imgesel bağlamları ortaya çıkarmak için işlemeye tabi tutulan bu tema 'değer' olarak kendini var eder. Aşkın imgesel olarak taşıdığı değeri mekân bağlamında da görmek mümkün. Bu değerın görüngü düzeyinin mekân bağlamında anlamlandırılmasını belki de çok uzak geçmişteki mağara duvarlarına çizilen resimlerde aramamız gerekir. Mağaralara çizilen resimler aşkın somut göstergesi iken edebiyatta da aşk hissedilenlerin kaleme dökülmesiyle anlam bulur. Mekân, edebiyatta tahkiyeli eserlerin birer önemli unsurunu oluştururken, şiirde imgesel bağlamda ele alınır. Şairin mekâna atfettiği anlam aşk bağlamında ele alındığında önemli olan mekânın fiziki yapısından ziyade algısal olarak ortaya çıkardığı ifadedir.

Aşk, edebiyatın beslendiği önemli bir değerdir. Özellikle de şiir türünün geçmişten günümüze kadar ana temalarından biri olmuştur. Türk edebiyatının halk edebiyatı, klasik ve tasavvufi edebiyat dönemlerinde farklı biçimlerde işlenen aşk konusu yaşayan bir güzelde vuku bulabildiği gibi soyut, yüce olan aşkın varlıkla birlikte de imgesel değer olarak işlenmiştir. Aşk, "İnsanı belli bir varlığa, nesneye ya da evrensel bir değere doğru sürükleyip bağlayan gönül bağı, insan tarafından, temelde kendi dışındaki en yüce varlığa, varlıklara veya güzelliklere duyulan aşırı ve yoğun sevgi" (Cevizci 2002:99) olarak tanımlanır. Bunun yanında, "Aşk; sevenin, sevilenden başka bir şeyi gözünün görmemesi, sevgiye dair her şeyin sevgiliyi hatırlatıp güzel ve yaratılmış tüm varlıkların sadece sevgiliyi hatırlatmasıdır. Sarhoşluk hali, sevenin her şeyde sevgiliyi görmesine sebep olduğu için âşık her gördüğüne 'Bu Odur' diye bakarak her şeyi sevmeye başlar ve aşk giderek bir tek kişiden çıkarak her varlıkta teselli bulmaya başlar" (İbn Arabî2003: 78). Aşk, insanoğlunun yaratılışındaki güzelliği, varlığın kaynağını oluşturur. Dolayısıyla somut olsun, soyut olsun bütün aşkların özünde güzellik, gönülden bağlılık vardır. Şiirlerde de aşk bu denli imgesel değer olarak işlenmiş; tecelli ettiği varlık sahası, ortaya çıkış biçimi ve vuku bulduğu öz itibarıyla farklı boyutlarda görülmüştür. "İslami literatürde aşk, ilahî ve beşerî olmak üzere başlıca iki anlamda kullanılmış, ilahî aşk genellikle 'hakikî aşk', beşerî aşk da 'mecazî aşk' olarak nitelendirilmiştir" (Yakar 2010: 590). İlahi aşkın işlenişi için beşeri unsurları kullanan şairler, hakiki olana varmak içinde beşeri aşkı araç olarak kullanır. Beşerî aşkın ortaya çıkışını Azîzüddîn Nesefî şu şekilde ifade etmektedir: "Aşk bir âteştir. Âşık düşer ve bu âteşinmevzi"i gönüldür ve bu âteş göz yoluyla gönle gelir ve gönülden tavattun eder." (Azîzüddîn Nesefî 2004:131). Gönül kapısına göz yoluyla giren aşk ateş gibidir. Gönül kendine mevzi ederek oraya yerleşir. Zamanla harlanan aşk ateşi suyla

dövülerek işlenir. Bu su, imgesel bağlamda Allah'a ulaşmaya olan inanç, sabır ve bekleyiştir. Ham olan yanar, yandıktan sonra pişer ve gerçek özüne ulaşır. Böylece somut olandan soyut olana, içkin olandan aşkın olana, beşeri olandan ilahi olana varma söz konusudur. Leyla ile Mecnun, Kerem ile Aslı, Ferhat ile Şirin hikâyeleri canlı bir güzelin etrafında işlenerek hakiki ve sonsuz olana varma noktasında edebiyattaki önemli örnekleri teşkil eder. Özellikle mekân bağlamında anlam bulan Ferhat ile Şirin hikâyesi beşeri aşktan ilahi aşka geçişi anlatır. Şirin için dağı delen Ferhat özünde gerçek ve sonsuz olana ulaşmayı hedefler. Dağ ögesi, mekân bağlamında anlam bularak algısal bağlamda açık mekân özelliği gösterir. Cemal Safi şiirlerinde de hakiki sevgiliye ulaşmanın görüngü düzeyi mekân bağlamında anlam bularak tema değeri olarak işlenir.

“Önüme dizeseler meyhaneleri,

İlk hedefim sensin, sana saparım.”

(Safi 2015:89)

Bu dizelerde şair ‘meyhane’yi gidilecek yol, sevgiliyi varılacak hedef olarak görmektedir. Meyhane sevgili bağlamında anlam bulmuş, hangi mekânda (meyhanede) sevgili varsa ona yöneleceğini, varılması gereken ilk hedefin o olduğunu belirtir. Şair âdeta Divan şiirindeki meyhane, şarap ve rind üçlemesine gönderme yapar. “Meyhaneyi, dergâh; şarabı Allah aşkı sayan mutasavvıf şairde de; meyhane ve içkinin yaptığı etki benzerdir. Mutasavvıf, aşk şarabını yudumladıkça; kadehi dudağına değdirdikçe sevgiliye yaklaşır ve aklın, hesapların ve benliğin cenderesinden kurtulmaya başlar” (Narlı 2014:278). Şiirde de şair, birçok meyhanenin değil sevgilinin içinde bulunduğu mekânın yani dergâhın önem teşkil ettiğini, bu mekâna yönelmenin sevgiliye varmak için ilk hedef olduğunu ve bu dergâhta aşk şarabını yudumladıkça sevgiliye yaklaşıp akli olandan arınıp kalbi olana varacağını, kendi nefsinin kötülüklerinden kurtulmaya başlamasını anlatır. Dolayısıyla meyhane hakiki aşka ulaşmak için imgesel manada değer kazanır ve algısal olarak açık mekân özelliği gösterir. Şairin mekân ve sevgili özdeşleşmesinin farklı boyutu ise sevgilinin bakışlarının şairde bıraktığı tesirle karşımıza çıkar:

“Bir bakışta önüme dizdin yanardağları,

Senden nasıl kurtulup, nasıl geçeceğim ben!”

(Safi 2015:145)

Şair bu dizelerde sevgilinin bir bakışıyla kendini, içinde bulduğu mekânı anlatır. Bu mekân algısal bağlamda kapalı mekân özelliği gösterir. Çünkü şair sevgiliye olan yürek yangınıyla sevgilinin gözündeki yanardağlar arasında sıkışıp kalmakta ve bunları aşma konusundaki kaygısını dile getirmektedir. Dağın üstünlük, yükseklik özellikleri burada devreye girer; her yüksekliğin kopuşa yeni bir seviyeye yol açacağı belirtilir. Çünkü şair kendi içinde olan yürek yangınından, yani sevgiliden geçip yine sevgiliye ulaşmak ister ama bu beşeri değil tasavvufi manada bir sevgilidir. İçkin olandan geçip beşeri nefisten kurtularak aşkın olana varmayı bir nevi bulunduğu seviyeden kopuşu anlatmaktadır. Bu kopuş tasavvufi aşқта tecelli bulan ilahi bir yolculuktur. Yolculuğun diğer halkasını şair şu dizelerle dile getirir:

“Yüreğine Toroslar’dan çığ düştü,

Yangınımı söndürmedi kar benim...”

(Safi 2015:29)

Bu dizelerde şair önceki kopuşun ikinci evresini anlatmaktadır. Âşığa göre sevgilinin bakışlarındaki o yangın yerini kaskatı çığ kütlesine bırakır. Ama bu çığ kütlesi bile âşığın yürek yangınına söndürmemektedir. Çünkü âşık bilinmeyen, gerçek olan sevgiliyi aramaktadır. Ne zamanki ona ulaşırsa işte o zaman yürek yangını yerini küle bırakacaktır. Dolayısıyla kapalı mekân algısından açık mekân algısına bir geçiş söz konusu olacaktır.

Mekânların, labirentten sonsuzluğa açılan görüngü düzeyi Cemal Safi şiirlerinde aşk değeri etrafında anlam bulur. Beşeri aşkın vuku bulduğu mekânlar şair için kapalı mekân özelliği taşır. Ancak beşeri olandan ilahi olana geçiş söz konusu olduğunda mekân daralan yapısından kurtularak genişleyen bir yapı arz eder. Mekânlar arasındaki geçiş aşkın somut olandan arınıp soyut bir özellik kazanmasıyla dile gelir. Şair beşeri aşkı ilahi olana varmak için araç olarak kullanır ve mekân bağlamında imgesel değer yükler.

### **1.3. Yabancılaşma**

Yabancılaşma kavramı felsefi, sosyolojik ve psikolojik boyutları olan bir kavramdır. Bu kavramın toplum ve bireyler üzerindeki etkisi yazarlar ve şairler tarafından edebiyata da konu edinmiştir. Romanlarda, hikâyelerde, şiirlerde kendine geniş bir anlam alanı bulan yabancılaşma mekân, zaman, kişiler, olaylar bağlamında ele alınır. Tahkiyeli eserlerde yabancılaşma daha açıklayıcı daha görünür değer olarak ortaya çıkabilir. Ancak şiirde imgesel değer kazanarak var olur. Dolayısıyla yabancılaşma değerinin görüngü düzeyini ortaya çıkarmak için taşıdığı imge fenomenine bakmak gerekir.

Yabancılaşma, toplumun sosyal, siyasi, ekonomik, kültürel yapılarının değişim ve dönüşümü sonucu bireyin bu durumlara ayak uyduramamasıdır. Bu durumun yarattığı uzaklık ve boşluk hissi bireyi özne olmaktan çıkarıp nesne konumuna sokar. Marcuse'ye göre bireyler onlara benimsetilen yaşayışla uyumlu olmak durumunda bırakıldıklarında zorunlu olarak yabancılaşırlar. Çünkü evren sürekli bir değişim, dönüşüm halindedir. Dolayısıyla Melvin Seeman, yabancılaşma kavramının farklı boyutlarda görüldüğünü ifade eder. Ona göre yabancılaşma beş kategoriye ayrılır: tecrit edilme duygusu (toplumsal yalıtım), kendine yabancılaşma, güçsüzlük, normsuzluk (kuralsızlık), anlamsızlık. Tecrit edilme, toplumda var olan değerlere bireyin topluma oranla daha az değer vermesi durumunda toplumdan soyutlanması; kendine yabancılaşma, bireyin özünden, değerlerinden, düşünce yapısından uzaklaşarak kendini yetersiz görme durumu; güçsüzlük, bireyin kendine olan beklentisine karşı olumsuz tavrı; normsuzluk, toplum tarafından kabul edilen kuralların ihlali; anlamsızlık, bireyin topluma ve kendisine karşı içinde bulunduğu boşluk sonucunda hiçbir şeyi anlamlandıramaması (Ünaldı 2011:31-32). Bütün bu duygu durumları toplum tarafından şekillense de temelde bireyi etkileyen bir olgudur. Dolayısıyla yabancılaşmanın bireyde tezahürü çevresini nasıl algıladığına ve ne düzeyde değer yüklediğine bağlıdır. İşte tam da bu nokta da edebiyat bize bireyin mekâna, topluma, kendisine, zamana nasıl yabancılaştığının yazındaki değerini verir. Şiir ise değere imgesel bağlamda anlam yükler.

Yabancılaşma, insanın kendisinden, benliğinden, içinde bulunduğu çevreden, işinden, emeğinden, değerlerinden uzaklaşması sonucu yaşadığı duygu durumudur. Fromm, yabancılaşmaya patolojik hastalık olarak bakar ve “insanın doğadan ve birbirinden kopmuş olmasının, kendisini yalnız, soyutlanmış ve yabancı hissetmesine neden olduğunu” (Fromm 1992:60) belirtir. Bütün bu belirtilerin şiir bağlamında mekâna atfedilmesi mekânı labirentleşen, daralan bir yer haline getirir. Dolayısıyla mekânın fiziksel özelliklerinden ziyade olgusal olarak nasıl algılandığı önemlidir. Cemal Safi şiirleri, mekânın olgusal bağlamıyla ele alındığında yabancılaşma değerinin olduğu dizelere rastlamaktayız. Bu dizelerde yabancılaşma, olumsuzlanan yapıya sahip olması itibariyle mekânlar algısal olarak kapalı bir özellik gösterir.

“Sarhoşa meze ol meyhanelerde,

Günahkâr ellerde bitişin olsun.”

(Safi 2015:240)

Meyhane, tasavvufi anlamda arınmanın ve gerçek sevgilide yok olmanın mekânı olduğu gibi günlük yaşamda ahlaki düşkünlüğün, bağımlılığın mekânı olarak bilinir. Toplum tarafından hoş görülme, olumsuzlanan bu yer şiir içinde de imgesel değer kazanarak algısal bağlamda kapalı mekân özelliği gösterir. Kapalı özellik gösteren bu mekâna giren bireyin girmeden önce ve girdikten sonraki ruhsal, fiziksel ve bilişsel durumu farklı olabilmektedir. Toplum tarafından ötekileştirilen bir mekân olduğu için buraya girmeye meyletmiş insan ilk olarak tecrit edilme duygusuna kapılarak yabancılaşır. Yabancılaşmanın normsuzluk kategorisine de alacağımız bu dizeler bireyin yaşadığı toplumsal yalıtımında göstergesidir aynı zamanda. “Sarhoşa meze ol” ifadesi bireyin ahlaki açıdan düşük görülüp değersizleştirilmesi ve nesneleşmesiyle ilişkilendirilebilir. Nesneleşen birey kendi öz varlığından arınıp araç hâline gelir. Dolayısıyla kendinden uzaklaşmış ve yabancılaşmıştır. Ahlaksal olarak düşkün durumda olduğu için bunu düzeltebilecek gücü kendinde göremez ve güçsüzleşir. Böylece insanlar arasında yok olur. Bu da bireyin içinde bulunduğu durumda kendini güçsüz hissettiğinden dolayı çevresine uyum sağlayamadığını ve evreni olumsuzlama sürecine girerek anlamlandırılmamasını ve kendine yabancılaşmasını doğurur. Dolayısıyla mekâna algısal bağlamda olumsuzlanan bir değer yüklenmesi onu daralan yapıya dönüştürür ve kapalı mekân özelliği gösterir.

“Çelme” adlı şiirinde şair kendini özne, evreni ise nesne konumuna koyar:

“Aşka ayıracak zamanım yoktu,  
Çıktım dünya denen yarış pistine...”

(Safi 2015:65)

Şair bu dizelerde aşkı evrenin ötesinde yaşanacak bir olgu olarak ele alır. Böylece dünyanın ötesindeki diğer dünya olan ahireti kastetmiş olabilir. Bu ikinci dünya olan ahiret ise Allah'a ulaşmanın, gerçek aşka varmanın mekânı olarak ele alındığında kozmik olan dünya âdeta rekabetin, hızla geçen bir alandaki yaşam telaşını gösterir. Şair bu kozmik olan evrende kendini aşka ulaşmak için bir yarışmacı olarak görür. Evren onun için bir nesne kendisi ise bu metalaşan alanda bir öznedir. Dolayısıyla dünya bir yarış pistine benzetilerek daralır ve kapalı mekân özelliği gösterir.

Yabancılaşma “şeylerin, nesnelere bilinç için yabancı, uzak ve ilgisiz görünmesi hali ve benin kendi özünden uzaklaşması, kişinin kendi benliğiyle ya da zihin halleriyle kendisi arasında duygusal bakımdan mesafe bırakması durumu. Kişinin gerçek benliğiyle olan içsel temasını yitirdiğini anlamasının sonucu olan kendisinden kopma hali” (Karacan 2004:1) olarak

tanımlandığında Cemal Safi şiirlerinin bu bağlamda geniş anlam katmanları taşıdığını gördük. Dolayısıyla bu anlam katmanlarına mekânın algısal boyutuyla baktığımızda daralan yapıda kapalı mekân özelliği taşır. Yabancılaşmanın kendisi değer olarak olumsuzlandığı için ortaya çıkardığı imgesel değer de bu yönde anlam bulur.

#### **1.4.Cinsel Obje Olarak Kadın**

Kadın, sanat alanında sahip olduğu fiziksel özelliklerinin yanında duygusal olarak da atfedilen değerlerle birlikte işlenir. Mimari, resim, müzik, edebiyat gibi sanat dalları 'kadın' öznesini farklı temalar çerçevesinde ele alarak somutlaştırır. Özellikle edebiyatta kadın, sevgili bağlamında anlam bulduğu için farklı açılardan konu edinilir. Şiirlerde tasvir edilen kadın imajının imgesel bağlamda çözülmesi farklı anlam katmanlarına yol açar. "Kadınların güzelliği, çevikliği, vefakârlığını, sanat ve edebiyatta, özellikle halk edebiyatında sürekli yankılanıp duran övgülerin merkezi olagelmıştır. Kişiler tarafından en güzel olarak görülen şeylerin hepsi (meselâ ay, güneş, yıldız, kırmızı gül gibi) kadınların sembolü olmuştur. Eski efsane ve rivayetler içerisinde eşsiz kadın tipinin tasvir edildiği efsane ve rivayetler oldukça fazladır" (Muhammethacı 1997: 717). Tasvir anlatımı daha açıklayıcı hale getirmek için kullanılan önemli bir araçtır. Bunun yanında "...anlatma, somutlaştırma demektir. Bir şeyi somutlaştırmak demek ise, onun karakteristik çizgilerini, rengini ve ruhunu canlandırmak demektir" (Tekin 2003: 199).

Cemal Safi şiirlerinde de kadın üzerinden mekân tasvirleri yapılmıştır. Kadının obje olarak temele alınması onun imgesel bir değer kazanmasını sağlar. Böylece mekân algısal bağlamda kadın bedeni üzerinden rengini ve ruhunu belli eder. Algısal bağlamda ele alındığında şairin içinde bulunduğu ruhsal durumuna ve bakış açısına göre hem açık hem kapalı mekân özelliği gösteren dizeler görülmektedir. Anlam alanı geniş olan bu dizelerde ilk olarak 'kadın bedeni ve coğrafi mekân' ilişkisini görmekteyiz

"Karlı Toroslar mı Gavur dağı mı?

Bağrında iki dik yokuşun var ya!"

(Safi 2015:91)

Şair bu dizelerde 'dağ' ögesini fiziki coğrafya ile kadının (sevgili) fiziksel bedeni arasında bağ kurarak işler. Toros Dağları solunu doğuya sağını batıya veren; Batı, Orta ve Güneydoğu

Torosları olmak üzere üçe ayrılır. Boylu boyunca uzanan Toros Dağları iki dik yokuşun ortasında yer alır. Bu noktadan durup bakıldığında güneş alan ve güneşi gören yer olarak da anlam bulur. Gavur Dağı, Batı Toroslar ve Güneydoğu Toroslar arasında kaldığı için güneşi büsbütün üstüne almış olabilir. Böylece bilinmeyen Gavur Dağı'na vuran güneş başındaki karı nasıl eritiyorsa âşığın kalbi de aşkın olan, bilinmeyen, görülmeyen olan sevgiliye vardığında bütün nefsi duygularından arınacaktır. Bu da dağ ögesine atfedilen yücelik kavramının 'kalp' ile özdeşleştirilerek onda mana bulmasını sağlar. Dolayısıyla şairin yaşadığı çelişki Gavur Dağı mı yoksa Batı ve Güneydoğu Toroslar mı yani sevgili bedeni üzerinde ele aldığımızda sevgilinin kalbi mi yoksa göğsü üzerindeki çıkıntılar mı? Bu da ortaya şunu çıkarır: Kadın (sevgili) bir değer olarak hem cinsel manada hem de kutsal manada ele alınmıştır. Gerçekte önemli olanın sevgilinin kalbiyle aşkın, yüce olana ulaşım arınmak mı yoksa beşeri olana ulaşım onda kaybolmak mı? Şairin yaşadığı bu çelişki dağın yüceliğinden, yüksek olma erdeminden gelerek kadın bedeni hem yüceltilip hem değersizleştirir. Böylece dağ hem algısal anlam da açık hem de kapalı mekân özelliği gösterir.

Mekânlar, olgusal olarak hem kapalı hem açık mekân özellikleri taşıdığı gibi bunlar arasındaki geçişlere de rastlamaktayız. Geçişler süjeler ve objeler arasındaki ilişkinin farklı bir boyutunu da ortaya koyar. Bu çok boyutluluğu Safi'nin dizelerinde de görmekteyiz. Hem nesne hem özne olabilecek bir kavramın mekân bağlamında algısı şu dizelerde vuku bulur:

“Kalbi hem bir Uludağ hem zerrinin zarifi”

(Safi 2015:319)

Şair burada sevdiği dostu Hüseyin Gencer'e atıfta bulunarak, kişilik özelliğini nesneleştirir. Bu nesneye algısal mekân bağlamında açık mekân özelliği atfeder. Ağabey olarak nitelendirdiği şahsın kalbinin hem Uludağ kadar yüksek ve karlı hem de altından yapılmış fulyanın çekiciliği kadar güzel bir yüreğe sahip olduğunu belirtir. Burada 'zerrin' bir kadın ismi olarak da düşünülebilir. Sevgili (Zerrin) betimlenerek çekiciliğine vurgu yapılır. Böylece ağabeyi Mustafa Gencer'in kalbinin sevdiği kadına ait olduğu, sevdiği kadının yüreğinde zarif bir hâl aldığını belirtilir. Bu bağlamda 'kalp' ögesi Uludağ olma özelliğiyle dış mekân, 'Zerrin'in zarifi olmakla açık mekân özelliği taşır. Dolayısıyla hem nesneleşen hem de özne konumunda olan bir sözcüğün mekân bağlamındaki çok boyutluluğu ortaya konulmuştur.

İnsanların düşlemiş olduğu ve değer yüklediği yaşantıların birer yansımaları mekânların hafızalarında durmakta ya da zamanla birer arketip olarak yaşamaktadırlar. Kozmik mekân içerisinde anlam bulan kadın tasvirinin hafızalaşmış mekân bağlamında yarattığı anlam alanını ise şu dizelerde görmekteyiz:

“Zarif mi var, narin mi var üstüne?

Venüs bile rakip olmaz büstüne”

(Safi 2015:66)

Bu dizelerde şair kadın bedeni üzerinden bir betimlemeye giderek sevgiliyi tasvir eder. Bu sevgili tasviri kozmik mekân özelliği taşıyan Venüs gezegeninin gerçek manasında saklı olan kutsallıkla ilişkilendirilerek açıklanabilir. Eski Roma mitolojisindeki Venüs, Eski Yunan mitolojisinde karşılığı ‘Aşk ve Güzellik Tanrıçası’ olan Afrodit ismini almıştır. Aşkın, ihtirasın, tutkunun, cinselliğin, çekiciliğin, güzelliğin simgesi olan Venüs (Afrodit)’ün taşıdığı bu özellikler şairin gözündeki sevgilide vuku bulmuş hatta sevgili daha üstün görülerek kutsallaştırılmıştır. Kutsallık bağlamı içerisinde baktığımızda Afrodit de bir tanrıçadır ancak şairin gözündeki sevgili bu tanrıçanın taşıdığı özelliklerin ötesinde bir çekiciliğe, narinliğe, inceliğe ve latifliğe ile hoş giden bir cazibeye sahiptir. Öyle ki sevgilinin bütün bedeni değil sadece vücudunun omuzlarla birlikte göğüsten yukarı bölümü bile aşk ve güzellik tanrıçası Afrodit’le kıyaslanamayacak kadar kutsaldır, güzeldir, çekicidir. Dolayısıyla kozmik mekân olan Venüs, sevgilinin zarifliği, narinliği bağlamında algısal anlamda açık mekân özelliği gösterir.

Şiirlerin taşıdığı imgesel değerler şairlerin yarattığı anlam alanının genişliğini ortaya koyar. Cemal Safi’nin kadın bedeni üzerinden yaptığı tasvirler mekânın ruhunu ve rengini görünür kılmıştır. Görünenin ötesine bakıp mekânı anlam bütünlüğü içerisinde ele aldığımızda görüngü düzeyi somutlaşır. Dolayısıyla algı alanının değişiklik göstermesi mekânın da açık ve kapalı olma noktasında farklılaştığının gösterir.

### **1.5. Sığınma**

İnsanın birey olarak toplum içerisinde var olması, kendine ifade alanı bulup oraya ait hissetmesi ihtiyaçlar hiyerarşisi içerisinde ilk aşamalardandır. Aitlik hissi bir mekânda, bir insanda, bir eşyada tezahür edebileceği gibi kişinin özüne sığınmasıyla da olabilir. Sanat, insan ihtiyacı olan aitlik hissini farklı şekillerde somutlaştırır. Resimde bu bir tablo, müzikte bir beste, edebiyatta ise kelimelerle görünür kılınır. Kelimelerin insanın sesi olduğu en güzel yer şiirdir. Şiir insana



sahici ruhunu bulabileceği anlam alanı açmaktadır. Dolayısıyla bu anlam alanı çoğu zaman mekân da vuku bulur.

Sığınma, kişinin yaşadığı boşluk hissi sonucunda varmak istediği bir yoldur. Yolun sonu evrende bir ülke, ülkede bir şehir, şehirde bir mahalle, mahallede bir ev, evde bir oda, odada ise bir köşe olacak kadar dertop bir alan olmalıdır. “Dertop olmak, yaşamak fiilinin fenomenolojisine aittir. Ancak bir yerlerde dertop olmayı öğrenen kişi, yeğinlikle yaşar” (Bachelard 2008:32). Kalabalıklara karşı yalnızlığı, gürültüye karşı sükuneti, yağmura karşı güneşi, insanın kendisiyle olan kavgasına karşı sahici ruhunu bulması kadar derin bir hâldir çoğu zaman. İnsanın kendi kabuğuna çekilmesi içindeki sahici ruha sığındığının ifadesidir. Buda sığınmanın olumsuzluklar alanı içerisinde ele alınabileceğini gösterir. Mekânların sığınma alanları olarak ele alınması onlara atfedilen imgesel değerın göstergesidir. Bunu yaratan şair algısal bağlam çerçevesinde hareket eder. Cemal Safi şiirlerinde sığınmanın tezahür ettiği mekânlara rastlamaktayız. İlk sığınma mekânı meyhane çerçevesinde anlam bulur:

“Meskenim meyhane, yaslı her gelen,

Burada dağıtır efkârı bilen.”

(Safi 2015:127)

“Meskenim meyhane” ifadesi beraberinde meyhane-mesken ilişkisini getirir. Mesken insanın sahici ruhunu aradığı yerdir. Bu dizelerde de meyhane-mesken birlikte anlam bulur. Böylece şair meyhaneyi ‘ev’ kavramıyla özdeşleştirip yüceltir. Yüceltilen bu mekâna gelenlerin hayata karşı umutsuz olduğu, psikolojik açıdan depresif ruh hali içinde oldukları gözlenir. Böylece meyhane kişiyi değiştirip dönüştüren bir değişim alanı hâline gelir. Şairin kendi içinde yaşadığı iç ve dış çatışma meyhane-ev arasındaki ilişki kadar aşikârdır. Birey içinde yaşadığı sıkıntılardan korunmak adına meyhaneyi evin sokaktaki hâli olarak benimser. Bunun yanında Safi şiirlerinde kahvehaneler de evin sığınma özelliğini taşıyan bir değere dönüşür:

“Ayıplama kınama kahveye gidiyorsam,

Avunabilmek için bir tavla atıyorsam...”

(Safi 2015:161)

Bu dizeler ‘kahve’ ya da ‘kahvehane’nin Türk toplumu içerisinde dönüştüğü anlam değerini ortaya koyar. Kahvehane olarak adlandırılan mekân, Türk toplumunda ilk başlarda sanat icra etme mekânları olarak kullanılırken değişen toplumsal yapıyla birlikte boş zaman geçirilen

mekânlara dönüşür. Dolayısıyla kahvehane, günümüzde toplum tarafından olumsuz özellikler atfedilen bir mekândır. Şairin de 'ayıplama kınama' ifadeleri toplumun bu mekâna yüklediği anlamların göstergesidir. Ancak şair buraya avunabilmek, kendini iyi hissetmek, derdini unutmak adına sığındığı açık mekân özelliği atfeder. Sığınma değerinin mekân bağlamında kazandığı imgesel değer başka bir dizede de şöyle dile getirilir:

“Bana barınak oldu Kağıthâne kalesi”

(Safi 2015:319)

Barınak insanı dış tehditlere karşı koruyan kollayan bir yapıdır. Evin küçük hâlidir. Dolayısıyla barınak-kale ilişkisi tehlikelere karşı koruyucu bir güç olarak düşünülebilir. Böylece şair dış mekân özelliği taşıyan Kağıthâne Kalesi'ne sığınılacak mekân özelliği atfederek algısal anlamda açık mekân haline getirir. Sığınma değer olarak Safi şiirlerinde 'ev' le özdeşleştirilerek mana bulur. Ev, insan ruhunun çözümlendiği, yaşamın dinginleştiği, mahrem alanın gizi, insanın içindeki özün konakladığı bir alandır. Dolayısıyla Safi şiirlerinde sığınma değerinin ev etrafında yoğunlukla işlenmesi bütün bu imgesel değerleri kazandığını gösterir.

## **1.6. Sevgili**

Tarihsel gelişim içerisinde sevgili kavramını anlamlandırmak güç olmuştur. Aşkın ortaya çıkmasıyla paralel olarak gelişen bu kavram toplumların tarihi, kültürel, dini, coğrafi, sosyal, felsefi birikim ve yaşayışlarıyla anlam bularak ortaya çıkmıştır. Sevgili, estetik düzlemde ele alınmaya başlandığında sanat yapıtlarını şekillendiren ana bir izlek oluşturarak aşkın önemli bir ögesini temsil eder. Dolayısıyla aşk kavramını anlamlandırmak ne kadar güç olmuşsa sevgili kavramına mana yüklemek de o derece zorlaşır. Çünkü aşk, seven-sevilen ilişkisi bağlamında somutlaşarak 'sevgili' tipini ortaya çıkarır. Bu yaşayan bir sevgili olabileceği gibi ilahi olan gerçek yaratıcı da olabilir.

İnsanoğlunun geçmişten günümüze kadar vazgeçemediği aşk konusu yarattığı sevgili tipleriyle edebiyatta en çok işlenen temalardan biri olmuştur. Aşk, beşeri ve tasavvufi olarak ayrılmış bu da beraberinde sevgili tipinin tasnif edilmesini doğurmuştur. “İlahî aşka genellikle hakikî aşk, beşerî aşka da mecazî aşk denilmiştir. Burada kaçınılmaz olarak aşk, dolayısıyla da sevgili ikiye ayrılmaktadır. Mutasavvıflar genelde hakikî aşk, mutlak aşk, ilahî aşk ile Allah aşkını kastetmişlerdir. Çünkü O'nun dışındakilere duyulan sevgiye ancak mecaz yoluyla sevgi denilebilir. İkinci olarak beşerî duyguların ifade edildiği aşktan bahsedilir. Mecazî olanın hakikî olanı anlamada köprü vazifesi göreceği, aşkın tarif edilemeyeceği, kalbe gelen manaların ancak

işaret ile anlatılabileceği düşüncesi bu ayrımın temelini oluşturur” (Uludağ vd. 1991:11-12). Dolayısıyla beşeri olan aşk bağlamındaki sevgili tipi yaşayan, somut, ideal olarak betimlenirken; ilahi aşkın ortaya çıkardığı sevgili tipi Allah'ta vuku bulan sonsuz, soyut ve hakikidir. Somut olana dokunma duyusuyla ulaşılabilirken, soyut olana gönülden bağlılık vardır ve o sadece kalp gözüyle görülür, hissedilir.

Cemal Safi şiirlerinde aşk konusu ana bir tema olarak işlenir. Aşkın farklı boyutlarının mekân etrafında tezahür etmesi taşıdığı imgesel değerleri ortaya çıkarır. Sevgili kavramı bu imgesel değerlerin öne çıkan kavramlarından biridir. Mekân algısal bağlamda ele alındığından dolayı sevgili tipinin değişmesiyle algı alanı değişir ve sevgili mekânın hafızasında taşıdığı olaylarla, olgularla birlikte anlam bulur. Şiirlerinde ağırlıklı olarak beşeri sevgili tipine rastlanmaktadır. Mekânın görüngü düzeyinde sevgili değerinin nasıl şiirde vuku bulduğu aşağıdaki şiir analizleri yapılarak değinilmiştir.

“Sen İran ol, ben de şahın olayım;

Varsın Sultan Süleyman gelsin üstüme...”

(Safi 2015:64)

Bu dizelerde şair gerçek dünyada var olan mekânlardan ‘İran’ı ele alarak tarihte yaşanmış bir olaya atıfta bulunur. 1534 yılında İran’a sefer düzenleyen I.Süleyman (Kanuni) Bağdat’ı fethederek I.İran Seferi’ni gerçekleştirir. Şair, bu tarihî gerçeklikten yola çıkarak kendini İran şahı yani yöneticisi, sevgiliyi ise ‘İran’ olarak ele alır. Nasıl ki devlet yöneticileri yönettikleri ülkeyi koruyup kollamakla yükümlüyse şairde burada sevgiliyi korumaktan sorumlu olduğunu, onun için herkese ve her şeye karşı mücadele edeceğini belirtir. Şair sevgiliye mekân bağlamında içinde yaşadığı ayrıca dışarıdan da korumakla yükümlü olduğu açık mekân özelliği atfeder. Burada geçen yöneten(şah-şair) ve yönetilen(İran- sevgili) kavramları toplumsal açıdan da bize toplumsal sınıf ayrımını sunar. Yöneten erkek, yönetilen ise kadın (sevgili) olması ataerkil toplum yapısının göstergesi olmakla birlikte erkeğin kadın üzerindeki otoritesine kanıt oluşturur. Bunun yanında Cemal Safi'nin dizelerinde mekân bağlamındaki sevgili değeri Osmanlıdan beri büyük bir öneme sahip olan İstanbul içinde farklı bir anlam taşır:

“Güzel İstanbul’da Taksim gibisin;

Hep sana çıkıyor yollarım, sana...”

(Safi 2015:71)

Taksim, İstanbul için Osmanlı Devleti'nin hüküm sürdüğü dönemden beri önem arz etmiş sonraki süreçten günümüze kadar ise önemli tarihi ve sosyal olaylara ev sahipliği yapan bir meydan ve onu saran yapılar topluluğu olarak görülmüştür. Taşıdığı özellikler açısından İstanbul için Taksim büyük önem teşkil etmektedir. Şair, kendini 'İstanbul', sevgiliyi ise 'Taksim' olarak ele alır. Böylece Taksim İstanbul içinde ona nasıl büyük bir değer atfedip onu yüceltiyorsa sevgili de şairin içinde onun yüreğinde saf tutan ve yücelten bir değer olarak ele alınabilir. Âşık nereye giderse gitsin ne yaparsa yapsın bütün yolları sevgiliye çıkmaktadır, bütün kapılar ona açılmaktadır. Dolayısıyla şair sevgiliyi 'Taksim'le özdeşleştirir, algısal olarak açık mekân özelliği atfeder. Sevgili sahip olduğu özelliklerle şairin algısal alanı içerisindeki mekân geçişlerine olanak sağlar. Aşağıdaki dizelerde bu geçişin önemli bir boyutunu görmekteyiz:

“İçtim Deraldan'ın ilk bardağını,  
Siklamen süslerken Elmadağı'nı.  
Görüyor gibiyim kor dudağımı,  
Başkentin ufkunda gurup dururken...”

(Safi 2015:138)

Şair bu dizelerde Ankara'da geçen bir ilçenin özelliklerinden yola çıkarak algısal bağlamda kapalı-açık mekân dönüşümüne değinir. 'Elmadağ' başkentin yüksek rakımlı bir ilçesi, 'Deraldan' bir şarap çeşidi, 'siklamen' ise bir çiçek türüdür. Elmadağ'ı süsleyen siklamen çiçeği 'sevgili' kavramını, sonbahardan ilkbahara kadar soğuğa karşı dirençli olan bu çiçeğin kendine has fuşya rengi ise sevgilinin dudaklarını temsil eder. Şair, bulunduğu mekânda içtiği şarabın etkisiyle sarhoş olup sevgilinin kor dudaklarının hayalini görür. Böylece soğuk olduğu için kapalı mekân özeliği taşıyan Elmadağ sevgilinin kor dudaklarındaki tonu taşıyan siklamen çiçeğiyle süslenmiş ve açık mekân haline gelmiştir. Doğal mekânların ikinci boyutunu âşık-sevgili bağlamında şu dizelerde de görmekteyiz:

“Kaynak olduk kollarımız ayrıldı,  
Sen bir yana ben bir yana büküldük.  
Irmak olduk göllerimiz ayrıldı,  
Sen bir yana ben bir yana döküldük...”

(Safi 2015:153)

Şair bu dizelerde mekân olarak Mezopotamya'yı oluşturan Fırat ve Dicle nehirlerine atıfta bulunur. 'Fırat' nehri âşığa yani şaire, 'Dicle' ise sevgiliye kazandırılmış bir kimlik olabilir. Böylece mısralar kavuşamayan iki âşığın hikâyesini tasvir eder gibidir. Nasıl ki Fırat ve Dicle nehirleri aynı kaynaktan doğup zamanla başka kollara ayrılmışlarsa âşık ve sevgilinin durumunun da aynı olduğundan bahsedilir. "İrmak olduk göllerimiz ayrıldı" ifadesiyle de Fırat ve Dicle'nin ayrıldığı kolların oluşturdukları göller anlatılır. Dolayısıyla ayrılık teması etrafında anlam bulan bu dizeler kapalı mekân özelliği gösterir. Bunun yanında Fırat nehri tarihi bir olaya atıfta bulunarak da yeni bir anlam alanı içerisinde işlenir:

"Fırat oldun bir yudum su vermedin,  
Sen yoksa hayırsız Kerbela mısın?"

(Safi 2015:235)

Bu dizelerde şair, Hz.Hüseyin'in Irak sınırlarındaki Fırat nehrinden su içemeyip şehit olmasına telmihte bulunur. Şair, Türkiye'den kaynağını alan Fırat nehrinin Irak'a kadar gelmesine dayanarak Fırat olma kimliğinden çıkıp bunu büsbütün sevgiliye atfeder. Nasıl ki Hz.Hüseyin Fırat nehrine gelip tam su içeceği sırada düşmanlar tarafından vurulup susuz öldürüldüyse şair de sevgiliyi Fırat nehrine benzeterek ona kavuşamadığını, sahip olduğu o gönül denizinden mahrum bırakarak bir damla su dahi içemediğini anlatır. Böylece sevgilinin acımasızlığına Kerbela olayının acı sonundan hareketle vurgu yapar ve kapalı mekân özelliği atfeder. Şair yeniden doğal mekân dışına çıkıp sevgili-mekân ilişkisini Leyla ve Mecnun hikâyesine bağlayarak şöyle demiştir:

"Bir ara sensizlik krizim tuttu,  
Bilmem ki o anda ne olup bitti.  
Hekimler heyeti havale etti;  
Acil vak'a Bakırköy'e yazdılar."

(Safi 2015:211)

Şair bu dizelerde 'sensizlik krizi' ifadesini şizofreni hastalarının geçirdiği krize benzeterek, sevgiliden ayrı olmanın ciddi hastalıklara varabilecek etkide bulunduğunu ifade eder. Sevgili âdeta şair için bir ilaçtır. İlacını almayan şizofreni hastası nasıl ki kriz geçiriyorsa sevgiliden

ayrı olan âşıkta bu ayrılığa daha fazla dayanmayarak kendini kaybeder. Bakırköy, mekân olarak ruh ve sinir hastalıklarının sevk edildiği algısal bağlamda kapalı bir dış mekândır. Bu mekânla şair yaşadığı olayın ciddiyetine değinerek sevgiliden ayrı olduğu için yaşadığı krizin onu divane ettiğini vurgulamak ister. Divane olan âşık ne sevgiliden ne sevgisinden vazgeçer. Sevgilinin olmadığı her yerin sürgün yeri olduğunu da şu dizelerle dile getirir:

“Hasretinle sürgünüm sılamdan, Ankara'dan”

(Safi 2015:239)

Bu dizelerde sevgili ve mekân kavramlarını özdeşleştirir. Şair hem sevgiliye hem de sevgilinin içinde bulunduğu başkente kavuşma hasreti çekmektedir. Ankara şair için doğup büyüdüğü yer olması açısından ondan uzakta olmak sevgiliden ayrı olmak kadar zor adeta sürgün yeridir. İnsan ait hissettiği, değer gördüğü yerde özünü bularak mutlu olur. Bunun dışındaki yerler insanı yabancılaştırır ve ötekileştirir. Şair sevgilinin verdiği değer ne denli önem arz ettiğini de şu dizelerle ifade eder:

“Bir selamı çok gören semte neden uğrayım?”

Girmem, sevilmediğim sayılmadığım yere...”

(Safi 2015:159)

Şair ‘semt’ ile ‘sevgili’ kavramlarını özdeşleştirerek mekâna yönelik söylemlerde bulunur. Sevgili tarafından değer bulmayan âşık bunu bütün semte mâl eder. Böylece sevilmediği, değer görmediği mekânların onun için anlamsız olduğunu, ötekileştirilme hissine kapıldığını, mümkün merteye uzaklaşmayı tercih ettiğini vurgular. Dolayısıyla bu mekânlar algısal bağlamda kapalı mekân özelliği taşır.

Cemal Safi şiirlerinde genel olarak somut, yaşayan, dokunulabilen beşeri sevgili tipinin işlendiğini görmekteyiz. Şairin mekân bağlamında ele aldığı bu sevgili mekânın taşıdığı sosyal, kültürel, tarihi, felsefi bağlamlarıyla anlam bulur. Algılama alanının değişim ve dönüşümü sevgili değerine atfedilen imgesel özelliklerle birlikte daralan ve ya genişleyen bir yapı kazanır. Kapalı ve açık mekânlar görüngü düzeyini sevgili kavramının tema değeri çerçevesinde somutlaştırılır, görünür kılınır.

## **Sonuç**

Cemal Safi şiirlerinde mekânların açtığı anlam alanlarını değer bağlamında ele alan bu çalışma mekânların fiziksel özelliklerinden ziyade algısal olarak ortaya çıkardığı imgesel tema değerlerini somutlaştırır. Mekân kendi başına bir değer olmakla birlikte algılayan bireyde uyandırdığı izlenimlerle farklı temalar üretmeye müsait olan bir yapıdır. Şairin bütün yaşanmışlıkları, düşleri, değerleri tezahür ettiği mekânın hafızasında durmaktadır. Etkileşime geçildiği anda mekânın hafızası çözülmekte ve mekân imgesel bir değer kazanarak kendini dışa vurmaktadır.

Cemal Safi şiirlerinde mekân, duygusal boyutu aşarak farklı tema değerleriyle işlenir: Aşkın işleyiş biçimiyle beşeri olandan tasavvufî olana geçiş; nesnelere, toplumsal değerlere, kendisine, doğaya olan uzaklığı ve güçsüzlüğü ile yabancılaşma; aşkın vuku bulduğu varlık itibarıyla sevgili; kendine kapanması, yalnızlığı ile sığınma; kadın tasvirlerinin ağırlık kazanmasıyla cinsel obje olarak kadın. Bu tema değerleri, Cemal Safi şiirlerinde mekânların ortaya çıkardığı imgesel değerlerdir.

Şiir ve mekân ilişkisinin temelde dayandığı çağrışımlar insan ruhunun, varlığının ürünüdür. Değerlendirilmiş mekân bir eyleme dönüşerek nesne olmaktan kurtulur. Dolayısıyla mekânların taşıdığı imgesel değerlere bakmak algısal bağlamın çözülmesine yardımcı olur. Beşeri aşktan ilahi aşka geçiş dağ ve meyhane mekânları bağlamında çözülür. Dağ imgesi ilk başta beşeri aşkıta vuku bularak kapalı mekân özelliği gösterirken tasavvufî aşka vardığında açık mekâna dönüşür. Bunun yanında meyhane, dergâh özelliği atfedilerek âşık-maşuk ilişkisini anlattığından dolayı açık mekân özelliği gösterir. İkinci tema değeri olan yabancılaşma, kendi başına olumsuzlanan bir değer olduğu için tezahür ettiği meyhane ve dünya mekânlarıyla algısal olarak daralan bir yapı arz eder. Kadının cinsel obje olarak vuku bulduğu dağ ögesi hem açık hem kapalı mekân, gezegen olan Venüs imgesi de açık mekân özelliği kazanır. Sığınma değeri çerçevesinde ev, meyhane ve kahve mekânları çözümlenmiş, algısal olarak açık mekân özelliği göstermiştir. Sevgili değeri ülke, şehir, semt, dağ, ırmak, göl, hastane ve köprü mekânlarıyla imajinatif bir özellik kazanır. Burada anlatılan sevgili yaşayan, somut, ideal olan beşeri bir sevgilidir. Anlam bağı kurduğu mekânlarda sadece açık ve ya kapalı özellik taşımakla birlikte mekânlar arası geçişlere de rastlanır. Görüldüğü üzere aynı mekânlar farklı imgesel tema değerleri kazanabilir. Bu durum şairin değişen algısal alanının öznelliğini

gösterir. İmgesel öznel mekânların görüngü düzeyindeki özü farklılaştıran bir durumdur. Taşdığı anlam katmanlarıyla çözümlenen Cemal Safi şiirlerinde bu imgesel alan görünür kılınmıştır.



## Kaynakça

- Aydın Yağcıoğlu, Songül (2010). "Fuzuli ve Baki Divanlarında Aşk Anlayışı ve Sevgili Tipi". *Turkish Studies*, 3: 559-587.
- Aydoğan, Bedri (1997). "Mehmet Akif Ersoy'un Meyhane ve Mahalle Kahvesi Şiirleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları*, 85-106.
- Bachelard, Gaston(1996). *Mekânın Poetikası*. Aykut Derman (Çev.). İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Balaban, Adem (2013). "Romanın Maneviyatta Oynadığı Rol Açısından "Kara Kitap" ve "Aşk". *Beder Journal of Humanities*. 1: 99-111.
- Bars, Mehmet Emin (2014). "Âşık Garip Hikâyesinde Aşk-Âşık-Sevgili". *International Journal of Language Academy*, 3: 337-350.
- Bolay, Süleyman Hayri (2013). *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Cevizci, Ahmet (2002). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Çabuklu, Yaşar (2006). *Uzam ve Kötülük*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Demir, Ayşe (2009). *Türk Hikâyesinde Mekân (1980-1922 Dönemi)*. Doktora Tezi. Kayseri: Erciyes Üniversitesi.
- Eagleton, Terry (1981). *Eleştiri ve İdeoloji*. Esen Tarım-Serhat Öztöpaş(Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Eliade, Mircea (2003). *Dinler Tarihine Giriş*. Leyla Aslan (Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Ersoy, Mehmet Akif (2011). *Safahat*, İstanbul: İnkılap Yayınları.
- GökcanTürkdoğan, Melike (2011). "Aşk Mesnevileri ve Gazellerdeki Sevgili İmajına Dair Bir Karşılaştırma". *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 29: 111-124.
- Gönel, Hüseyin (2010). "Divan Şiirinde Sevgiliye Dair". *TurkishStudies*, 3:208-222.
- İbn Arabî, Muhyiddin (2003). *İlahi Aşk*. Mahmut Kanık (Çev.): Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları.
- İçli, Ahmet (2012). "Fuzûlî'nin Rind ü Zahid Eserinde Mekân: Meyhane ve Mescit". *TurkishStudies*, 1:1305-1317.
- Kanter, Beyhan (2013). *Şiirsel Kimlikten Mekânsal Sınırlara*. İstanbul: Okur Akademi.

- Kaya, Hilal (2012). "Fuzuli ve John Donne'da Aşk Temasının İşlenişinin Mukayesesi". Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, 3:105-123.
- Korkmaz, Ramazan (2007). "Romanda Mekânın Poetiği". Edebiyat Ve Dil Yazıları, Mustafa İsen'e Armağan. Ayşenur Külahlıoğluİslam- Süer Eker (Ed.). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Narlı, Mehmet (2014). *Şiir ve Mekân*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Nazik, Sıtkı (2012). "Klasik Türk Şiirindeki Sevgili Anlayışının Hurilerle İrtibatı". TurkishStudies, 15: 461-488.
- Nesefî, Azîzüddîn(2004).*İnsân-ı Kâmil*. Ahmet Avni Konuk (Çev.). İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- Nora, Pierre (2006). *Hafıza Mekânlar*. Mehmet Emin Özcan (Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Mignon, Laurent (2004). "İşk ve Aşkın Buluştuğu ve Ayrıştığı Yer: NizârKabbâni ve Cemal Süreya'nın Şiirinde Sevgili ve Mesaj". Doğu Batı, 26:117-133.
- Muhammethacı, Kambemisa (1997). Efsane ve Rivayetlerde Tasvir Edilen Kadın Tipleri Üzerine". Sincan Üniversitesi İlmî Dergisi, 1:713-719.
- Ocak, Ahmet Yaşar (1983).*Bektaşî Menakıplarında İslâm Öncesi İnanç Motifleri*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Özel, İsmet (2002). *Waldo Sen Neden Burada Değilsin?*. İstanbul: Şule Yayınları.
- Özel, İsmet (2014). *Şiir Okuma Kılavuzu*. İstanbul: TİYO Yayıncılık.
- Pala, İskender (2016). *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Safi, Cemal (2015). *Ya Evde Yoksan*. Ankara:Ayrıntı Basımevi.
- Safi, Cemal (2015). *Sende Kalmış*. Ankara: Ayrıntı Basımevi.
- Safi, Cemal (2015). *Vurgun*. Ankara: Ayrıntı Basımevi.
- Safi, Cemal (2015). *Kıyamete Kırk Kala*. Ankara: Ayrıntı Basımevi.
- Simonnet, Dominique vd. (2012). *Aşkın En Güzel Tarihi*. Saadet Özen (Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Şahin, Turhan (1979).*Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Tüzer, İbrahim (2008). *İsmet Özel Şiire Damıtılmış Hayat*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Ünaldı, Halime (2011). *Türk Romanı ve Yabancılaşma: Bir Edebiyat Sosyolojisi Denemesi*. Yüksek Lisans Tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi.

## **Pomakların Dili Üzerine Bir İnceleme**

### *A Study on the Language of Pomaks*

Engin Yılmaz\*

#### **Öz**

Balkan coğrafyası sakinleri, nüfusları nispeten az olmakla birlikte, çeşitlilik bakımından oldukça zengindir. Balkanlarda, bugünkü Yunanistan'ı da sınırları içerisine alan coğrafi bölge, Türk milleti için tarihî, siyasi, sosyal ve kültürel açıdan son derece önemlidir. Osmanlılardan çok önceleri bölgeye yerleşen Gagavuz, Kuman-Kıpçak, Peçenek gibi Türk boylarının akıbeti Türk tarihi açısından önemli bir problematik olarak görülmektedir. Balkanlarda Bulgarlar, Sırlar, Yunanlılar, Arnavutlar, Boşnaklar ve Hırvatlar gibi var olan milletlerin kökenleri haklarında, istisnai iddialar dışında aşağı yukarı ortak kanaatler varken, Pomaklar, Goralılar ve Torbeşler'in kökenleri hakkında, genel bir kabul yoktur. Bu çerçevede Sırlar; Pomaklar, Torbeşler ve Goralılar ile ilgili olarak "Müslümanlaştırılmış Sırlar", Makedonlar; "Müslümanlaştırılmış Makedonlar", Bulgarlar; "Müslümanlaştırılmış Bulgarlar" şeklinde tezler ileri sürmektedir. Pomaklar, bugün itibarıyla Yunanistan, Bulgaristan ve Makedonya'nın dağlık bölgelerinde yoğunlaşmış, kimlik ve yaşam mücadelesi vermektedir. Pomakların tarihi, kökeni, bugün iskân hâlinde buldukları bölgeye gelirken izledikleri göç yolları ve kullandıkları dil tartışmalıdır. Kanaatimizce bu mesele ile ilgili ortaya atılan tezler, akademik ve tarafsız olmaktan ziyade, politik ve ideolojik bir karakter taşımaktadır. Konunun aydınlatılmasında ortaya konulan Bulgar, Sırp, Yunan ve Makedon kaynaklarının objektif olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu itibarla, yaptığımız saha araştırması çerçevesinde, Bulgaristan'da ve Yunanistan'da yaşayan Pomaklar ile doğrudan görüşmeler yapılmış, sosyo-kültürel yapı, dil kullanımları tespit edilmiş ve elde edilen bulgular karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Sonuç olarak, yukarıda adı geçen tezlerin karşısında, tarihî gerçeklere daha uygun olan "Türk Tezi"nin de işlenmesi ve gündemde tutulması gerektiği düşünülmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Pomaklar, Pomakça, kimlik, dil, saha araştırması

---

\* Prof. Dr. Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim üyesi,  
[eyilmaz@sakarya.edu.tr](mailto:eyilmaz@sakarya.edu.tr)

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 13 Mart 2021

## Abstract

The inhabitants of the Balkan geography are rich in diversity, although their population is small in complex. In the Balkans, the geographic region that is included in today's Greece is a very historical, political, social and historical region for the Turkish nation. Although there have been agreed decision about the origin of these nations like Bulgarians, Serbians, Greeks, Albanians, Bosnians and Croatians apart from few exceptions, there hasn't this general acception about the origins of Pomaks, Gorani and Torbesh. In this point, while Serbians, Bulgarians and Macedonians claim that Pomaks, Torbeshs and Goranies are Islamized Serbians, Macedonians and Bulgarians, even Russians believe that these nations are Muslims, whose origin date back to Slavic. Today Pomaks are mostly in the highlands of Greece and Bulgaria, and they have struggled for their survivals and identities. Histories, origin, their migration route for their today's settlement place of Pomaks are controversial issue, and their language is open to debate. Thesis about this issue are rather than being academic, they are politic and ideologic. In the enlightenment of the topic, we cannot easily say sources of existing Bulgarian, Serbian, Grek and Macedonian are objective. In this regard, the field work which was made by us, we directly interviewed with Pomaks and identified their language and socio-cultural structure and the results were resolved. As a result, it is thought that "Tukish Thesis", which is more suitable for historical facts, should be processed and kept on the agenda in front of the theses mentioned above.

**Key Words:** *Pomaks, Pomak language, identity, language, field researche*

## Giriş

Balkan coğrafyası sakinleri, nüfusları nispeten az olmakla birlikte, çeşitlilik bakımından oldukça zengindir. Balkanlarda, özellikle bugünkü Yunanistan'ı, Bulgaristan'ı, Kuzey Makedonya'yı ve birçok etnisiteyi içerisine alan Eski Yugoslavya bölgesi Türk milleti için tarihî, siyasî, sosyal ve kültürel açıdan son derece önemlidir. Osmanlılardan çok önceleri bölgeye yerleşen Gagavuz, Kuman-Kıpçak, Peçenek gibi Türk boylarının akıbeti Türk tarihi açısından önemli bir problematiktir. Nitekim, Lozan'dan beri "resmi azınlık" statüsünde yaşamakta olan "Batı Trakya Türkleri" başta Rodos olmak üzere "12 Ada Müslüman Türkleri", Türkçeyi ikinci dil olarak kullanan ve bugünkü sayıları 70.000'i bulan İstanbul ve Anadolu Rumları da mevcuttur. Balkanlarda; Bulgarlar, Sırp, Yunanlılar, Arnavutlar, Boşnaklar ve Hırvatlar gibi mensuplarının sayısı bakımından diğerlerine göre fazla olan milletler bulunmakla birlikte, nüfusları bu milletlerinki kadar olmayan Romlar, Aşkalililer, Ulahlar gibi milletler de vardır. Pomaklar, Bulgaristan, Batı Trakya ve Doğu Makedonya'da yaşayan Müslüman bir topluluktur. Tarihî belgeler incelendiğinde, -Pomaklarla ilgili Yunan tezi, Makedon tezi ve Sırp tezi ileri sürülmekle birlikte- XI. yüzyılda Orta Asya ve Kafkaslar'dan Balkanlar'a göç eden Kuman Türkleri'nin bakıyeleri olduğunu savunan Türk tezinin de mevcudiyetini zikretmek mümkündür. Nitekim, Kuman Türkleri'nin XI. yüzyılda Balkanlar'a geldikleri, Pirin ve Vardar Makedonyası'yla Rodoplar'a yerleştikleri bilinmektedir. Kuman Türkleri, bazı bölgelerde Slav unsurlarıyla karışarak büyük ölçüde ana dillerini kaybetmelerine rağmen, geleneklerini korumayı başarmıştır. XI.-XIV. yüzyıllarda güneyden Müslüman Türklerin Balkanlar'a gelişiyle Kumanlar'ın çoğu eski dinlerini terk ederek İslâmiyet'e geçmiştir (Memişoğlu, 2007: 320). Pomakların Türkiye'ye gelişi 1878 yılı Osmanlı-Rus savaşından sonra ve izleyen yıllarda yaşanan göçlerle yoğunluk kazanmıştır (Özcan, 2013: 50). Başta Edirne ve Kırklareli olmak üzere Bursa, Eskişehir, İzmir, Manisa gibi illerde yaşayan Pomaklar, tıpkı Boşnak, Hırvat, Sırp, Bulgar, Yunanlılar gibi kadim bir halktır (Gençal ve Beşiroğlu, 2014: 835).

## Kavramsal Çerçeve

### Pomak adının anlamı

Pomak, adını ilk olarak 1882 yılında F. Kanitz açıklamıştır. Kanitz, Slavca "pomoçi" (yardım etmek) fiilinin "pomagaçi" (yardımcılar) şeklinden geliştiğini ve Pomakların Türk ordusunda yardımcı görevlerde bulunmalarından dolayı bu adı aldıklarını öne sürmektedir. Pomak isminin, 14. asırda Anadolu'dan Balkanlara gelen soydaşlarına maddî ve manevî yönden

destek sağlayan ve Osmanlı ordusunun “öncü” ve “ileri” keşif kollarında aktif olarak görev yapan Kumanlara “yardım eden”, “yardımcı” anlamını ifade etmek üzere Slavlar tarafından verildiği de ifade edilmektedir (Alp, 2008: 24-25).

### **Pomakların kökeni meselesi**

Kaynaklarda, Orta Asya’dan göç eden Türk kavimleri arasında sayılan Hunlar, Avarlar, Peçenekler ve Kumanlar’ın, Karadeniz’in kuzeyinden göç ederek Balkanlara ve Doğu Avrupa’ya yerleştiklerini görmekteyiz (Hersak, 2002: 221-247). Tarihî, kültürel ve filolojik kaynaklar ve belgeler, bize Pomakların Orta Asya ve Kafkaslar’dan Balkanlar’a göç eden Kuman Türkleri’nin torunları olduğunu düşündürmektedir. Nitekim, Peçenek ve Kumanlar, Karadeniz’in kuzeyinde ve Doğu Avrupa’da devlet kuramamakla birlikte geniş alanlara nüfuz etmişlerdi. Gerek Rus Knezliklerinin kendi aralarındaki mücadelelerinde, gerek Bizans’ın kendi içinde ve komşu devletlerle olan mücadelelerinde Peçenek ve Kumanlar, yardımları alınmak için sürekli kendilerine başvurulmuş silahlı kuvvetler olarak öne çıkmışlardır (Pritsak, 2002: 509-521). Ancak, 1091 yılında Kumanların desteğini alan Bizans, Peçeneklere Lebunium’da ağır bir darbe vurarak, onların tarih sahnesinden çekilmelerine sebep olmuştur. Bu yenilgiden sonra birçok Peçenek ölmüş, kalanlar da Balkanlara dağılmıştır. Böylece Balkan bölgesinde nüfuz, bir süre Kuman-Bizans etkisinde kalmışsa da Pomakların yaşadığı Rodoplar ve Pirinler daha sonra tarihî süreç içerisinde Bizans, Bulgar ve Sırp nüfuz alanları içinde kalmıştır. Böylece, Osmanlıların 14. yüzyılın sonları ve 15. yüzyılın başlarındaki gelişlerine kadar Pomaklar yüzyıllarca Bizans, Sırp ve özellikle Bulgar egemenliğinde yaşamıştır. Bu nedenle de başta dilleri olmak üzere birçok özelliklerini yüzyıllar boyunca hâkimiyetleri altına girdikleri Bulgarların baskısı ile değiştirmek zorunda kalmıştır (Alp, 2008: 24-25).

Saha araştırmamıza konu olan “Pomaklar”ın kökeni ile ilgili başlıca üç tez söz konusudur:

- a) **Bulgar Tezi:** Pomakların, Bulgar kökenli olduklarına dair ortaya atılan tezin temel dayanağını lengüistik tespit oluşturmaktadır. Pomakçanın; Güney Slav dilleri içinde yer alan Bulgaro-Macedonian dil grubu içinde yer almasına istinaden, onların “Müslüman-Bulgar” olduklarıdır. Ancak, sadece dil birlikteliği açısından, her iki toplumun kan bağının olduğunu veya her iki toplumun da Slav ırkından geldiğini savunmak; gerçekçi bir teori değildir.

- b) **Yunan Tezi:** Bu teze göre; Pomaklar, çok eski Trakyalı kavimlerin soyundan gelmektedir. Pomaklar; önceleri Helenleşmiş, Latinleşmiş sonraları Slavlaşmış, dinsel olarak önce Hıristiyanlaşmış daha sonraları Müslümanlaşmış bir kavimdir. Dağlık bölgelerde yerleşerek, saflıklarını korumuşlardır. Pomak'ın, Eski Yunanca “pomax” (içkici) kelimesinden türediği de iddia edilmektedir.
- c) **Makedon Tezi:** Bu teze göre; Pomaklar'ın, yine kullandıkları dilleri delil gösterilerek Müslüman Makedon oldukları iddia edilmektedir.

Eğer Pomaklar, Bulgarların iddia ettiği gibi Müslüman Bulgarlar ise neden Bulgarlar gibi Bulgarca'yı konuşamamaktadırlar? Yine, gerçekten Müslüman Bulgarlar iseler, neden Bulgarlar gibi, Bulgarca'yı değil de Bulgarlar tarafından “bozuk Bulgarca” olarak tanımlanan Pomakçayı konuşmaktadırlar. Öte yandan Pomaklar asimile olup Bulgarca'yı bu yüzden bozulmuş ise, Bulgarların Bulgarca'yı neden bozulmamıştır? Pomakların dillerindeki bozulma, onların Müslüman olmalarına bağlanacaksa eğer bu da ciddi bir veri değildir. Çünkü, Pomakçadaki Arapça oranı yaklaşık %10 seviyesindedir. Bu sebeplerle, Pomaklara, sadece konuştukları dilin Bulgarca'ya benzemesi nedeniyle Bulgarlık iddialarında bulunmak çok erken bir teşhis olacaktır. Bu nedenle, daha fazla delil ele alınarak gözden geçirilmeden, Pomaklar hakkında Bulgarlık iddiasında bulunmak, bilimsel sonuç taşımaktan uzak olacaktır. Ayrıca bu konuda ulaşılmış verileri, ele geçirilmiş delilleri sunmadan, dikkat çekilmesi gereken önemli bir nokta da, kendilerine kabul etmediği başka bir millet aidiyeti atfedilen milletin iradesinin ne yönde olduğunun dikkate alınması mecburiyetidir.

### **Pomakça**

Pomaklarla ilgili en çok istismar edilen konuların başında dilleri gelmektedir: *Pomakça*. Pomakçanın içinde yüksek oranda Slav kökenli kelimenin bulunması Pomakların Türk olmadıklarına dair tezin temelini oluşturmaktadır (Memişoğlu, 2007: 320). Ancak, bu durumun asıl nedeninin birçok dil için geçerli olan ödünçleme hadisesi olabileceği dikkatlerden kaçırılmamalıdır. Pomakça, fonetik açıdan kulağa hoş gelen ve düzgün bir dil olmamakla beraber, henüz standartlaşmış bir gramer yapısına sahip değildir. Öte yandan Pomakçaya ve Pomaklara ait kendileri tarafından yazılmış bir yazılı tarihî belgeye, herhangi bir edebi esere, kayıta rastlanılamamıştır. Ancak, Alay'ın (2019:26) işaret ettiği üzere, Balkan



coğrafyasında halk müziği ve halk şiirinin kadim bir ürünü olarak, Pomak toplumu başta olmak üzere birçok Balkan halk kültüründe söylenegelen “pesna”lar dikkat çekicidir.

Konuşulan bir dil olmasına rağmen Pomakçada; rakamların, sayı sayma özelliklerinin, matematiksel ifadelerin; bu dil içinde yaygın bir tanımlanma biçimi yoktur. Sayı sayma dizininde ancak beşe kadar sayılabilir. Beşten sonraki sayı sayma; Türkçe adlandırmalar ile yapılabilmektedir. Diğer bütün matematiksel ifadeler, Türkçedir. Öte yandan Pomakçanın kullanıldığı bölgelere bakıldığında; kelime telaffuzları bakımından, birbirlerine çok yakın yörelerde yaşanılmasına rağmen sanki büyük bir dil ailesi içindeki lehçe farklılıkları gibi farklar mevcuttur. Birbirine çok yakın iki farklı bölgeden bir araya gelen iki kişi, bazen birbirini anlamakta zorluklarla karşılaşabilmektedir. Hatta bölgesel farklılığın yanı sıra; daha dar kapsamlı olarak, yan yana olan komşu köyler arasında bile ciddi kelime farklılıklarının olduğu bilinmektedir. Bu meyanda isim, sıfat ve zamirlerin, bölgelere göre farklı kelimeler ile ifade edilmelerine de sık rastlanılmaktadır. Pomakça diye konuşulan birçok varyantın varlığını kabul etmek gerekmektedir. Pomakça için söylenebilecek, Pomakçanın en doğru konuşulduğu, kullanıldığı bir “merkez Pomakça”dan söz etmek şimdilik mümkün görünmemektedir. Pomakça; %30 Ukrayna, Bulgaristan ve Makedonya Slavcası; %20 Oğuz Türkçesi; %15 Nogay Türkçesi; %10 Arapçadan oluşmaktadır. Çağatay Türkçesi Pomakçayı büyük ölçüde etkilemiştir. Saha araştırmamızda elde edilen bulgular, bu görüşü destekler niteliktedir (Alp, 2008: 24-25).

## **Araştırma Amaç, Yöntem ve Teknikleri**

### **Araştırmanın Amaç ve Problemi**

Pomakların tarihi, kökeni, bugün iskân hâlinde buldukları bölgeye gelirken izledikleri göç yolları ve kullandıkları dil tartışmalıdır. Konu ile ilgili ortaya atılan tezler, akademik ve tarafsız olmaktan ziyade, politik ve ideolojik bir karakter taşımaktadır. Araştırmanın yapılmasındaki temel amaç, Bulgaristan’da ve Yunanistan’da yaşayan Pomaklar ile yapılan doğrudan görüşmeler çerçevesinde, sosyo-kültürel yapı çözümlenmelerinden ve dil kullanımlarından elde edilen bulgular bağlamında konunun aydınlatılmasına katkı sunmaktır.

### **Araştırma Yöntem ve Teknikleri**

Araştırmamız, saha araştırmasının verilerine dayanmaktadır. 22.07.2011-29.07.2011 tarihleri arasında gerçekleştirilen araştırmamız, Yunanistan’da; İskeçe ili Mustafça Belediyesine

Küçük Mustafaça, Sadnovitsa, Yassıören, Demircik köyleri ile Gümölcine iline bağlı Mehrikoz adlı Pomak köylerinde özellikle yaşlılardan olmak üzere 7 erkek ve 5 kadınla; 12.09.2011-15.09.2011 tarihleri arasında da Bulgaristan'daki Gotse Delçev iline bağlı, Debren, Daynovo, Ribnovo, Bukovo, Leşteni, Osikovo, Kornitsa, Oreşe, Ablanitsa, Kruşevo, Valkosel, Dolno Drano, Ablanitsa, Oreşe adlı Pomak köylerinde yine özellikle yaşlılardan olmak üzere 14 kadın ve 12 erkek olmak üzere toplam 38 kişi ile, Pomakların söz varlığı üzerine mülakat yoluyla "saha araştırması" yapılmış ve elde edilen bulgular, dil kullanımları bakımından karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Yine Kuman-Peçenek bakiyesi olan Makedonya'da Üsküp'e bağlı Drzlovo, Malçişte, Svetova, Koliçane, Pagaruşe köylerinde de 15 erkek ve 11 kadınla yapılan yüz yüze görüşmelerle, dil malzemesi değerlendirmesi açısından görüşülen kişi sayısı 44'ü bulmuştur. Araştırma yapılan coğrafi saha üç ana başlıkta toplanabilir:

- a) **Balkan (dağlık) bölgesi:** Pomak Türklerinin yoğunlukla yaşadığı bölge,
- b) **Yaka bölgesi:** Pomak Türkleri ve Çıtak Türklerinin karma olarak yaşadıkları bölge,
- c) **Ova bölgesi:** Çıtak Türklerinin yoğun olarak yaşadıkları bölge.

## Bulgular

### Pomakçadaki Türkçe kökenli kelimeler/kelime grupları

- a) **Türkçeden alıntılanan kelimeler:** abli (<abla), açık, akşam, altı, amıca-amıce, ana+m, arkadaş, at, at-ır-lar, ay, ayran, ayrı ayrı, baba, babayko, bakarç, baklava, balluk (<bolluk), bardak, basamak, basma, bayagi (<bayağı), bayram, bebe, bej (<beş), belik, ben-di-sa, beşik, bile, bin, birkaç, bitmek, boğday, boncuk, buba+m, bugün, bukata (gelin), burun, çene (dişin içteki kısmı), çatal, çevirme, çocuk, çubuk, daddırmak (<tattırmak), dağıt-tir-ir-di-k, dakuz (<dokuz), darak, darı, davar, dedo, demek (demek ki), demir, deri, deve, od deve (deve+den), dilenci+ye (dilenciler), doksan, dokunma (zarar), dört, duymak, düdük, düşek, düşeme, elli, ergen, et, firle, firlet, gec, gene, gümüş, gün, gündüz, güreş, hamut, içki (içecek), içün-için, iki, kalın çörek, kaçamak (mısır unu, eritilmiş tereyağı ve peynirden yapılan bir yemek), karanlık, kardaş, kaymak, kazan, kekele-r-sa, kırklama, kırkma, kırğ (<kırk), kırğ bir, kısa, kişi, komşu-

komşî, kolan, koym-ur-lar, kurşun, kuşak, nene, ocjak, oda, on, öfürmek (<üfürmek), pamuk, pis, pişirmek, sabah, püskül, sarmaşık, sekiz, siğmen (<seğmen), sonra, söndürmek, süs, süt, sütlaç (koyu süt); söylemek, şamar, şimdi (<şimdi), şoltiya (<şilte), tarla, taşımak, tavan, tepsiya, terlik, tumani, toplamak (<toplamak), tutunca (tütün), tütün, türlü türlü, ulaşık, uluk (<oluk), üj (<üç), yalnız, yapağı, yatak, yavaş yavaş, yemek, yedi, yetmiş, yenge, yoğurt, yufka.

- b) Arkaik özellik gösteren Türkçe kelimeler:** baldıza, bunar, çetik, elti, güyü, kart, güveyi, sağdıç, torun+i (torunlar), uruk, yaşmak.
- c) Türkçe kalıp sözler:** Allah razı olsun buyurun, başın (ız) sağolsun, bereket versin, elhamdülillah, hayır olsun (günaydın), heg gidi dey, hoşj geldiniz, şükür Allah'a, ne kullandı-sa hiç (olumsuz yapı).
- d) Türkçe kökenli kelimelere Türkçe ekler getirilerek oluşturulan Türkçe kelimeler:** amuca+lık (amca çocukları için kullanılır, yeni fonksiyon) ana+çe (anacığım), baba+çı (babacığım), başta+tı (babası), bir+de, bir+inci, iki+nci, isi+ce, ılıca, keçi+li, kes-il-mez, tuz+luk, var-di.
- e) Türkçe kökenli kelimelerden oluşturulan birleşik yapıdaki kelimeler:** adım çöreği, anneanne, ayak kemiği, gelin ata, sıra yemek (sıradan yemek) süt parası.
- f) Yabancı kökenli kelimelere Türkçe ekler getirilerek oluşturulan kelimeler:** akıl+lı, akılsız, akşam+dan, akşam+leyin, ayn+i, cehil+lık, hasta+lık, evlat+lık, fırın+cı; fukara+lık, hılabe+cı; gerdan+lık, kahve+ci; kep+siz, kurban+çı, merakli+ya, nazar+lık, sabah+ın, sabahle, sabah+leyin, sabun+çe, semer+ci, şen+lik, şüphe+li, temiz+lemek, zorle.
- g) Yabancı kökenli kelime ve Türkçe kökenli kelimeler ile oluşturulan birleşik yapıdaki kelimeler:** nazar taşı, bir vakit, mısır ekmeği.

## Pomakçadaki Türkçe dışında bir dilden alıntılanan kelimeler/kelime grupları

- a) **Arapça kökenli kelimeler:** akraba, ama, asıl, adet, asker, bazitsi (bazıları), berekat (teşekkürler), bismili (besmele), borç, cemiyat, ceneze, cin, çeyiz, çörek, çul, dayma (<daima), dua, duva, elbette, emrallah, evlat, ezan, fakir, fazla, fukara, hayır, hayvane, hazır, hısım, insan, izmet-hizmet, kadife, kamet, kaval, kavad (<kavvad), keferet, kere, kına, kısmet, mavi, maşallah, merhaba (bir kişi varsa), merhabayın (çok kişi varsa), mesela, misafir, misal, misir, muska, muhtar, nazar, nikah, sabah, saltanat, sebep, sefte-sefta (<siftah), sicim, simit, sufra (<sofra), sofras, sülale, sünnet, şerit, tamam-taman, taman, taraf, tas, tayfa (aile), tencere, yani, zaman, zayıf.
- b) **Farsça kökenli kelimeler:** abdest, aynışte (<angişte), bahşiş, biki (<belki), çardak, çeşme, çınar, çinbiş (<cunbiş), çift çift, çoban, çöp, çuval, çünkü, duvar, düşmani (düşmanlar), gul (ince telaffuzlu), hane, hoca, hoce, hüç (<hiç), günah-güneh, hasta, kemer, köşe, nişan, pare, para-pari, pari (para), pazar, pazar, pirinç, şeker, tane, zurne.
- c) **Slavca kökenli kelimeler:** petak, soba.
- d) **Fransızca kökenli kelimeler:** bonbon-bonboni-bonbone, doktor, jaket, kare.
- e) **İtalyanca kökenli kelimeler:** lira (reşat altını).
- f) **İtalyanca kökenli kelime:** çokolade.
- g) **Rumca kökenli kelimeler:** bide (<pide), fener, fûrun (<firin)”, keramid (<kiremit), semer
- h) **Yabancı kökenli kelimelere Türkçe ekler getirilerek oluşturulan Türkçe kelimeler:** akıl+lı, akılsız, akşam+dan, akşam+leyin, ayn+i, cehil+lık, hasta+lık, evlat+lık, fırın+cı; fukara+lık, hılabecı; gerdan+lık, kahveci; kep+siz, kurban+çı, merakli+ya, nazar+lık, sabah+ın, sabahle, sabah+leyin, sabun+çe, semer+ci, şen+lik, şüphe+li, temiz+lemek, zorle.

- i) **Yabancı kökenli kelime ve Türkçe kökenli kelimeler ile oluşturulan birleşik yapıdaki kelimeler:** nazar taşı, bir vakit, mısır ekmeği.
- j) **Yabancı kökenli kelime ve yabancı kökenli kelimeler ile oluşturulan birleşik yapıdaki kelimeler:** zaval vakti, sofraba, tri dane, mladata buka, baştı (büyükler), maytab (<mah-tab).

## Sonuç ve Tartışma

Pomaklar, Torbeşler ve Goralılar'ın dağlık bölgelerde yaşamaları dil incelemeleri açısından elverişli bir durumdur. Çünkü; merkezden uzak olma, ilgili unsurların bölgesel dillerden daha az etkilenmeleri anlamına da gelmektedir. Ayrıca, bu diller arasındaki dil ve kültür bakımından benzerlik dikkat çekicidir. Pomakça olarak adlandırılan dilin henüz bir yazı dili, alfabesi olmadığı da dikkate alınırsa Pomakçanın başka bir dilin etkisi altına girmesi, sentaks yapısının büyük ölçüde benzeşmesi doğal karşılanabilir. Halihazırda, Pomakların kullandıkları dilin bozulmuş bir Bulgarca olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum iki şekilde açıklanabilir:

- i) Pomak Türkleri, baskı ve zorlama sonucu öğrendikleri Bulgarca'yı unutmaya başlamıştır, unutmak üzeredir. Yaptığımız saha araştırması çerçevesinde, bu unutulmuş Bulgarcanın yerini Türkçenin aldığı söylemek mümkündür. Özellikle Yunanistan'daki Pomakların söz varlığı içerisinde Türkçeye daha çok yer verdikleri tespit edilmiştir.
- ii) Pomak Türkleri, Bulgarca'yı birkaç asırdır öğrenmekte ve kullanmaktadır. Ana dili olan Türkçenin yerini henüz almaya başlayan ve Türkçe ile yapısal olarak benzeşmeyen Bulgarcanın özellikle sentaks yapısı Pomakları zorlamaktadır. Bu durum da, ortaya karma olmakla birlikte Bulgarca'ya yakın bir dili çıkarmaktadır.

Yunanistan bölgesindeki Pomaklarda daha çok olmakla birlikte, Bulgaristan bölgesindeki Pomakçada Türkçe kökenli kelimelerin kullanımı yüksek orandadır. Bulgaristan bölgesindeki Pomakçada Türkçe kelimelerin nispeten az olması, Bulgarların baskısı ile açıklanabilecek bir durumdur. Her iki bölgede kullanılan Türkçe kelimeler içinde arkaik özellik gösteren Türkçe

kelimeler azımsanmayacak miktardadır. Bu hâliyle bile Pomakların Bulgar olma ihtimali son derece zayıftır, çünkü Bulgarlar, Pomakların kullandığı arkaik Türkçe kelimeleri kullanmamaktadırlar. Eğer öyle olsaydı, bu arkaik kelimelerin Türkçe baskısı ile unutulmamasının sağlandığı düşünülebilirdi. Bulgarların, tıpkı Pomaklar kadar arkaik Türkçe kelimeleri bilmemeleri arkaik kelimelerin zorla öğretildiği ihtimalini, bu da Pomakların, bir de bu açıdan Bulgar olma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Türkçeyi anadili olarak kullanmayan milletlerin bu denli arkaik kelimeleri yoğun olarak kullanmaları normal karşılanacak bir durum değildir. Bu durum onların Türkçeyi anadili olarak kullandıklarının göstergesi olarak değerlendirilmelidir. Öte yandan yabancı kökenli kelimelere Türkçe ekler getirilmesi suretiyle yeni Türkçe kelimeler oluşturulması, yine Pomakların Türkçeyi ana dili olarak kullandıklarının göstergesidir. Yine vurgu yapılmak istenen durumlarda, Türkçenin tercih edilmesi, prestijli dil olarak kullanılması da Türkçenin önemini sergilemektedir. Pomakçada, bazı kelimelere yeni anlamlar yüklenmesi ve bu anlamların Türkçe olması, Türkçe kökenli kelimelerin, arkaik özellik gösteren Türkçe kelimelerin, Türkçe kalıp sözlerin çokluğu, Türkçe kökenli kelimelere Türkçe ekler getirilerek oluşturulan yeni Türkçe kelimeler, Türkçe kökenli kelimelerden oluşturulan birleşik yapıdaki kelimeler, yine Türkçenin önemi ve prestiji ile açıklanabilecek bir durumdur.

Balkan tarihinin karmaşık doğası göz önüne alındığında, Pomakların uzlaşılabilir bir kökeni olduğu söylenemez. Ancak, tarihî bilgiler, kültürel analizler ve dil incelemeleri göstermektedir ki; Pomaklar, Torbeşler ve Goralılar Türklere, Bulgarlardan da, Yunanlardan da, Makedonlardan da, Arnavutlardan da çok daha fazla yakınlık göstermektedir. Pomaklar, Torbeşler ve Goralılar ile ilgili olarak ciddi kaynaklar ayrılarak ortaya atılan ve savunulan “Yunan Tezi”, “Bulgar Tezi”, “Sırp Tezi”, “Makedon Tezi” bilimsel olarak kanıtlanmaya muhtaçtır. Bu tezler karşısında, tarihî gerçeklere daha uygun olan “Türk Tezi”nin de işlenmesi ve gündemde tutulması gerekmektedir. Bu çalışmanın disiplinlerarası bir anlayışla yürütülmesinin yanında, özellikle “Göç Tarihi”nin ve “Göç Yolları”nın belgelere ve kayıtlara dayalı olarak ortaya konulmasının da son derece önemli olduğu düşünülmektedir.

## Kaynakça

Alay, Okan (2019). “Balkan ve Trakya Coğrafyasında Köklü Bir Halk Kültürü Varlığı: Guslarılık (Halk Şairliği) ve Pesna (Halk Ezgisi)”. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, Cilt: 12, Sayı: 25, ss. 21-30.

Alp, İlker (2008). *Pomak Türkleri Kumanlar-Kıpçaklar*, Edirne: Trakya Üniv. Yay.

Gençkal, Berkant; Beşiroğlu, Ş. Şehvar (2014). “Pomaklar ve Pesna Geleneğindeki Pentatonizm”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 7, S. 33, ss. 835-854.

Hersak, Emil (2002). “Avarlar; Etnik Yaratılış Tarihlerine Bir Bakış”. *Türkler Ansiklopedisi*, c. 2, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, ss. 221-247.

Memişoğlu, Hüseyin (2007). “Pomaklar”, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 34, ss. 320-321.

Özcan, Seren (2013). *Pomak Kimliği*. Edirne: Ceren Yayıncılık.

Pritsak, Omeljan (2002). “Türk-Slav Ortak Yaşamı; Güneydoğu Avrupa'nın Türk Göçebeleri”. *Türkler Ansiklopedisi*, c. 2, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, ss. 509-521.

## **Geleneksel Sanatların Modern Şiirde Kullanımı: Erbain’de Telmih Sanatının İşlevselliğine İlişkin Bir İnceleme**

*The Use Of Traditional Arts In Modern Poetry: An Investigation On The  
Functionality Of Telmih Art In Erbain.*

**Fatma ÇOLAK ASAN\***

### **Öz**

Klasik şiirin önemli unsurlarından biri olan edebi sanatlar, şaire süslü ve sanatlı bir söyleyiş imkânı vermekle beraber veciz, etkili ve anlam zenginliğini içeren bir dil kurmasına da yardımcı olur. Bu yazıda önce edebî sanatlar ve klasik şiirdeki rolü tarif edilmiş, daha sonra bir edebi sanat olan telmih tanımlanmıştır. Son olarak, modern şiirin önemli şairlerinden olan İsmet Özel’in Erbain adlı şiir kitabındaki telmihler tasnif edilerek, örneklerle açıklanmaya çalışılmıştır. Şairin telmihe ne ölçüde başvurduğu ve şiir dilini oluştururken bu edebi sanatın işlevselliği gösterilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** İsmet Özel, Erbain, Şiir, Edebi Sanatlar, Telmih.

### **Abstract**

Literary arts, one of the important elements of classical poetry, not only provides the poet with a fancy and artistic expression, but also helps to establish a laconic, effective and rich language. In this article, firstly, literary arts and its role in classical poetry were described, then telmih, a literary art, was defined. Finally, the examples of telmih found in Erbain written by İsmet Özel, one of the important poets of modern poetry, was classified and tried to be explained with examples. The extent to which the poet applied telmih and the functionality of the literary art he used while creating the poetry language was tried to be shown.

**Key Words:** İsmet Özel, Erbain, Poetry, Literary Arts, Telmih.

---

\* YLS Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü,  
[fatma.asan2@ogr.sakarya.edu.tr](mailto:fatma.asan2@ogr.sakarya.edu.tr)

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 24 Kasım 2020



## Giriş

Şiir dilini günlük dilden farklı ve özel kılan unsurların en başında, kendine mahsus sözdizimi, kelimeler arasında kurulan hususi bağlantılar, bu bağlantılar vasıtasıyla oluşturulan anlam yoğunluğu, ritim ve ahenk gelmektedir. Bu yapıtaşları bizi ister istemez edebi sanatlar olarak isimlendirilen alanı incelemeye yöneltmiştir.

Edebi sanatların klasik dönemde büyük rağbet gördüğü, şairler tarafından çokça tasarruf edildiği görülmektedir. Bunun nedeni edebi sanatların, klasik şiirin asırlar boyu aynı biçimde kullanılarak kalıplaşan mana ve mazmunları dışına çıkamayan şaire, sözünü orijinal hale getirmek ve farklı bir söyleyiş yaratmak için imkân vermesidir. Divan edebiyatı estetiği sözün güzel, ince ve süslü söylenmesine dayanır. Sözün süslenmesi, şiirin estetik değerinin artırılması görevini büyük ölçüde edebi sanatlar üstlenmiştir.

Tanzimat sonrası, büyük bir dönüşüm geçiren Türk şiiri, dilde, biçimde ve muhtevada yenileşmeye giderek klasik şiir anlayışından peyderpey uzaklaşmıştır. Bu uzaklaşma, başlangıçta nispi olmuş, şairler Divan şiirinin formlarından yararlanmaya devam etmişlerdir. Modern döneme gelindiğinde ise Türk şiirinin klasik şiirle bağlantısı neredeyse tamamen kopmuş olmakla beraber, geleneğin imkânlarından yararlanmaya devam eden kimi şairlerin, şiire çarpıcı bir etki ve zenginlik kazandıran edebi sanatları kullanmayı tercih ettiklerini, bu manada gelenekle temaslarını sürdürdükleri görülmektedir. Bu makalede, İsmet Özel'in *Erbain* adlı kitabında yer alan şiirleri, telmih sanatı bağlamında yeni bir okumaya tabi tutacak, telmih yapılan unsurları sınıflandıracak ve telmihin İsmet Özel şiirinde ne tür bir işlev üstlendiğini ortaya koymaya çalışacağız.

### Edebi Sanatlar Ne İşe Yarar?

Hüner göstermek sanatın doğasında mevcuttur. Bu hüner, klasik şiir söz konusu olduğunda, büyük ölçüde edebi sanatlarla ortaya konuyordu. Zira geleneksel şiir zevkinin hâkim olduğu dönemde şair, yeni ve orijinal olanı yakalama derdinde değildir; o, kuralları, kaideleri ve hudutları çizilmiş bir şiirsel evrende, tenevvü anlayışıyla “sözcükleri işleyen bir kuyumcudur. Çünkü ne söylendiği değil, nasıl söylendiği yani biçim, eda ve ses önemlidir. Şairler aynı temaları birbirlerinden daha güzel söylemek için yarışır.” (Alkan, 2005: 406-407) Edebi sanatlar tam da bu noktada fonksiyon üstlenir. Defalarca dile getirilen bir mazmunu, yepyeni bir bakış açısıyla yeniden üretmek edebi sanatlar sayesinde mümkün olmaktadır. Edebi sanatlar, edebi dilin güzel, etkili ve ilgi çekici kılarak bu sayede okurun duygularını harekete geçirir ve onu ikna eder. (Mermer, 2006: 151) Bu işlevleri yanında, edebi sanatlar, içinde yer aldığı

metnin anlam katmanlarını ortaya çıkarmada pay sahibidirler. Kısacası, söz sanatları edebi metinlerinin derin anlamlarının açığa çıkarılmasında hususi öneme sahiptir. (Dilçin, 1997: 256)

Edebiyatımızın Batı tesirinde şekillenmeye başladığı dönemde de edebi sanatlar bu işlevi sürdürmeye devam etmiştir. Şu farkla ki eski/geleneksel kalıplara başkaldıran şair, geçmişle arasındaki zihinsel/biçimsel köprüleri atarak bir yük addettiği birikimi çoğunlukla dışlasa da edebi sanatlara, kendi özgün şiirsel söylemini var etme cehdi içinde, değişen devrin ve toplumsal koşulların etkisiyle başka bir zihinsel formasyonun süzgecinden geçirerek müracaat etmiştir. Zira “yeni olmak “eski”nin sırrını bulmaktır. Çünkü o “eski” bir nevi ölmezlik kazanmıştır. Şair de zaten o ölmezlik sırrının peşindedir.” (Karakoç, 2007: 109)

Modern şiirin temel enstrümanı olan imge ile edebi sanatlar arasındaki ilişkiyi açıklayan İlhan Genç hem konuşma dilinde hem edebi dilde düşüncüyü renklendiren imgenin edebi sanatlar vasıtasıyla oluşturulduğunu söyler. Dili söyleme dönüştüren şair/yazar, bu söylem içinde imgeler yaratırken ifade gücünün mühim bir vasıtası olan edebi sanatlara başvurur. (2005: 6)

### **Telmih Nedir?**

Telmih, *İslam Ansiklopedisi*'nde, manzum veya mensur bir metinde âyet ve hadislerle, çeşitli olaylara, kıssalara, vecize, atasözü vb. kalıplaşmış ibarelere gönderme yapma sanatı olarak tarif edilmektedir. Kaya Bilgegil'e göre ise, sözlük anlamı “parıl parıl parlamak” olan telmih, edebiyatta, fıkra, nükte, kıssa, mesel gibi evvelce bilinen unsurlara, tarihe mal olmuş vakalara yahut ilmi bir meseleye işaret etmek suretiyle ifadenin parlatılmasını sağlar. (1989: 267) Tanımda, telmihifin ifadenin parlatılmasına yarayan yönü vurgulanmış olsa da, bizce telmihifin asil önemi müstakil yahut mürekkep bir şekilde işaret edilen olayın/durumun/olgunun, metni okurun zihninde çok katmanlı ve çok anlamlı hale getirmesidir. Şair bunu yaparken çok uzun anlatılması icap eden bir şeyi, birkaç kelime ile kısa yoldan hatırlatır. Berat Açıl, bu duruma “anlatı ekonomisi” adını vermektedir. Anlatı ekonomisini bir vakayı, bahsi, kıssayı kısa anlatmak olarak tanımlayan Açıl, telmihifin, ortak hafızaya başvurarak başardığı bu “ekonomik” anlatma tarzı ile metinlerarası bağlantılar kurmayı sağladığına dikkat çeker. (2014:15)

Şairin, şiirin bütününde kastettiği manayı, taşıdığı çağrışımlarla zenginleştiren telmih, okur ile şair arasında ortak bir metinsel/kültürel/tarihi zemin oluşturarak, şiirsel düzeydeki paylaşımı da zenginleştirir ve güçlendirir. Şaire ana metin içinde alt-metinler oluşturarak, çok katmanlı bir şiir dili inşa etme fırsatı sunar. Okuru ise okuduğu metin dışındaki başka metinlere/durumlara/olaylara doğru sürükler. Bu itibarla telmih, metinlerarasılığı da

bünyesinde barındırır. Bir estetik düzen olarak telmih, İslami sanatlarda güzelliği gösteren bir işaret hüviyeti taşır. Muhataba evvelce aşına olduğu bir şeyi hatırlatan telmih inma ettiği anlam okur tarafında alımlandığında eserin sırrı açığa çıkar, böylece eserden alınan edebi haz da çoğalır. Okur ve yazar arasındaki hafıza ortaklığı sanatın varoluş şartlarındandır. (Havlioğlu, 2015: 16)

Telmih yapılacak unsurlar çok çeşitli olabilir. Klasik Türk şiirinde, en fazla telmih in, geleneğin bütün zevkini, muhayyilesini, idrak tarzını, hayat tasavvurunu yansıtan, geleneksel hayat değerleriyle de örtüşen Yusuf ile Züleyha, Ferhat ile Şirin, Leyla ile Mecnun gibi aşk hikâyelerine yapıldığını görüyoruz. Bunun dışında, Kutsal Kitaplar, Hz. Muhammed'in mucizeleri, Peygamber kıssaları, tasavvufi öyküler ve kahramanları, Arap ve Fars edebiyatlarından gelen efsanevi ve tarihi kahramanlar, klasik mazmunlar, kelim-ı kibarlar vb. sıkça telmih yapılan unsurlardandır. Bir İslam toplumunun edebi eserlerinde, dini kaynaklı telmih unsurlarının yaygınlığı garipsenmemelidir. Bunlar ortak bir kültürün şeceresi, kolektif zihniyetin kodları ve toplumsal hafızanın ilmekleri olma vasfıyla, şairle okurun, şiir üzerinden bir bakıma şiir dışına yaptıkları yolculuklardı ve kolektif bilinçte anlam kazanıyorlardı. Günümüz şiirinde ise, telmih yapılan unsurların, kısmen daha da çeşitlendiğini, örneğin Batı kaynaklı efsanelerin, Yunan mitolojisinden gelen figürlerin ve yine Batı kanonundan motiflerin kendine yer bulduğunu, Batı'nın epik birikiminden de yararlandığını görüyoruz. Buna karşın, dini hüviyete sahip telmih unsurlarının şiirde yer alması, şairin dünya görüşüne bağlı olarak değişkenlik göstermektedir.

Çalışmamızın nesnesi olan *Erbain*, İsmet Özel'in *Geceleyin Bir Koşu* (1966), *Evet İsyan* (1969), *Cinayetler Kitabı* (1975) ve *Celladıma Gülümserken* (1984) isimli şiir kitaplarında ve kimi süreli yayınlarda yer alan şiirlerinden oluşmaktadır. Çalışmamızda *Erbain*'in Çıdam Yayınları tarafından Mart 1992'de yapılmış dördüncü baskısı esas alınmıştır.

İsmet Özel, 1960 sonrası Türk şiirinde adından söz ettiren bir şairdir. Yılmaz Daşcıoğlu'na göre, "1960 sonrası Türk şiirinde askeri darbenin ve hazırlanan yeni anayasanın getirdiği atmosferin önemli bir etkisi vardır. Bu dönemde II. Yeni şairleri olgun eserler vermeye devam ederken, ihtilalin sonrasındaki hürriyet havası ve 1963 yılında ölen Nazım Hikmet'in şiirlerinin Türkiye'de yayımlanması bu dönemde yazılan şiirlerin niteliğini belirleyen faktörler arasındadır." (2006: 18). Söz konusu dönemin siyasi ve politik havası Özel'in şiirlerinde de yankısını bulmuştur. Öte yandan protest, sloganik, propagandaya yönelik hatta partizanca bir edayla yazılmış şiirlerinde bile İsmet Özel, şiirin kendine mahsus estetiğinden ödün vermeyerek

özgün bir şiir dilini kurmayı başarmıştır. Kanaatimizce, Özel'in Türk şiirinde edindiği yer de bu başarıdan kaynaklanmaktadır.

### **Erbain'de Telmih Unsurları**

*Erbain*'i, çalışmamız bağlamında dikkatli bir okumaya tabi tutmamız neticesinde, toplamda 88 adet telmih unsuru tespit ettik. Bunları verimli bir şekilde inceleyebilmek için belli başlıklar altında tasnif etme yoluna gittik. Bu başlıkları şöyle sıralayabiliriz:

1. Peygamberler ve peygamberlerin hayatlarından motiflere telmihler
2. Dinî/Ladinî kavramlara telmihler
3. Biyografik telmihler
4. Yunan mitolojisine telmihler
5. Türk ve Dünya tarihine telmihler
6. Politik/Siyasi telmihler
7. Felsefe, bilim ve sanat konulu telmihler
8. Batı Edebiyatına ait eserler, figürler ve motiflere telmihler
9. Sosyal hayata, örf, adet ve ananelere telmihler.

Söz konusu 88 adet telmih unsurunu bu dokuz başlık altında tasnif ettiğimizde, telmih konuları içerisinde peygamberler ve peygamberlerin hayatlarından motiflerin 15 adet telmihle ilk sırada yer aldığını ve bu telmihlerin tamamının 1974-1984 arasında yazdığı şiirlerde yer aldığını görüyoruz. Onu 14 adet telmihle Türk ve Dünya Tarihine yapılan telmihler takip etmektedir. En az telmih yapılan konu ise Yunan mitolojisidir. Bu sonuç bize, İsmet Özel'in İslami dünya görüşü dairesine girdiği 70'lerin ortalarından sonra yazdığı şiirlerde, sahiplendiği ve savunduğu İslami tezi belirginleştirmek adına dini telmihlerden yararlandığını göstermektedir.

İsmet Özel şiirinde telmih nasıl bir işlev üstlendiğini anlayabilmek için, yaptığı telmihlerden bazılarını çözümlememiz ve bağlamı içerisine oturtarak anlamlandırmamız yerinde olacaktır. Bu amaçla her bir başlıktan iki adet telmihi aktarıp, içlerinden birini tahlil etmek istiyoruz.

İsmet Özel, *Şiir Okuma Kılavuzu* adlı kitabında şöyle yazar:“Simyacılığın, psikanalizin, Marksizm'in, mitolojinin, tarihin imalarıyla anlam kazanan, yani onların simgesel değerleriyle bir varlık olan şiir, simgeler yerli yerine oturduktan sonra belki şiir olmaktan çıkacaktır. Şiir,

bizim neyi simgelediğini bilmeden de hayatımız içinde anlamlandırabildiğimiz, neyi simgelediğini bildiğimiz zaman da anlamlı oluşundan bir şey kaybetmeyen metindir.” (2004: 47)

Bizce, İsmet Özel şiirinin neyi simgelediğini, şiirine yerleştiği telmih öğelerinin izini sürerek pekâlâ anlayabiliriz.

Listemizde ilk sırada yer alan “Peygamberler ve peygamberlerin hayatlarından motifler içeren telmihler” başlığı altında *Erbain*'den tespit edebildiğimiz 15 adet telmihten ikisini barındıran bölümleri aynen alıntılama uygun olacaktır.

“ham elmalar yemekten göveren dudaklarım

mırıldanmasın şehrin mutantan ve kibirli ağrısını” (Üç Frenk Havası, s.29)

“Ben İsmet Özel, şair, kırk yaşında.

Her şey ben yaşarken oldu, bunu bilsin insanlar

ben yaşarken koptu tufan

ben yaşarken yeni baştan yaratıldı kainat

her şeyi gördüm içim rahat

gök yarıldı, çamura can verildi”

(Celladıma Gülümserken Çektirdiğim Son Resmin Arkasındaki Satırlar, s.9)

Kitabın ilk şiiri olan ve “Ben İsmet Özel” diye başlayan bu ifadelerde en çok dikkati çeken, şairin büyük badireler atlatmış, büyük fırtınalardan sağ çıkmış insanlara mahsus kendinden emin ve mutmain sesidir. Kopan tufana, kâinatın yeni baştan yaratılmasına, göğün yarılp çamura can verilmesine bizzat şahit olan şair, bütün bu olağanüstü ve bir beşerin havsalasının sınırlarını zorlayacak süreçlere vakıf olmuş ve adeta yaşamıyla/ölümüyle içselleştirmiştir. Böylesi doğal/doğüstü/metafizik hadiseleri, aklın ipliğini koparmadan büyük bir sükûnetle seyrederken onlarda saklı biricik hakikati hazmetmiş biri sıfatıyla, yaşadığı tecrübeyi insanlara ilan etmektedir. Bu dizelerde, “koptu tufan”, “yeni baştan yaratıldı kâinat”, “gök yarıldı, çamura can verildi” ifadeleri, Âdem'in bir parça balçık marifetiyle yaratılmasından başlayarak, Nuh Tufanı sonrası yeryüzünün adeta yeni baştan halk edilmesine uzanan yaratılış tarihine ve bu konuları anlatan ayetlere telmihte bulunmaktadır. İnsanın yaratılışı, Kuran-ı Kerim'de şöyle anlatılmaktadır: “O, insanı çömlek gibi pişmiş çamurdan yarattı.” (Rahman suresi/14)

“Gerçek şu ki biz insanı ses veren balçıktan, biçim verilebilir, özlü, kara bir balçıktan yarattık.”  
(Hicr suresi/26)

Nuh Tufanı ise ayette şöyle anlatılmaktadır: “(Bu böylece devam etti) ta ki, hükmümüz vaki olup da yeryüzünde sular taşkınlar halinde kaynayıp coşuncaya kadar. (Nuh'a): "Her cins (hayvandan) birer çift ve haklarında hüküm verilmiş olanları değil, yalnız aileni ve imana erişenleri gemiye bindir!" dedik, çünkü o'nun inancını paylaşanlar zaten küçük bir topluluktu.”  
(Hud suresi /40)

Bu şiirin yazılış tarihi 1984'tür. 1970 yılında dostu Ataol Behramoğlu ile beraber *Halkın Dostları* dergisini çıkaran şair, sonraki yıllarda hayatına yön veren felsefi, siyasi ve ideolojik yaklaşımı bütünüyle değiştirerek İslami dünya görüşüne intisap etmiştir. Bu şiir, şairin kendisini Müslüman olarak tanımladığı dönemin şiiridir. Dolayısıyla, şiirinde, İslam'ın temel kaynağı olan Kuran ayetlerine telmihte bulunması gayet tabidir. Kendisini konumlandığı fikri evren, sahiplendiği hayat ve insan tasavvuru, şiirinde İslam'a ait değerlerin ve kutsalların, kendi özgün üslubu içinde yer almasına imkân sağlamıştır. Peygamberimizin de büyük ve ilahi bir vazifeyle görevlendirildiği yaş olan kırk yaşına ve peygamberin getirdiği mesajın idrakine ermiş olan şair, yaşadığı hayatın muhasebesini ve çetelesini yaptığında, görüp işittiklerinin sahilliğine yaslanarak, zayi olmamış bir ömre atfen içinin rahatlığından bahsedecektir. Bu şiirde yapmış olduğu telmihler, şairin kendi kişisel tarihçesini kâinatın ve yaradılışın ilahi tarihçesiyle örtüştürerek, hem kendine hem şiirine sahil bir zemin oluşturma yönünde bir işlev üstlenmiştir. Ayrıca şiirdeki 'zaman' mefhumunu, zamanın başlangıcına, ilk yaradılış anına kadar genişletmiştir.

Listemizin 2. başlığı “Dinî/Ladinî kavramlara telmihler”dir. Bu başlık altında değerlendirebileceğimiz 6 adet telmih unsurundan ikisi şunlardır:

“insan

eşref-i mahlukattır derdi babam” (Amentü, s.43)

“Biz şehir ahalisi, üstü çizilmiş kişiler

Kalırız orda senetler, ahizeler ve tren tarifesiyle

Kimbilir kimden umarız emr-i bi'l-ma'ruf

Kimbilir kimden umarız nehy-i ani'l-münker” (Dişlerimiz Arasındaki Ceset, s.15)

*Erbain*'in ikinci şiiri olan “Dişlerimiz Arasındaki Ceset”te yer alan yukarıdaki son dizelerde “emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker” kavramına telmih yapılmaktadır. Söz konusu

kavram, şairin değişen dünya görüşü itibarıyla kendine şiar edinmekle beraber toplumsal nizam için de önerdiği en mühim İslami düsturdur. Şair toplumsal düzeni eleştirirken, onu oluşturan bireylerin bencil, vurdumduymaz, çıkarıcı, aceleci, dünyaya düşkün yanlarına vurgu yaparak, böylesi bir kayıtsızlığın ortasında, kimsenin bir diğer türdaşını fenalıktan menedecek yahut iyiliğe sevk edecek bilince ve iradeye sahip olmadığını söyleyerek hayıflanır. Bu düstur ifası Allah rızasını celbeden ve toplumsal yahut bireysel planda istikamet duygusunu kuvvetlendirmeye matuf en asli kulluk vazifesidir. Nitekim Asr suresinde, bu duruma temas edilmiş, insanoğlunu ziyandan kurtaracak yegâne şeyin iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak olduğu bildirilmiştir. Asr Suresi'nde Allah şöyle buyurmaktadır: “Düşün zamanın akıp gidişini! Gerçek şu ki, insan ziyandadır; meğerki imana erip doğru ve yararlı işler yapanlar ve birbirlerine hakkı tavsiye edenler, birbirlerine sabrı tavsiye edenler müstesna.”

Bu ahlaki düstura yapılan telmih, şiirde eleştirilen toplumsal yozlaşmanın görünümelerini net bir şekilde ortaya koymaya, toplumun kaybettiği değerler bazında, şiirin sınırları içinde ifade edilmeyenleri de anlamamıza imkân sağlamıştır.

Tasnif listemizin 3. sırasında yer alan “Biyografik Telmihler” başlığı altında *Erbain*'de 10 adet telmih unsuru tespit edebildik. Bunların ikisi aşağıda yer almaktadır:

“sorular sordum nice kara sıfatları üstüme alaraktan” (Çözülmüş Bir Sırrın Üzüntüsü, s.53)

“Dünya. Çıplak omuzlar üstünde duran.

Herkes alışkın dölyatağı borsalarla ağulanmış bir dünyaya

Benimse dar

çünkü dargın havsalamın

gücü yok bazı şeyleri taşımaya.

Önce kalbim lânete çarpa çarpa gümrah

sonra kalbim gümrah ırmakları tanımaktan kaygulu

sakin Styks sularının heyulası sanmayın

er gövdesinde dolaşan bulutun simyası bu.

biraz üzgün ve Ömer öfkesinde biraz”

(“İçimden Bu Zalim Şüpheyi Kaldır/Ya Sen Gel Ya Beni Oraya Aldır”, s.34)

Uzunca bir bölümünü alıntıladığımız bu şiirde, gazabıyla meşhur olan ikinci halife Hz. Ömer'i anımsatan şair, onun adaleti ve haksızlık karşısında celalli ve cevval tavrına telmih yapmaktadır. Kendisini Hz. Ömer'in öfkeli tavrıyla özdeşleştiren şair, şiirin bütününe baktığımızda fabrikalarında biteviye kahır üretilen, herkesin dölyatağı borsalarla ağulanmış bir dünyaya ünsiyet peydahladığı bir devirde, aşk ve öfkeyle kuşanarak, dünyayı değiştirmek ve güzelleştirmek için azmetmektedir. Hz. Ömer'in, Dicle kıyısında kaybolan bir koyundan bile kendisini sorumlu tutacak denli keskinleşmiş sosyal duyarlılığı, şairin onu model almasında önemli etkenlerden biridir. Bu şiirde ayrıca, Yunan mitolojisine de iki telmih bulunmaktadır. Şairin öfkesine mazhar olan dünya, Yunan mitolojisinde Atlas'ın sırtında duruyor olarak tasvir edilen dünyadır. Şair, Atlas üzerinden Yunan mitolojisine telmihte bulunarak, dünyamızda kaim olan değerlerin ne kadar değersiz, abes ve saçma olduklarını, yine dünyamızı ayakta tutan değerlerin artık Batı menşeli olduğunu ifade etmek istemiştir. Yunan mitolojisinde, tanrılar da dâhil olmak üzere pek çok figür, bencil, tutarsız, şehvet düşkünü, çıkarıcı, kaba kuvvete meyyal olarak tasvir edilmiştir. Kendi aralarındaki kavgalar, çekişmeler ve entrikalar, insanların dünyasında olup bitenleri aratmamaktadır. Dünyamız, işte böylesi figürlerin temsil ettiği değer(sizlik)lerin revaçta olduğu bir yere dönüşmüştür. Bu vurgu, "Styks suları" ibaresiyle daha da güçlenmektedir. Styks, Yunan Mitolojisine göre, ölülerin dünyasında hüküm süren tanrı Hades'in yeraltındaki ülkesinde bulunan ve cehennemi yedi kere dolanan bir ırmaştır. Aynı zamanda kin ırmağı olarak bilinir. (Bayladı, 1995: 50; Tollu, 1957: 87) Bu ırmak, kendisine öyle büyük önem atfedilen bir ırmaştır ki, "Tanrılar yeminini Styks dedikleri suya etmişlerdir. Nitekim en kadim olan en değerli olandır, en değerli olan ise üzerine yemin ettiğimizdir." (Aristoteles, 2015: 20) Styks, onu var eden kültürel ve toplumsal yapının izlerini üzerinde taşıyan bir simge olarak şiirde kullanılır. Bu nehir yozlaşmış Batı medeniyetinin ürünü olduğu için şairin kuvvet ve dinamizm kaynakları arasında yer almamaktadır. "Sakin sanmayın" ihtarının akabinde, Sytks sularına mukabil er gövdesinde dolaşan simyadan söz edilmekte, ilk kez Mezopotamya havalisinde izlerine rastlanan egzoterik bir uğraş olan simya faaliyeti ile adi madenleri altına, yani mecazi bir okumayla fenalığı iyiliğe dönüştürecek bir iksir onaylanmaktadır. Bu şiirdeki telmihler, şairin, toplumsal bir özne olarak kendi dünyasını oluşturan dinamikleri güçlü bir kontrast yaratarak ortaya koymasına yardımcı olmuştur. Doğu ve Batı'nın kültürel altyapısını oluşturan formlar arasından bilinçli bir tercihle Batı ile arasına mesafe koyduğunu, buna karşın Doğu'ya ait imajlara yakın durduğunu belirten şair, bu seçimi sembolize eden elemanları ve her birinin arka planındaki tarihsel geçmişi telmih yoluyla bize hatırlatarak şiiri daha iyi kavramamızı sağlamıştır.



Tasnif listemizin 4. sırasında “Mitolojik Telmihler” yer almaktadır. Bu başlık altında, *Erbain*'de 5 adet telmih tespit edebildik. Bunlardan ikisine aşağıda yer vermekle birlikte, Styks suyu ve Atlas figürü üzerinden izahta bulunduğumuz için mitolojik telmihlerle ilgili başkaca bir açıklamaya girişmeyeceğiz.

“eskiden her üzgün bakışımı Pegasus’a harcardım” (Ölü Asker İçin İlk Türkü, s.125)

“West Indies, Kızıl Elma, İtaki, Maçın!

Uzun yola çıkmaya hüküm giydim.”(Mataramda Tuzlu Su, s.16)

*Erbain*'de Listemizin 5. sırasında yer alan “Türk ve Dünya tarihine telmihler” başlığı altında bulunan telmih sayısı 14'tür. Biz, aşağıda ikisine yer vereceğiz.

“Tokat

aklıma bile gelmezdi

babam onbeşli olmasa.” (Amentü, s.44)

“Yaşamaktan öte özür bulamayınca aşka

sonuçları bir bir gözden geçiriyorum

pulluklarla devrilen toprağın ıslaklığındaki can

madenlerin buharından elde edilen büyü

bazı yasak kitapların verdiği dinç duygular

nelerse ki yaşamak sözünü âsi kılan

nelerse ki lekesiz, umutlu ve budala” (Çözülmüş Bir Sırrın Üzüntüsü, s.53)

Yukarıda yer alan “madenlerin buharından elde edilen büyü” ifadesiyle, Sanayi Devrimi'ne telmihte bulunmaktadır. 18. yüzyılda buhar gücüyle çalışan makinelerin icadıyla başlayan süreçte, Avrupa büyük bir sınai güce kavuşmuş, servet biriktirmiş ve dünya egemenliğini eline almıştır. Bu telmih vasıtasıyla Özel, bu büyüü “yaşamak sözünü” asi kılan unsurlar olarak nitelendirir. Bu asilik ve lekesiz isyan hali, aynı zamanda ironik olarak umutlu ve budaladır da. Yaşamak denen olguya yani dünyaya sıkı sıkıya sarılmış olanların karşılaşacağı sonuçları gözden geçiren şair, kendisi ile bu dünya arasına mesafe koyar ve şiirin ikinci bölümünde sokaklara fırlayıp, nice kara sıfatları üstüne alarak sorular sorarak, tıpkı Sokrates gibi toplumu uyandırmak için amansız bir mücadeleye giriştiğini söyler. İçindeki erdem duygusu ile dışındaki dünyanın, nefsiyle bilincinin birbiriyle “çapraştığı” şair, doğadan yani pozitif

anlayıştan beklediği vahyi bulamamıştır. Sanayi Devrimi, pozitivist ve tamahkâr bir bakış açısına sahip olan modern insanın şekillenmesinde başat rol oynamıştır. Şairin, modernizm eleştirisi olarak da okunabilecek bu satırların güçlü bir tarihsel vurguyu arkasına alması, telmih vasıtasıyla olmuştur. Şair eleştirisini güçlü bir zemine oturtmak için bu anımsatmaya lüzum duymuş, bu sayede üslubunu da zenginleştirmiştir.

Listemizin 6. sırasında “Politik/Siyasi telmihler” yer almaktadır. *Erbain* boyunca bu başlık altında değerlendirilebilecek telmih sayısı 8 adettir. Bunlardan ikisine yer vereceğiz:

“bir imparatorluk genişliğindeki gençliğim sırasında

kadınlardan daha çok birinci şubeye vardım.” (Akla Karşı Tezler, s. 40)

“Doların dalgalanmasına bırakıldı bu çağda ölüm

geceleri şehrin varoşlarında ikâmete mecbur edildi

gündüzün kimlik soruldu ona

sağcı mı solcu mu olduğu sorusuna cevap verdi

seken bir kurşun kadar

kurşuni bir kış denizi kadar bile

taraf tutmayan ölüm.” (Üç Firenk Havası, s.27)

Politik/Siyasi telmihlerden verdiğimiz son örnek, “Üç Firenk Havası, I:Capriccio Ölüm” adlı şiirde yer almaktadır. Bu şiir 1980’de yazılmıştır. Bu tarih, ülkenin demokrasi yürüyüşünün darbeye inkıtaa uğratıldığı, sağ ve sol görüşlü yüzlerce belki binlerce insanın idam sehparlarında, işkencelerde, gözaltılarda yitirildiği, ülkenin tam bir kaos ve cinnet hali içerisinde olduğu yıldır. O yıllarda sıkça karşılaşılan, sokaktaki adamın bile sağ yahut sol görüşten hangisine tabi olduğunun sorgulandığı baskıcı ve antidemokratik bir uygulamaya telmihte bulunan şair, ölüm gibi mutlak ve tarafsız bir olguyu bile politik hedeflerin güdümünde işlevsel kılma ve böylelikle ölümün taşıdığı o büyük hakikatin anlamından boşaltılarak değersizleştirilmesi durumuna vurgu yapmaktadır. Oysa ölüm, kurşuni bir kış denizi kadar hatta seken bir kurşun kadar bile taraf tutmamaktadır. Seken bir kurşun ifadesi, söz konusu telmihi kuvvetlendirerek, o dönemde kurşun vızıltılarının bol olduğu sokaklarda, her an seken yahut kasti olarak atılan bir kurşun marifetiyle yaşamın sona erebileceği, ölümün bu manada ironik olarak gerçekten adam ayırmayarak tarafsız davrandığı, insan hayatının asla emniyette olmadığı bir dönemi imlemektedir. Bu şiirde telmih unsuru, şiirin geneline sinmiş ironiyi yahut ironik

atmosferi, yine ironik bir unsurla daha da kuvvetlendirme yönünde işlev üstlenmiştir. Ayrıca, şiiri okuduğumuzda gözümüzde sinematografik bir kare oluşmakta, gündüz vakti yolu kesilip kendisine sağcı mı solcu mu olduğu sorulan insanları betimleyen manzara adeta hareketli bir görüntü gibi zihnimize canlanmaktadır. Telmih unsurunun bu etkiyi uyandırma yönündeki işlevi açıktır.

*Erbain*'deki telmihleri tasnif için kullandığımız listenin 7. sırasında “Felsefe, bilim ve sanat konulu telmihler” yer almaktadır. Bunlar 8 adettir. Aralarından ikisi şunlardır:

“sazlar

kanımda Çiçek Dağı'nı vurur” (Kalk Düğüne Gidelim, s.71)

“İnsanın

gölgesiyle tanımlandığı bir çağda

marşlara düşer belki birkaç şey açıklamak” (Amentü, s.46)

Alıntıladığımız iki şiir parçasından ikincisi olan ve “Amentü” adlı şiirde yer alan bölümde şair, felsefenin en bilinen istiarelerinden biri olan Platon'un ‘mağara istiaresi’ne telmih yapmaktadır. Mağara istiaresine göre, insanlar bir mağarada yüzleri duvara dönük olarak oturmakta ve mağaranın dışındaki nesnelere ve insanların mağara duvarına vuran gölgelerini gerçek zannetmektedirler. Böyle bir kurgu, algılarımızın nesnesi olan dünyaya ve idealara dair bilgimizi mukayese etmemizi sağlar. Neticede duyu algılarımızın ve o algılar üzerinden edindiğimiz kanaatlerin eksik ve hakikatten uzak olduğunu ortaya koyar. (Kılıç, 2014: 579) Platon, Devlet adlı kitabında, Sokrat'la Glaukon arasında geçen bir diyalog üzerinden bu istiareyi anlatır. Buna göre, mağaradaki insanlar “arkalarındaki ateşin aydınlığıyla mağarada karşılıklarına vuran gölgeleri görürler, (...) bu adamlar aralarında konuşacak olursa, gölgelere verdikleri adlarla gerçek nesnelere anlattıklarını sanırlar.” (1937:514) Modern dünyada, toplumun, insan-tabiat-tanrı kısacası hayat tasavvurunun mağara duvarında müşahade ettikleri gölgeler üzerinden oluştuğunu ve bu suretle hakikate temas etmeyen sahte bir algılayışın oluştuğunu söylemek yanlış olmaz. Özel, bu şiirde çağımıza hâkim temel anlayışın, insanların, söz konusu istiaredeki karşılığı itibarıyla, gölgeleri ile tanımlanması olduğu gerçeğine vurgu yapmıştır. Bu dizeler, farklı yorumlara da müsait görünmektedir. Örneğin, arketipsel bir okumaya tabi tutarsak, insan ruhunun kötü, karanlık, bencil, haris, fesat ve kötücül yönlerini temsil eden gölgenin insanı teslim aldığı, modern çağlarda ise bu durumun insanın kişiliğini ve kimlik tanımını belirleyecek kadar baskın ve yaygın bir hal aldığı söyleyebiliriz. “Gölge insanın içindeki düşmandır; nefstir; şeytandır; onu güzel ve yararlı şeyler yapmaktan,

üretmekten alıkoyan kötülük duygusudur.(...) Jung, hem kişisel hem de ortak bilinçdışında yaşayan bastırılmış kişiliğe ‘gölge’ adını vermiştir.” (Sarıççek, 2014: 66) Şair, sadece gölge kelimesini kullanmakla ve şiirin bağlamı içinde özgün bir yere yerleştirmekle, bahsettiğimiz felsefi düşünceyi ve psikolojik kuramı bize hatırlatmakta ve şiirin anlam evrenini, hacmine nispetle çok daha ötelere doğru genişletmektedir. Telmih ‘anlatı ekonomisi’ne yönelik işlevini en iyi görebileceğimiz yerlerden biri de bu şiirdir.

Listemizin 8. sırasında “Batı edebiyatına ait eserler, figürler, motiflere telmihler” yer alır ve Erbain’de bu başlık altında değerlendirilebilecek 9 adet telmih vardır. Bunlardan ikisine aşağıda yer vereceğiz:

“değil mi ki albatrosu Baudelaire’den

Yves Bonnefoy’dan semenderi öğrendim” (Akla Karşı Tezler, s.42)

“Acaba kim bilen doğrusunu? Hatta ben

kıyı bucağ kaçırır ben ruhumu

sanki ne anlıyorum?

Ola ki

şeytana satacak kadar bile bende ondan yok.”

(Celladıma Gülümserken Çektirdiğim Son Resmin Arkasındaki Satırlar, s.10)

Yukarıdaki ifadelere baktığımızda, şeytana satılacak ruh göndermesi hemen fark edilmektedir. Bu ifade, Goethe’nin hem Türk hem Dünya edebiyatlarını derinden etkilemiş, *Faust* eserindeki Doktor Faust isimli kahramanın şeytanla yaptığı anlaşmayı bilmeksizin tam manasıyla anlayamaz. Faust’un ömür boyunca bilgi, zenginlik, gençlik ve büyü kudretini elde bulundurması karşılığında, ruhunu şeytana satması olayına yapılan telmih, metinlerarasılık çerçevesinde okuru romanın özgün kurgusuna göndermektedir. Doktor Faust’un hikâyesini hatırlayan ve “ola ki” ibaresini dikkate almak suretiyle şairin böyle menfur bir anlaşmaya razı gelmeyecek bir ahlaki donanımda olduğunu anlayan okur, telmih vasıtasıyla şiirin açık uçlarını yakalama imkânı elde etmiştir. Şiirin çağrışım alanını genişleten bu telmih, şairle okurun ortak edebi birikim üzerinden şiirsel paylaşım düzeylerini de artırmıştır.

*Erbain*’deki telmihlerin tasnifi için oluşturduğumuz listenin son başlığı, “Sosyal hayata, örf, adet ve ananelere telmihler” olup, bu sınıfa dâhil edilebilecek toplam 13 adet telmih bulunmaktadır. Bunlardan ikisi aşağıdaki gibidir:

“ayıklardı insanların rüyalarını

yaktıkları tütsü, okudukları yasin” (Üç Firenk Havası, s. 32)

“üzerime yüreğimden başka muska takmadan

konusmak istiyorum.”(Mazot, s.69)

“Mazot” adlı şiirin, ilk altı dizesini oluşturan yukarıdaki kısımda muska takma olayına telmihte bulunulmuştur. Muska, bilindiği gibi, Anadolu’da, bazen gözle görülmeyen bir başka âlemin sakinlerinden korunmak, emniyette ve halasta olmak, bazen yine o âlemin ulu şahsiyetlerinin tavassutuyla muradına erişmek gibi niyetlerle, elbiselere yahut boyna takılan, üzerinde birtakım duaların yazılı bulunduğu bir kâğıt parçasıdır. Şair, muskadan söz etmekle, içinde yaşadığı toplumun kültürel formlarıyla bağını koparmamış, bu anlamda topluma yabancılaşmamış biri olduğunu ima etmekte, aynı zamanda ona konuşma cesareti veren şeyin şu ya da bu değil yalnızca ‘yüreği’ olduğunu belirterek, kendisini eyleme geçiren bütün dinamiklerin yine kendisinden, ‘iç’inde, kalbinden sadır olduğunu söylemektedir. Dışarıdan gelen etkilere kapalı, bir anlamda ‘yüreğinin sesini dinleyen’ mistik bir hal içinde yaşamaya niyetlenen şair, gecenin karşısında direncini yitirmeden, ağlamak, kekelemek gibi acziyetlere başvurmada konuşmak için lüzum duyduğu yegâne sermayenin yürek muskası olduğunu söyler. Bu söylem muska kelimesine bambaşka bir anlam ve işlev kazandırmakta ve onu kendi şiirsel evreninde yeni bir ‘şiirsel yük’ ile teçhiz etmektedir. Türk toplumunda, hâlâ yaygın olarak kullanılan muskanın bu şiirde başka bir açıdan olumlandığını ve şairin yeri geldiğinde, ait olduğu toplumun sosyolojik motiflerinden de beslendiğini anlıyoruz. Muska telmihinin, şiiri daha iyi anlamlandırmanın yanında şairi de daha yakından tanımamızı sağlamak gibi bir fonksiyon icra ettiğini söylemekle yanılmış olmayacağımızı düşünüyoruz.

## Sonuç

Görülüyor ki İsmet Özel, *Erbain*’de bir şair özne olarak, toplumsal, siyasal ve bireysel olana yönelttiği bakışında genellikle eleştirel bir tutum içinde olmuştur. Özel bu eleştirisini olaylara/durumlara/kişilere/kavramlara yönelik hatırlatma işleviyle, çarpıcı bir etki ve çağrışım yaratan, şiirin anlam evrenini genişleten, birbiri içine gömülmüş katmanlı anlamlar var eden telmihler vasıtasıyla yapmaya çalışmıştır. Okuruyla arasında bir köprü oluşturarak, ortak hafızanın gücünden idrak ve uyanışa giden bir işlev devşirmek istemiştir. Okuru gönderdiği metinler, olaylar, kişiler ve kavramlar, şiirsel anlamın sağlam ve yerli yerince kurulması için bir tür harç görevi görmüşlerdir. İslami duyarlığa kapılarını açtığı 70’lerin ortalarından bu yana yazdığı şiirlerde yoğun dini telmihlerde bulunan şair, *Erbain*’de entelektüel birikiminin

genişliği nispetince hemen her konuda telmihlerde bulunmuş, bu geleneksel edebi sanata sıkça başvurmuştur. İsmet Özel şiiri, klasik bir estetik unsur olarak telmihin modern şiirsel yapı içinde nasıl özümsemiğine ve modern meselelerin, çağdaş olgulara ilişkin eleştirilerin ifade edilmesinde nasıl işlevsel olabildiğine dair güzel bir örnektir

## Kaynakça

- Açıl, B. (2014). “Telmih’e Telmih: Klasik Türk Edebiyatında Geleneğin İnşası”, *Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 67, 15.
- Alkan, E. (2005). *Şiir Sanatı*, İstanbul: Punto Yayınları.
- Aristoteles. (2015). *Metafizik*. (Çev. Y. G. Sev) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Bayladı, D. (1995). *Tanruların Öyküsü*, İstanbul: Say Yayınları.
- Bilgegil, M. K. (1989). *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belagat)*, İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Daşcıoğlu, Y. (2006). *Dar Vakitlerde Geniş Zamanlar*, İstanbul: 3F Yayınevi.
- Dilçin, C. (1997). *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Ankara: TDK Yayınları.
- Doğan, M. (2001). *Belagat, Büyük Türkçe Sözlük içinde*, İstanbul: Gerçek Hayat.
- Durmuş, İ. (2001). *Telmih, TDV İslam Ansiklopedisi içinde*, (C. 40, Ss. 407- 408.), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Genç, İ. (2005). “Edebi Sanatların Gizli Dillerin Söylenemeyeni Söyleme İşlevi”, *Uluslararası Gizli Diller Sempozyumu*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi.
- Havlioğlu, D. (2015). “Estetik Hafıza Olarak Telmih: Süreklilik ve Başkalaşım”, *Monograf Edebiyat Eleştirisi Dergisi*, 4, Ss.10-30.
- Karakoç, S. (2012). *Edebiyat Yazıları I Medeniyetin Rüyası Rüyanın Medeniyeti Şiir*, İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Kılıç, C. (2014). “Platon’un Metafizik Terminolojisi ve Mağara Alegorisinin Mistik Temelleri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 33, Ss.579.
- Kur’an Mesajı/Meal-Tefsir. (2000). Muhammed Esed, İstanbul: İşaret Yayınları.
- Mermer, A. (2006). *Eski Türk Edebiyatına Giriş*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Özel, İ. (1992). *Erbain*, İstanbul: Cıdam Yayınları.
- Özel, İ. (2004). *Şiir Okuma Kılavuzu*, İstanbul: Şule Yayınları.
- Platon. (1937). *Devlet*, (Çev. S. Eyüpoğlu), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Sarıçiçek, M. (2014). “Gölgeler’de ‘Gölge’ Arketipi”, Mehmet Akif Ersoy Bilgi Şöleni 6, Mehmet Akif ve Gölgeler, Türkiye Yazarlar Birliği Vakfı, *Mehmet Akif Ersoy Araştırmaları Merkezi Yayınları*:8, Özel Matbaası: İstanbul.

Tollu, C. (1957). *Mitoloji-Yunan ve Roma-*, İstanbul: Maarif Basımevi.



## **Kitap Değerlendirmesi**

### ***Maskeli, Mesafeli ve Kırılğan: Modernitenin Pandemik Halleri***

**Editör: Fahri ÇAKI**

Ankara: Nobel Yayınları, 2020.

**Osman Aydoğan\***

Küreselleşme olgusunun boyutlarını gözler önüne seren Covid-19 pandemisi uzun bir süredir dünya gündeminde yer almaktadır. Pandemi, sağlığın yanında sosyal ve psikolojik yaşamı etkilemiş, kültürel, ekonomik ve politik alanlarda kriz yaratmıştır. Covid-19 pandemisi ayrıca gelecekte de karşılaşmanın muhtemel olduğu küresel çaptaki salgınlar, afetler ve krizler karşısında hazırlık yapılması gerekliliğini bizlere göstermiştir. Yapılacak olan bu hazırlığın sadece sağlık alanıyla sınırlandırılmamasının ve sosyal bilimler alanında yapılacak çalışmaların bu sürece dahil edilmesinin daha işlevsel sonuçlar üreteceği yaşanan tecrübeyle sabitlenmiştir. Disiplinler arası çalışmaların salgınla mücadeledeki öneminden hareketle Fahri Çakı'nın editörlüğünü üstlendiği, 29 sosyal bilimcinin 23 çalışmayla yer aldığı "*Maskeli, Mesafeli ve Kırılğan: Modernitenin Pandemik Halleri*" isimli kitap 2020 yılında yayınlanmıştır. Sosyal bilimler alanında araştırmalarını yürüten Fahri Çakı'nın kimlik, gençlik, beden göç konusunda çalışmalar yapmıştır. Bu konuların yanında pandemi olgusunun temeli olan ve Türkiye'de yeterli ilgiyi görmemiş afetler sosyolojisi alanında öncü çalışmalar gerçekleştirmiştir. Çakı'nın alana yönelik bilgi ve deneyimi kitabın ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

Çalışmaların konu bütünlüğüne göre 5 ana bölüme ayrıldığı eserde ayrıca Fahri Çakı'nın bir giriş yazısı bulunmaktadır. Giriş bölümünde, epidemiden pandemi haline gelen Covid-19 virüsünün ortaya çıkış ve yayılış seyrine değinen Çakı, bireysel ve toplumsal yaşamı küresel anlamda etkileyen bu salgının fiziki/biyolojik sonuçlarının yanında insanların onu nasıl anlamlandırdıklarının önemli olduğunu belirtmiştir. Bunun da sosyal bilimciler için bir görev niteliğinde olduğunu belirterek sosyal bilimciler ve uygulayıcılar arasındaki işbirliğinin

---

\* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, [aydogan@sakarya.edu.tr](mailto:aydogan@sakarya.edu.tr)

önemini vurgulamıştır. Özellikle yaşanan bu salgında karşılaştığımız sağlık sorunlarının yanında psikolojik, kültürel ve toplumsal sorunlar Çakı'yı doğrulamaktadır. İlk senesini geride bıraktığımız salgın mücadelesinin gösterdiği gibi, kontrolün sağlanması ve daha ciddi risklerin bertaraf edilebilmesi için pandemilerin biyolojik/fiziki etkilerinin yanında sosyal, kültürel, ekonomik ve politik bağlamlarının da araştırılması gerekmektedir. Çakı, kitabın sosyal bilimcilere yüklenen bu ödeve odaklanarak Covid-19 özelinde pandemi gerçekliğine ilişkin bilgi ve anlayışımızın gelişmesine katkı sunmayı amaçladığını belirtmektedir.

Kitap Covid-19 salgınına ilişkin öncü ve ilk çalışmalar arasında yer alması açısından oldukça önemli bir işlevi yerine getirmektedir.<sup>†</sup> Türkiye'de genel olarak ihmal edilen bir alan olarak afet ve sağlık sosyolojilerinin gelişimine katkı sunma hedefini de belirten Çakı, eserin Türkiye'de baş gösteren pandemi odaklı sosyalbilimsel araştırmalar trendi ile ortaya çıkmadığının altını çizmektedir. Kitabın yazarları arasındaki isimlerin birçoğunun öncesinde insan kaynaklı afetler üzerine çalışmaları bulunmaktadır. Ayrıca kitap bir yönüyle yine Çakı'nın editörlüğünde hazırlanan *Doğal Afetler ve Yerel Topluluklar* adlı kitabın pandemi özelindeki devamı niteliğindedir. Bu nedenle kitap sabit bir istikamet üzerinde yapılması hedeflenen bir çalışma planının uzantısıdır. Bu anlamda Türkiye'de yapılacak afet sosyolojisi çalışmalarına oldukça katkı sağlaması beklenmektedir.

Kitapta sosyal bilimlerin çeşitli disiplinlerden isimlerin yer alması okuyucuya salgına yönelik farklı perspektifleri bir arada sunmaktadır. Her başlıkta farklı kavramsal, kuramsal temellerden hareketle varılan sonuçlar zengin bir içerik sunmakla birlikte bazı bölümlerde düşüncelerin kesişmesine veya çelişmesine neden olmaktadır. Kolektif kitaplarda rastlanması mümkün olabilecek bu durumları kabul eden Çakı, kendini tekrar eden bilgi ve fikirlere karşı okuyucusuna sabırla okumayı veya o kısımları hızlıca geçmeyi önermektedir. Nihayetinde kitapta sosyoloji ağırlıkta olmak üzere siyaset bilimi, eğitim bilimleri, ekonomi, psikoloji, felsefe, edebiyat ve ilahiyat gibi farklı disiplinlerin toplanması okuyucuya ve genel olarak alana oldukça katkı sunacak zengin bir içerik sağlamıştır.

Kitabın ilk ana bölümünde "*Pandemi ve Sosyal Bilimler*" (s. 27-109) başlığı altında 4 farklı çalışma bulunmaktadır. Bölümde genel itibariyle kuramsal temel ya da paradigmanın ne olabileceği tartışılmaktadır. Pandeminin afetler sosyolojisi bağlamında ele alınabileceğini belirten Çakı, alanda öne çıkan üç afet paradigmasının konuya nasıl yaklaştıklarını ve

---

<sup>†</sup> Bu çalışmadan kısa bir süre önce Dilek Demirbaş, Veysel Bozkurt ve Sayım Yorgun (2020) editörlüğünde "*COVID-19 Pandemisinin Ekonomik, Toplumsal ve Siyasal Etkileri*" (İstanbul Üniversitesi Yayınevi) ve Muzaffer Şeker, Ali Özer, Zekeriya Tosun, Cem Korkut ve Mürsel Doğrul (2020) editörlüğünde "*Covid-19 Pandemi Değerlendirme Raporu*" (TÜBA Yayınları, TÜBA Raporları No:34) çalışmaları yayınlanmıştır.

pandemiyle mücadelede afetler sosyolojisinin konumunu incelemektedir. Covid-19 pandemisinin sırasıyla risk, dil, yönetim, kırılğanlıklar ve eşitsizlikler, politik boyut, korku, mesafe, sosyal mesafe, izolasyon ve yalnızlaşma temaları üzerinden geniş bir analizini sunan Çakı, toplumların risk algılarının ve risk yönetim mekanizmalarının objektif tehlike analizine değil, hastanın kimliğine ve kimi tehdit ettiğine bağlı olarak sosyo-politik inşa süreçlerine dayandığı sonucuna varmıştır. Aynı bölümde “*Beden Sosyolojisi Açısından Pandemi*” başlıklı çalışmasıyla Kadir Canatan, yapı ve özne merkezli beden teorilerinin bir senteziyle insanı “beyani bir varlık” olarak ele almaktadır. Sosyolojinin bedene olan ilgisinin yetersiz oluşunu ‘disipliner körlük’e bağlayan Canatan, salgınla birlikte yeni bir toplum, yeni bir insan ve yeni bir beden modellemesinin ortaya çıktığını savunmaktadır. Alper Uzun ve Burak Oğlakçı’nın ele aldığı “*Pandemiye Yol Açan Faktörler*” başlığında ise bütüncül bir tarihsel seyir ışığında salgınların panoramasını sunmaktadır. Nüfus yoğunluğu, kentleşme, yoksulluk ve hareketlilik faktörleri ve ölüm oranları arasındaki ilişki üzerinden Çakı’nın kırılğanlık paradigması yaklaşımını örneklenmiştir. Bölümün son çalışması olan “*Pandemiye Karşı Kültürel Tutum ve Tavırlar*” başlığı Aydın Aktay tarafından ele alınmıştır. Sembolik etkileşimcilik kuramının ve Durkheim’cı bakış açısının pandeminin anlaşılması noktasında oldukça işlevsel olacağını belirten Aktay çalışmasında, salgının sınıf, ideoloji, dini, kültürel farklılıklara; cinsiyete, yaşa ve bölgeye göre algılama ve tepki verme farklılıklarını ele almaktadır. Aydın, kolektif bilinç durumlarının da önemine değinerek kıta, ülke, topluluklar bağlamında geniş bir tartışma zemini sunmaktadır.

“*Pandeminin Etkileri*” (s. 113-241) başlığıyla kitabın ikinci ana bölümünü oluşturan kısımda 6 alt başlık 8 araştırmacı tarafından ele alınmıştır. Bölümün muhtevasını genelde pandemilerin özelde ise Covid-19 salgının toplumdaki sosyal, kültürel, ekonomik, psikolojik ve politik etkileri incelenmektedir. İlk olarak “*Covid-19 Pandemisinde Alınan Bazı Önlemlerin Damgalanma ve Ayrımcılık Süreçlerine Etkileri*” başlığıyla Türkiye’deki önlem ve uygulamaları değerlendiren Roza Dinçer, Goffman’ın damgalanma kuramından hareketle toplumdaki belirli grupların damgalanma ve ayrımcılığa maruz kalmalarını değerlendirmektedir. Önceki bölümde Türkiye’deki kültürel yapıya olumlu bir rol atfeden Aydın’a karşın Dinçer bu yapının salgın sürecinde olumsuz bir etkisinin olduğunu ifade etmektedir. Salgın sürecinde bireyler üzerindeki ifade ediş biçiminin dahi çok önemli bir rol oynadığını belirten Dinçer, damgalamanın kronik rahatsızlığı olanlar, engelliler, yaşlılar ve göçmenler üzerine yoğunlaştığı sonucuna varmaktadır. Yonca Altındal da benzer şekilde salgın ve ayrımcılık üzerinden hareketle “*Yeryüzündeki ‘Çirkin Ördek Yavru’larının*

*Hapşırık/Öksürük İle İmtihani: Sosyolojik Bir Açıklama*” başlığını ele almıştır. Çalışmasında pandemi karşısında kırılğan grupları değerlendiren Altındal, 1970 sonrası sosyal devlet anlayışındaki değişim ve toplumcu bakışın terki neticesinde daha fazla riskle karşı karşıya kalan sosyal gruplardaki artışla kırılğanlık paradigmasının güç kazandığını eklemektedir. Bu bağlamda pandemi ve sosyal politika çerçevesinde kırılğanlık, prekarya, güçlen(dir)me kavramlarını tartışmaktadır. Özellikle göçmenler, kadınlar, azınlıklar gibi risk gruplarının olumsuz etkilenmelerinin muhtemel olduğunun altını çizmektedir. Kapitalizmin sorgulanması, insanlık çağı tartışmaları, post-truth gibi olgulara ilişkin sosyolojik yorumların ve analizlerin yapılmayışının beraberinde kırılğan grupların mevcut durumlarının sabit kalmasına neden olduğunu belirterek sosyal politika alanının da bu sorguya dahil edilmesi gerektiği noktasına ulaşmaktadır. Ahmet Keser ise “*Covid-19 Pandemi Sürecinin Siyasi Yaşama Etkileri ve Geleceğe İlişkin Değerlendirme*” başlığıyla pandeminin yarattığı riskler neticesinde topluma ‘özgürlükler’ ve ‘güvenlik’ arasında bir tercih dayatması sunacağına altını çizmektedir. Keser, küresel çapta sağlanacak koordinasyon için yeterince güven ortamı olmadığını belirterek dünyanın daha bölünmüş ve çatışmacı bir hale evrilebileceği tahmininde bulunmaktadır. Rengin Ak, Armağan Türk ve Berna Bingül’ün “*Pandeminin Ekonomik Etkileri*” başlıklı kolektif çalışmasında ise pandeminin iktisadi yönü ele alınarak önceki salgınlardan hareketle pandeminin olumlu tarafının da olduğunu belirtmişlerdir. Hükümetlerin kamu sağlığını koruma adına tıbbi adımlarını netleştirmesi olumlu bir yansımayken süreçte eşitsizliğin artışı da olumsuz yansımaları oluşturmaktadır. Hüseyin Şahin ise daha mikro bir boyuta inerek “*Koronavirüs Krizinin Psikolojik Boyutları*” başlıklı çalışmasıyla süreçteki korku, kaygı ve stres faktörlerini ele almaktadır. Salgın sürecinde öfke, korku, kaygı vb. duyguların normal olduğunu ancak bu duyguların kontrolü ele almaması gerektiğini vurgulayan Şahin, yetkili kurum ve kuruluşların uyarılarına uyulması gerektiğini tavsiye etmektedir. Bölümün son başlığı ise eğitim alanına odaklanmaktadır. Taner Atmaca tarafından hazırlanan çalışmada, tarihsel süreç içinde eğitimdeki talep artışı ve okulların toplumsal hayatın yaşandığı önemli alanlara dönüşmesi ve bu yoğunluğu nedeniyle salgın yayılımına zemin hazırlayabileceği endişesiyle eğitimin dijitalleşmesi süreci ve bu sürecin yarattığı fırsatlar, riskler ve eşitsizlikler değerlendirilmektedir. Atmaca, salgın sürecinde eğitimde bireylerin öğrenme özgürlüğünün sağlanması ve öğrenme pratiklerinin okul dışına taşınmasının bir fırsat olarak değerlendirilebileceğini ifade etmektedir. Ancak kalabalık, yoksul ve kırsal bölge ailelerine mensup çocukların eğitime erişim zorluğu da sürecin olumsuz tarafını yansıtmaktadır. Atmaca, sürecin uzama ihtimaline karşı yeni duruma uygun beceriler ve öğretim-öğrenme metotları

geliştirme gerekliliğini vurgularken bu uzamanın özellikle okula yeni başlayacak öğrenciler için bazı eksikliklere neden olabileceğini ifade etmektedir.

Kitabın üçüncü bölümünde “*Pandemi ve Mekan İlişkileri*” (s. 245-295) başlığı altında üç çalışma yer almıştır. İlk olarak Alper Uzun ve Oğuzhan Özkan’ın ortak çalışması coğrafi perspektifin gerekliliği üzerine odaklanmaktadır. Uzun ve Özkan, ‘mutlak mekan’ ve ‘görece mekan’ anlayışlarını farklı gelenekler etrafında tartışarak günümüzde uygulanan pandemi karşıtı önlemlerin 8000 yıl önce Mezopotamya’daki uygulamalarla aynı oluşu sonucuna mekan kısıtlaması üzerinden varmışlardır. “*Kırsal-Kentsel Algulamalar ve Alan Sorunu Olarak Pandemiler*” başlıklı yazısıyla Serdar Nerse, kır ve kent alanlarındaki risk durumu, salgınların sosyo-ekonomik etki farklılıkları üzerinden mekân bağlantılı algılara ve bu algıların çıktıklarına odaklanmaktadır. Sosyal inşacı bir bakış açısıyla mekânsal farklılığı avantaj ve dezavantajlarıyla değerlendiren Nerse, pandemilerin bir kent sorunu olarak görme eğiliminin yüksek olsa da kırsal alanlara karşı da ciddi bir risk faktörü olduğunu belirtmektedir. Kırsal alanlardaki sınırlı sağlık erişimi gibi etmenlerin salgına karşı savunmasızlığı arttırdığı uyarısında bulunarak pandemi risklerinin herkes için eşit olmadığı sonucuna ulaşmaktadır. Nerse aşırı genelleştirilmiş yasaklar yerine yerelleştirilmiş ve hafifletilmiş önlemlerin daha işlevsel olacağını belirtmektedir. Ancak Nerse’nin bu görüşü günümüzle karşılaştırıldığında tartışmalı bir noktada durmaktadır. Bölümün son çalışması ise “*Pandemi Sürecinde Adil Entegrasyonu Yeniden Düşünmek*” başlığıyla Cihan Ardili’ye aittir. Ardili, adil entegrasyon kavramı çerçevesinde göçmenlerin pandemi deneyimlerini ele almaktadır. Gaziantep’teki Suriyeli göçmenler üzerinden nitel verilerle entegrasyon konusundaki durumu değerlendirmektedir. Göçün kendi yarattığı belirsizliğe ek olarak göçmenlerin kendi belirsizliklerinin eklenmesi durumu gittikçe zorlaştırmaktadır. Ardili bu duruma karşı “ötekilerle ilişki kurmada farklılık ya da benzerliği değil, farklılık ve benzerliği” birlikte seçmenin daha anlamlı bir ortam sunacağını düşünmektedir.

“*Pandemi Yönetimi*” (s. 299- 391) ana başlığındaki dördüncü bölümde 5 çalışma yer almaktadır. Başlığın ‘yönetişim’ şeklinde olmasının daha uygun olabileceğini ancak uluslararası işbirliği konusunda iyi bir performansın sergilenmemesi nedeniyle bundan vazgeçildiğini belirten Çakı, ilk çalışmanın sahibi Arman Zafer Yalçın’ın da bu konuda aynı kanaate sahip olduğunu belirtmiştir. Pandeminin küresel boyutta olması çözümünün de küresel bir işbirliğine dayanmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Dünya Sağlık Örgütü’nün bu konudaki merkezi konumuna değinen Yalçın, DSÖ’nün küresel sağlık hizmetleri üretme noktasında geri planda kaldığını ifade etmektedir. Sağlık sektörü ve egemen sermaye ilişkisi üzerinden vardığı bu

sonuç salgınla başa çıkma noktasında olumsuz bir tablo sergilemektedir. Bu olumsuz tablonun sadece salgınlara değil küresel iklim değişiklikleri, doğal afetler, savaş, terörizm, yoksulluk, ırkçılık, göç gibi alanlara yansımaları da muhtemeldir. Bölümün ikinci çalışması ise “*Sosyal Sermaye Turnusolü Olarak Pandemi: Güven ve İşbirliği*” başlığıyla Mustafa Kemal Şan ve Osman Aydoğan’a aittir. Çalışmada pandemi ve sosyal sermaye ilişkisi üzerinden ülkelerin salgınla mücadele noktasında toplumsal güven ve işbirliğinin kilit rolü vurgulanmaktadır. Özgürlük-güvenlik-risk bağlamında salgın yönetiminde sosyal sermaye seviyeleri yüksek ülkelerin avantajlı konumlarını ülkeler arası kıyaslamalarla gösteren çalışma, pandemi sonrasında yeniden şekillenecek yaşam tarzlarına da değinmektedir. Krizlerin çözülmesinde sosyal sermayenin tek faktör olmadığı belirtilen çalışmada sivil katılım ve eşitsizlik olgularının kriz zamanlarındaki görünümüne de vurgu yapılmaktadır. Salgının bir uyarı mahiyetinde okunması gerektiği ve eşitlikçi bir sosyal politika anlayışı, karşılıklı işbirliği, güven, ötekine karşı sorumluluk bilinci gibi etmenlerin gelecek krizlerin daha hazırlıklı karşılanması noktasındaki önemi üzerinde durulmuştur. Celalettin Çevik “*Halk Sağlığı ve Ulusal Güvenlik Sorunu Olarak Pandemiler*” başlığındaki çalışmasında pandemi yönetimi ve ulusal güvenlik ilişkisine dikkatleri çekmektedir. Pandeminin bütün ülkeler için bir sorun oluşturduğu ve ülkelerin öz kaynaklarının durumuna bağlı olarak ulusal güvenlik sorununa dönüşebileceğini ifade eden Çevik, sağlık sistemlerinde özel sektörden ziyade kamu rolünün artırılması gerektiğini savunmaktadır. Pandemi yönetimi noktasında Covid-19 tecrübesi kamu kurum ve kuruluşlarının önemini ve sivil toplum kuruluşlarıyla yapacakları işbirliğinin işlevselliğini bizlere göstermiştir. Balıkesir örneği üzerinden yerel yönetimle ve pandemi ilişkisine değinen Mürsel Sabancı ve Ali Erfidan, belediyelerin sorun odaklı çalışmalarından örneklerle ortaya çıkan sonuçları değerlendirmişlerdir. Salgına yönelik bilinçlendirme, dezenfektasyon, maske üretimi ve dağıtımı gibi çalışmaların yerel yönetimler ve sivil toplum işbirliğinde yapılmasının olumlu getirilerine değinilen çalışmada “otonom çok sayıda aktörün kendi aralarında karşılıklı etkileşimi ile oluşturduğu yönetişimin” salgınla mücadelede daha başarılı sonuçlar alınmasını sağlayacağı sonucuna varılmıştır. Bölümün son çalışmasında ise yine benzer şekilde kent konseyleri özelinden sivil dayanışmanın olumlu rolüne değinilmektedir. Mürsel Sabancı ve Ahmet Furkan Çetin’in ele aldığı çalışmada kolektif çalışmalar üzerine daha fazla araştırmanın yapılması gerekliliği vurgulanmıştır.

Kitabın ilk dört bölümünde Covid-19 özelinde pandemiye yönelik sosyal bilimler çerçevesinde analizler ve çözüm önerileri sunulmuştur. Farklı ve geniş bir perspektifte ele alınan çalışmalar kuramsal geleneklere dayandırılarak bilimsel niteliklerine öncelik verilmiştir. Çalışmalarda

kesişen noktalar olsa da pandemilerin anlaşılması, açıklanması ve yönetilmesi noktasında oldukça verimli katkılar sunulmuştur. Ancak Çakı, kitapta sosyal bilimsel çizginin yanında alternatif söylemlere de yer verilme isteğiyle son bölümün edebiyat, ilahiyat, felsefe ve komplo teorileri bağlamında ele alınan çalışmalara ayrıldığını belirtmiştir. Hastalığın edebiyatla olan ilişkisiyle başlanan bölümde Mehmet Narlı ve Sercan Ceylan, edebi metinler üzerinden salgın tasvirleri sunmuş ve bu tasvirleri analiz etmişlerdir. Recep Önal ise dini yaklaşımlar özelinde Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam düşüncelerindeki afet, salgın ve musibetlere değinmiştir. Sonrasında Barış Şentuna, pandemiye felsefi/etik bağlamda değerlendirmiştir. Farklı bir pencereden yaklaşımla Covid-19 salgınında gündeme gelen komplo teorileri üzerinden bir okumayla toplumda bu doğrultuda yaşanan artışlar sonraki bölümde Abdurrahim Korkmaz tarafından ele alınmıştır. Son çalışmada ise Mustafa Özbaş salgınlara yönelik dini bir tutum olan 'dua' konusuna değinmiştir.

2019 yılının sonunda varlığını gösteren ve 2020 yılının mart ayında ülkemizde ortaya çıkarak gündemimizin öncelikli konusu haline gelen Covid-19 özelindeki pandemi olgusu, yarattığı belirsizlik itibariyle sağlık çalışmalarının yanında sosyal bilimler alanında da merkezi bir noktayı işgal etmeye başlamıştır. Yaşanan süreçte belirsizliğin yanında yaşanan bilgi karmaşasının salgınla mücadeleyi olumsuz bir yönde etkilediğini göstermiştir. Ayrıca salgının sadece fiziki/biyolojik değil sosyo-kültürel, politik, ekonomik ve psikolojik etkileri olduğu artık kabul görmektedir. Bu anlamda farklı disiplinler ışığında ele alınan bu çalışma, kuramsal dayanakları, analizleri ve çözüm önerileriyle disiplinler arası bir perspektif sunarak yaşanan belirsizliğin ve bilgi karmaşasının önüne geçilmesi için iyi bir izlek sunmaktadır. Kitabın kolektif bir çalışmanın ürünü olması içeriğinde kesişme ve çatışmaların yer almasına neden olmuştur. Ancak özellikle sosyal bilimler alanında yapılan çalışmalarda daha makul karşılanabilecek benzerlikler ve farklılıklar kitabın literatüre vereceği katkısının değerini eksiltmemektedir. Bunun yanında kitabın Covid-19 salgınının erken tarihlerinde derlenmiş olması zaman içerisinde bazı konulardaki hatalı ve eksik hususları ortaya çıkarması muhtemeldir. Bu sorun sadece bu kitap için değil bütün bilimsel çalışmalar için geçerlidir. Bilimsel çalışmaların kümülatif özelliği bu ihtimali makul kılmaktadır. Kitabın en dikkat çekici yönü ise gelecekte farklı versiyonlarıyla küresel çapta yüzleşebileceğimiz salgınlar, afetler ve krizler konusunda öncü bir çalışma olmasıdır. Geniş bir perspektifte afet, salgın, kriz odaklı konuların ele alınması sosyal bilimler alanında çözüm odaklı çalışmalara oldukça katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

## **Kitap Değerlendirmesi**

### ***Kültür Ve İktidar Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi***

**David Swartz**

Çev. E. Gen, İletişim Yayınları, 2011.

**Meryem Küçük\***

David Swartz, 20. yüzyılın en önemli sosyologlarından biri olan Bourdieu'nün düşünce yapısı ve fikirleri hakkında önemli bilgiler sunar. Kavramsal ve kuramsal itirazlarını, kuramlarını temellendirdiği dayanak noktalarını, çelişkilerini ve tarihsel bağlamlarını analiz eder. Swartz'a göre, bu eserin amacı; "Anglo-Amerikan yazınında Bourdieu üzerine yapılmış incelemelerde ihmal edilmiş olan noktaları ele almaktır" (s. 16). Buna ilaveten yazar, Bourdieu'nün kavramlarını genel bir kavrayışla sunarak, eleştirel bakışla değerlendirmeyi ve onun eserlerini Fransız entelektüel bağlamda konumlandırmayı hedefler. Nihayetinde, eser sonuç bölümü ile birlikte 12 bölümden oluşmaktadır:

Yazar eserin 1. ve 2. bölümlerinde, Bourdieu'nün "kültür ve iktidar"a yönelik bakışını ve sosyolojisine zemin oluşturan entelektüel bağlam ve araştırma deneyimlerinin üzerinde durur. Kültür, hem insanlar arası etkileşimi hem de tahakkümü sağlamaktadır. Bourdieu, çalışmalarında "tabakalaşmış toplumsal hiyerarşi ve tahakküm sistemlerinin, güçlü bir dirençle karşılaşmaksızın ve toplumun mensuplarınca bilincine varılmaksızın, kuşaklar boyunca nasıl idame edip yeniden üretildiği sorusunun yanıtı aramaktır"(s.18). Bu soruya cevap vermek için kültürel olanakların, süreçlerin, kurumların, birey veya grupların rekabetçi ve tahakküm hiyerarşilerini analiz eder. Kültür ve iktidar iç içe geçmiştir, toplumsal hayatın merkezinde bulunmaktadır. Bourdieu'nün kültür yaklaşımında pratiklerin ve simgesel iktidarın siyasal iktisadını geliştirir; kültürü kendine özgü birikim, mübadele ve kullanım yasaları olan bir sermaye biçimi olarak kavramsallaştır.

---

\* \* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, [meryemk@sakarya.edu.tr](mailto:meryemk@sakarya.edu.tr)



20. yüzyılın başlarında ortaya çıkan Bourdieu'nün, eserlerinin şekillenmesinde “Ekole Normale Supérieure”de aldığı felsefe eğitimi, sosyoloji kuramının üç klasik yazarının etkisi (Marx, Durkeim ve Weber), İkinci Dünya Savaşı sonrası, Fransa'nın genel entelektüel atmosferi özellikle yapısalcılığın etkisi ve Cezayir'deki antropolojik saha çalışması”, belirleyici olmuştur. Swartz'a göre, “Bourdieu'nün sosyolojisi eleştirel ama peygamberce olmayan, kuramsal ama ampirik araştırmaya dayanan, bilimsel ama pozitivist olmayan bir sosyolojidir” (s. 45). Bourdieu, 1970'li yıllarda hem Fransızların kültürel pratik ve hayat tarzına yönelik hem de Cezayir'de topladığı veriler ile iki temel eser ortaya çıkarır; *Ayrım/Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (1979) ve *The Logic of Practice* (1980). Yine, sömürge dönemi Cezayir üzerine yaptığı çalışma ve *The Algerians* (1962), *Outline of a Theory of Practice* (1977), *The Logic of Practice* (1990) adlı kitapları, dil sosyolojisi *Language and Symbolic Power* (1991) ve kültür sosyolojisi üzerine *The Field of Cultural Production* (1993) çalışmaları da büyük ilgi görmüştür. Onun eserleri, pozitivism, ampirizm, yapısalcılığa, varoluşçuluğa, fenomenolojiye, ekonomizme, Marksizm'e, metodolojik bireyciliğe ve büyük kurama karşı yürütülen bir tartışmadır.

Yazar eserin 3. bölüm, Bourdieu'nün “öznelci” ve “nesnelci” bilgi tarzlarına yönelik itirazları ele almakta, bunları “genel bir pratikler kuramı” diye adlandırdığı daha genel bir bilgi çerçevesi içinde bütünleştirme önerisini değerlendirilmektedir, sonra da tözcülük sorununu ele alınıp buna alternatif olarak sunduğu “ilişkisel” çözümleme yöntemi irdelenmiştir. Eserde 4. bölüm 'den 5. bölüm 'e kadar, Bourdieu'nün sosyolojisini kavramak için belli başlı kavramsal kesişme noktalarını inceler. Bourdieu, maddi ve simgesel boyutları arasındaki ilişkileri yeniden kavramsallaştırmaktadır. Yapısalcı Marksizm'le olan hesaplaşmasının, simgesel çıkar, sermaye olarak iktidar, simgesel şiddet ve simgesel sermaye kuramlarını da içeren bir simgesel iktidar siyasal iktisadi geliştirir. Sermaye biriktirilmiş emektir ve çok farklı biçimler altında somutlaşır. Lakin, genellikle dört sermaye tipinden bahsedilir; iktisadi sermaye (para ve mülk), kültürel sermaye (eğitim de dahil olmak üzere kültürel mallar ve hizmetler), sosyal sermaye (tanışıklıklar ve ilişki ağları), simgesel sermaye (meşruluk). Eserin 5. ve 6. bölümlerinde, Bourdieu'nün kültürel eylem kuramı anlatılır ve kuramı inşa eden belli başlı sorular sorulur; “eyleme düzenliliğini veren nedir; eylem, kurallara, normlara ya da bilinçli niyetlere itaatin ürünü olmaksızın nasıl düzenli istatistik örüntüler sergiler?” (s. 137). Bu gibi meselelerin cevapları iki kavramla açıklanır: *Habitus* ve *Alan*. “*Habitus*” kavramını işaret etmek üzere “kültürel bilinçdişi” , “alışkanlık oluşturan güç”, “temel, derinlemesine içselleştirmiş büyük örüntüler”, “zihinsel alışkanlık”, “zihinsel ve bedensel algı”, “beğeni ve

eylem şemaları”, “düzenli doğaçlamaları üreticisi ilkesi” gibi ifadeleri kullanır. “Alan” ise habitusun işlev gördüğü toplumsal ortamın yapısını belirler. Alanlar; “malların, hizmetlerin, bilginin ya da statünün öğretildiği, dolaşıma girdiği ve temellük edildiği arenaları ve aktörlerin bu farklı sermaye türlerini biriktirip tekellerine alma mücadelesinde işgal ettikleri, rekabete dayalı konumlarını” ifade eder (s.167).

7. bölümden 9. bölümün sonuna kadar olan kısımdaysa, Bourdieu'nün sosyolojisinde önemli yer tutan (toplumsal sınıf ve iktidar mücadelesi, eğitim, kültür ve eşitsizlik, entelektüeller ve entelektüel alanlar) somut araştırma alanlarına dair kavramsal değerlendirmeler yapılır. Ona göre, kültür ve toplumsal sınıfların karşılıklı ilişkisi bulunmaktadır. Kültürel pratikler, sınıf ayrımına göre şekillenir. Toplum sınıflar, benzer kültürel yatkınlıklara sahip birey ve gruplardan oluşur ve aynı mekândan konumlanır. Birey ve gruplar hiyerarşik yapılanmış toplumsal mekanda konumlarına veya statülerine erişebilmek için bir mücadele verirler. Buna ilaveten, sınıf tahlilinde, sadece meslek ve gelir belirleyici değildir, aynı zamanda hayat tarzını işaret eden unsurlar, beğeniler, eğitim vasıfları, toplumsal cinsiyet ve yaş da önemlidir.

Bir diğer husus ise entelektüellerin sınıfsal konumları itibariyle düşünüldüğünde, hem hakimdirler hem de tahakküm altındadırlar. Belirtilen konuma ulaşabilmek için bir mücadele alanına ihtiyaçları vardır. Buna ilaveten, entelektüel ilgiler aynı zamanda “siyasi” tavırlardır, çünkü faillerin alanlardaki konumlarını korumak ve yükseltmek için izledikleri stratejilerin sonucudurlar. Eserin 10. bölümü ise bilimsel entelektüel ve siyaset ilişkisi irdelenir. Bourdieu'ye göre, entelektüelin temel ve değişmez özelliklerinden biri, “özerlik istenci”dir. Dahası, “Bilim siyasi dünyaya müdahale etmek için kullanılmasını savunur savunmasına ama bu bürokratların, siyasetçilerin veya iş çevrelerinin değil bizzat bilim insanlarının oluşturduğu bilimsel gündem çerçevesinde, bilim adına yapılmalıdır” (s. 359). Son olarak, 11. bölümde Bourdieu'nün düşünümsel sosyoloji pratiği açıklanır. Öncelikli olarak, her sosyolojik olgu incelenirken, o incelemeyi olanaklı kılan toplumsal koşullar ve entelektüeller üzerine eleştirel düşünmeyi gerektirir. Düşünümsel sosyolojide iki temel hedef ortaya çıkar; ilki, “düşünümsellik iyi bir bilim yapmak için şarttır”. İkincisi, “engellenmemiş eleştirel incelemenin ve başkalarıyla iletişimin imkanlarını genişletme yönünde ahlaki bir yükümlülüğe” işaret eder.

Sonuç olarak, Bourdieu'nün sosyolojik incelemelerinin merkezinde, toplumsal eşitsizliği ortaya çıkaran unsurlara karşı neden güçlü bir direniş olmaksızın devam edildiği sorusu yer alır. Bunun cevabı şu şekilde belirtilir; “kültürel kaynakların, pratiklerin ve kurumların eşitsiz toplumsal ilişkileri idame ettirme işlevi görmeleridir”. Bu eser, Bourdieu'nün sosyolojisinin

detaylı bir şekilde kavranmasını ve anlaşılmasını hedefler. Bunu yaparken de belli başlı kavram ve kuramlar ele alınarak kesişme noktaları belirlenir. Özellikle, Bourdieu'nün “eylem, kültür, iktidar, sınıflaşma ve sosyolojik bilgi hakkında” ayrı ayrı kuramlarına değinilirken, açıklayıcı ve anlaşılır bir dil kullanılmıştır. Diğer yandan, Kültür ve İktidar adlı eser, hem Bourdieu'nün, ileri sürmüş olduğu tez ve tartışma noktalarını anlayabilmemize hem de yaşanan zaman hakkında fikir sahibi olmamıza vesile olur.