



BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
BİNGÖL ARAŞTIRMALARI DERGİSİ



Bingöl University
The Journal of Bingöl Studies



Cilt/Volume: 7 Sayı/Issue: 2

BAHAR 2021

Onursal Editör / Honorary Editor
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK

Editörler / Editors

Doç. Dr. Ömer TOKUŞ
Dr. Öğr. Üyesi Nevzat KELEŞ
Dr. Öğr. Üyesi İsmail NARİN
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut GİDER

Dil Editörleri / Language Editors

Dr. Öğr. Üyesi Çilem AYDOĞDU (İngilizce)
Arş. Gör. Dr. Mehmet GÜL (Türkçe)

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Editor
Nimetullah KORKUT

Tanıtım ve Halkla İlişkiler Müdürü / Advertising and Public Relations Manager
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AYDOĞDU

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. James Howard-Johnston Oxford University, Amerika/USA
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK Bingöl Üniversitesi, Türkiye/Turkey
Prof. Dr. Abdulvahap YILDIZ Harran Üniversitesi, Türkiye/Turkey
Prof. Dr. Nurşat JUMADİLOVA Balashak Academy Karaganda, Kazakistan/
Kazakhstan
Prof. Dr. Arshi KHAN Aligarh Muslim Universty, Hindistan/India
Prof. Dr. Mehmet BARCA Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Türkiye/Turkey
Prof. Dr. Blagovesta IVANOVA University of Structural Engineering and
Architecture (VSU), Bulgaristan/Bulgaria
Prof. Dr. Abdullah EKİNCİ Harran Üniversitesi, Türkiye/Turkey
Prof. Dr. Iryna BURLAKOVA National Aviation University, Ukrayna/Ukraine
Prof. Dr. Abdullah BAYRAM Nişantaşı Üniversitesi, Türkiye/Turkey
Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ İstanbul Üniversitesi, Türkiye/Turkey
Prof. Dr. Hamza ALTIN Bingöl Üniversitesi, Türkiye/Turkey
Doç. Dr. İrade MEMMEDLİ Azerbaijan National Academy of Sciences,
Azerbaijan/Azerbacan
Prof. Dr. Abdullah DUMAN Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türkiye/Turkey
Doç. Dr. Cavid QASIMOV Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türkiye/Turkey
Doç. Dr. Mansumeh DAEİ Tebriz Payame Noor University, İran/İran
Doç. Dr. Mustafa GÜNERİGÖK Muş Alparslan Üniversitesi, Türkiye
Doç. Dr. Ömer TOKUŞ Bingöl Üniversitesi, Türkiye/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi İsmail NARİN Bingöl Üniversitesi, Türkiye/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Nevzat KELEŞ Bingöl Üniversitesi, Türkiye/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut GİDER Bingöl Üniversitesi, Türkiye/Turkey
Dr. Alexander AKOPYAN Institute of Oriental Studies, Rusya/Russia
Dr. Öğr. Üyesi Murat ALANOĞLU Muş Alparslan Üniversitesi, Türkiye

Danışma Kurulu / Advisory Board

Doç. Dr. Ahat SALİHOV	Russian Academy of Sciences, Rusya/Russia
Dr. Firuz FEVZİ	Kabul University, Afganistan/Afghanistan
Doç. Dr. Oleksandr SEREDA	National Academy of Sciences of Ukraine, Ukrayna/Ukraine
Dr. Ilirjana Kaceli (Demirlika)	University of Tirana, Arnavutluk/Albania
Doç. Dr. Celaleddin MİRZOYEV	Termez State University, Özbekistan/Uzbekistan
Doç. Dr. Kayrat BELEK	Manas Üniversitesi, Kırgızistan/Kyrgyzstan
Dr. Valentyna LAGODZINSKA	G.S. Kostiuk Institute of Psychology, Ukrayna/Ukraine
Dr. Victor IGNA	1 Decembrie 1918 Üniversitesi, Romanya/Romania
Prof. Dr. Qasım HACIYEV	Azerbaijan National Academy of Sciences, Azerbaycan/Azerbaijan
Abderrahmane AIT YAHYA	University Hospital Mohammed VI, Fas/Morocco
Prof. Dr. Hüseyin HANSU	İstanbul Üniversitesi, Türkiye/Turkey
Prof. Dr. Sahip BEROJE	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türkiye/Turkey
Prof. Dr. Yılmaz BİNGÖL	Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Türkiye/Turkey
Prof. Dr. Nusrettin BOLELİ	Bingöl Üniversitesi, Türkiye/Turkey
Prof. Dr. Metin YİĞİT	Dicle Üniversitesi, Türkiye/Turkey
Prof. Dr. Ramazan SOLMAZ	Bingöl Üniversitesi, Türkiye/Turkey
Doç. Dr. Fevzi HANSU	Siirt Üniversitesi, Türkiye/Turkey
Doç. Dr. Abdulaziz KARDAŞ	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Türkiye/Turkey
Doç. Dr. Sıtkı ULUERLER	Bingöl Üniversitesi, Türkiye/Turkey
Doç. Dr. Kasım TATLILIOĞLU	Bingöl Üniversitesi, Türkiye/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KAYINTU	Bingöl Üniversitesi, Türkiye/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Vedat AVCI	Bingöl Üniversitesi, Türkiye/Turkey
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah TEMİZKAN	Dicle Üniversitesi, Türkiye/Turkey

Bingöl Araştırmaları Dergisi, yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

The Journal of Bingol Studies is an international refereed journal which is published twice a year.

Scientific and legal responsibility of the articles belongs to their authors

Bingöl Araştırmaları Dergisi, **SOBİAD**, **İdealonline**, **Google Scholar**, **İSAM**, **BASE**, **Scientific Indexing Services**, **Academic Resource Index (ResearchBib)** veri tabanları tarafından taranmaktadır.

The Journal of Bingol Studies is abstracted and indexed by this indexes: **SOBİAD**, **İdealonline**, **Google Scholar**, **İSAM**, **BASE**, **Scientific Indexing Services**, **Academic Resource Index (ResearchBib)**.

Bu dergi, Bingöl Üniversitesi Bingöl Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi, BİNDAY ve Bingöl Belediye Başkanlığının desteğiyle yayımlanmaktadır.

Sayı Hakemleri / Referee Board Of This Issue

Doç. Dr. Fatma İNCE	İnönü Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Emin BARS	Bingöl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Erkan AFŞAR	Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Halit BAŞI	Iğdır Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Oğuz DOĞAN	Bitlis Eren Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk ELALTUNTAŞ	Bingöl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İsmail SÖYLEMEZ	İnönü Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa AYLAR	Bitlis Eren Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yunus BUCUKA	Bingöl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Behçet KALDIK	Bingöl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ALKAYIŞ	Bingöl Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Pınar ERTEN	Bingöl Üniversitesi

ISSN: 1309-369X

e-ISSN: 2757-8070

Dizgi ve İdüzten: Ankara Dizgi Evi

Baskı: Vadi Grafik

Basım: Bahar 2021

e-posta: bingolarastirmalari@gmail.com

İÇİNDEKİLER

Yonca ÖZEĞE-Emine GÜMÜŞSOY

**ERZURUM VİLAYET SALNAMESİ'NE GÖRE KİĞİ KAZASI VE EĞİTİM
(1870-1900)7**

Ömer Faruk ELALTUNTAŞ

BİNGÖL'DE AVCILIK GELENEĞİ VE AVCI FIKRALARI 27

İsa BULUKGİRAY

**BİNGÖL ZAZA KÖYLERİNDEN EMTAĞ'DA KULLANILAN
LAKAPLAR ÜZERİNE BİR İNCELEME..... 61**

Tunay KARAKÖK

**SCHOOLS AND TEMPLES AS EDUCATIONAL INSTITUTIONS
OF NON-MUSLIMS IN ANATOLIA IN THE XIIIth CENTURY..... 97**

Hakan ÖNALAN

BENLİĞİN TASARIMI OLARAK BEDEN VE TOPLUM (BİNGÖL ÖRNEĞİ)I 111

Kasım TATLILIOĞLU

**ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN PSİKOLOJİK KIRILGANLIKLARI,
PSİKOLOJİK İYİLİK HALLERİ VE SOSYAL GÜVEN
VE MEMNUNİYET DÜZEYLERİ ARASINDAKİ İLİŞKİNİN
KARDEŞ SAYISINA GÖRE İNCELENMESİ 141**

**ERZURUM VİLAYET SALNAMELERİ'NE GÖRE KIĞI KAZASI VE EĞİTİM
(1870-1900)***

Yonca ÖZEGE**
Emine GÜMÜŞSOY***

Özet

Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyılın ortalarından itibaren yayınlanmaya başlanan salnamelerde, vilayetler ve buralara bağlı bulunan kaza ve nahiyelere dair idare teşkilatından ekonomik durumlarına, coğrafi ve mimari yapılarına kadar birçok bilgiler kaydedilmiştir. Erzurum'a bağlı bir kaza olan Kiğı'ya dair bu tür bilgiler de Erzurum Vilayet Salmaları'nda bulunmaktadır. Bu çalışmada, Kiğı kazasının etnik yapısı, ekonomik faaliyetleri, coğrafi özellikleri, eğitim kurumları ve diğer mimari yapıları vb. Erzurum Vilayet Salmaları'ndan faydalanılarak incelenmiştir.

Toplamda 15 adet salnamenin taranmasıyla oluşturulan çalışma, 1870'ten 1900 yılına kadar olan süreci kapsamaktadır. 1870'ten 1877 yılına kadar birer yıl arayla 8 adet salname basılmıştır. Bu tarihten sonra ise 1881, 1887, 1892, 1894, 1897, 1899 ve 1900 yıllarına tarihlenen 7 adet salname basılmıştır. Söz konusu salnamelerde Kiğı'daki eğitim faaliyetlerine dair ilk bilgilere 1872 yılına ait Erzurum Vilayet Salmaları'nda rastlanılmaktadır. Müslüman ve Hıristiyanların birlikte yaşadığı Kiğı'da her iki tarafa ait mekteplerin mevcut olduğu görülmektedir. Kiğı kazasında genelde sıbyan mekteplerinin çoğunlukta olduğu, çocukların ilk eğitimlerini tamamlamalarına olanak tanıdığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kiğı, Erzurum, salname, nüfus, eğitim.

**ACCORDING TO ERZURUM PROVINCIAL YEARBOOKS KIĞI
DISTRICT AND EDUCATION (1870-1900)**

Abstract

In the yearbooks that started to be published in the Ottoman Empire since the middle of the 19th century, many information about the provinces and the districts and sub-districts affiliated to these provinces, from the administrative organization to their economic status, geographical and architectural structures were recorded. This kind of infor-

* Bu çalışma, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Yakınçağ Tarihi Bilim Dalı'nda Doç. Dr. Emine Gümüşsoy danışmanlığında hazırlanan "Osmanlı Devleti'nin Son Dönemlerinde Kiğı'da Eğitim" isimli Yüksek Lisans Tezi'nden hazırlanmıştır.

** Yüksek Lisans, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, yonca.ozege96@gmail.com ORCID: 0000-0002-5754-1647

*** Doç.Dr. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Tarih Bölümü, egumussoy@ogu.edu.tr ORCID: 0000-0002-1401-8493

(Makale Gönderim Tarihi: 28.04.2021-Makale Kabul Tarihi:14.06.2021)

DOI: <https://doi.org/10.53440/bad.878215>

mation about Kiğı, a district of Erzurum, is also available in Erzurum Provincial Yearbooks. In this study, the ethnic structure, economic activities, geographical features, educational institutions and other architectural structures of Kiğı district were examined through the use of Erzurum Provincial Yearbooks.

This study, developed by reviewing fifteen yearbooks in total, covers the period from 1870 to 1900. From 1870 to 1877, 8 yearbooks were published at one year intervals. After this date, 7 yearbooks dated to 1881, 1887, 1894, 1897, 1899 and 1900 were published. In these yearbooks, the first information about educational activities in Kiğı is found in the Erzurum Provincial Yearbook of 1872. It is seen that there are schools and places of worship belonging to both nations in Kiğı where Muslim and Christian nations live together. It was also revealed that children's schools were predominant in number in Kiğı district and children were given the opportunity to complete their primary education.

Keywords: Kiğı, Erzurum, provincial yearbooks, population, education.

Giriş

Kiğı, Doğu Anadolu Bölgesi'nin Yukarı Fırat bölümü içerisinde yer alan bir ilçedir. Söz konusu ilçe, Bingöl'ün kuzeybatısında, Seydikasım Dağı'nın güneybatısında ve Kerek Deresi vadisi yamacında kurulmuştur. Yükseltisi yaklaşık 1.500 metre ve günümüzde Bingöl'ün yedi ilçesinden bir tanesidir.¹ Etrafı, doğuda Adaklı, kuzeyde Tunceli iline bağlı Pülümür, kuzeydoğuda Yedisu, batıda Yayladere, güneyde Elazığ iline bağlı Karakoçan ile çevrilidir. Engebeli bir arazi yapısına sahiptir ve büyük bir kısmı dağlardan meydana gelmektedir. Bunlar, yüksekliği 2.650 metreye ulaşan Haç Dağı, Karababa Dağları, Bağır Baba Dağları ve Şeytan Dağları'dır. En önemli akarsuyu ise Fırat'ın kollarından biri olan Peri Çayı'dır.² Kiğı'da yerleşim ilk zamanlar kale içinde gelişme gösterirken, zaman içerisinde kalelerin önem kaybetmesiyle Kerek vadisi yamacına doğru kaymıştır.³

Osmanlı idari yapılanması içerisinde Kiğı, coğrafi olarak yakın bulunduğu vilayetlere bağlı bir kaza ve sancak merkezi olarak yer almıştır.⁴ Şemseddin Sami'nin Kamus'ul-Alam isimli eserinde, Erzurum'un güneybatısında yer aldığı kaydedilen Kiğı, kuzeyde Tercan ve Hınıs kazalarıyla, doğudan Bitlis, güneyden Bitlis ve Diyarbakır, batıdan ise Mamuretülaziz vilayetleriyle komşu

- 1 Hasbi Soylu, "Tarihte Önemi Azalan Yerleşmelere Bir Örnek: Kiğı", *Doğu Coğrafya Dergisi*, C: XII, S: 17, 2007, s.89.
- 2 Nevzat Sağlam, "XVII. Yüzyılın Ortalarında Kiğı Sancağında İskan ve Toplum Yapısı", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S: 33, Aralık 2019, s.591.
- 3 Yaşar Baş, "Kiğı Demir Madeni ve Humbarahanesi", *Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume: 6/4, Fall: 2011, Turkey, s.411.
- 4 Baş, s.411.

olduğu belirtilmiştir.⁵ Osmanlı topraklarına katılmadan önce ilk olarak Akkoyunluların daha sonra Safevilerin hâkimiyetinde kalmıştır.⁶ Yavuz Sultan Selim'in 1514 yılında gerçekleştirdiği İran Seferi sonucunda Osmanlı topraklarına katılmıştır.⁷ Bu sefer esnasında Yavuz Sultan Selim, Bayburt ve Kiğı'nın zaptı için Doğu Anadolu'da önemli bir konuma sahip olan Bıyıklı Mehmed Paşa'yı görevlendirmiştir. Bu görevi başarıyla yerine getiren Bıyıklı Mehmed Paşa, Çaldıran Seferi sırasında 1514 yılında Kiğı ve Bayburt'u Osmanlı topraklarına katmıştır.⁸ Osmanlı hâkimiyetine girince ilk olarak Diyarbakır Beylerbeyliği'ne bağlanan Kiğı, 1535'te Erzurum Beylerbeyliği'nin kurulmasıyla buraya bağlı bir kaza merkezi olmuştur.⁹

Osmanlı hâkimiyetindeki Kiğı kazasının etnik yapısına bakıldığında; Müslüman, Ermeni ve Rumların bir arada yaşadığı görülmektedir. Nüfus sayımlarının yanı sıra arşiv belgelerinden de bu durumu tespit etmek mümkündür. Örneğin; Erzurum'a bağlı bulunan kazaların nüfusunu gösteren bir arşiv belgesinde Erzurum dâhilindeki kazalar ayrı ayrı ele alınarak, kazalardaki hane sayısı, içinde oturan etnik gruplar, kazaya bağlı köy sayısı ve nüfusun durumu (genç, yaşlı, çocuk, askeri sınıf ve gelir oranına göre sınıflandırılarak) kaydedilmiştir.¹⁰ 1853 yılına ait belgeye göre Kiğı kazasında, 3.878 Müslüman ve 1.342 Ermeni hanesinin bulunduğu kaydedilmiştir. Nüfus olarak bakıldığında ise 10.625 Müslüman ve 4.736'da Ermeninin yaşamakta olduğu anlaşılmaktadır. Bu dönem Kiğı'da Müslüman ve Ermeni nüfusun karışık yaşadığı 1 kasaba, 141 köy, 91 mezra ve 6 kom olduğu görülmektedir.¹¹ Kamus'ul-Alam eserinde 15 nahiye ve 217 köyün bulunduğu Kiğı kazasında, 41.225 ahalinin iskân ettiği kaydedilmiştir. Bu ahaliden 11.301'i Ermeni, 739'u Ermeni Protestan ve geri kalanın da Müslüman olduğu ifade edilmiştir. Nüfus bilgilerinin dışında ahalinin geçim kaynakları, kazadaki mekânlar, ibadet yerleri ile yeraltı-yerüstü kaynaklarından da bahsedilmiştir.¹²

Osmanlı döneminde Kiğı'da demir ve gümüş madeni işletmeciliği yaygın iş kolları arasında sayılmıştır. Özellikle çıkarılan demir madeni Erzurum vıla-

5 Şemseddin Sami, *Kamus'ul-Alam*, İstanbul 1314, C.V, s.3939.

6 Yılmaz Akbulut, *Bingöl Tarihi*, Ankara 1995, s.81.

7 Yunus Koç, "XVI. Yüzyılın Yarısında Kiğı Sancağı'nda İskan ve Toplumsal Yapı", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S: 16, Güz 2004, s.130.

8 M. Mehdi İlhan, "Bıyıklı Mehmed Paşa", *DİA*, C: VI, İstanbul 1992, s.116-117.

9 Sağlam, s.592.

10 Cevdet Küçük, "Tanzimat Devrinde Erzurum'un Nüfus Durumu", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, S: 7-8, İstanbul 1977, s.189-192.

11 BOA, C.DH., 182/9060 (9 Cemaziyelahir 1269/ 20 Mart 1853).

12 Sami, C.V, s.3939.

yetine nakledilerek, askeri malzeme yapımında kullanılmıştır. Bunun yanında iplik, bez, şal, kilim, çorap, seccade, kundura ve pabuç da imalatı yapılan diğer yaygın ürünler olmuştur. Bölgede bu tür işlerle meşgul birçok meslek sahibi olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca sarraflık ve kuyumculuk gibi mesleklerin de Kiğı kazasında icra edildiği belirtilmektedir.¹³

Müslüman ve Hıristiyan nüfusun birlikte yaşadığı Kiğı kazasında birçok cami ve kilise inşa edilmiştir. Bu yapılardan günümüze kalan Pilten Bey Cami, Kiğı'nın en eski tarihi yapılarından. Balaban Cami olarak da bilinen yapının, Akkoyunlular döneminde 1575-76 yıllarında Pilten Bey tarafından inşa edildiği tespit edilmiştir. Cami hala sağlam ve ibadete açık durumdadır.¹⁴ Bunun yanında Osmanlı Dönemi Kiğı'da inşa edilip günümüze kadar gelebilen Ermeni ve Rumlara ait bazı kiliseler, hamam, köprü, çeşme gibi yapılar bulunmaktadır.¹⁵

Osmanlı döneminde Kiğı'daki eğitim kurumlarına bakıldığında, Kamus'ul-Alam'dan; Kiğı merkezde 1 rüşdiye mektebi, 1 medrese ve Ermenilere ait biri erkekler diğeri kızlar için 2 mektebin bulunduğu anlaşılmaktadır. Kaza genelinde ise 2 medrese, 1 rüşdiye mektebi ve 12 sıbyan mektebinin bulunduğu kaydedilmiştir.¹⁶ Kiğı'ya dair bu bilgilere Erzurum Vilayet Salnameleri'nde daha ayrıntılı olarak yer verilmiştir.

1. Erzurum Vilayet Salnameleri'nde Yıllara Göre Kiğı Kazası (1870-1900)

Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyılın ortalarında yıllık olarak çıkarılan, bilgilendirme amacıyla düzenlenen ve eğitim çalışmalarında önemli bir kaynak niteliği olan eserlere "salnâme" denilmiştir. Vilayet salnameleri yayımlandıkları vilayete göre farklı şekillerde düzenlenmiş olsalar da genellikle vilayetin idari yapısı, görevli memurları, buralarda bulunan mimari yapıları, eski eserleri, coğrafi yapıyı, idari taksimatı, kazaları, nahiyeleri, kasaba ve köyleri, üretim faaliyetlerini, yeraltı ve yerüstü kaynakları, ticaret ve nüfus hakkında önemli bilgilere yer vermektedirler.¹⁷ Vilayet salnamelerinin hazırlandığı

13 Bilgehan Pamuk, "XIX. Yüzyılda Çapakçur (Bingöl) ve Yöresinde Ekonomik Faaliyetler: Madencilik ve Yaygın İş Kolları", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C: 1, S: 1, Bahar 2011, s.107-113.

14 Celalettin Uzun, Yaşar Uğurlu, "Kiğı Piltan (Pilten) Bey Camisi", *Vakıflar Dergisi*, Haziran 2019, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, S.51, s.46-48.

15 Mehmet Top, "Bingöl'deki Mimari Doku Üzerine Bir Değerlendirme", I. Bingöl Sempozyumu (10-11 Haziran 2006), *Bingöl Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi Yayınları*, Şubat 2007, s.173-191.

16 Sami, C.V, s.3939.

17 Bilgin Aydın, "Salnâme", *DİA*, XXXVI, İstanbul 2009, s.51-54.

dönemlerde Kiğı, Erzurum'a bağlı bir kaza konumundadır. Söz konusu salnameler, 1870 ve 1900 yılları arasına tarihlenmektedir. Böylece yıllara göre Kiğı kazasındaki görevli memurlar, bölgenin nüfusu, hane sayısı, bölgede bulunan mabetler ve diğer kurumları, ormanları, maden ve kaplıcaları, bölgede yetişen tarım ürünleri ve geçim kaynakları hakkında ayrıntılı bilgilere ulaşmak mümkündür.

1870 tarihli ilk vilayet salnamesinde, Kiğı kazasında o dönemde görevli memurların (kaymakam, mal müdürü, sandık emini, idare meclisi, dava meclisi, nahiye müdürü gibi) isimleri kaydedilmiştir.¹⁸ Aynı salnamede vilayetlerde bulunan rüşdiye mektepleri ile ilgili bir cetvele de yer verilmiştir.¹⁹ Bu salnamede Kiğı Rüşdiye Mektebi'ne yer verilmemekle birlikte daha sonraki salnamelerde yer aldığı görülmektedir. Bu nedenle bu tarihte Kiğı'da henüz bir rüşdiye mektebinin mevcut olmadığı anlaşılmaktadır.

1871 tarihli vilayet salnamesinde, Kiğı kazasında hangi ticari ürünlerin imal olduğu kaydedilmiştir. Buna göre *iplik alacasının* imal edildiği ve kaza içinde satıldığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında Kiğı'daki bazı karyelerde de bez dokumaların yapıldığı ve yine kazada satıldığı belirtilmiştir. Ayrıca kazadaki ahalinin ihtiyacını karşılayacak miktarda yemeni ve pabuç imal edildiği de kaydedilmiştir.²⁰

1872 tarihli vilayet salnamesinde, Erzurum'a bağlı bulunan kaza ve nahiyelerdeki han, hamam, hane, cami kilise, mektep, medrese, dükkân gibi mekanların ve ibadet yerlerinin sayıları verilmiştir. Buna göre Kiğı'da bu dönem hane sayısı 5.769'dur. Ayrıca 35 dükkân, 92 cami, 45 adet de kilise olduğu görülmektedir.²¹ Bu dönem üretimi ve satışı yapılan ürünlerde bir değişiklik olmadığı görülmektedir. Kiğı'da ve civar karyelerde aynı ürünlerin ticareti yapılmaya devam edilmiştir.²² Söz konusu salnamede Kiğı kazasında kaplıcanın bulunduğu kaydedilmiştir. Buna göre "suyu tahammül edilemeyecek derece sıcak olan" ve Holnek'te bulunan bu kaplıcanın vücutta meydana gelen rahatsızlıklara iyi geldiği ve şifalı bir kaplıca olduğu anlaşılmaktadır.²³ Günümüzde de Kiğı bölgesinde kaplıcalar önemli bir turizm kaynağını oluşturmaktadır. Kiğı'nın Sabırtaş köyünde yer alan Horhor kaplıcası ve Bingöl'ün Yayladere ilçesine bağlı Alınyazı köyünde yer alan Kipi kaplıcaları bölgede

18 Salname-i Vilayet-i Erzurum (SVE), Erzurum Vilayeti Matbaası, 1287 (1870), s.55.

19 SVE, 1287 (1870), s.121.

20 SVE, 1288 (1871), s.120.

21 SVE, 1289 (1872), s.147.

22 SVE, 1289 (1872), s.160.

23 SVE, 1289 (1872), s.180.

şifalı su olarak kabul edilen ve her yıl birçok insan tarafından ziyaret edilen önemli turistik yerlerdir.

1873 tarihli vilayet salnamesinde, Kiğı kazasında bu dönem 80 adet cami ve mescit, 85 kilise, 1 hükümet konağı, 42 adette dükkân olduğu görülmektedir. Bu dönem Kiğı'da hane sayısı 6.327 olarak kaydedilmiştir.²⁴ Kazada *iplik alacasının* ve bez dokumalarının üretimi ve satışının devam ettiği anlaşılmaktadır.²⁵ Söz konusu salnamede Kiğı'nın madenlerinden de bahsedilmiştir. Buna göre bir zamanlar demir madeninin imal edildiği ancak 1839 senesinden itibaren terk edildiği kaydedilmiştir. Demir madeninden başka tebeşir madeninin de var olduğu görülmektedir. Kiğı günümüzde yeraltı kaynaklarıyla bilinen bir ilçe olmasa da Osmanlı Devleti'nde madenleriyle ön planda olan bir kaza olmuştur. Nitekim Kiğı demir madenlerinin, Akkoyunlular döneminden önce işletildiği ve Osmanlı hâkimiyetine geçtikten sonra da işletilmeye devam edildiği belirtilmiştir. Osmanlı döneminde bölgede bir humbarahane kurulduğu da görülmektedir. Kazada çıkarılan demir madeni ve humbaralar genellikle Erzurum vilayetine gönderilmiştir.²⁶

Salnamelerde zaman zaman ayrıntılı bilgilere yer verilerek bölgelerin coğrafi özelliklerinin de ele alındığı görülmektedir. Örneğin, 1873 tarihli Erzurum Vilayet Salnamesi'nde bölgenin ormanlarından da bahsedilmiştir. Buna göre Kiğı kazasında keresteye elverişli bir orman bulunmasa da ahalinin ihtiyacını karşılayacak meşe ormanlarının her tarafta mevcut olduğu kaydedilmiştir.²⁷ Yine bu salnamede de Kiğı kazasında yer alan kaplıcanın yedi senede bir ortaya çıktığı ve içine girilmeyecek derecede sıcak olan bu suyun, cüzzam ve vücutta peyda olabilecek pullara faydalı olduğu belirtilmiştir.²⁸

1874 tarihli salnamede Kiğı'da 80 adet cami ve mescit, 85 kilise, 1 hükümet konağı, 1 kale ve 42 dükkân olduğu görülmektedir. Hane sayısı ise 8.767'ye yükselmiştir.²⁹ Bu salnamede de yine Kiğı'da *iplik alacası* ve bez dokumaların imal edildiği ve halkın ihtiyacını karşılayacak miktarda yemeni ve pabuç üretildiği kaydedilmiştir.³⁰ Ayrıca ormanlar³¹ ve kaplıcanın durumu da aynı şekilde yer almaktadır.³²

24 SVE, 1290 (1873), s.147-148.

25 SVE, 1290 (1873), s.164.

26 Baş, s.411-428.

27 SVE, 1290 (1873), s.173.

28 SVE, 1290 (1873), s.184.

29 SVE, 1291 (1874), s.147-148.

30 SVE, 1291 (1874), s.164.

31 SVE, 1291 (1874), s.173.

32 SVE, 1291 (1874), s.184.

1875 yılına ait vilayet salnamesinde Kiğı kazasında köy ve hane sayısında artış yaşanmasına rağmen ibadet yerlerinin sayısında düşüş olduğu dikkat çekmektedir. Bu dönem 48 adet cami ve mescit, 48 adet de kilise olduğu kaydedilmiştir. Bunların yanında sayısı artan ve önceki salnamelerde görülmeyen bazı mekânların eklendiği de görülmektedir. Örneğin dükkân sayısı 260'a yükselirken 3 han, 25 adet oda ve mağaza olduğu da kaydedilmiştir. Hükümet konağı ve kale sayısı 1 olarak tekrar zikredilmiştir.³³ Kaza içerisinde imal edilen ve satışı devam eden ürünlerde herhangi bir değişiklik olmamıştır. Bu konuda kaydedilen bilgiler bir önceki salnamelerde verilenlerle aynı kalmıştır. Kiğı'da demir madeni olduğu ve Gölgören Dağı'ndan tebeşir madeni bulunduğu kaydedilmiştir. Kazada bulunan ormanlar ve kaplıcaların durumunda da herhangi bir değişiklik olmadığı görülmektedir.³⁴

1876 yılına ait vilayet salnamesinde Kiğı kazasında 52 adet cami ve mescit, 53 kilise, 90 adet dükkânın olduğu kaydedilmiştir. Bazı salnamelerde verilen mekân sayılarının bazılarında verilmediği görülmektedir. 1874 yılına ait salnamede Kiğı'da bulunan oda ve mağazaların sayısı belirtilirken 1875 yılında bu mekânlara ait herhangi bir bilgi kaydedilmemiştir.³⁵ İmali yapılan ürünler, madenler, ormanlar ve kaplıcaların durumu önceki salnamelerde olduğu gibi kaydedilmiş olup, herhangi bir değişiklik olmadığı görülmektedir.³⁶

1877 tarihli salnamede Kiğı kazasında daha önce görülmeyen mekânların kaydedildiği görülmektedir. Buna göre, 53 adet cami ve mescit, 53 kilise, 100 dükkân, 10 oda ve mağazanın yanı sıra 5 adet meyhane, 2 kireçhane, 2 debbağhane, 2 fırın, 7 yaylak, değirmen ve dinek gibi mekânlar eklenmiştir.³⁷ 1877 tarihli salnameden sonra kaydedilen salname 1881 yılına aittir. Bundan sonra gelen salnameler farklı zaman aralıklarıyla kaydedilmiştir. 1900 yılını gösteren en geç tarihli salnameye kadar Kiğı kazasında nüfus artışı yaşanmaya devam etmiştir.

1881 tarihli vilayet salnamesinde Kiğı kazasında mevcut olan ibadet yerleri ve diğer mekânların sayıları şu şekilde belirtilmiştir: 18 adet cami ve mescit, 39 kilise, 1 hükümet konağı, 9 kabristan, 95 çeşme, 10 köprü, 80 dükkân, 190 oda ve mağaza, 5 meyhane, 2 kireçhane, 1 mumhane, 10 bezirhane, 1 boyahane, 2 debbağhane, 2 fırın, 248 değirmen, 43 dinek, 2 han, 427 arsa,

33 SVE, 1292 (1875), s.145-146.

34 SVE, 1292 (1875), s.162, 167, 172-173, 185.

35 SVE, 1293 (1876), s.145-146.

36 SVE, 1293 (1876), s.162-185.

37 SVE, 1294 (1877), s.130-131.

7 yaylak ve 3 kaplıca.³⁸ Kiğı kazasında imal edilen ürünler, madenler ve kaplıcaların durumu bir önceki salnamelerde olduğu gibi kaydedilmiştir.³⁹

Bazı salnamelerde kaydedilen bilgiler bir sonrakinde aynı şekilde tekrar edildiği gibi bazı salnamelerde değişikliklerin yaşandığı veya daha önce hiç karşılaşılmamış bir bilgiye yer verildiği görülmektedir. Örneğin 1887 yılına ait vilayet salnamesinde, Kiğı kazasında sadece erkek nüfusa değil kazada yaşayan kadın nüfusa dair bilgilere de yer verilmiştir.

1887 tarihli salnameye göre, Kiğı kazasında bulunan mekânlar: 1 hükümet konağı, 18 cami ve mescit, 39 kilise ve manastır, 200 dükkân ve mağaza, 5 meyhane, 2 han, 2 kireçhane, 1 mumhane, 10 bezirhane, 1 boyahane, 2 debbağhane, 2 fırın, 248 değirmen, 427 arsa, 95 çeşme, 10 köprü, 7 yaylak ve 9 kabristan olarak kaydedilmiştir. Bunların yanında Kiğı kazasında hangi zirai ürünlerin yetiştiği ve ne tür ağaçların bulunduğu da belirtilmiştir. Buna göre, arpa, çavdar, darı, nohut, mercimek, bakla, kavun, karpuz ve soğan gibi ürünlerin yetiştirilmesine elverişli bir bölge olduğu görülür. Bazı yabancı elma ve armut ağaçlarının yanında bölgede kavak ve söğüt ağaçlarının çoğunlukta olduğu kaydedilmiştir. Kazada hala *iplik alacasının* imal edildiği ve bez dokumaların üretilmeye devam ettiği görülür. Ayrıca ahalinin ihtiyaçlarını karşılayacak miktarda sanatkâr olduğu da belirtilmiştir. Kazadaki yeraltı kaynaklarını oluşturan kaplıcaların ve madenlerin durumu bir önceki salnamelerde belirtildiği gibi kaydedilmiştir. Daha önce imal edilen demir madenin 1839 yılından sonra terk edilmiş vaziyette olduğu bu salnamede de belirtilmiştir. Kiğı'nın orman bakımından zengin bir araziye sahip olduğu görülür. Bu ormanlarda bölge halkının ihtiyacını karşılayacak miktarda odun bulunduğu gibi Erzurum vilayetine nakledilerek satıldığı da kaydedilmiştir.⁴⁰

1892⁴¹, 1894⁴² ve 1897⁴³ yılına ait salnamelerde Kiğı kazasında yer alan doğal kaynaklar, zirai ürünler ve mekânların durumunda herhangi bir değişiklik olmadığından bir önceki salnamede belirtildiği gibi kaydedilmiştir.

1899 yılına ait vilayet salnamesinde Kiğı Kazasına ait bilgilerin diğer salnamelere göre oldukça farklı olduğu görülmektedir. Kazada mevcut ibadet yerleri ve diğer mekânların sayısında değişiklikler yaşanmıştır. Söz konusu salnameye göre kazada 27 cami ve mescit, 1 murahasahane, 41 kilise ve

38 SVE, 1299 (1881), s.156-157.

39 SVE, 1299 (1881), s.167-181.

40 SVE, 1304 (1887), s.257-258.

41 SVE, 1310 (1892), s.142-143.

42 SVE, 1312 (1894), s.194-196.

43 SVE, 1315 (1897), s.181-183.

manastır, 405 dükkân ve mağaza, 250 oda, 1 hamam, 7 meyhane, 5 han, 3 kireçhane, 12 bezirhane, 10 boyahane, 5 debbağhane, 6 fırın, 350 değirmen ve dinek, 3.010 arsa, 210 çeşme, 4 bağ, 261 bahçe, 39 kargir ve ahşap köprü, 20 yaylak, 72 mera, 5.250 anbar ve samanlık, 300 kabristan olduğu kaydedilmiştir. Ayrıca kazada, şal, kilim, halı, seccade, kundura ve çorap gibi ürünlerin de imal edilmeye başlandığı anlaşılmaktadır. Kazada imali yapılan ürünlerin ahalinin ihtiyacını karşılayacak miktarda olduğu gibi civarda bulunan bazı kazalara ve Erzurum vilayetine satıldığı da görülmektedir.⁴⁴ 1900 yılına ait en geç tarihli vilayet salnamesinde Kiğı kazasında aynı mekânlar mevcut kalmıştır, ancak sayıları 1899 salnamesinde kaydedildiği kadar yüksek değil, bir önceki salnamelerde kaydedilen bilgilerle daha yakındır.⁴⁵

Salnamelerden anlaşıldığı üzere Kiğı, ekonomik olarak kendine yeten ve birçok iş yerlerinin bulunduğu bir kazadır. Kaza halkının ihtiyaçlarını karşılayacak miktarda meslek sahibinin bulunduğu belirtilmiştir. Üretimi yapılan ürünlerin Erzurum'a nakledilerek satıldığı görülmektedir. Dolayısıyla kazada ticaretin gelişmiş olduğu söylenebilir. Bunun yanında gayrimüslim nüfusa ait pek çok kilise ve onlara ait işletmeler olarak meyhanelerin mevcut olduğu da görülmektedir. Salnamelerde yıllara göre Kiğı'ya bağlı bulunan köy ve hane sayısı ile gayrimüslim ve Müslüman nüfusa dair bilgilerin kaydedildiği cetvellere de yer verilmiştir. Buna göre Kiğı'ya bağlı köy, hane ve nüfusa dair bilgiler yıllara göre şu şekildedir:

Tablo 1: Erzurum Vilayet Salnameleri'nde Yıllara Göre Kiğı Kazasının Köy, Hane ve Nüfusu

Yıl	Köy	Hane	Nüfus
1871 ⁴⁶	97	-	17.924
1872 ⁴⁷	97	5.769	17.920
1873 ⁴⁸	97	6.069	18.427
1874 ⁴⁹	97	6.069	18.427
1875 ⁵⁰	150	7.810	19.549
1876 ⁵¹	150	7.810	20.562

44 SVE, 1317 (1899), s.236-238.

45 SVE, 1318 (1900), s.347.

46 SVE, 1288 (1871), s.141.

47 SVE, 1289 (1872), s.141.

48 SVE, 1290 (1873), s.141.

49 SVE, 1291 (1874), s.141.

50 SVE, 1292 (1875), s.140.

51 SVE, 1293 (1876), s.140.

1877 ⁵²	81	7.075	18.714
1881 ⁵³	181	7.075	19.672
1887 ⁵⁴	217	7.058	37.005
1892 ⁵⁵	217	7.701	45.385
1894 ⁵⁶	217	7.900	49.000
1897 ⁵⁷	217	7.900	48.729
1899 ⁵⁸	212	7.747	51.026
1900 ⁵⁹	212	7.747	47.229

1871'den 1881 yılına kadar Kiğı kazasındaki nüfus, bazı salnamelerde Müslüman ve Hristiyan bazılarında ise İslam, Ermeni ve Rum olarak ayrılarak kaydedilmiştir. 1877 ve sonrasında ise erkek ve kadın olarak ayrılmaya başlandığı gibi her milletten kadın ve erkek nüfusun sayısı belirterek kaydedilmiştir. Verilen bilgilere göre Müslümanlardan sonra bölgede en çok Ermenilerin yaşadığı anlaşılmaktadır.

2. Erzurum Vilayet Salnameleri'ne Göre Kiğı Kazasında Eğitim

Osmanlı Devleti'nde eğitim alanında tüm ülkeyi etkileyecek adımlar 18. yüzyıldan sonra atılmıştır. I. Abdülhamid, III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde temelleri atılan batı tarzı eğitimde yenileşme hareketleri, 1839 yılına gelindiğinde büyük bir hızla devam etmiştir. 17. ve 18. yüzyıllarda büyük yenilgilere ve kayıplara uğrayan Osmanlı Devleti, sonunda Batı'nın üstünlüğünü kabul ederek, reform hareketlerine başlamıştır. Bu konuda atılan ilk adım ordunun güçlenmesini sağlamak için askeri eğitim alanında değişimlere gitmek olmuştur. Dolayısıyla eğitim alanındaki ilk yenileşme hareketleri askeri alanda başlamıştır. *Mühendishâne-i Bahrî-i Hümayûn* (1776), *Mühendishâne-i Berrî-i Hümayûn* (1795), *Tıphâne-i Âmire ve Cerrahhâne-i Mamure* (1827), *Mekteb-i Fünûn-ı Harbiye* (1834) ve *Mızıka-ı Hümayûn Mektebi* (1834) gibi ordunun gelişmesine katkı sağlayacak Batı tarzı eğitim kurumları açılmıştır. Askeri okullar dışında sivil alanda açılan ilk eğitim kurumları ise *Mekteb-i Maârif-i Adliyye* (1839) ve *Mekteb-i Ulûm-i Edebiyye* (1839) olmuş-

52 SVE, 1294 (1877), s.127.

53 SVE, 1299 (1881), s.154.

54 SVE, 1304 (1887), s.257.

55 SVE, 1310 (1892), s.141.

56 SVE, 1312 (1894), s.194.

57 SVE, 1315 (1897), s.289-290.

58 SVE, 1317 (1899), s.320-321.

59 SVE, 1318 (1900), s.438-439.

tur. Bu eğitim kurumlarının açılmasındaki amaç ise sivil memur yetiştirmek olmuştur.⁶⁰ Eğitim alanında gerçekleştirilen reformların ülkenin her tarafına yayılması gerekli görülünce İstanbul dışında kalan vilayetlerde de eğitim kurumları açılarak ahalinin eğitilmesi için çalışmalara başlanılmıştır. İlk olarak eğitim alanındaki konulardan sorumlu bir kurula ihtiyaç olduğundan 1846 yılında *Meclis-i Maârif-i Umûmiyye* adıyla bu kurul oluşturulmuştur. Eğitim alanında yapılması gerekenlere dair meseleler bu kurulda tespit edilerek hükümete sunulmuş ve böylece yapılması gerekenlere dair fikir sahibi olunmuştur. Aralık 1846 yılında ise Meclis-i Maârif-i Umûmiyye'nin alt bir birimi olarak, *Mekâtib-i Umûmiyye Nezareti* kurulmuştur.⁶¹

Osmanlı Devleti'nde eğitim çağına gelen çocuklar ilk eğitimlerini sıbyan mekteplerinde tamamladıktan sonra bir üst kurum olarak medreselere devam ederlerdi. Aldıkları eğitim ise daha çok dini konularda olurdu. Bu sistemde yetişen kişilerin iyi bir eğitimden geçmedikleri ve bu durumun yenileşme hareketlerine uyum sağlamadığı fark edilince yeni eğitim kurumlarına ihtiyaç duyulduğu anlaşılmıştır. Böylece 1839 yılında rüşdiye mektepleri açılmıştır.⁶² İlk olarak İstanbul'da açılan bu mekteplerin eğitimin yayılmasını hızlandırmak için taşrada da açılması gerekli görülmüştür. Nitekim 1848 yılında Bursa ve Edirne'de de rüşdiye mektepleri açılmıştır. Ardından 1850'lerde Bosna'da rüşdiye mektebi açılarak Balkanlara da bu gelişmeler götürülmüştür. Meclis-i Maârif tarafından 5 Nisan 1853 tarihinde sunulan bir öneride bu mekteplerin ülkenin pek çok yerine açılması ileri sürülerek 25 taşra merkezinde rüşdiye mekteplerinin açılması gerektiği ifade edilmiştir. Böylece Rumeli'den Anadolu'ya devletin pek çok yerine ulaşılmaya çalışılmıştır. Açılan ve açılması planlanan tüm bu mektepler 1869 yılında çıkarılan *Maârif-i Umûmiyye Nizamnâmesi* etrafında birleştirilmiştir.⁶³

20. yüzyıl başlarına gelindiğinde İstanbul ve taşrada sayıları artan rüşdiye mektepleri için birbirinden farklı iç idare talimatı uygulandığı belirtilmektedir. Örneğin İstanbul rüşdiye mekteplerinin genel idaresinden mektep müdürü sorumlu iken taşra rüşdiyelerinde bu görevi muallim-i evvel yerine getirmiştir. Bunun dışında İstanbul mekteplerinde, mekteplerdeki konulara dair altı adet defter bulunurken (demirbaş, öğretmen, memur ve hademe, talebenin kayıt ve sicil defteri, sınıf, müsveddât ve teftiş defteri) taşra mek-

60 Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi M.Ö. 1000-M.S. 2020*, Kasım 2020, s.143-149.

61 Selçuk Akşin Somel, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, İstanbul 2019, s.61-63.

62 Akyüz, s.67-71, 148.

63 Somel, s.94-97, 118-123.

teplerinde dört adet resmi defter (demirbaş, esâmi, devam, masârif-i müteferrika defterleri) bulunmaktaydı. İdari alan gibi öğrenci işlerinde de bazı farklılıklar olmuştur. Öğrencilere derslerinde aldıkları notlara göre farklı mükafatlandırmalar verilmiştir. Bunun dışında öğrenci imtihanları ve sorumluluklarını yerine getirmediklerinde öğrenciye uygulanan ceza sistemi de İstanbul ve taşra mekteplerinde farklı olmuştur.⁶⁴

Salnamelerde de görüldüğü üzere Kiğı kazasında sıbyan, ibtidai ve rüşdiye mektepleri mevcuttu. Sıbyan mekteplerinde genellikle çocuklara okuma yazma, İslam dininin kuralları ve Kur'an öğretilmekteydi. Bu okullarda okutulan dersler arasında: elifba, Kur'an, ilm-i hal, tecvid, Türkçe ahlak risaleleri, Türkçe ve hat yer almaktaydı. İbtidai mektepleri, 1882 yılında faaliyete geçen ilkokul olarak nitelendirilen eğitim kurumlarıydı. II. Abdülhamid dönemi yayılmaya başlayan bu eğitim kurumlarına, Hamidi İbtidai Mektebi ismi verilmiştir. Rüşdiye mektepleri ise ortaöğrenim seviyesinde eğitim verilen kurumlardır.⁶⁵ Salnamelerden Kiğı'da bu eğitim kurumlarının tam olarak ne zaman açıldıklarına dair bilgilere ulaşılamasa da her üç eğitim kurumunun da 20. yüzyılın başlarına kadar mevcut kaldığı anlaşılmaktadır. En geç 1900 yılına tarihlenen Erzurum Vilayet Salnamesi'nde de Kiğı kazasında rüşdiye, ibtidai ve sıbyan mektebinin mevcudiyeti kaydedilmiştir.⁶⁶ Nitekim I. Dünya Savaşı'na kadar bu kurumlar Kiğı'da eğitim vermeye devam etmiştir. Fakat savaş yıllarında kapatılmışlar ve Cumhuriyet dönemine kadar da faaliyete geçmemişlerdir.⁶⁷

Mekteplerin yanında Kiğı kazasında medreseler de yaygın eğitim kurumları olmuştur. Bingöl ve çevresindeki medrese geleneği ile ilgili bir çalışmada, Kiğı ve Adaklı⁶⁸ ilçelerinde 12 adet medresenin var olduğu tespit edilmiştir.⁶⁹ Erzurum Vilayet Salnameleri'nde ve Kamus'ul-Alam'da da Kiğı kazasında medreselerin bulunduğu dair bilgilere yer verilmiştir. Örneğin 1900 yılına ait salnamede Kiğı'da 2 adet medresenin var olduğu belirtilmektedir.⁷⁰

64 Uğur Ünal, *II. Meşrutiyet Öncesi Osmanlı Rüşdiyeleri (1897-1907)*, Ankara 2015, s.5-15.

65 Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara 1991.

66 SVE, 1318 (1900), s.347.

67 Mahmut Buyankara, "Osmanlı'nın Son Döneminden Günümüze, Bingöl'de Eğitim Faaliyetlerine Kısa Bir Bakış (Sorunlar ve Öneriler)", *Bingöl Araştırmaları Dergisi*, C: I, S: 1, 2015, s.84.

68 Günümüzde Bingöl'e bağlı bir ilçe olan Adaklı, Osmanlı Dönemi Kiğı Kazası'na bağlı bir nahiye idi. Bkz. Tahir Sezen, *Osmanlı Yer Adları*, T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Ankara 2017, s.7.

69 Abdulaziz Beki, "Klasik Medrese Geleneğinin Bingöl'ün Sosyo-Kültürel Yapısına Katkısı", *II. Bingöl Sempozyumu (25-27 Temmuz, 2008)*, Bingöl Belediyesi Kültür Yayınları, Bingöl 2009, s.707.

70 SVE, 1318 (1900), s.347.

Müslüman ve Hıristiyan nüfusun birlikte yaşadığı Kiğı'da her iki tarafa ait mektepler mevcuttu. Ermenilere ait mektepler ön plandadır.⁷¹ Kamus'ul-A-lam'da merkezde Ermenilere ait biri erkeklere diğeri kızlara ait 2 mektebin bulunduğu ifade edilmektedir.⁷² Açılan bu mektepler devletin kontrolünde ve bilgisi dahilindedir. Fakat gayrimüslimlerin zaman zaman misyonerlik faaliyetleri için izinsiz mektepler açtığına da rastlanmaktadır. Nitekim Kiğı kazasında da bu tür durumların yaşandığına dair belgeler mevcuttur. Örneğin 1903 yılına ait bir belgede, Kiğı'nın Timurana karyesinde Protestan olduğu belirtilen Padopolis adında bir kişi, usule uygun olmadan mektep inşa ettirdiğinde ahali tarafından fark edilip ihbar edilmiştir. Bunun üzerine durumu tespit etmek için bölgeye bir aylığına keşif memurları gönderilmiştir. Padopolis'in inşa ettirmekte olduğu yapının haneden ziyade bir mektebe benzediği ve birkaç yıldır Harput'taki misyonerler tarafından eğitilmekte olan 20 civarında öğrencinin Timurana karyesine gelmiş olmasına bakılırsa, muhtemelen bu mektebe nakledileceklerinin anlaşıldığı tespit edilmiştir. Bunun üzerine henüz yapımı tamamlanmamış mektebe nasıl bir çözüm bulunacağı Maarif Nezareti'ne sorulmuştur.⁷³ Konu ile ilgili bir başka belgede, eğer bir yerde mektep inşa edilip eğitime başlanacaksa, bunun ancak padişahın emri ile mümkün olacağı ve bunun harici meydana gelen durumlarda gerekli işlemlerin başlatılacağı bildirilmiştir. Devletin izni olmadan mektep inşa edilmeye çalışıldığı için buna yönelik müdahalelerde bulunulmuştur. Böyle bir durumda devlet, ilk olarak bilginin doğruluğundan emin olmak için bir aylığına bölgeye keşif memurları göndererek durumu takip ve tetkik etmiştir.⁷⁴

Çalışmanın ana kaynaklarını oluşturan 1870-1900 yılları arasını kapsayan Erzurum Vilayet Salnameleri'nde Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde Kiğı kazasındaki eğitimin durumunu tespit etmeyi sağlayan önemli bilgilere rastlanılmıştır. Erzurum Vilayeti ve buraya bağlı olan kaza ve nahiyelerde hangi kurumların mevcut olduğu ve sayılarını gösteren cetveller sayesinde, Kiğı kazasında bulunan eğitim kurumlarını tespit etmek mümkün olmuştur. Ele alınan salnamelerde, yıllara göre Kiğı'daki eğitim kurumlarının sayılarında artışlar ve düşüşler yaşanmıştır. En geç tarihli 1900 yılına ait Erzurum Vilayet Salnamesi'nde Kiğı'da 1 rüşdiye mektebi, 9 sıbyan mektebi ve 2 medresenin bulunduğu bilgisi kaydedilmiştir.⁷⁵

71 Buyankara, s.84.

72 Sami, C.V, s.3939.

73 BOA, DH.TMIK.M. 157/64 (22 Şaban 1321/ 13 Kasım 1903).

74 BOA, DH.TMIK.M. 157/68 (24 Şaban 1321/ 15 Kasım 1903).

75 SVE, 1318 (1900), s.346-347.

Bunun yanında salnamelerde, mekteplerdeki görevli memurlar (muallim, bevvab⁷⁶ gibi) öğrenciler ve diploma alan öğrenci sayılarına da yer verilmiştir.

2.1. 1872 Yılına Ait Erzurum Vilayet Salnamesi'nde Kiğı'daki Müslüman ve Hıristiyan Sıbyan Mektepleri

En erken 1870 en geç 1900 yılına ait olan salnamelerde Kiğı mektepleriyle ilgili ilk bilgiye 1872 salnamesinde rastlanmaktadır. Söz konusu salnamede sıbyan mekteplerinden bahsedilir. Buna göre 32 adet Müslüman sıbyan mektebi, 18 adet de Hıristiyan sıbyan mektebinin olduğu kaydedilmiştir. Kazada herhangi bir medresenin bulunduğu dair bir bilgi kaydedilmemiştir.⁷⁷ 1870 yılındaki salnamede, Erzurum vilayetinde ve diğer vilayetlerde bulunan mektepler ile ilgili bilgiler verilmesine rağmen Kiğı'dan hiç bahsedilmemiştir. 1872 yılından sonra gelen salnamelerde Kiğı'daki mekteplere yer vermeye başlanması bu tarihten itibaren eğitimin geliştiğini göstermektedir.

2.2. 1873-1874 Yıllarına Ait Erzurum Vilayet Salnameleri'nde Kiğı'daki Sıbyan Mektepleri ve Medreselerin Mevcudiyeti

1873 tarihli vilayet salnamesinde, Kiğı kazasında 31 sıbyan mektebinin ve 4 adet medresenin olduğu görülmektedir. Kazalarda bulunan rüşdiye mekteplerinin sayılarının da kaydedildiği salnamede, Kiğı'ya dair herhangi bir rüşdiye mektebi sayısı verilmemiştir.⁷⁸

1874 tarihli vilayet salnamesinde, Kiğı kazasında sıbyan mektebi sayısı 21, medrese sayısı ise yine 4 olarak kaydedilmiştir. Bu dönemde rüşdiye mektebi mevcut değildir.⁷⁹

2.3. 1875 Yılından 1877 Yılına Kadar Olan Erzurum Vilayet Salnameleri'nde Kiğı'da Mektepler: Rüşdiye Mektebi, Görevli Personeller ve Öğrencilere Dair İlk Bilgiler

1875 tarihli salnamede, Kiğı kazasında yer alan sıbyan mekteplerinin yanında ilk defa rüşdiye mektebine dair bilgilere de rastlanılmaktadır. Kiğı Rüşdiye Mektebi'nde muallim-i sani (ikinci öğretmen) olarak İsmail Hakkı Efendi bulunmakta olup öğrenci sayısı 28'dir. Söz konusu salnamede Kiğı

76 Kapıcı.

77 SVE, 1289 (1872), s.147.

78 SVE, 1290 (1873), s.147.

79 SVE, 1291 (1874), s.147.

kazasında bulunan rüşdiye mektebi sayısı 1, sıbyan mekteplerinin sayısı 68 ve medreselerin sayısı 4 olarak kaydedilmiştir.⁸⁰ 1872 yılından 1875 yılına kadar olan sürede Kiğı'da sıbyan mekteplerinin sayılarında artış yaşanması ve bunun yanında rüşdiye mektebinin de olduğunun kaydedilmesi, kazada eğitim faaliyetlerinin gelişmeye devam ettiğini göstermektedir.

1876 tarihli vilayet salnamesinde yine 1 adet rüşdiye mektebi, 4 adette medrese olduğu kaydedilmiştir. Sıbyan mekteplerinin sayısı 68'den 113'e yükselmiştir.⁸¹ Kiğı kazasında hane ve nüfus sayısında artışlar yaşanırken sıbyan mekteplerinin sayısı da artmıştır.

1877 tarihli salnamede; Kiğı Rüşdiye Mektebi'nde İsmail Hakkı Efendi'nin hala muallim-i sani görevine devam ettiği ve öğrenci sayısının 18 olarak kaydedildiği görülmektedir.⁸² Rüşdiye mektebi, sıbyan mektepleri ve medreselerin sayısında herhangi bir değişiklik olmamıştır.⁸³

2.4. 1881 Yılından 1900 Yılına Kadar Olan Erzurum Vilayet Salnameleri'nde Kiğı'daki Mektepler, Görevli Personel ve Öğrencilerin Durumu

1881 tarihli vilayet salnamesinde Kiğı kazasında mevcut olan sıbyan mekteplerinin sayısında ciddi bir düşüş olduğu görülmektedir. 1877 yılında kazada 113 sıbyan mektebi olduğu belirtilirken, 1881 tarihli vilayet salnamesinde bu sayının 9'a düştüğü görülmektedir. Rüşdiye mektebi sayısı 1, medrese sayısı ise 3 olarak kaydedilmiştir.⁸⁴

1887 yılındaki Erzurum vilayet salnamesinde Kiğı Rüşdiye Mektebi'nde 52 öğrencinin kayıtlı olduğu ve 1 öğrencinin diploma aldığı görülmektedir. Muallim-i sani olarak yine İsmail Hakkı Efendi kaydedilmiştir. Aynı salnamede, 1887 yılında Kiğı kazasında; 1 rüşdiye mektebi, 9 sıbyan mektebi ve 2 tane de medresenin var olduğu kaydedilmiştir.⁸⁵

1892 tarihli vilayet salnamesinde Kiğı kazasında rüşdiye mektebine kayıtlı 50 öğrenci olduğu ve İsmail Hakkı Efendi'nin öğretmenliğe devam ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca okulda Muhammed Efendi isimli bir bevabın olduğu da kaydedilmiştir. İbtidaiye muallimliği görevinde ise Muhammed Hurrem

80 SVE, 1292 (1875), s.132,145.

81 SVE, 1293 (1876), s.145.

82 SVE, 1294 (1877), s.121.

83 SVE, 1294 (1877), s.130.

84 SVE, 1299 (1881), s.156. Bu süreçte sınırların değişmiş olması ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır.

85 SVE, 1304 (1887), s.256-257.

Efendi bulunmaktadır. Öğrenci sayısı 65 olarak kayıtlara geçmiştir. Kiğı'daki eğitim kurumlarında bir değişiklik olmamıştır. Kazaya dair ayrıntılı bilgilerin verildiği kısımda yine 1 rüşdiye mektebi, 9 sıbyan mektebi ve 2 medresenin var olduğu bilgileri verilmiştir.⁸⁶

1894 yılına ait vilayet salnamesinde Kiğı Rüşdiye Mektebi'ne kayıtlı 35 öğrenci bulunmakta ve İsmail Hakkı Efendi ikinci öğretmen olarak görevini sürdürmeye devam ettiği görülmektedir. İbtidaiye muallimi görevine Muhammed Hurrem Efendi ve bevrap görevine de Muhammed Efendi devam etmiştir. Kazada yer alan eğitim kurumlarının sayısı yine aynı kalmıştır.⁸⁷

1897 tarihli vilayet salnamesinde, Kiğı Rüşdiye Mektebi'nde ikinci öğretmen olarak Muhammed Nureddin Efendi görev yapmaktadır. Okulun bevraplığını ise Muhammed Efendi devam ettirmektedir. İbdidaiye muallimi görevinde yine Muhammed Hurrem Efendi bulunmakta olup öğrenci sayısı 35'e düşmüştür. Eğitim kurumlarının sayısında ise herhangi bir değişiklik olmamıştır.⁸⁸

1899 tarihli salnamede, önceki yıllara göre bazı değişikliklerin olduğu dikkat çekmektedir. Bu dönem Kiğı Rüşdiye Mektebi'nde bir hüsn-i hat mualliminin adı zikredilir. Öğrenci sayısı 52 olarak belirtilmiştir. Daha önce ibtidaiye mektebi olarak belirtilen mektebin ismi bu salnamede Hamidiye İbtidaiye Mektebi olarak geçmekte ve burada kız ve erkek öğrenci sayıları ayrı ayrı belirtilmektedir. Buna göre erkek öğrenci sayısının 24, kız öğrenci sayısının 29, toplam öğrenci sayısının 53 olduğu kaydedilmiştir. Kız öğrencilerinin sayısının erkek öğrencilere göre fazlalığı dikkat çekmektedir. Ayrıca Kiğı'ya dair ayrıntılı bilgilerin verildiği kısımda da diğer salnamelerden farklı bilgilerin kaydedildiği görülmektedir. Rüşdiye ve sıbyan mektebi sayısında değişiklik olmamakla beraber 1 ibdidaiye mektebi olduğu ve önceki yıllara ait salnamelerde 2 olarak verilen medrese sayısının bu dönem 20 olarak kaydedildiği görülmektedir.⁸⁹ 1900 yılına ait Erzurum vilayet salnamesinde ise 1 rüşdiye mektebi, 9 sıbyan mektebi ve 2 medresenin olduğu ifade edilmiştir. 1899 yılındaki salnamede verilen bilgilerle tek örtüşen bir ibtidaiye mektebinin var olduğunun belirtilmesidir. Kiğı Rüşdiye Mektebi'nde öğrenim gören öğrenci sayısının 49, Hamidiye İbtidai Mektebi'nde ise 50 olduğu bilgisi verilir.⁹⁰

86 SVE, 1310 (1892), s.140-142.

87 SVE, 1312 (1894), s.193-195.

88 SVE, 1315 (1897), s.180-181.

89 SVE, 1317 (1899), s.235-236. Muhtemelen 2 yerine yanlışlıkla 20 yazılmıştır.

90 SVE, 1318 (1900), s.346-347.

1870-1900 yılları arasında Kiğı kazasının genel eğitim durumu bu şekilde idi. 20. yüzyılın başına kadar tarihlenen salnamelerden görüldüğü üzere 30 yıllık süreçte Kiğı kazasında eğitim faaliyetleri her dönem sürdürülmeye devam etmiştir. Genelde art arda tarihlenen Erzurum Vilayet Salnameleri, 1881 salnamesinden sonra bir ara düzensiz yayınlanmıştır. Beş-altı yıl arayla yazılan salnamelerin olduğu görülmektedir. Fakat eğitim kurumlarında gelişimin bu dönemlerde de devam ettiğini söylemek mümkündür. Çünkü sonrasında kaydedilen her salnamede sıbyan, ibtidai ve rüşdiye mekteplerinin varlıklarını koruduklarını ve çoğunun bir önceki salnamelerde belirtildiği gibi kaldığına rastlanmaktadır. 1899 yılına ait salname incelendiğinde Kiğı kazasında artık sadece erkek çocukları değil, kız çocuklarının da eğitim görmeye başladıkları dikkat çekmektedir. İlk zamanlar ibtidai olarak bilinen mektebin, II. Abdülhamid dönemi Hamidiye İbtidai Mektebi'ne dönüştüğü görülmektedir. 1899 ve 1900 yıllarına ait salnamelerde bu değişime rastlamak mümkündür. Günümüzde Kiğı merkezde mimari özelliklerinden dolayı II. Abdülhamid döneminde inşa edildiği düşünülen bir mektep yer almaktadır. Tek katlı, dikdörtgen planlı ve anıtsal formda inşa edildiği tespit edilen bu mektep, halen ayakta olup mesken olarak kullanılmaya devam edilmektedir.⁹¹

Sonuç

16. yüzyılda Osmanlı hakimiyetine geçen Kiğı, idari teşkilatlanmada bir kaza merkezi olmuştur. Önceleri Diyarbakır'a bağlı iken, 1535 yılında Erzurum Beylerbeyliği'nin kurulmasıyla buraya bağlanmıştır. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine kadar da Erzurum'a bağlı kalmıştır. 1870 ve 1900 yılları arasındaki Erzurum vilayet salnamelerinden Kiğı kazasının mevcut durumunu tespit etmek mümkündür. Kiğı'da Ermeni, Rum ve Müslüman nüfusun birlikte yaşadığı görülmektedir. Hıristiyan ve Müslüman nüfusun bir arada yaşadığı bir kaza olmasından dolayı günümüze cami ve kilise gibi birçok mimari yapı ulaşmıştır. Kiğı pek çok iş yerinin mevcut olduğu ve doküman sanayinin yapıldığı bir kaza merkezi olmuştur. Özellikle demir madeni açısından önemli bir yer olduğu anlaşılmaktadır. Kaza ahalisinin ihtiyacını karşılayacak miktarda üretimin yapıldığı anlaşılmaktadır.

Erzurum Vilayet Salnameleri'nde Kiğı kazasında eğitime dair ilk bilgilere 1872 salnamesinde rastlanmıştır. Söz konusu salnamede Kiğı'da hem Müslüman hem de Hıristiyanlara ait sıbyan mekteplerinin var olduğu anlaşılmaktadır. Sıbyan, ibtidai ve rüşdiye mekteplerinin yanında medreselerin de etkin eğitim kurumları olduğu anlaşılmaktadır. Salnamelerden anlaşıldı-

91 Top, s.190.

ğı üzere Kiğı kazasında daha çok ilköğretim seviyesinde eğitim verilen sıbyan mekteplerinin çoğunlukta olduğu görülmektedir. Zaman zaman sıbyan mekteplerinin sayısında artışlar veya düşüşler yaşanmasına rağmen rüşdiye mektebi sayısı ele alınan salnamelerde hep 1 olarak kaydedilmiştir. Dolayısıyla Osmanlı Dönemi Kiğı kazasında eğitim çağına gelen çocukların genellikle ilk eğitimlerini tamamlamalarına; okuma yazma öğrenmelerine, İslam dininin kurallarını ve Kur'an'ı tanımaya başlamalarına önem verildiği söylenebilir. Genelde öğrenci sayılarının 30-50 arasında değiştiği Kiğı Rüşdiye Mektebi'nde, mezuniyet bilgilerine pek yer verilmemiştir. Yalnız 1887 yılına ait salnamede 52 öğrenciden 1 kişinin diploma aldığı bilgisi kaydedilmiştir. 1875 salnamesinde muallim-i sani olarak adı geçen İsmail Hakkı Efendi'nin uzun yıllar Kiğı Rüşdiye Mektebi'nde görev aldığı anlaşılmaktadır. 1897 salnamesinde İsmail Hakkı Efendi'nin yerine Mehmed Nureddin Efendi'nin tayin edildiği görülmektedir. Kiğı kazasında eğitimin çok gelişmiş bir seviyede olduğunu söylemek mümkün olmasa da Müslüman ve Hıristiyan çocuklar için mekteplerin bulunmasına ve ilk eğitimlerini tamamlamalarına önem verildiği görülmektedir.

Çalışmanın ortaya çıkmasında büyük bir yere sahip olan salnameler, Kiğı'daki eğitim faaliyetlerini tespit etmede oldukça önemli kaynaklar olmuştur. Bir bölgede hangi eğitim kurumlarının bulunduğu ve kaç adet oldukları, muallimlerin görevleri (muallim-i evvel, muallim-i sani, hüsn-ü hat gibi) ve isimleri, mekteplerde kaç adet öğrencinin eğitim almakta olduğu gibi bilgiler sayesinde, ele alınan bölgenin eğitim durumunu tespit etmek mümkündür.

Kaynakça

1.Arşiv Belgeleri

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Cevdet Dahiliye (C.DH.), 182/9060 (9 Cemaziye-lahir 1269/ 20 Mart 1853).

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye Nezareti Tesri-i Muamelat (DH.TMİK.M.) 157/64 (22 Şaban 1321/ 13 Kasım 1903).

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Dahiliye Nezareti Tesri-i Muamelat (DH.TMİK.M.) 157/68 (24 Şaban 1321/ 15 Kasım 1903).

2.Salnameler

Salname-i Vilayet-i Erzurum, Erzurum Vilayeti Matbaası, 1287 (1870).

Salname-i Vilayet-i Erzurum, Erzurum Vilayeti Matbaası, 1288 (1871).

Salname-i Vilayet-i Erzurum, Erzurum Vilayeti Matbaası, 1289 (1872).

Salname-i Vilayet-i Erzurum, Erzurum Vilayeti Matbaası, 1290 (1873).

Salname-i Vilayet-i Erzurum, Erzurum Vilayeti Matbaası, 1291 (1874).

Salname-i Vilayet-i Erzurum, Erzurum Vilayeti Matbaası, 1292 (1875).

Salname-i Vilayet-i Erzurum, Erzurum Vilayeti Matbaası, 1293 (1876).

Salname-i Vilayet-i Erzurum, Erzurum Vilayeti Matbaası, 1294 (1877).

Salname-i Vilayet-i Erzurum, Erzurum Vilayeti Matbaası, 1299 (1881).

Salname-i Vilayet-i Erzurum, Erzurum Vilayeti Matbaası, 1304 (1887).

Salname-i Vilayet-i Erzurum, Erzurum Vilayeti Matbaası, 1310 (1892).

Salname-i Vilayet-i Erzurum, Erzurum Vilayeti Matbaası, 1312 (1894).

Salname-i Vilayet-i Erzurum, Erzurum Vilayeti Matbaası, 1315 (1897).

Salname-i Vilayet-i Erzurum, Erzurum Vilayeti Matbaası, 1317 (1899).

Salname-i Vilayet-i Erzurum, Erzurum Vilayeti Matbaası, 1318 (1900).

3.Kitap ve Makaleler

AKBULUT, Yılmaz, *Bingöl Tarihi*, Ankara 1995.

AKYÜZ, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi M.Ö. 1000-M.S. 2020*, Kasım 2020.

AYDIN, Bilgin, "Salnâme", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, s.51-54.

BAŞ, Yaşar, "Kiğı Demir Madeni ve Humbarahanesi", *Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume: 6/4, Fall: 2011, Turkey, s.409-430.

BEKİ, Abdulaziz, "Klasik Medrese Geleneğinin Bingöl'ün Sosyo-Kültürel Yapısına Katkısı", *II. Bingöl Sempozyumu* (25-27 Temmuz, 2008), Bingöl Belediyesi Kültür Yayınları, Bingöl 2009, s.673-710.

BUYANKARA, Mahmut, "Osmanlı'nın Son Döneminden Günümüze, Bingöl'de Eğitim Faaliyetlerine Kısa Bir Bakış (Sorunlar ve Öneriler)", *Bingöl Araştırmaları Dergisi*, C: I, S: 1, 2015, s.81-97.

İLHAN, M. Mehdi, "Bıyıklı Mehmed Paşa", *DİA*, İstanbul 1992, VI, s.116-117.

KÜÇÜK, Cevdet, "Tanzimat Devrinde Erzurum'un Nüfus Durumu", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi*, Edebiyat Fakültesi Matbaası, S: 7-8, İstanbul 1977, s.185-224.

- KOÇ, Yunus, "XVI. Yüzyılın Yarisında Kiğı Sancağı'nda İskan ve Toplumsal Yapı", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, S: 16, Güz 2004, s.129-156.
- KODAMAN, Bayram, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara 1991.
- PAMUK, Bilgehan, "XIX. Yüzyılda Çapakçur (Bingöl) ve Yöresinde Ekonomik Faaliyetler: Madencilik ve Yaygın İş Kolları", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, C: I, S: 1, Bahar 2011, s.103-116.
- SAĞLAM, Nevzat, "XVII. Yüzyılın Ortalarında Kiğı Sancağında İskan ve Toplum Yapısı", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S: 33, Aralık 2019, s.590-631.
- SEZEN, Tahir, *Osmanlı Yer Adları*, T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Ankara 2017.
- SOYLU, Hasbi, "Tarihte Önemi Azalan Yerleşmelere Bir Örnek: Kiğı", *Doğu Coğrafya Dergisi*, C: XII, S: 17, 2007, s.87-110.
- SOMEL, Selçuk Akşin, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908) İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, İstanbul 2019.
- Şemseddin Sami, *Kamus'ul-Alam*, C.V, İstanbul 1314.
- TOP, Mehmet, "Bingöl'deki Mimari Doku Üzerine Bir Değerlendirme", *I. Bingöl Sempozyumu* (10-11 Haziran 2006), Bingöl Tarih ve Kültür Araştırmaları Dergisi Yayınları, Bingöl 2007, s.171-194.
- UZUN, Celalettin, Yaşar Uğurlu, "Kiğı Piltan (Piltan) Bey Camisi", *Vakıflar Dergisi*, Haziran 2019, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, S.51, s.45-72.
- ÜNAL, Uğur, *II. Meşrutiyet Öncesi Osmanlı Rüşdiyeleri (1897-1907)*, Ankara 2015.

BİNGÖL'DE AVCILIK GELENEĞİ VE AVCI FIKRALARI

Ömer Faruk ELALTUNTAŞ*

Özet

Halk edebiyatı, milletimizin yüzyıllar boyu süregelen kültür hazinesidir. Buengin hazine içerisinde destanlardan efsanelere, masallardan halk hikâyelerine kadar birçok sözlü kültür unsuruna rastlamak mümkündür. Bu unsurlardan biri de fıkradır. Türk milletinin mizah anlayışının en belirgin kültür hazinesi olan fıkralar, literatürdeki yerini alma sürecinde geçmişten günümüze kadar pek çok araştırmacı tarafından tanımlanmış, tasnif edilmiş; derleme çalışmaları sonunda örneklerle ortaya konmuştur.

Sadece Bingöl'de değil, Türk kültürünün yaşadığı her yerde önemli bir yeri olan avcılık ise birçok anlatı türünde önemli yer edinmiştir. Avcı fıkraları, bu bağlamda değerlendirilen diğer anlatı türlerine nazaran daha mizahi bir yönde olduğu için dikkat çekicidir.

Bu çalışmada Bingöl yöresinde önemli bir sosyal aktivite olan avcılığa bağlı olarak anlatılan avcı fıkraları derlenerek bu konuda bir perde aranmaya gayret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Gelenek, Halk Edebiyatı, Fıkra, Avcılık, Bingöl

HUNTING TRADITION AND HUNTER ANECDOTES IN BİNGÖL

Abstract

Folk-literature has been the cultural treasure of our nation for centuries. In this immense treasure, it is possible to come across many verbal cultural elements from epic to legend, from fairy tale to folk tale. One of these elements is anecdotes.

Anecdotes, which are the most prominent cultural treasures of the Anatolian people's sense of humor, have been defined and classified by many researchers from the past to the present in the process of taking their place in the literature and have been presented with examples at the end of the compilation studies.

Hunting, which has a significant place not only in Bingöl but also in all places that Turkish culture lives, has been important for many narrative genres. The hunter anecdotes, compared to other narrative types evaluated in this context in terms of having stronger sense of humour, are more prominent.

In this study, through the compilation of hunter anecdotes emerged by hunting experiences, which is an important social activity in Bingöl region, it was aimed to shed a light upon this issue.

Key Words: Tradition, Folk-literature, Anecdote, Hunting, Bingöl.

* Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Meslek Yüksek Okulu, ofelaltuntas@bingol.edu.tr. ORCID: 0000-0002-8870-4437
(Makale Gönderim Tarihi: 23.03.2021-Makale Kabul Tarihi: 09.04.2021)
DOI: <https://doi.org/10.53440/bad.901854>

Giriş

Avcılık, av hayvanları olarak bilinen yabani hayvanların aranması, izlenmesi ve vurulması esasına dayanan insanlık tarihi kadar eski bir beslenme, geçim, eğlence ve spor türüdür.

Kadim bir tarihe sahip olan bu uğraş içerisinde avlanan hayvanlar, karada avlananlar, havada uçar haldeyken avlananlar ve suda yaşayan hayvanların avlanması olmak üzere üç ana gruba ayrılmıştır. En eski zamanlardan günümüze kadar bu hayvanların avlanmasında değişik yöntemler kullanılmakla birlikte ilk insanlar önceleri korunmak için daha sonra ise beslenmek amacıyla zor şartlarda ve ilkel yöntemlerle avcılıkla uğraşmışlardır. Değişen doğa şartlarına ayak uydurarak gelişen insan ile birlikte avcılık ve avlanma usulleri de değişmiştir. Öyle ki avlanma esnasında tuzaklar, ateşli silahlar hatta ehlileştirilmiş hayvanlar bile kullanılmaya başlanmıştır. Böylece başlangıçta korunma ve beslenme amaçlı yapılan avcılık, yavaş yavaş bir geçim kaynağı ile soyluların, hükümdarların ve kralların boş zamanlarını değerlendirdikleri bir eğlence haline gelmiştir.

Günümüzde avcılık eğlenceli bir uğraş ve sportif faaliyet olarak görülmektedir. Özellikle günümüz insanları şehir hayatından uzaklaşıp doğa ile baş başa olmak, ruhsal ve bedensel yorgunluktan kurtulmak için avcılıkla uğraşmaktadırlar. Modern çağın insanları için zorlu yaşam şartları, stresli iş hayatı ve buna bağlı olarak ortaya çıkan ruhsal yorgunluğun giderilmesinde avcılık, etkili bir faaliyet olarak görülmektedir. Avcılık ile uğraşmayanlar için bedensel yorgunluk ve zaman kaybı olarak görülen bu uğraş aslında bedensel açıdan büyük faydaları olan ve insanın boş vakitlerini iyi şekilde değerlendirdiği bir etkinliktir. İnsanın av esnasında bol oksijen alarak, biriken enerjisini toprağa aktarması ve uzun soluklu yürüyüşler yapması, vücudun kendini tazelemesi açısından oldukça önemlidir.

Avcılığın bir etkinlik ve sportif faaliyet olarak sürdürülmesi ve gelecek nesillere aktarılması bu spor dalıyla uğraşan insanların yani avcılarının sorumluluğu altındadır. Her şeyden önce avcının gerek doğaya gerekse de avlayacağı hayvana karşı bazı sorumlulukları vardır. Avcı, yaban hayatına çeşitli dönemlerde katkıda bulunarak kendisinin de dâhil olduğu o muhteşem sisteme faydalı olmaya çalışmalıdır. Tabiatın dengesini sarsacak şekilde hayvan nesillerine zarar vermek hiçbir avcının haz duyacağı bir durum değildir. Daha fazla avlanmak; bir yerine beş tane vurmak, bilinçli bir avcının davranışı olmakla birlikte kendi egosunu tatmin etmek isteyen avcılarının övgü duyduğu bir durumdur. Avcı kendisine göre bir alt tür olan hayvanlara kaçma şansı

vermelidir. Bu bilinçte olan bir avcı av hayvanlarını tükenmez bir kaynak olarak görmediği için av hayvanlarına karşı saygılıdır. Bilinçli avcı, av hayvanlarını bu konuda çıkartılan kanunların ve yasaların değil de yine kendisinin koruyacağını bilir (Özbay, 2006: 2).

Hiçbir yaptırımın olmadığı yüzlerce yıl evvel, avcılarının davranış biçimlerinin bugünkünden daha sağlıklı olduğu, Dede Korkut Hikâyelerinden Begil Oğlu Emre Destanı'ndan alınmış aşağıdaki metinde açıkça görülmektedir:

*“Üç yüz altmış atlı Alp ata binerse,
Kanlı geyik üzerine yürüyüş olsa,
Begil, ne yay kurardı ne ok atardı,
Hemen yayı bileğinden çıkarırdı,
Boğanın, yabani geyiğin boynuna atardı, çekip dururdu.
Zayıf ise kulağını delerdi, avda belli olsun diye,
Ama semiz olsa boğazlardı.
Eğer beyler geyik avlarsa,
Kulağı delik olsa,
Begil sevincidir diye Begil'e gönderirlerdi.”* (Ergin, 1998: 166)

Dede Korkut Hikâyeleri'nden alınan yukarıdaki metinde, avcılık konusunda örnek teşkil edilebilecek davranışlar sergilendiği görülmektedir. Begil zayıf gördüğü geyiği avlamamakla birlikte, başka avlanma zamanlarında da avlanmasın diye işaretlemektedir. Begil bu davranışı ile geyiğe yaşama şansı tanımaktadır. Bugün, bu değerler bir ölçüde göz ardı edilmektedir; fakat yine de bu erdemli davranışların varlığının kanıtlanması, bizim için hem teselli hem de gelecek için umuttur.

Avcılığın Kültürümüzdeki Yeri

Topluluk halinde yaşayan ilk insanları basit av aletleri yapmaya yönelten zaruriyet, vahşi doğa ile verilen mücadeledir. Önceleri canlarını korumak adına vahşi hayvanları öldüren ilk insanlar, daha sonra öldürdükleri bu hayvanların etinden, derisinden ve kemiklerinden faydalanmaya başlamışlardır ki bu durumu insanlık tarihinde bilinçli avcılığın başlangıcı olarak kabul etmek mümkündür. Kuşlar ile küçük av hayvanlarını avlamak için yapılan ilk ilkel avcılık malzemeleri ile birlikte insanların beslenme alışkanlıkları da değişmeye başlamıştır. Bununla birlikte ilk insanlar besin değeri yüksek ve derilerinden olabildiğince fazla yararlanabilecekleri büyük av hayvanlarını avlamaya başlamışlardır. Günümüze kadar ulaşan mağara resimlerinde insanların bu büyük av hayvanları ile yaptıkları mücadeleler tasvir edilmiştir.

İlkel çağın arkaik insanları, özellikle güçlü av hayvanlarını avlayabilmek için bir araya gelmişlerdir. Toplu halde yapılan bu avlar sayesinde diğer bazı işleri de kolektif olarak yapmaya başlamışlardır. Belirgin toplulukların oluştuğu bu dönemde insanların ilk yerleşim yerleri doğa şartları nedeniyle mağaralar ya da kaya sığınakları olmuştur. Üretimden uzak, avcılık ve toplayıcılığın esas olduğu bu çağda, güçlü bir bölgecilik gelişimi, iş bölümü ve yeni bir üretim biçimi de doğmuştur.

Tarım ve hayvancılığın gelişmesi avcılığı insanın tek geçim kaynağı olmaktan çıkarmıştır; ama yine de özellikle ürünlerin ve evcil hayvanların korunması ile yiyecek sağlamak için avcılık sürdürülmüştür. Ayrıca avcılığın kabile geleneklerinin sürdürülmesinde önemli bir yeri olmuştur.

“Proto-Türk Kültürü; avcı ve atı ehlileştiren bir kültürdür. Türkler, henüz bir devlet kurmadan önce de, belli bir düzen içinde yaşamışlardır. Kabile ve boyların hayatı, belli bir teşkilata dayanmıştır. Türkler; at besleyen, av peşinde koşan insanlardır. Av hayvanlarını izleyerek, uzun mesafeler kat etmişlerdir. Bütün bir boyun katıldığı, büyük sürekle avları tertiplemişlerdir. Deri veya kıl çadırlarda oturan, kımız içen ve hayvan besleyen Eski Türkler; avcılığı, günlük hayatlarının bir parçası olarak görmüşlerdir. Beslenme ve ekonomileri yarı yarıya avcılığa dayanır” (Özbay, 1999: 33).

Avcılığa dair birçok inanış mevcuttur. Özellikle İslamiyet'ten sonra avın verimli ve başarılı olması için sahada bulunan evliya yatırırlarından yahut *avluk* yani avın yapıldığı bölgedeki ağaçtan vs. şeytana karşı uğur dilenmektedir. Avcı, av esnasında silahı kendisine yâr olmazsa şeytanı ortadan kaldırmak için yanındaki köpeğini silahının üstünden atlatmakta, köpeksiz bulunduğu anda ise bizzat kendisi atlamaktadır. Bu merasim bir nevi ateş kültünden kalma eski bir inançla, kötü ruhlardan temizlenme amacını göstermektedir. Yine eski zamanlardan itibaren av hayvanlarına saygı duyma, avın ve avcılığın ciddiyetini kavrama, ava çıkarken temiz ve arınmış olma gerekliliği oldukça önemli inanışlardandır. Hatta konuyla alakalı çeşitli anlatılarda geçtiği kadarıyla, bazı avcıların ava çıkmadan önceki gece eşleriyle bile beraber uyumadıkları, başka bir odada inzivaya çekildikleri söylenmektedir. Bu gibi inançlara aykırı hareket edilirse, avın verimsiz olacağı düşünülmekte, bu bağlamda av kültürüne ait ritüellerin bütünüyle uygulanması gerektiğine inanılmaktadır.

Anadolu'da avcılık, savaşlar için bir ön tatbikat ya da savaşa hazırlayıcı bir eğitim aracı olarak da düşünülmüştür. Bu vesileyle savaş öncelerinde harp

taklidi olarak büyük avlar düzenlenmiştir. Avcılığın yanında atıcılık ve binicilik de birlikte geliştiği için savaşta gerekli olan cesaret, beden gücü ve irade kuvveti gibi nitelikler bu sayede sürekli olarak güçlendirilmiştir.

Eski çağlarda Anadolu'da avcılar, avladıkları hayvanların et, deri, kemik ve boynuzlarından yararlanmışlardır. Büyük ve küçük hayvanların deri ve kürklerinin kıymetli olanlarını satmışlar, diğerlerinden elbise, kalpak ve çizme, boynuzlarından da yay ve ok yapmışlardır. İslamiyet öncesi kültürümüzde önemli bir yeri olan avcılık, dini bir boyut da kazanmıştır. İslamiyet'in kabulüyle de avcılıkla ilgili dini boyut daha da zenginleşmiştir. Nitekim dini merasim yaptıracak kadar bir kült değeri bulan avcılık muayyen bir kurumlaşma haline gelmiş, yörenin askeri gücünün sembolü karakterini taşımıştır. Buna paralel olarak, manevi toplum hayatının çeşitli cephelerinde kökleşip kalmıştır.

Yüzyıllardır Anadolu topraklarına yayılan çeşitli uygarlıkların insanları, doğadan ve yaban hayvanlarından sürekli yararlanmışlar, yangınlar, savaşlar ve yeni yerleşmelerin de etkisiyle, pek çok yaban hayvanı türünün azalması veya yok olmasına yol açmışlardır; fakat av ve yaban hayvanlarının azalması sadece aşırı avlanmaya bağlanmamalı; olumsuz çevresel faktörlerinin payı da unutulmamalıdır.

Avcılığın Halk Edebiyatındaki Yeri

Bozkır kültürünün eski ve köklü geleneklerinden biri olarak doğada var olanı toplama ve evcilleştirme etkinliğinin hayvansal yönünü oluşturan avcılık, animizm ve orman kültü anlayışının da önemli bir parçasıdır. Bu bağlamda avcılarının av esnasında başlarından geçen olayları abartılı bir şekilde anlattıkları av efsaneleri dikkate değer sözlü edebiyat ürünlerindedir (Türkan, 2008: 70). Ayrıca destanlar, halk hikâyeleri, masallar ve fıkralar da av konusunun işlendiği önemli sözlü edebiyat ürünlerindedir.

Av konusunun ön planda olduğu eserlerin başında Dede Korkut Kitabı gelmektedir. Dede Korkut'ta geçen bölümlerin hemen hepsinde av konusu ön plandadır. Oğuz Beyleri ava çıkmadıkları günü boş geçmiş saymışlardır. Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı boyda, Salur Kazan, keskin şarabın etkisiyle avlanma isteğini dile getirmektedir. Deli Dumrul, Azrail'i tanımamış ve güvercin haline dönüşüp uçan Azrail'i doğanıyla avlamaya kalkmıştır. Beğil Oğlu Emren boyunda kutsallığa saygı göstermeme ve avda yapılanlarla övünme sonucu bir cezalandırma söz konusudur. Karısının sözüyle ava çıkan Beğil, avın kutsallığına aykırı davranmış, bu yüzden de cezalan-

dırılmıştır. Salur Kazan'ın Tutsak Olup Oğlu Uruz'un Kurtardığı boyda avlanırken asla yapılmaması gereken bir hatanın üzerinde durulmaktadır. Yine Boğaç'ın azgın boğayı öldürmesi sonucunda kendisine ad verilmesi de Oğuzların töresinde önemli yeri olan ad koyma geleneğinde avın etkisini göstermektedir. Ayrıca Dede Korkut'ta herhangi bir olayı kutlamak için de av düzenlenmektedir. Mesela Bamsı Beyrek bezirgânların canını ve malını kurtarınca Dede Korkut ona ad vermiş ve sonra da ava çıkmıştır. Dede Korkut Kitabı'nda genellikle sürek avı düzenlenmesinden bahsedilmektedir. Sürek avları sosyal dayanışmayı sağlamaktadır. Kitapta, avın savaş kadar önem taşıdığı vurgulanmakta, askeri manevra kabiliyetini nasıl geliştirdiği de anlatılmaktadır.

Avın önemli olduğu bir başka eserimiz de Manas Destanı'dır. Manas Destanı'nda kahramanlar daha çocukken çalı çırpıdan silah yapıp oyalanmaktadırlar. Manas'ta mızrak, kılıç, balta, ok, süngü, hançer gibi silahlar savaşta kullanılmaktadır. Bu silahların kullanımı güç, cesaret ve kıvrak zekâ gerektirmektedir. Destanda kahramanların kuvvetini, fiziğini ve cesaretini ifade etmek için ayı, kaplan, pars gibi yırtıcı avcı hayvanların isimleri kullanılmaktadır. Manas Destanı'nda kahramanların av kuşları ve av köpekleri, onların en yakın arkadaşlarıdır. Destanda kahramanlar vakit geçirmek için ava çıkmakta ve oyun oynamaktadırlar. Avlanma, yırtıcı kuşlar ve tazılarla yapılmaktadır.

Av kültü ve ona bağlı olarak orman kültü ve dağ kültü, sadece Dede Korkut Kitabı'nda ya da Manas Destanı'nda değil; sözlü anlatı türlerinin çoğunda hem tabiatı ve insan hayatını hem de toplumu düzenleyen kutsallıklar olarak işlev görmektedirler. Bu anlatı türlerinden bir diğeri ise türkülerdir. Çeşitli söz yapılarında av konulu türküler bulunmaktadır. Türkülerin çoğu keklik avı ile ilgilidir. Kekliğin dışında turna, geyik, ceylan, bülbül, ördek gibi av hayvanlarının da konu olarak işlendiği görülmektedir. Konusu doğrudan avcılık olmayan ama av hayvanı olmalarından dolayı avcılığı çağrıştıran, çok bilinen ve sevilen türkülerimiz de bulunmaktadır. Hatta Silifke yöresinde keklik, Bolu yöresinde aman ördek, Bingöl yöresinde kartal oyunları gibi, halk oyunlarımızda da avcılık konusunun işlendiği ve türkülerimizden yararlandığı görülmektedir.

Kerem ile Aslı Hikâyesi'nde Kerem, dağda avcılarının bir ceylana tuzak kurduklarını fark eder. Tuzak kurulan ceylan yavruları olan bir ceylandır. Âşık Kerem sazı eline almış ve türküsüyle avcılarının kurduğu tuzağı ceylana haber vermiştir:

*Doğa benim arkadaşım
Hem yoldaşım hem sırdaşım
Hem ekmeğim hem de aşım
Bu sevdadan vazgeçmem” (K-15)*

Avı konu edinen sözlü gelenek ürünleri içerisinde maniler de vardır:

*“Gönüldür aldırınca
Ummana daldırınca
Ceylan gözüne kurban
Avcılar saldırınca” (Elçin, 1990: 94)*

Bu manide avcı-ceylan ilişkisinden bahsedilmektedir. Türkülerimizde de sık rastladığımız bu konu, avcının zalimliğinden bahsetmektedir. Burada avcının rakip, ceylanın ise sevgili olduğunu düşünmek mümkündür.

*“Av ben değilsem bile
Ava olmasın hile
Yer değiştirsin avcı
Sıkıysa sıkabile” (Elçin, 1990: 137)*

Bu manide ise gerçek av-avcı ilişkisinden bahsedilmektedir. Avda avcılar tarafından av hayvanlarına karşı hile ve aldatma çok olduğu için avcının mertlikle av yapması gerektiğinden bahsedilmektedir.

Masallarımızda da av konusunun sıklıkla yer aldığı görülmektedir. Av konulu masalların olağanüstülükleri yönüyle av konulu fıkralara benzediğini düşünmek de mümkündür. Av motifi masallarda şu işlevlerle yer almaktadır:

•Av, masalarda babadan oğula geçen ve genelde tercih edilmeyen bir meslek olarak iş görebilmektedir.

•Av, padişah ve şehzadelerin ya da diğer masal kahramanlarının, sıkıntılarını gidermek, daraldıklarında kendilerini eğlendirmek amacıyla müracaat ettikleri bir uğraş olabilmektedir.

•Masalarda av, günlük yiyecek temini için kahramanların sık sık başvurdukları bir iş olarak öne çıkmaktadır.

•Nadir de olsa av motifi, ‘Dede Korkut Kitabı’nda, Dirse Han Oğlu Boğaç’ın hikâyesinde de görüldüğü gibi bir insana tuzak kurup öldürmek için kullanılmaktadır.

•Av, sağaltım amacı ile de yapılmaktadır. Ak Atlı Oğlan masalında boğazı şişen padişaha, hekimler ancak av etinin suyunu içerek iyileşebileceğini söylerler. (Türkan, 2008: 73)

•Masallar, olağanüstülükleri yönüyle ön planda olduğu için av konusu bazen hayvanların birbirlerini avlamaları ya da birbirlerini avcılarının elinden kurtarmaları şeklinde karşımıza çıkabilmektedir. Bingöl yöresinde anlatılan Kurt ile Kaplumbağa masalında kaplumbağanın, kendisiyle alay eden kurdu avcılarının elinden kurtarması anlatılmaktadır. Bu masalda avcı, zalim bir tip-tir.

•Masalların en önemli motiflerinden olan devler, insanların başına sürekli bela olmuşlardır. Bu devlerin yok edilmesi ise güçlü avcılara düşmektedir. Yine Bingöl yöresinde anlatılan Dev ile Üç Kardeş masalında, kardeşlere türlü türlü hileler yapan dev, bir avcı tarafından öldürülmüştür.

Av konulu efsanelere bakınca çalışmamıza konu olan Bingöl ilinin adının çıkış efsanesi de önemli bir örnektir. Evliya Çelebi, Seyahatnamesi'nde bu efsaneyi şu şekilde anlatmıştır. *"Bir avcı, bir keklik vurmuş. Onu gölde temizlerken, kuş canlanmış ve göle dalıp kaybolmuş. Gölün ab-ı hayat kaynağı olduğu ortaya çıkmıştır. Bu sır ortaya çıkınca göl Allah'ın emriyle bin parçaya bölünmüş ve hangisinin ab-ı hayat kaynağı olduğu bilinmez olmuş. Bu bin parçaya bölünen gölü görenler de 'Hani nerde o bahsettiğin göl? Bu bir göl değil ki hezar göldür.' demişlerdir. Böylece o göllerin bulunduğu çevreye hezar (bin) göl denmiştir"* (Alay, 2008: 15). Yine halk arasındaki inanışa göre yılda bir kez Hızır Peygamber'in ab-ı hayat gölünde yıkandığına ve abdest tazelediğine inanılmakta; ama hangi göle geldiği ve ne zaman geldiği bilinmemektedir.

Yukarıda sayılan örneklerin dışında destanlarda, efsanelerde, masalarda, halk hikâyelerinde, şiirlerde, manilerde ve diğer birçok sözlü anlatı türünde av-avcı ilişkisine rastlamak mümkündür.

Bingöl'de Avcılık Geleneği

Avcılık konusunun Bingöl'de uzun bir maziye sahip olduğu bilinmektedir. Bingöl; tabiatı, iklimi, bitki örtüsü ve bilhassa ormanlık alanlarıyla büyük bir av potansiyeline sahiptir. Birçok av hayvanının barındığı yörede son yıllarda avcılık çok daha önemli ölçüde artış göstermektedir. Özellikle yöre insanının ava olan ilgisi dikkate değerdir. Arazi dağlık ve gür ormanlarla kaplı olduğu için av hayvanların barınması ve yaşaması mümkün olmaktadır.

Av organizasyonları, 1950 yılında kurulan Bingöl Avcılar ve Atıcılar Derneği tarafından organize edilmektedir. Avcılar ve Atıcılar Derneği kurulduğu günden beri yöredeki avcılar için çok önemli bir yere sahiptir. Avcılar sadece av dönüşlerinde değil, gün içerisinde de sürekli olarak kulübü ziyaret etmekte, günlerinin çoğunu burada geçirmektedirler. Ayrıca şehrin merkezi bir ye-

rinde bulunan Avcılar Kulübü'nün mülkiyetinin avcılar tarafından alınarak derneğe bağışlanmış olması da avcılık konusunun Bingöl'de ne kadar önemli bir yeri olduğunun göstergesidir.

Keklik ve bıldırcın Bingöl dolaylarında en çok avlanan av hayvanlarıdır. Bıldırcının avlanma mevsimi kısa olduğu için, keklik avı halk arasında daha fazla tercih edilmektedir. Öyle ki bazı avcıların avda vurdukları yaralı kekliği şehre getirip tedavi ettirdikten sonra evlerinde besledikleri de sıklıkla görülmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere avcılık sadece av hayvanlarının etinden faydalanmak için uğraşılan bir spor faaliyeti değildir. Keklik ve bıldırcının dışında en fazla rağbet gören av hayvanları ördek ve tavşandır. İlde ağustos-eylül aylarında bıldırcın; eylül-ekim-kasım aylarında keklik, tavşan, çulluk, tilki; ocak-şubat aylarında da tavşan, keklik, kurt, sansar gibi hayvanlar avlanmaktadır. Ayrıca bazen köylere ve köylülere zarar vermesini engellemek için domuz avı da yapılmaktadır.

Av faaliyetleri bazen şehre yakın yerlerde, bazen de şehrin yüzlerce kilometre uzağında gerçekleştirilmektedir. Örneğin bıldırcın avı şehre yakın olan Bingöl Ovası'nda; keklik avı, mevsimine göre Genç, Sancak, Kiğı kırsallarında yapılmaktadır. Ördek avı, dere ve göllerin olduğu yerlerde; tavşan avı ise Sancak, Kiğı, Yayladere, Yedisu, Karer kırsallarında yapılmaktadır. Bunun dışında Murat, Göynük, Yayladere, Kiğı, Gülbahar, Gayt ve Çabakçur nehirlerinde de balık avı yapılmaktadır.

Av sezonlarında Bingöl'de sadece yerli avcılar değil, çevre illerden gelen avcılar da farklı bir renklilik oluşturmaktadır. Avcılar avlanabilmek için öncelikle Avcılar ve Atıcılar Derneği'nin açtığı kurslara devam etmekte, Çevre ve Orman Müdürlükleri'nden gerekli sertifikayı edinmekte, bunun sonucunda avlanmaya hak kazanmaktadırlar. Yörenin avcıları genellikle iyi silah kullanmakta, iyi avlanmaktadırlar. Öbür yandan av hayvanlarına saygılıdırlar. Av sezonlarının dışında avlanmamaktadırlar.

Bingöl'de yaşayan avcılar genellikle çok genç yaşta av sporuna gönül vermiş, ava büyükleriyle başlamış, bu sayede merak salarak av yerlerini ve av hayvanlarını tanımış, avlanma yöntemlerini öğrenmişlerdir. Bingöl'de avın bir tecrübe işi olduğuna inanılmaktadır. Bu yüzden ava ilk gelenlere bir süre tüfek verilmemektedir. Gelen kişinin tüfeği varsa da o tüfek ortamdaki en tecrübeli avcıya teslim edilmelidir. Av esnasında kullanılmasına müsaade edilmez. Av bittikten sonra avcı adayı tüfeğini alıp atış talimi yapabilmektedir.

Bingöl'de av, belli bir kesimin uğraştığı özel bir spor değildir. Hemen herkesin belli dönemlerde av faaliyetleri olmuştur. Bingöl'ün küçük bir il olması münasebetiyle av sporuna gönül vermiş insanlar genellikle birbirlerini tanımaktadırlar. Bu durumda Avcılar ve Atıcılar Derneği'nin aktif olmasının da payı vardır.

Avcılar sadece birbirlerini tanımakla kalmaz, halk arasında da tanınırlar. Bu anlamda Bingöl'de uzun yıllar av faaliyetlerinde bulunan ve çevrelerine av sevgisini benimseten birkaç isimden bahsetmek gerekir: Palulu Mahe Dayı, Gazeteci Abdurrezzak, Zabita Emin, Paşa Aybek, Arif Çelikkaya, Lütfü Aydoğdu, Sadin Aydemir, Mehmet Bozkuş, Sıtkı Börü, Sıddık Bazencir, Rıfat Elaltuntaş, Ahmet Dursun, Cemal Çelikkaya bu avcılardan birkaçıdır. Saydığımız avcılarının bazıları şu an hayatta değildir; fakat hepsi Bingöl'de gerek halk arasında gerekse de diğer avcılar tarafından saygıyla anılan değerli insanlardır.

Fıkralarda Avcılığın Yeri

Anlatmaya dayalı sözlü kültür ürünlerinden biri olan fıkra, *"Kısa ve özlü anlatımı olan, nükteli, güldürücü küçük hikâye"* (Öts 1995: 916) şeklinde tanımlanmaktadır. Dilbilimsel olarak kökeni Arapçaya dayanan fıkranın kültürümüzdeki adlandırılma serüveni ise Divanü Lügati't-Türk'te yer alan ve *külüt* sözcüğüyle başlayıp bir edebî tür olarak literatürde asıl kimliğini buluncaya kadar latife, hikâye, kıssa, destan, masal gibi adlarla diğer anlatı türleri içinde değerlendirilmiş; şaka, nükte, mizah, latife ve fıkra terimleriyle de son dönemde anlatı geleneğinde ve yazın hayatında yerini alarak sonlanmışır (Elçin, 1993: 566).

Vehbi Cem Aşkun, *"Fıkralar, geçmiş olayların küçültülmüş diyemleridir"* (Aşkun 1940:145) şeklinde tanımladığı fıkraların hayatın gerçeklerini içinde gizlediğini ve devirlerin kendine özgü özelliklerini ve inceliklerini yansıttığını ifade etmektedir. Eker vd. ise fıkrayı efsane, masal, menkıbe gibi türlerin hepsini özünde taşıyan bir bileşke olarak tanımlamakta ve bu bileşkeyi temsilen *eriyik kabı* terimini kullanmaktadır (Eker vd., 2003: 319).

Terim ya da kavram olarak fıkrayı tanımlamaktan öte, sözlü gelenekte anonim bir anlatı türü olarak milli kültür değerleri arasında yer alan fıkrayı tanımanın daha verimli olacağı kanaatiyle kapsamlı bir yaklaşımla fıkrayı şöyle tanımlamak mümkündür: *"Fıkra, hikâye çekirdeğini hayattan alınmış bir vak'a veya tam bir fikrin teşkil ettiği kısa ve yoğun anlatımlı, beşerî kusurlarla içtimaî ve günlük hayatta ortaya çıkan kötü ve gülünç hadiseleri, çarpık-*

İkları, zıddiyetleri, eski ve yeni arasındaki çatışmaları sağduyuya dayalı ince bir mizah, hikmetli bir söz, keskin bir istihza yoluyla yansıtan; umumiyetle bir fıkra tipine bağlı olarak nesir diliyle yaratılmış, sözlü edebiyatın müstakil şekillerinden ibaret yaygın epik-dram türündeki realist hikâyelerden her birine verilen isimdir” (Yıldırım, 1999: 3).

Anlatmaya dayalı edebî metinlerin türlerini tanımlamak ve biçimlendirebilmek için diğer pek çok edebî metinde olduğu gibi belli kriterler ve ayırt edici unsurlar mevcuttur. Masallardaki formeller, hikâyelerdeki motifler, fıkralardaki nükteler bunlardan bazılarıdır. Böyle olunca anlatı türleri için de bir kültür göçünden veya uluslararası etkileşimden bahsetmek mümkündür; fakat fıkra, Anadolu insanının sıcak espri anlayışı ile farklı bir dinamizm kazanmaktadır. Kültürel etkileşim çerçevesinde aynı konuyu belki neredeyse aynı fıkra tipini işleyen bir İngiliz veya Amerikan fıkrası ile Türkçe anlatılan bir fıkra arasında esprinin canlılığı ve sıcaklığı açısından derin farklılıklar görülmektedir. Nükteye oturtulan ironi; soğuk Amerikan esprilerinde dudaklarda küçük bir tebessüm yaratırken, bir Nasrettin Hoca, Bektaşî fıkrası ya da bir avcı fıkrasında gülmekten insanın karnını ağrıtabilecek, gözlerinden yaş getirecek bir doğal reflekse dönüşebilmektedir. Bu da tarihsel sürecin bu güne kadar taşıdığı fıkranın bizde yaşamla ne kadar iç içe ve işlevsel bir anlatı olduğunu göstermektedir. Bu türle ilgili olarak önemsenmesi ve ifade edilmesi gereken asıl nokta, anlatıların yaşantıya dayalı olması ve nükteyi ön planda tutma özelliğidir. Tüm bu söylediklerimizden hareketle fıkrayı şöyle tanımlamak mümkündür:

Fıkra; halkın düşüncesini, sosyal iletişim tercihlerini, yaşam biçimini, töresini, toplumsal kurumlarını kısacası halk kültürünün herhangi bir elementini, zeki bir yaklaşımla bir ileti haline getirip en sivri uçlarını törpüleyerek, sezdirme yoluyla ifade eden ve merkezine nükteyi alan, özlü durum öyküleridir. Fıkranın anlatmaya dayalı diğer edebî türlerden farkı ise, hayatla doğrudan iç içe olmasıdır.

Tanımlarda da belirtildiği gibi fıkralar, sözlü kültür ortamında gelişen ve durum belirten kısa öykülerdir. Fıkralarda ayrıntılar pek yer almamaktadır. Hayattan bir anının en çarpıcı noktasını yakalayarak fotoğraflayan fıkralar, gerçek ya da gerçekleşmesi mümkün olaylardan kaynaklanmaktadır.

Bazen yarı fantastik olarak kurgulanan fıkralarda yer alan fantastik unsurların da bir alegori taşıdığı görülmektedir. Avcı fıkraları bunun en belirgin örnekleridir. Fıkralar; toplumun, idarecilerin ya da kişilerin aksak yönlerini eleştirerek ironik bir ifadeyle, mevcut durumdan bir ders çıkarmayı amaçla-

maktadır. Bu maksatla ahlak, gelenek, din, eğitim, siyaset, talih, adalet, sosyal kurumlar gibi pek çok konu fıkralarda işlenebilmektedir. Bütün bu konu çeşitliliğine ve kapsam genişliğine rağmen fıkralarda olay örgüsü mümkün olanın en kısıasidir. Verilmek istenen mesaj nükteye saklanmakta ve hazırlık kısmında pişirilen konu tek bir cümleyle ortaya konmaktadır. Fıkralarda eleştirilen durum o kadar tanıdiktir ki fıkrayı dinleyen herkes anlatılan fıkradan kendi payına düşen hisseyi çıkarmakta ve almaktadır. Bu yönüyle bakıldığında fıkranın toplumsal bir özeleştirme mekanizması olduğunu söylemek mümkündür. Eğer fikra kendisine yüklenen bu işlevi yerine getirebilmiş ve eleştiriye dayanan mekanizma işlerlik kazanmışsa tür kendine özgü biçime kavuşmuş demektir. Fıkraların kendine özgü bu biçimi, işlevinin büyüklüğüyle orantısız bir hacme sahiptir. Yıldırım'ın "*Toplumsal sözel eleştiri dokümanları/metinleri*" (Yıldırım, 1998: 234) adını verdiği fıkralar, yine toplumun yarattığı doğruları, kendi üyelerince bilinir ve kabul edilir kılmakla ilgili olarak bulduğu bir yoldur. Bu yolla mesajlarını iletmekte ve dönütünü sağlamaktadır.

Her fikra aynı gayeyi taşımasa bile, genel olarak fıkraların amacı gülerken düşündürmek ve bir ders vermektir. Fıkralar, konuları itibariyle tanınmış ünlü tiplerin yaşadığı olayları anlatabileceği gibi (Nasreddin Hoca, İncili Çavuş, Bekri Mustafa vb.), bir topluluğu temsil eden (Bektaş, Baskilli, Kayserili, Karadenizli vb.) veya bir meslek gurubunu temsil eden konularla ilgili olarak da işlenebilmektedir. Çalışma konumuz olan avcı fıkraları da gerek konuları itibariyle gerekse de mizahi yönüyle dikkate değerdir.

Bingöl'de Avcı Fıkraları

Avcı fıkraları; av hayatını, av-avcı ya da avcı-avcı ilişkisini konu edinen yoğun mizah içerikli fıkralardır. Bu fıkralarda ilk bakışta belirgin olan bazı özellikler vardır. Bunların başında avcı yalanları, avda yaşanan ilginç olayların abartılarak veya övünülerek anlatılması gelmektedir. Ayrıca genç avcılarının yaşlı avcılara nispet yapması, yaşlı avcılarının altta kalmamak için türlü yalanlara başvurması, acemi avcılarının küçümsenerek alay konusu edilmesi gibi durumlar söz konusudur; fakat fıkralar dikkatli incelendiğinde konuyla ilgili sadece basit mizahi durumların işlenmediği, aynı zamanda bu fıkraların tarihi ve sembolik birtakım temelleri olduğu da görülmektedir.

Tarihi boyunca silahı hep iyi kullanan, attığını vuran, mazisi ve savaşları hep zaferlerle dolu olan bir milletin fertleri doğal olarak av şölenlerinden de zaferle dönmelidirler. Milletin fertleri hangi sosyokültürel, sosyoekonomik veya siyasi yapıya sahip olursa olsun bu durum karşısında ortak bir tavır ser-

gilemektedirler. Güç, Anadolu insanının en önemli dayanak noktası olduğu için savaş meydanında düşmanını yenen birinin ava çıktığında da doğaya, av hayvanlarına ve diğer avcılara karşı üstünlük sağlaması gerektiğine inanılmaktadır. Aksi takdirde güçsüzlük ve yeteneksizlik durumu ortaya çıkar ki, bu da hoş karşılanan bir durum değildir. Avcı fıkraları da bu bağlamda düşünülecek olursa, fıkralarda eski inanışların ve geleneklerin sıkça yer alması daha rahat anlaşılacaktır. Hiçbir avcı, avdan eli boş döndüğünü anlatamaz. Anlatırsa insanların onu ayıplayacağını ve ona güleceklerini düşünür. Böyle olunca da bereketsiz geçen av törenleri, av sonrası anlatılardaki yalan ve abartılarla bertaraf edilmektedir. Avcı fıkralarının asıl konusunu da bu durum oluşturmaktadır.

Bingöl'de anlatılan ve bu çalışmaya kaynaklık eden avcı fıkraları incelendiğinde, fıkraların diğer yörelerde anlatılan avcı fıkralarıyla paralellik olduğu görülmektedir. Ortak bir şuurla ortaya çıkıp her yerde anlatılan avcı fıkralarının Bingöl örneklemelerinde de abartının, yalanın ve övünmenin ön planda tutulduğu görülmektedir. Avcılar, avda gösteremedikleri performansı av dönüşü anlattıkları olaylarla göstermektedirler. Anlatılan fıkraların birçoğu avda gerçekleşen durumu değil; olması istenilen durumu yansıtmaktadır. Yani avcılar hayal dünyalarında geliştirdikleri olayları avda yaşanmış hissi vererek anlatmaktadırlar. Böylece çevrelerinde itibar görmeyi hedeflemektedirler.

Fıkralar bazen gerçeğe yakın gibi görünse de birçoğu gerçek hayattan uzaktır. Bu fıkralarda özlü sözler pek yer almamakta; ama nükteli veya tepkili sözler sıkça karşımıza çıkmaktadır. Fıkralarda yer belli olmakla birlikte zaman konusunda pek belirginlik yoktur. Sadece yapılan avın cinsine göre yılın hangi ayı olduğu anlaşılabilen; fakat bunun dışında genel bir zaman dilimi belirtilmemektedir. Fıkralar kısa ve yoğun olmasına rağmen sonunda ders verme gibi bir amaç taşımamaktadır. Mizahi yönü daha ağırdır; güldürücüdür, eğlendiricidir.

Fıkralar incelendiğinde bazılarının farklı yörelerde farklı isimlerle varyantlaştığını görmek mümkündür. Örneğin *Bingöl Dağları'nda avcının biri bir gün* diye başlayan bir fıkranın başka bir yerde *Bolu Dağı'nda bir avcı bir gün* şeklinde başladığı, şahıs ve mekânın dışında aynı konuyla anlatıldığı görülmektedir. Bu durum metinler arasında ilişki olduğunun bir göstergesidir. Aynı zamanda avcıların başka yörelerdeki avcılardan dinledikleri av maceralarını, kendileri yaşamış gibi anlatmalarını da varyantların yaygınlaşmasını sağlamaktadır.

Eski halk inanışlarının da Bingöl'de anlatılan avcı fıkraları üzerinde önemli etkisi vardır. Av kültürünün en önemli dayanaklarından olan dağ iyesi, orman iyesi, su iyesi ve bununla birlikte fıkralarda formalistik sayıların sık sık geçmesi avcı fıkralarını sadece gülünç ve abartılı birer fıkra konumundan çıkarıp farklı bir boyuta getirir.

Örnek Fıkraların Tematik Yönden İncelenmesi

Bu çalışmada Bingöl'den derlenen yüzün üzerinde fıkra içerisinden kırk fıkra örneği seçilmiş ve örnek olarak kullanılmıştır. Genel olarak derlenen fıkralar incelendiğinde, fıkra örneklerinin konuları itibariyle birbirine yakın olduğu göze çarpmaktadır. Bünyesinde bütün mizah teorilerini bulunduran avcı fıkraları genellikle avcılarının birbirlerine güç gösterilerini ifade ettikleri bir sözlü anlatı türü olarak literatürdeki yerini almıştır. Bu bağlamda anlatıların övünme, yalan, küçümseme, kurnazlık gibi konuların ekseninde olması doğaldır. Üstünlük teorisi, rahatlama teorisi ve uyumsuzluk teorisi avcı fıkralarının mizahi yönünü en iyi şekilde açıklayan teorileridir.

Üzerine en çok yorum yapılan ve en uzun süre kabul gören mizah teorisi üstünlük teorisidir. Bu teori Platon'dan beri tartışılmaktadır. Platon'a göre gülme, zayıf ve zararsız olmak şartıyla, bir kişinin diğerleri üzerinde üstünlük kurma isteğinin ifadesidir. Platon, *gülmenin temelinde kendini bilmeme yatar. Kişi kendini olduğundan daha akıllı, daha zengin, daha namuslu sandığı sürece komiktir*, demektedir. Aristoteles de aynı görüşe katılmaktadır. Poetics'te *gülünçlük alt düzeyden olan insanlarda görülür. Eğer insanlar gerçek hayatlarından daha iyi olarak tanıtılırlarsa onların hataları tragedyanın konusu olur*, demektedir. Uyumsuzluk teorisi, gülmenin duygusal yönünden çok, düşünce ve mantık yönüne ağırlık vermektedir. Üstünlük teorisinde ise ilginç daha çok duygu yönüne kaymakta, eğlence, zafer kazanma duygusu ve galibiyetten dolayı insanın kendi kendini kutlaması söz konusu olmaktadır. Hâlbuki Uyumsuzluk teorisinde umulmadık, mantıksız ve uyumsuz olan bir şeye karşı zihnin tepkisi, gülmenin sebebi olarak kabul edilmektedir. Gülme teorilerinden biri de rahatlama teorisidir. Sıkıntıdan, stresten kurtulmaya ve rahatlamaya ağırlık veren bu teori, üstünlük ve uyumsuzluk teorileriyle birleşen bir alana sahiptir. Mesela, tehlikenin ortadan kalkması ile duyulan rahatlama veya önceki durumumuzdan daha iyi bir halde bulunmamızın verdiği duygu gülme sebebidir diyen üstünlük teorisiyle rahatlama teorisi aynı alanda birleşmektedir (Türkmen, 1999: 25).

Nasreddin Hoca fıkralarının mizahi yönünü değerlendirirken faydalanan bu teoriler avcı fıkralarının mizahi yönünün açıklanmasında da önemli

bir yere sahiptir. Çalışmamızdaki örnek fıkra metinlerine bakıldığında, fıkraların konusu ne olursa olsun bu mizah teorilerinin etkisi altında olduğu anlaşılmaktadır. Avcı fıkraları, avcılar arasındaki rekabetin ve gücü ispat etme arzusunun neticesinde doğmuş anlatılardır. Dolayısıyla birbirlerine gücünü göstermek isteyen insanlar birbirlerine üstünlük sağlamak isteyeceklerdir. Bu yüzden yaptıklarına kat kat eklemelerde bulunacaklar ve durumu bu şekilde izah edeceklerdir. Üstünlük teorisine bağlı olarak ava giden bir kişinin yaptıklarına eklemeler katarak anlatması, anlatıyı komik bir hale getirecektir. Avda yaptıklarına olağanüstü eklemelerde bulunarak anlatan bir insan, karşısındakilere karşı mantıksız gelecektir. Uyumsuzluk teorisine bağlı olarak böyle mantıksız ve umulmadık bir durum karşısında zihnin tepkisi gülme olacaktır. Av her zaman tehlikelerle doludur. Avcının başına her an her şeyin gelmesi mümkündür. Fıkralarda avcının zor bir durumdan kurtularak rahatlığa kavuşması ise mizah teorilerinden rahatlama teorisine uygun olacaktır. Ekte sunulan örnek fıkra metinleri, avla alakalı birçok farklı konu ihtiva etmektedir. Avcı fıkraları genellikle av öncesinde, av esnasında ve av sonrasında meydana gelen durumların abartıyla ve yalanla karışık anlatıldığı fıkralardır. Yalan ve abartı avcı fıkralarının olmazsa olmazıdır. Zaten bu fıkraların mizahi açıdan güçlü hale gelmesinin sebebi yalana ve abartıya fazlasıyla yer verilmesinden kaynaklanmaktadır. Yalan hiçbir toplum tarafından hoş karşılanmayan, insanların başına türlü türlü belalar açan ve ortaya çıktığında kişi için utanç kaynağı haline gelen bir olgudur. Durum böyleyken avcı fıkralarının en aslı ögesi olan yalan, insanların birbirlerine karşı üstünlüğünü ispat etmek için kullanılan bir araç haline gelmektedir. Fıkralarda yalan söylenmesinden daha kötüsü ise yalanın ortaya çıkmasıdır. Yalanın ortaya çıkması bir yenilgidir. Her avcı avla alakalı anlattıklarına yalan eklemektedir; fakat yalanın çok belirgin olması, o avcının yeteneksizliğinin göstergesidir.

Bingöl'de anlatılan avcı fıkralarında, avcılarının acemilikleri de konu edilmektedir. Fıkralarda avcılar, acemilik karşısında ustalığın ne denli zor ve tecrübe gerektiren bir süreç olduğunu vurgulamaktadır. Bu fıkralarda belirgin bir şekilde uyumsuzluk teorisinin özellikleri görülmektedir. Avcıların acemiliklerini anlatan fıkralarda, anormal olaylar karşısında gülünç bir durumla karşılaşmak mümkündür.

Fıkralarda üzerinde durulan konulardan biri avcılar arasındaki rekabettir. Avcılar fıkralarda kendi av stillerini, av araç gereçlerini övmekte, rakip avcılarını ise eleştirmektedir. Avcıların kendilerini yüceltip rakip avcılarını küçümsediği fıkralar, üstünlük teorisine doğrudan uyumludur. Avcılık, yapılan işin tabiatı gereği doğaya ve diğer avcılara karşı galip gelmeyi gerektirdiği

için, fıkralarda avcılarının birbirlerini alt edip üstün gelme gayretinde olmaları anlaşılabilir bir durumdur; fakat bu durum bazı fıkralarda avcılarının birbirleriyle alay etmeleri, uyumsuzluk teorisine bağlı mantıksız ya da umulmadık hareketlerle karşılaşmaları şeklinde ortaya çıkabilmektedir. Bununla beraber kimi fıkralarda avcılarının sadece birbirleriyle değil, av hayvanlarıyla da rekabet içerisinde oldukları görülmektedir. Bu konunun işlendiği fıkralarda avcılarının kendilerinde eksik kalan duygu, durum ya da becerileri av hayvanlarına üstün gelerek gidermeye çalışmaları söz konusudur.

Fıkralarda işlenen konulardan bir diğeri kurnazlıktır. Avcılar anlattıkları fıkralarda gücün ve becerinin bazen tek başına yeterli olmayacağını, bazen gerek hayatta kalabilmek için doğaya gerekse de avlanabilmek için av hayvanlarına karşı kurnaz davranmak gerekebileceğini vurgulamaktadırlar.

Genel olarak Bingöl'de anlatılan avcı fıkraları, farklı yörelerde anlatılan mizah içerikli örneklerle benzerlik göstermekte; fakat avın ruhu, ciddiyeti, avda paylaşımın önemi, sağlıklı yaşam için av sporunun gerekliliği, avlakların temiz tutulması ve av hayvanlarına saygı gibi sosyal içerikli konuların da yer tuttuğu görülmektedir.

Sonuç

Toplumların kültür tarihlerinin önemli bir parçasını oluşturan halk bilgisi ürünleri, halk hayatının her alanında onu ifade eden biçimlerde yer almaktadır. Bu yer alış içinde mevcut bulunan estetik kaygı, insanın güzel olana merakı nedeniyle onu kalıcı kılmaktadır. Kalıcılığın ana dayanağı ise gelenekleşmiş halk bilgisi ürününün onu oluşturan halkın bütün üyelerince tanınmasıdır. Bu bakımdan halka ait olan bir folklor malzemesinin halkın sosyal hayatından izler taşımaması mümkün değildir. O halde bütün folklor ürünlerinin yapısında onu oluşturan sosyal çevreden izler vardır.

Geleneği, sözlü kültür aktarımı yoluyla sürekli kılan halk anlatıları da bütün olarak halk felsefesini ifade eden birer form olarak kabul edilmeli ve muhtevastındaki her yapıya bir sosyal olay ya da olgu olarak bakılmalıdır. Bu bir yöntem olarak belirlenmeli ve sahadan derlenen her halk anlatısı, yalnızca bir metin tespiti olarak kalmamalıdır.

Bu çalışmalar yapılmakla hayatın her alanıyla ilgili geleneği sürdürmek noktasında birincil sözlü kültür ortamında bir kültür taşıyıcısı işlevi yüklenen fıkralarımızı halk hafızasından derleyip yazılı kültür ortamında veya elektronik kültür ortamında yeni kuşaklara taşımak mümkün olacaktır. Her devirde sosyal hayatın aynası olan bu temsiller, yazıya geçtikten sonra bile

dilden dile aktarım sürecinde yeni kazanımlarla özünden kopmadan yepyeni sosyal olaylara misal olabilecektir. Bu da sözlü kültür aktarımı sürecinin yazıya aktarımdan sonra da halka mal olma, yeni ağızlardan birikimler edinme biçimiyle sürdüğünü, her yeni anlatının yeni bir metin olduğu gerçeğini ortaya koyduğunu göstermektedir.

Bu noktadan hareketle, Bingöl'de Avcılık Geleneği ve Avcı Fıkraları adlı çalışmamızı avcılık hakkında genel bilgiler, avcılığımızın edebiyatımızdaki yeri ve örnek avcı fıkralarından oluşan giriş ve iki ana bölümle ele aldık.

Yaptığımız araştırma ile avcılığın güce ve beceriye dayalı bir aktivite olması neticesinde toplum nezdinde önemli bir yeri olduğunu gördük. Anadolu insanı en eski çağlardan beri avcılığı kendine düstur edinerek önemli faaliyetlerde bulunmuştur. Buna bağlı olarak avcılık, sözlü kültürümüzün hemen her türünde karşımıza çıkmaktadır. Toplum; av konusunu içeren destanları, efsaneleri, halk hikâyelerini, masalları, türküleri zevkle dinlemiştir; fakat avcı fıkraları için durum pek de böyle değildir. Avcı fıkraları, avı konu edinen diğer türlerin aksine yalan, abartı, övünme, küçümseme gibi konularla karşımıza çıkmaktadır. Böyle olunca da diğer anlatılardaki güçlü, mert, cengâver avcı modeli; avcı fıkralarında kendini öven, yalan söyleyerek karşısındakilere karşı üstün gelmeyi hedefleyen avcı modeline dönüşmüştür.

Bu çalışmayı yaparken konunun başlığı doğrultusunda; yazılmış tezlerden, çeşitli süreli ve süresiz yayınlardan faydalandık. Fıkra derlemelerini ise yakın akrabalarından ve arkadaşlarından yaptık.

Bu çalışma ile derlenen fıkraların, yerelden ulusala ve oradan da küresele yayılma sürecinde yazılı kültür ortamına taşınmasıyla birlikte halk edebiyatının sözlü kültür unsurlarına bir katkı sağlayabilmek, amaca ulaşmanın en önemli adımı olarak kabul edilmiştir.

Kaynakça

a. Sözlü Kaynakça¹

- (K-1) Kadir BATARAY, Bingöl, 1980, üniversite, arkadaşlarından dinlemiş, serbest meslek.
- (K-2) Salim BAZENCİR, Bingöl, 1965, lise, abisinden dinlemiş, serbest meslek.
- (K-3) Sıdık BAZENCİR, Bingöl, 1958, üniversite, arkadaşlarından dinlemiş, emekli.
- (K-4) Eshap BÜRLÜKARA, Bingöl, 1981, lise, arkadaşlarından dinlemiş, serbest meslek.
- (K-5) Ahmet CAF, Bingöl, 1982, doktora, arkadaşlarından dinlemiş, öğretim üyesi.
- (K-6) Rasim DİNÇALP, Kiğı, 1970, lise, babasından dinlemiş, kamu personeli.
- (K-7) Fuat ELALTUNTAŞ, Bingöl, 1979, lise, babasından dinlemiş, serbest meslek.
- (K-8) Ramazan ELALTUNTAŞ, Bingöl, 1978, lise, arkadaşlarından dinlemiş, vefat.
- (K-9) Rıfat ELALTUNTAŞ, Bingöl, 1945, ortaokul, arkadaşlarından dinlemiş, vefat.
- (K-10) Bayram ERKUŞ, Bingöl, 1974, lise, arkadaşlarından dinlemiş, serbest meslek.
- (K-11) M. Fatih GERBOĞA, Bingöl, 1988, arkadaşlarından dinlemiş, serbest meslek.
- (K-12) Cemal Yümnü KULU, Palu, 1966, üniversite, arkadaşlarından dinlemiş, vefat.
- (K-13) Ali Rıza KURTARAN, Karlıova, 1968, üniversite, arkadaşlarından dinlemiş, kamu personeli.
- (K-14) Zeki SİNEN, Genç, 1988, üniversiteye devam ediyor, abisinden dinlemiş, serbest meslek.
- (K-15) Enver YILDIZ, Gökdere, 1977, üniversite, arkadaşlarından dinlemiş, kamu personeli.

b. Yazılı Kaynakça

- ALAY, Okan, *Bingöl Masalları (İnceleme-Metin)*, (F. Üni. Sos. Bil. Ens. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Elazığ 2005.
- AKPINAR, Birsen, *Sivas Fıkraları (Yapı-İşlev-Bağlam)* (G.anteop Üni. Sos. Bil. Ens. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Gaziantep 2007.
- ANA BRİTANNİCA, "Avcılık", 3.c., Ana Yayıncılık, 1999, s. 387-394
- ARTUN, Erman, *Anonim Türk Halk Edebiyatı Nesri*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2004.
- BAYAT, Fuzuli, "Sosyo-Ekonomik Bağlamda Avcılık Kültü ve Av İyesi", *Folklor/Edebiyat*, Sayı: 44, (2005), s. 49-63.
- CAFEROĞLU, Ahmet, "Türklerde Av Kültürü ve Müessesesi", *VII. Türk Tarih Kongresi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1972, s. 169-174.
- ÇELİK, Ali, "Tarih Araştırmalarında Sözlü Kaynakların Önemi ve Fıkralardan Tarihi Öğrenmek", *Millî Folklor*, Yıl:13, Sayı: 52, (2001), s. 79-86.
- EKER, Gülin vd., *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*, Milli Folklor Yayını, Ankara 2003.

1 Kaynak kişiler, soyadlarına göre alfabetik olarak sıralanmıştır.

Kaynak kişiler hakkındaki bilgiler: Kaynak kişi kodu, adı, soyadı, doğum yeri, doğum tarihi, eğitim durumu, nereden öğrendiği, mesleği.

- EKİCİ, Metin, *Halk Bilgisi (Folklor) Derleme ve İnceleme Yöntemleri*, Geleneksel Yayınları, Ankara 2004.
- ELÇİN, Şükrü, *Türkiye Türkçesinde Mâniler*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara 1990.
- ERGİN, Muharrem, *Türk Dil Bilgisi*, Bayrak Yay, İstanbul 1998.
- HUŞ, Savni, *Av Hayvanları ve Avcılık*, İstanbul Üniversitesi Orman Fakültesi Yayınları, İstanbul 1974.
- İNAN, Abdülkadir, *Tarihte ve Bugün Şamanizm*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2000.
- KAFESOĞLU, İbrahim, *Türk Millî Kültürü*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1982.
- ÖZBAY, Erhan, *Elazığ Yöresi Avcılık Terimleri Sözlüğü*, (F. Üni. Sos. Bil. Ens. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Elazığ 2006.
- ÖZBAY, Güven, "Türk Kültüründe Avcılığın Temel Dayanakları", *Acta Turcica*, Yıl: 1, Sayı: 1, (1999), s. 32-49.
- TAN, Nail, *Folklor (Halkbilimi) Genel Bilgiler*, Özal Matbaası, İstanbul 2008.
- T.C. Orman Bakanlığı Doğa Koruma ve Milli Parklar Genel Müdürlüğü Türkiye'de Av ve Yaban Hayatı*, Ankara 2005.
- TÜRKAN, Kadriye, "Azeri Masallarında Av Kültü ve Av Anlayışı," *Millî Folklor*, Yıl: 20, Sayı: 80, (2008), s. 70-76.
- TÜRKMEN, Fikret, *Nasreddin Hoca Latifelerinin Şerhi (Burhaniye Tercümesi)*, Akademi Kitabevi, İzmir 1999.
- YILDIZ, Naciye, *Manas Destanı ve Kırgız Kültürü ile İlgili Tespit ve Tahliller*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1995.
- YÜCEL, Selami, *Tüm Türküler*, Alter Yayınları, Ankara 2015.

Ek - Örnek Metinler

Bu Kadar da Olmaz ki

Avcının biri genç avcılara anlatır:

-Ben sizin yaşınızdayken vurduğum bildircinların yağını tenekelere doldurup kışın yemeklerde kullanırdım. **(K-1)**

Kuyruk

Avcı oğluna ikazda bulunmuştu:

-Ben avcılar kulübünde arkadaşlarla konuşurken fazla atacak olursam, parmağıma bağlayacağım ipliğin ucundan çekersen, ben de anlarım durumu düzeltirim.

Akşam avcı, kulüpte yine yüksek perdeden atmaya başlamıştı:

-Bugün bir tilki vurdum, kuyruğu rahatlıkla on beş arşın gelir, diye söze başlayınca oğlu ipliği çeker.

Avcı anlayıp durumu düzeltmeye çalışır:

-On beş değilse de on iki vardı.

Oğlu yine ipi çekince:

-Belki yedi sekiz de olabilir.

Yine parmağındaki ipliğin çekildiğini fark edince:

-Ama kesinlikle üç arşından az değildi, der.

Fakat oğlu ipliği tekrar çekince dayanamaz ve der ki:

-Ula velet, bu mübarek hayvan kuyruksuz mu dolaşıyordu? **(K-1)**

Bir Bildircin

Avdan dönen bir avcı, avcılar kulübüne gelip arkadaşlarıyla oturur:

-Bugün doksan dokuz tane bildircin vurdum, der.

Tabii ki arkadaşları inanmaz. Biri der ki:

-Bari yüz deseydin de düz hesap olsaydı.

Avcı bozulur ama belli etmez:

-Şimdi getirip bir bildircin için yalan mı söyleyeyim. **(K-1)**

Tavşan Geliri

Halifan'da köylüler aralarında şöyle bir karara bağlanmışlardı. Avcılar, avladıkları her tavşan için köy sandığına on kuruş bağışta bulunacaklardı. Bu karar yürürlüğe hemen koyuldu. Ertesi gün avdan dönen avcı her vurduğu tavşan kar-

şılığı muhtara makbuz karşılığında on kuruş ödemeye başladı. Köydeki avcılar arasında atıcılığı ile ün yapmış olanı muhtarın karşısına geldiğinde yirmi kuruş uzatırken:

-Muhtar ben iki tavşan vurdum, diye konuştu.

Bu sözleri köyün muzip avcısı da işitmişti. Usulca muhtarın yanına yaklaştı, kulağına doğru eğilip fısıldadı:

-Muhtar bu adam iki değil üç tavşan vurdu. Seni kandırıyor, der.

Muhtar daha ilk günden bu işin böyle tatsız şekle dönüşmesini engellemek için avcının peşinden koştu, çantasını açmak istedi. Avcı bu talep karşısında önce biraz direnmek ister gibi olduysa da sonunda çantasını açmak zorunda kaldı. Muhtar çantanın içine baktığında avcının dürüp sardığı ceketinden başka bir şey olmadığını gördü. **(K-2)**

Afrika Avcısı

Afrika'da avcılığın zor olduğunu anlatan bir avcı:

-Bir gün avda bir sivrisinek gördüm, kırlangıç kadardı. Dolaşırken bir çıtaya rastladım. Yanıma geldi, elimi yaladı, sandım iki numara zımpara sürdüler. **(K-2)**

Palavra

Karer Bölgesinin en büyük tavşanını vurduğunu iddia eden bir avcı:

-Tavşan tam on kilo geliyordu, bıyıkları ise bizim Pala Cemal'in bıyıklarından daha uzundu. **(K-2)**

Sekiz Domuz

Bir avcıya av dönüşünde arkadaşları sormuşlardı:

-Nasıl, bir şeyler vurabildin mi bari?

Avcı lakayt bir şekilde omzunu silkti:

-Ancak bir fişek atabildim.

Arkadaşlarından biri gülümseyerek baktı yüzüne:

-Onu da boşa attın herhalde.

-Hayır, tam sekiz tane...

-Sekiz tane ne?

-Ne olacak? Domuz! Tam sekiz tane domuz vurdum.

Arkadaşları büsbütün şaşırılmıştı.

-Bir fişekle sekiz domuz ha?

-Attığım fişek dokuz gülleydi. Bu yüzden biri boşa gitti maalesef. **(K-3)**

Atan Kazanıyor

İki eski avcı arkadaş buluştuklarında söz hemen avcılığa dönüvermişti. Birisi bir nefeste anlattı:

-Geçen yıl Sancak'ta avdaydım. Çok da acıkmıştım. Bir de baktım ki bir keklik! Hemen tüfeği doğrulttum. İlk atışta tüylerini yoldum, İkinci atışta içini temizledim, üçüncü atışta pişirdim.

Arkadaşı bıyık altından gülümseyerek:

-O da bir şey mi? Ben geçen yaz Genç'in dağlarında yüksekten uçan bir kuşa ateş ettim. Meğer hayvan yumurtlayıcı imiş. Korkudan yumurtasını bıraktı. Sonra süzülerek yumurta ile birlikte düşmeye başladı. Yolun yarısında yumurtadan yavru çıktı. Yere düşünceye kadar yavru da büyüdü. Uçmaya başlayacaktı ki onu da vurdum. İkisi birden ayağımın dibine düştü. **(K-3)**

Sinyal Veriyormuş

İki avcı otomobilleriyle avlanmaya gidiyorlardı. Avcılardan biri köpeğini arabaya almamıştı:

-Benim köpeğim yorulmak bilmeden koşar, demişti.

Kırk kilometre hızla giderken arkadaşı bakmış, köpek arkadan geliyor. Altmış kilometre hıza çıkarmış, köpek yine geliyor. Yüz kilometreye çıkarmış hızı. Köpek yine arkada; fakat dili dışarıya çıkmış halde. Köpeğin sahibine:

-Senin köpek çok yoruldu, bak dili bir karış dışarıda. İstersen arabaya alalım, diyecek olmuş.

Köpeğin sahibi gülmüş bu teklif karşısında:

-Ne yorulması Allah aşkına? Bizi sollayacak da onun için sinyal veriyor bizim köpek. **(K-3)**

Av Bereketi

Avcı çevresini saran arkadaşların anlatıyordu:

-Babamla ava gitmiştik. Benim köpek bir ara ferma verdi. Baktım iki tilki yan yana duruyor. Önünde durdukları kayaya ateş ettim. Parçalanıp etrafa saçılan taş parçaları iki tilkiyi cansız yere serdi. Heyecanla oraya giderken ayağım kaydı, dereye düştüm. Ceplerime bir anda sürü halinde balıklar doluverdi. O kadar ki, suyun dibine battım. Boğulmamak için yeri tepip suyun yüzüne çıktım. Çıktığımda ceketimin düğmeleri kopup etrafa saçıldı. Bunlardan biri orda uçan kekliği vurup yere düşürdü. İki tilki bir keklik ve cepler dolusu balıkla eve döndüm ben de. **(K-4)**

Keskin Nişancı

Ahmet ve Mehmet bir sabah ava çıkmışlar. Mehmet, Ahmet'e çok keskin bir nişancı olduğunu anlatıyormuş. O sırada Mehmet'in önünden bir kuş kalkmış ve Mehmet arkasından bir otomatik tüfeği boşaltmış. Ama karavana:

-Oğlum niye vuramadın? Hani çok iyi nişancıydın?

Mehmet gülerek:

-Şu Allah'ın hikmetine bak. Kuş öldü; ama hala uçuyor. **(K-4)**

Kara Bildircin

İki avcı ava çıkmışlar. Avları hiç iyi gitmemiş. Dönerken biri ağaçta gördüğü kargaya ateş etmiş:

-Vurdum vurdum bildircini, diye sevinmiş.

Diğer avcı:

-Ne bildircini be, baksana simsiyah bir karga bu.

-Hayır hayır, bildircindir. Ben geçen bunun karısını vurmuştum da üzüntüden kargalar giymiş. O yüzden karga gibi görünüyor. **(K-4)**

Boş Tüfek

Avcılar kulübünde cemaat toplanmış, konuşuyormuş. Birisi sonradan gelmiş aralarına. Nerden geldiğini sormuşlar. Adam hararetle bir şekilde ördek avından geldiğini söylemiş. Başlamış anlatmaya:

-Ördeğin biri geliyordu; aldım çiftiyi elime, attım ve düşürdüm. Baktım biri daha geliyor, onu da vurdum. Baktım bir tane daha, onu da vurdum.

Oradakilerden biri girer araya:

-İyi de tüfeği ne zaman doldurdun?

-Ördekler arka arkaya gelince doldurmaya fırsatım olmadı ki. **(K-5)**

Ayı Avı

Avcılar yine av maceralarını anlatırken biri söze atlar:

-Bir gün ormanda avlanırken baktım karşımda bir ayı. Hemen tüfeği doğrulttum, bir siktim patlamadı. Allah Allah ne oluyor bu tüfeğe dedim. Çevirdim namluyu baktım ki kurşun geliyor. Hemen çevirdim ayıya vurdum. **(K-5)**

Kutup Ayısı

Avcı evine gelen misafirlerine eski bir ayı postunu göstererek:

-Bu ayıyı Kıgı'da meşeliklerin içinden vurdum.

Misafirlerden biri bu palavraya inanmayarak:

-Nasıl olur? Bu kutup ayısıdır, Kiği'da bulunmaz ki, der.

Avcı gülümser:

-Kardeşim ayı bu. Buranın kutuplar değil de Kiği ormanı olduğunu nereden bilirsin? **(K-5)**

Yaşlı Avcı

Avcının biri yanındaki genç avcılarının birbirlerine anlattıkları av maceralarını dinlerken dayanamaz, altta kalmamak için kendisi de başlar anlatmaya:

-Bir gün üstüme tam üç tane kurt saldırdı. Birini vurdum ama kurşunum bitti. Birinin kafasını dipçikle dağıttım; ama tüfeğim kırıldı. Üçüncüsü beni kovalamaya başladı. Etrafta ağaç mağaç yok. Önüm uçurum, arkam kurt. Derken dar bir köprüye rastladım, hemen daldım. Bir de baktım köprüünün yarısı yıkılmış, aşağısı üç yüz metre uçurum. Kurt da üstüme geliyor.

İhtiyar aşka gelip kendini öyle bir zora sokmuş ki, kurtulmanın mümkünü yok. Gençler sormuşlar:

-Eee sonra ne oldu?

İhtiyar:

-Kurt beni yedi, demiş.

-Amcacım amma da attın ha. İşte yaşıyorsun.

İhtiyar titreyen elini ve parmakların göstererek boynunu bükmüş:

-Buna da yaşamak mı denir gençler. **(K-6)**

Acemi Avcı

Genç delikanlı babasına artık usta bir avcı olduğunu ve kendi hikâyelerini anlatmak istediğini söylemiş. Babası kabul etmiş. Kulüpte genç avcıya haydi sıra sende demişler. Genç ve bir o kadar da acemi olan avcı başlamış anlatmaya:

-Bir gün elimde sadece tek fişek kaldı. Baktım kocaman bir tavşan karşımda. Nişan aldım, sıktım, gidip baktım tavşanı hem ayağından hem de gözünden vurmuşum.

Avcılar inanmayıp gülmüşler:

-Tek kurşunla hem ayak hem de göz nasıl oluyor yav?

Genç avcının babası durumu düzeltmeye çalışmış:

-O gün ben de ordaydım. Oğlum nişan aldığı sırada tavşan ayağıyla gözünü kaşıyordu. **(K-6)**

Atıp Vuramayanlar

Avcının biri köy kahvesinde anlatır:

-Dün arkadaşlarla domuz avına çıktık. Karşımıza bir domuz çıktı. Mehmet attı, vuramadı. Veli attı, vuramadı. Ben tüfeğimi doğrulttum, nişan aldım, tetiği çektim.

Bu sırada biraz önce adından bahsettiği Mehmet kahveye girmişti. Avcı hiç istifini bozmadan sözünü tamamladı:

-Ben de vuramadım. **(K-6)**

Acemi Avcılar

Beş avcı, ava çıkmış. Yolda küçük bir deliğe rastlamışlar. İçlerinden en deneyimli olanı:

-Yatın yere buradan tavşan çıkacak.

Herkes yatmış yere az sonra gerçekten tavşan çıkmış ve vurmuşlar torbaya koymuşlar. Ava devam ederlerken biraz daha büyükçe bir delik görmüşler, yine tecrübeli avcı:

-Yatın yere buradan tilki çıkacak.

Herkes yatmış tilki çıkmış ve vurmuşlar. Ava devam ediyorlar, karşılarında daha büyükçe bir delik çıkmış, yine tecrübeli olan:

-Yatın yere buradan ayı çıkacak.

Yatmışlar, ayı çıkmış ve vurmuşlar. Herkes tecrübelinin her şeyi bildiğine karar vermiş, ne derse yapıyorlarmış. Devam ederlerken karşılarında oldukça büyük bir delik çıkmış ve Tecrübeli avcı:

-Yatın yere.

Herkes yatmış içlerinden biri:

-Buradan ne çıkacak usta?

Tecrübeli düşünmüş:

-Valla çocuklar buradan ne çıkacağını ben de bilmiyorum; ama ne çıkarsa bahtımıza.

Ertesi sabah bütün gazeteler "Tünel çıkışında beş avcı tren altında kalarak can verdi." diye yazıyormuş. **(K-7)**

Akıllı Ayı

Avcının biri ormanda ayı ile burun buruna gelmişti. Ayı, karşısındaki avcıya sordu:

-Benden ne istiyorsun?

-Havalar soğuduğu için sıcacık bir kürke ihtiyacım var. Ya sen benden ne istiyorsun?

-Güzlerce karnımı doyurmak isterdim sadece.

İkisi birlikte ayının inine gitti. Ayı avcıyı tek lokma bırakmadan yedi. Sonra da:

-İkimizin de istediği oldu sanırım. Benim karnım doydu, avcı da bir kürkün içine girmiş oldu, demiş. **(K-7)**

Bir Onlardan Bir Bizden

Gökdere Köyü'nde biri toprağa tuz ekmiş. Ektiği tuz bir türlü çıkmamış. Köylü bu durumu köydeki zeki birine söylemiş. O da sivrisineklerin bırakmadığını ve bu durumdan kurtulmak için sivrisinekleri avlamaları gerektiğini söylemiş. Tüfeklerini alıp sivrisinek avına çıkmışlar. Tarlaya geldiklerinde bir sivrisinek tarla sahibinin alnına konmuş. Bu da karşısındakine ıslıkla işaret ederek alnındaki sivrisineği arkadaşına göstermiş. Arkadaşı tüfeği doğrultmuş, çekmiş tetiği. Adam yere yığılınca:

-Kalksana kardeşim yatma zamanı değil, demiş; fakat nafile, arkadaşları kanlar içinde yerde yatıyor. Yapacak bir şey olmadığını anlayınca:

-E sağlık olsun. Av bu, avlamak da var avlanmak da. Bir bizden gittiyse bir de onlardan gitti. **(K-7)**

Acil Servis

Gökdere'de iki avcı ava çıkarlar. Yürüme esnasında avcının biri yere düşer ve hareketsiz olarak yatar. Diğer arkadaşları gelir bakar ki, arkadaşları nefes almıyor. Hem men acil servisi arar:

-Arkadaşım öldü, ne yapmalıyım?

-Sakin olun, ben size yardım edebilirim; ama önce arkadaşının öldüğünden emin olmamız lazım, der.

Birkaç saniye sessizlik olur ve bir el silah sesi duyulur. Sonra:

-Tamam, kesin öldü. Şimdi ne yapmalıyım? der. **(K-8)**

Kimden Yanasın

İki arkadaş avda geziyorlardı. Biri sordu:

-Tam burada geçen hafta bir ayı gördüm ve vurdum. Sen olsan ne yapardın?

Diğer avcı bozulur bu soruya:

-Tüfeğim yanımdaysa çeker vururdum.

-Olmasa ne yapardın?

-Bıçağımı çeker saldırırdım.

-Bıçağın olmasa ne yapardın?

-Taş atardım.

-Ya taş bulamazsan?

-Ağaca çıkardım.

-Ya civarda ağaç olmazsa?

Avcının tepesi atmış artık:

-Ulan bana bak. Sen benden taraf mısın, yoksa ayıdan taraf mı? **(K-8)**

Kuyruk

Avcı, kulüpte ballandıra ballandıra anlatır:

-Avlanıyordum, baktım bir tilki. Hemen sarıldım tüfeğe, vurduğum baktım kuyruğu 1 metre 10 santimdi. Biraz ilerledim, baktım ki bir tilki daha. Yine sarıldım tüfeğe hakladım. Kuyruğunu ölçtüm, 1 metre 80 santim geldi. Derilerini yüzüp çantama attım.

Köşede oturan yaşlı bir amca lafa girdi:

-Dün evde sobaya odun doldurdum, verdim ateşi. Gürül gürül yanmaya başladı. Bizim kedi beş yavrusuyla gelip sobanın yanına yatacak oldu; fakat borular öyle bir çekiyordu ki, bir anda kedi de yavruları da yattıkları yerden havalanıp sobanın içine girdiler ve bacanın içinden çıkıp gittiler.

Avcı itiraz etti:

-Amca avla ne ilgisi var bilmem amma, bu olacak şey değil.

Yaşlı adam gülümseyerek:

-Evlad, senin vurduğun tilkilerin kuyruğu o kadar uzun olsun da benim sobanın havası bu kadar iyi olmasın mı? **(K-8)**

Köpeğin Böylesi

Üç avcı avda bir mola esnasında tartışır. Her biri kendi köpeğinin marifetlerini anlata anlata bitiremez. İş öyle büyür ki, neredeyse kavgaya tutuşacak olurlar. İçlerinden en yaşlı olanı araya girer.

-Kavgaya gürültüye ne hacet, salın köpeklerinizi ormana göstereyim marifetlerini.

Avcılar köpeklerini ormana salarlar. İlkinin köpeği, ağzında çok önceden ölmüş bir keklığın iskeletiyle döner. İkinci köpek bir keklik heykeliyle döner. Üçüncü avcının köpeği ise paçasından yakaladığı bir adamı çeke çeke getirir. Avcılar adamı köpeğin elinden kurtararak:

-Sen kimsin? diye sorarlar.

Adam nefes nefese:

-“Ben Ahmet KEKLİK, der. **(K-9)**

Zeki Köpek

Yine bir sohbetle avcılar karşılıklı olarak köpeklerini övüyorlarmış. Birincisi demiş ki:

-Benim köpeğim çok akıllıdır. Bakkala gönderirim, ne istersem alıp getirir.

Hemen ikinci avcı atlamış:

-Benim köpeğim istediklerimi almakla kalmaz, paramın üstünü de doğru getirir.

Bu sırada üçüncü avcı kendinden emin bir tavırla:

-Sizin köpeklerinizin alışveriş yaptığı dükkânı benim köpeğim çalıştırıyor. **(K-9)**

Domuz Avı

Bir Gökdereli ile bir Çiçekdereli ava çıkmışlar. Derken karşılarında bir domuz görmüşler. Gökdereli sıkmış, vuramamış. Çiçekdereli sıkmış, o da vuramamış. Sonra Çiçekdereli oturup acı sonu beklemiş. Gökdereli ise botlarını çıkarıp spor ayakkabılarını giymiş. Çiçekdereli:

-Ne o, domuzdan hızlı mı koşacaksın?

-Yoo, senden hızlı koşsam yeter, demiş. **(K-9)**

Bacaklarımdan Tanıyın

Avcılar aralarına yeni katılan avcıyı sınamak isterler ve ellerinde bulunan; av kuşları ile ilgili kitabı çıkartıp bir sayfa açarlar. Bu sayfada bulunan kuşun gövdesini kapatıp bacaklarını çaylak avcıya gösterirler, cevap alamayınca diğer sayfaya geçerler. Ondan da cevap almazlar ve birkaç resim sonra alaylı bir biçimde:

-Senin iyi bir avcı olman için daha çok çalışman lazım, derler.

Çaylak avcı mahcup ve üzgün olarak aralarından ayrılırken diğer arkadaşlarından biri:

-Ya, senin adın neydi? diye sorunca çaylak avcı bacaklarını açıp gösterir:

-Hadi bilin bakalım. **(K-10)**

Aslanla Karşı Karşıya

Avcı, heyecanlı heyecanlı anlatıyordu:

-Aslanla aramda iki metre mesafe ya vardı ya yoktu. O bana gözlerini dikmiş bakıyordu, ben de ona. Bakışları öfke doluydu. Soluğunu yüzümde hissediyordum.

Dinleyenlerden biri merakla sordu:

-Eee, peki sonra ne oldu?

Avcı omuz silkti:

-Bir şey olmadı. Aslanı orada bırakıp maymunların olduğu kafesin önüne geçtim.

(K-10)

Neden işsiz imiş?

Bir avcı, iş bulmak için iş ve işçi bulma kurumuna gider. Büroda kayıt yapan memur sorar, avcı cevaplar:

-Adınız?

-Hasan.

-Soyadınız?

-Atar.

-Mesleğiniz?

-Avcıyım.

-Ne avlarsınız?

-Timsah, fil, balina...

-Bunları nerede avlarsınız?

-Bingöl'de.

Kayıt memuru hayret içinde başını kaldırıp bakar:

-İyi ama timsah, fil, balina Bingöl'de ne arar?

Avcı boynunu büker:

-İşte ben de bu yüzden işsizim ya...**(K-10)**

Maşallah

Köye yeni gelen biri çok usta avcı olduğunu söyler. Köylüler merak ederler. Ertesi gün hep birlikte ava çıkarlar. Usta avcı olduğunu söyleyen şahıs atar atar vurmaz. Köye dönerken bir ağaçta duran kuşu nasıl olursa vurur. Yanındakiler:

-Maşallah maşallah, ne vurdun?

-İri bir bildircin vurdum.

Köylülerden biri dayanamaz:

-Cidden usta avcıymışsın. Hem bildircini ağaca kondurdun hem de kukumav kuşunu bildircin diye vurdun, der. **(K-11)**

O Zaman İş Başka

Genç adam kızına talip olduğu baba ile konuşuyordu:

-İçkim yok, kumarım yok. İyi niyetliyim, çalışkanım, bir evim, bir de tarlam var. Askerliğimi de yaptım.

Diyerek kendisini anlatmaya koyuldu. Kızın babasının yüzündeki ifadeden adamın bu işe aklının yattığı anlaşılıyordu. Delikanlı laf arasında avcı olduğunu söyleyince baba birden ayağa kalktı:

-O zaman iş değişti. Hakkında tahkikat yapmam lazım, bakalım doğru mu söylüyorsun? **(K-11)**

Balık mı Koca mı?

Balıkçı, nehirde avlayıp getirdiği balıkları mahalle arasında satarken bir kadın pencereden seslenir:

-Balıkların taze midir?

-Tazedir.

-Balıkların yağlı mıdır?

-Yağlıdır.

-Bıyıklı mıdır?

-Bıyıklıdır.

-Erkek midir, dişi midir?

Balıkçı dayanamaz:

-Abla sen balık mı alıyorsun, yoksa koca mı seçiyorsun? **(K-12)**

Sadık Köpek

Bir avcı diğerine sorar:

-Köpeğinizi satın almak istiyorum; ama sadık mıdır?

-Hem de fazlasıyla sadıktır. Size bu konuda yüzde yüz garanti veriyorum.

-Nasıl bu kadar emin olabilirsiniz?

-Şimdiye kadar beş defa sattım. Her defasında da geri geldi. **(K-12)**

Ayı Neden Kayıp Düştü?

Adamın biri avcı arkadaşına anlatır:

-Bir gün çok yorulmuştum, oturdum. Ayının o sıcak nefesini enseme hissetmez miyim? Derken ayının ayağı kayıp düştü. Ayının gittiğini sandım oturdum. Ayının sıcak nefesi enseme... Ayağı kayıp düştü yine.

Avcı arkadaşı:

-Ayıptır söylemesi ben o olayları yaşasaydım altıma ederdim.

Adam:

-Eeee. Ayının ayağı nasıl kayıp düştü sanıyorsun? **(K-13)**

Ördek Avı

Avcının biri köy kahvesinde bir macerasını anlatır:

-Geçen ördek avına gittim. Dolma tüfeğime kırk tane saçma doldurdum. Tesadüfe bak önümden de kırk tane ördek kalktı. Tüfeği doğrulttum, sıktım. Gittim ördekleri almaya, saydım otuz dokuz tane. Şaşırdım kaldım nasıl olur da bir tane eksik olur. Bir de baktım ki, ördek havada saçma peşinde. Ördek kaçıyor, saçma kovalıyor. En son ördek ağacın arkasına saklandı. Saçma gelip ağacın önünde durdu. Ördek baktı ki olacağı yok, kanatlarını açıp teslim oldu. Ben de gidip son ördeği aldım. **(K-13)**

Avcının Kurnazı

Ağanın biri keklük etine hasret kalır. Köyün usta avcılarından birini alıp keklük avına çıkarlar. Usta avcı atar atar; fakat vuramaz. Canı son derece keklük eti çeken ağa, buna pek üzülür:

-Yahu çavuş neden vuramıyorsun?

-“Haklısın ağam; bu sabah tahsildarla karşılaştım. Eğer bir sarı lira borcumu ödemezsem varımı yoğumu haciz edeceğini söyledi. Canım çok sıkıldı bu işe. Nişan alırken hep onun yüzünü görüyorum. Bu yüzden doğru dürüst nişan alamıyorum.”

Cebinden bir altın lira çıkaran ağa uzatır:

-Çavuş al bakayım şu lirayı. Bundan sonra da arpacığın üzerindeki tahsildarı indirip oraya keklükleri koy, der. **(K-14)**

Ben Bile Göremiyorum

Atmakta yekta olan bir avcı her av dönüşünde türlü türlü hikâyeler anlatır. Bir gün yakın dostlarından biri:

-Ya birader, hep anlatıyorsun. Şu vurduklarından ara sıra bize getir, biz de görelim.

Avcı:

-Kardeş imkânsız vallah; çünkü ben bile göremiyorum, demiş. **(K-14)**

Kaz ve Kadı

İki avcı av dönüşü vurduklarını paylaşırken aralarında anlaşmazlık çıkmış. Biri kaz diğeri ördek vurduğundan bunun taksimi mümkün olmamış. Sonunda kadı'nın karşısına çıkıp bu işe bir çare bulmasını istemişler. Kadı önce eline aldığı avı avcılara sormuş:

-Bu nedir?

-Kazdır.

-Bu kaz kadıya azdır. İki avcıya bir ördek yeter. Siz de varın bunu paylaşın. **(K-15)**

Cenaze

Adamın biri en iyi arkadaşının karısının cenazesine gitmiş. Cenaze merasiminden hemen sonra taziyelerini bildirmek üzere arkadaşının yanına gitmiş. Baş sağlığı diledikten sonra:

-Tabutun üzerinde bir olta gördüm. Herhalde eşinle ilgili özel bir anısı vardı? diye sormuş.

Adam da:

-Yooo, cenazeden sonra balığa gidecem de, ona hazırlık yaptım, demiş. **(K-15)**

BİNGÖL ZAZA KÖYLERİNDEN EMTAĞ'DA KULLANILAN LAKAPLAR ÜZERİNE BİR İNCELEME

İsa BULUKGİRAY*

Özet

Tabiattaki bütün canlı ve cansız varlıklar hakkında bilgi edinilmesini sağlayan, duygu, düşünce, olay ve durumları ifade etmeye yarayan unsurların başında şüphesiz isimler gelmektedir. Bir milletin kültürel geçmişini ve birikimini duygu ve düşüncelerini, inanç yapısını, olaylara karşı yaklaşım tarzını yansıtan isimler bu hususta önemlidir. İsimlerin özellikle belli bir bölümünü oluşturan kişi adları dışında, bireylerin bazı özellikleri hakkında bilgi edinilmesini sağlayan unsurlar arasında lakaplar yer almaktadır. Arapça kökenli bir kelime olan lakap bir kimseye, bir aileye kendi adından ayrı olarak sonradan takılan, o kimsenin veya o ailenin bir özelliğinden kaynaklanan ad şeklinde tarif edilebilir. Tarih boyunca farklı coğrafya ve milletlerde lakap takma geleneği var olmuştur. Bu gelenek günümüze dek süregelmiştir. Her milletin kendi kültürel yapısına göre lakap verme tarzı farklıdır.

Bu çalışmada, Bingöl'ün merkeze bağlı Zaza köylerinden biri olan Emtağ'da kullanılan lakaplar ele alınmıştır. Çalışma, kaynak kişiler tarafından derlenen veriler, nitel çalışma yöntemine dayanan yüz yüze görüşme tekniği neticesinde meydana gelmiştir. Dört mahallesi bulunan köyde yaklaşık olarak 30 kaynak kişi ile görüşme yapılmıştır. Çalışmanın giriş kısmında lakap ve lakap verme geleneğine ilişkin kısa bilgiler yer almaktadır. Akabinde Emtağ köyünde derlenen Zazaca lakapların özellikleri ve verilme nedenleri esas alınarak tasnifi yapılmıştır. Tespiti yapılan lakapların Türkçe anlamları "*Grûba Xebate ya Vateyi*" sözlüğünden ve Abdurrahman Yılmaz tarafından hazırlanan "*Zazaca-Türkçe Sözlük (Genç-Bingöl Yöresi)*" adlı yüksek lisans çalışmasından yararlanılarak yazılmıştır. Söz konusu lakapların verilmiş sebebi, kaynak kişilerin verdiği bilgiler doğrultusunda değerlendirilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Lakaplar, Emtağ Köyü, Bingöl, Zaza, Kültür.

A REVIEW ON THE NICKNAMES USED IN EMTAĞ FROM BINGOL ZAZA VILLAGES

Abstract

Providing information about all living and non-living beings in nature, and the most important elements that express feelings, thoughts, events and situations, are undoubtedly names. Names that reflect a nation's cultural background and accumulation, feelings and thoughts, belief structure, and approach to events are of particular importance in this

* Doktora, Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. ibulukgiray@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5319-2515
(Makale Gönderim Tarihi: 29.03.2021-Makale Kabul Tarihi: 07.06.2021)
DOI: <https://doi.org/10.53440/bad.905359>

regard. Nicknames are among the elements that provide information about some characteristics of individuals, except for the names of individuals that make up a certain part of the names. The word nickname (lakap), which is an Arabic origin word, is defined as a name attached to a person, a family separately from their own name, originating from a characteristic of that person or that family. Throughout history, there has been a tradition of giving nicknames in different geographies and nations. This tradition has survived until today. Each nation has a different style of giving nicknames according to its own cultural structure.

This study focuses on Zazaki nicknames used in Emtağ village one of the Zaza villages of Bingöl. The study has a qualitative research method design based on data collected by source people and face-to-face interviews. Approximately 30 resource people were interviewed in the village, which has four neighborhoods. In the introduction section, brief information is given about nicknames and the tradition of giving nicknames. Subsequently, the Zazaki nicknames compiled in Emtağ village were categorized according to their characteristics and the reasons for their being attached to specific persons. The Turkish meanings of the predetermined nicknames were given through the use of Zaza-Turkish dictionary named “*Grûba Xebate ya Vateyi*” and the master’s work by Abdurrahman Yılmaz named as “*Zaza-Turkish Dictionary (Genç-Bingöl Region)*”. The reason for giving these nicknames was examined in line with the information provided by the source persons.

Key Words: Nickname, Emtağ Village, Bingöl, Zaza, Culture.

Giriş

İnsanlar arasında iletişimi sağlayan isimler hem kişilerin, nesnelere ve varlıkların tanınmasına hem de zihinde çağrıştırdığı anlam açısından bir nevi “*kodlamalar*” olarak düşünülebilir. Doğadaki bütün canlı ve cansız varlıklar hakkında bilgi edinilmesini sağlayan, duygu, düşünce, olay ve durumları ifade etmeye yarayan unsurların en başında isimler gelmektedir. İsimlerin alınması, seçilmesi ve verilme tarzı bir kültürün tamamen yapısıyla ilgili bir husustur. Kişiye isim verilirken din, dil, ırk, yöre, tarihi kişilik ve aile büyükleri gibi unsurlar etkilidir. Bir milletin geçmişini, kültürel seviyesini, toplumsal ve inanç yapısı hakkında bilgi elde etmeye yarayan unsurların başında isimler geldiği için bu konuda ayrı bir öneme sahiptir. Ad, Türkçe sözlükte “1. Bir kimseyi, bir şeyi anlatmaya, tanımlamaya, açıklamaya, bildirmeye yarayan söz, isim, nam. 2. Herkesçe tanınmış veya işitilmiş olma durumu. 3. Canlı ve cansız varlıkları, duygu ve düşünceleri, çeşitli durumları bildiren kelime, isim. 4. Sayma. Sayılma” şeklinde tarif edilmiştir (Türkçe Sözlük, 2015: 64). Halk bilimciler ise adı, “*insanın toplumsal ve bireysel kişiliğinin yanı sıra büyüsel ve gizemsel gücünü de belirten simge*” (Örnek, 1973: 11) şeklinde tanımlamışlardır. İsmi insan hayatındaki önemi yapılan araştırmalarda da yadsınamaz bir gerçek olduğu müşahade edilmiştir. Örneğin eski Mısırlarda kişinin “*ben*

ve ad”dan meydana geldiği düşüncesi ileri sürülmüştür. Bütün toplumlarda herhangi birinin, bir nesnenin veya manevi bir varlığın adını anmak, onun varlığını kabul etmek anlamına gelmektedir. İslamiyet’te Allah’ın doğrudan ismi yerine Rahman, Rahim, Kerim vb. sıfatlarla anıldığı Hristiyan, Yahudilik ve diğer dinlerde de aynı tutumun sergilendiği görülmektedir (Aksan, 2003: 96).

Adın insan hayatındaki bu öneminden dolayı “*ad bilimi*”, canlıların, nesnelerin ve kavramların, kısacası çevremizde gördüğümüz ve algıladığımız her şeyin adıyla ilgilenen bir bilim dalı olarak karşımıza çıkmaktadır (Sakaoğlu 2001: 9). Ad bilimin çeşitli alt dalları bulunmaktadır. Bunlardan birisi “*anthroponymie-anthroponymy*” kişi adları bilimidir. Kişi adları öteki özel isimlerin özelliklerini yansıttığı gibi filoloji, dilbilim, kültür tarihi ve halk bilimi çalışmaları açısından da önem taşımaktadır. Bir insana ad verilmesi (göbek adı, ad, soyadı, takma adlar ve sanlar) ile bir ulusun kültürü arasında çok sıkı ilişkili bulunmakta ayrıca yukarıda değinildiği gibi adın insan için taşıdığı değere de ışık tutmaktadır (Aksan, 2003: 114).

Ad “*Anthroponymie*” biliminin incelediği alt dallardan biri de lakap “*patronymic*” bilimidir. Antroponominin bir dalı olarak incelenen lakaplar hem dilbilimin hem de halkbilimin ortak çalışma alanı kapsamındadır. Konunun dilbilimini ilgilendiren yönü yazımızın kapsamında değerlendirilmeyeceği için lakapların halkbilimini ilgilendiren yönleri incelenecektir. Lakap kavramını, sözlük ve ansiklopedilerde küçük farklılıklara sahip olmakla birlikte birbirleriyle örtüşen tanımları yapılmıştır. Lakap Arapça kökenli bir sözcük olup Türk Ansiklopedisinde övme, tarif ve tanıma ile kötüleme ve hafife alma şeklinde üç amaçla kullanıldığı belirtilmektedir (Türk Ansiklopedisi 1975: 455). “*Kişiyeye kendi adından ayrı olarak, sonradan konan ad*” (Türk Ansiklopedisi, C. 22, 1975: 455). “*Bir kimseye kendi adından ayrı olarak sonradan takılan ve o kimsenin bir özelliğini belirten ad*” (TDE Ansiklopedisi, C.6, 1986: 61). “*Bir aileye veya bir kişiyeye isminin dışında herhangi bir özelliğinden veya durumundan dolayı başkaları tarafından takılmış isim*” (Kaya, 2014: 491). “*Bir kimseye asıl adından sonra takılan ikinci ad; şeref payesi; halife ve sultanların hâkimiyet alâmeti*” (Bozkurt: 65) şeklinde açıklanmaktadır. Tüm bu tanımlar birbirlerini tamamlar niteliktedir. Bu tanımlara bakıldığında en büyük eksiklik olarak alt kültür diğer bir ifadeyle grup kültürünün dikkate alınmamasıdır. Boyraz, alt/grup kültürünü de dikkate alarak “*kişiyeye her hangi bir özelliği dolayısıyla kendi grup kültürü bağlamında sonradan verilen isimdir.*” (Boyraz, 1998: 113) şeklinde tanımlayarak eksikliği önemli oranda gidermiştir.

Lakaplar yazılı ve sözlü kültürde kullanılarak günümüze kadar farklı şekil ve işlevlerde gelmiştir. Lakapların çok eski dönemlerden beri kullanıldığı tarihî kaynaklardan hareketle öğrenilmektedir. Örneğin Peygamberlere taşıdıkları vasıflardan ve Kur'an'da geçen âyetlerden hareketle çeşitli lakaplar verilmiştir. Hz. İsa'ya "Mesîh", "Rûhu'llâh" ve "Kelîmetu'llâh", Hz. Yûnus'a "Zünnûn", Hz. Ya'kûb'a "İsrâîl", Hz. İbrâhim'e "Halîlu'llâh" ve Hz. Mûsâ'ya "Kelîmu'llâh" gibi lakaplar verilmiştir. Ayrıca Hz. Muhammed'e ise gençlik çağında dürüstlüğünden ve güvenilirliğinden dolayı kavmi tarafından "el-Emîn" lakabı takılmış ve Kur'an'daki birçok âyetin delâletiyle "en-nebiyyü'l-ümmî, hâtemü'n-nebiyyîn, hâtemü'l-enbiyâ, seyyidü'l-mürselîn" gibi lakaplar da verilmiştir. Resûlullah'ın ashabında Hz. Ebû Bekir "el-Atîk, zü'l-Hilâl, Evvâh, es-Siddîk, Şeyhülislâm"; Hz. Ömer "el-Fârûk" ve Hz. Ebû Bekir ile birlikte "Şeyheyn"; Hz. Osman "Zünnûreyn"; Hz. Ali "Haydar, el-Murtazâ, Esedullâhi'l-gâlib, ebû-Türâb"; gibi lakap veya unvanlar verildiği müşahede edilmektedir (Bozkurt, 2003: 65).

Lakaplar toplumun her kesimine mensup kişilere verilebilmektedir. Yukarıda zikredilen Peygamber ve Sahabe'nin yanı sıra devlet ricali için kullanılan lakaplar da vardır. Bunlardan Osmanlı Padişahları, sadrazam ve vezirleri için kullanılan lakapların bir kaçını zikredecek olursak; Osman Gazi'nin "Fahrüddin, Kara", Orhan Bey'in "İhtiyârü'ddîn, Seyfû'ddîn", I. Murad'a "Ley-sü'l-İslâm, Şihabü'ddîn", I. Bayezid'a "Celâlü'ddîn, Seyfû'ddîn, Yıldırım", I. Mehmed'e "Kirişçi", II. Mehmed'e "Ebû'l-feth (Fatih)", II. Bayezid'a "Velî", Sultan Süleyman'a "Kanuni", II. Selim'e "Sarı Selim", II. Osman'a "Genç Osman", IV. Mehmed'e "Avcı", I. Mustafa ve I. İbrahim'e "Deli", II. Mustafa'ya "Derviş" gibi lakaplar verilmiştir (Keskinkılıç, 2014: 1-22).

Osmanlı dönemi biyografik metinlerinde de lakaplara yer verilmiştir. Şakâ'iku'n Nu'mâniyye Zeyller'inde; vücudunun büyüklüğünden dolayı "Kaba Receb Efendi", ayağının yapısından dolayı "Tabanı Yassı Mehmed Paşa", sesinden dolayı "Hüdhüd Abdulkadir Efendi", yaptığı işten dolayı "Tulumcu Hüsam" gibi birçok lakap örneği vardır (Ekinci 2014: 235).

Sözlü kültürde kazanılan, öğrenilen veya ezberlenen bilginin unutulup kaybolmaması için sürekli tekrar gerekiyor (Ong, 2010: 37). Buna bağlı olarak Boyraz, yazının egemen olduğu toplumlarda ezberin artık işlevselliğini yitireceğini, yazılı kültür güçlendikçe lakap kullanımında bir azalma olacağı hatta bir süre sonra lakapların tamamen yok olacağı şeklinde görüş beyan etmektedir (Boyraz, 1998: 110). Bu görüş oldukça yüksek kültür seviyesini yakalamış olan toplumlar için bir bakıma doğru olabilir. Ancak grup kültürü

bağlamında değerlendirildiğinde lakapların kolay kolay unutulamayacağı, eğitim seviyesi ne olursa olsun lakap takmanın devam edeceği görüşündeyiz. Bu görüşümüzü destekleyecek örnekler mevcuttur. Sağlık personeli, akademisyenler, öğrenciler vb. gruplar kendi aralarında birbirlerine veya başka gruplara kolaylıkla lakap taktıkları bilinmektedir. Meslek gruplarında lakapların kolay bir şekilde verilmesinde stereotiplerin etkisi belirgindir. Stereotip, önyargıları besleyen, koruyan önemli bir mekanizmadır. Belirli bir kategoriye ait kişilere ilişkin enformasyonların algılanmasındaki ve işlenmesindeki rolleri yanı sıra, gruplar hakkındaki beklentileri de etkilerler. Bir gruba ait özelliklerin tamamı olarak da tanımlanan stereotipler, dünyadaki olay ve insanların “*kafamızdaki resimleri*” olarak nitelendirilmektedir (Kartaş, 2017: 133-135; Özdemir-Erdem, 2016).

Lakaplar çoğunlukla alt kültürlere ait ürün olarak kabul edilmektedir. Alt kültür olarak tanımlanan gruplar günümüzde halk kavramıyla karşılanmaktadır. En az ortak bir faktörü paylaşan herhangi bir insan grubuna halk denilmektedir (Dundes, 2006: 19). Halkın kendine has ağız özellikleri, kültürel unsurların tamamı sadece ait olduğu çevrede anlamlandırılabilir. Halk dar bir bölgede yaşayan insan topluluğu olabildiği gibi geniş coğrafyalara yayılmış topluluklar veya herhangi bir meslek grubu da olabilmektedir.

Lakap, kişinin ailesi, anne-babası, soyu, mesleği, fiziki özellikleri, inancı, bir davranışı, memleketi, etnik kökeni gibi özelliklere bağlı olarak verildiğinden kişiyi tanımlamada kolaylıklar sağlamaktadır. Bu açıdan kişinin lakabı kişiliğini yansıtırken ad için ise böyle bir durum söz konusu değildir. Kişinin adı anne, baba veya büyükleri tarafından doğduğunda çeşitli dilek ve beklentiler düşünülerek verilmekte bu nedenle isim ve kişilik kimi zaman uyusmakta kimi zaman da isim ve kişilik tamamen zıt olabilmektedir. Lakap ise doğrudan kişilik özelliklerini yansıttığından kişiyle kolay bir şekilde özdeşleşir ve çoğu zaman isimden ziyade kişiler lakaplarıyla tanınırlar (Kardaş, 2018: 4).

Bir kimseye kendisini seven, önemseyen biri tarafından da kendisini sevmeyen biri tarafından da bir lakap yakıştırılabilir. Bir lakabın yakıştırılması kadar bu lakabın toplulukça benimsenmesi de önemlidir. Eğer topluluğun da onayından geçerse adlandırılan kişinin kimliğinin önemli bir ögesi olur. Başlangıçta sadece takan kişinin kullandığı lakap, toplum tarafından kabul görür ve benimsenirse zamanla yaygınlık kazanır ve grup kültürünün tüm üyeleri tarafından kullanılmaya başlanır. Lakap, zamanla öylesine işlerlik kazanır ki kişinin asıl adı kullanılmaz olur ve kişi sadece lakabıyla anılır.

Araştırmalarımıza göre Zazaca lakaplar üzerine herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bu çalışma Türkçe lakaplar üzerine yapılan incelemelere doğrultusunda oluşturulmuştur. Türkçe lakaplar üzerine yapılan inceleme ve tasniflerin bazıları şunlardır:

Asiye Mevhibe Coşar, lakapları “1- *Özel Lakaplar (kişilik özelliklerine göre verilen ve kişilerle özdeşleşmiş olan lakaplar)*, 2-*Genel Lakaplar (kişilerin bir takım özelliklerine göre verilen, kalıcı isim özelliği olmayan, bir an için ve uygun düşen durumda herkes için kullanılabilen lakaplar)*” olmak üzere iki ana kategoride incelemiştir (Coşar, 2003: 27- 40). Nerin Köse, “1-*Kişiyeye ait olan lakaplar*, 2-*Soya ait olan lakaplar*” şeklinde (Köse, 2004: 269), Nevzat Özkan, “1-*Kişinin kendinden kaynaklanan lakaplar*, 2- *Kişinin çevresinden kaynaklanan lakaplar*, 3-*Mensubiyete dayalı lakaplar*, 4- *Anlamı unutulmuş lakaplar*” (Özkan, 2016: 180-189) olmak üzere dört başlıkta tasnif etmiştir. Ömer Akdağ ise “1-*Uzun süre ve geniş bir topluluğu ifade eden lakaplar (Kara Tekeliler, Sarı Keçililer vb.)*. 2-*Birinci gruptaki kadar yaygın değil ama mensup olduğu topluluk tarafından kabul edilen lakaplar (Hacı Musalar, Hacı Gaffarlar vb.)*. 3-*Kişiyeye mahsus lakaplar (Sürtük, Dana, Tilki vb.)*” (Akdağ, 2015: 729) şeklinde üç kategoride sınıflandırmıştır.

Lakaplar tarih boyunca her kültürde kullanıldığı bilinmektedir. Ancak 2 Ocak 1935 tarihinde yürürlüğe giren 2525 sayılı soyadı kanunu ile lakapların yerini soyadlarının alması amaçlanmıştır. Kanunun 3. Maddesiyle lakabı hatırlatan rütbe ve memuriyet, aşiret ve yabancı ırk ve millet isimleriyle umumi edepelere uygun olmayan veya iğrenç ve gülünç olan soyadlarının kullanılması yasaklanmıştır. 26 Kasım 1935’te çıkarılan 2590 sayılı kanunun 1. maddesiyle “*Ağa, Hacı, Hafız, Hoca, Molla, Efendi Bey, Beyefendi, Paşa, Hanım, Hanımefendi ve Hazretleri gibi lakap ve unvanlar kaldırılmıştır. Erkek ve kadın vatandaşlar, kanunun karşısında ve resmi belgelerde yalnız adlarıyla anılırlar.*” hükmü getirilmiştir (www.mevzuat.gov.tr erişim tarihi 22.04.2021).

Yukarıda bahsedilen bu kanunlarla her aile bir soyadı almış, ancak lakap kullanımını da devam etmiştir. Yakın zamanlara kadar Anadolu’nun pek çok köy, kasaba ve şehirlerinde kullanılan lakaplar üzerinde yapılan araştırmalar, lakap takma ve lakap kullanma alışkanlığımızın devam ettiğini göstermektedir.

1. Emtağ Köyünde Kullanılan Lakaplar

Emtağ, Bingöl ilinin Merkez ilçesine bağlı bir köydür. Köyün eski adı, 1550 yılı kayıtlarında Ermutak, 1928 yılı kayıtlarında ise Armutak şeklin-

dedir. 1960 yılında adı Kırkağıl olarak değiştirilen köy, sakinlerinin başvurusu neticesinde 2015 yılında “Emtağ” adını aldı. Köyün Bingöl il merkezine uzaklığı 17 km’dir. Köyün 2019 yılının verilerine göre toplam nüfusu 774’tür (<https://tr.wikipedia.org> erişim tarihi 04.05.2021). Toplamda 4 mahallesi bulunmaktadır.

Bu çalışma Bingöl iline bağlı Emtağ köyünün dört mahallesinde lakaplar üzerine yapılan derleme çalışmasında elde edilen veriler neticesinde meydana getirilmiştir. Konuyla ilgili olarak Buni, Barakun, Le Hoşek, ve Le Saypil mahallesinde toplam 30 kaynak kişiyle görüşülmüştür. Tespiti yapılan lakapların Türkçe anlamları “*Grûba Xebate ya Vateyi*” sözlüğünden ve Abdurrahman Yılmaz tarafından hazırlanan “*Zazaca-Türkçe Sözlük (Genç-Bingöl Yöresi)*” adlı yüksek lisans çalışmasından yararlanılarak yazılmıştır. Söz konusu lakapların verilmiş sebebi, kaynak kişilerin verdiği bilgiler doğrultusunda değerlendirilmiştir. Tespiti yapılan bazı lakapların örneği uygun görülmediği için verilmemiştir. Sadece lakabın anlam ve verilmiş nedenine değinilmiştir. Bu tür lakapların kime verildiği herkes tarafından bilindiği için bizzat ismin karşısına lakabın yazılmasına gerek duyulmamıştır. Tespiti yapılan bazı lakapların tam manasıyla anlaşılması için çoğul eki topluluk eki veya yapım eki gibi ekler almışsa bu eklerle değinilmiş ve bu kelimelerin dil bilimsel açıdan izahı yapılmıştır.

Çalışmamız Emtağ köyü ile sınırlı kalmıştır. Dolayısıyla lakaplar Emtağ köyünün ağız özelliklerini yansıtmaktadır. Civar köylerin kullandıkları lakaplar çalışmaya dâhil edilmemiştir. Çalışmada başvurulan kaynak şahıslar genellikle sülaleye dayalı lakapları söylemeye özen göstermişlerdir. Kişinin annesi, babası, dedesi veya sülalesinin adından hareketle verilen lakaplar sıkça kullanılmakla birlikte aşağılayıcı, hafife alma veya dalga amaçlı takılan lakaplar kaynak kişiler tarafından sakıncalı ve ayıp karşılanmıştır.

Derleme sahamızda tespiti yapılan bazı lakapların Zazaca halk türkülerinde geçtiği müşahede edilmiştir. Dolayısıyla lakaplar yazılı kültürde olduğu gibi halk bilgisi ürünlerinin birçoğunda da karşımıza çıkmaktadır. Örneğin çalışmamıza konu olan Emtağ köyünde söylenen Zazaca türkülerde sülaleye dayalı lakaplar sıkça kullanılmıştır. Aşağıda verilen bir halk türküsünde sülaleye dayalı lakaplar şu şekilde geçmektedir:

“*İsmal Xêlefün qabloy telefon, Sîlêmun Emık mar çay demık, Sîlêmun Emêr save simêr, Reşat Qeşun wen arqoşun, Eli Elun liyir qelun, Âdem Feti run çıkleti, Seid Seyfi meşke defî, Farday Musay korçyin resay, Ehmed Elıkun munen*

qolkun, *Sıdqi Mallay* gay Allay, *Sabri Qeşun* wen zebeşun, hay dile yemman yemman esmere delale yemman..." (K.K. 37).¹

Zazaca başka bir türküde ise kullanılan sülaleye dayalı bir lakap şu şekilde geçmektedir: "*Hus Wasmunun* ho cuward yen, day lero lero lero/Şiknen paşne solun o, pawe Fate xwi vinden..."²

Yukarıda zikredilen sülaleye dayalı lakapların izahatı sülale, anne ve baba bağlamında verilen mensubiyete dayalı lakaplar başlığı altında ele alınmıştır.

Lakaplar, kullanıldığı bölgenin dil özelliklerini, mizah anlayışını, gözlem gücünü, değer yargılarını ve dünya görüşünün anlaşılmasında önemli veriler sunmaktadır (Öztürk, 2016: 260). Bu açıdan bakıldığında Emtağ köyünde kullanılan lakaplarda ağız özellikleri, gözlem gücü ve mizahî anlayış göze çarpmaktadır.

Lakapların işlevleri "*1-Medih yolu, 2-Tarif ve tanıtma, 3-Kötüleme ve hafife alma*" olmak üzere üç şekilde ele alınmıştır (Türk Ansiklopedisi 1975: 455-456, Coşar 2003: 27). Bunların dışında lakaplar, aynı ailedeki farklı nesiller arasında bağ kurma ve iletişimin belirli ölçüde de olsa devam etmesini sağlama bakımından "*nesiller arasında iletişim/bağ kurma*" işlevine de sahiptir. Özellikle aile büyüklerinin adının veya lakabının ailedeki bir kişiye ya da sülaleye lakap olarak verilmesiyle o bireyin birkaç neslinin de olsa hatırlanabilir olmasını sağlamaktadır (Atlı, 2017: 108).

Çalışmamızda, kaynak kişilerden alınan bilgilerden hareketle köy halkının sülale isimlerini de lakap olarak kabul ettiklerinden dolayı derleme sonucunda elde edilen lakaplar, *1- Kişisel/Ferdî Lakaplar, 2-Sülale Lakapları* şeklinde iki ana başlıkta incelenmiştir. Elde edilen verilerden hareketle bu iki başlık da kendi içerisinde alt başlıklara ayrılarak mevcut malzeme incelenmiştir.

1.1. Kişisel/Ferdi Lakaplar

Kişisel/ferdi özelliğe göre verilen lakaplar derlenen malzemeye göre on üç başlık altında işlenmiştir. Derleme çalışmasında elde ettiğimiz lakaplar;

1 Türkünün Türkçe Çevirisi: Halefoğullarından İsmail telefon kablosuna benzer, Emine oğlu Süleyman bize çay demlesin, Ömer oğlu Süleyman saman küfesine benzer, Qeş sülalesinden Reşat tavşan yer, Alioğullarından Ali kargaların yavrularına benzer, Fethi oğlu Âdem sıvı yağa benzer, Seyfi oğlu Sait davulun derisine benzer, Musa'nın kızı Feride'nin armutları olgunlaştı, Alicikoğullarından Ahmet danalara benzer, Molla'nın oğlu Siddık Allah'ın öküzüne benzer, Qeş sülalesinden Sabri karpuz yer, hay gönül hay gönül güzel esmerim yamman yamman...

2 (<https://www.youtube.com/watch?v=yVL7qSNCXck> 24.03.2021).

kişilerin dış görünüşüne, fiziksel olarak hayvanlara, bitkilere, nesnelere, renklere, iş ve uğraşına, geldiği ikamet yerine, konuşma biçimine, zevk ve alışkanlıklarına, ikamet ettiği coğrafi mevkiinin şekline bağlı verilen lakaplar şeklinde başlıklar halinde ele alınarak incelenmiştir. Son olarak da sülale lakapları ana başlığı altında anne, baba ve sülaleye bağlı takılan lakaplar başlıkları altında mevcut malzeme değerlendirilmiştir.

1.1.2. Dış Görünüşe Göre Verilen Lakaplar

Bu başlık altında tespit edilen lakaplar kişinin dış görünüşü göz önünde bulundurularak verilen lakaplar oluşturmuştur. Yöre halkı kişinin ister dış görünüşü düzenli, tertipli olsun ister düzensiz, kirli ve üstüne başına dikkat etmemiş olsun lakap takmaktan geri durmamıştır. Tespitlerimize göre bu tür lakapların verilmiş nedeni kişilerin üstünü başını temiz tutmamasından (junın, aspıcın, pılxın, mızın, gerin, çılmın, cıngıl), düzensiz giyinmesinden dolayı (gelperı, raşayı), tertipli veya düzenli çalıştığından (qutti), köse veya kel olmasından (dı muy, keçel), saç kıran hastalığına uğradığı için (hevrıng), yaşlılar gibi görüldüğü için (extıyar), iri yapılı olduğu için (qes), gibi hususlar göz önünde bulundurularak verildiği görülmektedir. Aşağıda bu lakapların verilmiş sebebi maddeler halinde alfabetik olarak sıralanmıştır:

Aspıcın: Zazacada aspıc bit, aspıcın ise bitli demektir (Vate Çalışma Grubu, 2009: 36). –ın yapım eki Türkçedeki –lı, li yapım ekinine karşılık gelmekte olup bir şeyin kaynaklandığı malzemeyi yahut üretildiği malzemeyi veya nispeti ifade eder. Kişinin başına bit düştüğü için ve yıkanmadığı için aspıcın denmiş ve bu sıfat kişinin lakabı haline gelmiştir. Örnek olarak (Yusuf) “Wus aspıcın” verilebilir (K.K. 30).

Çılmın: Çılm Zazacada sümük demektir (V.Ç.G. 2009: 108) Çılmın ise sümüklü anlamında kullanılmıştır. –ın yapım eki Türkçedeki –lı, li yapım ekinine karşılık gelmekte olup bir şeyin kaynaklandığı malzemeyi yahut üretildiği malzemeyi veya nispeti ifade eder. Kişiye sürekli sümüğü aktığı için bu lakap verilmiştir. Örnek: (Osman) “Was çılmın” (K.K. 30).

Dı muy: Yöre Zazacasında dı iki, muy ise kıl demektir. Kelime iki kıl anlamında kullanılmıştır. Kişi seyrek sakallı veya köse olmasından dolayı dı muy lakabı verilmiştir. Örneğin: (Ahmet) “Ehm dı muy” (K.K. 63).

Extıyar: Zazacada yaşlı veya ihtiyar demektir (V.Ç.G. 2009: 165). Kelime Arapça kökenli olup iki şeyden birini diğerine tercih etmek, seçip ayırmak, üstün tutmak demektir. İhtiyar kelimesi Zazacaya extıyar şeklinde girip yaşlı insan anlamı kazanmıştır. Kişi hastalıktan dolayı cildi buruşuk genç olduğu

halde yaşlılar gibi görüldüğü için bu lakap verilmiştir. Örnek olarak (Ferhat) “*Fer extıyar*” verilebilir (K.K. 32).

Gelperi: Bu sıfatın çalışmamızda kıstas olarak aldığımız V.Ç.G sözlüğünde herhangi bir karşılığı bulunmamıştır. Ancak “*Zazaca-Türkçe Sözlük (Genç-Bingöl Yöresi)*” adında bir yüksek lisans çalışmasında bu kelimenin karşılığı bakımsız, pejmürde anlamına geldiği tespit edilmiştir (Yılmaz, 2015: 53). Nitekim çalışma sahamızda da bu kelime tespit edilen anlamda kullanıldığı görülmüştür. Lakap olarak kişi düzgün giyinmediğinden ve üstünü başını tertipli tutmadığından takılmıştır. Örnek: (Aydın) “*Ayd gelperi*” (K.K. 32).

Gıngıl: Zazacada yumak veya iç içe girmiş saç demektir (Yılmaz, 2015: 55). Kişinin saçları kirli ve kıvrıkcık olduğu için bu lakap verilmiştir. Örnek: (İdris) “*İd gıngıl*” (K.K. 30)

Gerin: Zazacada ger uyuz, gerin ise uyuz hastalığına tutulmuş olan demektir (V.Ç.G. 2009: 186). Gerin kelimesindeki -ın yapım eki Türkçedeki -lı, li yapım ekinine karşılık gelmekte olup nispeti ifade eder. Kişi sürekli kirli dolaştığı için ve uyuz olduğundan bu lakap verilmiştir. Örnek: (Serdar) “*Serd gerin*” verilebilir (K.K. 30).

Hevrıng: Zazacada kırkma makası demektir (Yılmaz, 2015: 65). Yöre halkı bu kelimeyi saçları veya sakalı makasla kırılmış gibi anlamında kullanmaktadır. Saçları ve sakalı saç kıran hastalığından dolayı yer yer dökülmüş olduğundan kişiye bu lakap verilmiştir. Örnek: (Mehmet) “*Meh hevrıng*” (K.K. 30).

Junın: Zazacada hastalıklı demektir (V.Ç.G. 2009: 296). Jun, salgın hastalık anlamında kullanılırken -ın yapım eki de Türkçedeki -lı, li yapım ekinine karşılık gelmekte olup hastalıklı anlamını vermektedir. Kişi temiz ve düzenli giyinmediği için ve uzun süre yıkanmadığı için bu lakap verilmiştir. Örnek: (Cihan) “*Cik junın*” (K.K. 30).

Keçel: Zazacada kel demektir (V.Ç.G. 2009: 257). Saçları döküldüğü için bu lakap verilmiştir. Örnek olarak (Recep) “*Rec kel*” verilebilir (K.K. 40).

Mızın: Zazacada miz, sidik, mızın ise sidikli demektir (V.Ç.G. 2009: 260). -ın yapım eki Türkçedeki -lı, li yapım ekinine karşılık gelmektedir. Kişi genç denecek yaşta hala geceleri altına işediği için bu lakap verilmiştir. Örnek: (Bünyamin) “*Bin mızın*” (K.K. 23).

Pılxın: Zazacada sümük demektir (V.Ç.G. 2009: 382). Yukarıda da ifade edildiği gibi -ın yapım eki Türkçedeki -lı, li yapım ekinine karşılık gelmekte olup bir şeyin kaynaklandığı malzemeyi yahut üretildiği malzemeyi veya

nispeti ifade eder. Bu lakap kişi temizliğine önem vermediği için takılmıştır. Örnek: (Eyüp) “*Ek pılxın*” (K.K. 32).

Qutti: Türkçesi kutu demektir (Yılmaz, 2015: 121). Kutu ismi Türkçeden Zazacaya qutti şeklinde geçmiştir. Kişiye her işinde düzenli ve tertipli olduğu için qutti diye lakap takılmıştır. Bu lakap kullanılırken isim verilmeden kullanılır ve herkes kimin kastedildiğini bilir (K.K. 24).

Qes: Zazacada kelimenin anlamı parça veya iri odun parçası demektir (Yılmaz, 2015: 116). Yöre halkı bu kelimeyi güçlü iri yapılı kimse için kullanmaktadır. Kişi iri yapılı ve güçlü olduğu için bu lakap verilmiştir. (Vahap) “*Vah qes*” (K.K. 30).

Qerpalın: Zazacada qerpal eskimiş, yıpranmış, deforme olmuş giysi demektir (V.Ç.G. 2009: 413). Qerpalın ise eski, yıpranmış, deforme olmuş giysi giyen kişi demektir. -ın yapım eki Türkçedeki -lı, li yapım ekinine karşılık gelmektedir. Kişi yırtık ve eski elbiseler giyindiği için bu lakap verilmiştir. Örnek: (Besile) “*Besa qerpalın*” (K.K. 40).

Raşayı: Sıfat, Zazacada anlamı dağınık, serpilmiş, silkinmiş demektir (Yılmaz, 2015: 123). Bu sıfat yöre Zazacasında dağınık olan ve tertipli giyinmeyenler için kullanılmaktadır. Kişi oturduğu yeri dağınık kullandığı için veya düzenli giyinmediği için raşayı lakabı ile lakaplanmıştır. Örnek: (Kazım) “*Kaz raşayı*” (K.K. 24).

1.1.3. Herhangi Bir Nesne, Sebze ve Bitki ile Benzerlik İlgisi Kurularak Verilen Lakaplar

Çalışma sahamızda kaynak kişi veya kişilerden derlediğimiz lakapların çoğunda bir benzerlik ilgisi görmek mümkündür. Genellikle türlü nesnelere ile şekilsel olarak benzerlik ilgisi kurulmuş ve buna göre lakap yakıştırılması yapıldığı gözlemlenmiştir. Kişi dış görünüşü itibarıyla bir bitkiye, sebze veya eşyaya benzetilmiş ve buna göre lakap verildiği görülmüştür.

Kişi şişman olduğu için (xılık/xıl), kafasının küçük olmasından dolayı (Sare piyaz veya Sare kartol), büyük bir ağza sahip olduğu için tuluk veya değnek ile ilişki kurularak (fek aşır, fek uşır), çok zayıf veya buruşuk bir cilde sahip olmasından ötürü (pueste, micıqaye), başının küçük olmasından dolayı (sare kondez), kısa boylu tombul olduğu için ilkbaharda ağaçların tomurcuğuna benzetilerek (pındık), kötü koktuğu için (arwiync), bulaşık bezine nispet edilerek (girreşê firaqan), kilime benzetilerek (erdiş pılas), gözlerinin iri olmasından ötürü (çım goz), kulaklarının büyük olmasından dolayı (gues/goş qax), parayı sevdiği için (cuzdun), her işte parmağı olduğundan (kueçıka

nêşiti), düzgün ve tertipli giyinişinden dolayı (çiçeğê wusar) böğürtlen dikedine benzetilerek (gurnig) lakapları yakıştırılmıştır.

Görüldüğü üzere lakaplar nesnelere arasında ilişki kurularak benzerlik yoluyla kullanılmıştır. Burada verilen lakapların anlam ve veriliş nedeni aşağıda alfabetik olarak maddeler halinde ele alınmıştır:

Arwiyenc: Zazacada bu kelime, içinde çökeleğin muhafaza edildiği torba anlamında kullanılır. Kişinin çökelek torbasına benzer yağlı bir vücudu ve kokusu olduğu için bu lakap verilmiştir. Bu lakap kullanılırken isim verilmeden kullanılır ve herkes kimin kastedildiğini bilir (K.K. 24).

Cuzdun: Zazacada cüzdan demektir (V.Ç.G. 2009: 97). Türkçeden Zazaca bozularak cuzdun şeklinde geçmiş bir kelimedir. Kişi aşırı derecede cimri olduğundan ve parayı çok sevdiğinden dolayı cüzdan ile ilgi kurularak yani parayı kendinde tutan, cimrilik yapan anlamında bu lakap verilmiştir. Bu lakap kullanılırken isim verilmeden kullanılır ve herkes kimin kastedildiğini bilir. (K.K. 38).

Çiçeğê wusar: Çiçeğ, Zazacada çiçek “-ê” sesi ise Zazacada iki tamlama ekinden biri olup “-ê, -î” Türkçedeki “-(n)ın, -(n)in, -(n)un, -(n)ün, -im” tamlama eklerine karşılık gelmektedir. Wusar, ilkbahar demektir (V.Ç.G. 2009: 55-109). İsim ilkbaharın çiçeği anlamını karşılamaktadır. Bu kişi tertipli düzgün giyindiği için adeta bir çiçeği andırdığından bu lakap verilmiştir. Bu lakap kullanılırken isim verilmeden kullanılır ve herkes kimin kastedildiğini bilir (K.K. 23).

Çım goz: Çım Zazacada göz, goz ise ceviz demektir (V.Ç.G. 2009: 89-48). Kişinin iri veya büyük gözlü olmasından dolayı gözü ceviz ile ilişkilendirilerek benzetme yoluyla çım goz lakabı yakıştırılmıştır. Örnek: (Cuma) “*Cum çım goz*” (K.K.16).

Erdiş pılas: Erdiş Zaza dilinde sakal anlamına gelmektedir (V.Ç.G. 2009: 181). Pılas ise kilim anlamında kullanılmıştır (V.Ç.G. 2009: 134). Kişinin sakalı uzun ve gür olmasından dolayı erdiş pılas lakabı ile anılmıştır. (Agit) “*Eg erdiş pılas*” (K.K. 63).

Fek uşir, fek aşir: Fek Zazacada ağız uşir değnek, asa, çubuk (uzun ağızlık); aşir ise tuluk demektir (V.Ç.G. 2009: 37-542). Yöre Zazacasında hem fek uşir hem de fek aşir tamlamaları kullanılmaktadır. Bu lakap kişinin ağzının büyüklük açısından normalin üstünde olmasından dolayı tuluk’a veya uzun ağızlı çubuğa benzetilerek fek uşir/fek aşir lakabı takılmıştır. Örnek: (Mahmut) “*Meh fek aşir*” (K.K. 30).

Gırreşê fıraqan: İsim tamlaması, bu tamlama Zazacada bulaşığın bezi anlamında kullanılmaktadır (V.Ç.G. 2009: 37). Girreş Zazacada bez, fıraq ise bulaşık demektir. Girreşê kelimesindeki “-ê” sesi Türkçede kullanılan “-(n) m, -(n)in, -(n)un, -(n)ün, -im” tamlama eklerine karşılık gelmektedir. Fırağan kelimesindeki “-an” eki ise Zazacada çoğul yapan iki ekten “-i/y ve -an” biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kişinin sakalını bulaşık bezine benzetildiği için bu lakap verilmiştir. Bu lakap kullanılırken isim verilmeden kullanılır ve herkes kimin kastedildiğini bilir (K.K. 29).

Goş qax: Goş veya gueş, Zazacada kulak demektir (V.Ç.G. 2009: 195). Qax, ise kurutulmuş armut veya elma anlamlarını karşılamaktadır (V.Ç.G. 2009: 141). Kişinin kulakları dilimlenmiş kuru elma veya armutta benzetilerek bu lakap verilmiştir. Örnek: (Yadin) “*Yad goş qax*” (K.K. 29).

Gurnig: Zazacada böğürtlen dikenini demektir (V.Ç.G. 2009: 141). İnsanlara rahat vermeyen bu kişi yapıştığı insanları kendisinden bezdiren bir karaktere sahip olduğu için gurnig’a benzetilmiş ve bu lakap verilmiştir. Örnek: (Hasan) “*Hes gurnig*” (K.K. 29).

Kakıl veya dendık: Zazacada çekirdek, ceviz içi anlamlarında kullanılan bu kelimeler (V.Ç.G. 2009: 129) kişinin sarışın olması veya renk itibarıyla ten renginin sarı olması benzerliğinden ilişki kurularak böyle bir lakap takılmıştır. Bu lakap kullanılırken isim verilmeden kullanılır ve herkes kimin kastedildiğini bilir (K.K. 30).

Kueçika neşiti: Kueçik Zazaca sözlükte kaşık, neşiti ise yıkanmamış kirli anlamını karşılamaktadır (V.Ç.G. 2009: 124) Neşiti kelimesinin ilk hecesi Zazaca’da iki olumsuz eklerden “ne-, ni-” biri olup kelimeye olumsuz bir ifade katmıştır. Bu ek Türkçede kullanılan “me, ma, siz, siz,” olumsuzluk eklerine karşılık gelip cümleye olumsuzluk anlamı katar. Yöre Zazacasında bu ifade, kişi olur olmaz her işe bulaştığından, iki kişi konuşurken konuşmaya dâhil olan ve burnunu her işe sokan yapısından dolayı kueçika neşiti ye benzetilerek bu lakap verilmiştir. Bu lakap kullanılırken isim verilmeden kullanılır ve herkes kimin kastedildiğini bilir. (K.K. 28).

Mıcıqaye: Zazacada buruşuk anlamında kullanılır (V.Ç.G. 2009: 422). Kişi zayıf, kırılğan ve cildi buruşuk olmasından dolayı buruşmuş nesnelere benzetilmiş dolayısıyla bu lakap takılmıştır. Bu lakap kullanılırken isim verilmeden kullanılır ve herkes kimin kastedildiğini bilir (K.K. 30).

Pındık: Zazacada pınd, gonca, konca, tomurcuk anlamlarında kullanılır (V.Ç.G. 2009: 382). Pındık kelimesinin son hecesindeki “-ık” eki Türkçede

kullanılan küçültme ekleri “-cik, -ce, -cek, -ceğiz, -imsi, -imtırak, -rek” eklerine karşılık gelmektedir. Bu küçültme ekleri Türkçede olduğu gibi Zazacada da küçüklük, sevgi, şefkat, azlık, yakınlık, acıma gibi anlamlar yükleyen ekler olarak ifade edilebilir. Kişinin küçük sevimli tombul ve çocuksu bir yüzü olduğu için tomurcuk ile benzerlik ilişkisinden hareketle pındık lakapı verilmiştir. Bu lakap da kullanılırken isim verilmeden kullanılır ve herkes kimin kastedildiğini bilir (K.K. 64).

Sare piyaz: Sare Zazacada baş/kafa, piyaz ise soğan demektir (V.Ç.G. 2009: 189). Kişinin başı küçük olmasından ötürü soğana benzetilmiş ve bu lakap verilmiştir. Yöre halkı kişinin başının küçük veya büyük olmasından dolayı bu lakapları sıkça kullanmışlardır. Örnek: (Sıraç) “*Sir sare piyaz*” (K.K. 30).

Sare kartol: Sare Zazacada baş/kafa kartol ise patates demektir (V.Ç.G. 2009: 172). Kişinin başı küçük olmasından ötürü patatese benzetilmiş ve bu lakap verilmiştir Örnek: (Veysel) “*Wes sare kartol*” (K.K. 30).

Sare kondez: Zazacada sare, kafa; kondez ise yemek kepçesi demektir (V.Ç.G. 2009: 128). Kafası çalışmadığından ve yemek kepçesine benzerliğinden dolayı bu lakap verilmiştir. Örnek: (Kadir) “*Kad sare kondez*” (K.K. 24).

Sare dueq: Sare Zazacada kafa, dueq ise küçük tümsek demektir (V.Ç.G. 2009: 212). Zazacada kullanılan bu lakap şekilsiz veya yamuk kafa anlamlarını karşılamaktadır. Kişinin kafası şekilsiz veya yamuk olduğundan bu lakap verilmiştir. Örnek: (Fatih) “*Fat sare dueq*” (K.K. 24).

Viyerte: Zazacada geçmiş, kart, eskimiş, gençliği ve körpeliği kalmamış olan anlamlarında kullanılır (V.Ç.G. 2009: 563). Kişi çok zayıf veya hasta olduğu için eskimiş ve kullanılamaz nesnelere benzetilerek bu lakap verilmiştir. Örnek: (Enes) “*En viyerte*” (K.K. 33).

Xılık veya Xıl: Zazacada hem karın anlamına hem de xıl olarak isimlendirilen yuvarlak çömlek anlamında kullanılmıştır (V.Ç.G. 2009: 393). Kişi çok şişman olduğundan xıl veya xılıka benzetilmiş ve bu lakap verilmiştir. Örnek: (Ahmet) “*Ehm xıl*” (K.K. 30).

1.1.4. Renkler ile İlgili Kurularak Verilen Lakaplar

Bu başlık altında değerlendirilen lakaplar kişinin ten ve saç renginden yola çıkılarak verilen lakaplar oluşturmuştur. Yöre halkı bir kişinin sarışın, ten rengini siyah veya cildinin kırmızı olmasından dolayı renk ilişkisinden yola çıkılarak lakap yakıştırmasında bulunmuştur. Kişi sarışın olduğu için (zerik) kırmızı saç veya cildinin kırmızılığından dolayı (sur/surç) kara tene

sahip olmasından (reş) lakapları ile anılmıştır. Yöre Zazacasında bu lakaplar sıkça kullanılmıştır. Bu dört lakabın anlamı ve verilmiş nedeni şöyledir:

Reş: Reş, Kürtçe bir kelimedir. Anlamı ise kara/siyah demektir. Zazacada bu kelimenin karşılığı “*qer*”dir (V.Ç.G. 2009: 189). Ancak yöre Zazacasında bu kelime reş olarak kullanılmaktadır. Yöre halkı bu kelimeyi kara tenli kişiler için kullanmaktadır. Kişinin ten renginin kara olmasından dolayı bu lakap verilmiştir. Örnek: (Ayhan) “*Ayd reş*” (K.K. 30).

Sur, Surç: Zazacada sözlükte kırmızı anlamında kullanılmıştır (V.Ç.G. 2009: 482). Ten rengi, saç rengi veya cildinin kırmızılığından dolayı kırmızı renk ile ilgi kurularak *sur/surç* lakapı verilmiştir. (Salih) “*Sal sur*” (K.K. 27).

Sitqer: Zazacada *qer* kara, *sitqer* ise kapkara demektir. Çalışma sahamızda bu kelimenin lakap olarak kullanıldığı ve anlamının kapkara olduğu tespit edilmiştir. “*sit-*” eki Zazacada “*qer*” kelimesiyle birleştirilerek Türkçede pekiştirme ekleri olan “*sim-siyah, yem-yeşil, mas-mavi, sap-sarı vb.*”ne karşılık gelebileceği düşünülmektedir. Bu lakap kişinin ten renginin kapkara olmasından dolayı pekiştirilerek *sitqer* lakabıyla lakaplanmıştır. (Yusuf) “*Wus sitqer*” (K.K. 24).

Zerik: Zazacada bu kelime sarılık, şap hastalığı (V.Ç.G. 2009: 612), anlamında kullanılmakla birlikte kelime aynı zamanda sarışın için de kullanılmaktadır. Ayrıca bu kelime “*Zeriki şondi*” tamlamasında olduğu üzere akşamüzeri, ikinci gölgesi, alacakaranlık anlamında da ifade edildiği görülmüştür. Kişinin sarışın olması ve sararan teninden dolayı renk itibarıyla ilgi kurularak *zerik* lakapı takılmıştır. Örnek: (Kazım) “*Kaz zerik*” (K.K.16).

1.1.5. Hayvanlara Benzetilerek Verilen Lakaplar

Çalışma sahamızda derlediğimiz lakapların çoğu hayvan benzetmeleri ile ilgili olduğu tespit edilmiştir. Ancak kaynak şahıslar bu lakapları söylerken çekingen davranmışlardır. Zira bu lakaplar toplum içinde rencide edici anlamlar taşıdığı için pek dillendirilmediği müşahede edilmiştir. Söylenen birçok lakap kaynak kişiler tarafından kayıt altına alınmasına izin verilmediği için burada ele alınamamıştır. Dolayısıyla kaynak kişiler tarafından izin verildiği ölçüde derlenen lakapları incelediğimizde şu durumla karşılaşmaktayız: Yöre Zazacasında kişinin çok kıllı olmasından dolayı (bize), şişman olduğu için (*munga*), kuvvetli, uzun boylu ve iri yapılı olduğu için (her Mısır), kurnaz olduğu için (*tirmar*), dişleri ve kulaklarının büyüklüğünden dolayı (*muş*), zayıf olduğu için (*malık*), dış görünüşünün çirkinliğinden dolayı (*keftar*), sakar olduğu için (*kerge kor*), Kertenkeleye benzetildiğinden (*kelte*),

Yine kurnazlığından dolayı (luw ve marî bın şimel), aktifliğinden dolayı (cun kutık) guguk kuşuna benzetildiği için (dik sılêmun) gibi lakapların kullanıldığı tespit edilmiştir. Aşağıda bu lakapların anlamı ve verilmiş nedeni alfabetik olarak maddeler halinde ele alınmıştır:

Bize: Zazaca sözlükte keçi anlamında kullanılmıştır (V.Ç.G. 2009: 73). Kişi aşırı derecede kıllı olduğundan keçi anlamında bize lakabı verilmiştir. Örnek: (Şükrü) “*Şuk bize*” (K.K. 30).

Cun kutık: Cun Zazaca sözlükte “*gan*” şeklinde geçmekle birlikte can anlamını karşılamaktadır. Kutık ise köpek demektir (V.Ç.G. 2009: 47-138). Yöre Zazacasında “*gan*” kelimesi “*g/c, a/u*” harf değişimine uğrayarak cun şeklini almıştır. Kelimenin anlamı köpek ruhlu veya köpek canlı demektir. Halk bu lakabı aktif kimseler için kullanmaktadır. Kişi aktifliğinden dolayı her türlü işin içinde olduğu için hiçbir şeyden geri durmadığından bu lakap verilmiştir. Bu lakap kullanılırken isim verilmeden kullanılır ve herkes kimin kastedildiğini bilir (K.K. 32).

Dik Sılêmun: Bu isim guguk kuşu için kullanılmaktadır. Guguk kuşu Zazacada pepuk, gugu, ve dik Sılêmun olarak üç ayrı isimde ifade edilmektedir (V.Ç.G. 2009: 372). Zazacada dik horoz demektir Sılêmun ise Süleyman isminden bozulma özel isimdir. Yöre Zazacasında guguk kuşu için dik Sılêmun ifadesi kullanılmakla birlikte lakap olarak da kişi dış görünüşü itibarıyla bu kuşa benzetilerek lakap yakıştırması yapılmıştır. Bu lakap kullanılırken isim verilmeden kullanılır ve herkes kimin kastedildiğini bilir. (K.K. 37).

Her Mısır: Zazacada Mısır’ın eşeği anlamında kullanılmıştır. Her, Zazacada eşek demektir (V.Ç.G. 2009: 76). Mısır ise ülke olarak bilinen Mısır ülkesi anlamında ifade edilmiştir. Eskiden hayvanların yaşı, cinsi/türü ve çeşidine göre değeri belirlenirdi. Yöre Zazacasında bu tür hayvanların cinsinin kaliteli, kuvvetinin yerinde oluşu ve büyüklük açısından neredeyse bir at boyutunda olmasından dolayı büyük ve kuvvetli eşek, Mısır’dan gelmiş kadar kaliteli eşek anlamında “*her Mısır*” ifadesi kullanılmıştır. Kişi uzun boylu ve iri yapılı olduğu için her Mısır lakabıyla anılmıştır. Bu lakap kullanılırken isim verilmeden kullanılır ve herkes kimin kastedildiğini bilir. (K.K. 37).

Keftar: Zazacada sırtlan demektir (V.Ç.G. 2009: 258). Kişi çirkin görünüşü ve düzensiz giyinişinden dolayı keftar lakabıyla anılmıştır. Bu lakap kullanılırken isim verilmeden kullanılır ve herkes kimin kastedildiğini bilir. (K.K. 30).

Kerge kor: Kerge Zazacada tavuk, kor ise kör demektir (V.Ç.G. 2009: 205-138). Yöre Zazacasında halk bu sıfat tamlamasını sakar anlamında kullanmıştır. Kişi sakar olduğundan kerge kora benzetilerek bu lakap verilmiştir. Bu lakap kullanılırken isim verilmeden kullanılır ve herkes kimin kastedildiğini bilir. (K.K. 24).

Kelte: Bu kelimenin Zazaca sözlükte bir karşılığı bulunmamıştır. Yöre halkı bu kelimeyi kertenkele anlamında kullanmaktadır (K.K. 32). Kelimenin Türkçede birçok anlama geldiği tespit edilmiştir. TDK'de kelte kelimesi "1-Tarikatten olmayan, yabancı. 2-Sanatında ya da işinde ilerleyemeyen. 3-Küçük, yaşlı palamut ağacı. 4-Kertenkeleden daha küçük sırtındaki pullar sert ve az olan bir sürüngen. 5-Küfe, sapsız sepet. 6-Verimsiz toprak. 7-Kısa." (<https://sozluk.gov.tr> erişim tarihi: 15.05.2021) gibi anlamlarında kullanılmıştır. Yukarıda da görüldüğü üzere kelime, Türkçede kertenkele anlamında yörenin Zazacasına kelte şeklinde bozularak girmiş olabileceği düşünülmektedir. Zira kertenkelenin Zazaca sözlüklerde kullanımı kelte değil "marula"dır (V.Ç.G. 2009: 306). Ancak bu yörenin Zazacasına kelime kelte olarak geçmiş ve kertenkele anlamında kullanılmıştır. Kelte kelimesi bazen "kelteyê miyerdon" tamlamasında da görüldüğü üzere, yiğitlerin seçkini gibi bir anlamda da kullanılmıştır. Ancak yöre Zazacasında bu anlamda pek kullanılmadığı görülmüştür. Dolayısıyla kişi görünüş itibariyle kertenkeleye benzetilerek bu lakap verilmiştir. Örnek: (Enes) "En kelte" (K.K. 32).

Luw: Zazaca sözlükte tilki anlamında kullanılmıştır (V.Ç.G. 2009: 209). Kişi hem dış görünüşü itibariyle tilkiye benzetildiği için hem de kurnazlık yaptığı için bu lakap ile adlandırılmıştır. Örnek olarak (Yunus) "Yun luw" gösterilebilir (K.K. 24).

Munga: Zazacada inek anlamına gelmektedir (V.Ç.G. 2009: 331). Kişi çok şişman olduğundan bu lakap verilmiştir. Örnek: (Mazlum) "Maz munga" (K.K. 27).

Muş: Zazaca sözlükte köstebek anlamında kullanılmıştır (V.Ç.G. 2009: 215). Bu kişi hem kulaklarının ve dişlerinin büyük oluşu hem de sır tutamayan yapısından dolayı muşa benzetilmiş ve bu lakapla anılmıştır. Örnek: (Yadin) "Yad muş" (K.K. 28).

Malik: Zazacada solucan, yersolucanı, bağırsak solucanı demektir (V.Ç.G. 2009: 304). Bu kişi hasta ve zayıf olduğundan çabaladığı halde kilo alamadığı için ince ve zayıf anlamında solucana benzetilerek malik lakabı verilmiştir. Örnek: (Bünyamin) "Bin malik" (K.K. 32).

Marî bın şimel: Zazacada mar, yılan, bın, alt, şimel ise orak ile biçilen he-nüz istiflenmemiş buğday yığını demektir. “-î” sesi, Zazacada iki tamlama ekinden biri olup “-ê, -î” Türkçedeki “-(n)ın, -(n)in, -(n)un, -(n)ün, -im” tamlama eklerine karşılık gelmekte olup Zazacada “-deki” anlamını ifade eder. Bu tamlama buğday yığını altındaki yılan anlamına gelmektedir. Yöre halkı bu kelimeyi kurnazlık anlamında kullanmıştır. Bu kişi çok kurnaz olduğu için bu lakap verilmiştir. Bu lakap kullanılırken isim verilmeden kullanılır ve herkes kimin kastedildiğini bilir. (K.K. 24).

Tirmar: Zazacada tır, oklava mar ise yılan demektir. Yöre Zazacasında bu kelime birleştirilerek anlam bozulmasına uğramış dişi yılan anlamını kazanmıştır. Bu kelime lakap olarak kullanıldığında ise yine anlam kaybına uğrayarak fitne ve fesat anlamına gelecek şekilde kullanıldığı görülmüştür. Kişi türlü fitne fesat kendisinde barındırdığı için tirmar lakabı ile anılmıştır. Bu lakap kullanılırken isim verilmeden kullanılır ve herkes kimin kastedildiğini bilir. (K.K. 32).

1.1.6. Fiziki Engele veya Kusura Göre Verilen Lakaplar

İnsanlık tarihi boyunca hemen hemen her bölgede insanların engel durumlarına göre lakaplar yakıştırılmıştır. Bu bazen devlet başkanları için de kullanılmıştır. Bunun en meşhur örneği Timur Leng’dir. Sosyal hayatta sıklıkla karşılanan bu durumdan kaynaklı lakaplar da Zazacada yoğunlukla karşımıza çıkmaktadır. Nitekim araştırma sahamız olan Emtağ’da da bu lakapların örneğine rastlanmıştır. Kişilerin doğuştan gelen ya da daha sonradan yaşanan bir kaza sonucunda herhangi bir fiziksel engelinin kalması nedeniyle bu engele bağlı olarak verilen lakaplar bu başlık altında değerlendirilmiştir.

Kişiyi bir iş kazası sonucunda kopan parmağından dolayı (quet/qot), topal olduğu için (leng), paytak yürüdüğü için (palvızd), kör olduğu için (kor), yamuk ağzından dolayı (çot), sağır olduğu için (ker), kambur olduğu için (kuz) konuşmadığı için (lal), zekâ geriliğinden dolayı (sefyek) deli olduğu için (gej), şaşı olduğu için (şaş) denildiği görülmüştür. Burada verilen lakapların anlam ve verilme nedeni aşağıda alfabetik olarak maddeler halinde ele alınmıştır:

Çot: Sıfat, Zazacada yamuk, eğri demektir (Yılmaz, 2015: 32). Geçirdiği bir hastalıktan dolayı çenesi hafif yamuk kalmıştır dolayısıyla çot lakabı ile anılmıştır. Örnek olarak (Mehmet) “*Meh çot*” verilebilir. (K.K. 38).

Gej: Sıfat, Zazacada deli demektir (V.Ç.G. 2009: 60). Doğuştan zekâ geriliği ile dünyaya geldiği için bu lakap ile anılmıştır. Örnek olarak (Şahin) “*Sak gej*” verilebilir (K.K. 32).

*Ker*³: Sıfat, Zazacada sağır anlamında kullanılmıştır (Yılmaz, 2015: 76). Doğuştan sağır oldukları için bu lakap verilmiştir. Örnek olarak (İsmail ve Hüseyin) “*İs ker, Hus ker*” verilebilir (K.K. 38).

Kuz: Sıfat, Zazacada kambur demektir (V.Ç.G. 2009: 287). Bu kişi doğuştan kambur olduğu için bu lakap takılmıştır. Örnek olarak (Veli) “*Vel kuz*” verilebilir. (K.K. 38).

Kor: Sıfat, Zazacada kör demektir (V.Ç.G. 2009: 138). Sonradan geçirdiği bir hastalıktan ötürü bir gözü görmediği için bu lakap verilmiştir. Örnek olarak (Ferhat) “*Fer kor*” verilebilir (K.K. 38).

Lal: İsim, Zazacada dilsiz demektir. (Yılmaz, 2015: 83). Kişi doğuştan dilsiz olduğu için lal lakabı ile adlandırılmıştır. Örnek olarak (Talip) “*Tal lal*” verilebilir (K.K. 32).

Leng: Sıfat, Zazaca total demektir (V.Ç.G. 2009: 210). Kişi doğuştan bir ayağının total olmasından dolayı bu lakap verilmiştir. Örnek olarak (Osman) “*Was leng*” verilebilir (K.K. 38).

Palvızd: Sıfat, Zazacada paytak yürüyen demektir (Yılmaz, 2015: 104). Yöre Zazacasında bu kelime paytak yürüyen kişiler için kullanılmaktadır. Kişi doğuştan hafif fiziksel engelli olduğundan yürürken düzgün yürüyemediği için bu lakap verilmiştir. Örnek olarak (Mehmet) “*Meh palvızd*” verilebilir (K.K. 32).

Quet/Qot: İsim, Zazacada kütük, kesik, yarım anlamlarında kullanılmaktadır (V.Ç.G. 2009: 144). Lakap burada kesik anlamında kullanılmıştır. Çerkez bir kaza sonucu sol elinin orta parmağını kaybettiği için kesik Çerkez anlamında “*Çerk quet/qot*” lakabıyla anılmıştır (K.K. 63).

Sefyek: Zazacada saf, temiz kalpli, gariban, zekâ seviyesi düşük anlamlarını karşılamaktadır (Yılmaz, 2015: 131). Bu sıfat kişinin saf, temiz kalpli ve gariban olmasından ötürü lakap olarak uygun görüldüğü tespit edilmiştir. Örnek olarak (Aydın) “*Ayd sefyek*” lakabı verilebilir (K.K. 30).

Şaş: Sıfat, Zazaca şaşı demektir (Yılmaz, 2015: 31). Kişi sonradan geçirdiği bir hastalıktan dolayı şaşı kalmış ve bu onun lakabı olmuştur. Örnek olarak: (İsa) “*İs şaş*” verilebilir (K.K. 28).

3 Buradaki “ker” sağır anlamında kullanılmıştır.

1.1.7. Geldiği İkamet Yerine Bağlı Olarak Verilen Lakaplar

Çalışma sahamızda tespiti yapılan lakapların bazıları kişinin önceden ikamet ettiği veya doğduğu yerin ismine göre verildiği görülmüştür. Tarihte de bu gibi lakapların örneği oldukça fazladır. Bunun en güzel örnekleri Şems-i Tebrîzî, Sa'dî-i Şîrâzî, Sadreddîn-i Konevî, İbrâhim Hakkı Erzurûmî vb. isimlerdir. Sosyal hayatta sıklıkla karşılanan bu durumdan kaynaklı lakaplar Zazacada da karşımıza çıkmaktadır. Nitekim araştırma sahamız olan Emtağ'da da bu lakapların örneğine rastlanmıştır.

Tespit edilen kişiler Sarıcan, Palu ve Baran'da daha önce ikamet ettiği yahut doğduğu için (Sarconuc, Paluic, Barunic) lakapları takılmıştır.

Sarconic: Sarıcan, Elazığ ilinin Karakoçan ilçesine bağlı bir beldedir. Zazacada “-ic, -iz, -ij” yapım ekleri Türkçedeki “-lı, li” yapım eklerine karşılık gelmekte olup nispeti ifade eder. Dolayısıyla kelime Sarıcanlı anlamında ifade edilir. Bu kişi Sarıcan beldesinde doğup büyümüş gelin olarak Emtağ köyüne gelmiştir. Dolayısıyla daha önce mensup olduğu yerin adıyla anılmaya başlamıştır. Örnek: (Arife) “*Sarconic*” (K.K. 32).

Paluic: Palu, Elazığ'ın bir ilçesidir. “-ic” Zazacada yapım ekidir. Dolayısıyla kelime Palulu anlamını ifade eder. Palu'da doğup büyüyen bu kişi Emtağ'a gelin olarak gelmiştir. Daha önce yaşadığı yere mensubiyetinden dolayı bu lakap verilmiştir. Örnek: (Naz) “*Paluic*” (K.K. 32).

Barunic: Baran, Bingöl'e bağlı Gökçekanat köyünün bir mezrasıdır. Yukarıda da ifade edildiği üzere “-ic” yapım ekinden dolayı kelime Baranlı anlamına gelmektedir. Emtağ'a gelin gelen bu kişi daha önce yaşadığı yerin ismiyle anılmış ve bu lakap ile tanınmıştır. Örnek: (Halise) “*Barunic*” (K.K. 32).

1.1.8. İkamet Ettiği Coğrafi Yerin Şekline Göre Verilen Lakaplar

Çalışma sahamızda kişinin oturduğu coğrafi yerin şekline bağlı verilen lakaplar pek kullanılmamakla birlikte tespiti yapılan bir lakap aşağıda verilmiş nedeniyle birlikte verilmiştir.

Deri: İsim, Zazacada dere demektir (V.Ç.G. 2009: 61). Dere kelimesi Türkçeden Zazacaya deri şeklinde bozularak geçmiştir. Bu kişinin evi dereye olduğu için (Cuma) “*Cum deri*” demişler ve lakap olarak kalmıştır (K.K. 28).

1.1.9. Konuşma Şekline Göre Verilen Lakaplar

Çalışma sahamızda tespiti yapılan lakapların bir kısmı da konuşma şekline bağlı olarak takılan lakaplardır. Yöre halkı kişi konuşurken anlamlı veya

anlamsız, sürekli konuşma arasında tekrar ettiği kelimedenden hareketle lakaplanmıştır. Bu lakaplar kullanılırken kişinin adı zikredilmeden sadece lakabı ifade edilir. Dolayısıyla kişi bu lakabıyla tanınır ve kim olduğu herkes tarafından bilinir. Tespiti yapılan bu kişiler konuşurken laf arasında sürekli (xalo, yani, bira, xora, aferem, edo), kendisinin inandırmak için (hewt bar kitap, Kelum Qedim) gibi kelimeler tekrar ettiği için bu lakaplarla anılmış ve tanınmışlardır. Aşağıda bu lakapların anlam ve verilmiş nedeni maddeler halinde verilmiştir:

Aferem: Ünlem, Farsça kökenlidir. Kelime Türkçe sözlükte “övmeye, takdir, beğenmeye vb. duyguları belirtmek için söylenen söz” şeklinde geçmektedir (<https://sozluk.gov.tr> erişim tarihi: 04.05.2021). Türkçeden Zazacaya aferem şeklinde geçmiş Türkçede de olduğu gibi takdir ve beğenme anlamlarını ifade eder. Bu kişi birini dinlerken iki de bir aferem dediği için bu lakap takılmıştır (K.K. 29).

Bira: İsim, Zazacada erkek kardeş demektir (V.Ç.G. 2009: 121). Kişi konuşurken laf arasında çok fazla bira demesinden dolayı bu lakap ile anılmıştır (K.K. 29).

Edo: Lakap olarak anlamsız bir kelime olmakla birlikte Abdurrahman isminin Zazacadaki ifade şekli anlamı da mevcuttur. Kişi konuşurken laf arasında ikide bir edo dediği için bu lakap verilmiştir (K.K. 38).

Hewt bar kitap: Tamlama, Zazacada yedi yük kitap anlamına gelmektedir. Zazacada hewt, yedi; bar, yük demektir. Yöre Zazacasında kitap denilince akla Kur’an-ı Kerim gelir. Dolayısıyla kişi inandırıcılığını pekiştirmek için söylediği her cümlenin ardından vurgulama yöntemiyle kitap veya bir kat daha pekiştirerek hewt bar kitap dediği için bu onun lakabı haline gelmiştir (K.K. 28).

Kelum qedim: Arapça tamlama, Zazacada Kur’anı Kerim, Kadim kelimedir (Yılmaz, 2015: 76). Bu kişi de her konuşmaya başladığında ilk önce kelum qedim diyerek söze başladığı için bu tamlama onun lakabı haline gelmiştir (K.K. 28).

Yani: Bağlaçtır. TDK’ye göre yani kelimesi köken bakımından Arapça bir kelimedir. “demek oluyor ki, sözün kıyası, doğrusu” anlamlarında kullanılır (<https://sozluk.gov.tr> erişim tarihi: 04.05.2021). Bu bağlaç Türkçede kullanıldığı gibi Zazacada da kullanılmaktadır. Zazacada da aynı anlamı ifade eder. Kişi konuşma sırasında çok fazla yani bağlacı kullandığı için lakabı yani olarak kalmıştır (K.K. 28).

Xalo: Xal, Zazaca sözlükte dayı demektir, xalo ise hitap halidir (V.Ç.G. 2009: 59). Kişi konuşurken konuşma arasında xalo kelimesini çok tekrar ettiği için xalo lakabıyla anılmıştır (K.K. 28).

Xora: Zarftır, Zazaca sözlükte “*zaten, esasen*” anlamında kullanılmıştır (V.Ç.G. 2009: 595). Yöre Zazacasında da bu kelime zaten anlamında kullanılmaktadır. Kişi konuşurken ikide bir xora dediği için xora demişler ve onun lakabı olarak kalmıştır (K.K. 38).

1.1.10. Karakteristik Özelliklere Göre Verilen Lakaplar

Lakapların büyük bir kısmı kişinin karakteristik özelliklerini oluşturan alışkanlıklarına, tavır ve davranışlarına bağlı olarak verilmektedir. Derlediğimiz lakapların genel olarak kişinin ani ve dengesiz hareketlerine (tovtovuk), sürekli göz kırpmasına (taptapık), gece dolaşmasına (mierdê şew), çok konuşmasına (fek fazıl), vakitli vakitsiz her ortamda yemek yemesine (çillek), yalan söylemesine (torê zurun), tembel olmasına (pıntin), çok gezmesine (kuçe gezun), yaramaz olmasına (lir nefrê), çabuk sinirlenmesine (pız), başıboş veya aylak gezmesine (beredayı, zıngur), fuzuli konuştuğu için (fek fazıl), kafası çalışmadığı için (qaf kundır) denildiği tespit edilmiştir. Aşağıda bu başlık altında tespit edilen lakapların anlam ve veriliş nedeni sırasıyla verilmiştir:

Beredayı: Sıfat, Zazacada çalışmayan, başıboş gezen demektir (V.Ç.G. 2009: 57). Kişi başıboş gezdiğinden iş gücüyle ilgilenmediği için bu lakap verilmiştir (K.K. 68).

Çillek: Sıfat, Zazacada açgözlü demektir. Yöre Zazacasında bu kelime pisboğaz veya açgözlü anlamında kullanılmaktadır. Doymak bilmeyen olur olmaz yerde yemek yiyen bu kişiye çillek denilmiş ve lakap olarak kalmıştır (K.K. 23).

Fek fazıl: Fek, Zazacada ağız demektir (V.Ç.G. 2009: 172). Fazıl ise boş veya fuzuli konuşmak anlamında kullanılmaktadır. Fek fazıl, ağız boş laf yapan demektir. Kişi fuzuli konuştuğu için ağız boş laf eden anlamında bu lakap verilmiştir (K.K. 28).

Kuçe gezun: Zazacada kuçe sokak demektir (V.Ç.G. 2009: 189). Gezun ise gezen anlamında kullanılmaktadır. Yöre Zazacasında tamlama başıboş serserlilik anlamında ifade edilmektedir. Bu kişi sürekli başıboş gezdiği için kuçe gezun lakabı takılmıştır (K.K. 29).

Lir Nefrê: Tamlama, Zazacada lir, yavru demektir (Yılmaz, 2015: 85). Nefret ise tiksinti, tiksinti duygularını ifade eder. Lir nefrê ise nefretten doğma

demektir. Kişi yaramaz, aktif ve enerji dolu olduğu için insanların nefretine maruz kaldığından bu lakap verilmiştir (K.K. 28).

Miyerdê şew: Sıfat, Miyerdı Zazacada koca, şew ise gece demektir (Yılmaz, 2015: 94-139). Ancak miyerdı kelimesi aynı zamanda hem yiğit hem de adam anlamında kullanılmaktadır. Burada ise gece adamı, geceleri dolaşan kişi anlamında kullanılmıştır. Sebebi de mitolojidir. Kırılı veya miyerdê şew biraz da kâbus anlamında kullanılmaktadır. Geceleri olumsuz işler peşinde gezen kişi anlamı da mevcuttur. Kişi geceleri görünüp daha sonra ortalıktan kaybolunca kişiye gecelerin adamı anlamında miyerdê şew lakabı takılmıştır (K.K. 57).

Pıntin: Sıfat, Zazacada cimri demektir (V.Ç.G. 2009: 383). Bu kişi aşırı cimri olduğu için pıntin denmiş ve bu kelime onun lakabı haline gelmiştir (K.K. 24).

Pız: Sıfat, Zazacada kelimenin manası çabuk sınırlanan anlamındadır (V.Ç.G. 2009: 392). Bu kişiye çabuk sınırlanan yapısından dolayı pız lakabı takılmıştır (K.K. 44).

Qaf kundır: Zazacada qaf sert kabuk veya bir tür kabak çeşidi demektir (Yılmaz, 2015: 114). Kundır ise Kürtçe kabak demektir. Kelime Kürtçeden alınıp kullanılmıştır. Yöre halkı bu tamlamayı boş kabak anlamında ifade etmiştir. Kişiye bir şeyin defalarca anlatılmasına rağmen anlamıyorsa özellikle ders çalışırken ezberi zayıfsa bu lakap ile lakaplandırılır (K.K.28).

Taptapık: Sıfat, Zazacada kelimenin anlamı oyuncak tabancadır. Ancak yöre Zazacasında tapık kelimesi göz kapağı anlamında da kullanılmaktadır. Taptapık ise oyuncak tabanca anlamı olmakla birlikte göz kırpmaya halini de ifade eder. Lakabın verilme sebebi kişi sürekli gözlerini kırptığı için taptapık denilmiş ve lakap olarak kalmıştır (K.K. 38).

Tovtovık: Sıfat, Zazaca sözlükte herhangi bir karşılığı yoktur. Yöre halkı bu kelimeyi sağı solu belli olmayan ve dengesiz davranan kişi için kullanmış ve lakap halini almıştır (K.K. 31).

Torê zurun: Tamlama, tore Zazacada torba zur ise yalan demektir. Zurun kelimesinin son eki “-un” Zazacada çoğul ekidir. Dolayısıyla kelime yalanlar anlamını ifade eder. Torê zurun, yalanlar torbası anlamını karşılamaktadır. Bu kişi yalan söylediği için torê zurun denmiş ve lakap halini almıştır (K.K. 37).

Zıngur: Sıfat, kelime Zazacada serseri, başıboş anlamlarına gelmektedir (Yılmaz, 2015: 175). Bu kişiye başıboş ve serseriliğinden dolayı zıngur denilmiş ve onun lakabı olmuştur (K.K. 28).

1.1.11. İş ve Uğraşa Göre Verilen Lakaplar

Kişilerin mesleğine ya da iş ve uğraşına bağlı olarak verilen lakaplar vardır. Bu tür lakaplara Anadolu'nun her şehrinde, kasabasında yahut köyünde rastlamak mümkündür. Ancak çalışma sahamızda iş ve uğraşa bağlı olarak takılan lakapların pek kullanılmadığı görülmekle birlikte kişinin kaçak sigara satmasına (Ehm Kaçax), yurtdışı seyahatlerinden dolayı (Tucar Halep), çobanlık yapmasına (Ez gawun) denildiği tespit edilmiştir. Tespit ettiğimiz bu üç lakabın anlam ve verilmiş nedeni aşağıda maddeler halinde verilmiştir:

Gawun: Zazacada çoban demektir (Yılmaz, 2015: 165). Mesleği çobanlık olduğu için bu lakap verilmiştir (Aziz) “*Ez gawun*” (K.K. 31).

Kaçax: Zazacada kaçak demek olup Türkçeden Zazacaya bir harf değişikliğine uğrayarak kaçax şeklinde girmiştir. Bu kişi kaçak sigara sattığı için bu lakap takılmıştır. Örnek: (Ahmet) “*Ehm kaçax*” (K.K. 28).

Tucar Halep: Halep tüccarı demektir. Bu kişi İran'da baklava dükkânı açmıştır. Yılda en az bir iki defa İran, Irak gibi yerlere bal götürüp satmaktadır. Dolayısıyla kişiye “*Tucar Halep*” lakabı verilmiştir (K.K. 63).

1.1.12. Meşhur Kişilere Benzerliği ya da Hayranlığına Bağlı Olarak Verilen Lakaplar

Lakap verme geleneğinde kişilerin meşhur veya ünlü kişilere benzerliğinden ya da hayranlığından dolayı lakap verilebilmektedir. Kişi bir dizi ya da film karakterine benzerliğinden veya hayranlık duymasından meydana gelen tavır ve davranış şekli lakap takılmasına olanak sağlamıştır. Ancak bu başlık altında tespit edilen lakaplar oldukça azdır. Bu gibi lakaplar yöre halkı tarafından pek tercih edilen lakaplar olmadığı müşahede edilmiştir. Takılan lakaplar da genellikle Türkçe lakaplar olduğu için çalışmamızın dışında tutulmakla birlikte ilerdeki çalışmalara katkı sağlaması veya örnek olması açısından tespit edilen iki tane lakap verilmiş sebebine göre değerlendirilmiştir.

Mardinli: “*Umudumuz Şaban*” filmindeki “*Mardinli*” film karakteri gibi giyindiği için tavır ve davranışlarının benzerliğinden dolayı bu lakap takılmıştır (K.K. 38).

Polat: Bu kişi malum zikredilen dizi karakterine fiziksel olarak benzediği için bu lakap takılmıştır (K.K. 38).

1.1.13. Bilgi, Yaş veya Tecrübeye Bağlı Olarak Verilen Lakaplar

Bu başlık altında değerlendirilen lakaplar, kişinin bilgisine veya hayat tecrübesine dayalı verildiği tespit edilmiştir. Bu gibi lakaplar da çalışma sahasımızda yöre halkının pek tercih etmediği müşahade edilmiştir. Tespitlerimize göre kişinin dini bilgi ve birikime göre (heco), yaşa bağlı olarak tecrübe sahibi olmasına (keko), Kur 'ani bilgisinden hareketle (hafız), medrese geçmişi olmasına (malla), sadece yaşının büyüklüğünden (pil) denildiği tespit edilmiştir. Aşağıda bu lakaplar ve verilmiş nedeni ele alınmıştır:

Heco: Zazacada hacı demek olup ifade şekli heco'dur. İnsanlar bu kişinin bilgi ve tecrübesinden yararlanır. Köyde kişiler arası husumeti çözer. Köyde olumsuz bir davanın meydana gelmesi halinde çözüme kavuşması için kendisine başvurulur. Dini anlamda kişileri aydınlatır. Sohbet ve telkinleri dikkate alınır. Maddi ve manevi yardımlarının yanı sıra mülayim yumuşak ve yapıcı kişiliğinden hareketle bu lakap verilmiştir (K.K. 38).

Keko: Zazacada ağabey demek olup hitap hali keko'dur (V.Ç.G. 2009: 258). Bu kişi ailede yaş itibarıyla büyük olması ve tecrübeli olmasından dolayı belirli işlerde kendisine başvurulduğundan dolayı bu lakap verilmiştir (K.K. 28).

Hafız: Bu kişi kuranı baştan sona ezbere okur. Dini anlamda bazı durumların çözülmesi için kendisine başvurulur. Dolayısıyla yöre halkı bu lakabı kendisine uygun görmüştür (K.K. 28).

Malla: Arapça molla, hoca demektir (Yılmaz, 2015: 86). Geçmişte medrese okumuştur. Dini bilgi ve tecrübeye sahiptir. Dolayısıyla halk kendisine bu lakabı takmıştır (K.K. 28).

Pil: Zazacada pil kelimesi yaşça büyük anlamında kullanılmaktadır. Lakap olarak kullanılmasının sebebi aynı isimde olan iki kişiyi birbirinden ayırtmaktır. Gül yaşça büyük olduğundan köydeki diğer Gül ismindeki kadından ayır etmek için "Gula pil" demişler ve bu onun lakabı olarak kalmıştır (K.K. 60).

1.2. Mensubiyete Dayalı Sülale Lakapları

Ailede daha önceden yaşamış ya da hâlâ hayatta olan ve genellikle aile reisi/büyüğü olan kişilerin isimlerine bağlı olarak o sülaleye veya o sülaleye mensup olan kişiye ad verilmektedir. Lakaplar konusunda tartışılan en önemli husus sülaledeki bir kişinin adından hareketle takılan ismin lakap olarak kabul edilip edilmemesidir.

Derleme çalışması yaparken sülale isimlerinin lakap değil künye olduğunu savunan bazı kaynak kişiler ile tartışılmıştır. Buna delil olarak 1934 Soyadı Kanunu'na kadar ülkemizde kişiler; baba, sülale adları veya lakaplarıyla anılıyor, tanınıyordu. Soyadı Kanunu'ndan sonra genellikle eşraf, köklü aileler soyadlarının yanı sıra lakaplarıyla da anılmayı sürdürdüler. Çünkü aynı köy, kasaba veya şehirden birbirini yeni tanıyan iki kişi bir araya geldiğinde sordukları ilk soru; *"Kimlerdensiniz?"* olmaktaydı. Farklı şehirlerden iki kişi bir araya geldiğinde ise ilk tanışma sorusunun; *"Nerelisin?"* olduğunu biliyoruz (İzmirli, 2016: 103).

Bu konuda kriterimiz kaynak şahısların bilgileri, sahada nasıl kullanıldığı, kişilerin lakabı kullandığı bağlam ve lakap işlevini taşıyıp taşımadığı gibi hususlardır. Sülale lakaplarının büyük bir kısmı ailedeki bir kişinin isminden ya da sülale adından hareketle ortaya çıktığı görülmüştür. Bu konuda Şeref Boyraz şu görüşü savunur: Etnik kökeni, memleketi ve meslekleri bildiren sülale adları ortak kültürün bildiği manaları taşıdığı için lakap değildir. Eğer sülaleye adını veren kişinin bir lakabı var ise ve buradan hareketle sülaleye isimler verilmişse bunlara sülale lakabı demek yine mümkün değildir. Fakat isim, sülaleye teşbih yoluyla verilmişse lakaptır. Çünkü Kürtgil ismi o sülaleye Kürt kökenli olduklarından değil, sülalenin bireyleri dikkat çekici biçimde esmer oldukları için verilmiştir. Yani Kürtgil ismi *"Kürtler çok esmerdir."* bilincini taşıyan grup kültürünün bireyleri tarafından o sülaleye benzetme yoluyla verilmiştir. O halde Kürtgil kelimesi, kullanıldığı ortamda bu şekilde değerlendirildiği için sülalenin lakabıdır (Boyraz, 1997: 112).

Ancak normal hayatta insanlar aileleri en kısa yoldan nasıl tanımlamak isterler buna bakmak gerekmektedir. Onlar için ayırt edici ya da belirgin özellik neyse ona göre lakap verme yoluna gittikleri görülmektedir. Hiçbir zaman bütün aile bireylerinin taşıdığı ortak bir özelliği ya da buna benzer bir hususu kıstas almak gibi ayrıma gidilmemiştir. Ayrıca aynı ortamda, aynı işlev ve görevde kullanılan ifadeleri farklı adlandırmak ne kadar doğrudur? Bu konuda kullanılan bağlam göz önünde bulundurulmalıdır (Atlı, 2017: 105). Lakap takmak, eski bir gelenektir ve birçok millette vardır. Aynı ad taşıyan kişileri veya akraba aileleri birbirinden ayırmak amacıyla lakap takılması en yaygın uygulamadır Dolayısıyla sülale adları da lakap olarak alınması kanatındeyiz.

Tespitlerimize göre lakaplar sülalede yaşamış veya hala yaşayan aile büyüğünün, annenin, babanın, dedenin ve sülalenin isminden hareketle verildiği tespit edilmiştir. Lakapların verilmiş sebebi ailedeki büyüğün ve sülale is-

minden kaynaklandığı bilindiği için ayrıca verilmiş sebebine değinilmemiştir. Dolayısıyla lakaplar herhangi bir farklılık arz etmediği için sadece lakapların isimleri ve anlamları zikredilmiştir.

1.2.1. Anne İsmine Bağlı Olarak Verilen Lakaplar

Bu başlık altında incelenen lakaplar kişinin annesinin isminden hareketle verildiği ve toplum tarafından kabul görüldüğü tespit edilmiştir. Kişi anılırken kendi ismiyle değil annesinin ismiyle anılır ve böylece kim olduğu anlaşılır. Kişi kendi annesinin ismiyle öyle bütünleşmiş ki halk türkülerine bile annesinin ismiyle konu olmuştur. Örneğin “*Sılêmun Emık mar çay demık hay dıle yemman... vb.*” Annenin ismine bağlı verilen lakapların örnekleri: (Sılêmun Emık), (Ehm Kib), (Mêd Pak), (Hes Bes), (Envêr Ays), (El Hêw), (Êk Lut), (Tal Şef), (Rehim Hêwa). Bu lakapların anlamları, aşağıda alfabetik olarak ele alınmıştır:

Ehm Kib: Özel isim, Zazacada Ahmet ismi kısaltılarak Ehm şeklinde Kibar ismi ise Kib şeklinde ifade edilir. Bu kişinin annesinin adı Kibar’dır. Kişi annesinin ismiyle tanınır hale gelmiştir. Dolayısıyla halk Kibar oğlu Ahmet lakabını Ehm Kib şeklinde lakap olarak kullanmıştır (K.K. 37).

El Hêw: Özel isim, Zazacada Ali isminin ifade şekli El, Havva isminin ifade şekli ise Hêw’dır. Bu kişi annesinin ismiyle tanınır ve zikredilir. Dolayısıyla Havva oğlu Ali lakabı halk tarafından El Hêw şeklinde lakap olarak kullanmıştır (K.K. 34).

Êk Lut: Özel isim, Zazacada Eyüp isminin ifade şekli Êk, Lütfiye’nin ise Lut’tur. Dolayısıyla halk Lütfiye oğlu Eyüp lakabını Êk Lut şeklinde lakap olarak kullanmıştır. (K.K.31).

Envêr Ays: Özel isim, Zazacada Enver ismi herhangi bir değişikliğe uğramamış. Ayşe ismi Zazacada Ays şeklinde ifade edilir. Bu kişi annesinin ismi ile anılmış ve tanınmıştır. Dolayısıyla halk Ayşe oğlu Enver lakabını Envêr Ays şeklinde lakap olarak kullanmıştır (K.K. 63).

Hes Bes: Özel isim, Hasan ismi Zazacada Hes Besila ismi ise Bes şeklinde ifade edilir. Kişinin annesinin adı Besila’dır. Besila oğlu Hasan lakabı halk tarafından Hes Bes şeklinde lakap olarak kullanmıştır (K.K. 28).

Mêd Pak: Özel isim, Muhittin ismi Zazacada Mêd, Pakize ismi ise Pak şeklinde ifade edilir. Bu kişinin ismi Muhittin, annesinin ismi ise Pakize’dır. Dolayısıyla halk Pakize oğlu Muhittin lakabını Mêd Pak şeklinde lakap olarak kullanmıştır (K.K. 37).

Rehim Hêwa: Özel isim, Zazacada Rahim isminin ifade şekli Rehim, Havva isminin ifade şekli ise Hêw veya Hêwa'dır. Havva oğlu Rahim lakabı Rehim Hêwa keklinde kalmıştır (K.K. 28).

Silêmun Emık: Özel isim, bu kişinin annesinin ismidir. Arapça kökenli olan Âmine isminin Türkçeleştirilmiş hali Emine olarak adlandırılır. Emine ismi Türkçe'den Zazaca'ya Em veya Emık şeklinde bozularak geçmiştir. Fatık, Emık, Remık, Zeynik, Elık, Samık, Hesık, vb. isimlerde bulunan "-ık, -mık, -nık" ekleri Türkçede kullanılan küçültme ekleri "*cik, -ce, -cek, -ceğiz, -imsi, -imtirak, -rek*" eklerine karşılık gelmektedir. Bu küçültme ekleri Türkçede olduğu gibi Zazacada da küçüklük, sevgi, şefkat, azlık, yakınlık, acıma gibi anlamlar yükleyen ekler olarak ifade edilebilir. Dolayısıyla halk Eminecik oğlu Süleyman lakabını Silêmun Emık şeklinde lakap olarak kullanılmıştır (K.K. 37).

Tal Şef: Özel isim, Zazacada Talip isminin ifade şekli Tal, Şefika'nın ise Şef'dir. Dolayısıyla halk Şefika oğlu Talip lakabını Tal Şef şeklinde lakap olarak kullanmıştır (K.K. 37).

1.2.2. Baba İsmine Bağlı Olarak Verilen Lakaplar

Bu başlık altında incelenen lakaplar kişinin babasının isminden hareketle verildiği ve toplum tarafından kabul görüldüğü tespit edilmiştir. Araştırmamıza göre kişi anılırken kendi ismiyle değil babasının ismiyle anılır ve böylece kim olduğu anlaşılmıştır. Kişi kendi babasının ismiyle adeta bütünleşmiş halk türkülerine bile babasının ismiyle konu olmuştur. Örneğin: "*Silêmun Emer save simer, Âdem Feti run çıkleti, Seid Seyfi meşke defî, Farday Musay korçyin resay hay dile yemman ... vb.*" Baba ismine bağlı verilen lakapların örnekleri: (Adem Fêti), (Silêmun Emêr), (Sıd Têhar), (Cum Ez), (Hus Xêl), (Yib Rêş), (Hus Wasmun ve Şuk Wasmun), (Vel Heci), (Ayşê Fêzi), Bu lakapların anlamları, aşağıda alfabetik olarak ele alınmıştır:

Adem Fêti: Babasının adı Fethi'dir. Fethi ismi Türkçe'den Zazacaya Fêti şeklinde bozularak geçmiştir. Dolayısıyla bu lakap babasına nispet olarak verilmiş ve lakap olarak kullanılmıştır (K.K. 63).

Ayşê Fêzi: Özel isim, bu kişinin adı Ayşe, babasının Fevzi'dir. Zazalar Ayşe ismini Ays, Fevzi ismini Fezi şeklinde ifade eder. Ays ismindeki "ê" sesi Zazacada "-ê, -î, -an" isim tamlamalarından bir tanesi olup Fevzi'nin (kızı) Ayşe anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla halk Fevzi'nin kızı Ayşe lakabını Ayşê Fêzi şeklinde lakap olarak kullanmıştır (K.K. 28).

Cum Ez: Özel isim, bu kişinin adı Cuma Babasının adı Aziz'dir. Zazalar Cuma ismini Cum, Aziz ismini Ez şeklinde ifade eder. Dolayısıyla Aziz oğlu Cuma lakabı halk tarafından Cum Ez şeklinde lakap olarak kullanmıştır (K.K. 28).

Hus Xêl: Özel isim, bu şahsın adı Hüseyin, babasının adı ise Halef'tir. Zazalar Hüseyin ismini Hus, Halef ismini Xêl şeklinde ifade eder. Halk Halef oğlu Hüseyin lakabını Hus Xêl şeklinde lakap olarak kullanmıştır (K.K. 37).

Hus Wasmun ve Şuk Wasmun: Özel isim, Bu kişiler kardeştir. Adları Hüseyin ve Şükrü'dür. Babalarının adı ise Osman'dır. Zazalar Hüseyin ismini Hus, Şükrü ismini Şuk, Osman ismini ise Was şeklinde ifade eder. Dolayısıyla Osman oğlu Hüseyin ve Şükrü lakapları halk tarafından Hus Wasmun, Şuk Wasmun şeklinde lakap olarak kullanmıştır (K.K. 28).

Silêmun Emêr: Özel isim, bu kişinin babasının ismidir. Emer ismi Arapça kökenli Ömer isminden bozularak Zazacaya geçmiştir. Zaza halkı Ömer ismini Emêr şeklinde kullanır. Dolayısıyla halk Ömer oğlu Süleyman lakabını Silêmun Emêr şeklinde lakap olarak kullanmıştır (K.K. 37).

Sıd Têhar: Özel isim, bu kişinin adı Sıddık babasının ise Tahir'dir. Sıd Arapça kökenli olan Sıddık isminden Têhar ise Tahir isminden bozularak Zazacaya geçmiştir. Zaza halkı Sıddık ismini Sıd, Tahir ismini ise Têhar şeklinde ifade eder. Dolayısıyla halk Tahir oğlu Sıddık lakabını Sıd Têhar şeklinde lakap olarak kullanmıştır (K.K. 63).

Sıdqi Mallay: Sıdqi Mallay'ın babası geleneksel medrese eğitim gören birisi olduğu için Zazaca Malla sıfatıyla isimlendirilmektedir. Malla Zazacada dini ilimlere vakıf, cami hocası, âlim hoca anlamında kullanılan bir kelimedir. Sıdqi Mallay bir isim tamlamasıdır. Malla, babasının mesleğinden dolayı babasına verilen lakaptır, dolayısıyla Sıdqi de babasının ismi yerine bu lakapla anılmaktadır (K.K. 28).

Yib Rêş: Özel isim, kişinin adı İbrahim, babasının adı Reşat'tır. Zaza halkı İbrahim ismini Yib, Reşat ismini ise Rêş şeklinde ifade eder. Dolayısıyla Reşat oğlu İbrahim lakabı halk tarafından Yib Rêş şeklinde lakap olarak kullanmıştır (K.K. 63).

Vel Heci: Özel isim, kişinin adı Veli babasının ise Hacı'dır. Zazalar Veli ismini Vel, Hacı ismini Heci şeklinde ifade eder. Dolayısıyla Hacı oğlu Veli lakabı halk Vel Heci şeklinde lakap olarak kullanmıştır (K.K. 63).

1.2.3. Sülaleye Bağlı Olarak Verilen Lakaplar

Çalışma sahamızda tespiti yapılan sülaleye dayalı lakaplar oldukça fazladır. Bu tür lakapların anlam ve verilmiş nedeni hakkında bir farklılık olmadığı için bütün lakaplara burada değinilmemiştir. Dolayısıyla bu lakapların sadece bir kaçına değinilmiş anlam ve verilmiş nedeni ele alınmıştır. Sülale ismine bağlı verilen lakapların örnekleri: (Mehmedun), (Murun), (Xêlefona), (Wusun), (Hoşun), (Qeşun), (Elun). Bu lakapların anlam ve örnekleri aşağıda alfabetik olarak sıralanmıştır:

Elun: Özel isim, bu ailenin sülalesinin ismidir. Arapça kökenli bu isim Zazacaya El şeklinde bozularak geçmiştir. “-Un” eki de Zazacadaki “-ler, -lar” anlamındaki iki çokluk ekinden birisidir. Elun kelimesindeki “-Un” eki Türkçedeki çoğul eki “-ler, -lar, -gil, -giller, -oğulları -sülalesi” eklerinin anlamını karşılamaktadır. Dolayısıyla kelimeye çoğul anlamı katarak topluluk ismi oluşturmuştur. Elun kelimesi, Aliler, Alioğulları, anlamında lakap olarak kullanılmıştır. Örnek: Eli Elun (Alioğulları sülalesinden Ali) (K.K. 63).

Hoşun: Ailenin sülalesinin lakabıdır. Sözlükte hoş kelimesinin anlamı avlu, evin avlusu şeklinde geçmektedir. (Yılmaz, 2015: 68). “-Un” eki de Zazacadaki “-ler, -lar” anlamındaki iki çokluk ekinden birisidir. Dolayısıyla “-Un” eki kelimeye çoğul anlamı katarak topluluk ismi oluşturmuştur. Araştırmamıza göre sülale El Hoş’a nispet edilerek hoşun lakabını almıştır. El Zazacada Ali isminin ifade şeklidir. Dolayısıyla Ali’ye neden hoş lakabı takıldığı anlaşılmıştır. Örnek: El Hoşun (Hoşun sülalesinden Ali) (K.K. 37).

Mehmedun: Özel isim, ailenin sülalesinin ismi Mehmet’tir. Mehmedun kelimesindeki “-Un” eki Türkçede “-ler, -lar, -gil, -giller, -oğulları -sülalesi” eklerinin anlamını karşılamaktadır. Dolayısıyla bu ek kelimeye Mehmetoğulları veya sülalesi anlamını vererek topluluk ismi oluşturmuştur. Örnek: Hes Mehmedun (Mehmet sülalesinden Hasan) (K.K. 63).

Murun: Özel isim, ailenin sülalesinin ismidir. Murat ismi Zazacada Mur şeklinde ifade edilir. “-Un” eki de Zazacadaki “-ler, -lar” anlamındaki iki çokluk ekinden birisidir. Ayrıca Zazaca “-Un” eki Türkçedeki “-ler, -lar, -gil, -giller, -oğulları -sülalesi” eklerinin anlamını karşılamaktadır. Dolayısıyla “-Un” eki kelimeye çoğul anlamı katarak topluluk ismi oluşturmuştur. Kelime, Muratoğulları, Muratgiller, Murat sülalesi anlamı olarak lakap olarak kullanılmıştır. Örnek: Zufêr Murun (Murat sülalesinden Zafer) (K.K. 63).

Qeşun: Özel isim, bu ailenin sülalesinin ismidir. Qêş Zazacada özel isim olarak kullanılmakla birlikte anlamı anlaşılmamıştır. “-Un” eki de Zazacadaki

“-ler, -lar” anlamındaki iki çokluk ekinden birisidir. Ayrıca Zazaca “-Un” eki Türkçedeki “-ler, -lar, -gil, -giller, -oğulları -sülalesi” eklerinin anlamını karşılamaktadır. Dolayısıyla “-Un” eki kelimeye çoğul anlamı katarak topluluk ismi oluşturmuştur. Qeşun kelimesi, Qeş ailesi, Qeş sülalesi veya Qeşoğulları anlamında lakap olarak kullanılmıştır. Örnek: Reşat Qeşun (Qeş sülalesinden Reşat) (K.K. 63).

Wusun: Özel isim, ailenin sülalesinin ismi Yusuf’tur. Yusuf ismi Türkçeden Zazacaya Wus şeklinde bozularak girmiştir. Wusun kelimesindeki “-Un” eki Türkçede “-ler, -lar -gil -sülalesi” eklerinin anlamını karşılamaktadır. Dolayısıyla bu ek kelimeye Yusuf oğulları veya Yusuf sülalesi anlamını vererek topluluk ismi oluşturmuştur. Örnek: Wus Wusun (Yusuf sülalesinden Yusuf) (K.K. 63).

Xêlefun: Özel isim, bu ailenin sülalesinin ismidir, Arapça kökenli bir isimdir, ikincil, vekil, kalfa, halife gibi anlamlara gelmektedir. “-Un” eki de Zazacadaki “-ler, -lar” anlamındaki iki çokluk ekinden birisidir. Kelimeye Halefler anlamı vererek topluluk ismi olmasını sağlamıştır. Zazaca “-Un” eki Türkçedeki “-ler, -lar, -gil, -giller, -oğulları -sülalesi” eklerinin anlamını karşılamaktadır. Dolayısıyla Xêlefun kelimesi de Halefler, Halefgil, Halefgiller, Halefoğulları, Halef sülalesi şeklinde anlamlandırılabilir. Örnek: İs Xêlefun (Xêlefoğulları sülalesinden İsmail) (K.K. 63).

SONUÇ

Yapılan derleme çalışması sonucunda, Zazaca konuşan halk arasında lakap takma geleneğinin canlılığını hâlâ belirgin bir biçimde devam ettirdiği görülmektedir. Çalışma sadece Emtağ köyünde kullanılan lakaplarla sınırlı tutulmuştur. Gözlem ve araştırma sonucunda lakaplar Emtağ köyünde fazla kullanıldığı için bu anlamda köye de bir lakap takıldığı gözlemlenmiştir. Civar köy ve mahalleler bu bağlamda köyü “*Dero Fesat*” Fesat Deresi lakabıyla tanımlamışlardır.

Elde edilen Zazaca lakaplar, yöre halkının birbirleriyle sıkı ve samimi ilişkilerinin olduğunu, kişilerin yaşanan olaylar ve durumlar karşısında gözlem ve değerlendirme kabiliyetinin ne kadar güçlü olduğunu göstermiştir. Lakap takılırken seçilen ifadelerin kişinin karakter ve mizacıyla ne derece uyumlu olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bu da kişilerin yaratıcılık ve mizahî yönlerinin ve gözlem gücünün ne kadar iyi olduğunu göstergesidir.

Çalışma yapılırken fark edilen başka bir husus da şudur: Halkın lakaplarla olan ilişkisi öyle sıkı ve geniş ki nerdeyse yöre halkının tümünün bir lakabı-

nın olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum yöre halkının kültür seviyesini, gözlem gücünü, mizahi anlayışını göstermektedir. Lakaplar takılırken kişilerin bir kusuruna, davranış şekline, giyim ve kuşamına, temizliğine, dış görünüşüne göre verildiği tespit edilmiştir.

Yörede sadece erkekler arasında değil kadınlar arasında da lakap takma geleneğinin yaygın olduğu görülmüştür. Derleme sırasında kadınlardan sağlıklı bilgi alınamamasına rağmen görüşülen kaynak kişilerin ifadeleri ve elde edilen lakaplar bu görüşü destekler niteliktedir.

Çalışmada tespiti yapılan lakapların temel işlevlerinin tarif etmek/tanıtmak, küçük düşürmek, sülaleye dayalı lakaplar ve nesiller arasında bağ kurmak olduğu görülmektedir. Bu bağlamda kişilerin davranış şekillerine, karakteristik özeliğine göre takılan lakaplar ve sülaleye dayalı takılan lakapların çoğunlukta olduğu görülmüştür.

Bingöl'ün Emtağ köyünde yapılan lakap incelemesi, Zaza dili ve edebiyatı için önem taşımakla birlikte bu tür çalışmaların ilklerinden biri olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla bu çalışma esas alınarak Bingöl ili veya herhangi bir ilçesi hakkında daha ayrıntılı bir çalışma yapılabilir.

Kaynakça**1. Yazılı Kaynaklar**

- AKDAĞ, Ömer, "Çeşmelisebil'de Lakaplar ve 1934 Lakap Kanunu", *Tarih, Kültür, Sanat, Turizm ve Tarım Açısından Uluslararası Sarayönü Sempozyumu (24-26 Ekim 2014 Konya) Bildiri Kitabı*, 8, Konya 2015, ss. 725-734.
- AKSAN, Doğan, *Her Yönüyle Dil-Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Cilt: 1-2-3, Ankara 2003.
- ATSIZ, Bedriye, "Lâkaplar", *Tarih ve Toplum Aylık Ansiklopedik Dergi*, Kasım, Sayı: 11, (1984), ss. 26-28.
- ATLI, Sagıp, "Manisa'nın Demirci İlçesindeki Lakaplar Üzerine Bir İnceleme" *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, Haziran Cilt: 41, Sayı: 1. (2017), ss. 102-131.
- BOYRAZ, Şeref, "Lakaplar Konusunda Bazı Dikkatler ve Bir Yöre Örneği", *Türklük Bilimi Araştırmaları*, Sayı: VII, (1998), ss. 107-138.
- BOZKURT, Nebi, "Lakaplar", *İA*, Cilt: 27, İstanbul 2003, ss. 65-67.
- ÇOŞAR, Asiye Mevhibe, "Trabzon'da Kullanılan Lakaplar Üzerine Bir Derleme/Değerlendirme", *TDAY-Belleten*, Cilt: 1, (2003), ss. 27-40.
- DUNDES, Alan, "Halk Kimdir?", Çev. M. Ekici. *"Halk Biliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar" 1* (Yay. Haz.: M. Öcal Oğuz vd.) Ankara 2006), s. 11-26.
- EKİNCİ, Ramazan, *Uşşâkîzâde Hasib'in Zeyl-i Şakâiki (İnceleme-Metin Dizin)*, Basılmamış Doktora Tezi, Manisa: Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Manisa 2014.
- GRÛBA XEBATE YA VATEYÎ, Türkçe-Kırmancca (Zazaca) Sözlük, *Wesanxaneyê Vateyî* (Genişletilmiş 3. Baskı), İstanbul 2009, s. 625.
- İZMİRLİ, Yücel, *"Rodos/Rodoslu Türklerin Lakapları"*, İzmir 2016.
- KARATAŞ, Pınar, "Hekim Folklorunda Stereotiplerin Lakapları Şekillendirmesi ve Fıkralara Yansımaları". *Millî Folklor*, Y. 29. S. 116. (2017), s.129- 142.
- KARDAŞ, Canser, "Muş İli Merkezinde Kullanılan Erkek Lakapları" *Motif Akademik Halkbilimi Dergisi*, Cilt: 11, Sayı: 23, (2018), s. 207-226.
- KAYA, Doğan, *Türk Dünyası Ansiklopedik Türk Halk Edebiyatı Kavramları ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara 2014.
- KESKİNKILIÇ, Esra, "Sultani Lakaplar (veya Devletlü ve Saadetlü Lakaplar)", *Acta Turcica*, "Kültürümüzde İsim", ed: Emine Gürsoy Naskali, Hilal Oytun Altun, Yıl: VI, Sayı: 1-1, Ocak, (2014), ss. 1-22.
- KOMİSYON, *Türkçe Sözlük*. Türk Dil Kurumu Yayınevi, Ankara 1998.
- KÖSE, Nerin, "Marmaris'te Soy-Sülale Adları Üzerine", *Muğla Kitabı*, hzl: Ali Abbas Çınar, İzmir: Printer Ofset, (2004), ss. 269-280.
- ÖZDEMİR, Seyhan ve Ramazan ERDEM "Akademik Örgütlerde İdarî Personel Arasında Kullanılan Lakap Üzerine Bir Çalışma", *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi-Bildiriler Kitabı I*, 12-15 Mayıs 2016, Isparta, ss.
- ÖZKAN, Nevzat, "Adlandırma Yöntemi Olarak Lakaplar ve Büyükkışla'daki Örnekleri", *I. Uluslararası Bozok Sempozyumu 05-07 Mayıs 2016 Bildiri Kitabı*, Cilt: 3, (2016), ss. 180-189.

- ÖZTÜRK, Jale, "Antakya Köylerinde Lakaplar". *Dr. Mehmet Tekin'e Armağan*. (Edt. Sa-
cit Oğuz-Bülent Arı), s. 262-281, (2016), İskenderun: Mustafa Kemal Üniver-
sitesi Yayını.
- SAKAOĞLU, Saim, *Türk Ad Bilimi I Giriş*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları 2001.
- WALTER J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, (Çev. Sema Postacıoğlu Banon) İstanbul: Metis
Yayınları 1999.
- YILMAZ, Abdurrahman, *Zazaca-Türkçe Sözlük (Genç-Bingöl Yöresi)*, Yüksek Lisans
Tezi, (2015), Bingöl Üniversitesi

2. İnternet Kaynakları

- (www.mevzuat.gov.tr erişim tarihi 22.04.2021).
- (<https://sozluk.gov.tr> erişim tarihi 04.05.2021).
- (<https://tr.wikipedia.org> erişim tarihi 04.05.2021).
- (<https://www.youtube.com/watch?v=yVL7qSNCXck> Erişim Tarihi: 24.03.2021).

3. Sözlü Kaynaklar⁴

- K.K.1:** Ayşe Çaça, 1964, İlkokul, Ev Hanımı, Merkez/Elazığ
- K.K.2:** Bekir Elleri, 1990, Üniversite, Kuyumcu, Merkez/Bingöl.
- K.K.3:** Bünyamin Bulukgiray, 1998, Üniversite, Mimar, Emtağ/Bingöl.
- K.K.4:** Belkıs Yıldız, 1985, İlkokul, Ev Hanımı, Karakoçan/Elazığ.
- K.K.5:** Doğan Çaça, 1984, İlkokul, İşçi, Merkez/Elazığ.
- K.K.6:** Enes Bulukgiray, 1991, Lise, Esnaf, Merkez/Bingöl.
- K.K.7:** Eyüp Giray, 1989, Lise, Balcı, Emtağ/Bingöl.
- K.K.8:** Emine Baybarz, 1998, Ortaokul, Ev Hanımı, Merkez/İstanbul.
- K.K.9:** Fatih Giray, 1991, Lise, İşçi, Emtağ/Bingöl.
- K.K.10:** Hasan Bulukgiray, 1958, ilkokul, Çalışmıyor, Emtağ/Bingöl.
- K.K.11:** İsa Bulukgiray, 1992, Üniversite, Öğrenci, Merkez/Bingöl.
- K.K.12:** Kadri Sağdıç, 1989, Üniversite, Balcı, Merkez/Bingöl.
- K.K.13:** Kübra Bulukgiray, 2004, Lise, Öğrenci, Emtağ/Bingöl.
- K.K.14:** Mehdi Elleri, Üniversite, 1983, Müteahhit, Merkez/Bingöl.
- K.K.15:** Melek Okşan, 1989, İlkokul, Ev Hanımı, Merkez/Elazığ.
- K.K.15:** Muhittin Bulukgiray, 1983, Lise, Çiftçi, Emtağ/Bingöl.
- K.K.17:** Musa Bulukgiray, 1981, İlkokul, İşçi, Emtağ/Bingöl.
- K.K.18:** Osman Basatemür, 1990, Üniversite, Balcı, Merkez/Bingöl.
- K.K.18:** Rıdvan Çağatay, 1989, Üniversite, Esnaf, Merkez/Bingöl.
- K.K.20:** Rabia Bukebudraç, 1979, İlkokul, Ev Hanımı, Merkez/Bingöl.
- K.K.21:** Salisa Bulukgiray, 1957, Okur Yazar Değil, Ev Hanımı, Emtağ/Bingöl
- K.K.22:** Sevim Karabulut, 1987, İlkokul, Ev Hanımı, Merkez/Elazığ.

4 Kaynak kişilerin künyeleri "adı, soyadı, doğum tarihi, eğitim durumu, mesleği ve ikamet adresi" sıralamasıyla verilmiştir. Metin içerisinde ise gönderme yapılan kaynak kişiler "K.K.1" örneğinde olduğu gibi kısaltılarak verilmiştir.

- K.K.23:** Sıraç Bulukgiray, 1997, İlkokul, İşçi, Emtağ/Bingöl.
K.K.24: Sıdika Bukebudraç, 1951, İlkokul, Ev Hanımı, Merkez/Bingöl.
K.K.25: Saim Bukebudraç 1973, Lise, Güvenlik, Merkez/Bingöl.
K.K.26: Ümit Çaça, 1993, Lise, İşçi, Emtağ/Bingöl.
K.K.27: Yusuf Taş, 1991, Üniversite, Gazeteci, Merkez/Bingöl.
K.K.28: Zeynep Bulukgiray, 1994, Üniversite, Öğretmen, Merkez/Bingöl.
K.K.29: Zeynep Bulukgiray, 1981, İlkokul, Ev Hanımı, Emtağ/Bingöl.
K.K.30: Ziyadin Bulukgiray, 1988, Lise, Turizm, Merkez/Bingöl,

**SCHOOLS AND TEMPLES AS EDUCATIONAL INSTITUTIONS OF
NON-MUSLIMS IN ANATOLIA IN THE XIIIth CENTURY**

Tunay KARAKÖK*

Abstract

In XIIIth century, after the Battle of Manzikert in 1071, Kutalmışoğlu Süleymanşah' leadership of the organization has been largely realized in Anatolia (Turkey) that a century Anatolian Seljuk Empire's domination continued. So much so that the first half of the century in question gives the image of Anatolia where a Seljuk rule was established, while the second half is an Anatolia where Turkish political unity and the authority of the Anatolian Seljuk State disappeared as a result of the Babais' Revolt in 1239 and the Kösedag Wars in 1243, where confusion, chaos and instability prevailed. In this century, when the Anatolian Seljuk domination basically existed in small regional political structures known as the principalities in some places and which we see that they reached more than twenty large and small political structures, in Anatolia, besides Muslim subjects, there were also a considerable number of non-Muslim subjects and We see that Muslim Turks, who have been around two hundred years after their arrival, and these subjects live together. In addition to being in political structures, the educational activities of these subjects, who are seen to be in a religious, economic and socio-cultural fusion with Muslims, also take an important place in socio-cultural life. Here in this study; the institutions that have an important place in the education and training activities of Christian and Jewish subjects such as Greek and Armenian living in Anatolia in the XIIIth century are discussed. The subject of education, which is tried to be evaluated in terms of schools and mâbeds serving as schools, has been addressed by making use of the sources of the period and modern sources written in parallel with these sources.

Key Words: XIIIth Century, Anatolia, Non-muslim, Education

**XIII. YÜZYIL ANADOLU'DA GAYRİMÜSLİMLERİN EĞİTİM
KURUMLARI OLARAK OKULLAR VE MÂBEDLER**

Özet

XIII. yüzyıl; Anadolu coğrafyasında 1071 Manzikert Meydan Muharebesi sonrası İznik ve çevresinde Kutalmışoğlu Süleyman Şah önderliğinde kuruluş sürecini büyük oranda gerçekleştirmiş olan Anadolu (Türkiye) Selçuklu Devleti'nin hâkimiyet sürdürdüğü bir asırdır. Öyle ki söz konusu asrın birinci yarısı tam bir Selçuklu hükümrانlığının tesis olduğu Anadolu görüntüsü verirken, ikinci yarısı ise 1239 yılındaki Babailer

* Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, tkarakok@bartin.edu.tr. ORCID: 0000-0003-4028-2148
(Makale Gönderim Tarihi: 13.04.2021-Makale Kabul Tarihi: 20.05.2021)
DOI: <https://doi.org/10.53440/bad.915059>

İşyani ve 1243 yılındaki Köseadağ Savaşları neticesinde Türk siyasi birliğinin ve Anadolu Selçuklu Devleti otoritesinin ortadan kalktığı, karışıklığın, kargaşanın ve istikrarsızlıkların hâkim olduğu bir Anadolu görünümlü vermektedir. Temelde Anadolu Selçuklu hâkimiyetinin özelde ise yer yer beylikler adı ile bilinen ve irili ufaklı yirmiden fazla bir sayıya ulaşmış olduklarını gördüğümüz bölgesel küçük siyasal yapılarında varlık gösterdiği bu yüzyılda Anadolu'da Müslüman tebaanın yanında Müslüman olmayan tebaanın da azımsanmayacak kadar sayıda olduğunu ve hali hazırda Anadolu'ya daha gelişlerinin üzerinden iki yüz yıl kadar bir süre geçmiş olan Müslüman Türkler ile bu tebaanın iç içe yaşadığını görmekteyiz. Siyasi yapıların içinde yer almalarının yanında dini, ekonomik ve sosyo-kültürel olarak ta Müslümanlar ile bir kaynaşma içine girdikleri görülen bu tebaanın eğitim öğretim faaliyetleri de sosyo-kültürel hayatın içerisinde önemli bir yer edinmektedir. İşte bu çalışmada; XIII. yüzyıl Anadolu'da yaşayan Rum ve Ermeni gibi Hristiyan tebaa ile Yahudi tebaanın eğitim ve öğretim faaliyetlerinde önemli bir yer tutan eğitim kurumları ele alınmıştır. Okullar ve okul görevi gören mâbedler özelinde değerlendirilmeye çalışılan eğitim kurumları konusu, dönemin kaynakları ve bu kaynaklara paralel olarak yazılmış olan modern kaynaklardan da yararlanılmak sureti ile ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: XIII. yüzyıl, Anadolu, Gayrimüslim, Eğitim

Introduction: The Political Structure of the Anatolia in the XIIIth Century

The XIIIth century was a period of many political turmoil in Anatolia. Between 1095 and 1270, the crusader attacks of the European Catholic Christians to take the Middle Eastern lands in the hands of the Muslims, upon various promises and demands of the Pope, affected Anatolia. In the XIIIth century, Babai revolts broke out in 1239 as a result of the unjust administration of Kaykhusraw II, the sultan of the Anatolian Seljuk state, against the Turkmen who migrated to Anatolia from Azerbaijan and Khorasan with the Mongol invasion.

With the victory of Manzikert, the gates of Anatolia were opened to Turkish-Islamic culture, but the Byzantine Empire and culture, which had been the baskın power in the Anatolian geography for many years, continued to resist this new culture and its representatives. Just as the political authority of Byzantium in Anatolia was destroyed with the victory in 1071; having been conquered by Muslim Turks, Anatolia had become an intense field of activity. Besides Turks, different elements such as Iran and Arabs had migrated to the region. In this respect, Anatolia had become a neighborhood where many national cultures met and interacted with each other. The native Christian Greeks, Armenians and Assyrians of Anatolia had to come face to face with the nations that were mostly Muslim and had to live together

(Şeker, 1997: 49; Şeker, 2002: 66, 91). Undoubtedly, there were groups and groups belonging to various religions and sects in Anatolia in these centuries. However, in general, members of the religion of Islam and Christianity were at the forefront. The fusion of those who belonged to the two religions in question always favored Muslims and the Islamization of Anatolia took place in a short time (Turan, 2012: 46-49; Turan, 2002: 65; Yücel, 1995: 41-44; Sevim-Mercil, 2004: 66-67; Agacanov, 2006: 91; Cahen, 2000: 59).

The Köseadağ War with the Mongols in 1243 reversed the fortune of the Anatolian Seljuk State and three years later the Mongols set foot on the Anatolian lands. This was the beginning of a half century full of ravages, looting, throne fights among Seljuk princes and popular revolts. This period constitutes an important period of Anatolia in terms of Islamization as well as politically. As it is known, the Anatolian Seljuk State entered the Mongolian yoke, starting from around 1250. The first years were spent with throne fights between the Seljuk princes, which seemed to work well for the Mongols. For this reason, sometimes the princes supported one, sometimes the other. But in the end, they had to take over themselves because of the turmoil that ensued; Thus, they established their own administrative mechanisms by appointing general governors to Anatolia from 1277. These events worried the Turkmen lords and tribes. Especially those who were on the Byzantine border started to act as if they were semi-detached with the advantages of staying away from the control of the Mongolian central administration in these lands, they conquered with their own efforts. Turkmen sultans such as Aydinids, Mentese, Hamidids, Sarukhanids, Karesids, Karamanids and Ottomans were trying to expand in their own regions against Byzantium whenever possible, while at the same time they made an effort to establish a solid social and cultural structure (Bedirhan, 2004: 95-97; Cahen, 2000: 119-121; Baykara, 2002: 351-353). Towards the end of the XIIIth century, Byzantine lands in Anatolia were now receding to the southern basin of the Marmara Sea. The political, military, economic and religious struggles that took place between the Anatolian Seljuk State, the Byzantine Empire and the Ilkhanid State, which was an effective power in the Anatolian geography in the aforementioned century, will not prevent a new political power from emerging and taking the lead in the struggle for domination at the end of the century. This new power, known as the Ottomans principality, became stronger in a short time with political and military successes and finally, by the XVIth century, it managed to dominate the entire Anatolian geography alone (Turan, 2012: 97, 104, 116; Yücel, 1995: 66-69; Cahen, 2000: 74-75; Zeydan, 2012: 52; El Cez-

vi, 2011: 69; Metin, 2012: 93; Kara, 2006: 109-116; Gordlevski, 1988: 72-74;

Non-Muslims Of Anatolia In The XIIIth Century

Before the Manzikert victory, while the Christian people were dominant in Anatolia, the sources grouped them as Greeks, Armenians and Assyrians, and the Jews stood like the parts of this dominant structure. After Manzikert, it is seen that Anatolia's Turkification and Islamization took place until the XIIIth century with the Muslim-Turkish element emigrating from Central Asia, Iran and other Islamic countries. Despite this, the Christian and Jewish people continued their existence in the minority status. Before Manzikert, the people in Anatolia were Christians. Christianity is among the religions that have the most believers in the world and subsequently decayed. The founder, İsa who Jews gave the title of Christ, the Greeks Christ, and those who believed in him Christians, which means consecrated (Ocak, 1983: 62-63; Houtin, 1984: 439).

Before the Anatolian Seljuk conquests, peoples of different religions, religions and sects lived in Anatolia. Of these, the Greeks were the leading people of the Anatolian people in terms of population and influence. Armenians were especially deployed in the Eastern Anatolia region where the Seljuks started their Anatolian conquests. Syriacs and relatively few Jews were also in Anatolia. In other words, when we look at the table, the peoples of the XIIIth century Anatolia are considered in three different groups with names such as Christians, Greeks, Armenians, and Assyrians, and finally they appear as Jews (Kemaloğlu, 2012: 171-172; Aktaş, 1996: 424).

First of all, if we look at the Christians from the peoples of the period, the first group we come across is the Greeks. Franz Babinger stated that the word "Greek" was an expression indicating the Roman and Byzantine Empires, sometimes used for "Roman state" and sometimes "Byzantine". Tuncer Baykara, in one of his works, stated that the Turks described those living in the west of the former inhabitants of Anatolia as Greeks and those living in the east of Anatolia as Armenian. What we mean here by the word "Greek" will be the Byzantine people, who live in the Anatolian lands of Byzantium and are almost all Orthodox (Babinger, 1993: 766; Baykara, 1997: 60; Baily, 2006: 41-59). Greeks, before the Seljuk Conquests, were the most crowded and it was the wealthiest, most educated and therefore the most active non-Muslim nation (Benjamin-Petachia, 2001: 42). It is known that the Greeks, who gave their names to Anatolia and formed the most crowded part of the population before the Turks, have lived in Anatolia since the ear-

liest ages, continued their existence in time, and adopted this religion with the advent of Christianity. However, as these peoples accepted different sects of Christianity, some were called Greeks and some were called Armenians (Umar, 1988: 181; Baykara, 2004: 235). During the Seljuk period, the population in the cities was composed of Muslim Turks, Greeks and Armenians. However, the Greeks and Armenians, who were regarded as townspeople, constituted almost half of the city's inhabitants with the best estimate. Regardless of the Greek Pontus State in the Eastern Black Sea Region, the small Kingdom of Armenia in Çukurova and the Thrace regions, after the Seljuk conquests, 90% of the Anatolian population was Turks and the remaining 10% consisted of other non-Muslim elements, mostly Greeks and Armenians. During the period from the entry of the Turks to Anatolia to the end of the Turkish National Struggle, the Greeks, including the principalities, protected their religious and national identity under the roof of the Turkish states. They were not recruited like other non-Muslim communities. They were treated differently only in terms of taxes, and because of their trade, they represented the wealthy in general and lived a prosperous life (Rice, 1961: 49, 66, 78, 115; Akdağ, 1974: 14; Baykara, 2004: 235; Kafalı, 1997: 14-15; Barkan, 1952: 285).

Looking at the Armenians, another non-Muslim people of Anatolia of the period; The places that Armenians regard as "homeland" in the Eastern Anatolia region remained under Roman, Persian, Byzantine, Seljuk and finally Ottoman sovereignty, especially since they are located on the invasion routes reaching Anatolia. Armenians, who are among the inhabitants of Eastern Anatolia, have a long and troubled history. Non-Orthodox Gregorians separated from Greeks. They formed the Armenian nation. As an ethnic community, Armenians had adopted Christianity in the early fourth century. In the country where the Armenians lived, an Armenian priest named Kirkor Lusavoriç founded the first Christian church and Christianity started to spread in this region for the first time under his leadership. For this reason, those affiliated with this church were called Gregorian. The religious beliefs and rituals of the Gregorians differed significantly from Orthodox and Catholics. Since the Armenian Gregorian Church was a Monophysite, it was declared a heretic by the Catholic and Orthodox churches. Although Orthodox Byzantines made many attempts to establish religious unity with Gregorian Armenians, they were not successful (Rice, 1961: 69). Especially starting from the middle of the 11th century, after eliminating the Armenian political establishment in Eastern Anatolia, which attempted many bloody rebellions,

it forced them to deport. As a result of these attempts, the conflicts between the Byzantine official authority and the Armenians increased and the Byzantines abolished the Armenian Kingdoms and Principalities in the east and dispersed their people by deporting them to different parts of the empire lands in the Balkans and Anatolia (İzgi, 2002: 6-7; Soykan, 1999: 210; Sevim, 1983: 13; Küçük, 1996: 557). Before the Seljuks, the Armenians were in the form of small political associations, known as the kingdom, under the rule of two large family branches (Bagratuni and Ardzruni), in the Eastern-Black Sea coasts, Georgia and Armenia, and the Van lake basin named Vaspurakan, subject to the Byzantine Empire. When the Seljuks started their conquests in Anatolia, the Armenians started to migrate to the south. After the Turks settled in Central Anatolia and then moved westward, Byzantium's contact with these regions was cut off. Philaretos, the Byzantine general of Armenian origin, who was previously assigned to defend the Malatya- Antakya line by the Byzantines against the Turks, took advantage of the turmoil and dominated the Armenians who remained loyal to Byzantium. He settled his son Barsam in Urfa, as he settled in Antakya by massacring the Greeks. Recognizing the sovereignty of the Great Seljuk ruler Malik-Shah I, Philaretos was able to maintain his rule over the Armenians until 1085 by paying taxes to Suleyman Shah and the Syrian Seljuk ruler Tutush. When Suleyman Shah, who captured Tarsus and Adana in 1082 and 1083, conquered Antakya in 1085, Philaretos fled with his son Barsam in Urfa. However, since he was not accepted by his son, he became a Muslim and settled in Marash. The Armenian principality founded by Philaretos came to an end. The continuous regression of Byzantium against the Seljuk moves made it possible for the regions where Armenians lived to pass easily to the Turks. As a result of the Turkish conquests, the Cilicia plain, Marash, Tarsus, Aintab, Edessa region were isolated from Byzantium, and the region was left to the Armenians. Armenians established small principalities here (Sevim, 1983: 41; Merçil, 2005: 73-74; Kafesoğlu, 1983: 69). Despite Turkish domination with the Seljuks, Erzincan remained as a large Armenian city. The Armenians almost showed loyalty to the sultans and thought that they were treated well, and only mourned for their deceased king. Because of their loyalty, Armenians were described as "millet-i sâdıka" in the sense of "loyal nation" in Ottoman history. However, they were also affected by the nationalism movement that spread to the world with the French Revolution during the First World War and they rebelled by taking advantage of the support of the imperialist powers in line with their own interests (Topçuoğlu, 2010: 589-597; Vryonis, 1971: 238).

Another period is the Anatolian people, the Assyrians. The population of Syriacs in the world was around 3-4 million in the early 1990s. About 50,000 of them live in Mardin and Istanbul. There are active monasteries and churches. For centuries, the Syriac Church has been regarded as a “heretic” or “perverted” Christian sect by the Catholic and Orthodox Churches. Until the arrival of Islam in the region, they were subjected to great prosecution. Syriacs are actually members of the Antakya Church, which was established in the early days of Christianity (Çelik, 1987: 13). During the first conquest period of the Seljuks, Syriacs and Armenians constituted the majority of the population in Malatya and Edessa cities. During the Syrian campaign of Alparslan, there were 20,000 Syriacs and 8,000 Armenians in Edessa. XIII. Even at the beginning of the century, the Syriac and Armenian population in these cities were still in majority. Barsuma monastery, which was located around Malatya during the Anatolian Seljuks period, was an important religious center of the Syrians, gradually weakened, after the penetration of Islam into the regions dominated by the Assyrian Church, it lost its supporters and became today. Although the term Syriac belongs to various races, today it is used as the name of the supporters of a Christian sect and church (Çelik, 1987: 1, 2, 44, 71; Urfalı Mateos, 2000: 98; Turan, 1980: 75).

Within the scope of this study, the Jews as the last non-Muslim community of Anatolia were considered. Jews are also found in a small minority in Anatolia in the XIIIth century. After the Roman Emperor Titus took Jerusalem in 70 AD, he subjected the Jews to massacre. Jews who escaped from this prosecution migrated to Anatolia, where they continued their religious and cultural structures. It is known that there was a small Jewish community in the inner parts of Anatolia during the Byzantine period. The Jews living in Antalya continued their residence here after the conquest of the city by the Seljuks. Information about the Jews in the Seljuk period is mostly included in Eflâki's work. Eflâki mentions that during the Mawlana period there was a Jewish neighborhood in Konya and a rabbi drinking wine here. It is known that there were Jews among the Seljuk Turks and even one of the Seljuk Sultans of Konya was a Jewish vizier. Most of the Jews in the Seljuk country came from outside, seeing the commercial development in the XIIIth century. Like the Armenians and Assyrians, they were generally satisfied with living under the Turkish rule. Since they had a valid profession like a doctor or a money chancellor at that time, starting from the Seljuk palaces, they were treated with respect by the rulers and in the big cities. A Jewish traveler named Benjamin from Tudela, who traveled around Anatolia in the XIIIth century, saw

the Jews as “allies of the Turks”. A Jewish writer who Avram Galanti, Jews, Seljuks and later Turks talking about the situation in the administration of the Jews in Turkey as they always lived comfortably, the country that get along well with the people and the government has mentioned that the protection of the vault to which they comply with state laws (Barudel, 1994: 185, 191-192; Eflaki, 1959: 213; Cahen, 2000: 213; İbn Batuta, 2007: 219; Tudela’lı Benjamin & Ratisbon’lu Petachia, 2001: 79; Galanti, 1947: 8; Aksarayi, 2000: 124).

Schools And Temples As Educational Institutions Of Non-Muslims In Anatolia In The XIIIth Century

Schools and temples, a topic that gained importance in the educational activities of non-Muslims living in Anatolia in the XIIIth century, are actually considered as a pending title, which is generally included in the socio-cultural activities of the societies, and mostly because there is not much information in the sources. However, the period in Anatolia is a subject of education that has an important place in the socio-cultural relations of non-Muslim subjects and Muslim subjects. When approached from this framework, the subject of non-Muslims’ educational institutions turns into an important topic (Vryonis, 1971: 239, 241).

Anatolia has been under the cultural influence of the religion of Islam since the Umayyad period. However, the majority of the indigenous people were Christians. After the Turks conquered Anatolia, an intense cultural interaction took place between Muslim and non-Muslim groups. These relations have continuously improved in favor of Muslims. As it is known, Islam expresses a positive opinion for the prophets of both Judaism and Christianity religions. For, all divine religions and prophets are venerable by Muslims. In fact, belief in the prophet is one of the basic principles of the religion of Islam. In XIIIth century Anatolia, religious communities that belong to three religions (Christianity, Judaism, Islam) are found. These communities are mostly Muslims, less Christians than them, and Jews as a small minority community by population density. Muslims; Christians in mosques, madrasahs, lodges, lodges and scientific assemblies; In churches and monasteries, Jews continued their religious lives in synagogues and synagogues. Educational institutions and educational activities of non-Muslim communities living in major Anatolian cities such as Ahlat, Erzurum, Sivas, Konya, Malatya, Erzincan and Harput are also important in terms of their application forms and scope (Vryonis, 1971: 254-255).

Education is always an important issue in all religions. For, it is an important event to include educated people and the society in these activities, even if they are literate, in order to understand the orders and prohibitions of that religion thoroughly and to read and comprehend the holy book. At this point, the same was true for non-Muslim subjects in 13th century Anatolia. When we look at this really in action; Churches and monasteries appear as educational institutions of non-Muslim subjects in Anatolia of the period. They did not have madrasah type high schools like Muslims. Unfortunately, it is very difficult to find too many resources on these issues. However the number one educational institution for the Christian subject is churches and monasteries. Awḥad-al-dīn Kermānī who visited these monasteries in Anatolia during the period; In their relations in Mardin and Diyarbakır, those who are economically strong are admitted to the church, the poor are not admitted, a priest in the church in Diyarbakır guides the people, and mentions the acceptance of Islam as a result of his theological discussions shows that education and training are carried out in churches and monasteries (Akdağ, 1974: 99, 101, 110, 126, 432-433; Anonim, 1969: 121; Eflaki, 1959: 284; Turan, 1988: 43). In addition, by going to White Monastery (Aya Khariton), which is located near Konya, Mawlana, the religious and cultural information exchange of priests from various regions of the country sheds light on the issue. When we look at it, the educational institutions that we see that educational activities are not carried out within the framework of a curriculum or program, the non-Muslim schools that draw the picture, which serve as churches and monasteries, have played an important role for the non-Muslim subjects in Anatolia (Eflaki, 1959: 284-285; Cahen, 2000: 97-103; Tuncer, 2017: 75-79).

As can be understood from all this information, as it is included in the sources, information about the educational institutions of the Christian elements is more frequently encountered in this period, while the Jews, which are generally a closed community, can only go beyond saying that they fulfill their needs in synagogues or in ruins. When we start to examine the subject in more detail, religious places are the first places for educational activities for all non-Muslim communities. These places, which we know as a kind of temple, are not only places where religious activities are performed, but also places where educational activities are performed. Among the non-Muslim elements living in Anatolia during this period, the Greeks were orthodox, the Armenians were Gregorian, Catholic and Protestant, but the Assyrians belonged to the Nestorian sect. Jews, on the other hand, were drawing the image of a closed congregation.

The oldest Christian temples of Anatolia were around Cappadocia. The Turks did not touch these structures in the form of churches or monasteries carved into the rocks after 1071 Manzikert. According to the records of the Armenian Gregorian church, there were bishops in Kayseri, Malatya, Sivas, Niksar, Göksun, Elbistan and Tzamandos in Anatolia in this century. These psychopaths also asked for help or support from the Anatolian Seljuk State from time to time. Erzincan and Erzurum were important Armenian cities in this context. Sis (Kozan) Van (Akdamar) and Eçmiyazin were the most important patriarchate centers. In this context, the shrines of the Armenian communities were mostly on the southeastern Anatolian borders (Cahen, 2000: 208, 211; Küçük, 1983: 736-137; Turan, 1980: 231-232). Barsuma Monastery, which was the patriarchal center of Assyrians among the Christian, nasturi and monophysite religious communities of Arab origin, was an important cultural center with its large religious staff and rich foundations. In addition, Antakya, Kayseri, Elbistan and Mardin Deyr ez Zor churches and monasteries were also important religious centers of this community. At the same time, these places, which are both a temple and an educational home, perform important functions in the name of education in Anatolia for Christian subjects. Konya, Sivas, Kayseri, Aksaray, Ankara, Amasya, Kastamonu, Denizli, Antalya, and Canik were among the other places where there were temples and educational institutions for the Christian population. According to Ak Manastır and Eflaki located in Konya-Sille, together with the Greek and Armenian churches located in the south of Konya Alaaddin Hill, a Jewish synagogue located in Konya and the rabbi assigned to this synagogue contributed to the educational activities of non-Muslim communities in the Anatolian period (Cahen, 2000: 206, 211-213; Konyalı, 1964: 1078, 1083; Eflaki, 1959: 463).

Acting on the foresights of the religion they believed in, Muslims tried to extend the period and areas of rule by making them loyal to the state rather than persecuting the non-Muslim subjects who were the inhabitants of the lands they dominated in XIIIth century Anatolia. The non-Muslims of the period who were left to their own in education and training activities as in all areas of life; While carrying out these activities in their shrines, over time, they reached a level that they can also take part in state positions. In these times, when we see that the children of charity, who were raised as Muslims in a system we call Devshirme, were able to take part in civil or military positions at the state levels; Nevertheless, we should not ignore the importance of temples or educational institutions they call schools for non-Muslims.

Churches, monasteries and synagogues, which continued their activities with an understanding based on religious education, even though they were not planned and scheduled, served as important educational institutions for the Anatolian period. These places, which continue their activities with an understanding aiming to be a good Christian or Jewish, also appear as places where basic religious knowledge, basic mathematics knowledge, basic health and knowledge to be used in daily life are taught. The shrines, which are known as priests, priests, rabbis or Virgo, but ultimately carry out educational activities through people who are clergymen, are known as institutions that carry out educational activities in Anatolia until the establishment of schools in a modern sense.

Conclusion

Regardless of the rate of the Turkish population in Anatolia, it is a fact that there are not many Muslims everywhere. We sometimes see that political or religious reasons lead to the development of relations between the dominant Turks and the Christian church under their patronage. Non-Greek Christians were generally very pleased with their situation under the rule of the Turks, because they were now freed from the pressure of the Byzantine Church. Since the differences between the various sects of Christians did not concern the Seljuks, they did not tend to favor one sect over another. The sultans, whose tolerance was spoken of with great praise, were the ones who served the purposes of Islam the most: On the one hand, they gave Christians the opportunity to manifest their beliefs in their own cities as they wish, on the other hand they formed exemplary Muslim cities. They realized that cultural dominance was just as important as political domination. As a result, non-Muslims enjoyed the rights granted to them by Islamic law during the Seljuk period, which was the dominant power in Anatolia. They settled some of their legal issues through their own communities and also fulfilled their duties against the state.

In XIIIth century Anatolia there was a social structure consisting of nations belonging to various religions, languages, races and cultures. Looking at the Seljuks who were the rulers of the period and the principalities, the dominant element was the Turkish nation, and the non-Muslim elements that continued to live under the rule of the dominant elements were governed within the framework of certain legal statuses. In other fields, in accordance with the privileges given to them and their socio-economic status, they have established their schools in education and training activities besides their

own institutions, and continued their education in their own language and outside the state control, depending on their religious and cultural organizations. As it is known, education and training is one of the most important indicators of the socioeconomic situation. Non-Muslims have become a qualified element with the opportunities provided by the state in terms of education, have kept their own culture alive and have become conscious of their independence. Dominant elements accepted education for non-Muslims as part of religious and sect privileges. Non-Muslim nations established and operated their schools through their own congregational organizations, just as they managed their temples themselves. In addition to churches which are schools and local communities in the first level of education for people, synagogues and similar temples, each congregation had a school connected to them. Secondary schools and teacher training schools were administered by the nation organizations. Each church served as a true educational guard under the supervision and supervision of its spiritual chiefs. The schools administered by non-Muslim nations were completely independent. Non-Muslims were able to teach in local languages in these community schools and arrange their curriculums as they wished. The state had never inspected these schools or did not require them to be inspected before. Non-Muslims were given the opportunity to act in an autonomous status in the field of education as well as in the field of religion and sect. Over time, community schools have become institutions where non-Muslims are taught their own history and culture, instilled in their ideas of independence, and even caused foreign states' politics for the sake of their national independence.

References

- AKDAĞ, Mustafa, *Türkiye'nin İktisadi ve İctimai Tarihi*, I, İstanbul 1974.
- AKSARAYÎ, Kerîmüddin Mahmud, *Müsameretü'l -Ahbâr ve Müsayeretü'l-Ahyâr*, Nşr. Osman Turan, Çev. Mürsel Öztürk, Ankara 2000,
- AKTAŞ, A., "Anadolu Selçukluları Dönemi Hoşgörü Ortamında Müslüman-Gayr-i Müslim İlişkileri", *Erdem*, C. 8, Sayı: 23/II, Ankara 1996, s. 423.
- ANONİM (), *Menakıb-ı Evhadüddîn-i Kirmanî*, Yay. B. Furuzanfer, Tahran 1969.
- BABİNGER, Franz, "Rum", *İA*, IX, MEB Yay., İstanbul 1993, s. 766.
- BAİLY, A., *Bizans Tarihi II*, Çev. Haluk Şaman, İstanbul 2006.
- BARKAN, Ö. L., "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeler", *Vakıflar Dergisi*, Sayı: II, s. 279-304, Ankara 1952.
- BAYKARA, Tuncer, *I. Gıyaseddin Keyhüsrev (1164 – 1211)*, TTK Yay., Ankara 1997.
- BAYKARA, Tuncer, "Türkiye Selçuklu Döneminde Toplum ve Ekonomi", *Türkler*, VII. Yeni Türkiye Yayınları, 323-378, Ankara 2002.
- BAYKARA, Tuncer, *Türkiye Selçuklularının Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, İstanbul 2004.
- BEDİRHAN, Yaşar, Atçeken, Zeki, *Selçuklu Müesseseleri ve Medeniyet Tarihi*, Eğitim Kitapevi, Konya 2004.
- BRAUDEL, Fernand Braudel, *II. Felipe Döneminde Akdeniz*, II, Çev: Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara 1994.
- CAHEN, Claude, *Osmanlılardan Önce Anadolu*, Çev: Erol Üyepazarı, İstanbul 2000.
- ÇELİK, Mehmet. *Süryani Kilisesi Tarihi*. İstanbul 1987.
- EFLÂKÎ, Şemseddin Ahmed el-Ârifî, *Menâkıbu'l Ârifin*, Nşr. Tahsin Yazıcı, Ankara 1959.
- GALANTİ, Galanti, *Yahudiler ve Türkler*, İstanbul 1947.
- GORDLEVSKİ, *Anadolu Selçuklu Devleti*, Çev: Azer Yaran, Ankara 1988.
- GRİGOREVİÇ, Sergey, Agacanov, *Selçuklular*, Çev: Ejber N. Necef, Ahmet R. Annaberdirev, İstanbul 2006.
- HOUTİN, Albert, "Hıristiyanlığın Kısa Tarihi", Çev. A. Küçük, *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, XXV, Ankara 1984, s. 437-455.
- <https://www.guncelkaynak.com/nedir/beylikler-donemi/>, a. d. 05.02.2021
- İBN BATTUTA, Ebû Abdullah Muhammed bin Abdullah el-Levati et-Tancî , *Büyük Dünya Seyahatnamesi, (Tuhfetü'n-Nûzzâr fî Garâibi'l-Emsar ve'l-Acâibi'l-Es-far)*, Haz. Ali Murat Güven, İstanbul 2007.
- İZGİ, Ömer, "Türkler ve Ermeniler: Osmanlı Deneyimi", *Osmanlı'nın Son Döneminde Ermeniler*, Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yay., Ankara 2002.
- KAFALI, Mustafa, *Anadolu'nun Fethi ve Türkleşmesi*, Ankara 1997.
- KAFESOĞLU, İbrahim, Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, İstanbul 1953.
- KARA, Seyfullah, *Selçukluların Dini Serüveni Türkiye'nin Dini Yapısının Tarihsel Arka Planı*, İstanbul 2006.
- KEMALOĞLU, Muhammed, "Türkiye Selçuklularında Gayr-ı Müslim Tebaa ile Kurulan Sosyal İlişkiler", *Mehmet Akif Ersoy Üniv. Sosyal Bilimler Dergisi*, 4, 7, (2012), s. 168-185.
- KONYALI, İ. Hakkı, *Konya Tarihi*, Konya 1964.

- KÜÇÜK, A., "Türklerin Anadolu'da Azınlıklara Hoşgörüsü", *Erdem*, C. 8, 23/II, Ankara 1996, s. 557.
- KÜÇÜK, Abdurrahman, "Ermeni Katoğikosluğu ve Ermeni Meselesine Dair Bir Arşiv. Vesikası Üzerine", *AÜİFD*, XXVI, Ankara 1983, s. 736-737.
- MERÇİL, Erdoğan, *Büyük Selçuklu Devleti*, İstanbul 2005.
- METİN, Tülay, *Selçuklu El kitabı "Selçuklular Çağında Şehir Hayatı"*, Ankara 2012, s. 509-542.
- OCAK, Ahmet Yaşar, *Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul 1983.
- RİCE, T. T., *Ancient Peoples and Places The Seljuks in Asia Minor*, Thames and Hudson, London 1961.
- SEVİM, Ali, *Genel Çizgileri ile Selçuklu – Ermeni İlişkileri*, TTK Yay., Ankara 1983.
- SEVİM, Ali, Merçil, Erdoğan, *Selçuklu Devletleri Tarihi Siyaset, Teşkilat ve Kültür*, TTK Yay., Ankara 2004.
- SİBT İBNU'L-CEZVİ, *Mir'âtü'z-zamân Fi Târîhi'l-Âyân'da Selçuklular*, Çev: Ali Sevim, TTK Yay., Ankara 2011.
- SOYKAN, Tankut, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayr-i Müslimler*, Ütopya Kitapevi, İstanbul 1999.
- ŞEKER, M., *Fetihlerle Anadolu'nun Türkleşmesi ve İslamlaşması*, Ankara 1997.
- ŞEKER, M., *Anadolu'da Bir Arada Yaşama Tecrübesi*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 2002.
- TOPÇUOĞLU, A. A., "Gayrimüslimlerle Sosyal İlişkiler Hakkında İslâm Hukuku Açısından Bazı Mülâhazalar", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, The Journal of International Social Research*, 3/10, (2010), s.584-596.
- TUDELA'Lİ BENJAMİN & Ratisbon'lu Petachia, *Orta Çağda İki Yahudi Seyyahın Avrupa, Asya ve Afrika Gözlemleri*, Yay. Nuh Aslantaş, İstanbul 2001.
- TUNCER, Ömer, *13. Yüzyıl Anadolu Devrimi: Sosyal Sınıflar, Kültürler ve Osmanlı'da Karşıdevrim Süreci*, İstanbul 2017.
- TURAN, Osman, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1980.
- TURAN, Osman, *Selçuklular Hakkında Resmi Vesikalara*, Ankara 1988.
- TURAN, Osman, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, İstanbul 2012.
- TURAN, Refik, "Türkiye Selçukluları ve Anadolu Beyliklerinde Teşkilat", *Türkler*, 7, Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s. 151-168.
- UMAR, Bilge, *Türkiye Halkının Ortaçağ Tarihi*, İstanbul 1988.
- URFALI MATEOS, *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952 – 1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136 – 1162)*, Çev. Hrnt D. Andreasyan, TTK Yay., Ankara 2000.
- VRONIS, Jr. S., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization From the Eleventh Through the Fifteenth Century*, Los Angeles 1971.
- YÜCEL, Yaşar, *Türkiye Tarihi Fetretten Osmanlıya Kadar (1018-1030)*, I, TTK Yay., Ankara 1995.
- ZEYDAN, Corci, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, I, İstanbul 2012.

BENLİĞİN TASARIMI OLARAK TOPLUM VE BEDEN (BİNGÖL ÖRNEĞİ)*

Hakan ÖNALAN**

Özet

Bir insanı başka insanlardan ayıran, kendisini başkalarından farkı olarak bilme (özbilinç) ve tanıma anlamında (özvarlık) kullanılan benliğin oluşumu her toplum ve zamanda ötekinin varlığı ile mümkün oluyor- sa da bireysel bir performans olarak - şahsın bizatihi kendi tercih ve arzuları doğrultusunda- şekillenmesi zamandan zamana ve toplumdan topluma farklılık gösterebilmektedir. Geleneksel topluma nazaran içinde bulunduğumuz tüketim toplumunda benlik, hiç olmadığı kadar bedenin sembolik görünümüyle iç içe geçmiş durumdadır. Daha açık ve kapsayıcı olarak bir kişinin kendini nasıl görüp algıladığı beden dolayımında daha bir görünür olmaktadır. Bu anlamda Bingöl gibi geleneksel toplumdan geç modern topluma geçişin gerilimli ilişkisini bir arada tecrübe eden bir toplumda fitness salonlarına gidenlerin beden algılarını ve beden inşalarını, yine onların bakış açısı ölçüsünde ve yapısal değişimler bağlamında değerlendirmek önemli görünmektedir. Bu amaç doğrultusunda çalışma nitel araştırma yöntem ve teknikleri esas alınarak yapılmaktadır. Özellikle de Bingöl merkezde son yıllarda sayıları gittikçe artan fitness salonlarına giden bireylerin beden ve benlik algıları ile beden ve benlik inşaları üzerine yapılan bu çalışma, fenomenolojik desenle örülü nitel bir çalışmadır. Söz konusu çalışma boyunca katılımcılarla yapılan derinlemesine görüşmelerden elde edilen verilerin analizi, toplumun geçirdiği yapısal dönüşümlere bağlı olarak yaygınlaşan beden endüstrisinin araçları ile mümkün olabilen estetik düzenlemelerin benliğin bireysel tercihler doğrultusunda tasarlanmasında önemli bir yeri olduğunu göstermektedir. Toplumun bireysel ideallere, tercih ve yaşam tarzlarına gösterdiği müsamaha, çözülen katı toplumsal normlar, bireyselliğe ortam hazırlayan refah düzeyinde yükselişler, kalabalıklaşan kent nüfusu, etkisi her geçen gün daha bir ivme kazanan küresel iletişim ağlarının varlığı ve onlar vasıtasıyla her yanımızı saran moda ve kozmetik reklamlarının görünürlüğü ölçüsünde benlik inşası; estetik ameliyatlar, fitness, diyetetik destek hizmetler gibi bedensel endüstrisinin araçlarıyla daha performatif bir hal almaktadır. Ki bu, çalışma boyunca katılımcılardan elde edilen verilerle de desteklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Beden, Benlik, Geleneksel Toplum, Modern Toplum

* Bu çalışma, İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsünde Prof. Dr. Hüsnüye CANBAY TATAR danışmanlığında yapılan "Fitness Salonlarına Gidenlerin Beden Algıları ve Beden İnşaları (Bingöl Örneği)" isimli doktora tezinden türetilmiştir.

** Doktor, Bingöl İl Millî Eğitim Müdürlüğü, 60 Yıl Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi.

ORCID: 0000-0002-7562-7428

(Makale Gönderim Tarihi: 28.04.2021- Makale Kabul Tarihi: 22.06.2021)

DOI: <https://doi.org/10.53440/bad.929389>

**BODY AND SOCIETY AS THE DESIGN OF THE SELF
(BINGOL EXAMPLE)**

Abstract

Although self-formation, which distinguishes one person from others and is used in the sense of cognition (self-consciousness) and identification (self-existence), is possible with the presence of other people in every society and time, its formation as an individual performance - in accordance with the individual's own preferences and desires - can vary from time to time and from society to society. In the consumption community we are in, compared to the traditional society, the self is more intertwined with the symbolic appearance of the body than ever before. More clearly and inclusively, the body becomes more visible because of how someone sees and perceives themselves. In this sense, in a society such as Bingöl, which experiences the tense relationship of the transition from traditional society to late modern society together, it seems important to evaluate the body perceptions and bodybuilding of those who go to fitness center in the context of their perspective and structural changes. The research carried out for this purpose is based on qualitative research methods and techniques. This study, which focuses on body, self-perception and self-building images of individuals who go to fitness halls that have increased in number recently, particularly in city center, is a qualitative study with a phenomenological design. The analysis of the data obtained from the in-depth interviews with the participants throughout the study shows that the aesthetic arrangements that can be possible by the tools of the body industry, which has become widespread depending the structural transformations that the society has undergone, have an important role in designing the self in accordance with individual preferences. The tolerance that society has towards the individual ideals, choices and lifestyles has turned into a more performative form due to social issues that were overcome, the rises in the welfare level which makes society more sensitive towards individuality, the growing urban population, the global communication network of which effect has increased in time, fashion surrounded us due to the global communication, self-construction in accordance with cosmetic advertisements, body industry tools such as plastic surgeries, fitness, and dietetic support services. This finding is also supported by data from the participants throughout the present study.

Key Words : Body, Self, Traditional Society, Modern Society

Giriş

Bir insanın kendisine dair duygu, düşünce ve inançların tamamını içeren benlik olgusunun varlığı en temelde insanlar arası ilişkilerle mümkündür. Daha doğrusu benlik toplumla birlikte anlaşılabilir sosyo-psikolojik bir olgudur. Benliğin oluşumuna yönelik bütün kuramsal açıklamaların ortak noktasını da bu düşünce oluşturmaktadır. Benlik, her ne kadar toplumdan bağımsız tasavvur edilemeyecekse de her bireyin benliği üzerinde tasarruf hakkını daha fazla elinde tutabilme imkânı toplumun niteliğine göre değişiklik arz edebilmektedir. Örneğin kendine yeter, geçimlik ekonomisinin hâkim

olduğu, atalardan miras normların geçerliliğine itimat edildiği, dinin başat ve belirleyici bir kurum olduğu, aidiyet hislerinin birincil ilişkilerle güvenceye alındığı, ferdin toplumun organik bir uzantısı olduğu görelî olarak küçük ve kapalı toplumlarda benlik çerçevesi sosyal normlarla tanımlı rol ve statülerin baskın etkisi altında şekillenir. Bunun aksine gelişkin pazar ekonomisinin hüküm sürdüğü, kültürel alışverişlerin yoğun ve kentleşme oranının yüksek olduğu, bireysel ideallerin önemsendiği ve dikkate alındığı, cemiyet tipi toplumsal yapılanmanın sosyal ilişkilere yansıdığı modern toplumlarda benliğin tasarımı bireyin kişisel tercihleri ölçüsünde daha mümkün olmaktadır. Söz konusu ikili taslağın izlerini belirgin bir şekilde bağrında taşıyan, sınır çizgileri iç içe geçmiş toplumlarda benliğin tasarımı gerilimi yüksek bir hat üzerinde cereyan etmektedir. Bireyin talepleri ile toplumun kanıksanmış normlarındaki beklentileri arasında sıkışmışlık kimi zaman kişiyi çeşitli tereddütlerle baş başa bırakmış olsa da nihayetinde modern hayatın akışkanlığı bireysel talepler doğrultusunda benliğin tasarlanmasına imkân tanır. Hele ki küresel etkilere açık kalındığı, kimliğin pazar dolayımında belirlendiği, var olmanın imrenilir bir görünüme endekslendiği post modern tüketim toplumuna yelken açan birçok toplumda beden kısa bir zaman aralığında en çarpıcı izlenimi bırakmanın imkânıdır. Bu cihetten hareketle içinde bulunduğumuz toplum benliğin tasarımı -medyanın kılavuzluğunda edinilen imajların çeşitliliği ölçüsünde- bireysel bir alan açmaktadır. İlgili olgunun varlığı, Bingöl ili sınırları içerisinde on sekiz yaşından büyük, çeşitli meslek ve yaş kategorisinde olan sekizi kadın, altısı erkek olmak üzere düzenli bir şekilde fitness salonlarına giden toplam on dört kişiyle yapılan derinlemesine görüşmelerle de teyit edilmektedir. Benlik tasarımının toplumun geçirdiği yapısal dönüşümler ölçüsünde, beden temelinde edindiği yer ve öneme odaklanan çalışma “geleneksel toplum” ve “modern toplum” gibi ideal tip dikotominin Bingöl özelinde yerel bağlamına odaklanmaktadır.

Geleneksel ve Modern Toplum İkileminde Benlik ve Beden

Genel bir tanımıyla benlik, “şahsın kendisine bakış açısı, kendisini zihninde temsil ediş biçimi şeklinde tanımlamak mümkündür. Ayrıca, benlik kavramı şahsın kendisi ile ilgili algılamalarının, kişisel atıflarının (yüklemelerinin), geçmiş yaşantılarının, gelecekle ilgili hedeflerinin, sosyal rollerinin onun zihninde temsil edilişi ve zihinde kavramsal ben olarak odaklaşmasıdır.” (Aydın, 1996: 41). Bir insanın kendisini tanımasını, kendisi hakkındaki yargı, düşünce ve tutumlarının bütünselliğini içeren benlik tasavvurunun her sosyal ortamda görünüme çıkışı aynı olmadığı gibi, her toplumda algılanışı da farklılık gösterebilir.

Örneğin modern öncesi dönemlerin “ben ve benlik” kavramından anladıklarının modern dönemden çok farklı olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki, modern öncesi dönemlerde benlik bir insanın kemale ulaşması için terbiye edilmesi gereken “normatif bir kavram”dı. Kişinin kendini bilmesini ifade eden “kendini bil” veyahut “nefsini bilen rabbini bilir” özdeyişlerinde açığa çıkan düşünce modern anlamdaki benlik bilincinden farklıdır. Modern öncesi dönemlerde benlik kozmik âlem içerisinde tek hakikat olan Cenab-ı Hakk’ın bilinmesinin ön şartıdır. Varlık âleminin en şerefli varlığı olan insanın kendisini tefekkür etmesi, onun üstünde daha yüce ve mükemmel bir varlık olduğunu hayret, acziyet ve huşu ile anlaması demektir (Güven: 2015: 36-38). Yine Ortaçağ düşüncesinde benliği ifade eden “self” tıpkı tensel hazlar gibi ruhsal kurtuluş adına vazgeçilmesi gereken bir şeydir (Kara, 2014: 36). Burada benlik ilahi varlığa yönelmesi ölçüsünde anlamlıdır. Ayrıca topluma olan ferdi bağlılık ve aidiyet hissi modern bir “ben” algısına da izin vermemektedir.

İnsan ilişkilerinin daha kapalı bir evrede sürdürüldüğü, geçimlik ekonomisine dayanan, kendine yeterli ve dış topluluklara pek de bağımlı olmayan “geçmişin klasik toplulukları” üyelerine kendilerini topluluğun diğer üyeleri ile özdeşleştirdikleri güvenilir bir dünya sunmuşlardı. Toplumsal normların baskın olduğu, biz duygusunun ağır bastığı, ilişkilerin yüz yüze ve samimi bir çerçevede sürdürüldüğü geleneksel toplumlarda “benlik topluluk içinde temellenen ve onun tarafından onaylanan güçlü bir sosyal duygusuyla tanımlanan istikrarlı bir nesne” durumundadır. Burada “benliğe devamlılığını ve bütünlüğünü” toplum içerisinde sahip olduğu sosyal kimliği verir ve “insanlar kimliklerini güvence altına alıp sürdürmek için fazla enerji sarf etmezler.” Bu toplumlarda modern anlamıyla kişinin kendini toplumdan yalıtın, kimliğini bir performansa bağlayan ve her ne olmak istiyorsa o olmasını ifade eden kişisel kimlik duyguları toplumca “kişinin yaşam doğrultusunu” sabitleyip tayin eden sosyal kimliklerinin altındadır (Hewitt-Shulman, 2019: 193-195). Dolayısıyla insanların kim ve ne olduğunu seçebildiği, kimliğini kendi tercihleri doğrultusunda belirli sınırlamalar ölçüsünde kurgulayabildiği, herkesten farklı ve özel olduğuna dair bir benlik bilinci bahsi geçen toplumlara görece olarak daha uzak bir deneyimdir.

Modern öncesi sözlü toplumlarındaki insanların modern anlamıyla “bilen ve bilinen benlik” şeklinde bir ayırım yapmadığını bir saha araştırmasında alınan sonuçlar da göstermektedir. Araştırmaya göre köylüler, “kendinizi nasıl tanımlarsınız?” sorusuna babalarının ismi, çocuklarının sayısı, sahip oldukları mal varlıkları ile cevap vermişlerdir. Soru daha açıklayıcı örneklerle

yeniden sorulduğunda kendilerini “iyi insanlarız, misafirperveriz” gibi ‘biz’ zamiri ile tanımlamışlardır. Sonuç olarak kendini tanımlamak günümüz modern psikolojinin “benlik” olgusu çerçevesinde değerlendirilmemiştir (Ong 2018; Aktaran Güven, 2015: 38-39). Dolayısıyla benlik her toplumda farklı bir şekilde algılanmıştır diyebiliriz.

Ben ve benlik bilincinin insanın kendi iradesi cihetinde kendisini bir “incelenme ve tasarım nesnesi” haline getirmesi modern zamanların ürünüdür. Söz konusu durum “öz yönetim”, “yeniden yaratım”, “öz kavrayış”, “öz bilinçlenme”, “kendi üzerine düşünme” ve “yaşam deneyimi” gibi olgularla doğru orantılı olarak ortaya çıkmaktadır. Berman, tüm üyelerinin verili, basmakalıp, değişmez norm ve statülerle belirli aidiyetler çerçevesinde çizildiği geleneksel toplumlarda “insan idealleri” diye bir olgudan bahsetmenin mümkün olamayacağını belirtir (2011: 22-24). Benzer doğrultuda J. S. Mill, insanın başkalarının kural ve istemlerine göre yaşadığı yerlerde mutluluğun ve kendilik hissini eksik olacağını ifade eder. Yine Karl Marx, birey düşüncesinin doğuşunu normatif anlamda olmasa da feodal toplumun çözülüşüyle ilişkilendirir (Aktaran Berman, 2011: 22-25). İnsanın kendini bir tasarı, bir proje haline getirmesi eski toplumsal yapının çözülüp yerine yeni bir toplumsal yapının geçmesiyle mümkün olur. Ki bu, modern toplumdur. Burada karşı karşıya getirilen toplum türleri geleneksel ile modern toplumlardır. Hatta modern toplumun hanesine, post modern veya geç modern toplum türlerini de ekleyebiliriz.

Genel anlamda sosyoloji literatürüne bakıldığında geleneksel toplumlar düşük kentleşme, düşük okuma yazma oranı, geniş aile, yaşa endeksli otorite, geçimlik ekonomi, verili statülerin varlığı, gelişkin pazarların yokluğu, teknolojik araçları kullanmada kısıtlılık, dinsel düşüncenin baskın varlığı, yatay ve dikey sosyal hareketliliğin sınırlılığı gibi niteliklerle tanımlanır. Nereden bakılırsa bakılsın geleneksel toplumlar durağan, değişim hızının oldukça seyrek bir seyirde yol aldığı, içe kapanık bir toplum olarak nitelendirilir. Bu toplumlarda insanlar ailelerinden tevarüs eden ekonomik ve kültürel mirası çok değiştirmeden muhafaza eder; toplumsal statüleri de buna göre belirlenir.

Yukarıda nitelikleri yazılan toplum tipini Emile Durkheim mekanik toplum, Marx feodal toplum, Tönnies cemaat toplumu, Toffler ise birinci dalga toplum olarak nitelendirir. Durkheim’e göre mekanik toplum; basit ve asgari bir iş bölümünün, ziyadesiyle imece usulü bir dayanışma türünün, üyeleri arasında ortak duygusal birlikteliğin ve birbirine benzerliğin fazla olduğu

tutarlı bir toplumdur. Mekanik toplumda yaşam, nihayetinde hiçbir endişe ve şüpheye yer vermeyen organize inançlar bütününde bir araya gelir (Aron, 2006: 296). Mekanik dayanışmacı bu toplumu Tönnies, ortak iradeleri din, gelenek, örf ve adetler üzere olup ortak mülkiyet, inanç ve menfaatlerle bir araya gelmiş cemaat toplumu olarak nitelendirir (Sorokin 1975, Aktaran Gezgin, 1998: 193-199). Cemaat toplumu, üyeleri arasında resmi ilişkilerin olmadığı ve yakın birlikteliğin sevgi, samimiyet, fedakârlık, yardımlaşma, güven ve dostluk duyguları üstüne kurulu olduğu aile, kır, klan ve dini tarikat gibi topluluklardaki ilişki biçimine atfen “birincil grup” olarak da tanımlanabilir (Cooley 1966, Aktaran Coser, 2008: 273-276). Ezcümle bir taslak ile şunları söylemek mümkündür: Bireysel açıdan topluluğa bağlılık, ilişkiler samimi ve yakın, sosyal farklılaşma düşük, topoğrafik yer köy, anahtar kurumlar din ve ailedir (Kivisto, 2008: 131-132). Karl Marx’ın üretim ilişkileri üzerinden incelediği feodal toplum ise para ve pazar ekonomisinin sınırlı kaldığı, bir nevi toprak kölesinin yani serfin daha çok efendisi için çalıştığı durağan bir toplum tipidir. En genel anlamıyla değişim hızı düşük, örgütlü uzmanlık sistemleri oluşmamış, sosyal normları güçlü, duygusal bağları yüksek geleneksel toplumlarda ferdin kendini toplumdaki ayrı ve bağımsız bir kişi olarak değerlendirmesi nihayetinde zor görünmektedir. Böyle bir olasılığın vuku bulması yani birey ve çıkarlarının baskın bir değer haline gelmesi bu toplumun çözülmesi ile mümkün olur ki bu toplum modern toplumdur.

Modern toplum ve ona ilişkin geç modern ya da post modern toplumların varlığı, son iki yüz yıldır süregelen toplumsal çözülmenin devinim hızındaki artışla yakından bağlantılıdır. Giddens, modern toplumu önceki toplum tiplerinden ayıran temel niteliğin “değişim hızı” ve “değişim alanı” olduğu düşüncesindedir. Geleneksel toplumlara kıyasla modern toplumun devingenlik oranı çok daha yüksektir. Değişimi bilim, teknoloji ve ekonomi alanıyla sınırlamak eksik bir okuma olur. Çünkü modern toplum önüne gelen her şeyi süpüren dev bir tsunami dalgası gibidir. İkinci ayırıcı özelliği olan değişim alanı ise modernleşmenin radikalleşmesinin bir sonucu olan küreselleşme olgusu ile izah edilir (Giddens, 2010b: 12-14). Eisenstadt ise geleneksel toplumun kültürel olarak çözülmesi, değişmesi ve dönüşmesi ile hız kazanan sekülerleşmenin bireye ideallerini gerçekleştirme noktasında birçok demokratik fırsat sunduğu düşüncesindedir (Eisenstadt, 2007: 17-20). Taylor ise modernliği insanların yaşamlarını, özgür tercih ve edimleriyle yönlendirebilme gücüne atfen “bireysellik”, dünyayı kutsal halesinden uzaklaştıran bilim ve teknolojinin artan hâkimiyetine atfen “araçsal akıl” ve toplumun yukarıdan aşağıya doğru bürokratik mekanizmalarla kontrol edilmesine ve düzenle-

mesine atfen de “siyasal düzlem” olmak üzere üç nitelikte tanımlar (Taylor, 1995: 10-18). Touraine’ye göre de modernlik, Tanrı imgesinden sıyrılan insanın aklı ile toplumu sil baştan inşa etmesidir (Touraine, 2004: 32). Modernliğin insan özerkliğine, özgürlüğüne ve kendini yeniden gözden geçirmeye imkân tanıma olarak geleneksel toplumdaki oldukça farklı bir dönemi imlediği söylenebilir. Aynı vurgulara modernleşmenin şafağında bir Rönesans manifestosu olarak takdim edilen Mirandola’nın ‘İnsanın Değeri Üzerine Bir Söylev’ adlı eserinde rastlamak mümkündür (2013: 20). Mirandola ticari hareketliliğin Akdeniz etrafında yoğunlaştığı, burjuvazi adı altında yeni bir sınıfın ortaya çıktığı, cumhuriyetçi bireyselliğin yükseldiği, eski düşünürlerin tartışıldığı, yeniyeye dair düşüncelerin arttığı, kilise otoritesinin yavaş yavaş çatladığı bir zamanda insana asıl değer kazandıran şeyin özgür düşünce ve bireysel otonomi olduğunu belirtir.

Gündelik hayat, geleneksel tarım toplumlarında Giddens’in vurguladığı ‘ontolojik güvene’ karşılık gelir. Ontolojik güven; toplumun değer, norm, rol ve davranış kalıplarının ferde vermiş olduğu emniyet duygusuna bir atıftır (Gardiner, 2016: 19). Yani fert, böyle bir güven içinde toplumsal belirsizliklerden kaynaklı kaygıları bertaraf etmekle kalmaz; muhtemel sürprizlere de daha kapalı olur. Ontolojik güveni Giddens’ten aktaran Esgin ise onu belirli rutinlerin devam edeceğine dair bireylerde beliren inanç olarak tanımlar. Bunun karşısında ise “güvensizlik” değil, “ontolojik kaygı” yer alır (Esgin, 2008: 465-467). Ontolojik kaygı ise modernliğin ürettiği imal edilmiş belirsizliklerden kaynaklanır. Bu ise risk sosyolojisi bağlamında modernleşmenin düşünümünüselliğini koşullar.

Konumuz açısından, modernliğin ürettiği öngörülemez ve sonuçları kestirilemez olan risklerin yarattığı kaygıların ortadan kaldırılmasına yönelik ikincil modernleşmenin imkânlarını seferber eden modernleşmenin düşünümünüselliği olgusunu daha farklı bir noktadan işleyebiliriz. Beck ve Giddens gibi risk sosyologları açısından küresel ısınma, nükleer facialar, bulaşıcı hastalıklar gibi küresel felaketlerin nedeni Beck’in ifadesiyle birincil modernleşmedir. Onlara göre sorun modernleşmeyse çözüm de modernleşmededir (Beck, 2011: 8-15). Bu risk sosyologları için modernliğin kendisinden hâlâ umutlu olmamızı gerektirecek çeşitli potansiyeller bulunmaktadır. İşte bu potansiyellerin başında bireyin yapıp ettikleri üzerine düşünebilmesi ve onları kontrol edebilme becerisi gelir. Öyle ki bu imkân makro ölçekteki çevresel, ekonomik, toplumsal sorunların çözüm kaynağı olarak görülür. Mikro ölçekte ise insanın dışsal etkilere daha açık kaldığı günümüz küreselleşme çağında insanların kendi varoluşsal sorunlarını değerlendirme ve çözme ka-

pasitelerinin daha bireysel bir hal aldığını düşündürmektedir. Onlara göre bu imkân, bireyi benliğini yapılandırma sürecinde daha aktif kılmaktadır.

Park ve Burgess, şehrin toplumsal haritasına odaklandıkları çalışmalarında birincil gruplarda yaşayan insanların birbirileriyle olan etkileşimlerinin doğrudan, dolaysız ve yansız olduğunu; buna karşın şehrin toplumsal biçimi olan ikincil gruplarda ise etkileşimlerin kalıcı olmaktan ziyade geçici ve tesadüfi olduğunu ifade ederler (Park- Burgess, 2016: 62-63). Şehirdeki etkileşimlerin doğasının bu şekilde tasviri önceden sınırlandırılmış, ön belirlenmiş rol ve beklentilerin daha düşünömsel biçimde yeniden gözden geçirilmesine imkân tanır. Özellikle yirmi ve yirmi birinci yüzyıllar modernliğin kurumsal olarak yükselişe geçtiği on dokuzuncu yüzyıldan daha fazla çoğul ve çekişmeli bir kültürel alana ev sahipliği yapar. Çünkü geç modern dönemde meslek tarzları, cinsiyet ve sınıf gibi kategoriler yerlerini tüketim ve boş zaman aktivitelerine bağlı olarak ortaya çıkan yeni türde kimlik örüntülerine bırakmaktadır. Daha doğrusu geç modern dönemde “bireyler kendi kimliklerini giderek daha çok kültür ve medya endüstrilerinden alınmış imgeler ve nesnelere kullanarak şekillendirdiklerinden... kültür gittikçe daha çeşitli hale gelen kimlik projelerini kapsayan son derece çoğul ve parçalı bir hale gelir.” (Bennett, 2013: 14-15). Yani kimliğin geleneksel parametrelere göre belirlendiği zamanlar yerini bireyin kimliğini kendi içsel parametrelerine göre belirlediği bir döneme bıraktığından bireysel kimlik ve benlik daha refleksifleşir. Boş zaman ve medya endüstrisi ile yeşeren tüketiciliğin en çok nesneleştirdiği beden çoğul kimliklerin kerteriz noktası olur.

Bireysel-kimlik anlatıları, toplumların kitle iletişim araçlarıyla uzaktaki etkileşimlere daha açık olduğu bir zamanda daha fazla refleksif olarak oluşturulur ve sürdürölür. Kimliği bireyselleştirme ve onu kendince bir anlatıya dönüştürme bireylerin kendini gerçekleştirme olanaklarına kavuştuğu geç modern toplumlara özgü bir gelişmedir (Giddens, 2010a: 268). 1960'larda 'kişisel olan politiktir' sloganıyla siyasallaşan yeni türde toplumsal hareketler kimliği bireysel bir anlatıya dönüştürme noktasında pekiştirici bir rol üstlendi. İtirazlar her ne kadar siyasal taleplere kapı aralasa da post modern kapitalizm bu tür isyanları sermayeye çevirmede gecikmeyecekti.

Giddens'e göre “geç modern çağda artık beden geleneksel ritüeller temelinde 'alınmaz', 'bakılmaz' ve 'süslenemez'; o refleksif tasarımın merkezi bir parçası haline gelmiştir.” Yani beden bireysel kimliğin ayrılmaz parçalarından biri olmaktadır. Giddens'e göre, beden çeşitli yaşam tarzları arasındaki seçimlerle kendini tasarlamının merkezi noktalarından biridir

(2010a: 225). Giddens, bedenini kişi açısından yarattığı kaygıları denetim altına almak için onu kendince düzenleme çabasını refleksif benlik gelişiminin yolu olarak görür. Hatta refleksif benlik, küresel çapta sayısı artan hayat tarzları üzerine danışmanlık yapan psikolog, diyetisyen, aile danışmanı, imaj maker gibi otoritelerin fazlalığı ile birçok öneriyi açık hale getirir. Yani geç modern dönemde birey, farklı noktalarından gelen önerileri kendi perspektifinden geçirerek, benliğini tercih ve istemlerine göre tasarlayabilme imkânına kavuşmuş olur (2010: 102-109). Konumuz açısından öne çıkan husus bedenini geç modern veya postmodern toplumda kimliğin ve benliğin bir tasarımı olarak nasıl öne çıktığı ve bunun katılımcılarımız tarafından nasıl deneyimlendiğidir. Bu aynı zamanda değişen toplumsal koşulların bireyin kendi benliğini tasarlama noktasındaki itici gücünü de vurgulamak demektir.

Araştırma Yöntemi

Araştırmanın amacı, konusu ve problemi dikkate alındığında en uygun yöntem fenomenolojik desenle örülü nitel araştırma yöntemidir. Bedenlerini duygu ve zihin dünyalarındaki ideale göre inşa etmek isteyen bireyleri motive eden içsel ve dışsal deneyimlerinin neler olduğunu bilmek ve anlamak nitel bir çalışma ile daha mümkündür. Bu yöntem bireylerin bedenlerini nasıl algıladıkları, nasıl deneyimledikleri ve buna nasıl bir anlam verdiklerini anlamak noktasında en doğru seçenek olarak görülmektedir. Nitel bir çalışmanın özü insan davranışlarını, içinde bulunduğu ortamda ve çok yönlü olarak ortaya çıkarmaya çalışmaktır. İnsanların bir fenomeni nasıl algıladıkları ile ilgili öznel deneyimlerinin bilinmesi nitel bir çalışmanın gereğidir. Araştırmacıya düşen görev burada netleşir. O, bireylerle aynı ortamı paylaşmalı, yüz yüze görüşmeli ve onların davranışlarını gözlemelidir (Yıldırım-Şişek, 2003: 14-17). Araştırmacı ancak bu şekilde bireyin bakış açısını anlam dünyasını ve düşüncelerini anlayabilir (Kuş, 2003: 87).

Nitel bir çalışmada asıl olan genelleme değil, bütüncül çerçevede bir resim elde edebilmektir. Bundan dolayı nitel bir araştırma, çalışılan konuyu derinlemesine ve tüm olası yönleriyle incelemeye alır. Bu amaç doğrultusunda araştırmacı, belirli bir evrenden örneklem grubu oluşturmak zorundadır. Çünkü araştırma kaynaklarının sınırlılığı çok sayıda bireye ulaşmayı güçleştirir. Dolayısıyla nitel bir çalışmada örneklem seçimi probleme ve araştırmacının sahip olduğu kaynaklara göre belirlenir (Yıldırım-Şişek, 2003: 68-73). Bu, araştırma alanına yakın durarak gözlem yapmayı ve örneklem dâhilindeki bireylerle yüz yüze görüşmeyi gerektirir.

Araştırmanın yapısı ve bütünlüğü göz önüne alındığında en uygun örneklem alma tekniği amaçlı örnekleme tekniği gibi görünmektedir. Amaçlı örnekleme, araştırmacının örnekleme seçiminde aktif olduğu, katılımcıları kendisinin belirlediği bir örnekleme şeklidir. Amaçlanan ise istediği bilgilere daha nitelikli bir şekilde ulaşabilmektir. Amaçlı örnekleme tekniği ve onun alt türevi olan farklı yaş, cinsiyet, meslek, medeni durum gibi farklı kategorileri içine almaya elverişli maksimum çeşitlilik yoluyla belirlenen katılımcıların bakış açıları, duyguları, algıları ve deneyimleri öncellenir. Örnekleme grubuna dâhil olanlarla güven ve empati duygusu ile yüz yüze derinlemesine görüşmeler yapılır. Nitel bir çalışmada görüşmelere konu olan ‘değişkenlerin ilgili diğer değişkenlerden etkilendiği ve bu birlikteliğin ilgili değişkene gerçek anlamı kazandırdığı’ varsayımdan hareketle bütüncül bir perspektif dikkate alınır (Yıldırım-Şimşek, 2008: 41-44). Belirtilen yönerge doğrultusunda “yarı yapılandırılmış gözlem formu” ile toplanan veriler betimsel ve içerik analizine tabi tutulur. Bununla “toplanan verileri açıklayabilecek kavramlara ve ilişkilere” ulaşılır. Katılımcılarla yapılan derinlemesine görüşmelerde elde edilen veriler önce betimlenir, sonrasında yorumlanarak analiz edilir. Betimleme aşaması, verilerin doğrudan alıntılanmasıdır. Yani görüşmecinin “ne” söylediğini olduğu gibi aktarmaktır. Analiz aşaması alıntıların kavramsal olarak kodlanması ve belirli temalar altında organize edilmesidir. Üçüncü aşama ise “bulgular arasındaki ilişkileri açıklamak”, “neden sonuç ilişkilerini kurmak” ve “bulgulardan birtakım sonuçlara” varmayı içermektedir (Yıldırım-Şimşek, 2008: 222-239). Araştırma, genel itibarıyla yukarıda çerçevesi çizilen nitel araştırma yöntem ve teknikleri esas alınarak yürütülmüştür.

Toplumun Yapısal Dönüşümü Bağlamında Benlik Tasarısı ve Beden Temsilleri

İnsanlar, nihayetinde hangi toplum içerisinde yaşadığımızı bakılmaksızın “rol yaparak ve alarak, belirli durumlarda anlatılar kurarak ve kendilerini daha geniş toplumsal birimlerin üyeleri olarak hayal ederek benliklerini kurarlar.” (Hewitt-Shulman, 2019: 191). Bu anlamıyla toplum, benliğin oluşumunda, şekillenmesinde ve sürdürülmesinde önemli bir rol oynar. Her ne kadar benlik ile toplum arasında kopulmaz bir bağ olsa da benliğin tasarımında toplumların edindiği yer, onların niteliğine göre değişebilmektedir. Geçmişin klasik toplumlarına nazaran içinde yaşadığımız güncel toplumlarda yaşayan insanlar, bireysel kimliklerini yaratır veya sürdürürken daha özgür bir farkındalığa sahiptirler. Yani “güncel insan geleneksel bir topluluğun sakininden birçok bakımdan daha fazla öz-farkındalığa sahiptir.” Bir ayrımla “modern benlik”, “bulunması, keşfedilmesi ve geliştirilmesi gereken bir

şeydir.” (Hewitt-Shulman, 2019: 197). Dolayısıyla modern benlik, toplumun birey üzerinde bir zamanlar çerçevesi katı sınırlarla belirlenmiş normların çözülmesine bağlı olarak “kim” ve “ne” olacaklarına dair seçimlerini bireysel performanslarla tercih edebilir olmalarının sonucudur. Bu olgu, hayatın birçok alanında tecrübe edilebilir. Örneğin güncel toplumlarda, bir birey yaşından daha genç, ait olduğu sosyal sınıfın üyelerinden çok farklı bir görünümle yaşam tarzına dair simgesel işaretleri sergileyebilir veya fiziksel görünümüne beden endüstrinin olanakları aracılığıyla müdahale edip olduğundan daha “çekici” veya “güzel” görünebilir. Söz konusu örnekler, bireyin sosyal kimliğini tasarlayabilme noktasında güncel toplumların artan müsamaha politikasıyla yakından ilgilidir. Benzer ilişkiyi katılımcılarımızın deneyimlerinde de gözlemleyebiliriz.

Örneğin Ayça Hanım, “Dış görünüşe verilen önemin arttığını düşünüyorum musunuz?” sorusuna duyduklarından ve tecrübelerinden hareketle verdiği cevaplar, toplumun geçirdiği yapısal dönüşümlerin bireyin kendi benliğini tasarlama noktasında belirleyici etkisini göstermektedir.

“Eskiden en fazla kollarına altın takarak süslenirlermiş, öyle fiziklerine çok dikkat etmezlermiş diye duydum büyüklerimden. Yakın zamana kadar ben bile çok istediğim gibi giyinemiyordum. Özel bölgelerin kapatılması gerektiği söylenirdi. Şu an öyle değil ama. Şimdi herkes kendisine daha çok bakıyor. Moda, yeni tarz giyimler, farklı takı ve süs eşyaları, zıt kombinler daha fazla deniyor. Her geçen daha bir fark oluyor. Şu an fizik daha ön plana çıkmış gibi. Özellikle de spor yapma oranında bir artış olmuş. Ben bu kadar bilmiyordum. Mesela hiçbir şey olmasa bile herkes daha fazla yürüyüş yaparak formunu koruyor. Bir de şuna inanıyorum: Çirkin kadın yoktur. Bakımlı, bakımsız kadın vardır. Kendinize bakarsanız güzel olursunuz.” (25, Mimar)

Ayça Hanım görüşlerini bildiren diğer katılımcılara nazaran daha genç olmasına rağmen duyduklarından ve gözlemlerinden yola çıkarak insanların daha iyi bir görünüme sahip olmak için modayı takip ettiğini, yeni tarz kıyafetler giydiğini, gösterişli süs takılar kullandığını ve spor yaptığını belirtmektedir. O da beden inşasının her geçen gün daha fazla bir kişisel çabaya dönüştüğünü düşünmektedir. Özellikle de dış görünüş üzerine yaygın kanaatlerde azalan baskının buna daha fazla katkı sunduğunu ifade etmektedir. Bu durum, modern dönemle birlikte benliğin beden üzerinden nasıl tasarlanabileceğini örneklemektedir. Daha doğrusu o, günümüz kültürel atmosferinin ve beden endüstrisinin insanların başkalarından daha farklı bir görünüme kavuşabilmesi noktasında birçok opsiyonu mümkün kıldığını vurgulamaktadır.

Sevda Hanım da benzer doğrultuda fikirlerini şöyle dile getirmektedir:

“Geçmişte insanlar dış görünüşlerine çok fazla dikkat etmiyordular. Belki kıyafetlere dikkat edilse de kimse kilosuna çok dikkat etmezdi. Şu an çok fazla bir dikkat var. Özellikle kadınlar açık kapalı, evli bekâr ayrımı olmaksızın çok spor yapıyor. Bence insanların fiziksel görünümüne özen göstermeleri güzel bir şeydir. Eskiden bir kadın evlenip çoluk çocuğa karıştığında kendini salardı. Şimdi öyle değil. Evlendikten sonra, hamile olduğunda veya çocuk yaptıktan sonra da kendisine bakmaya devam ediyor. Spor yapmaya çalışıyor. Beslenmesine daha dikkat ediyor. Kişisel bakımını ihmal etmiyor. Daha iyi görünmeye çalışıyor.” (Öğretmen, 48)

Sevda Hanım da eski dönemlere nazaran kadınların evli bekâr, açık kapalı ayrımı olmaksızın daha zinde bir vücuda kavuşmak için spor yaptıkları, kişisel bakımlarına özen gösterdikleri, fiziksel görünümünü daha önemsedikleri düşüncesindedir. Hatta kadınların hamilelik ve doğum sonrasında da kendi bakımları için titizlenmelerini olumlu karşılamaktadır. Ayrıca o, “kendini salmayı” kilolu olmakla, kendinden vazgeçmeyle, bakımsızlıkla ilişkilendirerek benliğin tasarımı fiziksel görünüme gösterilen özenle ilişkilendirmektedir. Burada benliğin tasarımı, kişisel kimliğin çeşitli performatif davranış setleriyle yapılandırılabilmesine ve onu mümkün kılan sosyal değişimlere endekslenir.

Beden geleneksel toplum yapısının hâkim olduğu dönemlerde Tanrı'nın bir ihsanı ve emaneti olarak görülmüş ve onun rızası doğrultusunda sınırlandırılmış, kontrol edilmiş ve terbiye edilmiştir. Modern dönemle birlikte beden “ihsan”, “lütuf” ve “emanet” söyleminden kopmakta, kişinin bizzat kendi mülkü olarak algılanmaya başlanmakta ve bu bağlamda bir tasarı ve proje nesnesi olmaktadır. Beden hayat tarzlarının çokluğu içerisinde tercih edilen seçeneklerle şekillendirilen, düzenlenen ve bu vesileyle kim ve ne olunacağına dair sembollerin görünür yüzüne dönüşmüş durumdadır. Bunu ‘bedenim benimdir’ sloganında ortaya çıkan hak söylemi meşrulaştırmakta, teşvik etmekte, desteklemektedir. “Her insan tekinin bedeni üzerinde nihai söz hakkına sahip olması” ve tüketim kültüründe açığa çıkan ‘tercih’ ve ‘hayat tarzı’ gibi kültürel kavramlarla birlikte beden pazarın esareti altına girmektedir. Bedenin bir imkân ve tercih meselesi olarak benliğin oluşumu ve tasarımı doğrultusunda bir proje haline getirilmesi süreci “genç ve güzel beden imajının sarmalında” kozmetik sanayiden estetik cerrahiye, spor salonlarından beslenme ve diyetetik merkezlerine varıncaya kadar birçok alanda tüketim kültürüne olan bağımlılığı koşullandırmaktadır (Şişman, 2016: 38-40). Ya-

lirik ve bireyselleştirilmiş bir toplumsallığın salık verildiği, insanın tükettiğiyle var olduğu, özkimliğin pazardan toplanan parçalarla oluşturulduğu bir zamanda beden yaşam tarzlarının çokluğu ölçüsünde puzzle oyununun malzemesi gibi heyecan veren bir mülk olmaktadır. Bu durum, katılımcılardan elde edilen verilerle de desteklenmektedir.

Katılımcıların birçoğu içinde buldukları dönemde azalan toplumsal baskı ve artan kozmetik endüstrisi, spor salonları, yüzme havuzları ve açık spor alanları sayesinde insanların kendi kişisel kimliklerini arzuladıkları gibi tasarlayabildiklerini ifade etmektedirler. Katılımcılarımızdan Zeynep Hanım, toplumun geçirdiği dönüşüm ve artan bakım teknolojileri ile birlikte benliğin daha rahat ve özgür bir şekilde tasarlanabildiğini şöyle ifade etmektedir:

“İlk gençliğimde buralarda kozmetik ürün satan bir dükkân bile yoktu. Varsa da ben hatırlamıyorum. Doğru düzgün kıyafet alabileceğiniz bir mağaza bile yoktu. Yeni yeni alışveriş merkezleri yapılıyor. Hele ki bu tür salonları ancak televizyonlarda görebilirdik. Sanırsam yüzme havuzları da açılalı birkaç yıl oldu. Yine o zamanlar kültürel olarak da ciddi bir baskı ile karşı karşıyaydık. Yani öyle süslenmek falan o kadar hoş görülmezdi. Biraz süslenmeye çalışsaydınız farklı bir şekilde damgalanabilirdiniz. Oysa şimdi durum değişmiş görünüyor. Herkes istediği gibi giyinebiliyor, spor yapabiliyor, makyaj yapabiliyor. Doğrusu (tebessüm ederek) ben sağlığım açısından buraya geliyorsam da buraya gelenlerin birçoğu bu durumdan gayet memnun görünüyor.” (48, Ev Hanımı)

Zeynep Hanım'ın ifade ettikleri geç modern veya post modern diye tabir edilen dönemin benliğin tasarımını nasıl teşvik ettiğini, ona nasıl bir zemin hazırladığı ile ilgili önemli ipuçları içermektedir. Zeynep Hanım, ilerlemiş yaşına bağlı olarak yaptığı karşılaştırma geleneksel toplum ile modern toplumun benliği şekillendirme açısından farkını bedensel görünüm üzerinden ortaya koymaktadır. Bu anlamda onun ilk gençlik dönemlerinde yaşadığı bölgenin sosyo-kültürel özellikleri daha çok geleneksel bir toplumu andırmaktadır. Bu zamanlarda insanların her kimse öyle oldukları, verili cinsel rolleri olduğu gibi kabul ettikleri, en azından kim ve ne olduklarına dair bir sorgulama içerisinde olmadıklarını söyleyebiliriz. Ferdin toplumsalın ayrılmaz bir uzantısı olduğu bu toplumlarda farklı ve dikkat çekici bir şekilde görünmek, toplumdaki ayrı bir hayat tarzına sahip olduğunu göstermek, kolektif kabulleri zorlayıcı bir düşünceye sahip olmak toplum açısından dışlanma, küçük görülme veya alay konusu edilebilirdi. Bunun aksine herkes gibi olmak, göze

gelmek ise muteber olandı. Bu durum, kentleşme olgusunun yaygınlaştığı, sosyal bağ ve normların azalmaya başladığı, bireyselleşmenin artan gelir düzeyi ile birlikte arttığı, küresel etkilere sosyal medya imkânları ile daha açık kalındığı son çeyrek yüzyıldır değişmektedir. Değişen hayat koşulları insanların kendi benliklerini hiçbir baskı altında ve herhangi bir eleştiriye maruz kalmaksızın mevcut imkânların varlığı ile daha fazla tasarlayabildikleri Zeynep Hanım'ın da ifadelerinde açığa çıkmaktadır. O her ne kadar fitness salonlarını sağlığı açısından tercih ettiğini belirtiyorsa da beden algısının ekonomik ve sosyo-kültürel değişimlerle iç içe geçtiğini söyleyebiliriz. Şöyle ki, sosyal normların çok güçlü olduğu dönemlerde kendisi de dâhil olmak üzere toplumun birçok üyesinin baskı altında olduğunu, bundan sebep kendilerini farklı sunamadıklarını, böyle bir ihtimalin ise yanlış anlaşılmalara mahal vereceğini açık bir şekilde dile getirmektedir. İçinde bulunduğumuz dönem tam tersi bir mahiyet taşımaktadır. Yani bir birey, eşsiz ve benzersiz bir görünüm için kendisini bir sanat eseri gibi tasarlayabilmektedir. Artık herkes tıpkı bir ressam gibi resmini, bir heykeltıraş gibi de kendi yontusunu yapabilmektedir. Bu doğrultuda beden bir ressamın tuvalini, bir heykeltıraşın da yontulmaya hazır bir malzemesini andırmaktadır. Daha doğrusu Zeynep Hanım içinde bulunduğumuz geç modern veya post modern dönemdeki diğer birçok katılımcımız gibi "kendini yontan adam" heykelinde olduğu gibi bedenindeki fazlalıkları atmakta, tıraşlamakta, varsa pürüzlerini gidermekte ve bu şekilde "kusursuz" bir görünüme kavuşmaya çalışmaktadır.

Katılımcılarımızdan Gülten Hanım'ın, "İnsanların kişisel bakımları özen göstermeleri açısından kendi gençlik döneminiz ile şimdiki dönem arasında nasıl bir fark görüyor musunuz?" sorusuna verdiği cevap, geleneğin daha verili bir güzelliğe öncelik verdiğini, insanın bedeni üzerinde günümüzdeki kadar tasarruf sahibi olamadığını şöyle dile getirmektedir:

"Az evvel de size bahsetmiştim. Bizim gençlik dönemlerimiz şu anki gibi değildi. Biz şu anki gençlere oranla daha az özgürdük. Bizden öncekilerde bizden daha az özgürdüler. Şimdiki gençliği kontrol etmek daha zorlu bir çaba istiyor. Kendi yeğenlerimden biliyorum. Çok şükür öyle kötü ahlakları yok ama daha talepkârlar şimdi. Her şeylerini tam istiyorlar. Yemeği beğenmezler, aldığı elbiseyi giymezler, odasını kimseyle paylaşmak istemezler vs. bir de bakımlarına daha fazla dikkat ediyorlar. Benim yeğenler öyle mesela. Birkaç yıldır Gratis diye kozmetik ürün satan bir mağaza açıldı. Her ay içerisinde birkaç defa gidip alışveriş yapıyorlar. Ablam çok şikâyetçi ama yapılacak bir şey yok. Yeni nesil biraz böyle artık..." (29, Memur)

Gülten Hanım'ın söylediklerine atfen "Yeni nesil daha mı fazla kişisel bakımına dikkat ediyor?", "Bu durumu kendiniz için de geçerli olduğunu düşünüyor musunuz?" şeklindeki sorulara verdiği cevap, beden endüstrisinin imkânları ölçüsünde benliğin beden üzerinden daha kişisel bir tasarrufa açık olduğunu göstermektedir.

"Evet, bu benim için olduğu gibi yeni nesil içinde geçerli. Sadece onlar biraz daha aşırıya kaçıyorlar. Örneğin saçlarını sık boyatmaları, epilasyon yapıp makyajlarını her gün tazelemeleri, üst başlarını sık değiştirmeleri ve kilolarına daha dikkat etmeleri vs. Bu salonlara bu kadar kişinin gelmesi de bunu açıklıyor." (29, Memur)

Gülten Hanım'ın ifadeleri "beden" üzerinden benliğin tasarımının her geçen gün daha bir artarak, kuşaklar arası mesafelerin daha kısa zaman aralıklarına bölündüğünü göstermektedir. Gülten Hanım, ilerlemiş bir yaşta olmasına rağmen kendi beden algısı ile mevcut gençliğin bedensel görünümelerini bir takıntıya dönüştürmeleri arasında gördüğü fark, geç modern çağın benliğin beden üzerinden tasarımına daha fazla imkân tanıdığına dair ipuçları içermektedir. Bu, "belirli bedensel dış görünüş tipleri ve davranış tarzları özellikle modernitenin ortaya çıkışıyla açık önem" kazandığının kanıtıdır. Onun üç kuşaktan gençlerin dış görünümüne verdikleri önemi toplumsal yapının zihinsel haritasına göre karşılaştırıldığında ortaya çıkan manzara toplumsal yapının aşınmasıyla birlikte benliğin beden üzerinden daha fazla bireyselleştiği üzeredir. Örneğin modern çağ öncesine ait kültürdeki çoğu ortamda "dış görünüş büyük ölçüde geleneksel kriterlere göre standartlaş"tığı için makyajdan giyim tarzına, cilt bakımından saç tasarımına, diyetten fiziksel aktivitelere kadar birçok yol "bireyselleşmenin araçları olsa da, bunun mümkün olma veya arzu edilme derecesi genellikle sınırlı"ydı. Bu kültürlerde "dış görünüş esasen kişisel kimlikten ziyade toplumsal kimliğin işaret"leriydi. Şimdi ise artan serbestlik, güzellik sektörünün piyasaya sunduğu ürün çeşitliliği, dünyanın geri kalanıyla artan temas, modanın devridaim hızındaki artış gibi faktörler ölçüsünde dış görünüş refleksif benlik tasarımına daha fazla dâhil olmaktadır (Giddens, 2010a: 132-133). Gülten Hanım'ın çocuk, genç ve orta yaş grubunu da içine alan ve her geçen gün kapsam alanı genişleyen dış görünüş takıntısına dair düşünceleri modern çağla birlikte bedenin şahsi tasarrufa daha açık hale gelmesiyle izah edilebilir. Söz konusu dönemde beden hem benlikle hem bireysel kimliğin yapılandırılmasıyla daha fazla iç içe geçmektedir. Bu ifade ve tespitlerden hareketle Gülten Hanım ve gözlemine konu ettiği gençlerin üyesi olduğu toplumun çok değil, belki yirmi ya

da otuz yıl öncesinde bedenleri üzerinde böyle bir tasarrufta bulunmalarına yok denilirse de daha az imkân tanıdığını söyleyebiliriz.

Benzer doğrultuda Mahmut Bey'in ifade ettikleri sağlıklı bir yaşam için artan farkındalığın, azalan kültürel baskıların ve her geçen gün sayısı çoğalan spor merkezlerinin benliğin tasarımına nasıl dâhil olduğunu toplumsal değişimler ölçeğinde şöyle dile getirmektedir:

“Küçük bir şehirde yaşıyorsanız gözler sizin daha çok üstüne olur. Sorunuzla bağlantılı olduğu için söylüyorum. Örneğin eskiden bırakın yetişkin bir insanı bir gencin bile böyle dışarda eşofmanla ya da şortla gezdiğini görmezsiniz. Buralarda bir dönem böyle şeyler ayıp sayılır, hoş karşılanmazdı. Ben mesela günün belirli bir saatinde dışarıda eşofmanı veya şortuyla spor yapanı hiç hatırlamıyorum. Şimdi öyle mi? değil. Hemen hemen her mahallede yürüyüş parkurları, spor alanları ve içlerinde çok çeşitli spor aletleri var. Yaşlısı genci, erkeği kadını birçok insan buralara spor yapmak için geliyor. Eskisi gibi kimse tuhafsamıyor. Çünkü insanlar sağlıklarına ve bakımlarına daha fazla dikkat gösteriyor. Çevreme bakıyorum aynı hassasiyeti görebiliyorum. Bakıyorsunuz çok kişi sigarayı, ekmeği veya şekeri ya azaltıyor ya bırakıyor.” (54, Memur)

Mahmut Bey'in söylediklerine yakın bir görüş bildiren Müjgan Hanım da benzer bir kıyaslamadan hareketle içinde bulunduğumuz dönemde artan hoşgörünün iyi bir görünüme sahip olmayı daha teşvik ettiğini şu düşünceleriyle vurgulamaktadır:

“Eski dönemlerde kendilerine çok bakan kadınlar gözümün önüne geldi. O dönem yaptıkları bakımla daha fazla dikkat çekiyorlardı. Haliyle bu da riskli bir şeydi. Bu da içinde yaşadığımız toplumun kapalı olması ile ilgili bir şeydir. Çok bakım yapmak yanlış anlaşılmalara neden olabiliyordu. Onlar birçok eleştiriye maruz kalıyorlardı. Ama şimdi öyle değil. Şimdi daha rahat spora gidiliyor. Birçok kadın estetik ameliyat yapıyor. Kendi bakımına daha dikkat ediyor ve güzelleşmek istiyor. Hatta tam tersine bugün kendine bakmayan, paspal insanlar daha fazla dikkat çekiyor.” (40, Öğretmen)

Teyit etme amacıyla “Geçmişte güzelleşmek için çaba sarf etmek, şimdi ise sarf etmemek mi ayıpsanıyor?” sorusuna verdiği şu cevap, iyi bir görünüm için çaba göstermenin ne kadar önemli ve gerekli olduğunu gösterir niteliktedir: “Etrafınızda bakımlı, göze hitap eden o kadar kadın var. Ki bunlar çok para harcayıp çok emek veriyorlar. Böyle bir ortamda siz kendinize bakmadığınızda ya da kendinizi ihmal ettiğinizde silikleşirsiniz gibi.” İfade edilenler

benliğin beden üzerinden bir tasarı nesnesi haline gelmesinde artan hoşgörünün önemini göstermektedir. Ayrıca o, içinde bulunduğu toplumun bir dönem farklılıklara ve değişime kapalı olmasından ötürü güzelleşme çabalarını hoş görmediğini, ayıp saydığını ve kınadığını belirtmektedir. Öyle ki, bir kadının güzelliği ile sivrilmişse birtakım ağır ithamlara dahi maruz kalabilirmiş. Oysa her şeyin çok değiştiği, mevcut kültürel ortamın daha özgür olduğu, farklılık ve çeşitliliğe daha müsamaha gösterdiği kanaatindedir. Hatta toplumun şu an itibarıyla güzel ve bakımlı olmaya daha önem verdiği düşüncesindedir. Ona göre bir dönemler güzelliğine, giyimine, makyajına dikkat edenler dışlanmışsa, günümüzde de kendine özen göstermeyenler gözden düşerek silikleşebilmektedir. Burada güzel, bakımlı ve iyi bir görünüme sahip olma var olma ile eş değer kılınmaktadır. Yani var olmak, görünmeye değer dış görünüme ve fiziksel bir cazibeye sahip olmakla eşitlenmektedir.

İçinde bulunduğumuz hiper modern çağda benlik ve beden “düşünümsellekle iç içe geçmiş” durumdadır. Bedene yönelik bir ilgi olagelmeye de “günümüzde bedensel görünüş ve denetimle ilgilenme tarzımızın, bariz şekilde geleneksel kaygılardan farklı olmasının nedeni”ni modern dönemde bedenin verimliliğini artırmaya dönük biyo-politik stratejiden daha fazla bir şeyle açıklamak gerekmektedir. Bu ise, bedenin “giderek artan bir şekilde bireyin verdiği kararlar” ölçüsünde benliğin yani öz kimliğin taşıyıcısı olmasıyla yakından ilgilidir (Giddens, 2014: 35-36). Söz konusu olgu, özen gösterilen diyetlerin, estetik ameliyatlara ve kozmetik ürünlere ayrılan bütçelerin, fitness salonlarında bir forma göre şekillendirilen bedenlerin varlığını açıklamaktadır. Beden modern öncesi çağda olduğu gibi ulvi gerekçelerle veya sosyal normlarla denetlenip kontrol edilmemekte, artık benliğin özgün bir tarzda tasarlanması ve sunulması için bireysel idealler doğrultusunda denetlenmekte, kontrol edilmekte ve gözden geçirilmektedir.

Dış görünüşe, kişisel bakıma, güzelleşme ve süslenmeye verilen önemdeki artış, sadece güzellik sektöründe artan ürün çeşitliliği veya cinsiyet eşitliğine yönelik toplumsal değişimle açıklanamaz. “Bunlara aynı derecede derin bir değişim, kimlikle ilgili bir kopuş, bireysel imgeye ve onun özel anlamına özel bir yatırım da eşlik eder. Bu kimlik bugün hiçbir zaman olmadığı kadar bireyin kendisine, buradalığına bedenine indirgenir.” (Vigarello, 2013: 260). Bu, her bir bireyin artık ne ve kim olmak ya da nasıl algılanması gerektiğiyle ilgili kişisel kararlarının daha bir ön plana çıktığına gönderme yapar. Müjgan Hanım’ın da anlatımlarında açığa çıktığı üzere birçok kişi kendi var olma biçimlerine bedenlerini daha özgün tarzlarda tasarlayarak karar vermektedirler. Güzellik sektörü de verdiği önerilerle kişinin herkesten farklı ve benzer-

siz olduğuna dair bir benlik algısına ziyadesiyle katkıda bulunmaktadır. Bu bağlamda beden, “kişinin ayrıcalıklı ifadesi haline gelir.” Daha doğrusu onu daha görünür kılan ürünler bireye kendi kişiliğini ortaya koyan, yansıtan ve yücelten bir imkân sunar. Böylece benliğin “içsel hakikatine” dair bir anlatıya “kendinin en derin parçasını maddileştiren bir beden”le, yani üzerinde çalışılarak, oynanarak, değişiklikler yapılabilecek bir proje bedenle ulaşılır (Vigarello, 2013: 263-264). Bedenin bir proje nesnesi olarak görülmesi, benliği yansıtacak bir metne dönüştürülmesi büyük resimde geleneksel yapının bireyselleşme lehine ortadan kalmasıyla ilintilidir. Müjgan Hanım ve diğer birçok katılımcının benzer doğrultuda aktardıkları benliğin beden vasıtasıyla yapılandırılmasını mümkün kılan en önemli şeyin geleneksel yapıda meydana gelen güç aşınması olduğunu göstermektedir.

“Yirmili yaşlarınızda bugünkü spor yapabilme şansınız var mıydı?”, “O döneminizle şimdiki kıyaslarsanız kişisel bakımda artan bir artıştan bahsedebilir miyiz?” sorularını Senay Hanım da geleneksel inanç ve normların daha kabul gördüğü geçmiş zamanlar ile günümüz toplumunun kabul, norm ve beklentilerini karşılaştırmak suretiyle cevaplamaktadır.

“O yaşlarımızda spor yapabilme şansımız çok yoktu. Örneğin sırf spor yapma amacıyla dışarıya çıkılıp yürünebileceği üzerine bir bilincimiz yoktu. Eskiden bir insanın öyle tek başına spor amacıyla tempolu bir şekilde yürüyüş yaptığını hatırlamıyorum. Sanırsam bir kaç yıl evveldi. Bizim şu ana köprüde bir genç kızın yalnız başına, eşofmanlarıyla spora çıktığını gördüğümde çok sevinmiştim. Gerçekten çok mutlu olmuştum. Niye? Böyle artık bir şeyleri aştığımızı, dünyaya bakış açımızın değiştiğini gösterir. Yani akşamın bir saatinde bir kızın o şekilde spor yapmasını kimse artık yanlış bir şeye yormaması güzel bir şeydir. Ama on beşli, on yedili yaşlarımızda bir kızın o şekilde çıkıp spor yapabileceğini tahayyül bile edemezsiniz. Sadece o değil. Mesela bir kadın çok süslüyse ya da kendine çok bakım yapsaydı acaba bu kendine bir şey mi arıyor diye bir dedikodu başlardı. Hele kadınlar arasında bir dedikodu konusu olurdu. Daha doğrusu kendine bakmak olumsuz bir şeymiş gibi algılanırdı. Yani başkasını ayartmak için mi yapıyor diye konuşulurdu. Şimdi ise öyle bir algı yok. Daha çok kendisini çok sevdiği için yapıyor. Keşke ben de öyle kendime bakabilseydim deniliyor. Bir de imkânlar çoğalmış. Geçen PRP tedavisi (saç tedavisi) için bir pasaja gittim. Tam olarak beş tane güzellik merkezi bir yerde bulunuyordu. Bunun bir sebebi de benlik algısıyla ilgili. Herkes nasıl görünmek ve algılanmak istiyorsa o şekilde kendilerine bakıyorlar. Spora gideninden tutun da güzellik merkezine gidenlerine kadar herkes böyle düşünüyor. Mesela ben botoks da yaptırıyorum. Altı yedi ayda

bir gözden geçiririm. Eğer rahatsız edici bir görüntüm varsa gider botoks yaptırırım. Öncelikle kendime iyi görünmem lazım. Yani yaşlı görünmek istemem haliyle.” (46, Öğretmen)

Senay Hanım'ın ifadeleri, Higgins'in “ayrışık benlik kuramı” gereğince üç türde tanımlanan mevcut durumumuzu ifade eden “gerçek benlik”, olmasını istediğimiz “ideal benlik” ile “ne olmamız gerektiğine dair düşüncemizi” ve inancımızı karşılayan “olması gereken benlik” şeklindeki benlik türleri ve bunun modern dünya ile olan ilişkisine dair düşünceleri ile örtüşmektedir. Burada öne çıkan husus, son iki türün benliğe kılavuzluk etmesidir. “Benlik kılavuzları”ndan olan ideal benlik, Seray Hanım'ın da kim “*nasıl algılanmak ve görünmek istiyorsa*” ifadesinde olduğu gibi ulaşılmak istenen hedeflerle, “olması gereken” benlik imgesi de kişinin kendisinde olması gerektiğine inandığı özellikler bütünüyle ilgilidir. Bireysel benliğin beden üzerinden tasarımı söz konusu benlik kılavuzlarıyla yakından ilintilidir. Bu bağlamda beden bireysel benliğin içeriden dışarıya, dışarıdan içeriye doğru diyalektik etkileşimlerinin önemli bir vechesidir. O, ne ve kim olmak istediğimize dair tasarımların temsil edildiği, içerisine birçok psikolojik gerilimlerinde dâhil olduğu sembollerle örülür bir yüzey olmaktadır. “Olmaktadır” derken “görünür olanın altında karmaşık bir bireysel benliğin yattığı yolundaki düşünce”nin varlığını mümkün kılan büyük çaplı toplumsal değişimin yaşanmasına atf yapılmaktadır. Söz konusu dönüşümün evrildiği yer modern toplumu, hareket noktasını da geleneksel toplum imler. Bu iki ucun bir ucunda yer alan “toplumsal ilişkilerin sabit ve istikrarlı”, “din tarafından meşrulaştırıldığı”, sosyal normları güçlü ve baskın olduğu geleneksel toplumlarda benlik bir kişinin toplumsal düzendeki “aile, sosyal mevki, doğum yeri, doğum sırası”, gibi sosyal konum ve mevkilere bağlıydı. Denilebilir ki burada benlik verili sosyal rol, statü ve konumlarla belirlenir, kişi ölümüne kadar verili bir benliğin içinde yaşardı. Oysa sekülerleşme, sanayileşme, aydınlanma, şehirleşme, bireyselleşme ve kapitalizm ile müşahhas olan moderniteyle birlikte benlik geçmişe nazaran bir kişinin kendi tercih, arzu ve istekleriyle inşa edilebilen bir şeye dönüşmektedir (Hogg-Vaughan, 2007: 138-146). Bunun imkânı ise beden üzerinden her geçen gün daha bir artmaktadır. Estetik bir ameliyat, moda bir kıyafet veya sportif aktivitelerle inşa edilmiş bir bedenle birey, Seray Hanım'ın da vurguladığı gibi “*nasıl görünmek ve algılanmak*” isteniyorsa öyle olabilir. Şimdiki durumunuz size cildinizin kırıştığını, selülitlerinizin arttığını, vücudunuzun sarktığını ve bu halinizle yaşlandığınızı veya yaşlı göründüğünü söylüyorsa bir kararla ideal bir tasarım olan gençliğe ulaşmanız tıpkı Seray Hanım'ın durumunda olduğu gibi kolaylaşabilmektedir. O, mev-

cut görünümüyle yaşlandığına dair bir benlik algısına sahip olduğunu düşünmüşse de beden endüstrisinin olanaklarından faydalanarak idealize ettiği kılavuz benliğe birkaç saati aşmayan estetik bir operasyonla veya bundan daha fazla emek ve çaba gerektiren fiziksel aktivitelerle kavuşabilmektedir. Daha doğrusu o, beden teknolojileri vasıtasıyla bedenini arzu ettiği benliğe ulaşma noktasında inşa edebilmektedir. Oysa ilk gençlik dönemlerindeki toplumsal yapıyı veri alan aktarımlarını esas alırsak, bunun ilgili zamanlarda çok da mümkün olamadığı anlaşılmaktadır. Çünkü söz konusu dönemlerde baskın olan sosyal normların, biz düşüncesine dair güçlü aidiyet bağların, benliğin bir tasarı nesnesi olarak düşünülmemesi veya buna imkân tanıyan beden endüstrisinin yokluğu gibi belirleyici nedenlerin varlığı hem bedene hem benliğe istikrarlı bir yapı kazandırmaktaydı. Yani beden üzerinden çok büyük bir değişimin ve dönüşümün gerçekleşmesi imkân dâhilinde değildi.

Müjgan Hanım, Senay Hanım ve Mahmut Bey'in yaşadığı yerden hareketle ifade ettikleri eskiye nazaran günümüz toplumlarında bireyin istemleri, arzuları ve idealleri doğrultusunda benliğini bedeni üzerinden tasarlayabildiğini göstermektedir. Günümüzde benliğin zemin bulduğu bedenin edindiği değer artıkça, ona yüklenen anlamlar da daha bir artmaktadır. Geleneksel toplumlarda toplumun ve doğanın verili bir unsuru olarak görülen beden, her ne ise o olarak görülmüş ve kendisine bir işlem nesnesi olarak bakılmamıştır. Oysa günümüz toplumlarında beden, bireyin kendi kişisel anlatısının merkezi nesnelere biri olarak görülmektedir. Bu anlamda beden, benliğin tasarlandığı sembolik kodlarla örülü bir yüzey olmaktadır diyebiliriz. Hal böyle olunca beden sağlığı ve güzelliği konularında uzmanlaşan otoritelerin sayısında hem bir artış olmakta hem de bu kişiler daha fazla dikkate alınmaktadırlar. Dolayısıyla mesajların fazlalığı bireylere alternatifler arasında bir tercih yapmaya imkân tanımaktadır. Böylece birey bedenini daha fazla gözden geçirme şansı edinmektedir. Konuya katılımcımız Meltem Hanım'ın şu söyledikleriyle açıklık kazandırabiliriz:

“Televizyonların sabah kuşakları alabildiğince sağlık ve güzellik programıyla dolu... Bir doktorun veya iş yerinin bekleme salonunda mutlaka bu konularla ilgili dergiler görürsünüz. Haliyle bir şekilde sağlık ve güzellikle ilgili birçok öneri ile karşılaşılıyorsunuz. Şahsım dâhil birçoğumuz bunları dikkate alıyoruz. Dolayısıyla bu dikkat üzere hem sağlığımıza hem de güzelliğimize daha fazla yoğunlaşmak durumunda kalıyoruz. İşin belki en ilginç yanı her birimiz farkında olmadan bir uzmana dönüşüyoruz. Çünkü kendi arkadaşlarımızdan bile birçok tavsiye almaya başlıyoruz.” (23, Serbest Meslek)

Doğrusu günümüz insanı, otoritelerin çokluğundan memnun görünmektedir. Beden endüstrisinin uzmanlarından alınan tavsiyeler ise birebir uygulanmamakta aksine gözden geçirilerek değerlendirilmekte ve uygulanmaktadır. Katılımcılarımızdan Meltem Hanım'ın, yukarıdaki ifadelerine ek olarak söyledikleri durumu izah etmektedir: *“Evet, biz her ne kadar bu önerileri dikkate alıyor olsak da her önerinin gereğini yapmıyoruz. Sağlığa zararı var mı, ileride bir hastalığa neden olur mu? diye düşünüyoruz.”* Burada beden bireyin kendi düşüncesi ve denetiminde yeniden gözden geçirilerek refleksifleştirilmektedir. Çünkü Meltem Hanım, uzmanların görüşlerini mutlak bir doğru olarak kabul etmemekte, onları eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Özellikle de sağlık ve güzelliğe ilişkin kaygı düzeyinin arttığı bir zamanda o da birçok kişi gibi bedeni konusunda daha fazla bir sorumluluk almaktadır. Bu durum bedenin refleksifleştiğinin yani kişinin düşünümsel alanına daha fazla içerildiğini göstermektedir. Söz konusu süreç, modernliğin radikal bir evresini ifade eden küreselleşme olgusuyla daha bir hız kazanmaktadır.

Benliğin tasarımı küresel etkilere açık olma oranında artmaktadır. Değişim hızı düşük ve dış etkilere daha kapalı geleneksel toplumlarda benliğin oluşumu toplumun baskın normları dolayımında gerçekleştiği için farklı bir görünüm edinme arayışları pek mümkün olmamıştır. Günümüz toplumlarda ise gelişen iletişim ve ulaşım teknolojileri ile birlikte insanların değer yargılarından tüketim alışkanlıklarına kadar her şey de hızlı bir değişim yaşamaktadır. Öyle ki, insanlar benliklerini medyadan edindikleri izlenimler üzerinde tasarlayabilmektedirler. Bir insanın nasıl bir görünüme sahip olması gerektiğini ve bununla kendini ne hissedeceği artık sanal âlem uygulamaları veya televizyon aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu ise benliğin refleksivitesini bedenin kişisel bir mülk olarak algılanması ile birlikte daha fazla koşullandırmaktadır. Şöyle ki, hızla küreselleşen bir dünya da benliğin refleksivitesi, “daha az dışsal olarak daha çok ‘verili’ bir şey haline” gelen bir beden üzerinden daha çok inşa edilmektedir. Daha açık olarak “bedensel dış görünüşün narsist terbiyesi yönünde genel bir gelişme olarak görülen şey, gerçekte bedenin daha çok kapsamlı aktif ‘inşası’ ve kontrollünün temelinde” kişisel bir çabaya dönüşmektedir (Giddens, 2010a: 19). Dolayısıyla küresel medya endüstrisinin yaygınlaştırdığı imajların varlığı her geçen gün gerçeklik kazanmakla kalmamakta bir örneklik olarak benliğin tasarımına da dâhil olmaktadır. Katılımcılarımızla yaptığımız görüşmeler, beden algısının sanal medya uygulamaları ile nasıl belirlendiğini ve bunun benlik tasarımını ne yönde etkilediğiyle ilgili çeşitli verileri içermektedir.

Katılımcılardan Erhan Bey, sanal medya uygulamaları ile popüler olan kişilerin, insanların beden algılarını nasıl belirlediklerini ve bu sayede popülerleşen imajların bir örneklik olarak benliğin tasarımına nasıl dâhil olduğunu şu açıklamalarıyla ifade etmektedir:

“Son dönemlerde vücut güzelliği daha önemli hale gelmektedir. Eskiden de insanlar saç, makyaj, bakım gibi şeylerine dikkat ediyordular. Ama kesinlikle günümüz kadar değil. Arada inanılmaz bir fark var. Mesela son dönemde özellikle genç kızların tek tip olma hevesi var. Örneğin resim çekinirken dudaklarını şişirmeleri, gözlerini büyük göstererek poz vermeleri bunu gösteriyor. Şu anda birilerinden etkilendikleri çok açık ve bu aşırı bir derecededir. Mesela ünlü biri bir akım başlatıyor. Böylece herkes o akıma ayak uydurmaya çalışıyor. Dediğim gibi bir şey akım haline geldiği zaman herkes aynısı yapıyor. Eskiden böyle bir imkân yoktu. Sosyal medya ve internet falan olmadığı için bir güzellik ölçütü popüler olmuyordu. Şu an medyadan gördükleri ile kendi üstüne çok daha fazla düşmeye başlıyorlar. Bir de yeni uygulamalarla yüzünü, vücudunu filtreliyorlar. Sosyal medya ortamında bu fotoğraflarını paylaşıyorlar. Ya da makyaj kullanarak başka bir tipten çok farklı bir tipe dönüşebiliyorlar. Hoşlarına giden görüntülerle kendilerini olduklarından farklı gösteriyorlar. Buradaki güzellik algısına göre yapıyor.” (39, Öğretmen)

Medya iletişim ve sosyoloji bölüm mezunu Burak Bey, son yıllarda sportif aktivitelere artan ilgiyi küreselleşme süreciyle birlikte dünya çapında popüler olan kişilerin beden ölçüleri ile ilişkilendirmektedir. Ayrıca o, kitle iletişim araçları vasıtasıyla insanların birbirlerinden daha fazla etkilendiklerini ve bu olgunun da fitness salonlarına artan ilgiyi açıklayabildiği düşüncesindedir. Daha doğrusu ona göre benliğin beden üzerinden tasarımı küresel etkilere açık olma ile yakından bağlantılıdır. Başka bir bağlamda dile getirdiği düşüncelere bakılırsa Burak Bey’in kendisi de fitness alanında popülerleşen sporcuların fiziksel görünümünden etkilenecek benliğini tasarlamaya çalıştığını görebiliriz. Yani o, örnek aldığı ünlü kişilerin bedenini kendisine model alarak, onlar gibi bedenini inşa ederek diğer sporcu arkadaşlarından daha farklı biri olduğunu göstermek istediğini tespit edebiliriz. Nihayetinde bu tespit, Giddens’in modernliğin süreksizliklerinden biri olarak işaret ettiği “değişim alanı” olgusuna gönderme yapar. Değişim alanı ise modernliğin küreselleşme süreciyle radikalleşerek yaygınlaştığını ifade eder.

“Küreselleşen bir dünyadan bahsedebiliriz. Dünyanın bir ucunda meydana gelen bir olay kitle iletişim vasıtasıyla çabucak yaygınlaşabiliyor. Ya da bir akım kitle iletişim araçlarıyla kolayca kabul edilip benimsenebiliyor. Ya

da kitle iletişim teknolojilerinin insanların birbirinden etkilenme derecesini artırıyor diyebilirim. Ben sporun da böyle yaygınlaştığı kanaatindeyim. Mesela Türkiye’de özellikle de doğu bölgesinde bu kadar spor merkezleri yoktu. Bu şekilde sporla uğraşan insanların sayısı epey arttı. Örneğin Amerika’da Arnold Schwarzenegger’i bir düşünelim. Onun vücudunu çok kişinin taklit etmesi veya ona özenmesi bunu açıklıyor. Eski dönemlerde bizim köyden Ahmet’e, Mehmet’e sorsaydın onu tanımaz, bilmezdi. Bugün belki onlar bil-mese de onların çocuğu biliyor ve tanıyor artık. Onun videolarını, resimlerini görüp fitness salonlarına gidiyorlar. Bu şekilde herkes ‘Niye o kaslı görünüyor ben görünmüyorum’ deyip spora başlayabiliyor. Adam böyle bir vücudun daha çekici olduğunu, karşı cinsi daha etkileyebileceğini görüyor ya da duyuyor. O da bu niyetle harekete geçiyor. Bu da tek tipleşmeyi doğuruyor. Böyle bir arayıştan bahsedebiliriz.” (25, Güvenlik Görevlisi)

“Gençlik döneminizle bir kıyaslama yaptığınızda fiziksel görünüme artan bir ilgiyi gözlemleyebiliyor musunuz?” sorusuna Metin Bey’in verdiği cevap, benliğin beden üzerinden her geçen gün daha fazla tasarlanabildiğine bir küreselleşme aracı olan televizyonun etkisi ile açıklık kazandırmaktadır.

“Şimdi öyle değil. Birçok fitness salonu var. Bildiğim kadarıyla hepsi de dolu. Birçok kişi televizyon programlarından daha fazla etkileniyorlar. Oradaki vücutlara özeniyorlar. Onlar gibi olmak istiyorlar. Galiba bu da onlara kendilerini iyi hissettiriyor. Şu an eskisi kadar dikkat çekmiyoruz. Herkes vücut yapmaya başlayınca eskisi gibi göze gelmiyorsunuz.” (44, Öğretmen)

İfadesine binaen “Daha iyi hissetmekten tam olarak kastınız nedir?” sorusuna verdiği cevap, beden inşasının benliğin tasarımı ile doğrudan ilişkisini gözler önüne sermektedir. *“Şunu demek istiyorum: İnsanlar kendilerini böyle daha iyi görmeye başlıyor. Yani iyi bir vücudun birçok kişiye bir özgüven kazandırdığı düşünüyorum.”* Metin Bey, fitness salonlarına her geçen gün artan ilgiyi, insanların televizyon programlarında gördüğü kişilere özenmek suretiyle daha özgüvenli bir kişiliğe ve benliğe sahip olma istemi ile açıklamaktadır. O da insanların benliklerini medya üzerinden popüler hale gelen ünlülerin beden ölçüleri ile tasarladıklarını belirtmektedir. Birçok kişinin onlar gibi bir görünüme kavuşmasını benliğin oluşumu açısından önemli bir unsur olarak değerlendirmektedir. Burada benlik, çeşitli modeller arasında yapılan seçimler eşliğinde şekillenmektedir. Günümüzde artık birçok insan, nasıl bir benliğe sahip olması gerektiğine belirli gösterenlerle algılanan modellerin hayat tarzları, giyimleri, tüketim alışkanlıkları, fiziksel görünümüne bakarak karar vermektedirler.

Modern dönemle birlikte her geçen gün daha bir gelişen ve bir o ölçüde hayatlarımıza daha fazla dâhil olan sosyal medya uygulamaları vasıtasıyla popüler olan imajların birçok konuda olduğu gibi güzellik ve beden algısını da yakından belirlediği gözlemlenebilir. Bu şekilde küresel çapta etkili olan medya ikonlarının beden ölçüleri ve yüz modellerinin beden inşasına temel bir motif olduğu söylenebilir. Hele ki, insanların birbirilerinden yalıtık bir şekilde yaşamaya başladığı günümüz dünyasında insanların benliklerini arzu ettikleri tarzda tasarımları, kimliklerini oluşturmaları daha imkân dâhilinde olmaktadır. Daha doğrusu geleneğin muteber toplumunda olması mümkün olmayan böyle bir olgunun her geçen gün daha fazla görünür olduğu ifade edilebilir.

Beden, sadece bireyin içinde yer aldığı fiziksel bir varlık olmanın ötesinde kendi yaşantısı içinde belirli bir tutarlılıkla oluşturduğu benliğinin önemli veçhelerinden biridir. Bedenin bir ifade aracı olarak benliği temsil etmesi, ona dair mesajlar iletmesi modern ve geç modern toplumlar açısından daha fazla olanaklıdır. Bu ise geç modern toplumlarda bireyin bedenini benliği ile eşgüdülerken onu algılaması, gözden geçirmesi, değerlendirmesi ile mümkün olur. Daha doğrusu bu çaba, bedenini tanıması ve ona bakması ile gerçekleşir. Böylece beden, üst modern toplumlarda daha bir bireyselleşen hayat tarzlarına, yaşam politikalarına bağlı olarak modernitenin refleksif bir unsuru olur. Hal böyle olunca bireyin temel sorumluluklarının başında bedeni tasarlamak, yapılandırmak ve inşa etmek gelir (Giddens, 2010a: 137-142). Burada beden, en nihayetinde bireysel kimliğin -sağlık, güzellik, zindelik veya gençlik adına- refleksif parçası olur. Bunun kaynağında hastalık, çirkinlik, formdan düşme veya yaşlılık kaygısı yer alır. Kaygılar belirdikçe kişi kendi benliğini utanmayacağı, yabancılaşma hissetmeyeceği, dışlanmayacağı veya suçluluk hissetmeyeceği bir şekilde tasarlamak ister. Bunun için birey kusur veya rahatsızlıklarını beslenme rejimleri, bedensel egzersizler veya tıbbi yardımlarla gidermenin gereğini duyar. Dolayısıyla tehdidin boyutu, şiddeti ve tehlikesi tedbirin ölçüsünü belirler. Söz konusu olguya ilişkin birçok veri, katılımcıların deneyimlerinde açığa çıkmaktadır.

Örneğin katılımcılarımızdan Nuray Hanım'ın, Okan Bey ve Mustafa Bey'in fitness salonlarına kayıt olma hikâyeleri, dış görünüşlerinden duydukları bir kaygı ile başlar. Örneğin Nuran Hanım, vücudunda gördüğü orantısızlığın estetik görünümüne dair kaygılarını artırdığı için spora başladığını şöyle beyan etmektedir:

“Yine de spora başlamam gerektiğine dair bir baskı hissediyordum. Çünkü bedenim beni geriyordu. Vücut hatlarım arasında bir dengesizlik hissediyordum ve her aynaya baktığımda bunu daha fazla görüyordum. Eğer dikkat etmezsem daha kötüye gideceğinden endişeleniyordum. Bunun beni ileride daha rahatsız edeceğinden emindim. Bu düşünceler içerisinde spora başlama kararı verdim. Aslında bana yine zahmetli geliyorsa da buna değer diye düşünüyorum.” (26, Sigortacı)

“Spor yapmaya başlamanızın gerekçesi neydi?”, “Niçin spora başladınız?” sorusunu Okan Bey de (36, Mimar), aynada gördüğü bedeninde bir orantısızlık sezindiği için spora başladığını belirterek cevaplamaktadır. *“Özellikle de göbük ve bel çevresinde yağlanma olmuştu. Duruşumda ve sağlığım da biraz bozulmuştu. Ondan dolayı spor salonuna gitmeye başladım. Sağlık olarak bana iyi geldiğini düşünüyorum.”* Okan Bey devamla *“Beden ölçüsüne çok dikkat etmiyorum.”* gibi bir ifade kullansa da vücudunda gördüğü orantısızlığı bir endişe kaynağı olarak gördüğünü ve bunun da spora başlamasında etkili bir faktör olduğunu belirtmektedir.

Fitnessa başlamadan önce çok sıvık, kuru ve çelimsiz biri olan ve bu haliyle de çok çekingen bir kişiliğe sahip olduğunu düşünen Mustafa Bey, vücudunu geliştirmekle benliğini nasıl tasarladığını şöyle ifade etmektedir:

“Fitnessa başlamadan önce çok çelimsiz ve zayıf biriydim. Bu halimden dolayı çok utangaç ve çekingen biriydim. Bu halimden ötürü beğendiğim bir kıza bile açılmıyordum. Bu da beni üzüyordu doğrusu. Fitnessa başlamamla birlikte her şeyin nasıl da değişebileceğini görebiliyordum. Artık eskisi gibi değildim. Bir özgüven gelmişti bana. Şu an tanışmak istediğim birine daha rahat açılabilirim.” (21, Öğrenci)

Mustafa Bey, çelimsiz ve zayıf bir bedende kendisini özgüveni düşük, utangaç ve çekingen biri olarak gördüğünü, doğru bir beslenme ve egzersizlerle geliştirdiği vücuduyla özgüven kazandığını ve bu haliyle eskisi gibi utangaç ve çekingen biri olmadığını belirtmektedir. Mustafa Bey, benliğini memnun kalabileceği fit bir bedeni inşa etmek suretiyle tasarladığını söyleyebiliriz.

Nuray Hanım, Okan ve Mustafa Bey’in spora başlama hikâyesi dış görüşlerine dair hissettiği endişelerden kaynaklanmaktadır. Nuray Hanım, Okan ve Mustafa Bey gerilimlerinden kurtulmak, kaygılarından uzaklaşmak ve kendilerini daha iyi hissetmek için spora başladıklarını ifade etmektedirler. Böylece onların bedenlerini bireysel kimliklerini güven içerisinde sürdürecekleri bir forma göre biçimlendirmek istedikleri gözlemlenebilir.

Katılımcılardan elde edilen verilerden hareketle geç modernlik diye tanımlanan dönemde politik olanda radikal düzeyde bir değişikliğin olduğu görülmektedir. Modernliğin ana eksenini oluşturan “özgürleştirici politikalar” hayat fırsatlarına erişimi zorlaştıran sömürü, baskı, eşitsizlik gibi engellerin müsebbibi olarak düşünülen yapı, kurum, sınıf veya zümrelerin sebep olduğu toplumsal ve politik baskılardan kurtulmaya yöneliktir. Özgürleştirici politikalar, “konumlarından dolayı temel toplumsal haklardan mahrum olan grupları özgürleştirmek veyahut en azından kolektifler arasındaki güç dengesizliğini” hayata standartlarının sağlanması noktasında azaltmaya dönüktür. Oysa “geç modern” dönem, özgürleştirici politikalarından yöneldiği hedefler ve kuramsal tabiiyeti bakımından farklı bir politikanın varlığını görünür kılmaktadır. Giddens bu yeni politikayı “hayat politikası” olarak tanımlar (Giddens 1990, Aktaran Lemke, 2017: 111-112). Söz konusu politika kendi ifadesiyle “herkes için hayatın yeni tatmin edici ve doyurucu olanaklarının arandığı radikal sözleşmeler”i ifade eder. Lemke’nin taşı gediğine koyan tespitiyle bu, özgürleştirici politikalar gibi hayat fırsatlarına yönelik olmayan bizzat “bedenle benliğin giderek daha fazla” iç içe geçtiği, benliğin beden üzerinden var kılındığı, tasarlandığı hayat tarzına yönelik bir politikayı içerir (Lemke, 2017: 113). Hayat tarzına yönelik politikalar içerisinde “beden artık değişmez fizyolojik-biyolojik bir varlık olarak görülmez; aksine düşünömsel modernlik projesiyle ilişkisi içinde görülür.” (Giddens 1991, Aktaran Lemke, 2017: 113). Böylece beden nihayetinde geleneğin rol, statü ve konumları belirleyen gücündeki düşüşle birlikte bireysel kimliğin referans noktası haline gelir. Geç modern dönemde beden doğanın ve kaderin bir vergisi olmaktan çıkmakta, bireyin kendi benliğini biyoteknolojinin, tıbbın, estetik ameliyatların, fitness salonlarının, modanın imkânları ölçüsünde tasarlayabildiği kişisel bir mülk olmaktadır. Bu ise Giddens’in ifadesiyle doğanın sınırlarının kültür içerisinde berhava edildiği, doğanın bizzat “biyoteknolojik ve tıbbi müdahaleler” ile sonunun geldiğini gösterir (Giddens 1991, Aktaran Lemke, 2017: 113) Daha doğrusu “beden gitgide organik bir töz olarak değil de, okunabilir ve yeniden yazılabilir moleküler bir yazılım olarak görülür.” (Lemke, 2017: 105-106). Öyle ki bedene “şekil verme, örtme, bastırma, takviye etme, biçimlendirme ya da ‘terbiye etme’ ve hatta vücudun bazı bölümlerini aldırma konusunda gösterilen çabalar, kolektif bilinçdışımıza öylesine kazandı ki, artık ‘doğal’ bir” bedenden dahi bahsedemiyoruz (Yalom, 2002: 159). Doğanın sonunu getiren yeni teknolojiler ve bilimsel gelişmeler bedenin de doğal halini yapay bir görünüm adına dönüşüme uğratabilmektedir. Geleneksel sonrası

bu toplumda artık her insan kendini nasıl görmek istiyorsa öyle görebileceği bir tasarım ile bedenini modifiye ederek benliğini tasarlayabilmektedir.

SONUÇ

Ruhsal tekâmül adına benliğini “kendini bil” düsturu üzerine konumlandırılan hikmet ehli ile bu kaygıdan uzak ama benliğini çerçevesi toplumsal normlarla belirlenmiş rol ve statüler içerisinde oluşturan, belirli bir yaşa, cinsiyete, mesleki konuma ve dinsel inanca ilişkin kimlikleri deneyimleyen geleneksel insanın benliğini toplumdan gayri bir şekilde yapılandırması yapısal koşulların yetersizliği ölçüsünde imkân dışı bir olguydu. Oysa ticari hareketliliğin yaygınlaşması, artan kentleşme oranı, iş bölümünün yarattığı boş zamanlar, dinsel ve kozmik doğa tasarımında yaşanan paradigmatic değişimler, insan aklına ve özgürlüğüne yapılan hümanist vurgular, insanın mükemmelliğine ve ilerlemeye duyulan inancın paydası olan aydınlanma düşüncesinin öncülüğünde kurumsallaşan modernleşmenin imkân tanıdığı bireyselliğin varlığı, benliği performatif bir çabaya dönüştürebildi. Böylece beden, benliğin kişisel bir çaba ile yapılandırılmasının kaygılarla, korkularla, gerilimlerle, beklentilerle, heyecanlarla ve tutkularla dolu en karmaşık hikâyesinin yazıldığı bir yüzeye dönüşmektedir.

Bir insanın olduğundan daha genç, sağlıklı, güzel, bakımlı, albenisi yüksek biri olması artık işten bile değildir. Estetik ameliyatlardan tutun da bedeni biyoteknik bir varlık haline getiren tıbbi ve teknolojik gelişmelere, modadan kozmetik ürünlere, fitness salonlarından diyetetik danışmanlığa kadar birçok sahada vücuda gelmiş güzellik sektörü benliğin kişinin iradesi, tercih ve kararlarıyla nasıl oluşturulabileceğine imkân tanımaktadır. Bu minvalde birçok katılımcı çözülen geleneksel bağ ve normlarla birlikte benliğini bedeni üzerinden yapılandırmaya olanak tanıyan tıbbi teknolojilerin, kozmetik ürünlerin ve fitness salonları gibi bedensel formu belirli ölçüler dâhilinde biçimlendirme merkezlerinin yaygınlaşan varlığıyla nasıl bir görünüme kavuşacağına karar vermektedirler.

Hele ki, Bingöl gibi nüfus artış hızı seksenlerden sonraya, kentsel dönüşümü yakın zamanlara denk gelen, birincil ilişkilerle örülü toplumsal dokusu ikincil ilişkilerle, küresel etkilerle, görelilik olarak artan kültürel hoşgörülle ve bireysel ideallere verilen önemle çözülen bir şehrin insanı olan katılımcılarımızın benlik algıları da önemli bir değişim geçirmektedir. Örneğin birçoğunun bireyin bedeniyle zihinsel olarak bu kadar meşgul olmasına izin vermeyen geleneksel yapının bağlayıcı normlarındaki artan çözülmeye birlikte kendilerinde görmek istedikleri bir anlam üzerine bedenlerini inşa ettikleri

gözlemlenebilmektedir. Eskiye nazaran daha modern nitelikleriyle ön plana çıkmaya başlayan yaşadıkları yer, kendi benliklerini arzu ettikleri ölçüde tasarlayabilmelerine imkân tanımaktadır. Birçoğu artan fitness salonları, güzellik merkezleri, bireyselleştirilmiş tedavi koşulları, çeşitliliği her geçen gün artan moda kıyafet ve kozmetik ürünlerle nasıl biri olduklarını beden modifikasyonlarıyla şekillendirebilmektedirler. Onların birçoğu açısından genç, güzel veya sağlıklı bir görünüm Tanrı vergisi, doğal bir şey olmaktan çıkmakta kişisel bir başarı hikâyesinin en değerli çıktısı olmaktadır. Bedeni bir gösterge değerine dönüştüren bu bakış, nihayetinde beden ile benliğin belirli sembolik kodlarla iç içe geçerek bireyin arzulanır hedefleri doğrultusunda dönüştürülebilir olmasına da gönderme yapar.

Kaynakça

- ARON, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, çev. Korkmaz Alemdar, Kırmızı Yayınları, İstanbul 2006.
- AYDIN, Betül, "Benlik Kavramı ve Ben Şemaları" *M.Ü. Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, Sayı: 8, İstanbul 1996.
- BECK, Ulrich, *Risk Toplumı: Başka Bir Modernliğe Doğru*, çev. Kazım Özdoğan-Bülent Doğan, İthaki Yayınları, İstanbul 2011.
- BENNETT, Andy, *Gündelik Hayat ve Kültür*, çev. Burcu Şenel-Umut Yener Kara-Nagehan Tokdoğan, Phoenix Yayınları, Ankara 2013.
- BERMAN, Marshall, *Özgünlüğün Politikası*, çev. Nursel Yıldız, Sel Yayınları, İstanbul 2011.
- COSER, Lewis, *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları*, çev. Himmet Hülür-Serhat Toker-İbrahim Mazman, De Ki Basım Yayın, Ankara 2008.
- ESGİN, Ali, *Anthony Giddens Sosyolojisi*, Anı Yayıncılık, Ankara 2008.
- GEZGİN, Mehmet Fikret, "Cemaat-Cemiyet Ayırımı ve Ferdinand Tönnies", *Sosyoloji Konferansları*, Cilt 0, Sayı: 22., İstanbul 1998.
- GİDDENS, Anthony, *Modernite ve Bireysel Kimlik*, çev. Ümit Tatlıcan, Say Yayınları, İstanbul 2010a.
- GİDDENS, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2010b.
- GİDDENS, Anthony, *Mahremiyetin Dönüşümü*, çev. İdris Şahin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2014.
- GIOVANNI Pico Della Mirandola, *İnsanın Değeri Üzerine Bir Söylev*, çev. Levent Özşar, Biblos Kitabevi, Bursa 2013.
- GORDINER, Micheal, *Gündelik Hayatın Eleştirileri*, çev. Deniz Özçetin-Babacan Taşdemir-Burak Özçetin, Heretik Basın Yayın, Ankara 2016.
- GÜVEN, Mehmet, "PreModern'den Postmodern'e Benliğin ve Kutsal Dönüşümü: Narsist Benliğin Kutsal Algısı" *İnsan ve İnsan Bilim Kültür Sanat ve Düşünce Dergisi*, Sayı: 5, İstanbul 2015.
- HEWİTT, John P.-SHULMAN, David, *Benlik ve Toplum: Sembolik Etkileşimci Sosyal Psikoloji*, çev. Büşra Aktaş, Bilge Yayıncılık, İstanbul 2019.
- HOGG, Micheal A.-VAUGHAN, Graham M., *Sosyal Psikoloji*, çev. İbrahim Yıldız-Aydın Gelmez, Ütopya Yayınları, Ankara 2007.
- KARA, Umut Yener, *Kimlik Oyunu*, İletişim Yayınları, İstanbul 2014.
- KIVISTO, Peter, *Sosyolojinin Temel Kavramları*, çev. İhsan Çapcıoğlu-Sefer Yavuz, Birleşik Yayınevi, İstanbul 2008.
- KUŞ, Elif, *Nicel-Nitel Araştırma Teknikleri*, Anı Yayınları, Ankara 2003.
- LEMKE, Thomas, *Biyopolitika*, çev. Utku Özmakas, İletişim Yayınları, İstanbul 2017.
- PARK, Robert E.-BURGESS, Ernest W., *Şehir: Kent Ortamındaki İnsan Davranışlarının Araştırılması Üzerine Öneriler*, çev. Pınar Karababa Kayalığıl, Heretik Yayınları, Ankara 2016.

- ŞİŞMAN, Nazife, *Emanetten Mülke: Kadın, Beden, Siyaset*, İz Yayıncılık, İstanbul 2016.
- TAYLOR, Charles, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbiten, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995.
- TOURAİNE, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Tufan, YKY, İstanbul 2004.
- VİGARELLO, Georges, *Güzelliğin Tarihi*, çev. Erkan Ataçay, Dost Yayınları, Ankara 2013.
- YILDIRIM, Ali-ŞİMŞEK, Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yayıncılık, Ankara 2003.

**ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN PSİKOLOJİK KIRILGANLIKLARI,
PSİKOLOJİK İYİLİK HALLERİ VE SOSYAL GÜVEN
VE MEMNUNİYET DÜZEYLERİ ARASINDAKİ İLİŞKİNİN
KARDEŞ SAYISINA GÖRE İNCELENMESİ***

Kasım TATLILIOĞLU**

Özet

Bu araştırmada, üniversite öğrencilerinin psikolojik kırılganlıkları, psikolojik iyilik halleri, sosyal güven ve memnuniyet düzeyleri arasındaki ilişki cinsiyet değişkenine göre incelenmiştir. Araştırmada, "Psikolojik kırılganlık ölçeği", "Psikolojik iyilik ölçeği", "Sosyal güven ve memnuniyet düzeyi ölçeği" olmak üzere 3 adet ölçek uygulanmıştır. ANOVA sonrası belirlenen anlamlı farklılığın hangi gruplardan kaynaklandığını belirlemek üzere tamamlayıcı post-hoc analiz teknikleri sonucunda, psikolojik kırılganlık ölçeğinde kardeş sayısının karşılaştırmasında 2 ölçekte tek anlamlı bir fark görülmekte, ANOVA- Kardeş Sayısı- psikolojik iyilik hâlindeki gruplar arasındaki farkta ölçeğin yarısında anlamlı bir farkın olduğu ve kalan diğer grupların kardeş sayılarına göre anlamlı bir fark bulunmadığı sonucuna ulaşılmıştır. ANOVA sonrası belirlenen post-hoc analiz sonucunda kardeş sayısı- psikolojik iyilik hâline göre karşılaştırmada sadece 2 maddede anlamlı bir fark var, geriye kalan maddelerin tümünde anlamsız bir fark ortaya çıkmıştır. ANOVA sosyal güven ve memnuniyet ölçeğinde kardeş sayısına göre belirlenen gruplar arasındaki farkta sadece 2 maddede anlamlı bir fark olduğu geriye kalan kısımda anlamlı bir fark olmadığı bulunmuştur. ANOVA sonrası belirlenen post-hoc analiz sonucunda sosyal güven ve memnuniyet düzeyleri ölçeğinde kardeş sayısına göre ise tek bir maddede anlamlı bir fark var olduğu ve kalan diğer maddeler arasında anlamlı bir fark olmadığı belirlenmiştir.

Anahtar sözcükler: Üniversite öğrencisi, psikolojik kırılganlık, psikolojik iyi oluş, sosyal güven ve memnuniyet.

* Bu çalışma, Bingöl Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Koordinasyon Birimi (BÜBAP) tarafından desteklenmiş olup, yürütücüsü olduğum BAP-FEF.2018.00.008 no'lu projemden türetilmiştir.

** Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü, kasimtatli@hotmail.com.

ORCID: 0000-0001-5964-4343

(Makale Gönderim Tarihi: 31.05.2021-Makale Kabul Tarihi: 23.06.2021)

DOI: <https://doi.org/10.53440/bad.945414>

**A RESEARCH OF THE RELATIONSHIP AMONG THE
UNDERGRADUATES' PSYCHOLOGICAL VULNERABILITY OF
PSYCHOLOGICAL WELL-BEING, SOCIAL TRUST AND SATISFACTION
LEVELS ACCORDING TO THE NUMBER OF SIBLINGS**

Abstract

In this study, some variables are analysed in terms of the relationships among the undergraduates' psychological vulnerability, psychological well-being, social trust and satisfaction levels according to the gender variable. Three scales; named as "Psychological vulnerability scale", "Psychological well-being scale", "Social trust and satisfaction level scale" are applied in the frame of the study. As a result of the complementary post-hoc analysis techniques in order to determine which groups caused the significant difference after ANOVA, it is seen that there is only one meaningful difference in 2 scales in the comparison of the number of siblings in the psychological fragility scale. It is also concluded that there is a meaningful difference in the half of the scale between groups in ANOVA - Number of Siblings - psychological well-being. It is concluded that there is no meaningful difference for the number of siblings in the remaining groups. As a result of the post-hoc analysis determined after ANOVA, there is a meaningful difference in only 2 themes when comparing the number of siblings-psychological well-being criteria, a meaningless difference is emerged in all of the remaining themes. It is found out that there is a meaningful difference in only 2 themes in the difference between the groups determined by the number of siblings in the ANOVA social trust and satisfaction scale and no significant difference was found in the rest of the themes in the rest of the themes. As a result of the post-hoc analysis determined after ANOVA, it is revealed that there is a meaningful difference in one theme according to the number of siblings in the social trust and satisfaction level scale, and there is no meaningful difference among the remaining themes.

Key Words: Undergraduate, gender, psychological vulnerability, psychological well-being, social trust and satisfaction.

1. Giriş

Psikolojik kırılma başarıya ya da dışsal onaya bağımlı olarak benlik değerine yönelik geliştirilen bilişsel inançları ifade etmektedir. Psikolojik kırılmanın operasyonel tanımında öne çıkan sosyal onay ve başarı kavramları ve bu kavramlarla ilişkili olabilecek yapılar düşünüldüğünde, bireyin içerisinde bulunduğu sosyal yapı kendisinin psikolojik kırılmasını etkileyebilmektedir (Sinclair & Wallston, 1999). Ayrıca, psikolojik açıdan kırılma bireyler sosyal anlamda kendilerini toplumda yetersiz görebilmektedirler (Ingram ve Price, 2010; Levine, 2004: 395; Akt: Sarıçalı & Satıcı, 2017: 657). Buna bağlı olarak da, kompleksli duygular geliştirebilmektedirler.

Tarihsel olarak psikoloji biliminde yapılan araştırmalarda, çoğunlukla bireyin psikolojik iyi olma düzeyini belirlemek için psikopatolojik ölçütlere başvurulmuş ve bu araştırmaların önemli bir bölümü patolojiye, mutsuzluğa ve bireysel sorunlara odaklanmıştır. Benzer biçimde, psikologlar sağlıklı yerine sağlıksız davranışlar, duygular ve düşüncelerle daha fazla ilgilenmiştir (Akın, 2008: 723-724). Ayrıca psikolojik iyi-oluş olumlu psikolojik sağlıklı ilgili iyi oluş durumudur. Psikolojik iyi oluşun insanların yaşamlarına getirdiği olumlu katkılar bulunmaktadır. Bu katkılar arasında sağlıklı ve daha uzun yaşam, sosyal ilişkiler, işte ve performansta başarının artması, gelirin artması sayılabilir (Diener & Chan 2011). Psikolojik bir yapı olarak mutluluk, bireylerin yaşam kalitesini artırmak için farklı kültür ve disiplinlerde yaygın olarak kullanılmaktadır. Özellikle mutluluk, sosyal ilişkiler, iş ve evlilik dâhil olmak üzere yaşamın farklı boyutlarında kişinin olumlu işleyişine katkıda bulunmaktadır (Lyubomirsky, King & Diener, 2005).

Bireyler arası ilişkilerde önemli yer tutan kavramlardan biri de güven-dir. Solomon & Flores'e (2011) göre insan yaşamı dostluklardan, ortaklıklardan, evliliklerden, birlikteliklerden, örgütlerden, kurumlardan ve tanıdıklardan oluşur. Bireyin iyi bir yaşama sahip olabilmesi için güvene dayalı insan ilişkilerinin taşıdığı önemi ve insanın sosyal yönünü hesaba katması gerekir. Sosyolojinin güçlü geleneğine göre birlikte yaşama, basit bencil çıkar hesaplarından başka şeylere dayanmalı ve toplumun varlığını sağlayan ve sosyal karmaşayı önleyen temel etkenlerden biri olan güven temelli olmalıdır (Weber, 1998; Akt: Akın, Uysal & Çitemel, 2013: 34-40). Bireyin kendini sosyal yönden güvende hissetmesinde ve buna bağlı olarak duygu durumlarının düzenlenmesinde sosyal ilişkileri ve bağlanma deneyimleri de önemlidir. Bireylerin sosyal ilişkilerinden elde ettikleri olumlu duygular onların olumlu ruh hâline sahip olmaları ve sosyal derecelerini görmeleri adına çok önemlidir.

Bu çalışmada, psikolojik kırılganlık, psikolojik iyilik ve sosyal güven ve memnuniyet düzeyleri arasındaki ilişki incelenmiştir. Kapsamlı bir projemden türetilmiş olan bu makalede, psikolojik kırılganlık, psikolojik iyi oluş, sosyal güven ve memnuniyet düzeyleri ile kardeş sayısı arasındaki ilişki ele alınmıştır. Diğer değişkenleri de burada ele aldığımızda, çalışmanın kapsamı çok geniş olacağından dolayı, sadece kardeş sayısı değişkeni bu makalede ele alınmıştır.

2. Çalışmanın Amacı

Bu çalışmada, “üniversite öğrencilerinin psikolojik kırılganlıkları, psikolojik iyilik halleri, sosyal güven ve memnuniyet düzeyleri ile kardeş sayısı arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki var mıdır?” sorusuna cevap aranmıştır.

3. Çalışmanın Önemi

Yaşamın her evresinde var olan psikolojik kırılganlık, psikolojik iyilik ve sosyal güven ve memnuniyet düzeylerinin detaylı bir şekilde araştırılması önem arz etmektedir.

4. Literatür Taraması

4.1. Psikolojik Kırılganlık: Psikolojik kırılganlık, başarıya bağlılığı ya da bireyin öz-değer anlayışını dışa aktarım kaynaklarını yansıtan bir bilişsel inanç kalıbıdır. Bu durum, kişinin kendine olan hissini, başkalarının kötü davranışlarına veya hayatın üzücü hadiselerine karşı savunmasız hale getirmekte ve kişinin hedefe ulaşma kabiliyetine açık bir şekilde ket vurmaktadır (Akın & Eker, 2011). Psikolojik kırılganlığın tanımında öne çıkan sosyal onay ve başarı kavramları ve bu kavramlarla ilişkili olabilecek öğeler düşünüldüğünde, bireyin içinde bulunduğu sosyal yapı, kendisinin psikolojik kırılganlığını etkileyebilmektedir. Çünkü insan biyo-psişik özelliği gereği çok hassas ve kırılgan bir yapıya sahiptir (Alkayış, 2021: 234). Psikolojik açıdan kırılgan bireyler, sosyal anlamda kendilerini toplumda yetersiz, değersiz, sevilmeyen ve işe yaramayan bireyler olarak değerlendirmektedirler. Psikolojik kırılganlık, bireyin dışsal onay temelli geliştirdiği bilişsel süreçlerini de içermektedir. Bu yönüyle ele alındığında dışsal geribildirimlere aşırı duyarlı olan bireylerin psikolojik anlamda daha kırılgan olabilecekleri akla gelmektedir (Akın, Eroğlu, Kayış & Saticı, 2013: 524; Saticı, 2016: 71). Kırılganlık, psikolojik açıdan ele alındığında kaynağı ve düzeyi bireyin fonksiyonel olmayan öğrenmelerle, yaşantılarıyla ilişkili olup, stres, kaygı ve depresyon başta olmak üzere çok sayıda psikolojik rahatsızlığı tetiklemektedir. Psikolojik kırılganlık ve incinebilirlik bireyin kişilik özellikleri ile de ilgilidir (Tatlıhoğlu, 2015). Öz-saygıda artış ya da azalmaların sürekliliği kırılganlık duygularını da arttırabilmektedir. Öz-değerde ve öz-saygıda zayıflık durumunda ise bireyin yetersizlikleri ve değersizlikleri kırılganlığa yol açabilmektedir. Psikolojik kırılganlıklar, ruhsal bozuklukların asıl nedeni değil, daha çok risk oluşturan faktörlerdendir (Crocker, 2002; Ekşi, Erök-Özkapu & Ümmet, 2019: 185). Kırılganlık; psikolojik, sosyal ve fiziksel nitelikli olup, zarar veren etkilere karşılık bireyi doğrudan hedef alan bir durumdur (Scanlon & Lee, 2007).

4.2. Psikolojik İyilik Hâli: Keyes, Smotkin & Ryff (2002) psikolojik iyi oluş kavramını “*psikolojik, duygusal ve sosyal iyi oluş*” olarak ele almışlardır. Bu durum, kaygılı durumdan ya da diğer ruhsal problemlerin olmasından çok daha fazlasını ifade eder. Kaygının en büyük nedenlerinden biri, çoğu duruma olumsuz anlam yükleyerek sonucun kötü olacağına dair birtakım yanlış düşüncelerin zihninde yerleşmesine izin vermesidir. (Alkayış, 2020a: 3). Bu nedenle ruh sağlığı; problemlerin yokluğunun yanı sıra, olumlu psikolojik fonksiyonlara sahip olmanın, kendini iyi hissetmenin ve olaylara pozitif bakmanın da önemini ifade etmektedir. Ryff’a (1989) göre, psikolojik iyi olma; “*pozitif ve negatif duygu ile yaşam doyumunun basit bir birleşiminden çok, yaşam tutumlarından oluşan çok boyutlu bir kavram*” olarak tanımlanmıştır. Seligman’ın temsilci olduğu pozitif psikoloji, psikopatolojiye odaklanan geleneksel psikolojinin bakış açısına karşı çıkarak, psikolojik hizmetler alanında ön plana çıkmıştır (Eksi, Erök-Özkapu & Ümmet, 2019: 183). Yakın tarihli bir çalışmada, Beş Büyük Kişilik Modeli’nin (Büyük Beşli) kullanıldığı şekliyle, Donnellan & Lucas (2008), Dışadönüklük ve Deneyime açıklığın yaşla ters orantılı, Uyumluluğun ise yaşla pozitif ilişkili olduğuna dair bulgular elde etmişlerdir. Orta yaştaki bireylerin Vicdanlılık ile ilgili olarak anlamlı derecede yüksek puan aldıkları, Duygusalılık ise yaşa göre tutarsız sonuçlar gösterdiği bulunmuştur (Barmanpek & Steele, 2020). Belen & Barmanpek’in (2020) çalışmalarının bulgularına göre, mutluluk korkusu, minnettarlık ölçeğinin alt ölçekleri (basit takdir ve yoksunluk duygusu yokluğu) ve yaşam doyumunu arasında anlamlı düzeyde ilişki bulunmuştur. Yapısal eşitlik modeli analizlerinden elde edilen bulgulara ise minnettarlığın unsurlarından basit takdir ve yoksunluk duygusu yokluğunun, mutluluk korkusu ile yaşam doyumunu arasındaki ilişkide tam aracılık etkisi gösterdiği görülmüştür. Rogerian yaklaşımda, bireyin merkeze alındığı müdahale temelli uygulamalar iyi oluş da önemli bir etkiye sahiptir. Bu uygulamalarda bireyin tüm potansiyelini görmek için onu serbest bırakma ve benliğini güçlendirme, birincil hedeftir. Çünkü bireyin doğuştan sahip olduğu güçler, çeşitli sebeplerle ya kaybedilmiş ya da keşfedilmemiş olabilir (Rogers, 1995; Akt: Keskin, 2021). Tüm bu durumlar, bireyin psikolojik sağlığını olumsuz etkilediğinden, psikolojik iyilik halini de kötü etkilemektedir.

4.3. Sosyal Güvende Hissetme ve Memnuniyet: Kişinin memnuniyet ve hoşnutluk duygularına sahip olması, olumlu duygulanım, iyi olma, sakinlik ve dinginlik duyguları ile de ilişkilidir. Sosyal güvende hissetme farklı şekillerde tanımlanmıştır: “*Bireyin yaşadığı sosyal dünyayı, güvenli, huzur verici*

ve rahatlatıcı olarak algılama derecesi"; "bireyin çevresindeki diğer insanlara karşı bağlanma, ait olma duygularını ve sosyal durumlarda yaşadıkları memnuniyet" (Akın, Uysal & Çitemel, 2013: 34; Akın & Akın, 2015) olarak tanımlanabilir. Belli bir sosyal çevrede yaşayan, bireylerin ilişkilerinin temelini olumlu sosyal ilişkiler oluşturur. İnsan hayatındaki yenilikler ve değişimler onu olumlu anlamda etkiler (Alkayış, 2020a: 11). Bu bağlamda, insanın sosyal yönü, diğerleriyle kurduğu sağlıklı ilişkilerinin anlamlı olmasına bağlıdır. Özbek'e (2008) göre, kişilerin kendini sosyal yönden güvende hissetmesinde ve buna bağlı olarak duygu durumlarının düzenlenmesinde sosyal ilişkileri belirleyici bir işleve sahiptir. Güvenli sosyal ilişkilerin iyi oluş ve dayanıklılık üzerinde olumlu etkisinin olduğu; güvensiz sosyal ilişkilerin ise psikolojik kırılma ve psikolojik iyi olma üzerinde olumsuz yansımalarının olduğu yapılan çalışmalarla desteklenmiştir. Psikolojik iyilik hâli düşük olan bireylerin de sosyal güven düzeylerinin düşük olacağını çok rahat söyleyebiliriz. Memnuniyet duygularına sahip olmak, iyi olma ve sakinlik duyguları ile bağlantılı olduğu, bu alanda yapılan çok sayıda araştırma bulguları ile de kanıtlanmıştır. Bireylerin memnuniyet yaşaması, sakinlik, güven hislerini ortaya çıkarmakta, bireyin yaşadığı tehdit duygularını azalttığından, bireylerde bu durum psikolojik iyilik ve psikolojik dayanıklılık hâlinin de güçlenmesinde önemli bir faktördür. Kendini güvende hissetmeyen bireylerin korkulu, kaygılı ve saplantılı bağlanma tarzlarına sahip oldukları; düşmanlık, saldırganlık, utanç, boyun eğici davranışlar ve aşağılık kompleksine sahip oldukları yapılan çalışmalarla doğrulanmıştır (Gilbert, 2010; Kelly, Zuroff, Leybman & Gilbert, 2012; Akt: Berber-Çelik, 2018: 30). Minnettarlık, "genellikle hayırseverlere yardımları için teşekkür ederek diğer kaynaklara karşı ifade edilebilen, hayata karşı duyulan merak, şükran ve takdir duygusu" olarak tanımlanmaktadır (Emmons ve Shelton, 2002).

5. Yöntem

5.1. Araştırma modeli

Bu çalışma, nicel araştırma desenlerinden ilişkisel araştırma türünde bir çalışmadır. Betimleyici tarama modelleri geçmişte, bugün ya da belli bir süreçte var olan olayları, durumları ve olguları ortaya koymaya yönelik yaklaşımlardır. Var olanı değiştirmeye ya da etkilemeye çalışmadan olgunun bilimsel portresinin ortaya konulması sürecini içermekte; nelerden oluştuğunu ve neler ile ilişkili olduğunu sorgulamaktadır. (Karasar, 2005; Büyüköztürk, 2007).

5.2. Evren ve Örneklem

Tablo: 1. Katılımcıların kardeş sayısına göre dağılımı

Değerler	Frekans	Oran
1 Kardeş	62	4,6
2 Kardeş	141	10,5
3 Kardeş	236	17,5
4 Kardeş	224	16,6
5 Kardeş ve Üzeri	685	50,8
Toplam	1348	100,0

Tablo 1’de görüldüğü üzere katılımcılardan 62 kişi (%4.6) tek kardeşe, 141 kişi (%10.5) iki kardeşe, 236 kişi (% 17,5) 3 kardeşe, 224 kişi (%16,6) 4 kardeşe ve 685 kişi (%50,8) 5 ve üzeri kardeşe sahip olduğu görülmektedir. Katılımcıların yarısından fazlası 5 kardeş ve üzeri olduğu tespit edilmiştir. Bu verilerden hareketle, katılımcıların kalabalık ailelere sahip olduklarını söyleyebiliriz.

Araştırmaya 585’i (%44,4) kadın, 763’ü (%56,6) erkek olmak üzere toplam 1348 katılımcı dâhil olmuştur. Araştırmanın evreni Bingöl Üniversitesi’nin Fen-Edebiyat Fakültesi, İlahiyat Fakültesi, İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, Veterinerlik Fakültesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Ziraat Fakültesi ve Mühendislik Fakültelerinde öğrenim gören 8.000 öğrenci oluşturmaktadır. Ölçekler, toplam 7 fakülteden, 13 bölümden öğrenciye uygulanmıştır. Ölçekler, öğrencilere random (tesadüfi) örnekleme yöntemiyle uygulanmıştır. Araştırma evrenini ise 585 kız (%44,4), 763 (%56,6) erkek olmak üzere 1348 kişi oluşturmaktadır. Ölçekler 1500 öğrenciye uygulanmış, ancak 152 öğrencinin verdiği cevaplar dikkate alınmamıştır. Araştırmadan elde edilen nicel verilere ilişkin sayısal değerler bulgular başlığı altında verilmiştir. Alınan örneklem, istatistiksel analizlerin yapılması için yeterli olduğu düşünülmektedir.

5.3. Veri Toplama Araçları

Araştırmada; “Psikolojik kırılganlık ölçeği”, “Psikolojik iyilik hâli ölçeği” ve “Sosyal güven ve memnuniyet düzeyi ölçeği” ölçekleri kullanılmıştır. Ayrıca, demografik bilgilere ulaşmak için kullanılan, “Kişisel bilgi formunda”; yaş, cinsiyet, kardeş sayısı, fakülte, bölüm, sınıf, yaşadıkları yer, gelir durumu, ebeveyn eğitimi, ebeveynin sağ ya da ölü, ayrı ya da beraber olup olmadığı, vb. değişkenlere yer verilmiştir. Tablolarda Psikolojik kırılganlık ölçeğinin maddeleri “a” sembolüyle; Psikolojik iyilik hâli ölçeğinin maddeleri “b”

sembolüyle; Sosyal güven ve memnuniyet düzeyi ölçeğinin maddeleri ise “c” sembolüyle gösterilmiştir. Tezbaşaran’a (1996) göre araştırmalarda kullanılacak ölçme araçları için öngörülen güvenilirlik düzeyi .70’tir. Bu seviyede ki ölçeklerin geçerli ve güvenilir oldukları kabul edilmektedir.

5.3.a. Psikolojik Kırılğanlık Ölçeği (PKÖ): Sinclair & Wallston (1999) tarafından geliştirilmiştir. Türk kültürüne uyarlama, geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları ise Akın & Eker (2011) tarafından yapılmıştır. Psikolojik Kırılğanlık Ölçeği yetişkin kişilerin psikolojik kırılğanlık düzeylerini belirlemeye yönelik toplam 6 maddeden oluşan, 5’li Likert tipi bir ölçektir. Ölçekten alınan yüksek puan yüksek psikolojik kırılğanlığa işaret etmektedir. Psikolojik kırılğanlık modelinin doğrulanması amacıyla 371 üniversite öğrencisinden elde edilen verilere göre, uygulanan doğrulayıcı faktör analizi sonucunda ölçeğin orijinal formda olduğu gibi tek boyutta iyi uyum verdiği tespit edilmiştir ($\chi^2=7.82$, $sd=9$, $RMSEA=.000$, $NFI=.97$, $CFI=1.00$, $GFI=.99$, $AGFI=.98$, $RFI=.95$, $SRMR=.025$). Ölçeğin Cronbach alfa iç tutarlılık güvenilirlik katsayısı .75 olup ölçeğin düzeltilmiş madde toplam korelasyon katsayılarının .26 ile .44 arasında değiştiği bulunmuştur (Sarıçam, 2015: 195).

5.3.b. Psikolojik İyi Olma Ölçeği (PİÖÖ): Akın ve Fidan (2012) tarafından geliştirilmiş ve geçerlik ve güvenilirliği test edilmiştir. Ölçek katılımcıların psikolojik iyilik hâline ilişkin algılarını değerlendiren ve bireyin kendisi hakkında bilgi vermesine dayanan bir ölçme aracıdır. Toplam 8 maddeden oluşan bu ölçek, olumlu ilişkilerden yeterlik hislerine, anlamlı ve amaçlı bir yaşama sahip olmaya kadar insan bir dizi özelliği ölçmektedir. Psikolojik iyilik hâli ölçeği 8 maddeden oluşur ve 7’li likert tipi bir ölçektir. PİÖÖ’nün geçerlik ve güvenilirlik çalışmalarından elde edilen bulgulara göre, ölçeğin kullanıma hazır olduğu kabul edilmiştir. Açımlayıcı faktör analizi, açıklanan toplam varyansın %41.94 olduğunu göstermiştir. Ölçek maddelerinin faktör yükleri .54 ile .76 arasında hesaplanmıştır. Doğrulayıcı faktör analizi, uyum iyiliği indeks değerlerinin $RMSEA=0.08$, $SRMR=0.04$, $GFI=0.96$, $NFI=0.94$, $RFI=0.92$, $CFI=0.95$ ve $IFI=0.95$ olduğunu göstermiştir. Psikolojik iyi oluş ya da gelişme ölçeği psikolojik iyi oluş ölçeklerinin alt boyutları ile farklı düzeylerde ilişkiye sahiptir: özerklik .30, çevresel kontrol .53, kişisel gelişim .29, başkalarıyla olumlu ilişkiler .41, yaşam amaçları .38, kendini kabul .56 ve toplam psikolojik iyi oluş .56. Ayrıca alt boyutlar olan özerklik ile .30 düzeyinde, yeterlilik ile .69 düzeyinde, ilişkili olma ile .57 düzeyinde ve toplam ihtiyaç doyumu ile .29 düzeyinde pozitif yönde ilişki vardır. ihtiyaç tatmin ölçeğinin ölçeğin güvenilirlik çalışmasında Cronbach Alfa katsayısı .80 olarak hesaplanmıştır. Test tekrar test puanları, ölçeğin birinci ve ikinci uy-

gulamaları arasında yüksek düzeyde pozitif ve anlamlı bir ilişki olduğunu göstermiştir ($r= 0.86$, $p<.001$). Psikolojik iyi oluş ölçeğinin madde-toplam korelasyonları .41 ile .63 arasında değişmekte olup t- değerleri anlamlıdır ($p<.001$). Türkiye’de üniversite öğrencileri ile yapılan uyarlama çalışması sonucunda psikolojik iyi oluş ölçeğinin geçerli ve güvenilir bir araç olduğu, psikolojik iyi oluş ile ilgili araştırma yapmak isteyen araştırmacılar tarafından kullanılabilceği düşünülmektedir (Telef, 2001).

5.3.c. Sosyal Güven ve Memnuniyet Ölçeği (SGHMÖ): Gilbert ve diğerleri (2009) tarafından geliştirilmiştir. Akın, Uysal & Çitemel (2013) tarafından ise Türkçeye uyarlanmıştır. Ölçeğin geçerlik ve güvenilirliği, Hendek (Sakarya) ilçesinde, 350 lise son sınıf öğrencisi üzerinde yürütülmüştür. Ölçek formu toplam 11 maddeden oluşmaktadır. Ölçek tek boyuttan oluşmakta ve 5’li likert tipi bir derecelendirmeye sahiptir. Doğrulamalı faktör analizinde, 11 maddeden oluşan tek boyutlu modelin iyi uyum verdiği tespit edilmiştir ($\chi^2=71.82$, $sd=40$, $p=0.00149$, $RMSEA=.048$, $NFI=.96$, $CFI=.98$, $IFI=.98$, $RFI=.95$, $GFI=.96$, $SRMR=.042$). Ölçeğin standartlaştırılmış regresyon ağırlıkları .41 ile .74 aralığında değişmektedir. Madde toplam korelasyon katsayıları ise .34 ile .61 arasında değişmektedir. Ölçeğin iç tutarlık katsayısı .82 olarak hesaplanmıştır. Bu sonuçlar SGHMÖ’nün Türkçe formundan elde edilen ölçümlerin yüksek düzeyde geçerli ve güvenilir olduğunu göstermektedir. Ölçek, her sorunun karşısında bulunan; (0) Hiç Bir Zaman, (1) Nadiren, (2) Arada Sırada, (3) Genellikle ve (4) Her Zaman anlamına gelmektedir. Sosyal güven ve memnuniyet ölçeğinden, alınabilecek puanlar 0 ile 44 arasında sıralanmaktadır.

5.4. İşlem

İlk olarak, ölçeği uyarlamak için elektronik posta yoluyla izin alınmıştır. Sonra ölçekleri uygulayacak kişilerin eğitimi sağlanmıştır. Yardımcı personelin eğitiminde öncelikle araştırma hakkında detaylı bilgi verilmiştir. Araştırmanın amacı, önemi ve araştırma soruları açıklanmıştır. Araştırmada kullanılan ölçekler ve ölçeklerin her bir maddesinin araştırmanın hangi amacı ve araştırma sorusu ile ilişkili olduğu, her bir maddenin seçenekleri, her bir soru maddesinde nasıl veri toplanması gerektiği ayrı ayrı açıklanmış ve her bir soru maddesi ve seçeneklerinin katılımcılar tarafından tam ve doğru anlaşılması sağlanmıştır. Daha sonra uygulayıcılara, öğrencilere uygulanacak ölçeklerin birer kopyası verilmiştir. Araştırmanın verileri Eylül 2019 tarihinde toplanmaya başlanmış olup bu süreç yaklaşık 6 ay sürmüştür. Araştırma kapsamında elde edilen veriler SPSS (23.00) ve AMOS istatistik programlar aracılığıyla analize tabi tutulmuştur.

6. Bulgular

Tablo: 2. Psikolojik kırılma ile kardeş sayısı ile ilişkisinin Anova sonuçları

Psikolojik kırılma ölçeği maddeleri (a)		Kareler Toplamı	Df	Ortalama Kare	F	Sig.
SMEAN (a1): Eğer hedeflerime ulaşamazsam, kendimi başarısız bir insan olarak görürüm.	Gruplar arası fark.	8,464	5	1,693	,786	,560
	Grup içi farklılıklar	2890,080	1342	2,154		
	Toplam	2898,544	1347			
SMEAN (a2): İnsanların bana davrandıklarından daha iyi davranışları hak ettiğimi hissedirim.	Gruplar arası fark.	25,137	5	5,027	2,581	,025
	Grup içi farklılıklar	2614,031	1342	1,948		
	Toplam	2639,167	1347			
SMEAN (a3): Kendimi diğer insanlardan daha değersiz hissettiğim çoğunlukla farkındayım.	Gruplar arası fark.	10,599	5	2,120	1,345	,243
	Grup içi farklılıklar	2114,502	1342	1,576		
	Toplam	2125,101	1347			
SMEAN (a4): Kendimi iyi hissetmek için diğerleri tarafından onaylanmaya ihtiyaç duyarım.	Gruplar arası fark.	6,712	5	1,342	,714	,613
	Grup içi farklılıklar	2524,225	1342	1,881		
	Toplam	2530,936	1347			
SMEAN (a5): Hedeflerimi çok yüksek belirleme eğilimindeyim ve onlara ulaşmaya çalışırken hayal kırıklığına uğrarım.	Gruplar arası fark.	6,804	5	1,361	,709	,616
	Grup içi farklılıklar	2574,841	1342	1,919		
	Toplam	2581,645	1347			
SMEAN (a6): Diğer insanlar benden faydalandığı zaman çoğunlukla alıngan hissedirim.	Gruplar arası fark.	6,053	5	1,211	,512	,767
	Grup içi farklılıklar	3169,944	1342	2,362		
	Toplam	3175,997	1347			

Tablo 2’de görülüşü üzere; psikolojik kırılma ölçeğinin kardeş sayılarındaki değışkenliğe göre arada anlamlı bir fark olup olmadığını belirlemek için yapılan tek yönlü varyans analizi sonucu gruplar arasındaki fark sig değerine göre yorumlandığında psikolojik kırılma ölçeğinin sadece 2. maddesinde; “insanların bana davrandıklarından daha iyi davranışları hak ettiğimi hissedirim” maddesinde $0.025 < 0.05$ verilen aralıktan küçüktür

bundan dolayı 2. madde de psikolojik kırılmalık ölçeğinin kardeş sayısına göre değişkenliğinde anlamlı bir fark vardır. Bu yargı, tüm kardeş sayılarında anlamlı farklılık göstermiştir. Fakat, psikolojik kırılmalık ölçeğinin 1. maddesinde; “Eğer hedeflerime ulaşamazsam, kendimi başarısız bir insan olarak görürüm”, 3. maddesinde; “Kendimi diğer insanlardan daha değersiz hissettiğimin çoğunlukla farkındayım”, 4. maddesinde; “Kendimi iyi hissetmek için diğerleri tarafından onaylanmaya ihtiyaç duyarım”, 5. maddesinde; “Hedeflerimi çok yüksek belirleme eğilimindeyim ve onlara ulaşmaya çalışırken hayal kırıklığına uğrarım” ve 6. maddesinde; “Diğer insanlar benden faydalandığı zaman çoğunlukla alıngan hissederim” maddelerinde ise p değeri olarak belirtilen sig değerleri $p > 0.05$ olduğu ve psikolojik kırılmalık ölçeğinin kardeş sayısının değişkenliğine göre istatistiksel olarak anlamlı bir fark yoktur (Can, 2013).

ANOVA sonrası belirlenen anlamlı farklılığın hangi gruplardan kaynaklandığını belirlemek üzere tamamlayıcı post-hoc analiz teknikleri yapılmıştır. 2. madde: “İnsanların bana davrandıklarından daha iyi davranışları hak ettiğimi hissederim” maddesinin psikolojik kırılmalık ölçeğinde kardeş sayısının karşılaştırmasında kardeş sayısı 2 ve 4 olan kardeş sayısı ile 5 ve 2 olan kişiler arasında anlamlı bir fark görülmektedir. Kalan diğer grupların kardeş sayılarına göre anlamlı bir fark bulunmamaktadır.

Tablo: 3. Psikolojik iyilik hâli ile kardeş sayısı ilişkisinin Anova sonuçları

Psikolojik iyilik hâli ölçeği maddeleri (b)		Kareler Toplamı	Df	Ortalama Kare	F	Sig.
SMEAN (b1): Amaçlı ve anlamlı bir yaşam sürdürüyorum.	Gruplar arası fark.	61,629	5	12,326	3,494	,004
	Grup içi farklılıklar	4734,420	1342	3,528		
	Toplam	4796,049	1347			
SMEAN (b2): Sosyal ilişkilerim destekleyici ve mutluluk verici.	Gruplar arası fark.	28,924	5	5,785	1,897	,092
	Grup içi farklılıklar	4092,178	1342	3,049		
	Toplam	4121,102	1347			
SMEAN (b3): Günlük aktivitelerimle meşgul oluyorum ve onlara ilgi duyuyorum.	Gruplar arası fark.	43,471	5	8,694	2,711	,019
	Grup içi farklılıklar	4303,226	1342	3,207		
	Toplam	4346,698	1347			

SMEAN (b4): Diğer insanların mutluluklarına ve iyi olmalarına aktif biçimde katkıda bulunuyorum.	Gruplar arası fark.	8,915	5	1,783	,645	,665
	Grup içi farklılıklar	3710,436	1342	2,765		
	Toplam	3719,351	1347			
SMEAN (b5): Benim için önemli olan aktivitelerde yeterli ve yetenekliyim	Gruplar arası fark.	25,382	5	5,076	1,988	,078
	Grup içi farklılıklar	3426,698	1342	2,553		
	Toplam	3452,081	1347			
SMEAN (b6): İyi bir insanım ve iyi bir yaşam sürüyorum	Gruplar arası fark.	34,598	5	6,920	2,398	,035
	Grup içi farklılıklar	3871,807	1342	2,885		
	Toplam	3906,405	1347			
SMEAN (b7): Geleceğim hakkında iyimserim.	Gruplar arası fark.	21,620	5	4,324	1,190	,312
	Grup içi farklılıklar	4878,120	1342	3,635		
	Toplam	4899,740	1347			
SMEAN (b8): İnsanlar bana saygı gösterir.	Gruplar arası fark.	30,711	5	6,142	2,369	,038
	Grup içi farklılıklar	3480,170	1342	2,593		
	Toplam	3510,881	1347			

Tablo 3'te görüldüğü üzere; gruplar arasında anlamlı bir fark olup olmadığına bakıldığında belirtilen kriterler p değeri (p), $p > 0.05$ olduğunda gruplar arasında anlamlı bir farkın olmadığı, fakat $p < 0.05$ 'ten küçük olduğunda ise gruplar arasında anlamlı bir fark olduğu gözlemlenir (Can, 2013). Psikolojik iyilik hâli ölçeğinin kardeş sayısına göre belirlenen gruplar arasındaki fark; psikolojik iyilik ölçeğinin 1. maddesinde: *"Amaçlı ve anlamlı bir yaşam sürdürüyorum"* (,004); 3. maddesinde; *"Günlük aktivitelerimle meşgul oluyorum ve onlara ilgi duyuyorum"* (,019); 6. maddesinde; *"İyi bir insanım ve iyi bir yaşam sürüyorum"* (,035); 8. maddesinde, *"İnsanlar bana saygı gösterir"* (,038) maddeleri $p < 0.05$ 'ten küçük olduğu için burada anlamlı bir fark olduğu görülür. Kalan diğer yargılarda ise anlamlı bir fark olmadığı görülmektedir. Anlamlı farkın olmadığı diğer ölçek maddeleri; 2. madde: *"Sosyal ilişkilerim destekleyici ve mutluluk verici"*; 4. madde; *"Diğer insanların mutluluklarına ve iyi olmalarına aktif biçimde katkıda bulunuyorum"*; 5. madde; *"Benim için önemli olan aktivitelerde yeterli ve yetenekliyim"*; 7. madde; *"Geleceğim hakkında iyimserim"* maddelerde ise gruplar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark çıkmadığı görülmektedir.

Anova testinden sonra sig değerine göre belirlenen anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında var olup olmadığını belirlemek için post-hoc analiz yöntemine göre yorumlanmıştır (Can, 2013: 150). Psikolojik iyilik ölçeğinin 3. maddesinde; “Günlük aktivitelerimle meşgul oluyorum ve onlara ilgi duyuyorum” ve 6. maddesinde “İyi bir insanım ve iyi bir yaşam sürüyorum” sorularında kardeş sayısı 5 ve 3 olan kişiler arasında anlamlı bir farkın olduğu; devamında gelen 8. maddedeki “İnsanlar bana saygı gösterir” sorusunda kardeş sayısı 3 ile 5 olan kişiler arasında da anlamlı bir fark vardır. Kalan diğer yargılar arasında (1.2.4.5.7. maddeler arasında) anlamlı bir fark gözlenmemiştir. Herhangi bir farkın olmadığı ölçek maddeleri; 1. maddeleri; “Amaçlı ve anlamlı bir yaşam sürdürüyorum”; 2. madde: “Sosyal ilişkilerim destekleyici ve mutluluk verici”, 4. madde: “Diğer insanların mutluluklarına ve iyi olmalarına aktif biçimde katkıda bulunuyorum”; 5. madde: “Benim için önemli olan aktivitelerde yeterli ve yetenekliyim”; 7. madde: “Geleceğim hakkında iyimserim” maddeleri arasında anlamlı bir farklılık çıkmamıştır.

Tablo. 4. Sosyal güven ve memnuniyet düzeyi ile kardeş sayısı arasındaki ilişkinin Anova sonuçları

Sosyal güven ve memnuniyet düzeyi ölçeği (c)		Kareler Toplamı	Df	Ortalama Kare	F	Sig.
SMEAN (c1): İlişkilerimden memnunum.	Gruplar arası fark.	9,937	5	1,987	1,947	,084
	Grup içi farklılıklar	1369,613	1342	1,021		
	Toplam	1379,550	1347			
SMEAN (c2): Etrafımdaki insanlar beni kolaylıkla sakınleştirebilir.	Gruplar arası fark.	18,011	5	3,602	2,540	,027
	Grup içi farklılıklar	1902,929	1342	1,418		
	Toplam	1920,939	1347			
SMEAN (c3): Kendimi diğer insanlarla bağlantılı hissediyorum.	Gruplar arası fark.	7,801	5	1,560	,974	,432
	Grup içi farklılıklar	2148,922	1342	1,601		
	Toplam	2156,723	1347			
SMEAN (c4): Kendimi toplumun bir parçası hissediyorum.	Gruplar arası fark.	9,418	5	1,884	1,506	,185
	Grup içi farklılıklar	1678,430	1342	1,251		
	Toplam	1687,847	1347			

SMEAN (c5): Dünyada dikkate alınan biri olduğum düşünüyorum	Gruplar arası fark.	12,512	5	2,502	1,648	,144
	Grup içi farklılıklar	2037,404	1342	1,518		
	Toplam	2049,916	1347			
SMEAN (c6): Kendimi güvende ve önemli hissediyorum.	Gruplar arası fark.	9,221	5	1,844	1,429	,211
	Grup içi farklılıklar	1732,115	1342	1,291		
	Toplam	1741,336	1347			
SMEAN (c7): Ait olduğumu hissediyorum.	Gruplar arası fark.	15,499	5	3,100	2,115	,061
	Grup içi farklılıklar	1966,584	1342	1,465		
	Toplam	1982,082	1347			
SMEAN (c8): İnsanlar tarafından kabul edilen biri olduğumu hissediyorum.	Gruplar arası fark.	9,403	5	1,881	1,991	,077
	Grup içi farklılıklar	1267,567	1342	,945		
	Toplam	1276,971	1347			
SMEAN (c9): İnsanlar tarafından anlaşıldığımı hissediyorum.	Gruplar arası fark.	17,679	5	3,536	2,686	,020
	Grup içi farklılıklar	1766,506	1342	1,316		
	Toplam	1784,185	1347			
SMEAN (c10): İnsanlarla sıcak ilişkiler kurduğumu hissediyorum.	Gruplar arası fark.	9,400	5	1,880	1,789	,112
	Grup içi farklılıklar	1410,377	1342	1,051		
	Toplam	1419,778	1347			
SMEAN (c11): Yakınlarım sıkıntı anlarımda beni sakinleştirebilir.	Gruplar arası fark.	6,077	5	1,215	,783	,562
	Grup içi farklılıklar	2082,416	1342	1,552		
	Toplam	2088,493	1347			

Tablo 4'te görüldüğü üzere, gruplar arasında anlamlı bir fark olup olmadığına bakıldığında belirtilen kriterler p değeri (sig), $p > 0.05$ olduğunda gruplar arasında anlamlı bir farkın yok olduğu fakat $p < 0.05$ olduğunda ise gruplar arasında anlamlı bir fark olduğu gözlemlenir (Can, 2013). Sosyal güven ve memnuniyet ölçeğinde kardeş sayısına göre belirlenen gruplar arasındaki fark; 2. maddede; *“Etrafımdaki insanlar beni kolaylıkla sakinleştirebilir”*; (,027) ve 9. maddede; *“İnsanlar tarafından anlaşıldığımı hissediyorum”*; (,020) < 0.05 'ten küçük olduğu için burada istatistiksel olarak anlamlı bir fark

olduğu görülmektedir. Kalan diğer maddelerde ise istatistiksel olarak anlamlı bir farkın olmadığı görülmektedir. Anlamlı bir farkın olmadığı maddeler: 1. madde; *“İlişkilerimden memnunum”*; 3. madde; *“Kendimi diğer insanlarla bağlantılı hissediyorum”*; 4. madde; *“Kendimi toplumun bir parçası hissediyorum”*; 5. madde; *“Dünyada dikkate alınan biri olduğum düşünüyorum”*; 6. madde, *“Kendimi güvende ve önemli hissediyorum”*; 7. madde; *“Ait olduğumu hissediyorum”*; 8. madde; *“İnsanlar tarafından kabul edilen biri olduğumu hissediyorum”*; 10. madde; *“İnsanlarla sıcak ilişkiler kurduğumu hissediyorum”* ve 11. madde; *“Yakınlarım sıkıntı anlarımda beni sakinleştirebilir”* maddelerinde ise gruplar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmadığı saptanmıştır.

Anova testinden sonra sig değerine göre belirlenen anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında var olup olmadığını belirlemek için post-hoc analiz yöntemine göre değerlendirilir. (Can, 2013:150). Sadece 9. madde; *“İnsanlar tarafından anlaşıldığımı hissediyorum”* maddesinde kardeş sayısı 3 ile 5 olan kişiler arasında anlamlı bir fark olduğu ve kalan diğer yargılar arasında anlamlı bir fark olmadığı gözlemlenmiştir. Anlamlı farkın olmadığı diğer maddeler ise (1.2.3.4.5.6.7.8.10. ve 11.) şunlardır: 1. madde: *“İlişkilerimden memnunum”*; 2. madde: *“Etrafımdaki insanlar beni kolaylıkla sakinleştirebilir”*; 3. madde: *“Kendimi diğer insanlarla bağlantılı hissediyorum”*; 4. madde: *“Kendimi toplumun bir parçası hissediyorum”*; 5. madde: *“Dünyada dikkate alınan biri olduğum düşünüyorum”*; 6. madde: *“Kendimi güvende ve önemli hissediyorum”*; 7. madde: *“Ait olduğumu hissediyorum”*; 8. madde: *“İnsanlar tarafından kabul edilen biri olduğumu hissediyorum”*; 9. madde: *“İnsanlar tarafından anlaşıldığımı hissediyorum”*; 10. madde: *“İnsanlarla sıcak ilişkiler kurduğumu hissediyorum”* ve 11. madde: *“Yakınlarım sıkıntı anlarımda beni sakinleştirebilir”* maddelerinde istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık çıkmamıştır.

7. Tartışma

Yapılan bu araştırmanın bulgularına göre, üniversite öğrencilerinin psikolojik kırılganlıkları, psikolojik iyilik halleri, sosyal güven ve memnuniyet düzeyleri bazı maddelerde farklılık gösterirken, bazılarında ise farklılık göstermemiştir. Buna göre, üniversite öğrencilerinin psikolojik kırılganlıkları, psikolojik iyilik halleri, sosyal güven ve memnuniyet düzeyleri arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu söylenebilir. Psikolojik olarak dayanıklı bireylerin, psikolojik iyilik hallerinin de iyi olacağını, psikolojik iyilik hâli iyi olan bireylerin de sosyal güven ve memnuniyet düzeylerinin daha iyi olacağını ve buna bağlı olarak da daha sağlıklı, güvenilir ve kaliteli sosyal ilişkiler kuracakları söylenebilir.

Psikolojik kırılgnlık ölçeğinin kardeş sayılarındaki değişkenliğe göre, arada anlamlı bir fark olup olmadığını belirlemek için yapılan tek yönlü varyans analizi sonucu gruplar arasındaki fark sig değerine göre yorumlandığında psikolojik kırılgnlık ölçeğinin sadece 2. maddesinde; *“İnsanların bana davrandıklarından daha iyi davranışları hak ettiğimi hissederim”* maddesinde p değeri $0.025 < 0.05$ verilen aralıktan küçüktür, Bu yüzden, 2. madde de psikolojik kırılgnlık ölçeğinin kardeş sayısına göre değişkenliğinde istatistiksel olarak anlamlı bir fark vardır. Bu yargı, tüm kardeş sayılarında anlamlı bir farklılık göstermiştir. Psikolojik kırılgnlık ölçeğinin, 1. maddesinde; *“Eğer hedeflerime ulaşamazsam, kendimi başarısız bir insan olarak görürüm”*, 3. maddesinde; *“Kendimi diğer insanlardan daha değersiz hissettiğimin çoğunlukla farkındayım”*, 4. maddesinde: *“Kendimi iyi hissetmek için diğerleri tarafından onaylanmaya ihtiyaç duyarım”*, 5. maddesinde: *“Hedeflerimi çok yüksek belirleme eğilimindeyim ve onlara ulaşmaya çalışırken hayal kırıklığına uğrarım”* ve 6. maddesinde: *“Diğer insanlar benden faydalandığı zaman çoğunlukla alıngan hissederim”* maddelerinde ise p değeri olarak belirtilen sig değerleri $p > 0.05$ olduğu ve psikolojik kırılgnlık ölçeğinin kardeş sayısının değişkenliğine göre anlamlı bir fark yoktur (Can, 2013). Psikolojik kırılgnlık ölçeğinin, 2. maddesinde; *“İnsanların bana davrandıklarından daha iyi davranışları hak ettiğimi hissederim”* maddesinin psikolojik kırılgnlık ölçeğinde kardeş sayısının karşılaştırmasında kardeş sayısı 2 ve 4 olan kardeş sayısı ile 5 ve 2 olan kişiler arasında anlamlı bir fark görülmektedir. Kalan diğer grupların kardeş sayılarına göre anlamlı bir fark bulunmamaktadır.

Bireyin kırılgnlığı, onu psikolojik rahatsızlıklara taşıyacak duyarlılık geliştirmiş olmasına neden olmaktadır (Crocker, 2002; Sarıçam, 2015: 193). Ekşi, Erök-Özkapı & Ümmet’in (2019) yapmış olduğu *“üniversite öğrencilerinde psikolojik kırılgnlıkla öznel zindelik arasındaki ilişkide genel psikolojik sağlığın aracı rolü”* adlı araştırmanın bulgularına göre, üniversite öğrencilerinin iyi oluşları ile psikolojik kırılgnlıkları arasında negatif bir ilişkinin olduğu; genel psikolojik sağlığın psikolojik kırılgnlıkla ve öznel iyilik arasında bir aracı rolü olduğu sonucu elde edilmiştir. Satıcı’nın (2016) yapmış olduğu *“psychological vulnerability, resilience, and subjective well-being: The mediating role of hope”* adlı araştırma bulgularına göre, psikolojik kırılgnlığın psikolojik iyi oluşu yordadığı ortaya çıkmıştır. Bu sonuçlar, psikolojik kırılgnlık düzeyleri yüksek olan bireylerin, öznel zindelik düzeylerinin düşük olması bulgusunu desteklemektedir. Çelik & Topçuoğlu (2017) üniversite öğrencileri üzerinde yaptıkları araştırmasında, olumlu bir kişilik özelliği olan ve psikolojik kırılgnlığı içermeyen proaktif kişilik özellikleri ile öznel

zindelik arasında pozitif anlamlı bir ilişki olduğu bulgusuna ulaşmışlardır. Bu araştırmalar ruhsal ve bedensel olarak iyilik hâlinde olmayan bireylerin öznel zindeliklerinin de düşük olmasını ifade etmektedir.

Psikolojik iyilik ölçeğinin kardeş sayılarındaki değişkenliğine göre; gruplar arasında anlamlı bir fark olup olmadığına bakıldığında belirtilen kriterler p değeri (p), $p > 0.05$ olduğunda gruplar arasında anlamlı bir farkın olmadığı, fakat $p < 0.05$ olduğunda ise gruplar arasında anlamlı bir farkın olduğu gözlemlenir (Can, 2013). Psikolojik iyilik hâli ölçeğinin kardeş sayısına göre belirlenen gruplar arasında; 1. maddede; “*Amaçlı ve anlamlı bir yaşam sürdürüyorum*” (,004); 3. maddede; “*Günlük aktivitelerimle meşgul oluyorum ve onlara ilgi duyuyorum*” (,019); 6. maddede; “*İyi bir insanım ve iyi bir yaşam sürdürüyorum*” (,035); 8. maddede; “*İnsanlar bana saygı gösterir*” (,038) $p < 0.05$ 'ten küçük olduğu için bu maddelerde istatistiksel olarak anlamlı bir fark olduğu görülür. Kalan diğer yargılarda ise istatistiksel olarak anlamlı bir fark bulunmamaktadır. İstatistiksel olarak anlamlı bir farkın olmadığı diğer maddeler ise şunlardır: Psikolojik iyilik ölçeğinin 2. maddesinde; “*Sosyal ilişkilerim destekleyici ve mutluluk verici*”; 4. maddesinde; “*Diğer insanların mutluluklarına ve iyi olmalarına aktif biçimde katkıda bulunuyorum*”; 5. maddede; “*Benim için önemli olan aktivitelerde yeterli ve yetenekliyim*”; 7. maddesinde; “*Geleceğim hakkında iyimserim*” maddelerinde ise gruplar arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark çıkmadığı görülmektedir. Anova testinden sonra sig. değerine göre belirlenen anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında var olup olmadığını belirlemek için post-hoc analiz yöntemine göre yorumlanmıştır (Can, 2013: 150). Psikolojik iyilik ölçeğinin 3. maddesinde; “*Günlük aktivitelerimle meşgul oluyorum ve onlara ilgi duyuyorum*” ve 6. maddesinde; “*İyi bir insanım ve iyi bir yaşam sürdürüyorum*” maddelerinde, kardeş sayısı 5 ve 3 olan kişiler arasında anlamlı bir fark var olduğu; 8. maddedeki “*İnsanlar bana saygı gösterir*” sorusunda kardeş sayısı 3 ile 5 olan kişiler arasında da anlamlı bir fark vardır. Kalan diğer yargılar arasında (1.2.4.5.7. maddeler arasında) ise istatistiksel olarak anlamlı bir fark gözlenmemiştir. Bu maddeler; 1. madde: “*Amaçlı ve anlamlı bir yaşam sürdürüyorum*”; 2. madde: “*Sosyal ilişkilerim destekleyici ve mutluluk verici*”; 4. madde: “*Diğer insanların mutluluklarına ve iyi olmalarına aktif biçimde katkıda bulunuyorum*”; 5. madde: “*Benim için önemli olan aktivitelerde yeterli ve yetenekliyim*”; 7. madde: “*Geleceğim hakkında iyimserim*” maddeleri ile kardeş sayıları arasında anlamlı bir fark gözlenmemiştir.

Savcı & Aysan'ın (2016) yaptıkları araştırmada kişilik özellikleri ile bireylerin psikolojik iyi oluşlarının anlamlı bir ilişki ortaya çıkmıştır. Çeçen & Cenkse-

ven'in (2007) "*üniversite öğrencilerinde yalnızlığın yordayıcıları olarak psikolojik iyi olma*" adlı araştırma sonuçlarına göre, iyi oluşun boyutlarından biri olan diğerleriyle olumlu ilişkilerin yalnızlığı en fazla yordadığı görülmüştür. Tatlılıoğlu'nun (2015) "*üniversite öğrencilerinin aylık gelir düzeyi ile psikolojik iyilik hâli*" adlı yapmış olduğu araştırmanın bulgularına göre, harcanan para miktarı farklı olan üniversite öğrencilerinin "*Bireysel gelişim*" puan ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık olduğu görülmüştür. Gelir düzeyi ile psikolojik iyilik hâlinin diğer alt boyutları arasında ise anlamlı bir ilişkinin olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Ryff & Keyes'e (1995) göre, psikolojik iyi oluş, bireyin yaşama yönelik amaçlarının farkında olması, sağlıklı kişiler arası ilişkiler geliştirmesi ve sürdürmesiyle ilişkili iken; Keyes, Shmotkin & Ryff'a (2002) göre, bireyin benliğini olumlu algılaması, sınırlılıklarını kabul etmesi, kendisiyle bütünleşmesi, çevresini kişisel ihtiyaç ve isteklerine cevap verecek biçimde şekillendirmesi, bağımsız ve girişimci olması, yeteneklerinin farkında olması ve kendini geliştirmesi gibi özellikler psikolojik iyi olmayla doğrudan ilişkili durumlardır. Diener'e (1984) göre, bireyin öznel iyi oluşunu etkileyen faktörler; cinsiyet, yaş, biyolojik ve sosyal değişiklikler; öz saygı ve dışa dönüklük gibi kişilik değişkenleri ve aile, iş doyumu gibi sosyal destek değişkenleri olarak sıralanmıştır. Diener & Diener'e (1996) göre bireylerin sosyo-ekonomik durumları, yaşları ve cinsiyetleri öznel iyi oluşla güçlü ilişkiler göstermektedir. Öğrencilerin psikolojik iyi oluşları üzerinde (Bertocci ve diğ. 1992; Hayes, 1997; Humphrey & McCarthy, 1998; Monk & Mahmood, 1999; Tanhan, 2007: 78) çok sayıda araştırma yapılmıştır. Wilson'a (1967) göre yaş, öznel iyi oluşta önemli bir yordayıcıdır. Ona göre, yaş değişkeni mutluluk için önemli bir etmen olup, genç insanların yaşlı insanlardan daha mutlu olduğunu belirtmektedir. Ryff'ın (1989b) Psikolojik iyi oluş ile demografik veriler arasındaki ilişkiyi incelediği araştırma sonucuna göre, yaş ile psikolojik iyi oluş arasında doğrudan bir ilişki gözlememiş ancak, yaş ile psikolojik iyi oluşun alt boyutlarından "olumlu ilişkiler" ve "kişisel gelişim" boyutlarının ilişkili olduğunu bulunmuştur. Bu durum ayrıca Ryff'ın kuramını geliştirirken etkilendiği, "Yaşam Boyu Gelişim" kuramları ile de paralellik göstermektedir. Bu kurama göre, gelişim sadece çocukluk ve gençlik dönemi ile sınırlı olmadığından, "yaş" psikolojik işlevselliğin anlamlı bir yordayıcısı değildir (Tatlılıoğlu, 2012). Ingram & Price'e (2010) göre, psikolojik kırılma düzeyleri yüksek olan bireylerin, sosyal ilişkilerde başarısızlık yaşadıkları, sosyal ortamlarda kendilerini yetersiz olarak algıladıkları ve anti-sosyal davranışlar sergiledikleri görülmüştür.

Sosyal güven ve memnuniyet ölçeğinde kardeş sayısına göre belirlenen gruplar arasındaki fark; Sosyal güven ve memnuniyet ölçeğinin, 2. maddesinin

de; “*Etrafımdaki insanlar beni kolaylıkla sakinleştirebilir*” (,027) ve 9. maddesinde; “*İnsanlar tarafından anlaşıldığımı hissediyorum*” (,020) $p < 0.05$ 'ten küçük olduğu için burada istatistiksel olarak anlamlı bir fark olduğu görülmektedir. Kalan diğer maddelerde ise; 1. maddede, “*İlişkilerimden memnunum*”; 3. maddede, “*Kendimi diğer insanlarla bağlantılı hissediyorum*”; 4. maddede; “*Kendimi toplumun bir parçası hissediyorum*”; 5. maddede; “*Dünyada dikkate alınan biri olduğum düşünüyorum*”; 6. maddede: “*Kendimi güvende ve önemli hissediyorum*”; 7. maddede, “*Ait olduğumu hissediyorum*”; 8. maddede, “*İnsanlar tarafından kabul edilen biri olduğumu hissediyorum*”; 10. maddede, “*İnsanlarla sıcak ilişkiler kurduğumu hissediyorum*” ve 11. maddede, “*Yakınlarım sıkıntı anlarımda beni sakinleştirebilir*” maddelerinde ise gruplar arasında anlamlı bir fark bulunmadığı saptanmıştır. Anova testinden sonra sig. değerine göre belirlenen anlamlı farklılığın hangi gruplar arasında var olup olmadığını belirlemek için post-hoc analiz yöntemine göre değerlendirilir. (Can, 2013:150). Sadece 9. maddede, “*İnsanlar tarafından anlaşıldığımı hissediyorum*” ifadesinde, kardeş sayısı 3 ile 5 olan kişiler arasında anlamlı bir fark olduğu ve kalan diğer yargılar arasında anlamlı bir fark olmadığı gözlemlenmiştir. Anlamlı farkın olmadığı diğer yargılar (1.2.3.4.5.6.7.8.10. ve 11.) ise şunlardır: 1. maddede, “*İlişkilerimden memnunum*”; 2. maddede, “*Etrafımdaki insanlar beni kolaylıkla sakinleştirebilir*”; 3. maddede, “*Kendimi diğer insanlarla bağlantılı hissediyorum*”; 4. maddede, “*Kendimi toplumun bir parçası hissediyorum*”; 5. maddede, “*Dünyada dikkate alınan biri olduğum düşünüyorum*”; 6. maddede, “*Kendimi güvende ve önemli hissediyorum*”; 7. maddede, “*Ait olduğumu hissediyorum*”; 8. maddede, “*İnsanlar tarafından kabul edilen biri olduğumu hissediyorum*”; 9. maddede, “*İnsanlar tarafından anlaşıldığımı hissediyorum*”; 10. maddede, “*İnsanlarla sıcak ilişkiler kurduğumu hissediyorum*” ve 11. maddede, “*Yakınlarım sıkıntı anlarımda beni sakinleştirebilir*” maddelerinde istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık çıkmamıştır.

Berber-Çelik'in (2018: 27) “*bağlanma stilleri, psikolojik iyi oluş ve sosyal güvende hissetme: Aralarındaki ilişki ne?*” adlı yapmış olduğu araştırmanın bulgularına göre, güvenli bağlanma arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğu; psikolojik iyi oluş ile saplantılı bağlanma arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki olduğunu; psikolojik iyi oluş ile sosyal güvende hissetme ve memnuniyet ile güvenli bağlanma arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu sonucu elde etmiştir. Depue & Morrone-Strupinsky'e (2005) göre, “bir insanın memnuniyet duygularına sahip olması, olumlu duygulanım ve iyi olma ile bağlantılıdır”. Sinclair & Wallston'a (1999) çalışmalarına göre, psikolojik kırılgnlık düzeyi yüksek olan bireylerin diğer insanlara göre daha

fazla olumsuz duygu durumu içerisinde oldukları tespit edilmiştir. Sonuç olarak, psikolojik kırılma, psikolojik iyi olma, sosyal güven ve memnuniyet ile cinsiyet arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu; olumsuz genel psikolojik sağlıkları ile psikolojik kırılmaları arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki olduğu belirlenmiştir.

Öneriler:

Üniversite öğrencilerinin psikolojik iyilik hallerinin, psikolojik dayanıklılıklarının, sosyal güven ve doyum düzeylerinin geliştirilmesinde, üniversitelerin medico-sosyal birimlerine büyük iş düşmektedir. Bunun için eğitimcilerle büyük bir iş düşmektedir. Çünkü öğrencilere, bireysel veya grup terapileri yapılarak, psikolojik iyi oluş, psikolojik dayanıklılık ve sosyal güven konularına psikolojik danışmanlık hizmetleri vermeleri faydalı olacaktır. Bireylerin bu ruh hâlini ve sosyal dokularını güçlendirecek terapötik yaklaşımlar faydalı olacaktır. Psikolojik iyi oluşu etkileyen değişkenlerin ortaya konması, negatif yönde etkileyen faktörlerin azaltılmasına yönelik önlemlerin alınması, bireylerin ileriki yaşamlarında daha mutlu bireyler olmalarını sağlayacaktır. Dinginlik, güven hislerini ortaya çıkarırken, bireyin yaşadığı tehdit duygularını ise azaltır. Bu durumda, terapötik yaklaşımlar faydalı olmakta ve psikolojik rahatsızlıklara olan kırılma azaltılmaktadır (Carter, 1998; Gilbert, McEwan, Irons, Cheung, 2007 ; Gilbert & Procter, 2006, Mayhew & Gilbert, 2008; akt: Akın, Uysal & Çitemel: 2013: 35). Bireylerin kendini güvende hissetmesinde, duygu durumlarının düzenlenmesinde diğerleriyle ilişkileri belirleyicidir. Bireylerin sosyal ilişkilerinden elde ettikleri olumlu duygular onların olumlu ruh hâline sahip olmaları ve sosyal derecelerini görmeleri adına çok önemlidir. Alkayış (2020b) tarafından yapılan araştırmaya göre, bireylerin küçük yaşlarda yeteneklerini keşfetmeleriyle birlikte zamanla çevresini olumlu yönde değiştirecek bireyler olmasını sağlamaktadır. Araştırma dâhilinde elde edilen bulguların bundan sonraki çalışmalara ışık tutması beklenmektedir. Ne tür davranışların psikolojik kırılmaları azalttığı, psikolojik iyilik hâlini ve sosyal güven ve memnuniyet düzeyini arttırdığı tespit edilmesi gereken bir konudur. Bu konuda farkındalık oluşturulması önerilebilir. Gerek psikolojik danışma yoluyla gerekse rehberlik etkinlikleri aracılığı ile bireylere gelişimsel açıdan destekler ve imkânlar sunulmalı, rehabilite edici, önleyici, gelişimsel yaklaşım ve kapsayıcı psikolojik danışmanlık hizmetleri ilkeleri bağlamında, pozitif psikoloji temelinde bireylerin kapasitelerinin, terapötik becerilerinin, yeteneklerinin geliştirilmesi faydalı olacaktır (Eryılmaz, 2013: 10).

Kaynakça

- AKIN, A., Eroğlu Y., Kayış A. R. & Saticı S. A., "The Validity and Reliability of the Turkish Version of the Relational-İnterdependent Self-Construal Scale". *Procedia Social and Behavioral Sciences*, 5, (2013), s. 579–584.
- AKIN, A., & Eker, H., "Turkish Version of the Psychological Vulnerability Scale: A Study of Validity and Reliability". Paper Presented at the 32th International Conference of the Stress and Anxiety Research Society (STAR), July, 18-20, Münster 2011.
- AKIN, A., "Scales of Psychological Well-Being: A Study of Validity and Reliability". *Educational Science: Theory & Practice*, 8(3), (2008), s. 721–750.
- AKIN, A., Uysal, R. & Çitemel, N., "Sosyal Güvende Hissetme ve Memnuniyet Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 9(1), (2013), s. 34-40.
- AKIN, A. & Akın, U., "Arkadaşlık Kalitesi ve Öznel Mutluluk: Öznel Zindeliğin Aracılık Rolü". *Eğitim ve Bilim Dergisi*, 40(177), (2015), s. 233-241.
- ALKAYIŞ, A., *Psikolojik Açıdan Sınav Kaygısı ve Baş Etmenin Yolları*. (Genişletilmiş ve Gözden Geçirilmiş 2. Basım). Ankara 2020.
- ALKAYIŞ, A., "Eğitim Felsefesi Perspektifinden Dijitalleşme ve Eğitim 4.0." *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 21, (2021), s. 221-238.
- ALKAYIŞ, A., *Çağdaş Sorunlar Karşısında İnsan ve Eğitim*. Ankara 2020.
- BARMANPEK, U., Steele, C., "Relationship Between Personality Traits and Vocational Interests: A Longitudinal Study". *Kafkas University Journal of the Institute of Social Sciences*, 26, (2020), s. 451-469.
- BELLEN, H. & Barmanpek, U., "Fear of Happiness and Subjective Well-Being: Mediating Role of Gratitude", *Turkish Studies-Education*, 15(3), (2020), s. 1561-1571.
- BERBER-ÇELİK, Ç., "Bağlanma stilleri, psikolojik iyi oluş ve sosyal güvende hissetme: Aralarındaki ilişki ne?", *Bayburt Eğitim Fakültesi Dergisi*, 13(25), (2018), s. 27-40.
- BERTOCCI, D., Hirsch, E., Sommer, W. & Williams, A., "Student Mental Health Needs: Survey Results and Implications for Service". *Journal of American College Health*, 41, (1992), s. 3-12.
- BÜYÜKÖZTÜRK, Ş., *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, (Geliştirilmiş 7. Baskı). Ankara 2007.
- CAN, A., *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*, Ankara 2013.
- CLASON, D. L. & Dormody, T. J., "Analyzing Data Measured By Individual Likert-Type Items", *Journal of Agricultural Education*, 35(4), (1994), s. 31-35.
- COHEN, L., Manion, L. & Morrison, K., *Research Methods in Education*. London 2013.
- CROCKER, J., "Contingencies of Self-Worth: Implications for Self-Regulation and Psychological Vulnerability". *Self and Identity*, 1(2), (2002), s. 143-149.
- ÇEÇEN, A. R. & Cenkseven F., "Üniversite Öğrencilerinde Yalnızlığın Yordayıcıları Olarak Psikolojik İyi Olma". *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16(2), (2007), s. 109-118.

- ÇELİK, E. & Topçuoğlu, P. (2017)., "Proaktif Kişiliğin Öznel Zindelik ile Merak Arasındaki İlişkide Aracılık Etkisi". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 17(3), s. 1221-1240.
- DEPUE, R.A. & Morrone-Strupinsky, J.V., "A Neurobehavioral Model of Affiliative Bonding: Implications for Conceptualizing a Human Trait of Affiliation". *Behavioural and Brain Sciences*, 28, (2005), s. 313-395.
- DİENER, E., "Subjective Well-Being". *Psychological Bulletin*, 95, 3, (1984), s. 542-575.
- DİENER, E., Diener, C., "Most People Are Happy". *Psychological Science*, 7, (1996), s. 181-185.
- DİENER, E. & Chan, M., "Happy People Live Longer: Subjective Well-Being Contributes to Health and Longevity". *Applied Psychology: Health and Well-Being*, 3, (2011), s. 1-43.
- EKŞİ, H., Erök-Özkapı, D. & Ümmet, D., "Üniversite Öğrencilerinde Psikolojik Kırılganlıkla Öznel Zindelik Arasındaki İlişkide Genel Psikolojik Sağlığın Aracı Rolü". *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(5) (2019), s. 185-190.
- EKŞİ, H., Bikeç, S. M. & Ümmet, D., "Öğretmen Adaylarında Kendini Sansürleme, Psikolojik Kırılganlık ve Koşullu Öz Değer". *Küreselleşen Dünyada Eğitim El Kitabı*. Ankara 2017.
- ERYILMAZ, A., "Ergen Özne İyi-Oluşu İle Olumlu Gelecek Beklentisi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Düşünen Adam Psikiyatri ve Nörolojik Bilimler Dergisi*, 24, (2013). s. 209-215.
- EMMONS, R. A., & Shelton, C. M. (2002)., "Gratitude and the Science of Positive Psychology". In C. R. Synder & S. J. Lopez (Eds.). *Handbook of Positive Psychology* (s. 459-471). Oxford University Press, England.
- GİLBERT, P., McEwan, K., Mitra, R., Richter, A., Franks, L., Mills, A., Bellew, R. & Gale, C., "An Exploration of Different Types of Positive Affect in Students and Patients with Bipolar Disorder". *Clinical Neuropsychiatry*, 6, (2009), s. 135-143.
- HAYES, J.A., "What Does the Brief Symptom Inventory Measure in College and University Counseling Center Clients?". *Journal Of Counseling Psychology*, 44, (1997), s. 360-367.
- HUMPHREY, R. & Mccarthy, P., "Stress and the Contemporary Student", *Higher Education Quarterly*, 52, (1998), s. 221-242.
- INGRAM, R. E. & Price, J. M., "Understanding Psychopathology: The Role of Vulnerability". In R. E. Ingram and J. M. Price (Eds.) *Vulnerability to Psychopathology: Risk Across the Lifespan* (s. 3-17). New York 2010.
- JOSHANLOO, M., "The Influence of Fear of Happiness Beliefs on Responses to the Satisfaction with Life Scale". *Personality and Individual Differences*, 54(5), (2013), s. 647-651.
- KARASAR, N., Araştırmalarda Rapor Hazırlama. (13. Basım). Ankara 2005.
- KESER, A., "Çağrı Merkezi Çalışanlarında İş Yükü Düzeyi ile İş Doyumu İlişkinin Araştırılması". *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (2006), s. 100-119.

- KESKİN, O., "Macera Terapisinin Sosyal Hizmetteki Yeri ve Önemi". *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 32(1), (2021), s. 317-335.
- KEYES, M.L.C., Smotkin, D. & Ryff, D.C., "Opptimizing Well-Being: The Empirical of Two Tradition". *Journal of Personality and School Psychology*, 82 (6), (2002), s. 1007-1022.
- LYUBOMİRSKY, S., King, L., & Diener, E., "The Benefits of Frequent Positive affect: Does Happiness Lead to Success?". *Psychological Bulletin*, 131(6), (2005), s. 803-855.
- MONK, E.M. & Mahmood, Z., "Student Mental Health: A Pilot Study". *Counselling Psychology Quarterly*, 12, (1999), s. 199-210.
- ÖZBEK, M. F., "Güven, Belirsizlik ve Risk Alma Davranışı İlişkisi: Teorik Yaklaşım". *Akademik Bakış*, 15, (2008), s. 1-12.
- RYFF, C.D., "Psychological Well-Being in Adult Life". *Current Directions in Psychological Science*, 4 (4), (1995), s. 99-104.
- RYFF, C. D. & Keyes, C. L. M., "The Structure of Psychological Well-Being Revisited". *Journal of Personality and Social Psychology*, 69, (1995), s. 719-727.
- RYFF, C.D., "Happiness is Everything, or is It? Explorations on the Meaning of Psychological Well-Being". *Journal of Personality and Social Psychology*, 578(6), (1989), s. 1069-1081.
- SARIÇALI, M. & Satıcı, S. A., "Shyness as Mediating Role Between Mindfulness and Psychological Vulnerability". *Hitit University Journal of Social Sciences Institute*, 10(1), (2017),s. 655-670.
- SARIÇAM, H., "Sosyal Kırılganlık Ölçeği Türkçe Formu: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *International Online Journal of Educational Sciences*, 7(1), (2015), s. 190-202.
- SAVCI, M. & Aysan, F., "Kişilik Özelliklerinin Öznel Zindelik ve Psikolojik İyi Oluş Etkisi". *VII. Uluslararası Eğitim Araştırmaları Kongresi Bildiri Kitabı*, 5-8 Mayıs 2016 Çanakkale 2016.
- SELİGMAN, M. E., Positive Psychology, Positive Prevention, and Positive Therapy. *Handbook of Positive Psychology*, (2), (2002), s. 3-12.
- SATICI, S. A. Psychological Vulnerability, Resilience, and Subjective Well-Being: The Mediating Role of Hope. *Personality and Individual Differences*, 102, (2016), s. 68-73.
- SCANLON, A. & Lee, G. A. Theuse of the Term Vulnerability in Acutecare: Why Does it Differ Sand What Does It Mean?. *Australian Journal of Advanced Nursing*, 24(3), (2007), s. 54.
- SİNCLAİR, V. G. & Wallston, K. A., "The Development and Validation of the Psychological Vulnerability Scale". *Cognitive Therapy and Research*, 23(2), (1999), s. 119-129.
- TATLILIOĞLU, K., "Üniversite Öğrencilerinin Kardeş Sayıları ile Psikolojik İyi Oluşları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Turkish Studies International Periodical For The Languages, Turkish and Turkic*, 7 (4), (2012), s. 2857-1133.

- TATLILIOĞLU, K., "A Research of Relation Between Undergraduates' Recognising Parent Attitudes With Psychological Well-Being". *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, Summer, Volume, 143 (2014), s. 463-470.
- TATLILIOĞLU, K., "Üniversite Öğrencilerinin Aylık Gelir ve Harcama Düzeyi ile Psikolojik İyi Oluşları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Bingöl Üniversitesi Örneği)". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 14(55), (2015), s. 1-15.
- TATLILIOĞLU, K., "Üniversite öğrencilerinin psikolojik kırılğanlıkları, psikolojik iyilik halleri, sosyal güven ve memnuniyet düzeyleri arasındaki ilişkinin doğrulayıcı faktör analizi sonuçları: Bingöl Üniversitesi örneği". *Turan-SAM Uluslararası Bilimsel Dergisi*, 12(48), (2020), s. 351-357.
- TATLILIOĞLU, K., A research on the relationship between psychological vulnerabilities psychological well-being, social faith and satisfaction levels of University students. *International Journal of Quality in Education*, (IJQE), 5(1), (2021), s. 56-75.
- TELEF, B. B., "Psikolojik İyi Oluş Ölçeği (PİOO): Türkçeye Uyarlama, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", 11. *Psikolojik Danışma ve Rehberlik Kongresi*, 3-5 Ekim, Selçuk- İzmir 2001.
- TANHAN, F., *Ölüm Kaygısıyla Baş Etme Eğitiminin Ölüm Kaygısı ve Psikolojik İyi Olma Düzeyine Etkisi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara 2007.
- TEZBAŞARAN, A. A. *Likert Tipi Ölçek Geliştirme Kılavuzu*, Ankara 1996.
- TURAN, İ., Şimşek, Ü. & Aslan, H., "Eğitim Araştırmalarında Likert Ölçeği ve Likert-Tipi Soruların Kullanımı ve Analizi". *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 30, (2015), s. 186-203.