

e-ISSN: 2979-9716



Kocatepe Beşeri Bilimler Dergisi

Kocatepe Journal of Humanities

Cilt/Vol.:3, Sayı/No.:2, Aralık/December 2024

Aralık / December • Sayı / Number: 2024/2

e-ISSN: 2979-9716

Başlangıç / Founded: 2022

Yayın Aralığı: Yılda 2 Sayı / Period: 2 Issues per Year

Kocatepe Beşeri Bilimler Dergisi (KBBD), Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'nin Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli dergisidir. Kocatepe Beşeri Bilimler Dergisi'nde (KBBD), yayımlanan tüm yazıların, dil, bilim ve hukuki açıdan bütün sorumluluğu yazarına, yayın hakları Kocatepe Beşeri Bilimler Dergisi'ne (KBBD) aittir.

Kocatepe Journal of Humanities (KJH) is a refereed international journal which is published by Afyon Kocatepe University Faculty of Science and Literature. Authors are solely responsible for the content of their articles and the copyright belongs to the Kocatepe Journal of Humanities (KJH).

Sahibi / Licensee

Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Adına
Prof. Dr. Hüseyin KOÇAK

Editör / Editor

Prof. Dr. Cüneyt AKIN
Doç. Dr. Ahmet Ayhan KOYUNCU

Editör Yardımcıları / Assistants of Editor

Dr. Öğr. Üyesi Timuçin AKTAN
Dr. Öğr. Üyesi Meryem ŞAHİN
Dr. Öğr. Üyesi Fatih AYHAN

Yazı Kurulu / Editorial Board

Doktorant Ömer ACAR
Doktorant Betül ÇİÇEK
Doktorant Fatma Zehra DURNA
Doktorant İlknur YEŞİL
Doktorant Recep BOZKURT
Doktorant Şükriye ÜNAL
Doktorant Zeynep DİLEKLİ

Dil Editörleri / Language Editors

Öğr. Grv. Manolya TUNÇER
Öğr. Grv. Fatma YALVAÇ
Öğr. Grv. Burak OLUR

Mizanpaj Editörleri / Layout Editors

Mehmet Göktuğ GÖKÇE

Doktorant Hacer YALÇIN

Doktorant Murat GENCER

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Ahmet KAYACIK (Erciyes Üniversitesi)

Prof. Dr. Celal Demir (Afyon Kocatepe Üniversitesi)

Prof. Dr. Gürer GÜLSEVİN (Ege Üniversitesi)

Prof. Dr. Birsal KÜÇÜKSİPAHİOĞLU (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Gürsoy ŞAHİN (Afyon Kocatepe Üniversitesi)

Doç. Dr. Şenay GÜNGÖR (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)

Prof. Dr. Sinan SARAÇLI (Afyon Kocatepe Üniversitesi)

Doç. Dr. Mustafa KÖSE (Afyon Kocatepe Üniversitesi)

Doç. Dr. Pınar DURSUN (Afyon Kocatepe Üniversitesi)

Doç. Dr. Mustafa BİLGİN (Afyon Kocatepe Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet UYSAL (İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Hasan KORKUT (Marmara Üniversitesi)

Prof. Dr. Zekai METE (Bandırma 17 Eylül Üniversitesi)

Prof. Dr. Mustafa GÜLER (Afyon Kocatepe Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet Ali ÖZDEMİR (Afyon Kocatepe Üniversitesi)

Prof. Dr. Erdoğan BOZ (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Elbeyi PELİT (Afyon Kocatepe Üniversitesi)

Doç. Dr. Mustafa KAYA (Afyon Kocatepe Üniversitesi)

Yurtdışı Temsilciler / Representatives Abroad

Prof. Dr. Artur KOZLOWSKI (Gdnask School of Bankowa, Polonya)

Prof. Dr. Huziie HİROAKİ (Osaka Üniversitesi, Japonya)

Prof. Dr. Timothy MAY (University of North Georgia, ABD)

Prof. Dr. İrfan MORİNA (Priştine Üniversitesi, Kosova)

Prof. Dr. Juliboy ELTAZAROV (Semerkand Devlet Üniversitesi, Özbekistan)

Doç. Dr. Zivar Hüseyin BAYLAN (Khazar University, Azerbaycan)

Dr. Cristopher S. LIGHTFOOT (Metropolitan Müzesi, İngiltere)

Dr. Renata BZDİLOVA (Pavol Jozef Safarik University, Slovakya)

Dr. Bashir ADAMU (University of Leicester, İngiltere)

Dizinler / Indexes



| **Citefactor**



| **Directory of Research Journal Indexing**

OKUYUCU MEKTUPLARI / LETTERS

Lütfen yayımlanan yazılar hakkındaki görüş, yorum ve önerilerinizi editöre gönderiniz.

Readers are highly encouraged to express their views, comments or suggestions on published articles, to the editor.

Prof. Dr. Cüneyt AKIN | **E-Posta:** cuneyt.akin@hotmail.com

Adres: Ahmet Necdet Sezer Kampüsü Fen Edebiyat Fakültesi 03200 Afyonkarahisar

Telefon: 0272 218 1880 – 0272 218 19 37 | **Fax :** 0272 218 19 35 | **E-Posta:** fenedfak@aku.edu.tr

Bu Sayının Hakemleri / Reviewers of the Issue

Kocatepe Beşeri Bilimler Dergisi (KBBD) Dergisi olarak bu sayımıza hakemlik yapan değerli bilim insanlarına desteklerinden ötürü teşekkür ederiz.

Kocatepe Journal of Humanities (KJH) wishes to appreciate the valuable scientists who refereed this issue for their assistance.

Aralık 2024/2 Hakemleri / Reviewers for December, 2024/2

Doç. Dr. Serdar Ünal Aydın, Adnan Menderes Üniversitesi / Adnan Menderes University

Doç. Dr. Bedir Sala, Afyon Kocatepe Üniversitesi / Afyon Kocatepe University

Dr. Öğr. Üyesi Şevket Ercan Kızılay, Düzce Üniversitesi / Duzce University

Dr. Öğr. Üyesi Faruk Turğut, Samsun Üniversitesi / Samsun University

Dr. Arş. Gör Eda Çakmakkaya, Ankara Üniversitesi / Ankara University

Doç. Dr. Mustafa Günerigök, Sakarya Üniversitesi / Sakarya University

Prof. Dr. Cüneyt Akın, Afyon Kocatepe Üniversitesi / Afyon Kocatepe University

Prof. Dr. Mehmet Çeribaş, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi / Hacı Bektaş Veli Nevşehir University

Dr. Öğr. Üyesi Cemzade Kader Düşgün, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi / Karamanoğlu Mehmetbey University

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler / Articles

Araştırma Makalesi / Research Article

Baykan Sezer'in Doğu-Batı Çatışması Tezi

(Baykan Sezer's East-West Conflict Thesis)..... 108

Zeynep DİLEKLİ KARATAY

Araştırma Makalesi / Research Article

Mevlânâ İle Yeniden 'Felsefe'

(Revisiting 'Philosophy' With Mevlânâ)..... 121

Mehmet Fatih ÜNAL

Araştırma Makalesi / Research Article

Toktogul Satılganov'un "Kerbez" ve Âşık Veysel'in "Sazıma" Şiirlerinde Ortak Unsurlar

(Common Elements in Toktogul Satılganov's "Kerbez" and Âşık Veysel's "Sazıma" Poems)..... 138

Rabiahatun TÜRKCAN

Teorik Makalesi / Theoretical Article

Türkiye'de 1980 Sonrası Terör ve Zorunlu İç Göç Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme

(A Sociological Evaluation on Terrorism and Forced Internal Migration After 1980 in Turkey)..... 157

Mehmet ÇİLMİ



Atıf (cite): Dilekli Karatay, Zeynep. (2024). Baykan Sezer'in Doğu-Batı Çatışması Tezi. *Kocatepe Beşeri Bilimler Dergisi*, 3 (2), 108-120.
<https://doi.org/10.61694/kbbd.1598879>

Makale Türü: Araştırma Makalesi | Paper Type: Research Paper

Baykan Sezer'in Doğu-Batı Çatışması Tezi

Zeynep DİLEKLİ KARATAY¹

Baykan Sezer'in Doğu-Batı Çatışması Tezi

Özet

Baykan Sezer, kendisine özgü düşünceleriyle, incelenmesi gereken önemli bir Türk sosyoloğu olarak karşımıza çıkmaktadır. Sezer'i önemli kılan iki temel nokta bulunmaktadır; bunlardan ilki kendisine özgü düşüncelerinin olması, ikincisi ise Türk toplumu açısından *yerli bir sosyolojiden* bahsetmiş olmasıdır. Bu düşüncelerinin oluşmasına kaynaklık eden önemli isimlerden biri ise Kemal Tahir'dir. Tahir'den etkilenen ve esinlenen Sezer, çalışmalarında Türk sosyolojisi ve Batı sosyolojisi kavramlarını kullanmakla birlikte Türk sosyolojisinin imkanının ve diğer tüm sorunların Doğu-Batı çatışması ekseninde incelenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Tarih ve sosyoloji ilişkisi üzerinde duran Sezer, Doğu duygusallığı ve Batı düşmanlığı yapmadan kendi tarihsel kodlarımıza inerek toplumsal sorunlarımıza çözümler geliştirebileceğimizin de altını çizmektedir. Çünkü Tahir gibi Sezer de her toplumun kendine özgü bir tarihinin olduğu görüşündedir ve dünyayı Batı tarihine göre okumanın ve Batı tarihinin evrenselleştirilmesinin yanlışlığı üzerinde ısrarcı davranmaktadır. Bunun temel nedeni ise her toplumun ayrı ve kendine özgü bir toplumsal dokusunun, bir tarihinin, bir habitusunun ve içinde yaşamış olduğu bir alanın olmasından kaynaklanmaktadır. Sezer'in sosyolojisi tamamen Batı'dan soyutlanmış bir sosyoloji anlayışında değildir. Sezer sosyolojisi, Batı ile hesaplaşmaya ve kendi sözümüzü söylemeyi amaçlayan bir sosyoloji anlayışındadır. Literatür taraması yapılarak ele alınan bu çalışma Sezer'in Doğu-Batı çatışması tezini tartışmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Sözcükler: Baykan Sezer, Kemal Tahir, Sosyoloji, Türk Sosyolojisi, Doğu-Batı.

Baykan Sezer's East-West Conflict Thesis

Abstract

Baykan Sezer, with his unique thoughts, appears as an important Turkish sociologist who should be scrutinized. There are two main points that make Sezer important; the first of these is that he has his own unique ideas, and the second is that he talks about an indigenous sociology for Turkish society. Kemal Tahir is one of the important names that have been the source of these ideas. Sezer, who is influenced and inspired by Tahir, uses the concepts of Turkish sociology and western sociology in his works, but emphasizes that the possibility of Turkish sociology and all other problems should be examined on the axis of the east-west conflict. Focusing on the relationship between history and sociology, Sezer underlines that we can develop solutions to our social problems by delving into our own historical codes without eastern sentimentality and western hostility. Because, like Tahir, Sezer is of the opinion that every society has its own history and insists on the fallacy of reading the world according to western history and the universalization of western history. The main reason for this is that each society has a distinct and unique social fabric, a history, a habitus and a space in which it lives. Sezer's sociology is not a sociology completely isolated from the West. Sezer's sociology is a sociology that aims to come to terms with the West and to have our own say. This study, which is based on a literature review, aims to discuss Sezer's thesis of East-West conflict.

Key Words: Baykan Sezer, Kemal Tahir, Sociology, Turkish Sociology, East-West.

¹ Dr., Bağımsız Araştırmacı, Sosyoloji Bölümü. zeynepdilekli3@gmail.com, 0000-0002-9056-7283
Makale Geliş Tarihi (Received): 09.12.2024 Makale Kabul Tarihi (Accepted): 24.12.2024

1. Giriş

Sosyoloji bilimi, Batı'nın yaşamış olduğu toplumsal değişmelerin sebep olduğu sorunlara çözüm üretebilmek amacıyla ortaya çıkmıştır. Bunun yanı sıra Batı'da sosyoloji bilimi, Batı'nın karşısında bir güç olarak duran Doğu toplumlarının zihnine Batı egemenliğini empoze ederek Batılı değerleri evrenselleştirmek amacıyla da kullanılmıştır. Uzun yıllar boyunca toplumlar Doğu ve Batı şeklinde iki ayrı kutba ayrılmıştır ve egemenlik sürekli ikisi arasında el değiştirmiştir. Osmanlı (Türk toplumu) da 19. yüzyıla kadar sürekli Doğu toplumlarının sesi/gücü olarak Batı karşısında durabilmeyi başarmıştır. Fakat 19. yüzyıl başlarında yaşanan çeşitli gelişmeler ile birlikte egemenlik Batı'nın eline geçmiştir. Batı, artık bütün ilişkilerini egemenlik ilişkisi üzerine kurmuş ve bu egemenliği evrenselleştirecek şekilde de kurgulamaya başlamıştır.

Sosyoloji bilimi, Batıda ortaya çıkmasından kısa bir süre sonra çok geçmeden ülkemizde de yerini almaya başlamıştır. “Sosyolojinin Batıda ortaya çıkmasına sebep olan çalkantılı şartlar, başka içeriklerde Türk toplum yapısında da bulunduğu için olsa gerek, sorunlara çözüm üretmek amacıyla sosyolojiye yönelmiş, ısrarlı bir teveccüh ortaya çıkmıştır” (Çağan, 2007, s. 69-70). Sosyolojinin ülkemizde yer edinmeye başlamasıyla birlikte de çeşitli görüş ve yaklaşımlar geliştiren önemli Türk sosyologları ortaya çıkmıştır. Özellikle Türk sosyolojisinde yerli bir sosyoloji anlayışı ileri süren ve kendine özgü düşünceler geliştiren Baykan Sezer, bu alanda önemli ve öncü bir isim olarak bilinmektedir. Sezer'in düşüncelerinin şekillenmesinde ise Kemal Tahir etkili olmuştur. Tahir gibi Sezer de sosyoloji-tarih ilişkisine vurgu yaparak toplumsal olayların tarihi bir okumayla ve Doğu-Batı çatışması ekseninde ele alınması gerektiğini vurgulamıştır. Çünkü Sezer, her toplumun farklı bir tarihsel geçmişinin olduğunu, bu nedenle de dünyayı Batı merkezli bir okumaya tabi tutmanın doğru olmadığını belirtmiştir.

Ülkemizde yerli bir sosyoloji anlayışının gelişmesine öncülük eden Sezer'in, Doğu-Batı çatışması tezine odaklanmayı ve alana katkı sunmayı amaçlayan bu çalışma iki temel bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde kısaca Sezer'in düşünce dünyasına; ikinci bölümünde ise Doğu-Batı çatışması tezine yer verilmiştir.

2. Baykan Sezer'in Düşünce Dünyasının Arka Planı

1939 yılında Malatya'da dünyaya gelen Baykan Sezer önemli Türk sosyologlarından biridir. Sezer'in çalışmaları incelendiğinde neredeyse hepsinin Doğu-Batı ilişkisi etrafında şekillendiği görülmektedir (Bektaş, 2006, s. 20). Sezer'in düşüncelerinin şekillenmesindeki en önemli olaylardan biri

Cezayir Bağımsızlık Savaşı olmuştur. Sezer, Fransa’da bulunduğu yıllarda Doğu-Batı tartışmalarını yakından takip etmiştir ve bu tartışmalar Sezer’in Doğu-Batı düşüncesini şekillendirmeye başlamıştır (İskender, 2003, s. 11). Sezer’in düşünce dünyasını etkileyen Karl Marx, V. Gordon Childe, Fernand Braudel gibi önemli düşün adamları olmakla birlikte bunların dışında düşüncesinin temel taşı, asıl kaynağını oluşturan en önemli isim ise Kemal Tahir olmuştur (Kızılcelik, 2008, s. 53). Sezer bunu, “çoğu şeyi Kemal Tahir’den öğrendim. Çalışmalarında bulunacak yanlış ve eksiklikler yalnızca benim Kemal Tahir’in iyi bir öğrencisi olmadığımı gösterir” (Kızılcelik, 2003, s. 103) ifadeleriyle dile getirmiştir. Dolayısıyla Tahir üzerine yapılacak herhangi bir okuma Sezer’in düşüncelerinin anlaşılması noktasında önemli olduğu gibi Sezer üzerine yapılacak herhangi bir okuma da Tahir’in düşünce dünyasını anlamada oldukça önemlidir. (Kızılcelik, 2003, s. 105).

Düşüncelerinden dolayı Marksist olarak değerlendirilen Tahir, Marksizm’i bir yöntem olarak ele almıştır ve ülkemizin gerçeklerine uyarlamaya çalışmıştır (Kaçmazoğlu, 2003, s. 96). Özellikle tarihi bir gerçeklikle ele almış olduğu romanlarıyla tanınan Tahir, romanlarında Türk toplum yapısına odaklanmaya çalıştığı için bir toplum bilimci olarak da bilinmektedir (Atalay ve Gedik, 2024, s. 148). Aynı zamanda Tahir, “Batı karşısında Türk toplumunun kendi sorunlarına karşı sözünün olduğunu hatırlatarak bir entelektüel görevini de üstlenmiştir” (Koyuncu ve Bozkurt, 2019, s. 96). Romanların bir toplum meselesi olduğunu belirten Tahir için sanat ve edebiyatın özü gerçekliktir ve gerçekliğin temelinde ise toplumsal olan bulunmaktadır (Tahir, 1989, s. 151). Bu yaklaşımıyla Tahir, tarihin önemine vurgu yaparak kendi toplumumuzu da ancak tarihimize yöneldiğimiz takdirde anlayabileceğimizi, toplumsal sorunlara çözüm üretebileceğimizi ve eskiden olduğu gibi tekrar Doğu toplumlarının sahipliğini yapabilecek güçlü bir ülke olabileceğimizi vurgulamaktadır.

Tahir’in düşüncelerine paralel görüşler ileri süren Sezer de özellikle sosyoloji-tarih ilişkisine ayrı bir önem vermektedir. Sezer, tarihsiz bir sosyolojinin yapılamayacağını ve Türk Sosyolojisi dâhil olmak üzere bütün sorunların ancak tarihi bir çerçeveden Doğu-Batı çatışması ekseninde incelenmesinin daha iyi çözümler sunacağı görüşünü öne sürmektedir. Ona göre Türk sosyolojisinin en belirgin özelliği Batı’dan aktarma olmasıdır (Sezer, 1991a). Batı’dan aktarma bir sosyoloji anlayışına eleştirel yaklaşan Sezer, Türkler’in toplumsal sorunlara karşı önemli bir bilgi ve birikiminin olduğunu belirterek Türkler’in kendi tarihlerine odaklanmaları gerektiğini vurgulamaktadır (Sezer, 1991b, s. 26). Bu nedenle Sezer, hemen hemen bütün çalışmalarında en önemli çıkış noktası ya da reçete olarak; Batı’nın kendi tarihi oluşumu, Doğu’nun da kendi tarihi oluşumu içerisinde, Doğu duygusallığı ya-

pılmadan ve Batı düşmanlığı içerisine de girilmeden incelenmesi gerektiğinin altını çizmektedir. Sezer'in kendi ifadesiyle (2017, s. 36) "biz ancak Türk toplum ve gerçeklerine göstereceğimiz saygı sonucu onu en iyi bir biçimde tanıyabileceğimiz gibi yine Türk toplumunun başka toplumlardan ayıran niteliklerini anlayabiliriz." Sezer, ancak bu şekilde yapılırsa kendi değerlerimiz ve sorunlarımız ışığında kendimize özgü "**yerli bir sosyolojinin**" oluşabileceğini ve yine ancak bu şekilde sorunlarımıza çözüm üretebileceğimizi belirtmektedir.

Sezer'e göre Batı, kendisi dışındaki toplumlarla arasında sürekli bir ayrım yapmıştır ve kendisinin dışındaki toplumları ötekileştirerek, onları aşağılayıcı tarzda daha çok "barbar" veya "az gelişmiş" gibi oryantalist bakış açılarıyla (kavramlarıyla) tanımlamaktadır. Bu tanımlamaları eleştiren Sezer, Batılı sosyoloji anlayışını taklit eden Türk sosyologlarının bu tanımları Türk toplumuna uyarlamaya çalışmasına da karşı çıkmaktadır (Sezer, 2017). Ona göre Batı, egemenliği ele geçirincede kendisi dışındaki toplumlarla ilişki kurabilmenin yolu olarak onları 'Batılı olmaya' mecbur bırakacak kavramlara yöneltmiştir. Bunu yaparken de daha iyi bir toplum olmanın ancak Batılı değerlerin kabul edilmesini içerecek tarzda kurgulamış olduğu modernleşme modelleri olduğunu kabul ederek işe başlamıştır. Bu modeller içerisinde, Doğu toplumları için önemli olan birçok şey; daha iyi bir toplum olmanın veya Batılı olmanın önünde çözülmesi gereken önemli birer problem olarak görülmüştür. Örneğin köy sorunu ve bunu aşmanın yolu olarak da kalkınma sorunu gibi yeni sorunlar devreye sokulmuştur. Sezer'e göre Batı; Doğu toplumlarındaki sorunların Doğu'nun kendisinden kaynaklandığını düşünmektedir. Bu noktada Sezer, Doğu toplumlarının Batı'nın egemenliği karşısında sessiz kalmasını eleştirmekte ve özellikle de Doğu'nun sesi olan biz Türkler'in durumunu da bir türlü anlamlandıramadığını ifade etmektedir (Sezer, 2017, s.75-99).

3. Baykan Sezer'in Doğu-Batı Anlayışı

Baykan Sezer; düşünceleriyle ve yetiştirmiş olduğu öğrencileriyle bir Türk sosyolojisi ekolü üreten ve bu geleneği canlı tutmaya çalışan yerli bir sosyoloğumuz olmuştur. Sezer'in bütün gayesi kendimizi ve Türk toplumunu Doğu-Batı çatışması ekseninde açıklayabilmek olmuştur (İskender, 2003, s. 15). Sezer, Doğu-Batı farklılığını; bunun Türk toplumu açısından etkisini ve Türk toplumsal yapısının özgünlüğünü; Marksizm'den kaynaklanan ve zaman zaman Marksizm'i de sorgulayan bir yaklaşımla anlatmaya çalışmaktadır (Kayalı, 2017). Sezer, Türk sosyologlarının ya da aydınlarının düştüğü temel hatayı kendi *tarihi* çizgimizi dışarda bırakarak, Batı'nın oryantalist açıklamalarını olduğu

gibi toplumumuza aktarmaları olarak görmektedir. Bu durumun ise Batı düşüncesinin tarihi dokusunun ve egemenlik anlayışının evrenselleştirilmesi ve meşrulaştırılmasından başka bir işlev görmeceğini ısrarla vurgulamaktadır. Sezer, bu durumun önüne geçebilmek amacıyla da Türk sosyolog veya aydınlarını eleştirmektedir. Sezer; tarihimizin oldukça zengin bir içeriğinin bulunduğunu vurgulayarak toplumsal sorunlarımızın reçetesinin de tarihsel geçmişimizde saklı olduğunu altını çizmektedir (Sezer, 2017). Dünya üzerinde insanların iki zıt bloğa ayrıldığı gerçeğinin bilindiğini fakat bu gerçekliğin sebeplerinin bilinmediğini belirten Sezer, bunu çözmeye çalışmaktadır (Köktürk, 2013, s. 35). Sezer, Doğu-Batı ayrımının neredeyse insanlık tarihi kadar eski olduğunu belirterek Doğu ve Batı ayrımının ise tarihsel süreçte karşılaşan bu iki bloğun birbirleriyle çatışmaları ile birlikte başladığını öne sürmektedir. Sezer'e göre her iki bloğun uygarlığa geçiş sürecinin getirmiş olduğu sorunlara farklı yorumlar ve çözümler geliştirmelerinin bir sonucu olarak bu ayrım oluşmuştur. Her iki uygarlığın niteliğini ise aralarındaki çatışmalar ve ilişkiler sağlamaktadır. Bu ikilemin günümüz toplumlarında da devam ettiğini belirten Sezer, bu ayrımın oluşmasında uygarlıkların mensup oldukları dini inanışların da etkisinin olduğunu ifade etmektedir (Kızılcılık, 2008, s. 183-194). Bu nedenle Doğu denilince İslam; Batı denilince de Hristiyanlık akla gelmektedir.

Tarihsel süreç içerisinde Batı; Doğu üzerinde üstünlük kurmaya ve sürdürmeye çalışırken sürekli akıl, bilim ve mantığı referans almıştır. Doğu ise dini referans göstererek kendi kimliğini inşa etmeye çalışmıştır. Fakat Doğu'nun bu tutumu ise din ile bilimin karşıtlığı şeklinde lanse edilmeye çalışılmıştır (Sezer, 2011a, s. 156). Sezer'e (2004, s. 38) göre egemenlik tarih boyunca sürekli Doğu-Batı arasında el değiştirmiştir. Fakat son zamanlarda Batı'nın egemenliği eline almış olmasıyla birlikte toplumlar, Batı normlarına ve isteklerine göre şekillendirilmeye başlanmıştır.

“Sezerci düşünce geleneğine göre Batı, kendi dışındaki toplumlarla arasında sürekli bir ayrım yapmış, Batı dışı toplumları daha çok *“barbar”* ve *“az gelişmiş”* olarak nitelendirmiştir. Ancak Batı için asıl sorun, söz konusu toplumları, dünya üzerinde kurmuş olduğu egemenlik içerisine katmaktır” (İskender, 2003, s. 15). Yeni çağ ile birlikte egemenliği ele geçiren Batı, artık bütün ilişkilerini egemenlik ilişkisi üzerine kurmuştur. Batı dışındaki toplumların, Batı değerlerini ve açıklamalarını adeta sorgulanamaz ve ulaşılmaması gereken kutsal bir alanmış gibi (cennetin, dünyadaki temsili olarak bakmalarının) ele almalarının veya önemsemelerinin nedeni ise Batı'nın yaşamış olduğu toplumsal kaosun atlatmış olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu toplumlar, Endüstri ve Fransız devrimleri gibi önemli olayların toplumlarında yaratmış olduğu kaotik durumu atlatmış ve egemenliği eline almış bir Batı toplumuna şahit olmuşlardır.

Sezer, Doğu-Batı çatışmasında Osmanlı'yı/Türk toplumunu önemli bir güç olarak değerlendirmektedir. Özellikle de Doğu toplumlarının sesi olarak tarihteki konumunu koruduğunu fakat günümüzde bu konumunu yitirdiğini ve tekrar bu konumu üstlenmesi gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır. Sezer, Batı tarihinin Batı sosyolojisinden öğrenilebileceğini ve yine Batı tarihinin Doğu toplumlarının sosyolojilerinden de çok rahat bir şekilde öğrenilebileceğini fakat ne kendi tarihimizi Türk sosyolojisinde ne de Doğu toplumlarının tarihini Doğu toplumlarının sosyolojisinden öğrenemediğimizi belirtmektedir. Bu durumu da düşünürlerimizin Batı'yı taklit etmesine bağlamaktadır. Sezer, bunu şöyle dile getirmektedir;

“Elbet sosyolojinin Batıda bir bilim olarak ortaya çıkmasından sonra Doğu ülkelerinde de toplum düşüncesinin yeni bir biçim kazanmaması düşünülemezdi. Yine de bütün buna karşılık Doğu sosyolojisinin kendi özelliklerinin olması beklenirdi. Doğu, Batı sosyolojisinden habersiz kalamamıştır. Ancak, sosyolojiyi kendi katkılarıyla zenginleştirmek yerine doğrudan Batı'dan hazır kavram ve kuramlarıyla ithal etmeyi yeğlemiştir” (Sezer, 2006, s. 188).

Sezer, Batı taklitçiliği yapmanın sorunlarımıza çözüm getirmek yerine, toplumda yeni sorunların doğmasına neden olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Dolayısıyla toplumlar arasında çeşitli açılardan farklılık olduğunu belirten Sezer, Batı tarihi ya da kavramlarının evrenselleştirilmesine karşı çıkmıştır. Sezer'in temel eleştirisi de Batı tarihinin bütün toplumlar için evrenselleştirilmeye çalışılmasıdır (Sezer, 2017). Halbuki hiçbir toplumun kaderi Batı toplumunun tarihiyle şekillenmemelidir. Örneğin ilk, orta ve yeni çağ olarak kavramsallaştırılan dönemler sadece Batı tarihine özgü içerikleri barındırmaktadır. Bu çağların ve içeriklerinin Doğu toplumlarında bir karşılığı bulunmamaktadır. Çünkü bunlar Batı'ya içkindir ve bunun bilinciyle hareket edip kendi tarihi ve toplumsal kodlarımıza inmemiz gerekmektedir (Sezer, 2017). Sezer tarihi derinliklere indiğimizde, millet olarak konumumuzun Batı'ya oranla daha yüksek olduğunu da belirtmektedir. Sezer, kendi toplumsal sorunlarımızın çözümü için yine kendi tarihi geçmişimizi okumamız gerektiğini ifade etmektedir. Sezer'e göre, Türk tarihinde Anadolu'nun Türkleşmesi, Osmanlılık ve Osmanlı'nın Batıcılılaşması olayları oldukça önemlidir (Sezer, 2017, s.123-144). Anadolu'nun Türkleşmesinde Türkler kimliklerini veya değerlerini koruyarak yerlerini; Osmanlı'nın Batılılaşmasında ise yerlerini koruyarak kimliklerini ve değerlerini Batılı kalıplara göre değiştirmeye çalışmıştır (İskender, 2003, s. 66-71).

Osmanlı; on dokuzuncu yüzyılda kendi içerisinde buhranlar yaşamıştır ve bu durum gittikçe çökmeye doğru giden bir İmparatorluk halini almaya başlamıştır. Yıkılmakta olan bir İmparatorluğu kurtarabilmek amacıyla da Osmanlı, Batı'ya yönelmiştir. Bu yönelmenin ve sonuçlarının Osmanlı

açısından etkilerini ele alan Sezer; Fransız Devrimi'nin dünyayı etkilediği gibi Osmanlı'yı da etkilediğini ve Osmanlı'da başlayan Batılılaşma hareketinin öznesinin ise toplum olmadığını belirtmiştir. Çünkü Osmanlı'da Batıcılışma bilinçli bir politik tercih olarak başlatılmıştır. Bu da tarihteki rolümüze ve yerimizi değiştirmeye neden olmuştur (Sezer, 2017, s. 137-144). Sezer'e göre, Osmanlılar eskiden beri Doğu'nun karakolluğunu ve beyliğini yapmıştır. Fakat günümüzde Batı kapıcılığından başka bir şey yapmamaktadır (İskender, 2003, s. 71). Dolayısıyla Sezer'e göre bu şekilde biz tam anlamıyla Batı olamadığımız gibi Doğu olmayı da başaramadık.

Batılı bir bilim olan sosyoloji Batı'dan aktarma bir bilim olarak ülkemizde yer edinmeye başlamıştır. Bu nedenle son dönemlerde Doğu toplumlarının Batı karşısında ikinci konuma düşmesinde bir Doğu toplumu olarak Türkiye'nin de etkisi bulunmaktadır. Fakat Türkiye; Doğu toplumları içerisindeki önemli ve özel konumunu halen daha kaybetmiş değildir (Sezer, 2006, s. 189). Sezer'de Tahir gibi Türk toplumunun önemine vurgu yaparak Türkiye'yi gelecekte de söz hakkı alabilecek ülkelerden biri olarak görmektedir (Sezer, 2017).

Batı, on dokuzuncu yüzyılda egemenliği ele geçince Doğu'yu ağırlığı olmayan bir uygarlık olarak değerlendirmiş ve Batı'yı takip etmekle yükümlü bir uygarlık olarak görmüştür. Çünkü Doğu, Batının gerisinde ve ilkel kalmış bir toplum olarak görülmüştür. Egemenliği ele alan Batı ise Doğu toplumlarının mevcut durumunu bir sorun olarak görmüş ve sorunların çözümünü ise sadece Batı ile sınırlandırmaya çalışmıştır. Dolayısıyla Batı, kendisinin belirlemiş olduğu çizgide ilerlemeyen; belirlemiş olduğu norm ve kurallar dahilinde hareket etmeyen toplumları yetersiz ve de eksik olarak nitelendirmiştir (Köktürk, 2013, s. 68). Bu nedenle Batılılaşma çabasında olan Türk toplumu için de Batı tipi kalkınma modelleri bir zorunluluk olarak görülmüştür (İskender, 2003, s. 25-27). Batı, ele geçirmiş olduğu egemenliği bütün toplumlar üzerinde yani Batı-dışı toplumlar üzerinde de kalıcı hale getirmek ve zaten bunun için tasarlanmış olduğu modernleşme kuramları ile de bu egemenliğini kontrol altında tutmak istemiştir (Karakaş, 2015, s. 40). Bu modernleşme kuramlarının veya modelinin üç temel amacı veya içeriği bulunmaktadır bunlar; *tek bir sistem ve ortak payda, Batı'nın üstünlüğünün tartışılmazlığı ve Doğu'nun sistemle bütünleştirilmesidir*. Modellerden de anlaşıldığı üzere Batı, öteki yani kendisi dışındaki toplumlarla kurduğu ilişkileri ya onları uygarlaştırmak ya da çağdaşlaştırmak temeli üzerine inşa etmiştir. Çünkü Batılı toplumlar evrensel tarih içerisinde gelişmişliğin en zirvesini yaşayan toplumlar olarak değerlendirilmektedir (Çağan, 2007). Batı, bu nedenle bir öteki olarak gördüğü Doğu toplumlarını tanımlamak için az gelişmişlik, gelişmekte olan, geleceksel gibi kavramlar ve modeller üretmiştir. Türk toplumu için önerilen modeller de çağdaşlaşma-

azgelişmişlik, feodalizm ve ATÜT modelleri olmuştur (Sezer, 2017, s. 37-57). Bütün bu modellere karşı eleştirel yaklaşan Sezer; bunların hiçbirinin kabul edilebilir kavramlar olmadığını da altını çizmiştir. Sezer herhangi bir kavramın veya modelin bütün toplumlara genellenerek değerlendirilmesini doğru bulmamaktadır.

Sezer'e göre Batı, kendisi dışındaki toplumları tanımlamanın ve onlara müdahale edebilmenin bir yolu olarak çağdaşlaşma- azgelişmişlik kavramlarını ortaya atmıştır (Sezer, 2017, s. 37-42). Batı, bu kavramı iki toplumun kıyaslanmasında kullanmak üzere ele almıştır. Başka bir ifadeyle Batı, bu kavramlarla Doğu toplumlarının gelişmişlik düzeyinin Batı'ya göre geride kaldığını göstermek istemiştir. Bir diğer kavram olan feodalizm ise Batı'da ortaya çıkışı ve sonucu dikkate alınarak özellikle de ülkemizde 1960-1970 yıllarında Osmanlı'da feodal bir toplum olduğu iddiasıyla gündeme gelmiştir. Bu modele göre Batılı toplumlar feodalizmi deneyimledikten sonra kapitalizme ve çağdaş bir medeniyet düzeyine geçebilmiştir. Batı gibi bir üst aşamaya geçmek isteyen toplumlar da bu süreçleri yaşamalıdır varsayımından harekete Osmanlı toplumunun da feodal bir toplum olduğu veya olması gerektiği gibi iddialar ortaya atılmıştır. Sezer ise bu iddialara sert bir şekilde karşı çıkmıştır. Sezer'e göre Türk düşünürleri bize ait olmayan bu Batılı kavramları kullanarak toplumsal sorunlarımızı çözmek yerine yeni toplumsal sorunların yaşanmasına sebebiyet vermektedir (Sezer, 2017). Sezer, toplumsal sorunlarımızın çözülememesinin veya yeni sorunlarla karşılaşmamızın en büyük nedeni olarak da bu kılıfların (Batılı kalıpların) zorla da olsa bize giydirilmek istenmesi olarak görmüştür.

“Feodalizm, toprağa dayalı bir düzendir. Tarihsel anlamıyla feodalizm, orta çağa karşılık gelen siyasal, ekonomik ve sosyal düzenin adıdır” (Aydemir ve Genç, 2011). Sezer, Osmanlı'da feodal bir dönemin veya düzenin olmadığını belirtmektedir. Sezer'e göre feodalizm, Batı'nın kendi tarihsel tecrübe ve olaylarından dolayı yaşanan bir süreçtir. Ona göre eğer bu sürecin bütün toplumlarda yaşanılacağı fikri kabul edilecekse o zaman yaşanılacak olayların sonuçlarından Batı sorumlu tutulamaz. Bu durumda Doğu'nun kendisi de suçlu bir duruma düşmüş olacaktır. Sezer, bu faturanın Doğu'ya kesilmemesi için feodalizmin sadece Batı'da yaşanan bir aşama olduğunu kabul etmemiz gerektiği noktasında ısrarcı davranmaktadır (Sezer, 2017, s. 43-50). Bu nedenle Osmanlı toplumunu da feodal olarak değerlendirmek hatalı bir yaklaşımdır. En basit örneğiyle Osmanlı toplumu hiçbir zaman feodal sistemin yapısında olan sınıflı bir toplum olmamıştır ve Osmanlıda herhangi bir çatlama da yaşanmamıştır (Kızılcılık, 2008, s. 222-223).

Sezer, Batı'nın, Doğu toplumlarını öteki olarak görmesinin en temel nedeninin Batı'nın Doğu toplumlarını sömürme projesini haklı göstermeye çalışması olduğunu belirtmektedir (Sezer, 2017, s.51). Bu nedenle Batı, ATÜT (Asya Tipi Üretim Tarzı) kavramını da ortaya atmıştır (Köktürk, 2013, s. 78). Bu kavramla birlikte Türk toplumunun yapısı ve tarihi, Batı'nın arzusu doğrultusunda açıklanmaya çalışılmıştır. ATÜT kavramı ünlü sosyolog Karl Marx tarafından ortaya atılmıştır (Sezer, 2017, s. 53). Marx, Doğu ve Batı toplumlarının ayrılmasının iki temel nedeni olabileceğini ileri sürmüştür. Bunlardan ilki; Batıya oranla uygarlığın Doğu toplumlarında çok daha düşük bir düzeyde kalması, ikincisi ise Doğuda bulunan toprakların oldukça geniş olmasıdır (Ceylan, 2007, s. 53).

Doğu'daki geniş bozkırlar, küçük insan birimleri arasındaki alışverişi mümkün kılacaktır. Halbuki Batı'daki sıkı ormanlar insanları birbirlerinden koparacaktır. Batı'da büyük işgallere karşı küçük birimler halinde saklanmak, korunmak ormanlar ve engebeler sebebiyle mümkündü. Doğu'da ise saldırılardan sıyrılmak geniş düzlükler yüzünden imkansızdı. Tek yol olarak işgale karşı hep birlikte direnmek kalıyordu. Bu yüzden ATÜT'ün temelini teşkil eden tarih başlangıcında görülen merkezi devletler, Doğu'da ortaya çıktılar (Sezer, 2011b).

Sezer'e göre herhangi bir tarihsel gerçekliğe denk gelmeyen ATÜT'e yüklenen pratikler, Doğu toplumlarının sorunlarına çözüm önerisi olamaz; ATÜT'ün kendi içerisinde kapalı köy ekonomisi sistemi gibi çelişkileri bulunmaktadır. ATÜT, Batı dışındaki toplumlara uyarlanmak istenen fakat o toplumların hiçbirinin doğuş ve gelişmelerini açıklayamayan bir modelden öteye gidememiştir (Sezer, 2017, s. 50-57). "Marx, ATÜT'ü özel mülkiyetin yokluğu ve başta sulama işleri olmak üzere büyük kamu işlerini düzenleyen ve bürokratik bir kast aracılığı ile bütün üretimi denetleyen ve ürünün büyük bir bölümüne el koyan güçlü bir merkezi devlet ile tanımlamaktadır" (Sezer, 2017, s. 53). Bu modelin de kabul edilemeyeceğini belirten Sezer'e göre Osmanlı, özellikle iktisadi alanlara karışmaktan kaçınmıştır (Köktürk, 2013, s. 79). Sezer, bütün bu toplum modellerinin Batı tarafından ortaya atıldığını vurgulayarak, Marx'ın ATÜT kavramının Türkiye'nin yapısını çözümleyebilecek bir düzeyde olmadığını ve bunun sadece tarihi yanlılar barındırdığını belirtmiştir. Sezer'in kendi ifadesiyle (2017, s. 55); "herhangi bir Doğu toplumunu ATÜT olarak tanımlamakla ne içinde bulunduğu uygarlık düzeyine nasıl ulaştığını, ne de gelecekte hangi yönde ve ne tür bir gelişme göstereceğini daha iyi anlayabilmemiz imkânı olamamaktadır." Tahir de başlarda Marx'ın ATÜT kavramının Türkiye'nin yapısının anlaşılması açısından başvurulacak bir kavram olduğunu düşünmüş olmasına rağmen bunun bir reçete olarak algılanmaması gerektiğinin de altını çizmiştir (Kayalı, 2003, s. 39).

4. Sonuç

Sosyoloji Batı'da hem iç nedenlere hem de dış nedenlere bağlı olarak; yani hem Batı'nın kendi iç çekişmelerini kontrol edebilecek, bunları çözebilecek olması hem de Batı dışı yani Doğu toplumlarını da egemenliğine geçirme gibi amaçlarla başvurulan bir bilim olarak işlev görmüştür. Tarih boyunca Batı, ilişkilerini sürekli bir egemenlik ilişkisi üzerine kurmuştur ve bunun için de başvurulacak her yolu meşru görmüştür.

Sosyoloji, Batı'da ortaya çıktıktan kısa bir süre sonra ülkemizde de yerini almaya başlamıştır fakat ülkemize girme nedeni; çökmeye doğru giden bir İmparatorluğu kurtarmaktır. Osmanlı, devrimlerin etkisinden sıyrılabilmiş bir Batı görünce, İmparatorluğu kurtarabilmek amacıyla kapılarını Batı'ya açmıştır. Önemli bir Türk sosyoloğu olan Sezer, Osmanlıda Batıcılışma hareketinin, devlet eliyle ve de belli bir siyasal tercih olarak başlatıldığını dile getirmiştir. Sezer, Tahir düşüncesini devam ettirecek bütün olayların "tarihi" bir okumayla ve de Doğu-Batı çatışması ekseninde incelenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Tahir gibi Sezer'de her toplumun kendine özgü bir tarihinin olduğu görüşündedir ve dünyayı Batı tarihine göre okumanın ve Batı tarihinin evrenselleştirilmesinin yanlışlığı üzerinde ısrarcı davranmıştır. Çünkü onlara göre her toplumun kendine özgü bir toplumsal dokusu, tarihi, habitusu ve içinde yaşamış olduğu bir alanı bulunmaktadır. Yani toplumlar arasında bulunan tarihsel farklılıklardır. Tahir ve Sezer'in eleştirdikleri nokta, dünyayı Batı merkezci bir okumaya tabi tutarak, farklı toplumlara Batı'nın sunmuş olduğu reçeteleri uygulama arayışlarında olan düşünceler ve bu düşüncelerin sahipleridir. Sezer, Doğu toplumları açısından Osmanlı toplumunun önemine vurgu yaparak aynı zamanda bir zamanlar Osmanlı'nın Doğu'nun sesi konumunda iken günümüzde kendisini Batının oryantalist, sömürgeci ve de evrenselci kollarına bırakmasını da eleştirmektedir.

Sezer çalışmalarında yerli bir Türk sosyolojisinin imkanının ve diğer tüm sorunların da Doğu-Batı çatışması ekseninde incelenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Fakat bunu yaparken de oryantalist bir bakış açısıyla yani Batı kalıplarıyla açıklanan ya da tanımlanan bir Doğu'yu değil, aksine Batı karşısında bir güç olarak durabilecek/durması gereken ve kendi tarihi gerçekliğinin ve de zenginliğinin farkında olan bir Doğu'nun ele alınması gerektiğini belirtmektedir. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere Sezer'in sosyolojisi tamamen Batı'dan soyutlanmış bir sosyoloji anlayışı değildir. Sezer sosyolojisi, Batı ile hesaplaşmaya ve kendi sözümüzü söylemeyi amaçlayan bir sosyoloji anlayışındadır.

Kaynaklar

- Atalay, E.A. ve Gedik, E. (2024). Kemal Tahir Romanlarında Tarih Yazımı ve Kimlik. *Sosyologca*, (27), 147-160.
- Aydemir, C. ve Genç, S. A. (2011). Orta Çağın Sosyoekonomik Düzeni: Feodalizm. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 10 (36), 226-241.
- Bektaş, O. (2006). *Türk Toplum Yapısını Anlamaya ve Açıklamaya Çalışan Sosyolog: Baykan Sezer*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü.
- Ceylan, M. C. (2007). *Türk Sosyolojisinde Yerelci Yaklaşımlar: Baykan Sezer Örneği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çağan, K. (2007). Türk Sosyolojisi ve Baykan Sezer. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9 (2), 69-86.
- İskender, Ş. Ç. (2003). *Baykan Sezer'de Doğu-Batı Anlayışı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kaçmazoğlu, H. C. (2003). Kemal Tahir ve Osmanlı. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan (Ed.), *Kemal Tahir'in 30. Yıl Dönümü Anısına* içinde (s. 96-102). İstanbul: Kızılelma Yayıncılık.
- Karakas, M. (2015). Modernlik Küreselleşme ve Türkiye'nin Kimlikler Evreni. İstanbul: Küre Yayınları.
- Kayalı, K. (2003). Kemal Tahir'in Entelektüel Kimliği. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan (Ed.), *Kemal Tahir'in 30. Yıl Dönümü Anısına* içinde (s. 32-40). İstanbul: Kızılelma Yayıncılık.
- Kayalı, K. (2017). Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kızılcılık, S. (2003). Kemal Tahir'in Türk Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi. Ertan Eğribel ve Ufuk Özcan (Ed.), *Kemal Tahir'in 30. Yıl Dönümü Anısına* içinde (s. 103-125). İstanbul: Kızılelma
- Kızılcılık, S. (2008). Baykan Sezer'in Sosyoloji Anlayışı. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Koyuncu, A. A. ve Bozkurt, R. (2019). Yerli Sosyolojinin İmkânı Olarak Baykan Sezer. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (4), 93-100.
- Köktürk, G. V. (2013). Baykan Sezer'de doğu-batı sorunu. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Sezer, B. (1991a). Türk Sosyolojisinin Önündeki Sorunlar. İsmail Coşkun (Ed.). *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji* içinde (s.7-12). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Sezer, B. (1991b). 75. Yıl Açılış Konuşması. İsmail Coşkun (Ed.). *75. Yılında Türkiye'de Sosyoloji* içinde (s. 25-27). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Sezer, B. (2004). Doğu-Batı Ayrımı. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 2, 37-44.
- Sezer, B. (2006). Sosyolojinin Ana Başlıkları. İstanbul: Kızılelma Yayıncılık.
- Sezer, B. (2011a). Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı. İstanbul: Kitabevi.
- Sezer, B. (2011b). Asya Tarihinde Su Boyu Ovaları ve Bozkır Uygarlıkları. İstanbul: Kitabevi.

Sezer, B. (2017). *Türk Sosyolojisinin Ana Sorunları*. İstanbul: Doğu Kitabevi.

Tahir, K. (1989). *Notlar/Sanat ve Edebiyat 2*, İstanbul: Bağlam Yayınları.

Extended Abstract

Although sociology is a science that emerged in the West to find solutions to the problems that arose with important events such as the French Revolution and the Industrial Revolution, it started to enter our country shortly after its emergence in the West. But the reason for entering our country was to save an empire that was on the verge of collapse. When the Ottoman Empire saw a West that was free from the influence of revolutions, it opened its doors to the West in order to save the Empire. Therefore, opening the doors to the West brought along debates on concepts such as westernization. At this point, Baykan Sezer, an important name in Turkish sociology, appears before us. Kemal Tahir's works have been influential in shaping Sezer's thoughts. Like Tahir, Sezer is of the opinion that every society has its own unique history and insisted on the fallacy of reading the world according to western history and the universalization of western history. The main reason for this is that each society has a distinct and unique social fabric, a history, a habitus and a space in which it lives. In other words, there is a tissue mismatch between societies. What Tahir and Sezer criticize are the ideas and their authors who seek to apply the prescriptions offered by the West to different societies by subjecting the world to a western-centered reading. Sezer emphasizes the importance of Ottoman society for eastern societies and criticizes the fact that while the Ottoman Empire was once the voice of the East, today it has abandoned itself to the orientalist, colonialist and universalist arms of the West.

Sezer stated that the westernization movement in the Ottoman Empire was initiated by the state and as a political choice. Sezer, whose views are parallel to those of Kemal Tahir, has also attached particular importance to the relationship between sociology and history. Sezer argues that a sociology without history cannot be done and that all problems, including Turkish Sociology, can only be better solved if they are analyzed from a historical framework on the axis of the East-West conflict. In almost all of his works, Sezer has emphasized that the West should be studied within its own historical formation, and the East within its own historical formation, without eastern sentimentality and without western hostility as the most important starting point or prescription. Sezer states that only in this way can an "indigenous sociology" be formed in the light of our own values and problems and only in this way can we find solutions to our problems. According to Sezer, the West has always made a distinction between itself and societies outside of itself, and defines them in a derogatory manner with orientalist perspectives (concepts) such as "barbarian" or "underdeveloped". When the West gained sovereignty, it turned to concepts that would compel them to 'be western' as a way of establishing relations with societies other than its own. In doing so, it started by accepting that the only way to become a better society is through modernization models that involve the acceptance of western values. Within these models, many things that were important for eastern societies were seen as important problems to be solved in order to become a better society or to become westernized. For example, new problems such as the eastern problem, the village problem and the development problem were introduced as a way to overcome them. According to Sezer, these are problems posed by the West for the East and we need to take these realities into consideration when reading East-West. Because Sezer states that the main reason why the west sees eastern societies as the other is that the west tries to justify its project of exploiting eastern societies. In other words, Sezer argues that the West has come up with such concepts and problems in order to intervene in societies other than its own.

To summarize; Sezer's sociology is not an understanding of sociology that is completely isolated from the West. Sezer's sociology is an understanding of sociology that aims to come to terms with the West and to have our own say. Sezer insists that imitating the West causes new problems to arise in society instead of providing solutions to our problems. Therefore, Sezer states that there are differences between societies in various aspects and opposes the universalization of western history or concepts. Sezer's main criticism is the attempt to universalize western history for all societies. However, the fate of any society should not be shaped by the history of western society. For example, the periods conceptualized as the early, middle and new ages contain contents specific to western history. These eras and their contents have no equivalent in eastern societies. Because they

are intrinsic to the West and we need to act with this awareness and go down to our own historical and social codes.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

“Bu makale için etik kurul izni alınmasına gerek yoktur. Araştırma ve yayın etiğine uygun hareket edilmiştir.”

Yazarların Makaleye Olan Katkıları

“Makale tek yazarlıdır.”

Destek Beyanı

“Araştırma herhangi bir kurum veya kuruluş tarafından desteklenmemiştir.”

Çıkar Çatışması

“Makale tek yazarlıdır. Herhangi bir çıkar çatışması yoktur.”



Mevlânâ İle Yeniden 'Felsefe'

Mehmet Fatih ÜNAL¹

Mevlânâ İle Yeniden 'Felsefe'

Özet

Varlık, bilgi ve değer ayakları üzerine inşa olan felsefi kavramlar, teorik bir zemin üzerine konumlanırlar. Bu felsefi kurucu kavramların en önemlilerinden biri de 'özne'dir. Her özgün felsefe kendi içinde özgün kavramlar barındırır. Bu çalışma, bu felsefi kaidelerin ışığında kültürümüze ait özgün bir felsefi gelenek ve bu geleneğe ait özgün kavramların olanağını araştırmaya çalışacaktır. Bu noktada 13. yüzyılda yaşamış büyük mutasavvıf Mevlânâ'nın görüşlerine başvurulacaktır. Mevlânâ düşüncelerini şiir ve misaller gibi sanatsal yöntemlerle ifade ettiği için öncelikle bu ifadeler, bir tür felsefileştirme ile kavramsal hale getirilmeye çalışılacaktır. Ardından metafizik bir bütünlüğe sahip olduğunu düşündüğümüz Mevlânâ düşüncesinin kültürümüze ait müstakil bir özne anlayışına nasıl kapı araladığı gösterilmeye çalışılacaktır. Böylece var olduğunu ve epeydir ihmal edildiğini düşündüğümüz 'bu özne'nin yeşerebileceği teorik ve metafizik zeminin, Mevlânâ'nın düşüncesinde nasıl konumlandığı ortaya çıkarılacaktır. Umuyoruz ki, kurucu insan modelinin olgun bir şekilde Mevlânâ'nın düşüncelerinde içerildiğini gösterme gayretiyle yapılan bu çalışma, bu hevesi güçlendirir ve başka araştırmacıları da bu alana yönlenmeye teşvik eder.

Revisiting 'Philosophy' With Mevlânâ

Abstract

Philosophical concepts, constructed on the foundations of being, knowledge, and value, are situated within a theoretical framework. Among these foundational philosophical concepts, the notion of the 'subject' holds particular importance. Every unique philosophy encompasses its own original concepts. This study seeks to explore the possibility of an indigenous philosophical tradition and its original concepts within our cultural context, guided by these philosophical principles. To this end, the ideas of the great 13th-century mystic Mevlânâ will be consulted. Since Mevlânâ expressed his thoughts through artistic methods such as poetry and parables, these expressions will first be conceptualized through a process of philosophizing. Subsequently, the study will attempt to demonstrate how Mevlânâ's thought, which we perceive to possess a metaphysical coherence, paves the way for a distinctive understanding of the subject inherent to our culture. In doing so, the study aims to reveal how the theoretical and metaphysical groundwork necessary for the flourishing of 'this subject', which we believe exists but has long been neglected, is situated within Mevlânâ's thought. It is our hope that this endeavor to illustrate the mature articulation of a foundational model of humanity in Mevlânâ's ideas will invigorate interest in this field and encourage other researchers to engage in similar explorations.

Anahtar Sözcükler: Mevlânâ, Özne, Metafizik, Felsefileştirme, Ölüm

Key Words: Mevlana, Subject, Metaphysics, Philosophization, Death

¹ Doktor Öğretim Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Felsefe, mfunal@aku.edu.tr, ORCID No: <https://orcid.org/0000-0001-7385-8786>

Makale Geliş Tarihi (Received): 08.12.2024 Makale Kabul Tarihi (Accepted): 22.12.2024

1. Giriş

Yakın zamanlarda Mevlânâ hakkında yazılan en kapsayıcı ve titiz çalışmalardan biri muhakkak ki, Franklin Lewis'nin *Mevlânâ, Geçmiş ve Şimdi, Doğu ve Batı* adlı çalışmasıdır. Kitabın sunuşundaki, Julie Scott Meisami'nin ilk paragrafı, Mevlânâ düşüncesinin nasıl konumlandırılması gerektiği ile ilgili çok yerinde bir izah vermektedir: “Ruhtan çıkan ruhu perdeleyen sözler.” Mevlânâ bir gazelin başlangıcını oluşturan bu mısrasında şiirinin özündeki paradoksu dile getirir: Hakikati aktarmakta kelimelerin, dilin kifayetsizliğini. Kelimeler, maşukun yüzünü cefakâr âşıktan gizleyen peçe gibi veya (aynı şiirde bir başka imgede) anlamın özünü gizleyen kabuk gibi ruh ile hakikatin arasına girer. “Kabuğu kır, böylece anlamın özüne varabilirsin belki.” diye öğütler; “Varmak için denizin derinliklerinin saflığına; yarıp geç, köpükler arasında yüzen enkazı.” Mevlânâ'ya göre tüm yaratılış, insan ile Hak arasında bir perdedir. Hakk'ın mucizesinin bir işaretidir bu geçici dünya; ama bu işaret kadim doğruları örten bir perdedir aynı zamanda (Lewis, 2010, s.9). Günümüz insanı için açıkça birbirine zıt olan bu ifadeleri Mevlânâ bir arada kullanmaktan çekinmemiştir. Schimmel, Goethe'nin *Doğu-Batı Divanı*'ndan yaptığı alıntıya düştüğü notta bu durumu şöyle ifade ediyor. “Söz, bir yelpazedir. (...) Burada kastedilen, bir nevi perde olan yelpazenin ardında saklı olan güzelliştir. Tıpkı örtülü olan güzellik gibi, her sözün ardında da bir yorum gizlidir” (Schimmel, 2018, s.58).

Mevlânâ'nın hayatıyla ilgili hemen her çalışmada, yaşadığı yerde halk ve havas tarafından tanındığı ve oldukça sevildiği ifade edilmektedir. Bu nazarla bakıldığında Mevlânâ hem sıradan insanlara hem de toplumun ileri gelenlerine aynı anda hitap edebilen biridir. Hitap edilen kitlenin çeşitliliği dikkate alındığında, görülüyor ki; çağımızın teknolojik imkanlarıyla bile büyük meziyet gerektiren bu durum, Mevlânâ için bir zorluk olmamıştır.

Mevlânâ, eserlerinde ilahi hakikatleri sade bir üslupla dile getirmesi sayesinde, dünya genelinde tanınan bir isim haline gelmiştir. Hem özgün ve şiirsel anlatımın çekiciliği hem de eserlerindeki coşkulu içerik, okuyucuları derinden etkilemiştir. Bu sayede, ifade edilmesi zor olan bazı konular, tasavvuf geleneğinin metafor ve imgelerle zenginleşen anlatım tarzıyla aktarılabilmıştır. Yoğun bir şekilde metafor, benzetme ve hikâye dili kullanılan bu üslup, tasavvufta ‘hâl ilmi’ olarak adlandırılan varlık ve insan anlayışına dayalı bir farkındalığın sözcüklere yansıtılmasını mümkün kılmıştır. Ancak Mevlânâ'nın bu tarzının, yani onun eserlerinde kullandığı dilin yarattığı bu avantajlı durumun; kimi düşüncelerinin tanınması önünde bir set oluşturmasının yanı sıra Mevlânâ'ya ‘şâir’lik dışında bir perspektiften bakılmasına da engel olduğu aşikardır. Mevlânâ üzerine yazılanlara

bakıldığında açık şekilde görülecektir ki sadece edebiyat, teoloji ve tasavvuf bağlamlarında Mevlânâ'yı konu edinmek, bir gelenek haline gelmiştir.

Mevlânâ'nın kullandığı kadim dilin hapsedildiği yanlış anlama sınırlarını aşabilenler için onun, eserlerinde; evren, insan, doğa, din, kültür vb. yaşamın bütün alanlarına dair bütüncül bir bakış açısı sunduğu aşıkardır. İnsanın kendisiyle ve çevresiyle ilişkisini düzenleyen bu bakış açısı; günümüz insanının günlük hayatında yaşadığı kirlilik, varlıkların ve insanların kaynak olarak görülmesi ve bunların hızla tüketilmesi; daha dar anlamda hırs, doyumsuzluk, karamsarlık ve huzursuzluk gibi başlıklarda karşılaştığımız davranış örneklerinin arkasında yatan düşünüş şeklini, ıslah edici bir güce sahiptir. Fakat en büyük sorun Mevlânâ'nın tarzının, modernite sonrasında ortaya çıkan düşünme tarzlarının hiçbirinde neredeyse karşılık bulamamasıdır. Çoğumuza göre Mevlânâ düşüncesinin, hakikatle ilişkisi örtük kalmaktadır. Bu örtük durum sayesinde Mevlânâ'nın eserleri; bugün salt birer 'sanat eseri' dir ki, bu sanat eserlerinin dilinin terk edilmesinin etkisiyle zamanla halktan da koparak dar bir seçkin gurubun elinde ne yazık ki, estetik haz nesnesine dönüşmüştür.

Mevlânâ'nın bu niteliklerinin yanı sıra, eserlerinde kullandığı dil, kültürümüzün taşıyıcısı olan hikmetli söz söyleme geleneğinin önemli bir temsilcisi olarak öne çıkar. Onun eserleri, Doğu edebiyatında ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik anlamları bütüncül ve şiirsel bir şekilde dile getirme imkânı sunan bu geleneğin en olgun ve seçkin örneklerindendir. Kadim medeniyetlerin çoğunda görülen, ancak özellikle Doğu kültürlerinde söz söyleme tarzı olarak belirginleşen bu üslup, bizim geleneğimizde en çok tasavvufta kendini göstermiştir. Tasavvuf geleneğinde, hakikatin nesnel bir şekilde ortaya konulması çabası hem dini hem de felsefi açıdan uygun görülmez. Bunun temelinde, "Hak" kavramının Tanrı'yı ifade etmesi yatar; çünkü Tanrı, öznenin bir nesne gibi kavrayabileceği bir bilgi konusu olmamalıdır. Bu açıdan bakıldığında, felsefi anlamda doğru ve yanlışa dair özdeşlik mantığına dayanan yargıların hakikatin nesnel temelini oluşturduğu görüşü, sûfi bakış açısına göre, hakikati sınırlamak ve tasarımsal bir hale dönüştürmekle eleştirilebilir. Öyle ki bu yaklaşımın en büyük eksiği, kendi üstüne kurulduğu zemini, yani hakikati; mutlak anlamda uygunluk ve özdeşlik denetimlerine tabi tutamayacağını, görmezden gelmesidir. Bu nedenle hakikat, yalnızca öznel tecrübelerin bir yansıması olarak ve tecrübe sahibinin mutlak bir kontrol sağlamadan, adeta içsel bir şahitlik süreciyle kendi sözlerine tanıklık ettiği ya da hakikatin ifadesine bir araç olduğu bir süreçte ortaya çıkabilir.

Bizler için hala bir paradoksu imleyen sözün örtme ve açma halindeki ikili karakteri, Mevlânâ'nın bütün eserlerinde ustalıkla kullanılmıştır. Schimmel'e göre, "İlk tasavvufi hikmetli beyitler, Ahmed Yesevî'ye aittir" (Schimmel, 2018, s.96). *Divan-ı Hikmet* adlı eserini Türkçe kaleme alan büyük sufi'nin, bu dilsel olanağı kullanıp kullanmadığına dair çalışmalar yapılmış olmasa da ardından özellikle Anadolu'da ortaya çıkacak geleneği etkilediği şüphesizdir. Yine Yunus Emre bu geleneğin en önemli temsilcilerindendir. Yunus, şiirlerinde "aruz veznini değil de halk veznini ve vezin türlerini kullanmıştır" (Schimmel, 2018, s.96). Yunus Emre'nin biçimden çok anlattığı ilahi hakikatlere önem verdiği gerçeği, onun yaklaşımını en açık şekilde ortaya koymaktadır. Bu edebi tarz, daha sonra sufi geleneğin temel taşlarından birini oluşturan Hint coğrafyasına geri dönmüş ve orada etkisini göstermiştir. Halk şiiri formunda yeniden hayat bulan bu tasavvufi edebiyat, şu gibi ifadelerle örneklenebilir: "Nasıl ki pamuk ipliği ne kadar uzun süre eğrilirse o kadar kaliteli bir iplik elde edilir, (...) Ancak tembel nefis zikretmeyi, ip eğirmeyi reddettikçe, kişinin düğün günü (ölüm günü) gösterecek bir çeyizi olmaz ve anadan üryan, aşağılanmış bir şekilde kalakalır" (Schimmel, 2018, s.97). Bu durumdan da anlaşılacağı gibi, bu sufi yol öylesine benimsenmiştir ki ilahi hakikatleri ifade eden mecaz ve imgeler, artık günlük yaşamın unsurlarından ve yerel kültüre uygun öğelerden seçilmektedir.

Mevlânâ'nın düşüncelerini felsefi kavramlarla ifade etme çabaları, yeterince kapsamlı olmasa da varlığını sürdürmektedir. Bu çalışmalar genellikle tarih ve edebiyat gibi alanlara dayanarak, Mevlânâ'nın okuduğu eserler ya da onun eserlerini inceleyen kişilerle olan bağlantıları üzerinden yürütülmektedir. Bu yaklaşımın düşünce dünyamıza önemli katkılar sağladığı yadsınamaz. Ancak, özellikle Mevlânâ gibi bir düşünürün ontolojik ve epistemolojik duruşunu derinlemesine ele alabilecek felsefi çalışmaların eksikliği dikkat çekicidir. Günümüzde sosyal bilimlerdeki yoğun akademik branşlaşma, farklı alanlar arasında çalışmaya mesafeli yaklaşılması gibi nedenler, Mevlânâ ve benzeri düşünürlerin daha geniş bir perspektiften ele alınmasının önündeki engellerden biri olarak görülmektedir. Oysa Mevlânâ'nın, insanın etik ve estetik yargılarındaki pozisyonuna dair düşünceleri ile varlık ve bilgi alanlarındaki duruşu, felsefenin temel meselelerine doğrudan hitap etmektedir. Buna rağmen, onun felsefi bir bağlamda yeterince çalışılmamış olması, açık bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

Mevlânâ hakkında yapılan felsefi çalışmaların sınırlı kalmasının nedenlerinden biri, felsefenin çoğunlukla evrenselleştirilmiş bir yöntem ve bu yöntemin sahiplerince uygun görülen malzemelerle sınırlandırılmasıdır. Bu bakış açısı, bu çerçevenin dışında kalan her türlü düşünme faaliyetinin felsefe

olarak kabul edilmemesi sonucunu doğurmuştur. Böyle bir tutum, Mevlânâ gibi büyük düşünürlerin yer aldığı geniş bir düşünme alanının, felsefi incelemelerin dışında bırakılmasına yol açmaktadır. Bilindiği gibi, bu evrensel yöntem ve konuların kökeni, genellikle Yunan felsefe geleneğine dayandırılmaktadır. Ancak Yunanlı filozofların, kendi çevrelerindeki sorunlardan ve bu dünyaya ait değerlerden hareketle bir felsefi gelenek inşa ettikleri gerçeği sıkça göz ardı edilmektedir. Bu gerçeği yok sayan ve felsefenin klasik konularına tutucu bir şekilde bağlı kalan akademik yaklaşımlar, bugün şu gerçeğe yüzleşmek zorunda kalmıştır: Evrensel olarak görülen bütün konu ve problemler, aslında dünyanın belirli yerel değerlerinden ve inanç sistemlerinden türemiştir. Bu durum, "yerli" olduğu gerekçesiyle felsefi olmadığı varsayılan geniş bir düşünce dünyasının yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Günümüzün evrensel ve eleştirel yaklaşım tarzıyla, bu yerel konuların ve tartışmaların modern felsefi literatüre kazandırılması, anlamlı ve gerekli bir çaba olarak görülmektedir. Bu bağlamda, Mevlânâ'nın düşüncelerini yeniden ele almak, yalnızca bir gereklilik değil, aynı zamanda felsefi bir sorumluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Klasik felsefe geleneğinin dayandığı rasyonalite, nesnellik ve evrensellik gibi kökleşmiş kavram ve ilkeleri eleştirme konusunda yalnız olmadığımız ortadadır. Bu kavramlar, zaman içinde çeşitli düşünürler ve disiplinler tarafından sorgulanmış ve alternatif bakış açıları geliştirilmiştir. Özellikle modern ve postmodern felsefe akımları, bu ilkelerin evrensellik iddiasını, bağlamdan bağımsızlıklarını ve kültürel etkilerden soyutlanmış olmalarını eleştirerek daha çoğulcu ve dinamik yaklaşımlar önermiştir. Bu ortak eleştirel çerçeve, yerel düşünce geleneklerini daha geniş bir felsefi bağlamda değerlendirme çabalarına da zemin hazırlamaktadır. Ian Almond'da göre, "Batılı rasyonel düşünce karşıtlarının kronolojisi derlenecek olunsaydı böyle bir çalışma, Gazali, Meister Eckhart, Blake, Nietzsche ve Levinas gibi şahsiyetleri kapsayacak kadar geniş olabilirdi" (Almond, 2019, s.21). Modern dönemin sonlarından günümüze uzanan çağdaş felsefe geleneğinde, rasyonalite, nesnellik ve evrensellik gibi kavramlara yönelik eleştirilerin giderek yaygınlaştığı görülmektedir. Özellikle modern düşüncenin nesnellik anlayışı, Kierkegaard, Nietzsche, Sartre, Heidegger, Levinas ve Merleau-Ponty gibi filozoflar tarafından kesin bir şekilde reddedilmiştir. Bu eleştiriler, yalnızca nesnellik kavramıyla sınırlı kalmayıp, evrensellik ve rasyonalite gibi modern felsefenin temel taşlarını da kapsamış ve bu kavramların mutlak geçerliliğine yönelik ciddi sorgulamalar yapılmıştır. Bu yaklaşım, felsefi düşüncenin daha çoğulcu, bağlamsal ve insana özgü bir temelde yeniden ele alınmasına olanak sağlamıştır.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, eserlerinde tasavvufun derin kavramlarını ve insanın varoluşsal arayışlarını etkileyici bir poetik ifadeyle dile getirmiştir. Onun eserleri bir yandan tasavvufi seyr ü sülûkün geleneksel öğretilerini yansıtırken, diğer yandan bu öğretileri aşk, hasret ve özlem gibi evrensel duygular üzerinden bireysel bir deneyimle yeniden yorumlar. Bu yönüyle Mevlânâ hem kendi geleneği içinde hem de çağdaş felsefe ve edebiyat bağlamında dikkat çekici bir yere sahiptir. Mevlânâ'nın özellikle 'ney metaforu' ile kendini ifade etmesi, insanın varoluşsal kopuşunu ve kaynağına olan özlemini anlatır. Bu, aşk ateşinde yanarak bireysel benlikten sıyrılmayı ve hakikate ulaşmayı öğütler. Onun anlatımı, karmaşık teorilerden ziyade derin bir sadelik ve duygusal yoğunluk içerir. Bu sadelik, Mevlânâ'nın hem Doğu hem de Batı düşüncesinde yankı bulan bir özelliğidir. Mevlânâ'nın Attâr gibi diğer sûfi şairlerden farklı olarak hikâyelerini sonuçsuz bırakmayışı, onları ortak bir amaca yöneltmesi ve bu sayede bir tamamlanmışlık hissi vermesi, onun özgünlüğünü otaya koyar. Bu yaklaşım, onun sadece bir tasavvuf düşünürü değil, aynı zamanda insanlığın varoluşsal sorunlarına şiirsel bir dille cevap veren bir filozof olarak değerlendirilmesine yol açmıştır.

Mevlânâ'nın 'varlık-yokluk', 'hakikat' ve 'öznellik' gibi kavramlara yaklaşımı, çağdaş Batı felsefesiyle karşılaştırıldığında da dikkat çekici benzerlikler taşır. Örneğin, Heidegger'in varlık sorunsalı ya da Sartre'in öznellik ve özgürlük üzerine düşünceleri, Mevlânâ'nın aşk ve insanın kendini bulma yolculuğu temalarıyla diyalog kurabilecek niteliktedir. Bu nedenle, Mevlânâ'nın fikirleri hem Doğu hem de Batı düşüncesiyle zengin bir etkileşim potansiyeli taşır. Bu bağlamda, Mevlânâ'nın yalnızca kendi kültürel coğrafyasının bir düşünürü olmadığını, onun felsefi ve poetik derinliğinin evrensel bir çağrışım gücüne sahip olduğunu söylemek mümkündür.

2. Fırlatılmışlık ya da Koparılmışlık

Tasavvufi külliyatın mümtaz bir örneği olan *Mesnevi*'deki temalara benzer temaları tartışan filozofların, felsefe tarihi içerisinde oldukça geniş bir alan işgal ettikleri görülmüştür. Çağdaş Batı felsefesindeki tartışmalar dikkatle incelendiğinde benzer konu ve problemlerin ele alındığı da görülecektir. Bir örnek olarak, 20. yüzyıl filozofu olan Heidegger'in, çağının insanına, 'varlığın çağrısına kulak verme' yoluyla; içine düşülen 'varlığın unutulmuşluğu krizi'nden çıkış yolunu göstermesi düşünülebilir. Heidegger'den yaklaşık 700 yıl önce Anadolu'da yaşayan Mevlânâ da insanın kopup geldiği yeri yani ontik kökenini unutan insana; en temel eseri *Mesnevi*'nin daha ilk beytinde şöyle seslenmekte idi:

“Bu neyi dinle, nasıl şikâyet ediyor?”

Ayrılıklardan hikâyet ediyor.” (Konuk, 2010, s.71).

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin başındaki bu satırlarla Heidegger'in düşünceleri arasında kurduğumuz benzerlik örnekleri, Heidegger özelinde ve başka birçok çağdaş filozofta kendini tekrarlamaktadır. Mevlânâ'nın ney metaforu, insanın özüne dönüş özlemini, aslına dönme arzusunu ve varoluşsal bir farkındalık çağrısını ifade eder. Ney, insanın kendi benliğinden yükselen çağrıyı temsil ederken, bu çağrının özü ancak ona kulak verilerek ve ona yanıt verilerek anlaşılabilir. Bu noktada, Mevlânâ'nın metaforik yaklaşımıyla Heidegger'in varoluş felsefesi arasında güçlü paralellikler olduğu söylenebilir. Heidegger, insanın (Dasein) kendi varoluşunu anlamasını, 'öze dönüş' olarak adlandırdığı bir süreçle ilişkilendirir. Ona göre insan, varoluşunu anlamak için kendine özgü bir poetik düşünme yoluyla varlığın çağrısına kulak vermelidir. Heidegger'in 'varlığın sesi' veya 'çağrısı' dediği bu kavram, Mevlânâ'nın ney metaforundaki özlemi ve çağrıyı yankılar. Her iki düşünürde de bu çağrı, insanı kendi öz varoluşuna ve hakikatine götüren bir yol olarak görülür.

Mevlânâ'nın hikâyelerindeki karakterler (örneğin padişah ve doğa arasındaki ilişki), Heidegger'in önerdiği patikalara benzer şekilde, insanın varlık ile olan ilişkisini yeniden anlamlandırmasına olanak tanır. Padişahın çağrısına kulak veren doğanın, kendi özüne dönüş yolculuğuna başlaması, Heidegger'in 'dinleme' ve 'çağrıya yanıt verme' kavramlarıyla örtüşmektedir. İki düşünürün de insanı düşünmeye ve varoluşun derin anlamına dair bir yolculuğa teşvik ettiği açıktır. Bu açıdan bakıldığında, Mevlânâ ile Heidegger arasında güçlü bir sezgisel bağ kurmak mümkündür. İnsanın içsel çağrıyı duyup duyumsaması ve bu çağrıya yanıt vererek bir yolculuğa çıkması, her iki düşünürün insanın varoluşsal sorularını anlamlandırmaya yönelik benzerliklerini ortaya koyar. Bu bağlamda, Heidegger'in önerdiği poetik düşünme yöntemi, Mevlânâ'nın manevi yolculuk metaforlarıyla zengin bir diyalog kurabilir.

Antik Yunanlı Aisyklos'un Prometheus tragedyasında, Gadamer'e göre, Prometheus'un tanrılardan ateşi çalarak insanlara getirmesinden daha önemli bir şey vardır: "Prometheus, insanlık için icra ettiği gerçek hizmetin, öyle ateşin hediye edilmesi ve onunla ilişkili bütün hünere sahip olması değil, aksine ölüm vaktine ilişkin bilgiyi bizden çekip almasıdır (Gadamer, 2002, s.108). Prometheus'un hikâyede, uğruna sonsuz cezaya çarptırıldığı ateşi çalma suçundan daha çok, insanların ne zaman öleceklerine dair bilgiyi onlardan almasıyla ve insanların ne zaman öleceklerini bilmeme sebebinin kendisi olduğunu ifade etmektedir. Anlaşılan Gadamer, bugün bizlerin; insana, varlığı değiştirme becerisini, 'teknik'i temsil

eden ateşi vermesiyle övdüğümüz Prometheus kendinin başka bir özelliğinin daha çok övgüye değer olduğunu düşünmektedir. Ona göre, insanın ne zaman öleceğinin bilgisinin insanlardan alınması onlara ateşin verilmesinden çok daha önemlidir. Çünkü insanın dünyadaki varoluşunu ayakta tutan en önemli şeylerden biri, ölüm zamanını bilmemenin insanda yarattığı kaygı olduğunu düşünmektedir.

İnsanın ölümlü olduğunu bildiği ancak ölümün zamanı ve mekanına dair bilinmezliğe hapsediği bu varoluşundan neşet eden kaygı, İslam düşünce dünyasından çoğumuzun bildiği bir duygu/kavram ikilisine karşılık gelmesi açısından oldukça ilgi çekicidir. Bu ikili, korku ve ümit şeklinde; insanın bu dünyadaki oluşunu temsil eden bir kavram ikilisidir. Aisyklos'un Prometheus eserinde geçen insanın öleceğini bilirken, ne zaman öleceğini bilmez hale gelmesinin yarattığı kaygı durumu, korku ve ümit kavramlaştırmasında İslam tasavvufundaki kullanımına benzer bir şekilde kullanılmaktadır. Bu noktada Mevlânâ'nın *Mesnevi* eseri korku ve ümit kavramlarının bu bağlamdaki en üst düzey kullanımlarından birini barındırmaktadır. *Mesnevi*'de Mevlânâ insanı, bir kamışın doğup büyüdüğü vatani olan sazlığından koparılıp, kurutulduktan sonra bedeninde delikler açılıp olduğundan başka bir şeye dönüşmesiyle beraber aslından koparılmanın sonucunda bir ney gibi feryat ederek vatanına yani koparıldığı kamışlığı aramasına benzetmektedir (Ünal, 2020, s.120). Mevlânâ'nın kahramanlarının neredeyse tamamı hep bir yolculuk halindedir. Mevlânâ'ya göre, bu dünya insanın yolculuk yaptığı bir yer olarak sanki hepimizin koparıldığı anavatanımıza yapmamız gereken seyahati imlemektedir.

Mevlânâ'nın seyahatten anladığıyla bizim bugün sebep-sonuç ilişkisini gerektiren çizgisel zaman anlayışı etkisi altında anladığımız acaba aynı mıdır? *Mesnevi*'nin ikinci cildinde yer alan şu ifadeler ilginçtir: "Bir iş yaptın, ağaç diktin ya; sonunda, ilk harfi okudun demektir. Dalı, yaprağı, kökü evveldir ama bunların hepsi de meyve için gönderilmiştir" (Mevlânâ, 1973b, s.164). Mevlânâ'nın anlayışında insanın dünyadaki varoluşsal yolculuğunun sebebi aslında onun amacını oluşturmaktadır. Yani insan sonunda ulaşmak istediği gaye sebebiyle yola koyulmaktadır. Böylece sorumuz da cevabını bulmaktadır. Mevlânâ'daki döngüsel diye ifade edebileceğimiz bu anlayışla, bizim çizgisel anlayışımız tamamen farklıdır. Mevlânâ'ya göre insanın dünya yürüyüşünün sebebi yani aynı zamanda gayesi koparıldığı kendi hakikatine geri dönmektir. İnsan kendi hakikatine ulaşma imkânı sunan bu yolculuğa

yazgılıdır. Fakat insanın yazgılı olduğu şey yolculuktur. Yoksa her insanın kendi aslına ulaşabileceğine dair bir kesinlikten bahsetmemektedir.

Bütün teolojik metinler ya da mitlerin yaptıkları ilk şey adeta insanın ansızın kendini dünyada bulma temasını açıklamaya çalışmaktır. Bu yüzden insanın dünyaya gelişi akla uygun hale getirilirken kullanılan, “atıldı, gönderildi, düştü ve fırlatıldı” gibi ifadeler ortak olarak kullanılmıştır. Mevlâna için de insan, bu dünyaya aslından koparılarak gönderilmiştir. Ona göre insan, kendini koparılanın yarattığı hasret duygusuyla inerken bu dünyada bulmaktadır. Fakat insanın, kendi iniltilerine henüz kulağı sağırdır.

3. Perde: Hakikatin Örtüsü ve İmleci

İnsanın atıldığı bu dünyanın sesleri kendi içinden yükselen feryadın duyulmasını engellemektedir. Yani dünya insan ile kendi hakikati arasına girip bir perde gibi onu örtmektedir. İnsan dünya denilen bir perdeye ben denilen başka bir perde olarak düşmüştür. Mevlânâ insanın perdeler önünde onlardan kendi hakikatine dair medet uman varoluşunu şu şekilde ifade etmektedir: “Adam, define benim evimde dedi kendi kendine; peki, orada ne diye yoksul oturmuşum, feryat etmişim? Definenin başında yoksulluktan ölmüşüm meğer; çünkü gafletteymişim, perde ardındaymışım” (Mevlânâ, 1974c, s.642). Yani insan aslında perdeler diyarı olan bu dünyaya düşmüştür. Ama insanın ikinci bir düşmesi var ki o da bu perdeler diyarına aldanarak dünyaya düşkünlük gösterip asıl menzilini unutmamasıdır. İnsan, ontolojik olarak bu dünyaya düşmüş olmasına rağmen epistemolojik olarak bu ilk düşmeyi unutup artık hakikatini bu dünyada aramaya koyulmuştur. Felsefi olarak insanın kendini unutmaması krizine denk gelen bu durum Mevlânâ'nın eleştirdiği insanların içinde bulunduğu bir durumdur.

Mevlânâ'ya göre bu dünya sadece bir perde değildir. O yüzden bu dünyayı anlamsız görmek, ona yüz çevirmek insanın kendini bulması yolunda birer engele dönüşecektir. Mevlânâ, insanın perdeler önünde ancak gelişebileceğini düşünmektedir. İnsanın düştüğü bu dünya perdelerle anlamlı hale gelmektedir. Öyleyse dünyanın kendisi ve içindeki bütün perdeler insanın kendi hakikatine doğru yolculuğunun işaretçileri olarak iş görecektir. Bu dünya, insanın kendi hakikatine giden bir yoldur. Mevlânâ'ya göre, insanın varoluşu bir tür kendine yolculuktur. İnsanı her türlü bir sona taşıyan bu yolculukta her insan kendi hakikatine ulaşamayacaktır. İnsanın kendi hakikatine ulaşması için dünya denilen perdede ben denilen perde ile korku ve ümit geriliminde yaşaması ve kendi sonuna dönmesi gerekmektedir. Korku ve ümit insanın kendi sonuna uyanmasını sağlayan iklimin adıdır.

Mevlânâ'nın ifadesiyle, “Bu ümitle korku, iki perdedir; herkes, bu iki perdenin ardında yetişir, gelişir. Birer perde olan şu ümitle korkuyu yırttın mı, gizli olanlar, bütün olgunluğuyla meydana çıkar” (Mevlânâ, 1973a, s.591). Mevlânâ'ya göre, korku ve ümit ikliminde yetişen insan, ancak belli bir olgunluğa gelince kendi hakikatiyle arasına giren bu korku ve ümit perdesini aralayarak hakikate mazhar olabilmektedir. Korku ve ümit insanın hakikatiyle arasındaki engel gibi görünebilir. Fakat Mevlânâ'ya göre, bu perde, hakikati örtmenin yanında henüz hakikate hazır olmayan insanın hakikate hazır hale gelene kadar olgunlaşmasını sağlayan imkânı imlemektedir. Doğası gereği tam olan hakikat, insanın da tam olmasını perdenin ardında beklemektedir. Mevlânâ için bütün perdeler çift anlamlıdır. Her perde hem bir şeyleri örtmektedir hem de işaretçi olup insanı hazırlamaktadır. İnsanın dünyada korku ve ümit arasındaki varoluşu Mevlânâ dizgesinde böyle karşılık bulmaktadır.

4. İnsan, Kendi Ölümüdür

Korku ve ümit perdesinin hakikati örtmesi aklımıza yatsa da aynı zamanda hakikati işaret ediyor olması günümüz modern algılarını oldukça zorlayacak başka bir epistemolojik zemine ihtiyaç duymaktadır. Bizim için tezat ifade eden bu durum ancak dinlerin sunabildiği teolojik bir esneklik zemininde anlamlı hale gelebilmektedir. Bu zemin, varolanların isimleriyle yani örtüleriyle ancak dünyada görünür olabildiklerini anlatan dini metinlerin sunduğu epistemolojik bir esneklik alanını ifade etmektedir. Her var olan dünyada bir müddet kalacaktır. Bu müddet insan için de geçerlidir. Tek farkla; insan diğer varlıkların aksine ölümlü olduğunun farkında olma imkanına sahiptir. Tabi bu imkana sahip olmakla her insanın öleceğinin gerçekten farkında olması aynı şey değildir. Çünkü her insanın bu imkanla dünyaya geldiği gerçeğinin yanında sadece insanlardan çok azı bu farkındalığa sahip olarak yaşar ve ölürler. İnsanların kişisel ölümlerini ifade eden ecel hakkındaki bu belirsizlik insanı diri tutması beklenen bir gerilimi ifade etmektedir. Fakat çoğu insan bu gerilimi kaldıramaz ve bir an evvel bundan kurtulmak ister. Mevlânâ'nın ifadesiyle: “O geçitten daha çabuk geçebilseydim bu örtüm, şu perdem, daha da az olurdu” (Mevlânâ, 1974b, s.107). Bu istek var olan her şeyin şahsi bir zamanı olduğu ve bunun dışına çıkmayacağı ilahi nizama terstir. Mevlânâ'nın ifadeleriyle: “Çocuğun yaratılışı neden dokuz ay? Çünkü yavaş yavaş iş görmek, o padişahın âdeti, neden Âdem'in yaratılışı kırk sabah sürdü; o balçığı yavaş yavaş, insan haline getirdi?” (Mevlânâ 1974c, s.192). Mevlânâ'ya göre, hiçbir şey kendi zamanının dışına çıkamaz.

Mevlânâ özellikle ölümle ifadelerinde, bir zaman anlayışı izhar etmektedir. Ona göre her şeyin içinden geçtiği ve tabii olduğu bir zaman vardır. Fakat her varlığın zemini olan zamanın yanında tüm varolanların dünyadaki oluşlarının parçası olan kişisel zamanları da vardır. Ona göre, her şey bu kişisel zamana bağlı olarak olur ya da ölür. Meyvenin olgunlaşması ya da çürümesi gibi veya gezegenlerin hareketleri gibi kendini gösteren bu müstakil zaman insanlar için bu dünyada bulunma süresini ifade etmektedir. Böylece insan oluşuna içkin bu zamanda ya olması gereken olacak ya da olamadan ölecektir. Her insanın ölüm zamanının, onun müstakil varoluşuna ait oluşu, *Mesnevi*'nin I. defterinde yaşlı bir adamın Hz. Süleyman'a korkarak gelip "Emrindeki rüzgarlar beni uzak bir yere (Hindistan) götürsün. Çünkü yolda Azrail'i gördüm bana kötü kötü bakıyordu." demesini anlatan hikâyede içirilmiştir. Bunun üzerine Hz. Süleyman Azrail'e "O Müslümana, onu canından, malından avare etmek için mi öyle öfkeli baktın?" der. "Azrail dedi ki: Ne vakit öfkeli bakmışım ona? Yol uğrağında gördüm de şaşkırdım kaldım: şaşkın şaşkın baktım. Çünkü Tanrı bana, onun canını bugün Hindistan'da alacaksın buyurmuştu." (Mevlânâ, 1973a, s.240). Anlaşılan varoluşçuların insan hep kendini seçer ifadesine benzer bir bağlamda insanın kendinden yani kendi içkin zamanından diğer bir deyişle kendi ölümünden kaçması bile yine kendi ölümüdür. Mevlânâ, "Kimden kaçıyoruz? Kendimizden mi?" beyitleriyle bunu açıkça ifade etmektedir. Kişinin kendinden kaçması ve ölümünden kaçması aynı şeylerdir. Fakat ölümümüzden kaçışımız yine ölümümüze olacaktır. Bu noktada insanın, 'kendinin ölümü' olduğunu söylemek abartı olmayacaktır.

Günümüzde batılı modern filozofların hilafına çağdaş filozofların dilinden sıkça duymaya alıştığımız ifade: 'İnsan, kendi ölümüdür'. Yani insanın hakikati kendi ölümü üzerinden anlaşılabilir. Mevlânâ'nın *Divan-ı Kebir* eserinde geçen şu beyitlere nasıl da benzer. "Ölüm yaşayıştır; yaşayıştır ölüm, fakat gerçeği örten görüş tersine gösterir onu. Şu bedenden çıkan canların hepsi de diridir, peri gibi görünmez" (Mevlânâ, 2020, s.122). Mevlânâ ölümü insanın hakikati ile ilişkilendirirken, günümüzde yaşadığımız bir başka durumu yani ölümün insan hayatından nasıl çıkarıldığını da ifade etmektedir. Açıkça görülmektedir ki Mevlânâ insanın biyolojik olarak ölecek olmasına dair bir uyanıklık/bilinçten bahsetmektedir. Bugün biliyoruz ki uyku durumu insanın normalden farklı bir bilinç durumunu ifade etmektedir. Mevlânâ'nın uyku ve ölüm arasında kurduğu benzerlik ise ölümün bilinç ile ilişkisi hakkında bize fikir vermektedir. "Can atlarını eysiz kor; işte 'Uyku ölümün kardeşidir.' sırrı budur.

Yalnız gündüzün geri gelsinler diye ayaklarını uzun bir bağla bağlar. Bağlar ki gündüz olunca o çayırdan geri gelsinler; o yayladan gelip yük altına girsinler” (Mevlânâ, 1973a, s.136). Mevlânâ uyku ve ölümü ilişkilendirirken ölümü bir tür bilinç haliyle ilişkilendirmiş olmaktadır. İnsanın oluşunun bir parçası yaşam ise diğer tarafı da ölümdür. Eğer öyleyse insanın kendini bilmesi ancak yaşam gibi ölümün de farkında olması yaşam gibi ölümü de yaşamasıyla mümkün olacaktır.

Mevlânâ insanın ölüm karşısındaki tutumuna göre şekilleneceğini düşünmektedir. Mevlânâ’ya göre ölüm karşısındaki korku veya ümit insanı, bir terzinin kumaşı biçip dikmesi gibi işleyecektir. Ona göre, insanın ölüm karşısındaki tutumu insanın oluşunu şekillendirmektedir. “Ölüm, gözünün önünde tehlike kesilen kişi, ‘Kendinizi tehlikeye atmayın’ buyruğuna sarılır. Fakat ölüm, gözüne kapı açılması görünen kişiye, ‘Yarışın’ denir. A ölümü görenler, uzaklaşın, sakının; tez olun ey dirilmeyi görenler, ‘yarışın,’ Haydin ey lütuf görenler, genişleyin; beladır bu ey kahır görenler, dertlenin” (Mevlânâ, 1973c, s.412). Mevlânâ’ya göre insanın bu dünyaya gelmesi bir tür hediyedir. Fakat bu hediye ölüm tarafından sürekli bir tehdit altındadır. İnsanın bu dünyada korku ve ümit arasındaki yaşamı tam da bunu ifade etmektedir. İnsanın kendiyile ilgili hakikati işte ancak bu iklim içerisinde ortaya çıkmaktadır. Öyleyse insanın ümit içinde ölüm tehdidi altındaki varoluşu kendi hakikatine ulaşması için en uygun zemini sunmaktadır. Görülmektedir ki ölüm korkusu olmadan insanın kendi hakikatine uyanmasının imkânı yoktur. Diğer bir deyişle insanın kendini, oluşunu tam olarak üstlenmesi ölüme doğru bir yaşamı idrak etmesiyle mümkün olacaktır.

İnsanın dünyada ben diye bağlandığı şey tüm yetenekleri, becerileri, ümitleri ve korkularıdır. Mevlânâ ise insanın bundan daha fazlası olduğunu düşünerek, insanın bu dünyanın diğer bir deyişle bu dünyadaki benliğinin tutsağı olduğunu söylemektedir. *Mesnevi*’nin IV. defterinde insanın bir koca karı tarafından büyülenen bir mahpus gibi dünyadan ayrılmadığını ifade etmektedir (Mevlânâ, 1974a, s.44). Mevlânâ insanın kendi hakikatini bırakarak dünyadaki geçici benliğine bağlandığını ifade etmektedir. Diğer bir açıdan ise bu, insanın kendi ölümünü reddetmesinde olduğu gibi dünyaya tutunma çabasıdır. *Mesnevi*’de ise bu durum şöyle karşılık bulur: “Şu geçitten ayrılmak insana güç gelir; demek ki o duraktan ayrılmak, daha da güç; bunu böyle bil. Resimden ayrılmak, sana güç geliyor; peki, ressamdan ayrılmak, ne kadar güç gelecek. A aşağılık dünyaya sabredemeyen, a dost, Tanrı ayrılığına

nasıl dayanabiliyorsun, nasıl?” (Mevlânâ, 1974a, s.441). Zaten kendi hakikatiyle arasında birçok perde olan insan ben perdesini de bunlara eklemektedir. Oysa Mevlânâ’ya göre, “Yok oluşun yolu bambaşkadır; çünkü kendinde oluş, da bir başka suç. Kendinde oluş geçmişi anmaktan meydana gelir; geçmişin de Tanrı’ya perdedir; geleceğin de. İkisini de ateşe ver; niceye bir bu ikisinin yüzünden kamış gibi boğumlarla dolacaksın?” (Mevlânâ, 1973a, s.404-405). Kamışın boğumlarının artması onun kökünden uzaklaşarak bu dünyaya daha fazla kök salmasını ifade etmektedir. İnsanın da özellikleri becerileri yani dünyaya dair ilgileri arttıkça dünya ile arasındaki bağlantı daha da kuvvetlenecektir. Artık insan git gide kalınlaşan benliğinin duvarları arkasında, hakikatinden iyice uzaklaşacaktır. Bunun en önemli işareti ise bu dünya hayatının sonunu ifade eden ölümün insanın hayatından çıkarılmasıdır.

5. Sonuç

Mevlânâ’ya göre insan, varoluşu cüzlerine bölünemeyecek metafizik bir bütünlük içerisinde anlaşılmalıdır. Birçok filozofta karşımıza çıkabilecek bu bütüncül bakış açısı; insanın, ontolojik bulunuşunu epistemolojik bir pozisyona bağlarken bunu da estetik yönelimlerde ve etik tutumlarda nasıl ortaya çıktığını göstermesi açısından çok kıymetlidir. Mevlânâ’nın bize sunduğu bu metafizik perspektif insanın varoluşunu, kendi ontolojik zeminini inşa edecek ölümüne karşı epistemolojik bir açıklık içerisinde bulunmak olarak tanımlamaya olanak sağlamaktadır. Mevlânâ’nın holistik metafiziği, sistem filozoflarının ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik tanımlarının üst üste gelmesi anlamında bir bütünlükten ziyade organik bir bütünlüktür. Bu organik ya da holistik diyebileceğimiz düşünme biçimi insanlığın başından beridir din, mitoloji ve felsefe içerisinde kendisine yer bulmuştur. Bunun istisnası ise modern düşünme biçiminin bütün kurumlarıyla olgunlaştığı günümüz düşünce dünyasıdır. Mevlânâ’nın düşüncelerinin dayandığı felsefi arka planın gözden kaçmasının nedeni de budur.

Yazımızın başında Mevlânâ ve birçok değerimizin felsefenin ya da düşünce dünyamızın sınırları dışında tutulmasının bazı nedenlerinden bahsetmiştik. Daha önceki çalışmalarımız ışığında Mevlânâ’da nicelerini bulabileceğimizi düşündüğümüz bir kavram (ölüm) sayesinde onun düşüncelerinin felsefi değeri olmadığını düşünenlere küçük bir cevap verdiğimiz umuyorum. *Mesnevi* başta olmak üzere Mevlana’nın bütün eserleri bu çalışmanın sınırlarının ötesinde birçok örneği daha içerisinde barındırmaktadır. Mevlânâ’nın

felsefi derinliğine küçük bir örnek olsun diye yazılan bu yazı, salt bir deneme olarak anlaşılmalıdır. Zira yazıda kullanılan kavramsallaştırma ve çerçeve günümüz çağdaş felsefesi ve hassaten fenomenoloji içerisinde sıkça kullanılan kalıplara dayanmaktadır. Mevlânâ'nın hakikati poetik bir şekilde ifade etmesinin yarattığı zorluk ortadadır. Fakat bu zorluk tamamen günümüz insanının poetik bir hakikat dilini anlamamasından kaynaklanmaktadır. Oysa fenomenoloji gibi günümüz felsefe araçları sayesinde bu poetik ifadelerin altındaki felsefi bağlamı açık hale getirmek mümkün görünmektedir. Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sinde, insanın kendi aslına doğru yolculuğu aynı zamanda hakikate uzanan bir yolculuktur. Böylece ontoloji ve epistemoloji birleşmiş görünmektedir. İnsanın kendi hakikati ile varlığın hakikatinin bu örtüşmesi nihai bir durak olmayan geçici dünyadaki seyahatini üstlenmesiyle mümkün olacaktır. Bir ödev olarak kendi olmayı üstlenmek etik ve estetik göndermeleriyle aksiyoloji alanını, ontoloji ve epistemolojiye bağlamaktadır. Mevlânâ'ya göre, insan ölüme yüzünü dönmelidir. Mevlânâ'nın hikayelerindeki kahramanlar hayat içerisinde hepimizin karşılaşılabileceği durumlarda tasvir edilmektedirler. Fakat bu durumlar çoğunlukla anlaşıldığı ve işlendiği gibi sadece ahlaki çıkmazları içermemektedir. Mevlânâ, insanın kendini içerisinde bulduğu dünyaya karşı tutumunu varoluşsal bir yönelme olarak ele almaktadır. O, insanı belirli bir varlık anlayışına istinaden geliştirdiği hakikat telakkisi ışığında bir değer dünyasına sahip olarak tüm bir şekilde betimlemektedir. Mevlânâ'nın konu edindiği insan, şu diye gösterebileceğimiz aramızdaki insandır.

Sonuç olarak, her medeniyet iddiası bir insan modeli üzerine kendini inşa eder. Bu insan modeli aslında bir tür taslaktır. Yani teorik olarak o medeniyetin kurucuları tarafından idealize edilmiş bir taslak. Nitekim müstakil bir medeniyetin mirasçısı olarak kendimizi konumladığımız zaman, bu insan ideali, ortalarda görünmese bile bir zorunluluk olarak oralarda bir yerlerde olmalıdır. Bir medeniyet için ideal insan modeli demek; o insanın, kendiyile, diğer insanlarla, canlılarla, dünyayla; hülasa etrafında kendi olmayan her şeyle nasıl ilişki kuracağıнын ideal modelini ortaya koymak demektir. Bu ideal davranma modeli bir ideal düşünme ve algılama ve ardından da bir yargılama gücünü nasıl kullanılacağıyla doğrudan ilintilidir. Bu insan modelleri her medeniyetin kendi öz değerleri etrafında kurulur/inşa olur. Bu inşa süreçleri ise o medeniyetin insanlarla doğrudan 'konuşan' sözlü ve yazılı kültür ürünleriyle aktarılır. Bize göre Mevlânâ, *Mesnevi*'si başta olmak üzere bütün

eserlerinde -eğer okunması bilinirse- medeniyetimizi sırtında taşıyan bir insan tasavvuru kendini, medeniyetin varlık, bilgi ve değer anlayışını sırtlanmış bir şekilde göstermektedir.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

Bu makale için etik kurul izni alınmasına gerek yoktur. Araştırma ve yayın etiğine uygun hareket edilmiştir.

Yazarların Makaleye Olan Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

Destek Beyanı

Araştırma herhangi bir kurum veya kuruluş tarafından desteklenmemiştir.

Çıkar Beyanı

Makale tek yazarlıdır. Herhangi bir çıkar çatışması yoktur.

Kaynaklar

- Almond, I. (2019). *İbni Arabi ve Derrida Tasavvuf ve Yapısöküm*, (Çev. Kadir Filiz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gadamer, H. G. (2002/I). "Ölüm Tecrübesi". Çev. Ali Rıza Aydın, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, ss.105-112.
- Konuk, A. A. (2010). *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, Cilt 1, İstanbul: Kitabevi 265.
- Lewis, F. (2010). *Mevlânâ*, (Çev. Gül Çağalı Güven, Hamide Koyukan), İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Mevlânâ, Celaleddin Rûmi. (1973a). *Mesnevî ve Şerhi*, Şerh. Abdülbakî Gölpınarlı, C 1, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Mevlânâ, Celaleddin Rûmi. (1973b). *Mesnevî ve Şerhi*, Şerh. Abdülbakî Gölpınarlı, C 2, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Mevlânâ, Celaleddin Rûmi. (1973c). *Mesnevî ve Şerhi*, Şerh. Abdülbakî Gölpınarlı, C 3, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Mevlânâ, Celaleddin Rûmi. (1974a). *Mesnevî ve Şerhi*, Şerh. Abdülbakî Gölpınarlı, C 4, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Mevlânâ, Celaleddin Rûmi. (1974b). *Mesnevî ve Şerhi*, Şerh. Abdülbakî Gölpınarlı, C 5, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Mevlânâ, Celaleddin Rûmi. (1974c). *Mesnevî ve Şerhi*, Şerh. Abdülbakî Gölpınarlı, C 6, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Mevlânâ, Celaleddin Rûmi. (2020). *Dîvân-ı Kebîr*, Çev. Abdülbakî Gölpmarlı, C 5, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Schimmel, A. (2018). *Tasavvuf Notları*, (Çev. Dilara Yabul). İstanbul: Sufi Kitap.

Ünal, M. Fatih, (2020). Doğu ve Batı Düşüncesinde İnsanın Benzer Yürüyüşü Mevlânâ ve Heidegger Örneği, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü.

Extended Summary

Mevlana is someone who could address both ordinary people and the elites of society simultaneously. Considering the diversity of his audience, it is evident that what would require exceptional skill even with the technological means of our time posed no challenge for Mevlana.

His ability to convey divine truths in his works with a simple and clear language made him a globally renowned figure. Beyond the allure brought by his original and poetic expression, the passionate content of his writings also captivated readers. Thus, subjects that are challenging to articulate were expressed through the Sufi tradition, which is rich in metaphors and imagery. This style of expression, heavily reliant on metaphors, analogies, and storytelling, facilitated the verbalization of a state of "knowing/awareness" stemming from the understanding of existence and humanity, referred to as "the science of states" in Sufism.

In addition to these qualities, the language Mevlana used in his works represents the tradition of wise expression that serves as a carrier of our cultural heritage. Indeed, Mevlana's works stand among the most mature and profound examples of the tradition of wise sayings in Eastern literature, offering a holistic and poetic way to convey ontological, epistemological, and axiological implications.

While attempts to express Mevlana's thoughts using philosophical concepts (philosophization) exist, they are admittedly limited. However, these studies are often based on concrete evidence, focusing on historical and literary connections, such as the texts Mevlana read or the individuals influenced by him. The contributions of such works to our intellectual world cannot be denied. Yet, in contemporary scholarship, there is a noticeable lack of studies aimed at uncovering the ontological and epistemological stance of a thinker like Mevlana, whose ideas fall significantly within the domain of philosophy.

One of the reasons for the limited number of philosophical studies on Mevlana lies in the nature of philosophy itself. Philosophy has often been practiced as a universalized discipline, employing methods and materials deemed appropriate by its established authorities, while excluding other forms of intellectual activity from being recognized as philosophy. This has resulted in the exclusion of significant intellectual endeavors, including those of Mevlana, from the mainstream philosophical domain.

It is evident that thinking has taken different paths within various traditions across different eras. Even in intellectual geographies addressing similar subjects, entirely opposing traditions of thought have emerged. Within this diversity, it is implausible to claim that thinkers like Mevlana belonged to no tradition or bore no resemblance to any particular philosophical inclination. From this perspective, Mevlana's works—expressed in a poetic form—engage with foundational concepts and debates such as being, existence and nonexistence, death, truth, knowledge, and subjectivity. These themes arguably resonate with various multi-dimensional counterparts in contemporary Western philosophical literature.

It has been observed that philosophers who discuss themes similar to those in the Masnavi, a distinguished example of the Sufi collection, have occupied a very large area in the history of philosophy. When the discussions in contemporary Western philosophy are examined carefully, it will be seen that similar issues and problems are addressed. As an example, it can be thought that the 20th century philosopher Heidegger showed the people of his time a way out of the 'crisis of forgottenness of being' by 'listening to the call of being'.

Today, contrary to Western modern philosophers, we are used to hearing the phrase frequently from contemporary philosophers: 'Man is his own death'. In other words, the truth of man can be understood through

his own death. While Mevlana associates death with the truth of man, he also expresses another situation we experience today, namely how death is removed from human life. It is clear that Mevlana speaks of an alertness/consciousness that man will die biologically. Today, we know that the state of sleep expresses a state of consciousness different from the normal. The similarity that Mevlana draws between sleep and death gives us an idea about the relationship between death and consciousness.

According to Mevlana, the coming of man into this world is a kind of gift. But this gift is constantly under threat from death. The life of man in this world between fear and hope expresses exactly this. The truth about man's self emerges only in this climate. Therefore, man's existence under the threat of death in hope offers the most suitable ground for him to reach his own truth. It is seen that it is not possible for man to awaken to his own truth without the fear of death. In other words, man's complete undertaking of himself and his existence will be possible by realizing a life towards death.

Mevlana expresses that man leaves his own truth and clings to his temporary self in the world. In another sense, this is an effort to hold on to the world, just as man denies his own death. The increase in the nodes of the reed indicates that it is moving away from its root and taking more roots in this world. As man's characteristics, skills, and interests in the world increase, his connection with the world will become stronger. Now, man will be further away from his truth behind the walls of his increasingly thick self. The most important sign of this is the removal of death, which signifies the end of this worldly life, from man's life.

According to Mevlana, man should be understood within a metaphysical whole whose existence cannot be divided into parts. This holistic perspective, which we can encounter in many philosophers, is very valuable in terms of showing how man's ontological existence is revealed in aesthetic tendencies and ethical attitudes while connecting it to an epistemological position. This metaphysical perspective that Mevlana offers us allows us to define man's existence as being in an epistemological openness towards death, which will build its own ontological ground.



Atıf (cite): Türkcan, Rabiahatun (2024). Toktogul Satılganov'un "Kerbez" ve Âşık Veysel'in "Sazıma" Şiirlerinde Ortak Unsurlar. *Kocatepe Beşeri Bilimler Dergisi*, 3 (2), 138-156. <https://doi.org/10.61694/kbbd.1576056>

Makale Türü: Araştırma Makalesi | **Paper Type:** Research Paper

Toktogul Satılganov'un "Kerbez" ve Âşık Veysel'in "Sazıma" Şiirlerinde Ortak Unsurlar

Rabiahatun TÜRKCAN¹

Toktogul Satılganov'un "Kerbez" ve Âşık Veysel'in "Sazıma" Şiirlerinde Ortak Unsurlar

Özet

Çalışmada, Sovyet Kırgız Edebiyatının ilk ozanlarından Toktogul Satılganov'un "Kerbez" şiiri ile Türk Halk Edebiyatında önemli bir yere sahip olan saz şairi Âşık Veysel'in Sazıma şiiri ortak unsurlar bakımından karşılaştırılacaktır. Her iki ozanın müzik aletlerine yükledikleri anlamlar, bu aletlerle kurdukları duygusal bağ ve yakınlık incelenecektir. Farklı kültürel ortamlarda yetişen iki ozanın, yaşamlarındaki zorlukları ve duygusal sıkıntıları, Satılganov'un kerbezi ile Veysel'in sazıyla ifade etmeleri bakımından birbirlerine benzemektedirler. Âşık Veysel, küçük yaşta hayatın zorlukları ile yüzleşmiş ve iki gözünü kaybettikten sonra sazıyla derin bir bağ kurarak onu bir sırdaş, arkadaş ve dert ortağı olarak görmüştür. Benzer şekilde, yoksulluk içinde olan ve ırgatlık yapan Satılganov da kopuzuyla dert ortağı olarak, ondan iç dünyasının tercümanını olmasını beklemiştir.

Eşya ile ünsiyet, her iki ozanın şiirlerinde kimi zaman benzerlikler gösterirken, kimi zaman tamamen farklı temalar ve imgelerle ortaya çıkmaktadır. Bu çalışma, Âşık Veysel ve Toktogul Satılganov'un eserlerinde müzik aletlerine yükledikleri derin anlamları ve kurdukları ünsiyetin yansımalarını incelemektedir.

Anahtar Sözcükler: Ünsiyet, Âşık Veysel, Toktogul Satılganov, Hikmet, Ortak Unsurlar

Common Elements in Toktogul Satılganov's "Kerbez" and Âşık Veysel's "Sazıma" Poems

Abstract

This study compares the poem "Kerbez" by Toktogul Satılganov, one of the first poets of Soviet Kyrgyz literature, with "Sazıma", a poem by Âşık Veysel, a prominent figure in Turkish Folk Literature, in terms of shared elements. The meanings attributed to musical instruments by both poets, as well as their emotional connection and intimacy with these instruments, will be analyzed. Despite originating from different cultural contexts, the two poets share similarities in how they express the hardships and emotional struggles of their lives through their respective instruments: Satılganov with his kerbez and Veysel with his saz. Âşık Veysel, having faced life's hardships at a young age and losing both of his eyes, developed a deep bond with his saz, considering it a confidant, friend, and companion in his sorrows. Similarly, Satılganov, living in poverty and working as a laborer, turned to his kopuz as a partner in distress, expecting it to articulate his inner world.

The relationship with objects, particularly musical instruments, sometimes shows similarities in the poetry of both artists, while at other times it emerges with entirely different themes and imagery. This study examines the profound meanings ascribed to musical instruments in the works of Âşık Veysel and Toktogul Satılganov and explores how their emotional connections are reflected in their poetry.

Key Words: Familiarity, Âşık Veysel, Toktogul Satılganov, Wisdom, Common Elements

¹Yüksek Lisans, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, hatuntrcn@gmail.com, 0009-0003-5452-7676

Makale Geliş Tarihi (Received): 30.10.2024 Makale Kabul Tarihi (Accepted): 23.12.2024

1. Giriş

Türklerin ulusal çalgısı olan kopuz, tarihin bilinen devirlerinden başlayarak şaman, kam, baksı gibi şahsiyetlerin ayrılmaz parçası olmuştur. Aynı zamanda kopuz, Türk kültürünün ve edebiyatının şekil almasında önemli rol oynamıştır. Geçmişten bu yana kopuz ve icracısına verilen değer, sadece İslam öncesi Türk topluluklarına özgü olmayıp, İslamiyet'in kabulünden sonra Alevî- Bektaşî inancına sahip topluluklar başta olmak üzere birçok tasavvuf gruplar dahilinde yenilenerek sürdürülmüştür. Kopuzun bir türü olarak kabul edilen sazın tarihine bakıldığında ise, kopuzun devamı niteliğinde olduğu görülür. Saz, Türk kültür ve edebiyatında önemli bir işleve sahiptir. Aşıklık geleneğinde saz ile aşık birbiriyle o kadar çok bütünleşmiştir ki, saz, aşığın sembolü haline gelerek, türkülerinin insanların hafızasına kaydedilmesinde, duyguların nesillere aktarılmasında önemli rol oynamıştır. Bu geleneğin temsilcisi olan âşıklar usta-çırak ilişkisiyle günümüze kadar taşımışlardır (Akın, 2020, s. 143-144).

Kopuz şairleri gibi saz şairleri de usta-çırak geleneği doğrultusunda yetişmiştir. Usta malı şiirler okuyan Âşık Veysel'in, ilk saz ustaları Molla Hüseyin ve Çamşılı Ali olmuştur. Onlardan ilham alarak sazını çaldığı bilinmektedir (Şimşek, 2016, s. 123). Diğer yanda ise Kırgız edebiyatının halk destanlarıyla iç içe olan ve kopuzlarla birlikte atışmalara iştirak eden Satılganov, halkın içinde söz ustası olarak kabul görmüştür. Kalık Akıyev, Osmonkul, Korgol Dosuyev, Alımkul Üsönbayev, Barpı Alıkulov, Togolok Moldo, Eşmambet Bayseitov gibi ünlü şair ve ozanlar Toktogul'dan eğitim almışlardır (Türkhan, 2014, s. 27-28). Çalışmada şiirleri incelenen her iki ozanın da usta-çırak ilişkisi içinde yetişmesi, onları birbirine yaklaştıran önemli bir unsurdur.

2. Amaç

Bu çalışmanın amacı, Toktogul Satılganov'un "Kerbez" ile Âşık Veysel'in "Sazıma" şiirlerinde kullandıkları ortak unsurlar bağlamında müzik aletleri ile kurdukları duygusal bağı, yani eşya ile kurdukları ünsiyet ve hikmet, karşılaştırmalı olarak incelemektir. Her iki ozan da farklı tarihi ve siyasi süreçleri yaşamalarına rağmen aynı kültürün mensubu olarak dönem dönem eserlerine bu süreçlerin neticeleri yansımaktadır. Ozanların müzik aletlerine yükledikleri anlamlar, bağlılıkları ve dertleşme biçimleri bu çalışmanın temel odak noktasıdır.

Çalışmada, müzik aletlerinin birer “eşya” olmaktan çıkıp, ozanların yaşamlarındaki manevi bir bağ, sırdaş, dert ortağı ve dost olarak nasıl görüldüğü açıklanmaktadır.

3. Yöntem

Bu çalışmada karşılaştırmalı edebiyat yöntemi kullanılmıştır. Şiirlerin tematik ve simgesel açıdan analiz edilmesi sürecinde, Toktogul Satılğanov'un “Kerbez” şiiri ile Âşık Veysel'in “Sazıma” şiiri incelenmiş ve her iki ozanın müzik aletlerine yüklediği anlamlar derinlemesine tahlil edilmiştir. Ozanların, eserlerinde kullandıkları doğa motifleri, kişileştirme unsurları ve müzik aletleriyle olan duygusal bağları ele alınmıştır. Ayrıca, Âşık Veysel'in Alevî-Bektaşî inancıyla bağlantılı olarak sazına yüklediği manevi anlam ile Toktogul'un kerbezine yüklediği kültürel anlamlar karşılaştırmalı bir yaklaşımla değerlendirilmiştir.

4. Kavramsal Çerçeve

Çalışmada, “ünsiyet” ve “eşya ile ünsiyet” kavramları kuramsal bir temel oluşturmaktadır. Ünsiyet kavramı, insanın bir varlık veya nesne ile kurduğu derin manevi bağ olarak tanımlanabilir. Bu çalışmada, müzik aletleriyle kurulan bu bağın, şairlerin yaşamlarındaki yeri ve anlamı irdelenmiştir. Ayrıca “hikmet” kavramı da çalışmada önemli bir rol oynamaktadır. Hikmet, insanın varoluşsal sorularına ve yaşadığı zorluklara anlam arayışı bağlamında derin ve gizemli bir bilgiyi ifade etmektedir. Âşık Veysel ve Toktogul Satılğanov'un müzik aletleriyle kurdukları bağı, hikmet perspektifinde ele almak, bu ilişkinin sadece sanatsal değil, aynı zamanda manevi ve varoluşsal bir boyutu olduğunu ortaya koymaktadır.

Hikmet kavramı, köken olarak İbranice “hokmah” veya Süryanice “hekhmeth” kelimesinden gelmektedir. Sonrasında Arapça'ya hikma biçiminde geçtiği bilinmektedir. Hüküm, hükümet ve ihkâm gibi anlamlar taşıyan bu kelime isim ve mastar biçiminde kullanılabilir. Hikmet; halk ağzında akıl almaz olan, Allah'ın bileceği iş olarak bilinmektedir. Ayrıca hikmet kavramının “eşyanın hakikatini bilme” şeklinde bir tanımı da bulunmaktadır (Önal, 2007, s. 115).

Akın'a göre, “insan-ı kâmil” şahsiyetlerden biri olan Âşık Veysel, eşyayı konuşturarak, eşyadan aldığı “hikmet fısıltıları”ni bizlere bildirmekte ve saziyle olan diyalogunda bize bir dut dalının (bir dut dalı iken bilmezdin sazi) saz hâline dönüşme sürecini anlatmaktadır. Mevlana'nın sazlıktan ney hâline giden yolculukta kamışın oluş sürecinden bahsetmesi de buna benzer bir durumu akla getirmektedir (2023, s. 63).

Ünsiyet sözcüğü Türkçe sözlükte, “alışkanlık, yakınlık kurma, samimi olma, içtenlik” anlamlarına gelmektedir (TDK, 2023). Arapça kökenli “uns” sözcüğünden türetilen bu kelime, Türkçe’ de ünsiyet biçiminde kullanılmaktadır (Kökver, 2018, s. 49). Hikmet, insanların arasında duygusal bağları ve samimiyeti kuvvetlendiren bir anlam taşımaktadır.

Çalışmada yapılan karşılaştırma, her iki çalgı aletindeki hikmet fısıltılarını duyan iki ozanın bu fısıltıların söylediklerinin karşılaştırılması şeklinde dikkatlere sunulmaktadır. Ozanların eşya ile ünsiyet kurmaları, insandan ziyade cansız bir varlıkla konuşmaları, dertlerini bir saza, kopuza, dolaba veya başka bir eşyaya anlatmaları bir hikmet göstergesidir.

Sonuç olarak, eşya ile kurulan ünsiyetin hikmeti, insanların çevreleriyle olan etkileşimini anlamamıza ve bu etkileşimin insan hayatındaki önemini kavramamıza yardımcı olan bir kavramdır. Veysel ve Toktogul’un sazına, kopuzuna derdini açması, arkadaş görmesi de bir hikmet belirtisidir. İki ozan da kendilerine dost olarak gördükleri saz aletleri ile iç dünyalarında yaşadıkları duygularını, dertlerini dışa yansıtmaktadırlar.

5. Bulgular

Eşya ile kurulan bağın, Âşık Veysel’de sazıyla dertleşmesi sonucunda ortaya çıkan hikmet ilişkisi, Toktogul’da ise, kopuzuyla kurduğu ünsiyet sonucu meydana gelen eşya ile diyalog, çalışmanın veri kısmını oluşturmaktadır. Bütün bunların neticesinde, her iki diyalogun şekli ve içeriği ortaya konulacaktır.

6. Âşık Veysel’in Sazıma ve Toktogul Satılganov’un Kerbezime Şiirlerinin Ortak Unsurlar Bakımından İncelenmesi

6.1. Bülbül

Kırgızların meşhur halk ozanı (tökmö akın) olarak bilinen Toktogul, tökmö akın geleneğinin bir gereği olarak, şiirlerini kopuzuyla terennüm etmektedir. Ozan, “mukam-mukam sayragan” dizesinde, kerbezinin bir ahenk ve düzen içerisinde çaldığını belirtmektedir. Bir diğer dizede ise, kerbezinin sesini bülbül sesine benzetmektedir.

Mukam-mukam sayragan

Ahenkli (makamlı) çalan

Bulbul Tokoñ kerbezi.

Bülbül Tokon’un kerbezi.

Türklerin buldukları kültür coğrafyasında yaşayan hayvanlar arasında kuşların farklı ve kıymetli bir yeri vardır. Türkler, İslam öncesi kuş inanışlarını İslami anlatımlarla

zenginleştirerek bu inanışlardan yararlanmışlardır. Mimariden halk oyunlarına, kıyafetlerinden mezar taşlarına, deyim ve atasözlerinden sözlü ve yazılı edebiyat ürünlerine kadar kültürün her alanında kuşlardan ilham almışlardır (Ceylan, 2003, s. 36).

Türk halk edebiyatında bülbül; ötüşleri ile ağlayan, sevgilisinin güzelliklerini ifade eden, ona aşk sözleri söyleyen bir aşığın simgesidir. Ötüşünün zarafetinden dolayı ilkçağlardan itibaren insanların arasında özel bir konuma sahip olmuştur. Halk edebiyatında serbest bir hayal gücü ile ele alınan bülbül, şairler arasında bir sembol olarak kullanılmıştır (Artun, 2014, s. 106-107).

Bahçede dut iken bilmezдің sazı

Bülbül konar mıydı dalına bazı

Hangi kuştan aldın sen bu avazı

Söyle doğrusunu gel inkâr etme (Veysel, 2007, s. 10).

Bu dörtlükte Veysel, dertlerine ortak olduğunu düşündüğü sazının, bir dut ağacı olduğunu ifade etmektedir. Sazın oluşum sürecinde en çok “dut, kestane, maun ve ladin” ağaçlarının tercih edildiği göz önüne alındığında, Veysel’in saza atfettiği anlam aralığını artırmak amacıyla dut ağacı ile bülbül arasındaki ilişkiye değinmesi bilinçli bir seçimdir (Aksoy, 2023, s. 820). Ozan, sazdan çıkan sesin, bülbül gibi hoş tınılara sahip bir kuştan alındığını vurgulamaktadır. Bu bağlamda, bülbüle ve onun hikayesine atıf yapmaktadır.

Türk edebiyatında âşık ile maşuk arasındaki bağ gül ile bülbül metaforları aracılığıyla ifade edilmektedir. Benzer şekilde, “Bülbül konar mıydı dalına bazı” dizisinde, sazın güzel sesinin, âşıklığın sembolü olarak kabul edilen bülbülden ilham aldığına vurgu yapılmaktadır. Bir diğer dizide ise Veysel, sazına “Söyle doğrusunu gel inkâr etme” ifadesiyle bülbülün avazı nereden aldığını unutmamasına dikkat çekmektedir. Ayrıca sazına cevabını bildiği soruları sormasıyla sazının sesinin güzel olduğuna çağrı yapmaktadır.

6.2. Turna

Veysel şiirindeki başka bir dizide sazının sesini turna kuşunun sesine benzetmekte ve sazından çıkan nağmeleri turna kuşuna atfederek bir kişileştirme de yapmaktadır. Daha çok Alevi-Bektaşî inancında, divan edebiyatında ve halk edebiyatında çok kez zikredilen turna kuşu, Veysel’in “Sazıma” şiirinde de yer almaktadır.

Sazım bu sesleri turnadan m'aldın (Veysel, 2007, s. 10).

Turna, fiziksel özellikleri bakımından zarif bir göçmen kuştur. Parlak ve güzel gözleri, uzun bacakları ve zarif boynu ile dikkat çekmektedir. Suya olan ilgisiyle bilinen bu kuşun, başının arka kısmında geriye doğru sarkan bir zülfü bulunmaktadır. Baş, kanatlarının uç kısımları ve boynunun bir bölümü siyah renkteyken, kanatları mavi, kırmızı ve yeşil tüylere sahiptir. (Özçelik, 2023, s. 1079). Türk mitolojisinde turnaların, haber getirip götürdüğüne inanılmakta ve bu özelliklerinde dolayı “Tanrının elçisi” olarak kabul bilinmektedir. Anadolu’da gelişen Türk halk şiirinde, bu unsurlar genellikle habercilik yönüyle ele alınmaktadır (Ögel, 1995, s. 553).

Turna, şiirlerde yalnızca haber taşıyan bir kuş olarak değil, aynı zamanda kendisine haber sorulan, dertleşilen bir dost gibi yer almaktadır. Uzaklardan ya da sevgiliden haber getiren bir elçi olarak tasvir edilmektedir (Demirdağ, 2017, s. 4). Sazın da böyle bir işlevi söz konusudur. Saz; çalındığı zaman bir söz söyler ve haberin ulaşacağı yere bir mesaj göndermektedir. Veysel sazında sevgiliye olan hasreti ve ayrılığı terennüm ettiği için bu motifle bir bağlantı kurmaktadır.

Toktogul’un şiirinde Veysel’in eserinde olduğu gibi inanişe dayalı herhangi bir benzetme yer almamaktadır. Âşık Veysel’in tasavvufi olarak bağlı olduğu Alevî-Bektaşî inancı nedeniyle turna ile ilgili bir inanişinin varlığı söz konusudur.

6.3. Sazın Teli

Âşık Veysel eserlerinde halk şiirinde sık görülen, aşk, ayrılık, tabiat sevgisi ve ölüm gibi konuları işlemektedir. “Pençe vurup sarı teli sızlatma” ifadesinde Veysel, “pençe” kavramını hem el ile saz çalmaya bir göndermede bulunmak hem de “Pençe-i Ali Aba”ya işaret etmek amacıyla kullanmaktadır. Alevi inanç sisteminde Ehlibeyt, “Pençe-i Ali Aba” olarak adlandırılmakta ve bu beş ulu şahsın kutsallığı, inanç sistemi içinde en üst mertebede yer almaktadır (Korkmaz, 2005, s. 555).

Pençe vurup sarı teli sızlatma (Veysel, 2007, s.10).

Dörtlükte yer alan “sarı tel” sazın kendisidir. Âşık Veysel’in yaşadığı dönemde, bağlama teli olarak kullanılan pirinç teller, renginden ötürü halk arasında “sarı tel” olarak adlandırılmaktaydı. Bağlamada tarihsel olarak önce at kılı ve bağırsak teli, ardından bakır tel, teknolojinin

ilerlemesiyle ise çelik tel yaygın şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Bu dönüşüm sürecinde, pirinç teller de bir dönem “sarı tel” adıyla bağlama telleri arasında yer almıştır. Ancak bu tel uzun süre dayanmaması sebebiyle yerini çelik tele bırakmıştır (MEB, 2011, s. 23). Veysel, sarı telin hassas yapısını bildiği için bu tele sahip olan sazın pençe tekniğiyle çalınmasının uygun olmadığını vurgulamaktadır.

Karagay komuz baltalap,

Ormanda kopuz çalarak,

Çapkandagı kerbezim,

At koşturduğunda Kerbezim

Komuzuma temir zım

Kopuzuma demir tel

Takkandagı kerbezim.

Taktığımda kerbezim.

Toktogul Satılganov ise “komuz” isimli geleneksel Kırgız müzik enstrümanına duyduğu sevgi ve bağlılığı ifade etmek için çeşitli motifler kullanmaktadır. Özellikle “komuzuma temir zım takkandagı kerbezim” ifadesinde ozan, kopuzun değerli bir araç olduğunu ve ona özen gösterilmesi gerektiğini vurgularken, “takkandagı kerbezim” ifadesiyle, kopuzunu tanıtmaktadır. Demirden tel, kopuzun sağlamlığını ve dolayısıyla ondan çıkan sözün de sağlam olacağını belirtmektedir. Ozan, kopuzun kıymetini ve onunla gurur duyulması gerektiğini de belirtmektedir. Ayrıca, “karagay komuz baltalap” ifadesiyle, müziğin doğadan ilham aldığı ve insanların doğayla olan bağlarını yansıtmaktadır. Bu motifler, Kırgız kültüründe önemli olan doğa, müzik ve gelenek gibi temalara odaklanarak, derin bir duygu ve anlam katmaktadır.

Türk âşıklık geleneğinde tel önem arz ederken Kırgız geleneğinde kopuzun farklı şekillerinin olması tel’e verilen önemi zayıflatmaktadır. Kopuzun tellerinin demirden yapılması, dayanıklılığı ve sürekliliği temsil etmektedir.

6.4. Doğa ve Bal

Âşık Veysel bu dizelerinde çalgısıyla arasındaki bağa dikkat çekmektedir. Biten eserlerin sazı ile ortak yönleri olduğunu ifade ederek, bu ürünleri bala benzetmektedir. Ayrıca Âşık Veysel, sazına nereden gelip nereye gittiğini unutmamasını, bu yolculuğu mümkün kılanları asla unutmamasını öğütler. Sonuç olarak baba ve usta imajını öne çıkarmaktadır (Özdemir, 2019, s. 189). Böylece sadık olduğunu vurgulamaktadır.

Sen petek misali Veysel de arı

İnleşir beraber yapardık balı

Ben bir insanoğlu sen bir dut dalı (Veysel, 2007, s. 10)

Veysel, insanın doğasıyla tabiat arasındaki bağı metaforlarla anlatmaktadır. Şiirin bu dizelerinde sazın peteğe, kendisinin ise arıya benzetilmesi, âşığın ancak sazıyla birlikte değerli hâle geleceğine dair bir vurgu yapılmaktadır. Arı, üretkenlik ve emekle ilişkili bir simge olarak, peteklerde şekillenen ve değer bulan balı üretmektedir. Bu dizelerde arı ile petek sembolleri üzerinden ve bala dönüştürülen, yani Yunus Emre'nin, "Söz ola agulu aşı balıla yağ ide bir söz" ifadesiyle paralellik kurularak sözü bal eyleyen bir birliktelik söz konusudur. "Ben bir insanoğlu sen bir dut dalı" dizesinde ozan, sazın asli kaynağı olan dut ağacına bir gönderme yaparak, insanın kökenini ve doğayla olan bağı unutmaması gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu dize, insanın doğal kökenlerinden uzaklaşmaması ve bu kökeni hatırlayarak yaşamını sürdürmesi gerektiğini vurgulayan bir anlam taşımaktadır.

Eki kabat kıl arkan

İki sıra kalın ip

Elik surdun kermesi,

Boz ceylanın bağı,

El içinde sayratkan

Halk içinde çalan

Esil Tokoş kerbezi.

Zavallı Toko'nun kerbezi.

Toktogul Satılğanov bu dizelerde, genellikle doğa ile insanın arasındaki bağı, insanın iç dünyasındaki derinlikleri ve yaşamın anlamını ele almaktadır. Satılğanov'un eserlerinde sıklıkla görülen motiflerden biri de doğa ve insanın etkileşimidir. Bu dizelerde de aynı temaların işlendiği görülmektedir. "Eki kabat kıl arkan" dizesinde doğayla insanın iç dünyası arasında bir ağırlığa işaret etmektedir. Bir kişinin arkada taşıdığı veya belinde bulundurduğu bir yükü tanımlamaktadır. Ozanın, bir zorluk ya da yükü taşıma fikrini vurgulamaktadır.

"Elik surdun kermesi" dizesindeki "elik" kelimesi genellikle "beyaz, saf" anlamında kullanılmakta fakat burada bir hayvan adı biçiminde kullanılmaktadır. "Boz ceylanın bağı" ise doğal bir canlıyı, bir tür ceylanı anlatan bir imgedir. Bu dizelerde, bir tür özgürlük veya vahşi doğa unsuru işleniyor gibi görünüyor. Ozan "bağ" ifadesi ile ceylanın özgürlüğünü kaybetmesi veya bağlanmasına dikkat çekmektedir.

“Halk içinde çalan” ifadesinde ise ozan, bir alt dizede belirtilen müzik aletine vurgu yapmaktadır. Toktogul, “Zavallı Toko’nun kerbezi” dizesinde sanatçının toplumdaki yalnızlığı, değer görmeyen çabalarını ve halktan kopuk yaşamına gönderme yapmaktadır. “Zavallı” sıfatıyla, sanatçının acizliği değil, toplumun sanatçıya hak ettiği değeri vermemesinden bahsedilmektedir.

6.5. Öğüt

Âşık Veysel’in şiirlerinin genel teması “hatırlanmak, hatırdakalmak” olduğu söylenebilmektedir (Aksoy, 2023, s. 820). Veysel, incelenen şiirinde sazıyla güçlü bir dostluk bağı kurduğunu, mutluluklarını ve acılarını onunla paylaştığını ifade ederek, sazından kendisini unutmamasını istemektedir.

Ben gidersem sazım sen kal bu dünyada

Gizli sırlarımı aşıkâr etme

Ben babamı sen ustanı unutma (Veysel, 2007, s. 10)

“Ben babamı sen ustanı unutma” ifadesi, Veysel’in vefaya verdiği önemi bir kez daha ortaya koymaktadır. Bu dizede, sevdiklerinden vefa görmek isteyen Veysel, aynı zamanda kendisinin de bu erdeme bağlı kaldığını belirtmekte ve âşıklığa adım atmasında önemli bir rol oynayan babasını unutmadığını dile getirmektedir. Hayatı zorluklarla geçen, özellikle ilk eşinin terk etmesi nedeniyle derin bir üzüntü yaşayan Âşık Veysel için vefa, temel bir erdemdir. Şiirlerinde vefa temasını sıklıkla işleyen Veysel, insanlara vefasız olmamaları gerektiğini hatırlatmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, onun şiirlerinde vefa, yalnızca bir duygu değil, yaşadığı zorlukların ve hayatının izlerinin bir yansımasıdır (Gedik, 2020, s. 204).

Âşık Veysel’in, kendisi hayata gözlerini yummuş olsa dahi sazının bu dünyada varlığını sürdürmesini arzuladığı anlaşılmaktadır. Bu ifadeler, aynı zamanda, ozanın hayattayken dile getiremediği duygular ve düşünceler ile söyleyecek daha çok sözünün olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda, Veysel, sazını yalnızca bir müzik aleti olarak değil, kendi duygu ve düşüncelerinin bir devamı, bir mirası olarak görmektedir.

Veysel’de görülen öğüt verme, kopuz şairi Toktogul’un mısralarında hiç rastlanmamaktadır. Toktogul Kerbez şiirinde daha çok yaşadığı dönemdeki siyasi durumların bahsini kaleme almaktadır.

6.6. Hayatın Geçiciliği

Âşık Veysel ve Toktogul Satılğanov, hayatın geçiciliğini hem bir hüznün kaynağı hem de bir farkındalık unsuru olarak ele almaktadır. Her iki ozanın da bu geçicilik düşüncesini, yaşamın faniliğini bilgelikle kabul ederek, insanlığa hem bir hatırlatma hem de bir teselli sunmaktadır.

Tolkun çaşın ötkön soñ,	Dalgalı gençlikten sonra
Tolgonup kaytıp kelbespi!	Geri dönüp gelmez mi!
Tobuñdan ketsem, aman bol,	Peşinden gitsem, esen kal,
Tolgon kırgız cergesi.	Dönünce Kırgız toprağına.

Satılğanov bu dizelerde, yaşamın geçiciliğini, gençlik döneminin hızla gelip geçtiğini ve bir daha geri dönmediği gerçeği ele almaktadır. Şair, gençliğin “dalgalı” ve “hareketli” zamanlarını bir metafor olarak kullanarak, bu dönemin enerjik ve coşkulu özelliklerine vurgu yapmaktadır. Ancak zamanın ilerlemesiyle birlikte bu hareketli dönemin sona ereceğini ve bir daha geri gelmeyeceğini ifade etmektedir. Satılğanov’un bir diğer bölümde ise gençliğin sona erip, yaşlanmaya başladığında da kopuzunu yanında istemektedir.

Bu dizede, Toktogul Satılğanov, “ötkön” ve “kayıp kelbespi” gibi ifadeler, geri dönüşü olmayan geçmiş zamanın bir izlenimi ve özlemin gücünü vurgulamaktadır. “Tobuñdan ketsem, aman bol” ifadesi ise sevdiği kişiye olan bağlılığını ve ondan ayrılmak istemediğini belirtmektedir.

Ay geđer yıl geđer uzarsa ara

Giyin kara libas yaslan duvara (Veysel, 2007, s. 10)

“Ay geğer yıl geğer uzarsa ara” dizesi zamanın geçişini vurgularken, “Giyin kara libas yaslan duvara” ifadesi ölümü ve kasveti çağrıştırmaktadır. Siyah elbiseler genel olarak cenazelerde giyilen kıyafet olarak bilindiğinden bu terim ölümle ilişkilendirilmektedir. Duvara yaslanmak, kişinin yas sürecindeki hüznü tavrını anlatmaktadır. Bu temalar her ne kadar ölümü, insan yaşamının kaçınılmaz sonunu ve zamanın insanlar üzerindeki etkilerini konu alsada daha çok üzüntü ve melankoliyi yansıtmaktadır.

6.7. Vasiyet Etme

Âşık şiirinde vasiyet türünün bazen doğrudan örnekleri sunulmakta, bazen de tür adı verilmeden vasiyet unsurları şiirin içinde gizlenmektedir. Âşık Veysel'in "Sazıma" şiiri bu bağlamda sunulan örneklerden biridir. Şiirine "Ben gidersem sazım sen kal dünyada" sözleriyle başlayan Veysel, ölümünden sonra yapmak istediklerini çalgısına miras bıraktığı, çalgısını bir insanla konuşuyormuşçasına kişileştirdiği ve ona vasiyette bulunduğu görülmektedir.

Ben gidersem sazım sen kal dünyada

Gizli sırlarımı âşikâr etme (Veysel, 2007, s. 10)

Aynı zamanda bu dizeleriyle Âşık Veysel, ölümü ve ardında bırakacağı mirası anlatmaktadır. Kendisi öldüğünde sazının dünyada kalmasını, yani şiirlerinin ve sanatının yaşamaya devam etmesini istediğini belirtmektedir. "Gizli sırlarımı âşikâr etme" dizesinde ise, sazı, O'nun her zaman yanındadır ve bütün mahremiyetini ve yaşadıklarını bilmektedir. Eşyanın dile gelerek, belki de kendisinden sonra onu eline alana sırlarını açabileceği kaygısıyla bu uyarıda bulunmaktadır. Âşık Veysel'in eserleri genellikle doğa, aşk, insanlık ve yaşamın geçici doğası gibi evrensel konuları işler ve bu dize de onun bu temaları ele alma tarzını yansıtır. Toktogul Satılganov'un şiirinde ise, bir vasiyet etme söz konusu değildir. Onun daha çok bir pişmanlık duygusu ile şiirini ele aldığı görülmektedir.

Gizli dertlerimi sana anlattım

Çalıştım sesimi sesine kattım

Bebe gibi kollarımda yaylattım

Hayali hatır et beni unutma (Veysel, 2007, s. 10)

Âşık Veysel'in bu dizesiyle iletmek istediği şey duygusal bağ kurmaktır. "Gizli dertlerimi sana anlattım" ifadesiyle, içindeki sıkıntıları bir başkasıyla paylaşmanın rahatlatıcı etkisine değinmektedir. Veysel'in sıkıntısını paylaştığı sazını "sırdaş" sıfatında gördüğü anlaşılmaktadır.

Türkçe sözlükte sırdaş birinin sırrını bilecek kadar ona yakın olan kimse; can kulağı, mahrem olarak tanımlanmaktadır (TDK, 2023). Ozan, "Çalıştım sesimi sesine kattım" ifadesinde ise, karşılıklı anlayış ve iletişimin önemine vurgu yapmaktadır. "Bebe gibi kollarımda yaylattım" dizesindeyse, sevilen birinin kucaklayıcı ve koruyucu varlığının güven hissi verdiği

ifade etmektedir. Son olarak, “Hayali hatır et beni unutma” dizesinde ise, sevginin ve bağlılığın unutulmamasını, hatırlanmasını dile getirmektedir. Bu dizede Âşık Veysel, sevgi, anlayış ve bağlılık gibi insan ilişkilerinin temel unsurlarına vurgu yapmaktadır.

Artıma kolum çincırlap

Arkama elimi bağlayarak

Baylaganda kerbezim

Bir araya getirdiğinde kerbezim.

Aman bol kırgız elim»— dep,

“Affet Kırgız halkım” diye,

Sayraganda kerbezim.

Çaldığında kerbezim

Toktogul Satılğanov'un bu dizede kullandığı motifler, Veysel'in vasiyet etmesi gibi değil, halkına olan bağlılığına dayanan bir durumu temsil etmektedir. “Aman bol kırgız elim” dizesinde “kırgız” kelimesi, muhtemelen etnik kökeni veya bir kimliği yansıtmaktadır. Bu da ozanın kökenine ve kültürel ilişkilerine atıfta bulunur. “Elim” ifadesi, aidiyet, bağlılık ve şahsi kimlik duygusunu yansıtır. Halkına duyduğu bir mahcubiyetin, pişmanlığı vurgulamaktadır.

7. Sonuç

İncelenen iki şiirde, tabiat ve saz arasındaki ilişki ön plana çıkmaktadır. Toktogul Satılğanov'un şiirinde “kerbez” isimli kopuzunun estetikliği ve sanatsal özellikleri ifade edilirken, Âşık Veysel'in şiirinde ise sazın çıkardığı seslerin; doğadan vürut eden tabii sesler olarak verdiği ilham vurgulanmaktadır.

Bülbül motifi, her iki ozanda da bulunmaktadır. Toktogul, kopuzunun sesini bülbülün etkileyici ötüşüne benzeterek, bu müzik aletini halkıyla olan bağının bir sembolü olarak kullanmaktadır. Kopuzunun “bülbül gibi şakıması,” halkın duygularını, acılarını ve umutlarını dile getiren bir araç olarak algılanmasını sağlamaktadır. Benzer şekilde, Âşık Veysel, sazını bülbül motifiyle ilişkilendirerek onun sesini insan ruhuna hitap eden bir dostun sesi olarak betimlemektedir. Sazının “bülbül gibi ötmesi” onun duygusal bir paylaşım ve iç dünyasını ifade etme aracı olmaktadır. Bu bağlamda, her iki ozanın da müzik aletlerini bülbül motifi ile ilişkilendirmesi, bu aletlere yüklenen sembolik anlamın ortak bir noktası olarak değerlendirilmektedir. Toktogul, kopuzunun sesi aracılığıyla halkıyla bütünleşirken, Veysel, sazını kişisel duygularını dile getiren bir sırdaş olarak görmektedir. Böylelikle, bülbül motifi,

her iki ozanın da müzik aletleriyle kurdukları bağın estetik ve manevi boyutunu derinleştiren bir metafor olarak işlev görmektedir.

Toktogul Satılğanov, kopuzunun sesini bülbül motifine benzetirken, Âşık Veysel ise sazının sesini bülbül metaforu üzerinden ifade etmektedir. Ancak Veysel, sazının bülbül gibi ah etmeyişini vurgulayarak onu kendisine bir dost olarak kabul eder. Öte yandan, Toktogul, kopuzunun halkla bütünleşen yönüne dikkat çeker ve onun bülbül gibi şakıyan tınısını öne çıkarır. Her iki sanatçı da çalgılarını, insana ve topluma dair anlamlar yükleyerek sanatlarının merkezine yerleştirmektedir.

Âşık Veysel, acılarını ve duygularını sazı aracılığıyla dile getirerek onu bir sırdaş ve duygu paylaşımının aracı olarak görmektedir. Toktogul ise kopuzunu, halkın toplumsal sorunlarını ve ortak sıkıntılarını ifade etmek için bir araç olarak kullanmaktadır. Veysel'in sazıyla kurduğu bireysel bağ, içsel bir anlatım aracı niteliği taşıırken, Toktogul'un kopuzu, toplumsal mesajların ve halkın sesi olmanın bir simgesidir. Bu yönleriyle her iki sanatçı da çalgı aletlerini sadece bir müzik aracı olarak değil, duygu ve düşüncelerini aktaran bir iletişim unsuru olarak değerlendirmektedir.

Âşık Veysel'in sazına yönelişi, onu bir hayat arkadaşı olarak görmesinden kaynaklanan ve dertlerine sırdaş olabileceğini düşündüğü içindir. Onun bu muhabbeti, kendi içine dönük olmasından kaynaklı olmaktadır. O daha çok şahsi olan dertlerini dile getirerek sazını bir arkadaş, derdini döktüğü bir yoldaş görmektedir. Toktogul ise halkının derdiyle dertlenen, halkını ve ailesini düşünen, onların iyiliğini isteyen ve bu durumu da üzüntüyle dile getiren bir ozan olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bülbül motifi hem halk edebiyatında hem de divan edebiyatında sıkça kullanılan ortak bir tema olarak öne çıkmaktadır. Bu nedenle, her iki ozanın da çaldıkları müzik aletlerine atıfta bulunurken bülbül motifini kullanması doğal bir tercih olarak değerlendirilmektedir. Türk halk edebiyatında, ozanların sıkça başvurduğu bu motif, özellikle özlem, hüznün ve ayrılık gibi duyguları ifade etmek için kullanılmaktadır. Âşık Veysel'in yanı sıra Karacaoğlan'ın duygusal temalı şiirlerinde, Âşık Mahzuni Şerif'in eserlerinde, divan edebiyatında ise Yunus Emre'nin Divan'ında ve Mevlana'nın Mesnevi'sinde bülbül motifine farklı bağlamlarda yer verilmektedir.

Kırgız edebiyatında ise Toktogul Satılganov'un şiiri başta olmak üzere Aalı Tokombayev'in Küün'ün Sırrı hikayesinde, Coomart Bökönbayev'in Satılganov'un hayatını ele aldığı Koomuz Küüsü isimli eserinde, Kasım Kaimov'un Atay isimli romanında kopuza olan kıymeti vurgular. Bu eserlerin incelenmesi de ayrıca bir çalışma konusu olabilir.

Toktogul Satılganov ve Âşık Veysel, çalgı aletlerine ilişkin betimlemelerinde, kullandıkları ifadelerle farklı anlam dünyalarını yansıtmaktadırlar. Toktogul, kerbezini "bülbul" olarak adlandırırken, bu ifadeyle kopuzunun estetikliğini ön plana çıkarmaktadır. Buna karşılık, Âşık Veysel sazını "garip bülbul" biçiminde değerlendirerek hem sazıyla kurduğu duygusal bağı hem de sazın kederli bir dost gibi ona eşlik etme işlevini vurgulamaktadır.

Ayrıca, her iki ozanın "tel" metaforuna yüklediği anlamlar da farklıdır. Veysel'in "sarı tel" ifadesi, sazının narinliğini, zarif yapısını ve duygu yüklü ezgiler üretme kapasitesini işaret ederken; Satılganov'un "demir tel" betimlemesi, kopuzunun sağlamlığına, dayanıklılığına ve güçlü karakterine dikkat çekmektedir. Bu farklılıklar, iki sanatçının çalgı aletleriyle kurduğu ilişkinin niteliğini ve bu aletlere yükledikleri sembolik anlamları yansıtarak, bireysel ve kültürel yaklaşım farklılıklarını ortaya koymaktadır.

Şiirlerde özlem ve üzüntü temaları daha baskındır. Satılganov'un şiiri doğanın ve sazın güzelliğinin hatırlattığı geçmişe duyulan özlemi, Veysel'in şiiri ise sazla yapılan ezgilere eşlik eden hüznü ifade etmektedir.

Toktogul Satılganov şiirlerinde çoğunlukla siyasi ve sosyal alanlarla ilgili kelimeler kullanmıştır. Bunlardan baskı rejiminin zorluklarının ve zulmünün "el, manap, dusman, aydoo" gibi kelimelerle ifade edildiği sonucuna varılmaktadır. Aynı zamanda ozanın sürekli olarak sevgisini dile getirdiği de görülmektedir. Şiirlerinde ülkesini ve halkını anlatmaktadır. Veysel ise, "gizli sırlarım, gizli dertlerim" biçimindeki ifadeleriyle daha çok içine dönük, kişisel problemlerini anlatan sözcüklere yer vermektedir.

Karşılaştırılan iki ozanın eserlerinde, her ikisinin de kendi kültürel ve coğrafi bağlamlarından etkilendiği tespit edilmiştir. Satılganov şiirinde, Türkistan'ın dağ, göl vb. yapısını tasvir ederken, Veysel, Anadolu'nun özgün kültüründen ve hayat tarzından izler taşımaktadır. Toktogul, ısıklı köle, tanrı dağı vb. ifadeleri kullanarak, Türkistan coğrafyasının bellek mekânlarını betimlemektedir.

Toktogul Satılganov'un "Kerbez" şiiri ile Âşık Veysel'in "Sazıma" şiirlerinde eşya ile kurulan ünsiyetin farklı şekillerde ifade edildiği görülmektedir. Her iki ozan da yaşamlarında karşılaştıkları zorlukları ve içsel dünyalarındaki duygusal bağları müzik aletleriyle olan ilişkileri üzerinden aktarmaktadır. Toktogul Satılganov, Kırgız halk müziğinin önemli bir simgesi olan kopuzunu (kerbez) halkına ve yaşamına dair duygu ve düşüncelerini ifade etmek için kullanırken, Âşık Veysel sazı ile benzer bir ilişki kurmaktadır. Veysel, sazını sırdaş ve dert ortağı olarak görmüş, ona duygusal derinlikte bir dostluk ve ünsiyet (bağlılık) geliştirmektedir. Bu iki ozan, müzik aletleri aracılığıyla kendi dünyalarındaki yalnızlıklarını, acılarını ve sevinçlerini dile getirmektedir.

Her iki eserde de "bülbül" ve "turna" gibi doğa motifleri kullanılarak, müzik aletlerine yüklenen anlam derinleştirilmektedir. Bülbül motifinin, Âşık Veysel'de sevgiliye hasret ve ayrılığı, Toktogul'da ise doğanın uyumunu simgelemesi dikkat çekicidir. Âşık Veysel'in sazına dair hissettiği derin bağlılık, nasihat ve vasiyet unsurlarıyla birleşirken, Toktogul Satılganov'da bu bağ daha çok halkına yönelik bir sorumluluk ve sadakat duygusu ile şekillenmektedir.

Âşık Veysel ve Toktogul Satılganov'un müzik aletleriyle kurdukları bağ, onların yalnızca bir müzisyen olarak değil, halk ozanı olarak toplumlarıyla derin bir ilişki kurmalarını sağlamaktadır. Her iki ozan da eserlerinde eşya ile ünsiyeti, yani müzik aletleriyle duygusal bir bağ geliştirmiş ve bu bağı şiirlerine yansıtmaktadırlar. Veysel için saz, sadece bir müzik aleti değil, aynı zamanda hayatının bir parçası, sırdaşı ve duygu dünyasının en güçlü dışavurumu olmaktadır. Benzer şekilde, Toktogul da kerbeziyle (komuz) bir dostluk bağı kurmakta ve onun aracılığıyla yaşamını anlamlandırmaktadır.

Âşık Veysel'in "Sazıma" şiirinde sazına verdiği anlamın, insan ilişkilerine olan benzerliği ve bir dost gibi görülmesi, tasavvufi inanışlarla da örtüşmektedir. Bu açıdan bakıldığında, sazın insanın iç dünyasını yansıtan bir araç olarak ele alınması, ona yüklenen değeri artırmaktadır. Toktogul Satılganov ise, yaşadığı zorlukları kerbezine dökerek onu bir arkadaş ve sırdaş gibi konumlandırmakta, kopuzu üzerinden halkına olan duygularını ve yaşam mücadelesini dile getirmektedir. Her iki ozanın da müzik aletlerine yükledikleri anlamların benzerliği, farklı siyasi ve tarihi dönemlerde yetişmelerine rağmen yaşamlarındaki ortak noktaları yansıtmaktadır.

Toktogul Satılğanov ve Âşık Veysel'in şiirlerinde eşya ile kurulan ünsiyet; iki ozanın da yaşamlarında önemli bir yer tutmaktadır. Her iki ozan da yaşadıkları zorluklar karşısında duygularını, müzik aletleri aracılığıyla ifade etmiş ve bu aletlerle duygusal bir bağ oluşturmuştur. Toktogul'un kerbezi ile olan ilişkisi, Kırgız halkı için bir sembol haline gelmiş ve halkına olan sevgisini bu bağ üzerinden aktarmaktadır. Âşık Veysel ise sazına olan bağlılığını, onun bir dost ve sırdaş olarak görmesiyle derinleştirmektedir. Şiirlerinde sazına hitap ederek dertleşen Veysel, onu hayatındaki zorlukların en büyük tanığı olarak değerlendirmektedir.

Her iki ozanın eserlerinde yer alan bülbül ve turna gibi doğa motifleri hem Türk edebiyatının hem de Kırgız halk edebiyatının derin anlamlar taşıyan sembollerini temsil etmektedir. Âşık Veysel'in turna motifini Alevî-Bektaşî inancıyla ilişkilendirerek kullanması, saziyle kurduğu bağa manevi bir derinlik kazandırmaktadır. Toktogul Satılğanov'un kerbezi ise, daha çok bir halk sembolü ve toplumsal dayanışmayı simgeleyen bir araç olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda, eşya ile kurulan duygusal bağların halk şiirindeki önemi dikkat çekmekte; bu bağların, bireyin iç dünyasındaki karmaşık duyguların ifade edilmesinde işlevsel bir rol üstlendiği görülmektedir.

Sonuç olarak, eşya ile kurulan ünsiyetin hikmeti, insanların çevreleriyle olan etkileşimlerini anlamaya ve bu etkileşimin insan hayatındaki önemini kavramaya yardımcı olan bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla her iki ozanın da müzik aletlerine duydukları bağlılık, iç dünyalarını dışa vurmalarının bir aracı olarak önemli bir yer tutmaktadır. Âşık Veysel'in sazına sıkıntılarını anlatması, Toktogul Satılğanov'un kerbezine kendilerine dost olarak gördükleri saz ve kopuzunu, yalnızca birer müzik aleti olmanın ötesinde, bu ozanların iç dünyalarının somut birer yansıması haline gelmektedir. Toktogul, kopuzuna derdini açarak yalnızlık ve acıyı dile getirirken, Veysel de sazına kendisini arkadaş olarak kabul edip, duygularını dışa vurmaktadır. Bu durum, eşya ile kurulan ünsiyetin, insanların içsel dünyaları ile dış dünyaları arasındaki etkileşimi nasıl somutlaştırdığını ve sanat aracılığıyla bu etkileşimi nasıl ifade ettiklerini gösteren bir örnektir. Toktogul ve Veysel'in şiirlerinde ve müziklerinde eşya ile kurulan bu bağ, halklarına duydukları sevgiyi, acıyı ve yaşamın zorluklarını aktarma biçiminde önemli bir yer tutmaktadır.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

Bu makale için etik kurul izni alınmasına gerek yoktur. Araştırma ve yayın etiğine uygun hareket edilmiştir.

Yazarların Makaleye Olan Katkıları

Makale tek yazarlıdır.

Destek Beyanı

Araştırma herhangi bir kurum veya kuruluş tarafından desteklenmemiştir.

Çıkar Beyanı

Makale tek yazarlıdır. Herhangi bir çıkar çatışması yoktur.

Kaynaklar

- Akın, B. (2020). Kopuzdan Telli Kur'an'a Türklerde Sazın Kültürel Serüveni ve Kutsallığı. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, İzmir.
- Akın, C. (2023). Yunus Emre ve Âşık Veysel'de Bazı Ortak Unsurlar Üzerine. *Cumhuriyet Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 47, 61-65.
- Aksoy, H. (2023). Âşık Veysel'in Vasiyeti: "Sazım Sen Kal Dünyada". *Folklor Akademi Dergisi*, 6(2), 815-823. <https://doi.org/10.55666/folklor.1318837>
- Artun, E. (2014). *Ansiklopedik Halkbilimi/Halk edebiyatı sözlüğü: Terimler-Motifler-Kavramlar*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Ceylan, Ö. (2003). Klâsik Türk Şiiri'nde Turna'ya Dâir. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*.
- Erol, A. (Der.). (2007). *Âşık Veysel Şatıroğlu*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları.
- Gedik, S. (2020). Âşık Veysel'in Şiirlerinde Vefa. *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademi Dergisi*, 3, 193-212.
- Korkmaz, E. (2005). *Alevilik ve Bektaşilik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Kökver, M. (2018). "Hatırlama" ve Kur'an'ı Bağlamda "Zikir". *Journal of Analytic Divinity*, 2(3), 48-62.
- MEB (2011). *Müzik Aletleri Yapımı Bağlama Ailesi Perde ve Genel ayarları*. Ankara: MEB Yayınları.
- Ögel, B. (1995). *Türk Mitolojisi (Cilt 2)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Özçelik, B. (2023). Anadolu Sahası Türk Halk Şiirinde Turna: Derdiçok Örneği. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 16(43), 1077-1099.
- Önal, M. (2007). İslam Düşüncesinde 'Hikmet' Kavramları. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 4, 113-122.
- Özdemir, C. (2019). Âşık-Saz İlişkisinde Geleneği Okumak: Âşık Veysel Örneği. *CUJOSS*, 43(2), 175-192.

Şimşek, E. (2016). Âşık Veysel'in Aşıklık Geleneğindeki Yeri Üzerine Bir Değerlendirme. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 9, 117-126.

Türk Dil Kurumu. (2023). Güncel Türkçe Sözlük. <https://sozluk.gov.tr>

Türkhan, İ. (2014). Kırgızların Ünlü Halk Ozanı Toktogul Satılğanov'un Doğumunun 150. Yılı Anısına. *Kardeş Kalemler Aylık Avrasya Edebiyat Dergisi*, 8(87).

Yudahin, K. K. (2011). *Kırgız Sözlüğü* (Çev. A. Taymas). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Extended Abstract

In the two poems examined, the relationship between nature and the reed comes to the fore Decently. While the aesthetics and artistic characteristics of the kopuz named "kerbez" are expressed in Toktogul Satylganov's poem, the inspiration given by the sounds of the reed as natural sounds that come from nature is emphasized in Aşık Veysel's poem.

The nightingale motif is present in both bards. Toktogul likens the sound of his kopuz to the impressive singing of a nightingale and uses this musical instrument as a symbol of his connection with his people. The "singing like a nightingale" of the kopuzu makes it perceived as a tool that expresses the feelings, sorrows and hopes of the people. Similarly, Aşık Veysel associates his reed with the nightingale motif and describes his voice as the voice of a friend who appeals to the human soul. The "warbling of his reed like a nightingale" becomes an emotional means of sharing and expressing his inner world. In this context, the association of both poets' musical instruments with the nightingale motif is considered as a common point of the symbolic meaning attached to these instruments. While Toktogul integrates with his people through the voice of his kopuz, Veysel sees his saz as a confidant who expresses his personal feelings. Thus, the nightingale motif functions as a metaphor that deepens the aesthetic and spiritual dimension of the bond that both poets have established with musical instruments.

Aşık Veysel sees her as a confidante and a means of sharing feelings by expressing her sorrows and feelings through her voice. Toktogul, on the other hand, uses his kopuz as a tool to express the social problems and common troubles of the people. While the individual bond established by Veysel with his reed is an internal means of expression, Toktogul's kopuzu is a symbol of being the voice of social messages and the people. In these aspects, both artists evaluate instrumental instruments not only as a musical instrument, but as a communication element that conveys their feelings and thoughts.

The nightingale motif stands out as a common theme that is often used in both folk literature and divan literature. For this reason, it is considered a natural preference for both bards to use the nightingale motif when referring to the musical instruments they play. In Turkish folk literature, this motif, which is often used by poets, is used especially to express feelings such as longing, sadness and separation. In addition to Aşık Veysel, the nightingale motif is included in Karacaoğlan's emotionally themed poems, Aşık Mahzuni Şerif's works, Yunus Emre's Divan and Mevlana's Mesnevi in different contexts in divan literature.

In Kyrgyz literature, especially the poetry of Toktogul Satylganov, Aali Tokombayev In the story The Secret of Küün, Coomart Bökönbayev's Koomuz, which deals with the life of Satılğanov In his work Küüsü, he emphasizes the value of kopuza in Kasım Kaimov's Novella Atay. The study of these works can also be a subject of study.

In Toktogul Satylganov's poem "Kerbez" and Aşık Veysel's poems "Sazıma", it is seen that the reputation established by goods is expressed in different ways. Both poets convey the difficulties they face in their lives and the emotional ties in their inner worlds through their relationships with musical instruments. Toktogul Satylganov uses his kopuz (kerbez), an important symbol of Kyrgyz folk music, to express his feelings and thoughts about his people and life, while establishing a similar relationship with Aşık Veysel sazı. Veysel has seen Saz as a confidant and a partner in trouble, and he is developing an emotionally deep

friendship and reputation (devotion) for her. These two poets express their loneliness, pain and joy in their own world through musical instruments.

The reputation established with the object in the poems of Toktogul Satylganov and Aşık Veysel holds an important place in the lives of both poets. Both poets expressed their feelings through musical instruments in the face of the difficulties they experienced and formed an emotional bond with these instruments. Toktogul's relationship with kerbezi has become a symbol for the Kyrgyz people and he transfers his love for his people through this bond. Aşık Veysel, on the other hand, deepens his devotion to saz by seeing him as a friend and confidant. Veysel, who gets worried by addressing his reed in his poems, considers him as the greatest witness of the difficulties in his life.

Nature motifs such as the nightingale and pike in the works of both bards represent symbols of both Turkish literature and Kyrgyz folk literature that carry deep meanings. Aşık Veysel's use of the crane motif by associating it with the Alevi-Bektashi faith gives a spiritual depth to the bond he established with his saz. Toktogul Satylganov's kerb, on the other hand, stands out more as a folk symbol and an instrument symbolizing social solidarity. In this context, the importance of emotional ties established with objects in folk poetry draws attention; it is observed that these connections take on a functional role in expressing complex emotions in the inner world of the individual.



Atf (cite): Çilmi, Mehmet (2024). Türkiye’de 1980 Sonrası Terör ve Zorunlu İç Göç Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme, *Kocatepe Beşeri Bilimler Dergisi*, 3 (2), 157-182. <https://doi.org/10.61694/kbbd.1600156>

Makale Türü: Teorik Makale | Paper Type: Theoretical Article

Türkiye’de 1980 Sonrası Terör ve Zorunlu İç Göç Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme

Mehmet ÇİLMİ¹

Türkiye’de 1980 Sonrası Terör ve Zorunlu İç Göç Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme

A Sociological Evaluation on Terrorism and Forced Internal Migration After 1980 in Turkey

Özet

Bu makale Türkiye’de 1980 sonrası Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde siyasi sebeplerle meydana gelen zorunlu iç göç olgusunu ele almaktadır. Özellikle 1990’lı yıllarda bölgede terör faaliyetleri artmış ve bu durum zorunlu göçün yaşanmasına kaynaklık etmiştir. “Devlet, terörle mücadelede ne tür politikalar benimsemiştir? Türkiye’de 1980 sonrasında Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde zorunlu kitlesel göçün gerçekleşmesinde temel sebepler nelerdir? Göç eden kişiler gittikleri yerlerde ne tür problemlerle karşı karşıya kalmıştır? Devlet yaşanan zorunlu göç olgusuna yönelik ne tür çalışmalar yürütmüştür?” şeklinde çalışmanın sorunsallıkları belirlenmiştir. Literatüre bakıldığında TBMM raporları, GÖÇ DER, Marcus, Açıkgöz ve Kurban gibi araştırmacıların bu konuda çalışmaları bulunmaktadır. TBMM, göçle beraber hak ihlalleri ve mağduriyetlerin giderilmesi anlamında meclise rapor sunmuştur. GÖÇ DER, göç edenlerin sayılarını tespit etmeye ve karşılaşılan sorunları araştırmaya çalışmıştır. Açıkgöz ise Van özelinden göç edenlerin mağduriyetlerini belirlemeye çalışmıştır. Yapılan çalışmalardan faydalanılarak halkın karşılaştığı zorluklar tüm etkenleriyle anlaşılabilir çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Kürt sorunu, Terör, Zorunlu Göç, Koruculuk, OHAL

Abstract

This article deals with the phenomenon of forced migration that occurred for political reasons in the Eastern and South eastern Anatolian region safter 1980 in Turkey. Especially in the 1990s, terrorist activities increased in the region and this situation led to forced migration. “What kind of policies has the state adopted in the fight against terrorism? What are the main reasons for the forced mass-migration in the eastern and South eastern regions of Turkey after 1980? What kind of problems did immigrants face in the places they went to? What kind of studies has the state carried out on the phenomenon of forced migration? The problematics of the study were determined. When we look at the literature, there are reports of the Parliament, researchers such as GÖÇ DER, Marcus, Açıkgöz and Kurban have studies on this subject. The TGNA presented a report to the parliament in terms of eliminating rights violations and grievances with immigration. GÖÇ DER has tried to determine the number of immigrants and to investigate the problems encountered. By making use of the studies, the difficulties faced by the people were tried to be understood with all their factors.

Key Words: Kurdish Problem, Terrorism, Forced Migration, Village Guard, OHAL

¹ Doktora Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Sosyoloji, mehmetcilmi@hotmailcom, 0000-0002-0195-5656

Makale Geliş Tarihi (Recieved): 11.12.2024 Makale Kabul Tarihi (Accepted): 28.12.2024

1. Giriş

Türkiye’de 1980 sonrası Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde ilk defa kitlesel zorunlu göç olgusuyla karşılaşmıştır. Özellikle bu göç 1990’lı yıllarda meydana geldiği için çalışmamızda bu yıllarda meydana gelen zorunlu göç ele alınmaktadır. Bu dönemlerde gerçekleşen zorunlu kitlesel göçün temel sebebi siyasal etkenlidir. Cumhuriyet tarihinde daha önce de isyanlar ve göçler yaşanmıştır. Şeyh Sait, Ağrı ve Dersim isyanları, Cumhuriyet politikaları temelinde ortaya çıkmıştır. Cumhuriyet döneminde bu ayaklanmalar bastırılabilmiştir. Bu sebeple, Cumhuriyetle beraber Kürtlerin merkezi siyasi yönetimle birtakım sorunlar yaşadığı söylenebilir (Nergiz, 2019: 1). 1980’li yıllardan sonra devletin terör unsurlarına yönelik politikaların şiddetlenmesinden dolayı daha büyük ayaklanmalar olmuştur. Bu ayaklanmalar halk nezdinde değil, örgüt nezdinde bir süreci beraberinde getirmiştir. Bu politikalar temelinde PKK ortaya çıkmıştır. Abdullah Öcalan öncülüğünde kurulan örgüt, Marksist-Leninist-sosyalist bir ideoloji çerçevesinde şekillenmiştir. Bayrak motiflerinde 'orak-çekiç' simgelerinin yer alması ve Öcalan fotoğraflarının arkasında Marks, Lenin gibi isimlerin bulunması bu olguyu pekiştirmektedir (Palabıyık, 2015: 519). Fakat PKK’nın benimsemiş olduğu bu ideolojiler, bölge halkının kültürel ve dinsel yapısıyla örtüşmemektedir.

Dış ülkelerle bağlantısı olan örgüt, eylemlerine halen devam etmektedir. Örgüt ve güvenlik güçlerinin çatışması sonucunda devlet yeni stratejiler geliştirmiştir. Devlet bu süreçte halkı korumak için koruculuk, OHAL, köy boşaltmaları gibi uygulamaları zorunlu kılmıştır. PKK, koruculuğu kabul eden köyleri tehdit etmeye başlamış ve devlet ise koruculuğu kabul etmeyen köylere kuşkuyla yaklaşmıştır (önceki “devlet” de koruculuğu kabul etmeyen köylere kuşkuyla yaklaşmıştır) (Yüceşahin ve Özgür, 2006: 20-22). PKK ve devlet ikilemi arasında sıkışan halk zorunlu olarak göç etmiştir. Bu göç olgusu ani ve düzensiz bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Bölge halkı, kendisine yakın güvenli kent merkezlerine kırdan göç etmiştir. Devlet göç esnasında halkı terörden korumaya çalışmıştır. Göç dalgasından rahatsızlık duyan örgüt, çatışmaları yoğunlaştırmıştır. Gittikleri yerlerde zorluklarla mücadele eden göçmenler, kentli insanların hayatlarını da olumsuz etkilemiştir. Özellikle göç edilen bölgelerde işsizlik ve yoksulluk artış göstermiştir. Hiç şüphesiz bu durumdan en çok olumsuz etkilenen göç edenlerdir. Devlet bu hak ihlali ve göç mağduriyeti karşısında yeni uygulamalar oluşturarak halka destek sağlamaya çalışmıştır.

Makale Türkiye’de 1980’li yıllarda yaşanan zorunlu iç göç konusunu ele almaktadır. 1980’li yıllardan sonra ülkenin Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde zorunlu iç göç olgusu meydana gelmiştir. O bölgelerde PKK ve güvenlik güçleri arasında çatışmaların yoğun yaşanması sonucu bölge halkı için tehditler artmış

ve güvenlik gerekçeleriyle halk zorunlu olarak yerlerinden göç etmek zorunda kalmışlardır. Doğu halkının yaşamış olduğu bu sıkıntılar üzerine saha çalışmaları ve birtakım araştırmalar gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmada da özellikle GÖÇ DER, Marcus, Açıköz ve TBMM tarafından gerçekleştirilmiş olan çalışmalardan faydalanılmış ve halkın sıkıntıları anlaşılacak istenmiştir.

2. Kürt Sorunu

Kürt sorunu, Türkiye'nin insani ve ekonomik kaynaklarına zarar veren, demokratik bir anlayışın yerleşmesini engelleyen ya da geciktiren, toplumsal refaha set çeken en temel ve sorunlardan bir tanesidir. Özellikle 2000'li yıllardan sonra Kürt sorunun ortadan kaldırılmasına yönelik geniş çaplı çalışmalar yapılmıştır. Kürtçe televizyon ve radyo programlarının yayına başlaması ile üniversitelerde Kürtçe bölümlerin açılması bu çalışmalardan bazılarıdır. Ciddi anlamda birçok eşitsizliğin ortadan kaldırılmasıyla birlikte özellikle 2015 yılından sonra Kürt sorunu kavramının literatürden kaldırıldığı ifade edilebilir. Bu çalışma, özellikle 1980 sonrasını ele aldığı ve 1990'lı yılların temel problemlerine odaklandığı için sorun kavramının kullanımı tercih edilmiştir. Çünkü Kürt sorunu ele alınan dönemin problem olarak temel kavramlardandır.

Her toplumsal varoluş kendi içinde bazı sorunları da beraberinde getirmektedir. Cumhuriyetin ilanı ile başlayan ve toplumun her alanına yansıtılan inkılâplar, yeni ulusun “var olmasını” ispatlama gayesi taşımaktadır. Modern çağa uygun olunması gerektiği düşüncesiyle Osmanlı'dan bağların koparılması da gerekli görülmüştür. Modern çağın parametresine uygun bir ulus devlet yapısı benimsenmeye başlanmıştır. Ancak ulus devlet anlayışı bazı sorunları da beraberinde getirmiştir (Acun, 1999: 157). Bu sorunların başında Kürt sorunu gelmektedir. Bu sorunun temelinde toplumun ana akım kimliğini oluşturan Türk ulusunu egemen kılan bir anlayışın benimsenmesidir.

Kürt sorunu çok boyutlu (siyasal, tarihsel, bölgesel vb.) bir sorundur. Milliyetçilik ideolojisi, ortaya çıkışıyla birlikte tüm dünyaya hızlı bir şekilde yayılmıştır. Modern dönemde ortaya çıkan milliyetçilik, devletlerde politik olarak işlev görmüştür (Karakas, 2000: 18-20). Milliyetçilik, modern döneme ait bir ideolojidir ve ulus devletin kurulmasının temel anlayışını yansıtmaktadır. Kimliği sürdürmek için ideolojik bir zemin oluşturmaktadır. Zaten 19. yüzyıl ideolojiler devri olarak bilinmektedir (Çilliler, 2015: 48-49). Devletin bir politika olarak benimsediği “etnisiteye dayalı milliyetçilik” görüşü, Türkiye'deki Kürt sorunun en temel sebeplerindendir. Cumhuriyetin kurucu kadroları, Osmanlı'nın yıkılma sebebini, çok kültürlü yapısından kaynaklandığını

savunuyorlardı. Dolayısıyla devletin tek ulus üzerine inşasına önem verdiler (Erdoğan ve Coşkun, 2008: 6-9). Bu tekçilik anlayışı Kürt sorunu gibi önemli bir olguyu da beraberinde getirmiştir.

Fransız devrimiyle birlikte ortaya çıkan ve tüm dünyaya yayılan milliyetçilik fikri, çok etnik yapıli devletlerde önemli değişimlere sebep olmuştur. O dönemlerde oldukça zayıflamış olan Osmanli devleti bu fikirden doğrudan etkilenmiştir. İlk milliyetçi hareketlerle Osmanlı'dan ayrılan etnik gruplar Sırp lar ve Macarlar olmuştur. Diğer etnik yapıli uluslar ise Müslüman olarak birleşik kabul edilmekteydi. Araplar, Çerkezler, Lazlar ve Kürtler, Türklerle birlikte tek bir İslam cemaati içinde kategorize edilmekteydi (Alaca, 2018: 1194). Fakat milliyetçilik akımıyla birlikte yeni bir inşa gerekmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasıyla modern bir Türkiye Cumhuriyeti inşası planlanmaktaydı. Türk ulusunun oluşma sürecinde subaylar ve önde gelen bazı bürokratlardan oluşan o dönemin entelektüel seçkinleri bir Türk ulusu kimliğini oluşturmayı amaçlayarak, Osmanlı'nın yerine yeni bir egemen sınıfın oluşmasında önemli rol oynadılar (Kirişçi ve Winrow, 2000: 13-14).

Türk ulusuna dayalı bir devlet oluşumunun başarılı olabilmesi için inkâr ve asimilasyon gibi politikalar benimsenmeye başlanmıştır (Nergiz, 2019: 2). Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren süren inkâr politikası, Kürtlerin aslında Türk oldukları yönündeki tezler üzerine kurulmuştur (Alaca, 2018: 105). Şeyh Sait ayaklanması akabinde başlayan Türklük merkezli laik devlet yaklaşımı, Menemen Ayaklanmasından sonra devletin temel ideolojisi haline gelmiştir. 1930'lı yıllardan itibaren ulus devletlerin paradigması olan tek devlet, tek ulus, tek bayrak ve tek dil anlayışı sıkı bir şekilde benimsenmiştir (Alaca, 2018: 1206). Bu anlayış 1960 darbesiyle uç noktalara ulaşmıştır. Türk ırkı üzerinden yeni bir tarih inşası hedeflenmekteydi (Çilmi, 2022: 72). Bu anlayış Şeyh Sait isyanı, Menemen olayların yaşanmasına sebebiyet vermiştir.

1960 darbe yönetimi Kürt sorunu hakkında sert tedbirler almıştır. Bu sert tedbirlerin başında Kürt etnisitesinin inkârı gelmektedir. Örneğin Devlet Planlama Teşkilatı'nda hazırlatılan raporda "kendini Kürt sananlar" ifadesi kullanılmıştır (Ceylan, 2012: 3). Keza, yakın tarihe kadar mahkemelerde Kürtçe, belirsiz bir dil olarak kabul edilmekteydi. Dolayısıyla bu inkâr politikası, Kürtleri Türk sayıp Türkleştirme gayesini taşımaktadır. Tüm bu politikaların benimsenmesinin temelinde ise şunlar yatmaktadır:

"Aynı devlet içinde farklı etnik gruplar ya da uluslar var olmaya devam ettiklerinde, ulus inşası özellikle sorunlu olabilir. Bu ayrı gruplar, başka biri – bu durumda egemen etnik grup –

tarafından kontrol edildiğini düşündükleri devletin merkezi yetkilerinin kıskırttığı asimilasyon ayrımcılık politikalarına karşı çıkabilirler. Asimilasyon ve modernleşme ile ulus inşası ve devlet inşası arasındaki bağlantılar karmaşık bir manzara oluşturabilir. Yeni kurulan bir devletteki egemen etnik grup, modernleşmeyi yeni devletin ideolojisinin kilit ilkesi haline getirerek, diğer etnik gruplardan insanların desteğini de kazanabilir” (Kirişçi ve Winrow, 2000: 15).

Dolayısıyla bu yeni inşa da ötekiler, yani Türk ulusu dışındaki etnik gruplar için bir tehdit oluşturmaktadır. Tehdit unsurlarına karşın inkâr ve asimilasyon politikaları uygulanmıştır. Asimilasyon politikasıyla, Türk ulusu dışındaki etnik grupların tüm pratiklerinin (kültür, dil, eğitim, ibadet vb.) ortadan kaldırılması amaçlanmıştır. Keza eğitim dilinin Türkçe olması, resmi dilin Türkçe olması, dini pratiklerde diyanetin benimsediği temel mezhebin Hanefi olması, bu kanyı destekleyecek niteliktedir.

Osmanlı İmparatorluğu çok dinli, çok dilli, çok etnik miraslı bir yapıya sahipti. Türkiye Cumhuriyeti ise dönemin sosyo-politik şartlarının da etkisiyle Osmanlı'nın bu çok yapılı mirasını reddederek, Türklük vurgulu ulus-devlet ideolojisi üzerine inşa edilmiştir (Çilmi, 2022: 73). Erken Cumhuriyet döneminde, toplumun tüm kesimlerinin üst bir Türk kimliği altında yaşaması öngörülmüşse de uygulanan politikalarla, diğer kimlikler dönem dönem göz ardı edilmiştir. Ayrıca diğer kimliklerin farklı kültürel hak ve talepleri o dönemin siyasi, askeri, vb. yapılar tarafından bölücülük vb. gerekçelerle yasaklanmıştır. Bu yasaklar, kısa sürede tepkisel hareketlerin oluşmasına yol açmıştır. Özellikle Kürt kimliği konusu, Kürt sorununda önemli bir etken olduğu görülmektedir (Altun, 2013: 45).

Bir sorunun çözülebilmesi için o sorunun iyi anlaşılması ve doğru tanımlama yapılması gerekmektedir. Bu doğrultuda, Türkiye’de Kürt sorunu hakkında, böyle bir sorunun olmadığı, finansal bir sorun olduğu, terör veya bölücülük sorunu olduğu ya da bir etnik ve kimlik sorunu olduğu yönünde farklı siyasal görüşler bulunmaktadır. 12 Eylül 1980 darbesiyle birlikte Kürt etnisitenin inkâr edilmesinin daha da netleşmesi ve genel politika haline gelmesiyle birlikte, bu etnisitenin ayrılıkçı ve bölücü bir harekete yol açtığı algısı ortaya çıkmıştır. Zamanla bu sorun, PKK ile özdeşleştirilmiş ve çözümün, PKK'nın bitirilmesiyle mümkün olacağı anlayışı benimsenmiştir. Bu tür yorumların yanı sıra Kürt sorununun etnik bir meseleden ziyade bir demokratikleşme meselesi olduğunu ifade eden Turgut Özal, diğer liderlerden farklı olarak Türkiye'nin demokratikleşmesi için Kürt sorununun çözülmesi gerektiğini vurgulamıştır. Dolayısıyla Türkiye'nin demokratikleşmesini

Kürt sorununun çözülmesine bağlayan Özal, Kürt sorunun çözümünde de farklı perspektife sahip olduğu görülmektedir (Uçar ve Akandere, 2017: 367-368). O dönemlerde yönetimi elinde bulunduran tabakanın da sorunun teşhisine yönelik gerekli doğru adımları atamadıklarından dolayı bu sorun kendi iç dinamikleri içerisinde büyümüştür. Kültürel, ekonomik, etnik, siyasi, sosyolojik, ideolojik gibi birçok kaynağı bulunan Kürt sorunu, uzun süre Türkiye'nin gündeminde yer almıştır.

3. PKK'nın Ortaya Çıkışı

Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren Türkiye'nin bir Kürt sorunu bulunmaktaydı ve bu sorun, kendi iç dinamikleri içinde sürekli gelişim göstermiştir. Kürt sorunu, farklı aktörlerin sahnede olduğu çok yapı ve karmaşık bir sorundur. Bu sorun hem bir entegrasyon temelinde hem de bir güvenlik sorunu olarak ele alınmıştır. PKK'nın tehditlerinin artmasıyla birlikte, sorun daha çok güvenlik düzeyinde değerlendirilmiştir. PKK, Kürt halkının demokratikleştirilmesi, özgürleştirilmesi vb. söylemler temelinde ortaya çıkmıştır. Böylece güvenlik anlayışı sorununun hâkim olduğu 1990'lı yıllar boyunca OHAL yönetiminde Kürt sorunu teröre indirgenerek yönetilmeye çalışılmıştır (Palabıyık, 2015: 521). Tan (2008: 67), Kürt sorununu bir terör sorunu olarak görenler askeri ve güvenlik tedbirinden başka bir şey yapmadıklarını ifade etmektedir. O dönemlerde askeri uygulama dışında bir anlaşmaya yanaşılmamıştır. Terör sorunu olarak ele alınan Kürt sorunu çözüme kavuşmamış ve zamanla Türkiye'nin kangren bir sorunu haline gelmiştir. Bu sorun özellikle 2015 yılından sonra Kürt olgusu ve PKK sorunu olarak ayrılmıştır.

Beşikçi (1991: 54-60) PKK'nın düşünce zemininde, Kürtlerin Ortadoğu'da büyük bir nüfus çoğunluğuna sahip olmalarına rağmen hak ettikleri bir statüye sahip olmadıklarını belirtmektedir. Ayrıca, bölgede zulüm ve zorlayıcı davranışların Kürtler arasında yaygınlaştırılmasının kabulünün mümkün olmadığı anlayışı hâkimdir. Bununla birlikte Kürt halkının insanlık içindeki onurlu yerini alması gerektiği vurgulanır. Dolayısıyla PKK'nın ortaya çıkışı Kürt sorunu temelinde olduğu belirtilmektedir.

Fakat PKK'nın düşünce zeminine bakıldığında, benimsemiş olduğu ideolojinin Kürt halkının düşünceleriyle bir zıtlık içinde olduğu görülmektedir. Kürt halkı dini inançları önemseyen bir topluluktur. PKK ise dini inançları benimsemeyen bir yapıya sahiptir (Sambur, 2008: 95). Bir tarafta dini ritüellere sahip, muhafazakâr bir yapıdaki halk varken, öte yanda sosyalist düşünceyi ideolojik hale getirmiş bir örgüt bulunmaktadır.

PKK, Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde yaşanan kompleks durumdan faydalanaarak, Marksist-Leninist anlayış doğrultusunda birleşik bir Kürdistan devleti kurma amacıyla 1984 yılından itibaren silahlı eylemlere başlamıştır. Bu örgütün lideri Abdullah Öcalan'dır. Ancak, 1999 yılında tutuklanan Öcalan'ın ardından örgüt, yeni ideolojiler benimsemeye başlamıştır. Örgüt bu ideolojiler doğrultusunda siyasal alan çalışmalarını başlatmıştır. Sivil katliamlar da gerçekleştiren örgüt terör olarak anılmaktadır. Günümüzde örgütün temelinde ulus-devleti ortadan kaldırmak düşüncesi bulunmaktadır. Türkiye'de siyasi aktörlerin sık değişmesi, örgüte karşı alınan güvenlik önlemlerinde sürekli farklılıklara yol açmıştır. Örgüte karşı istikrarlı bir devlet politikası uygulanamamıştır. Aynı zamanda belli amaçlarla kurulan örgüt de kendi belirlemiş olduğu ideolojik çizgisini sürekli olarak değiştirmiştir (Sökmen, 2012: 26-32). Birtakım siyasi amaçlarla ortaya çıkan örgüt, uluslararası bağlantıları sayesinde amacına ulaşabilmek için günün şartlarına uygun davranabilmiştir.

PKK terör örgütünün oluşumunda Türk solunun oldukça önemli bir payı olduğu görülmektedir. Türk solu, devlet politikalarının önemli bir bölümüne yüksek sesle muhalefet edebilmiştir. Kürt eylemci aktörler, Türkiye'de değişim yaratmanın ve demokratik hakların elde edilmesinin ancak iki halkın birlikte çalışmasına bağlı olduğuna inanmaktaydılar (Marcus, 2015: 39-50). İlerleyen zamanlarda Türk solunun hakiki bir Kürt programına sahip olmadığını anlasalar da eylem yapma tecrübelerini, mitingler düzenleme, işleyiş vb. tecrübeler Türkiye solu içerisinde edinmişlerdir.

1980'lerde tutuklu Kürt aktörler birtakım işkencelere maruz kalmışlardır. 21 Mart 1982'de PKK tutuklusuz Mazlum Doğan, hapishane koşullarını protesto etmek amacıyla kendini asmıştır. Aynı şekilde birkaç PKK tutuklusuz daha kendini yakarak öldürmüştür. Bu olaylar, o dönemde izlenen yanlış politikalara karşı bir tavır niteliği taşımaktadır. Eylemciler devletin ihlallere son vermesi talebiyle bir ölüm orucu başlattılar. Bu tür vakaların oluşmasıyla birlikte PKK'nın silahlı mücadele kararları da pekişmekteydi. Böylece örgüt, 1984 yılında ilk silahlı saldırısını (Siirt-Eruh) gerçekleştirmiştir (Marcus, 2015: 39-114).

PKK'nın ortaya çıkışını geçmişin bazı aktör ve ideolojilerine bağlamak mümkündür. 19. yüzyıl bir ideoloji yüzyılı olarak karşımıza çıkmaktadır. Benimsenen ve uygulanan her politika, beraberinde farklı sorunlar getirmiştir. Özellikle, devlet politikasında sağ ve solun karşı karşıya getirilmesi sürecinde, Kürt sorunu önemli bir başlangıç olmuş ve PKK'nın oluşumuna zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla PKK terör örgütünün esinlendiği ana kaynağın Türkiye'deki devrimci hareketler olduğunu belirtebiliriz. Öcalan, özellikle kırsal bütünleşmenin alt yapısını oluşturmak için Devrimci Doğu Kültür

Ocakları (DDKO) adında kurulan yapılarla hareket etmiştir. Aslında, bölgedeki insanların yalnızca kendi işleriyle meşgul olmaları nedeniyle, Öcalan'ın başlattığı hareket, Marx'ın komünal manifestoda bahsettiği devrim anlayışından ilham alarak, halkın kulağına devrimi fısıldamaya benzetilmektedir. Beşikçi, DDKO'nun etkisinin çabuk hissedildiğini belirtmektedir. Türkiye'de sol hareketlerin en önemli figürleri arasında Deniz Gezmiş, Mahir Çayan, Yusuf Aslan vb. isimler bulunmaktadır (Marcus, 2015: 39-114). Öcalan'ın Deniz Gezmiş'in sosyalist-devrimci düşüncelerinden etkilenmiş olduğu ve bu paralelde örgüt yapısını şekillendirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

PKK terör örgütünün önceki bayrak motiflerinde “orak-çekiç” figürleri yer almaktadır. Ayrıca, Öcalan'ın bazı fotoğraflarının arkasında Marx, Engels ve Lenin'in resimleri bulunmaktadır. Bu şekilde, PKK'nın gücünü bu figürlerden aldığı ima edilmektedir. Daha sonraki dönemlerde, bu motifler değiştirilmiş ve tek yıldızlı kırmızı bayrağa dönüştürülmüştür (Palabıyık, 2015: 518-520). Önceleri sosyalist bir ideolojiyi benimseyen Öcalan, zamanla etnik bir ideolojiye yönelmiştir. Örgütler, varlıklarını sürdürebilmek için zamanın şartlarına uyum sağlamak zorundadır. Dolayısıyla PKK da bir dönüşüm sürecinden geçmiş ve yeni bir ideolojik yapılanmaya bürünmüştür (Soner vd., 2017: 10).

PKK terör örgütünün benimsemiş olduğu sosyalist anlayış, Kürt halkının değerleri ve muhafazakâr yapısıyla örtüşmemektedir. Bu nedenle, halktan tam anlamıyla örgüte destek, sadakat ve bağlılık beklenemezdi. Ancak, tarihsel açıdan bakıldığında, devlet rejiminin Kürtlere yönelik politikaları sebebiyle, Kürtlerin PKK örgütüne katılımının hızlandığı ve PKK'nın oluşumu ile gelişimine kaynaklık ve destek sağladığı görülmektedir. Özellikle İsmet İnönü'nün, 1925'te Şeyh Said ayaklanmasının bastırılmasından sonra benimsediği politikalarla Kürt halkına bakışın değiştiğini göstermektedir. Türklere ve Türkçülüğe muhalefet edilecek her şeyi kesip atılacağını belirten anlayış çerçevesinde zorunlu iskân başlamış ve Kürtlerin yoğunlukta yaşadıkları bölgelere göçmen Türkler yerleştirilmeye çalışılmıştır (Kazan, 2015: 148-149).

Türkçe dışında farklı bir dil konuşmanın ve Kürtçenin yasaklanması, bölgelerdeki yer adlarının Türkçeye çevrilmesi ve bürokrasideki köklü dönüşümler, 1925'te benimsenen yönetim politikalarının ürünüdür. Kürtçeye ve Kürt kültür sembollerine dahi her şey, bu dönemde yasaklanmıştır (Kazan, 2015: 149). 1925'te yasaklanan Kürtçe, 1980'lere kadar zamanla esnese de 12 Eylül rejimiyle yeniden yasaklanmıştır. İnsanların anadilinin yasaklanması ve kendi dillerini kullandıkları için cezalara maruz kalmaları büyük travmalara sebebiyet vermiştir. Kürtlerde kimlik problemi büyürken bu durum aynı zamanda Kürt milliyetçi damarın gelişmesine de kaynaklık etmiştir (Kazan,

2015: 149). Bu durum PKK'nın taraftar bulmasını kolaylaştırmıştır. Dolayısıyla, Kürt halkının PKK'nın değer ve yargılarını benimsememesine rağmen, PKK'nın asıl esin kaynağının Kürt halkı olduğu bilinen bir gerçektir.

Konjonktürel şartlara bağlı olarak değişim yaşayan örgüt, zamanla Kürt halkının değerlerini göz ardı etmiş ve tamamen kendi ideolojik saplantıları doğrultusunda hareket etmeye başlamıştır. Bu durumun yaşanmasında emperyal devletlerin etkisi oldukça önemlidir. Emperyal devletler ve uluslararası sermaye, insan kanı üzerinden rant elde etmeye çalışmaktadır. Bu durum terör örgütlerinin beslenmesini gerekli kılmaktadır (Kazan, 2015: 73). Zamanla tamamen uluslararası devletlerin kontrolüne giren PKK, sosyalist ideolojiler benimsemiş ve içinden doğduğu halkın istek ve değerlerini önemsememeye başlamıştır. Bu durum, halktan örgüte olan desteğin kesilmesine ve halkın huzur arayışlarını örgüt dışında aramasına neden olmuştur. Özellikle 2000'li yıllardan sonra devlet kütlere yönelik farklı anlayışlar geliştirmiştir. 1990'lı yıllarda Kürt sorununun PKK'ya indirgenerek ele alınması, zamanla değişime uğramıştır. Kürt olgusu ve örgüt farklı olarak ele alınmaya başlanmıştır. Devlet, örgüt karşısında bazı önlemler almış ve bazı politikalar benimsemiştir.

4. Devletin Benimsemiş Olduğu Politikalar

4.1. Koruculuk Sistemi

Köy koruculuğu sistemi ilk olarak 1924 yılında ülkede uygulanmaya başlanmıştır. Köylerde insanların malını, canını ve ırzını korumak için muhtar emrinde köy korucuları belirlenmiştir. Zamanla uygulama esnetilip göz ardı edilse de 1980 sonrası terör olaylarının artmasıyla birlikte özellikle Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde köy koruculuğu sistemi 1985 yılında yeni düzenlemelerle uygulanmaya konulmuştur (Karataşoğlu ve Akpınar, 2011: 369). PKK terör örgütüyle mücadelede, köy korucularına maaş bağlanarak bu yapının sürekli hale getirilmesi ve sayıların artırılması hedeflenmiştir. Vatandaşın kendini güvende hissetmesi açısından önemli bir durum olacağı hedeflenmiştir. Köy koruculuğun esasları da yasal maddelerle belirlenip yürürlüğe girmiştir. Korucuların silahlı olmaları ve onlara karşı gelmenin jandarmaya karşı gelmekle eşdeğer sayılması, koruculuğun yetkilerini belirlemiştir (Şeker, 2013: 169). Korucuların silahlandırılmasıyla birlikte askeri yapıya benzer sivil bir yapı oluşturulmaya çalışılmıştır. Özellikle Güneydoğu'da 70 binden fazla korucuyu bünyesine alan güvenlik kuvvetleri, terör örgütü ile mücadelede önemli bir avantaj sağlamıştır.

Geçici köy korucuların tam anlamıyla sayılarına ulaşmak güçtür. Genel olarak elde edilen bilgiler ışığında 1985 ile 2009 yılları arasında 123 bin köy korucusunun görev yaptığı ifade edilmektedir. Güvenlik durumunun seyrine göre zamanla bu sayının düştüğü görülmektedir. İçişleri bakanlığı bilgilerine göre Mart 2009'da 48 bin kadrolu ve 23 bin gönüllü köy koruculuğu bulunmaktadır (Göç Der, 2013: 2-3).

Köy koruculuğu, genellikle güvenlik olaylarının arttığı kırsal kesimlerde uygulanmaktadır. Özellikle 1980'lerden sonra, doğu bölgelerinde güvenlik tehdidinin artmasıyla, birçok şehirde bu sistem uygulanmış ve korucuların sayıları artırılmıştır. Bu uygulama; Batman, Bingöl, Bitlis, Diyarbakır, Hakkari, Siirt, Şırnak, Tunceli, Mardin, Muş, Adıyaman, Ağrı, Ardahan, Elazığ, Antep, Maraş, Kars, Iğdır, Malatya, Urfa şehirlerinde uygulanmıştır (Karataşoğlu ve Akpınar, 2011: 368-369). Bunlar arasında en çok köy koruculuğu bulunan iller sırasıyla Şırnak, Hakkâri ve Bitlis'tir (Göç Der, 2013: 3). Bu belirleme güvenlik politikası çerçevesinde olmaktadır.

Güvenlik politikasının yanı sıra köy korucularının toplumsal huzura tehdit saçtığı, toplumsal güvensizlik ortamına sebep oldukları da görülmüştür. İHD tarafından yayımlanan rapora göre 1990 ve 2009 yılları arasında korucuların sebep olduğu hak ihlalleri ortaya çıkmıştır. 38 köy yakma, 14 köy boşaltma, 12 taciz ve tecavüz, 22 kaçırma, 294 silahlı saldırı, 183 cinayet, 259 insan yaralama, 50 infaz etme, 70 gasp etme, 562 kötü muamele ve işkence etme, 59 gözaltı uygulama, 9 intihara sebep olma, 17 orman yakma gibi köy korucuların sebep olduğu resmi suçlardır (İHD, 2009). Ayrıca bunlar arasında PKK yardım edenler de bulunmaktadır (Şeker, 2013: 179).

Göç Der ve İHD, yayınladıkları çalışmalarda korucuların köy yakma, taciz ve tecavüz, insan kaçırma, silahlı saldırı ve işkence gibi olumsuz eylemlerde bulduklarını beyan eden veriler paylaşmıştır (GÖÇ DER, 2013: 9-10; İHD, 2009: 9). Köy korucuların işlemiş olduğu bazı suçlarla ilgili tespitli veriler de yayınlanmaya başlanmıştır. Bazı korucuların bu tür suçları işledikleri ve bazılarının da PKK'ya yardım ettikleri belirlenmiştir (Şeker, 2013: 169-179). Böylece korucu seçilen bireylerden bazılarının birtakım hak ihlallerinde bulunmaları sebebiyle arzulanan halkla bütünleşmenin gerçekleşmediği ifade edilebilir. Kısmen devletin amaçlarından biri olan köy halkından korucu seçilmesi, aynı zamanda halk arasında bütünleşmeyi sağlamaktı. Ancak bu tür durumların yaşanması nedeniyle bu hedef başarılamamıştır. Dolayısıyla halkın çoğunluğu koruculuk sistemine yanaşmamışlardır. Keza bir taraftan da PKK'nın koruculuk sistemine karşı tehditlerinden kaynaklı halkın çoğunluğu koruculuktan çekinmiştir.

GÖÇ DER'e (2013: 1) göre devlet, Doğu ve Güneydoğu'da güvenlik güçleriyle beraber köy fertlerini de silahlandırarak PKK'ya karşı birlikte bir mücadele amaçlamaktaydı. Böylece, örgütün köylere inip köylüden destek almasını engellemeye çalışmıştır. Lakin örgüt korucuların devletten ayrılmaları için sürekli notlar bırakıyor ve tehditlerde bulunuyordu. Bu notların karşılık bulmamasına karşın silahlı çatışmalar gerçekleşiyordu. Terör örgütünün tehditleri ve korkuları nedeniyle, birçok kişi koruculuk sistemini kabul etmemiştir. Kabul eden köylerde silahlı çatışmalar yoğun olarak yaşanmaktaydı. Bu durum, korucularla birlikte köylüleri de savaş durumuyla karşı karşıya bırakmıştır.

PKK terör örgütü, koruculuğu kabul eden Mardin'in bir köyüne saldırı gerçekleştirmiştir. Korucularla birlikte çocuk ve kadınlar da öldürülmüştür. Bu durum, koruculuğu kabul eden köylerle birlikte diğer köylülerin de risk altında kalmasına yol açmıştır. Öte yandan, koruculuğu kabul etmeyen köyler de devletin baskısıyla karşı karşıya kalmıştır (Marcus, 2015: 159-160; Açıköz, 2019: 133). Bu olaylar sebebiyle koruculuktan ayrılanlar ya da sayıca azalmalarına karşın devlet maaşları yükseltme politikası benimsemiştir. Devletin koruculuk sistemini uygulamasındaki temel amacı, PKK'nın bölgedeki gücünü azaltmak ve o bölgelerde PKK'nın tek güç olma eğilimini yenmektir. PKK, korucuları dava haini olarak görmüş ve birçok kişiyi infaz etmiştir. Devlet, PKK'nın bölgedeki tek güç olma eğilimini kırmakla beraber bazı bölgelerde oluşan güvenlik açığını da yerel halkı silahlandırarak kapatmaya çalışmıştır. İlk yıllarda amaca uygun yürütülen ve köylüyü kısmen rahatlatan bu sistem, 1990'larda PKK terör örgütünün faaliyetlerinin artmasıyla bazı çözümler yaşamıştır. Geçici köy koruculuğu uygulaması birçok başarıyı beraberinde getirmişse de politikanın getirmiş olduğu olumsuzluklar, sistem içerisinde korucuların neden olduğu bazı hak ihlalleri gibi sebeplerle bu uygulama değerlendirildiğinde başarısız olduğu söylenilebilir. Köy koruculuğu sistemiyle güvenlik alanının genişletilmesi amaçlanmaktaydı. Ancak pratikte korucuların uyguladıkları gayrimeşru eylemler, hak ihlalleri, baskı ve zorbalıklar gibi davranışlar sebebiyle uygulama nihai amacına ulaşamamıştır (Arap ve Erat, 2015: 73-93). Tüm süreçleriyle değerlendirildiğinde koruculuk sisteminin güvenlik işlevini yerine getirmenin aksine, kuşku ve güvensizlik ortamının artmasına neden olduğu görülmüştür. Korucuların pratikteki eylemleri, devlet ilkeleriyle bağdaşmayan ve antidemokratik bir oluşum olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca dikkat edilmesi gereken diğer bir faktör de devletin halka korucu olmaları yönündeki baskılarıdır (Açıköz, 2019: 133). Devlet ve PKK ikilemi arasında kalan halk, göçe maruz kalmıştır.

4.2. Olağanüstü Hal Uygulaması (OHAL)

Terörle mücadelede koruculuk sisteminin yanı sıra OHAL kanunu da uygulanmıştır. Açıkça belirtmek gerekir ki, güvenlik gerekçesiyle benimsenen koruculuk ve OHAL kanunu, bölgeye huzur getirememiştir. Bölgeye uygulanan bu politikalar, güvenlik yerine güvensizlik ortamı oluşturmuştur. Bölgede 1980'lerde ilan edilen sıkıyönetim yerini OHAL'e bırakmıştır. PKK'nın 1984'te silahlı eylemlere başlamasıyla birlikte devlet koruculuk ve OHAL uygulamalarını benimsemeye başlamıştır. Koruculuk sistemi ilk olarak Siirt'in Eruh ilçe ve köylerinde 4 kişinin gönüllü olmasıyla başlamıştır. Devlet, koruculara sağlık, sosyal yardımlaşma gibi olanaklar da tanımıştır. Ayrıca çatışmalarda yaralanan ve şehit olanlara da 'Nakti Tazminat Kanunu'ndan' faydalanma imkânı sağlamıştır. (Ceylan, 2012: 6). Olağanüstü hâl durumunda koruculara bu hakların tanınması, korucuların bölgede rahat hareket etmesine ve anti demokratik tavırlar benimsemelerine de zemin hazırlamıştır.

OHAL uygulamasıyla yönetilen şehirlerde insanlar yeterince bıktırılmış ve yorgun düşürülmüştür. Belli zaman dilimlerinde tarlalarına gidebilme, dışarıdaki ihtiyaçlarını kısıtlı olarak giderebilme, belli saatlerden sonra dışarı çıkamama gibi baskılar söz konusuydu. Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü (2006: 25), Olağanüstü Hal Uygulamasının (OHAL) 1982 Anayasası'yla, demokrasiyi yıkmaya veya özgürlükleri kısıtlama gibi şiddet hareketlerinin ortaya çıkması veya şiddet yöntemiyle kamu düzeninin zarar görmesi durumlarında OHAL yasası doğrultusunda bölgedeki valilere geniş yetkiler tanıdığını belirtmektedir. Böylece olağanüstü hâl valisine, hükümete göre yanlış görülen tüm alanlara yasak getirme yetkisi tanınmıştır. Vali, aynı zamanda iç sürgün gerçekleştirebilir, yayınları kapattırabilir, herhangi bir ön bildirimle gitmeksizin köyleri boşalttırabilirdi. Bunlar ve bunlara benzer birçok geniş yetki, OHAL yönetimince valilere tanınmıştır.

1980'li yıllardaki yönetim anlayışının benzer uygulamaları daha eskilere dayanmaktadır. Örneğin, 1925-1937 arasında ortaya çıkan Şeyh Sait gibi isyanlar askeri müdahalelerle bastırılmıştır. Bu durumun toplumsal travmatik boyutu da Kürt sorununa kaynaklık etmiştir. Ortaya çıkan isyanlar sebebiyle Doğu ve Güneydoğu bölgeleri müfettişliklere ayrılmıştır. Doğu bölgelerinde gerçekleşen ayaklanmalar, Umumi Müfettişliklerin tarihi açısından önemli bir dönüm noktası oluşturmaktadır. Nitekim ilk Umumi Müfettişlik' in kuruluşu da 1927 yılına dayanmaktadır (Bulut, 2015: 91). Zamanla esnetilen bu uygulama, yeni düzenlemelerle birlikte 1985 yılında tekrar faaliyete girmiştir. Bölgedeki generallerin geniş yetkilerle donatılması, o bölgelerin uzun süre normalleşmesinin önüne set çekmiştir (Kazan, 2015: 149-151).

Umumi müfettişlikler, ilgili dönemin olağanüstü şartlarıyla baş etmek için ortaya çıkmıştır. Bu ihtiyaçların başında güvenlik sorunu gelmektedir. Doğu bölgelerinde vuku bulan isyanları engelleme-bilmek için umumi müfettişlikler, alternatif yöntemlerin başında gelmektedir. Yürürlüğe giren müfettişlik kurumlarının belirli bir süresinin olmaması, geniş yetkilerle donatılması, müfettişliklerin kendi mantığı dâhilinde kimseye danışmadan kararlar alabilmesi gibi özellikler bazı hak ihlalleri söylemlerini beraberinde getirmiştir. Hak ihlallerinin yaşandığına dair söylemler ve tutanaklar dönemin muhalif milletvekilleri tarafından ve gazetelerde dile getirilmeye başlanmıştır (Bulut, 2015: 104-105).

Müfettişliklerin gasp ve cinayetlere kaynaklık ettikleri gibi suçlamalar dönemin muhalif bürokratları tarafından iddia edilmiştir. Yine bu iddiaların yanı sıra müfettişliklerin birçok yolsuzluklara da karıştıkları dillendirilmiştir. Birinci Umumi Müfettişlikler bölgesinde 1946 yılında gerçekleştirilen memur evleri inşaatları bunlardan birisidir (Bulut, 2015: 106). Bu inşaatların ihalesinde lüzumsuz birçok para harcandığı, 6,5 milyonluk maliyet yerine 10 milyonluk para harcandığı şeklinde yazılar gazetelerde yer almaya başlamıştır. Adalet Bakanlığı arşivlerinde bu tür iddialar için adli işlemler bulunmamasına rağmen, bu tür vakaların yaşandığı ile ilgili düşünceler güçlü durmaktadır. Bu sebeplerden dolayı özellikle doğu bölgelerinde umumi müfettişlikler ana tartışmaların odağında yer almıştır. Geniş yetkilerle donatılan müfettişlikler görev ihlallerine sebep oldukları anlaşılmaktadır. 1980'lere kadar yöneticilerin bölgenin sorunlarına yeterince eğilemedikleri görülmektedir.

TBMM (1996: 2) raporunda, "Köy ve mezarların bir bölümünün PKK terör örgütünün baskısının vermiş olduğu güvensizlik ortamı sebebiyle köylerin boşaltılmış olduğu bilinen bir gerçekliktir" şeklinde ifade etmektedir. Devletin temel varlık sebebi ülke bütünlüğünü, güvenliğini, huzuru, hukuk eşitliği ve üstünlüğünü sağlamak ve demokrasiye işlevsellik kazandırmaktır. Dolayısıyla devlet, PKK'ya karşı güvenli bir ortam sağlamak amacıyla bazı köy ve mezarları boşaltma politikası izlemiştir.

5. Zorunlu Göç

Türkiye'de özellikle 1990'lı yıllar terör ile mücadelenin yoğun olduğu bir dönemi kapsamaktadır. Bölgedeki çatışmalardan dolayı Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun kırsal bölgelerinde zorunlu göç gerçekleşmiştir. Tüm bu çatışmalar insanların yıllardır yaşamış olduğu yerlerden zorunlu ve hazırlıksız bir şekilde göç etmelerine sebebiyet vermiştir. Birleşmiş milletlerin tanımlarından da faydalanarak bu süreci "yerinden olma" değil de "yerinden edilme" şeklinde de ifade etmek mümkündür (Ceylan, 2012: 5). Çünkü yerinden edilme kavramı, sadece iç savaş ve çatışmaların kaçınılmazlığı sonucunda bireylerin neden olduğu istem dışı göç olarak tanımlanmaktadır.

İnsanların yerinden edilmesi örgütün ve devletin doğrudan ya da dolaylı olarak baskısıyla gerçekleşmiştir. PKK, korucuların olduğu köyleri göçe zorlarken, devlet de teröre yardım edildiğini ve koruculuğu kabul etmeyen köylere kuşkuyla yaklaşmıştır. Bu tür nedenler insanların köylerini terk etmesine sevk etmiştir. Güvenliği sağlanamayan veya PKK'ya yardım edildiği düşünülen köyler güvenlik birimlerince boşaltılmıştır. Zorunlu göç sadece köy veya mezralarda gerçekleşmemiştir. Köylerle birlikte Lice, Kulp, Cizre, Şırnak vb. il ve ilçelerde de yoğun göç hareketleri görülmüştür. Söz konusu bahsedilen etkenler o bölgelerde yapılan alan çalışmalarıyla desteklenmektedir (Ünal ve ark., 2006: 68). Göçe maruz kalan halk, köylerinin güvenlik güçleri tarafından bir neden gösterilmeden ya da korucu olmayı kabul etmediklerinden dolayı köylerinin tamamen boşaltıldıklarını anlatmaktadırlar. Bir kısmı ise; bazen köylere gelen PKK'lıların zorla istediklerini aldıklarını ifade etmişlerdir (Ünal ve ark., 2006: 68-70). İnsanlar bu durumun oluşturmuş olduğu güvensizlik ortamı sebebiyle köylerinden ayrıldıklarını belirtmektedirler (Ünal ve ark., 2006: 68-70).

Örgütün evlere girip gıda ihtiyaçlarını edindikleri güvenlik güçlerince bilinen bir durumdu. Bu sebeplerden dolayı güvenlik güçleri bu durumların önüne geçmek için halkı sürekli uyarıyor ve baskı altında bırakıyordu. Kısmen örgüte gönüllü olarak yardım edenler var olsalar da zorunlu olarak yardım etme durumunda kalanlar da söz konusuydu. Çünkü silahlı bir şekilde eve giren PKK üyelerince, ev halkının yardım etmeme gibi bir lüksleri ve tercihleri bulunmamaktadır. Fakat tüm bu elde olmayan sebepler mevcut olsa da halk, hem örgütün hem de güvenlik birimlerinin baskılarıyla karşı karşıya kalmıştır.

OHAL uygulamasıyla güvenlik güçleri, PKK ile mücadelede daha iyi neticeler elde edebilmek için sıkı bir yönetim benimsemiştir. Sıkıyönetim uygulaması halkı bıktırıp tedirgin etmiştir. Bu durumda halk zorunlu olarak göç etme durumunda kalmıştır. PKK ile mücadelede daha etkili sonuçlar alınabilmesi için kırsal kesimlerin insansızlaştırılması uygulaması, binlerce köyün boşaltılıp kitlesel göçlerle sonuçlanmasına sebebiyet vermiştir. PKK ile devlet arasında kalmaktan kaçanların sayısı azımsanamayacak kadar fazladır. Özellikle 1990'lı yıllardaki uygulamalar, insanları köylerinden şehir merkezlerine göç etme mecburiyetinde bırakmıştır. Göç başlı başına bir problem, bir travmadır. Göçe maruz kalanlar açısından bir sosyo-kültürel travma yaşanmıştır (Tekin, 2011: 92-93). Bu travma diğer isteyerek yapılan göçlerden çok daha farklıdır. İnsanın o an ve sonrası yaşamın tüm alanlarını etkileyebilmektedir. Dolayısıyla zorunlu göç hem sebep hem de sonuçları açısından isteyerek yapılan göçten ve siyasi mülteci olmaktan daha farklı bir durumdur. Bu durum insanın tüm yaşam (sosyal uyum, hayat beklentileri, dünya varsayımları, hayalleri vb.) pratiklerini olumsuz etkilemektedir.

Uygulanan uygulamalar neticesinde birtakım insan hakları ihlalleri yaşanmıştır. Devlet OHAL döneminde yaşanan birçok ihlalden sonra bu hakların giderilmesi için birtakım çalışmalar yapmışsa da bu ihlallerin zihinlerden silinmesi pek mümkün olmamıştır. 1978’de kurulan ve 1984’te ilk silahlı operasyonunu gerçekleştiren PKK, ilk başlarda devlet tarafından ciddiye alınmamıştır. Hatta o dönemin yöneticilerinden “birkaç çapulcu” olarak da nitelendirilmiştir. Bu da ilk başlarda örgütün çok da önemsenmediğini göstermektedir (Duru ve Yiğit, 2014: 123-125). Fakat kısa bir sürede olayın böyle olmadığı görülmüştür. PKK’nın oluşumu Türkiye’nin tüm yapısını etkileyip tehdit etmiştir. Devletin benimsemiş olduğu OHAL, köy boşaltılmaları vb. uygulamaların temelinde, PKK’yı tamamen ortadan kaldırmak vardır.

Modernleşme temelli toplumsal dönüşüm, yeni iletişim ve sanayi teknolojileriyle hız kazanmıştır. Cumhuriyet tarihinin kitlesel zorunlu göç olgusu 1980 yılı sonrası gerçekleşmiştir. 12 Eylül 1980’den itibaren uygulanan sıkıyönetim, olağanüstü hal uygulamaları (OHAL), yayla yasağı, kontrollü gıda uygulaması gibi pratikler neticesinde köy boşaltılmalarıyla neticelenen zorunlu göç olgusu meydana gelmiştir (TMMOB, 2003: 566). Bu sebeple Cumhuriyet döneminde gerçekleşmiş olan zorunlu göç daha öncekilerle kıyaslanamayacak derecededir.

Kısaca zorunlu kitlesel göç 1980 sonrası güvenlik güçleri ve PKK arasında meydana gelen çatışma ve buna bağlı olarak meydana gelen bir olgudur. Bu olguya bağlı olarak can güvenliği tehdidi, mekânından olma, yeni gidilen yerde adaptasyon süreci, işsizlik gibi birçok durumlara sebebiyet vermiştir. Bu göçler sonucunda kentlere doğru yoğun bir göç gerçekleşmiştir. Bu göçler düzenli ve planlı bir şekilde gerçekleşmediğinden yeni sorunları da beraberinde getirmiştir. Doğu ve Güneydoğu’da daha önce ekonomi temelli gerçekleştirilen göçlere bir de siyasi temelli zorunlu göç eklenince Türkiye’nin sağlamaya çalıştığı ulusal bütünleşme ciddi bir şekilde sekteye uğramıştır. Yerinden edilmiş insanların kentlere göç etmesi, oradaki yapıların düzenini de bozmuş ve kentlerin o güne dek sağlamaya çalıştığı gelişmeleri de alt üst etmiştir. Böylece bu göç olgusu bölgesel çaptan ulusal çapa doğru evrilmiştir. Bütün bölgelerin istikrar ve güvenliğini etkileyen bir boyuta gelmiştir (Yüceşahin ve Özgür, 2006: 16-17). Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde 1990’lı yıllarda güvenlik kaygısıyla binlerce insan göçmen durumuna düşmüştür. Bu durum zaten gelişmişlik düzeyi kendisine yetmeyen civar kentleri daha büyük sorun yumakları haline getirmiştir. (Yalçın, 2004: 120). Kaynak kullanım sayısının artmasıyla işsizlik, istihdam, sosyal, kültürel vb. birtakım sorunlar artış göstermiştir.

Göç edenler yeni gittikleri yerlerde tabiri caizse “mülteci” durumuna düşmüşlerdir. Bölgede ani gelişen göçün oluşturmuş olduğu şokla beraber, bir de gittikleri yerlerde yeni bir şok durumuyla karşı karşıya kalmışlardır. Çünkü Doğu’nun genel yapısı muhafazakâr, geleneklere bağlı, aşiret kültürü yaygın olan bir yapı söz konusudur. Bu yapılarından dolayı modernliği geriden takip eder. Fakat yaşanan bu zorunlu göçle aniden kendini farklı bir yapı içinde bulmuştur. Bu mültecilik durumlarını Zygmunt Bauman (2018: 93) şöyle açıklamaktadır:

“Toplumsal varoluşun dayandığı araçları, yani bir anlam taşıyan kişileri ve şeyleri – arazi, ev, köy, kent, ebeveyn, mülk, iş ve günlük yaşamda simge ve değeri taşıyan sıradan şeyleri – (kaybetmek anlamına gelir). Kendilerini hayatın akışına bırakan, elinden beklemekten başka şey gelmeyen bu insanların, ancak insani yardımla sürdürebilecekleri “çıplak hayat” larından başka şeyleri yoktur”.

Göç, toplumda sosyal hareketliliği simgeler. Zorunlu göçe maruz kalan insanların ne yazık ki gittikleri yerlerde “çıplak hayat” larından başka şeyleri yoktur. Toplumsal varoluşun dayandığı tüm araç ve gereçleri yaşadıkları yerlerde bırakmak zorunda kalıp ani bir hareketliliğe maruz kalmışlardır.

Güvenlik olaylarının kırsalda yoğunlaşmasıyla birlikte göç, daha güvenli kabul edilen Diyarbakır, Van, Batman gibi il merkezlerine gerçekleşmiştir. Söz konusu zorunlu göç kategorisine giren kırsal nüfus hareketliliği; Antep, Urfa, Diyarbakır, Batman, Van gibi yerler yakın merkezi bölge niteliğindedir. Bu sebeple bu kentlerde ciddi bir nüfus yoğunlaşması görülmüştür. Buralara yoğunluk oluşmasının temel sebebi, kendilerine en yakın güvenli kentler olmasından kaynaklanmaktadır. Daha sonraları batıya doğru göç gerçekleşip mevcut kentsel sorunlar daha da büyümüştür. İstanbul, Ankara, İzmir gibi metropol şehirler de bu zorunlu göç dalgalanmasından etkilenmiştir. Fakat göç yoğun olarak daha yakın şehirler olan Adana, Mersin, Antalya, Antep gibi şehirlere yoğunlaşmıştır. Özellikle bu şehirlerde tarımsal faaliyetler gerçekleşmektedir. Tarımsal uğraşlar Doğu’daki halkın günlük pratiklerini yansıtmaktadır. Diğer metropol şehirlere oranla adaptasyon sürecini buralarda daha çabuk atlatmaktadırlar.

1987 yılında çıkarılan OHAL kanunu uyarınca “kamu güvenliği” için Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde bazı yerleşim yerleri boşaltılmıştır. OHAL kapsamında zorunlu olarak göç edenlerin sayısı tam anlamıyla bilinmemektedir. Fakat bu sayının 1 ile 3 milyon arasında olduğunu ileri süren farklı araştırma raporları mevcuttur (Adıgüzel, 2018: 43-44). Her farklı rapor beraberinde farklı sayısal verileri sunmaktadır. Sayılarının oldukça fazla olduğu bilinmekle birlikte üzerinde uzlaşmış bir mevcut veri söz konusu değildir.

Zorunlu göçler sonucunda kentler ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel açıdan pek çok sorunla yüzleşmek durumunda kalmıştır. Genel olarak sayılarının bir milyonun üzerinde olduğu konusunda genel bir kabul söz konusudur. Zorunlu göç daha önceki (büyük ölçüde ekonomik kaynaklı) göç dalgalarından oldukça farklılık gösterir. Bu göçün başlıca nitelikleri; insanların kendi köyleriyle olan bağlarının tamamen kopması, köyden kente göçün entegrasyon sürecinde sağlayacağı desteğin olmaması, sadece ailenin genç fertleri değil, tüm aile fertlerinin topluca göç etmeleri, göç kararlarının ani bir şekilde ve kendi iradeleri dışında bir baskıyla oluşmasından dolayı insanların maddi-manevi yönden bu göçe hazırlıksız oldukları açıktır. Aynı zamanda yaşamlarının uzun bir bölümünü kırdı geçirdiklerinden dolayı kentle uyum sorunu yaşamaktadırlar. Kent kültürüne yabancı olmalarından kaynaklı bu durumdan hem kendileri hem de kentli insanlar olumsuz etkilenmiştir (Koyuncu, 2012: 388).

Zorunlu göçün yaşandığı dönemlerde çatışma ve güvensizlik ortamından kaynaklı o bölgelerde ayrıntılı çalışma yapılamamıştır. Ya da çalışmalarda ideolojik tavırlar benimsendiğinden zorunlu göç hakkında belirtilen raporlar kendi içinde sayısal olarak farklılıklar barındırmıştır. İçişleri Bakanlığı tarafından Köye Dönüş ve Rehabilitasyon Projesi (KDRP) kapsamında açıklanan verilere göre 2006 tarih itibarıyla boşalan 945 köy, 2021 mezra ve 358.335 kişinin yer değiştirmiş olduğu belirtilmektedir. Öte yandan yerinden edilmiş kişiler hakkında STK'lar da farklı sayılar belirtmektedirler. STK'lar göç eden kişi sayısının 1 ile 3-4 milyon arasında olduğunu belirtmektedir. İnsan Hakları İzleme Örgütü göç edenlerin sayısının 2 milyon olduğunu, Türkiye İnsan Hakları Vakfı, İnsan Hakları Derneği ve Göç Edenler Sosyal Yardımlaşma ve Kültür Derneği (Göç-Der) ortak basın bildirimlerinde 3-4 milyon tahminlerinde bulunmuşlardır (Ünalın ve ark., 2006: 70). Bununla birlikte son süreçte ayrıntılı bir araştırma yürüten Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü ise bu rakamları 953.680 ile 1.201.200 kişi olduğunu ileri sürmüştür.

Belirtilen bu sayıların yoğunluğu da göz önünde bulundurarak göçün Türkiye sınırlarını da aştığını söylemek mümkündür. Önceleri Türkiye kendi içinde göçlere tanıklık etmişse de sonraki süreçlerde Batı Avrupa'ya doğru da Kürt göçleri gerçekleşmiştir. O zamanlarda Avrupa'da yaşayan Türkiye kökenli insanların tahmini olarak 620.000 kadarı Kürt'tür. Ülkenin sınır bölgelerine yakın yerlerde yaşayan kesimler ise Avrupa dışında Irak, İran gibi yerlere de göç etmişlerdir (Keser, 2011: 53-54). Aslında o dönemlerde yaşanan yoğun çatışmalar, isteğe bağlı göçler, zorunlu göç, güvenlik sebepleri vb. sebeplerden dolayı ayrıntılı bir çalışma yürütülemediğinden bu rakamlar üzerine uzlaşma zor görülmektedir.

İç İşleri Bakanlığı verilerine göre 2006 yılı itibariyle 14 ilde yerinden ayrılma gerçekleşmiştir. Bu iller; Adıyaman, Ağrı, Batman, Bingöl, Bitlis, Diyarbakır, Elâzığ, Hakkâri, Mardin, Muş, Şırnak, Siirt, Tunceli ve Van'dır (Sevim, 2010: 19). Bu kadar ilde bu kadar insanın kitlesel bir şekilde zorunlu göç etmeleri Cumhuriyet döneminin en kara olaylarından biridir. Bu göç olgusuna maruz kalan insanlar uzun süre bu olguyu zihinlerinden silmeyeceklerdir (Ceylan, 2012: 4).

Türkiye'de zorunlu göç ile ilgili çalışmalarda belirtilen sayılar her ne kadar farklılık gösterse de bu olayı sayılar bazında tartışmak zihinlere yanıltıcı bir boyut kazandıracağı bir gerçekliktir. Yaşanılan bu kitlesel göçün azımsanamayacak kadar çok olduğunu belirtmek sayısal simülasyonlardan daha sağlıklıdır. Baudrillard'ın da belirttiği gibi körfez savaşı esnasında istatistiksel oyunlara başvurulmuş binlerce ölüm realitesinin yok edilmeye çalışıldığı bir senaryoydu. Dolayısıyla raporların belirtmiş olduğu sayısal verilere takılmayıp bu yaşanan realitenin azımsanamayacak kadar çokluğunu belirtmek sayısal tartışmalardan daha yararlı olacaktır.

5.1. Geri Dönüş Politikaları

1990'lı yıllardaki güvensizlik ortamı zorunlu kitlesel göçlerin meydana gelmesine sebep olmuştur. Devlet, PKK'nın Doğu bölgelerindeki hareketliliğini engellemek ve güvenli bir ortam oluşturmak için köy ve mezraları boşaltma politikası benimsemiştir. Köy boşaltmalarının asıl amacı PKK'nın dağlık kırsal alanlarda barınmasının önüne geçmektir. Bir diğer amacı ise Kürtler ve örgüt arasındaki bağı koparmaktır. Bu uygulamalar sonucunda 10 yıllık bir süreçte 3 bin civarında köy yakılmıştır (Kurban ve Yeğen, 2012: 49). Köy yakılmaları sonucunda bu alanlarda yaşayan insanlara köylerinin boşaltılması için öncesinden belli bir süre tanınmamıştır.

Devlet yaşanan zorunlu göç sonucunda halkın mağduriyet yaşadığı ve barınma, eğitim, geçim ve diğer desteklerin devlet tarafından karşılanmasını uygun görmüş ve bunu zorunlu bir görev olduğunu belirtmiştir. Bu doğrultuda bazı çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Devlet 5233 sayılı kanununun 7. maddesine göre hayvanlar, ürünler vb. malların zarar görmesi ve yararlanma, sakatlanma durumlarında tedavi için ödemeler yapılmasını kararlaştırmıştır (TBMM İnsan Hakları İnceleme Komisyonu, 2013: 91). Kırsal alanlarda köy boşaltma uygulamasının son bulunması ve bu bölgelerde hukuk fonksiyonunun işlevselliği sağlanmaya çalışılmalıdır. Koruculuk sisteminin yürürlükten kaldırılması gerektiği benimsenip, geri dönülmeyecek köylerdeki mallar kamuya dönüştürülmeli fakat bu malların bedelleri sahiplerine ödenmesi gerektiği benimsenmiştir

(TBMM İnsan Hakları İnceleme Komisyonu, 2013: 91). Köylere geri dönüş için devlet kapsamlı projeler benimseyip desteklemiştir.

Bölgelerde eğitim, sağlık hizmetleri vb. gibi yapılar ele alınmalı ve kırsal kesimlerde hayvancılık faaliyetlerinin canlandırılıp ayrıca o bölgelerde ağaçlandırmanın hız kazanması gibi faaliyetlerin gerekliliği meclis raporlarında yer edinmeye başlanmıştır. Keza tüm bu uygulamalara rağmen köye dönmek istemeyenlerin sayısının epeyce fazla olduğu görülmüştür. Dönmek istemeyenler için buldukları ve yerleşmek istedikleri kentlerde barınma, istihdam, sağlık, eğitim gibi sorunların çözülmesi gerektiği belirtilmiştir. Göç edilen bölgelerde meslek beceri edinme kursları, sosyal yardımlaşma ve dayanışma vakıfları ve diğer sosyal fonlar geliştirilmelidir şeklinde meclis raporlarında devlet, yeni politikaları benimsediği görülmüştür (Yükseker, 2006: 124).

Devlet ortaya çıkan bu problemlerin çözümü için bölgenin genelinde “Köye Dönüş ve Rehabilitasyon Projesi” uygulamasını hayata geçirmiştir. Yürütülen proje kapsamında bazı merkezi köyler oluşturulmuştur. Acar ve Bekleyen’in (2008: 242) de ifade ettiği gibi devlet, zarar görmüş köylere geri dönmek isteyenler için konut inşasıyla birlikte tarım, hayvancılık gibi sürdürülebilir faaliyetleri de iyileştirmeye çalışmıştır. Bu merkezi köyler aracılığıyla yerinden edilen insanların geri dönmesi amaçlanmıştır. Bu süreçte mağdur bırakılan bazı haklarının iade edilmesi ve terör tazminatı gibi ödemeler planlanmıştır. Siyasi nedenlerle zorunlu göçe tabi tutulan insanların başta köy boşaltma uygulamaları olmak üzere zararların azaltılması için hükümet 2004 yılında terör ve terörle mücadeleden doğan zararların karşılanması amacıyla kanun çıkartmıştır. O dönemlerde yaşanan göç politikalarından dolayı siyasi, ekonomik, eğitim gibi birçok yapı sekteye uğramıştır. Devlet birçok yapıda iyileştirmeye gitmiş ve günümüzde de gençlere eğitim alanında büyük destekler sağlamıştır (Tuncel ve Gündoğmuş, 2013: 241). Özellikle günümüzde okuyan öğrencilerin 1990’lı yıllarda terör sebebiyle köy yakımı, köy boşaltımı vb. gibi mağduriyetler yaşamışlarsa muhtar onaylı belgelerle bu durum tespit edilip belgelendikten sonra devlet tarafından karşılıksız başbakanlık bursu verilmektedir. Bu vesileyle o dönemlerde mağduriyet yaşamış bölge insanlarının rahat bir eğitim süreci geçirmelerine katkı sağlama amaçlanmaktadır.

Devlet son zamanlarda benimsemiş olduğu Köye Dönüş ve Rehabilitasyon Projesi (KDRP) çerçevesinde dönüş için toplu başvuruların olduğu köylerde altyapı çalışmalarına başlandığı ve

bununla birlikte ev inşası için malzeme yardımı da yaptığı belirtmiştir. Devlet, altyapı (su, yol, elektrik vb.) çalışması yürütülecek köylerin seçilmesinde merkeze yakınlığı, güvenlik sorunun olmaması ve dönüş için belli bir sayının üstünde kişilerin olması gerektiği gibi durumları dikkate almıştır.

Mağduriyet sonrası yapılan bu faaliyetlerden tüm mağdurların yararlanabildiği söylenemez. Belli bir sayının üstünde kişilerin köye dönme isteği, döneceği yerin güvenli alan olması ve merkeze yakın olması gibi şartları sağlayanlar bu destekten yararlanabildiği görülmektedir. KDRP çalışmaları özellikle inşaat malzemesi yardımı, belli bir sayının üstünde kişilerin döndüğü yerlere altyapı çalışmaları şeklindeki faaliyetlere yoğunlaşmıştır. Fakat söz konusu altyapı çalışmalarının hala yetersiz olduğu da bir realitedir. O bölgelerde yaşayan insanlarla yapılan görüşmeler sonucunda, yerinden edilmiş kişilerin önemli bir sıkıntısı köylerinin yaşanılacak durumda olmadığını belirtmektedirler (Yükseker, 2006: 147). Bu insanlar gittikleri yerlerde yeni işler, yeni bir sosyalizasyon ağını oluşturduklarından dolayı geri dönmeyi düşünmeyen önemli bir kesim de bulunmaktadır.

Aynı zamanda devlet sadece geri dönenlere yönelik yardımlar yürütmemiştir. Kentte yaşayan insanlara da yardım etmiş ve tazminat yasası gibi uygulamalardan kentteki insanlar ve öğrenciler de faydalanabilmişlerdir. Tüm bu devlet destekleme çalışmalarının 2000’li yıllara tekabül ettiği görülmektedir. Dolayısıyla 1990’lı yıllarda yaşanan sıkıntılara mevcut iktidar duyarsız kalmamıştır.

6. Sonuç

Ele alınan çalışmada temel amaç, Türkiye’de 1980 sonrasında Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde yaşanan zorunlu göç olgusunu tüm etkenleriyle açıklamaktır. Bu çalışma sonucunda zorunlu göçe maruz kalan insanların hem maddi hem de manevi açıdan mağduriyet yaşadıkları tespit edilmiştir.

Türkiye’de 1990’lı yıllarda zorunlu göçün yaşanmasındaki temel etken, Cumhuriyetin ilk dönemlerinde benimsenen birtakım tutumlardan kaynaklanmaktadır. Osmanlı’nın yıkılmasıyla birlikte yeni oluşturulan devletin ‘Türk’ etnisitesine dayalı olması diğer etnik yapılarda birtakım olumsuzluklara sebebiyet vermiştir. Kurulan bu yeni yapının benimsenip tanınması için diğer ırklara yönelik inkâr, asimilasyon politikaları uygulanmıştır. Özellikle bu tutumlar 1980 darbesiyle en uç anlarını yaşamıştır. 1980 sonrası yönetim anlayışı Kürt kimliği, Kürtçe, Kürt diye bir şeyin olmadığını, Türkiye sınırları içerisinde yaşayan herkesin Türk olduğunu belirtmiştir. Bu yapının sert bir şekilde benimsenmesi beraberinde

PKK'nın oluşmasının zeminini hızlandırmış ve böylece örgüt 1984'lerde silahlı eylemlerini başlatmasına kaynaklık etmiştir.

PKK ile güvenlik güçlerinin çatışması 1990'lı yıllarda yoğun görülmüştür. Devlet bu durum karşısında koruculuk sistemi, OHAL, köy boşaltmaları gibi birtakım politikalar benimsemiştir. PKK ise koruculuğu kabul eden köyleri tehdit etmiş ve oluşumunun ilk dönemlerinde gençlerin zorla dağa çıkartılması gibi uygulamaları benimseyerek halkı zor durumda bırakmıştır. Böylece PKK ile güvenlik güçleri arasında sıkışan halk, kitlesel bir şekilde kırdan kente doğru en yakın şehir merkezlerine göç etmiştir. Yaşanılan göçün ani ve plansız olması, halkı maddi ve manevi açıdan birçok zorluklarla karşılaştırmıştır. Hayvanlarını, toprağını, evini vb. mallarını satamadan göç ettirilen halk, gittikleri yerlerde mülteci durumuna düşmüştür. Göç eden halkın tutunacak bir dalı geçinecek bir işi olmadığından aşırı bir yoksulluk çekmişlerdir. Hem kendileri yeni problemlerle karşılaşmış hem de göç edilen yerler için yeni problemlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Gittikleri yerlerde mevcut kaynakların kıtlığı ve o kaynakları kullanacak sayının artmasından dolayı kentlerde işsizlik, çarpık kentleşme, kültürel çatışma vb. birtakım sorunların oluşmasına da sebep olunmuştur.

Gerçekleşen göç olgusu akabinde yeni gelen hükümetler, yaşanılan mağduriyeti ve hak ihlallerinin giderilmesine yönelik bazı projeler başlatmıştır. Köye dönüş politikaları, tazminat yasası, mağduriyeti yaşamış bölgelerde ikamet edip okuyan gençlere burs desteği gibi uygulamalar faaliyete girmiştir. Tüm bu uygulamalara rağmen köye geri dönmeyenlerin sayısı oldukça fazladır. Sonuç itibariyle güvenlik güçleri ve terörle olan çatışmaların hız kazanması ve benimsenmesi zorunlu kılınan birtakım uygulamalar zorunlu iç göçü beraberinde getirmiştir.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

“Bu makale için etik kurul izni alınmasına gerek yoktur. Araştırma ve yayın etiğine uygun hareket edilmiştir.”

Yazarların Makaleye Olan Katkıları

“Makale tek yazarlıdır.”

Destek Beyanı

“Araştırma herhangi bir kurum veya kuruluş tarafından desteklenmemiştir.”

Çıkar Beyanı

Örnek 1: “Makalenin yazarları arasında herhangi bir çıkar çatışması bulunmamaktadır.”

Örnek 2: “Makale tek yazarlıdır. Herhangi bir çıkar çatışması yoktur.”

Kaynaklar

Acar, B. ve Bekleyen, A. (2008). Köye Dönüş ve Rehabilitasyon Projesi Kapsamında Üretilen Konutların Kullanıcı Memnuniyeti Açısından İncelenmesi: İslamköy ve Tur Mezrası Örneği. *Anadolu Üniversitesi Bilim ve Teknoloji Dergisi*, 9(2), 241-259.

Acun, F. (1999). Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne: Değişme ve Süreklilik. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 16, 155-167.

Açıkgöz, R. (2019). Van'da Zorunlu Göç Yoksulluk ve Kente Uyum. (E. Çağlayan Ed.). *Nüfus, Etnisite, Tarih ve Toplum –Dünyada Van- İçinde* (s. 127-142). İstanbul: İletişim Yayınları.

Adıgüzel, Y. (2018). *Göç Sosyolojisi*. Ankara, Nobel Yayınları.

Alaca, E. (2018). Cumhuriyet Döneminde Laik-Ulusçuluk Düşüncesinin Oluşumunda Şeyh Sait ve Menemen Ayaklanmaları”. *Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 9(16), 1191-1211.

Altun, N. (2013). Modern Türkiye’de Kimlik: Kürt Kimliğinden Kürt Sorununa”. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 8(2), 45-47.

Arap, İ. ve Erat, V. (2015). Bir Kamu Politikasının Analizi: Türkiye’de Geçici Köy Koruculuğu. *Mülkiye Dergisi*, 39(4), 73-108.

Bauman, Z. (2018). *İskarta Hayatlar: Modernite ve Safraları*. (O. Yener Çev.). İstanbul: Can Sanat Yayınları.

Beşikçi, İ. (1991). *Kürt Aydınlar Üzerine Düşünceler*. Ankara: Yurt Kitap.

Bulut, E. Ç. (2015). Devletin Taşradaki Eli: Umumi Müfettişlikler. *Cumhuriyet Tarihi Araştırmalar Dergisi*, 11(21), 83-110.

Ceylan, Y. (2012). Zorunlu Göç ve Suç İlişkisi -Muş İli Örneği-. *Akademik Bakış Dergisi*, 32, 1-18.

Çilliler, Y. (2015). Modern Milliyetçilik Kurumları Açısından 19. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu Fikir Akımları. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 10(2), 45-65.

Çilmi, M. (2022). Milliyetçiliğin Ortadoğu'ya Girişi Üzerine Bir Değerlendirme. *Din Sosyolojisi Araştırmaları Dergisi*, 2(2), 63-79.

Duru, H. ve Yiğit, M. (2014). Terör ve Terörle Mücadeleden Doğan Zararların Karşılansın Hakkında Kanun, Uygulanma ve Etkileri. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İİBF Dergisi*, 9(2), 123-149.

Erdoğan, M. ve Coşkun, V. (2008). Türkiye'nin Kürt Meselesi. *Düşünce Topluluğu Dergisi*, 50, 5-18.

Göç Edenler Sosyal Yardımlaşma ve Kültür Derneği. (2013). *Türkiye'de Koruculuk Sistemi: Zorunlu Göç ve Geri Dönüşler*. İstanbul, 1-20.

Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü.(2006). *Türkiye Göç ve Yerinden Olmuş Nüfus Araştırması*. Ankara.

İnsan Hakları Derneği.(2009). Ocak 1990 – Mart 2009 Döneminde Köy Korucuları Tarafından Gerçekleştirilen İnsan Hakları İhlallerine İlişkin Özel Rapor. 1-63.Erişim adresi: https://www.ihd.org.tr/images/pdf/ocak_1990_mart_2009_koy_koruculari_ozel_raporu.pdf.

Karakaş, M. (2000). *Türk Ulusçuluğun İnşası*. Ankara: Vadi Yayınları.

Karataşoğlu, S. ve Akpınar, M. (2011). Geçici Köy Koruculuğu Sistemi Üzerine Bir Saha Çalışması: Beytüşşebap Örneği. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(38), 367-396.

Kaya, A., vd. (Ed.). (2009). *Türkiye'de İç Göçler Bütünleşme Mi Geri Dönüş Mü? İstanbul Diyarbakır Mersin*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Kazan, H. (2015). *Türkiye'de 1980 Sonrası Bölücü Terör Faaliyetleri ve Yazılı Basında Yer Alış Biçimi*. (yayınlanmamış doktora tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Keser, İ. (2011). *Göç ve Zor, Diyarbakır Örneğinde Göç ve Zorunlu Göç*. Ankara: Ütopya Yayınevi.

KİRİŞÇİ, K. ve Winrow, G. M. (2000). *Kürt Sorunu, Kökeni ve Gelişimi*. (A. F. Yıldırım Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Koyuncu, A. (2012). Türkiye'de Göç ve Kentleşme. (K. Alver Ed.). *Kent Sosyolojisi İçinde* (s. 379-394). Ankara: Hece Yayınları.

- Kurban, D. ve Yeğen, M. (2012). *Adaletin Kıyısında – Zorunlu Göç Sonrasında Devlet ve Kürtler / 5233 Sayılı Tazminat Yasasının Bir Değerlendirmesi- Van Örneği*. İstanbul: Tesev Yayınları.
- Marcus, A. (2015). *Kan ve İnanç, PKK ve Kürt Hareketi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nergiz, B. (2019). *Devletin Kürt Politikası ve Kürt Hareketi (1945-1960)*, (yayınlanmamış doktora tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Palabıyık, A. (2015). Toplumsal Hareketler Bağlamında PKK Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(39), 511-528.
- Sambur, B. (2008). Liberal Açından Kürt Sorunu. *Liberal Düşünce Dergisi*, 13(50), 91-108.
- Sevim, Y. (2010). Terör Mağdurları: Geriye Göç Çözüm Mü?. *Uluslararası Güvenlik ve Terörizm Dergisi*, 1, 17-35.
- Soner, B. A., vd., (2017). *PKK'nın Bölgesel Terör Ağı Yapılanması*. Ankara: Polis Akademisi Yayınları.
- Sökmen, A. İ. (2012). *İdeolojik Boyutu İle PKK Terör Örgütü* (yayınlanmamış doktora tezi). Ankara Kara Harp Okulu Savunma Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Şeker, G. (2013). Kamu Yönetim Sisteminde Köy Koruculuğu ve Kırsal Alan Güvenliği. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13(1), 155-187.
- Tan, A. (2009). Kürt Sorununda Çözüm: Irak'a Kürdistan, Türkiye'ye Demokrasi. *Liberal Düşünce Dergisi*, 13(50), 67-73.
- TBMM, (1996). *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Boşaltılan Yerleşim Birimleri Nedeniyle Göç Eden Yurttaşlarımızın Sorunlarının Araştırılarak Alınması Gereken Tedbirlerin Tespit Edilmesi Amacıyla Kurulan Meclis Araştırma Komisyonu Raporu*. Dönem 20, Yasama Yılı 3, 1-532. Ankara.
- Tekin, F. (2011). Kültürel Travma Olarak Zorunlu Göç. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 25, 91-100.
- TMMOB, (2003). TMMOB İnsan Hakları Komisyonu Zorunlu Göç Raporu. 566-574. Erişim adresi: https://www.tmmob.org.tr/sites/default/files/68e2298600ed16f_ek.pdf.
- Tuncel, G. ve Gündoğmuş, B. (2013). Güneydoğu'da Yaşanan Köy Boşaltma Hadiselerinin Siyasal Yansımaları ve Şırnak İl Ölçeğindeki Seçmen Tercihine Etkisi. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 12(44), 234-254.

Uçar, F. ve Akandere, O. (2017). Turgut Özal'ın Kürt Sorununa Yaklaşımı. *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 61, 365-392.

Ünalın, T., vd., (2006). Türkiye'nin Yerinden Edilme Sorunu: Sorun, Mevzuat ve Uygulama. (D. Kurban vd. Ed.). *Zorunlu Göç İle Yüzleşmek: Türkiye'de Yerinden Edilme Sonrası Vatandaşlığın İnşası İçinde* (s. 69-92). Ankara: Tesev Yayınları.

Yalçın, C. (2004). *Göç Sosyolojisi*. Ankara: Arı Yayıncılık.

Yüceşahin, M. M. ve Özgür, E. M. (2006). Türkiye'nin Güneydoğu'sunda Nüfusun Zorunlu Yerinden Oluşu: Süreçler ve Mekânsal Örüntü. *Ankara Üniversitesi Coğrafi Bilimler Dergisi*, 4(2), 15-35.

Yükseker, D. (2006). Diyarbakır'da Yerinden Edilme Sorunu: Geri Dönüş, Kentsel Sorunlar ve Tazminat Yasasının Uygulamaları. (D. Kurban vd. Ed.). *Zorunlu Göç İle Yüzleşmek: Türkiye'de Yerinden Edilme Sonrası Vatandaşlığın İnşası İçinde* (s. 148-176). Ankara: Tesev Yayınları.

Yükseker, D. (2006). Türkiye'de Yerinden Edilme Olgusu Hakkında Yapılan Bazı Araştırmanın Bulguları, (D. Kurban vd. Ed.). *Zorunlu Göç İle Yüzleşmek: Türkiye'de Yerinden Edilme Sonrası Vatandaşlığın İnşası İçinde* (s. 125-135). Ankara: Tesev Yayınları.

Extended Summary

In Turkey, after 1980, the phenomenon of forced mass internal migration occurred in the eastern and southeastern anatolian regions. Especially in the 1990s terrorist activities were seen intensely in these regions. Due to increasing conflicts forced mass migration has occurred in the region. As a result of the violent clashes between the terror and security forces the people of region were forced to migrate to the cities they saw as safe and close to them.

In this article, it is aimed to question the reasons for the forced internal migration that occurred in the Eastern regions after 1980 in Turkey. Other purposes are to question the problems that occur after migration, the policies adopted by the state, the struggles of people's life and their daily practices. In this direction, the document analysis method has been applied by making use of previous studies and researches on the subject, referring to official institutions, reports and examinations. The reports of the Grand National Assembly of Turkey, which are thought to shed light on the subject, and the studies of researchers such as Göç Der, Marcus, Açıkgöz and Kurban were used.

In the 1990s, mass forced internal migration with political factors occurred in Turkey. The Kurds had some difficulties with the central authority during the Republican period. As a result of the disagreements, some uprisings were also seen. Sheikh Said, Ağrı, Dersim uprisings are some of them. However, as a result of the policies adopted by the state despite the terrorist incidents after 1980, there were larger uprisings. The understanding adopted by the state in the 1980s triggered the PKK's armed actions. With the start of armed activities, especially in the Eastern regions, unrest started in the region. The intensification of conflicts in the 1990s led to mass internal migration. In this respect, the title of our study has been a sociological approach to the phenomenon of Terror and Forced Internal Migration after 1980 in Turkey. The attitudes of the central authority after 1980 and the increasing terrorist activities after this process are the main reasons for this phenomenon. Since the main reason for the migration

experienced in the 1990s is terrorism and the mentality of the 1980s, it is aimed to deal with the subject in more detail with the determined title.

Some attitudes such as denial and assimilation adopted in the first years of the Republic reached their extreme points after the collapse of the Ottoman Empire. Especially, these attitudes went to the extreme with the 1980 coup. The post-1980 management mentality, Kurdish identity, stated that there is no such thing as a Kurd and that everyone living in Turkey is Turkish. This understanding accelerated the formation of the PKK. The organization, which started its armed activities in 1984, accelerated the conflicts in the region. As a result of increasing terrorist activities, unrest in the region has increased and human security has been minimized. As a result of this, the phenomenon of forced internal migration was experienced in the East and Southeast regions in the 1990s.